

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

KÖSEC AHMED TRABZONÎ’NİN HAYATI, ESERLERİ ve TASAVVUF
ANLAYIŞI

(Doktora Tezi)

Hazırlayan
Öncel DEMİRDAŞ

ANKARA – 2012

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

**KÖSEC AHMED TRABZONÎ’NİN HAYATI, ESERLERİ ve TASAVVUF
ANLAYIŞI**

(Doktora Tezi)

Hazırlayan
Öncel DEMİRDAŞ

Danışman
Prof Dr. Mustafa AŞKAR

ANKARA – 2012

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

**KÖSEC AHMED TRABZONÎ’NİN HAYATI, ESERLERİ ve TASAVVUF
ANLAYIŞI**

(Doktora Tezi)

Danışman:

Prof. Dr. Mustafa AŞKAR

A.Ü. İlahiyat Fakültesi

Tasavvuf Anabilim Dalı Öğretim Üyesi

Hazırlayan:

Öncel DEMİRDAŞ

ANKARA – 2012

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

KÖSEC AHMED TRABZONÎ'NİN HAYATI, ESERLERİ VE
TASAVVUF ANLAYIŞI

(Doktora Tezi)

Tez Danışmanı: Prof. Dr. Mustafa AŞKAR

Tez Jürisi Üyeleri

Adı ve Soyadı

Prof. Dr. Ethem CEBECİOĞLU

Prof. Dr. Mustafa AŞKAR

Prof. Dr. İbrahim SARIGAM

Prof. Dr. Kadir ÖZKÖSE

Doc. Dr. Halit İbrahim SİNİŞEK

İmzası



Tez Sınav Tarihi 05.10.2012...

TÜRKİYE CUMHURİYETİ
ANKARA ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ MÜDÜRLÜĞÜNE

Bu belge ile, tezdeki bütün bilgilerin akademik kurallara ve etik davranış ilkelerine uygun olarak toplanıp sunulduğunu beyan ederim. Bu kural ve ilkelerin gereği olarak, çalışmada bana ait olmayan tüm veri, düşünce ve sonuçları andığımı ve kaynağını gösterdiğimi ayrıca beyan ederim.(...05.../...06.../2012...)

Tezi Hazırlayan Öğrencinin

Adı ve Soyadı

Öncel DEMİRDAŞ

İmzası

Ö. Demirdaş,

İÇİNDEKİLER.....	I
KISALTMALAR.....	VI
ÖNSÖZ.....	IX
GİRİŞ.....	1
I. KAYNAKLARIN TANITIMI.....	1
a. Kendi Eserleri.....	1
b. Tabakat ve Teracim Kitapları.....	2
c. Günümüzde Yapılan Çalışmalar.....	4
KÖSEC AHMED TRABZONİ’NİN YAŞADIĞI DÖNEME GENEL BİR BAKIŞ	
1. Siyasi Durum.....	8
2. İctimaî ve İktisâdî Durum.....	12
3. İlmî ve Fikrî Durum.....	14
4. Tasavvufî Durum.....	23

BİRİNCİ BÖLÜM

KÖSEC AHMED TRABZONİ’NİN HAYATI ve ESERLERİ

A-TRABZONİ’NİN HAYATI.....	32
B-HAYATI VE KÖSEC LAKABI ÜZERİNDEKİ TARTIŞMALAR.....	35
C-TASAVVUFÎ ŞAHSİYETİ.....	44
a- Nakşbendîyye’ye İntisabı ve Silsilesi.....	44
b- Halvetiyye’ye İntisabı ve Silsilesi.....	46
c- Mevleviyye’ye İntisabı ve Silsilesi.....	47
D-ESERLERİ.....	50
1-Silsiletü’l-Hacegân fî Âdâbi Ubûdiyyeti’l-A’yân.....	50
2-Şerhu Risâleti’n-Nakşbendiyye.....	51
3-Tuhfetü’l-Ahbâb fi’s-Sülûk ilâ Tarîkı’l-Ashâb.....	52
4-Âdâbu’l-Ubûdiyye fi’s-Süneni’l-Muhammediyye	52

5-Tuhfetü'l- Behiyye fi Tarîkatî'l-Mevleviyye.....	53
6-Aşeretü Reşahât.....	54

İKİNCİ BÖLÜM

KÖSEC AHMED TRABZONİ'NİN TASAVVUF ANLAYIŞI

1-ŞERİAT.....	56
a-İman.....	59
b-Namaz.....	68
c-Oruç.....	72
d-Zekât.....	75
e-Hâc.....	78
2-TARİKAT.....	80
a. Nakşbendîyye'nin Şartları.....	82
a.1. Sahih İtikad.....	82
a.2. Sadık Tevbe.....	83
a.3. Sünnet'e Tam Bağlılık.....	85
a.4. Amelleri Sahih İslamî Hükümlere Göre Yapmak.....	85
a.5. Bid'at ve Münkerden Sakınmaya Özen Göstermek.....	86
a.6. Heva ve Günahlardan Uzaklaşmaya Gayret Etmek.....	86
a.7. Övülen Ahlaka Sahip Olmak.....	88
b. Nakşbendîyye'nin Esasları.....	89
b.1. Hûş Der Dem.....	89
b.2. Nazar Ber-Kadem.....	90
b.3. Sefer Der Vatan.....	92
b.4. Halvet Der Encümen.....	94
b.5. Yâd Kerd.....	95

b.6. Bâz Geşt.....	96
b.7. Nigâh Daşt.....	97
b.8. Yâd Daşt.....	98
b.9. Vukûf-i Zamânî.....	99
b.10. Vukûf-i Adedî.....	100
b.11. Vukûf-i Kalbî.....	101
3-HAKİKAT.....	102
4-ŞEYH-MÜRÎD.....	107
A-Şeyh.....	107
a.1.Şeyh Olmanın Şartları.....	115
a.2.Şeyhin Âdâbı.....	120
B-Mürid.....	128
b.1.Müridin Şartları ve Âdâbı.....	134
5-ZİKİR.....	140
a- Zikrin Şartları ve Âdâbı.....	148
6-RÂBITA.....	150
7-MÜŞÂHEDE-MURÂKABE.....	157
a.Murakabenin Şartları.....	164
b.Murakabenin Âdâbı.....	166
8-NEFS ve RUH.....	167
a-Nefsin Mertebeleri.....	177
a.1.Nefs-i Emmâre.....	180
a.2.Nefs-i Levvâme.....	184
a.3.Nefs-i Mülheme.....	188
a.4.Nefs-i Mutmainne.....	191

a.5.Nefs-i Râziye.....	195
a.6.Nefs-i Mardiyye.....	198
a.7.Nefs-i Kâmile.....	200
b-Nefsin Hileleri.....	203
c-Nefsin İyi ve Kötü Vasıfları.....	211
c.1.İyi Vasıfları.....	211
c.2.Kötü Vasıfları.....	219
9-RİYAZET ve MÜCÂHEDE	224
a.Az Yemek.....	229
b.Az Uyumak.....	235
c.Az Konuşmak.....	240
10-HALVET/UZLET.....	245
a.Halvetin Çeşitleri.....	254
b.Halvetin Şartları.....	258
c.Halvetin Âdâbı.....	259
11-SEMA'	264
12-ÂDÂB.....	270
a.Temizlik ve Abdest Âdâbı.....	274
b. Ezan Âdâbı.....	278
c. İbadet Âdâbı.....	279
d. Yeme-İçme ve Giyinme Âdâbı.....	293
e. Konuşma Âdâbı.....	298
f. Yürüme ve Oturma Âdâbı.....	300
g. Uyku Âdâbı.....	302
SONUÇ.....	305
BİBLİYOGRAFYA.....	310

EKLER.....	336
-------------------	------------

KISALTMALAR

a.g.e.	:Adı geçen eser.
a.g.m.	:Adı geçen makale.
a.mlf	: Aynı müellif
a.s.	:Aleyhisselam.
AKMB	: Atatürk Kültür Merkezi Başkanlığı
AÜİFD.	: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi
AÜİFD.	: Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi
AÜİFY	: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları
AÜSBE.	: Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü
bk.	:Bakınız.
c.	:Cilt.
çev.:	:Çeviren.
DİA.	:Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi.
DİB.	:Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları.
edit.:	: Editör
EFTDED	: Edebiyat Fakültesi Türk Dili ve Edebiyatı Dergisi
H.	:Hicri.
h.no:	: Hadis numarası
haz.:	:Hazırlayan.
H.z.	:Hazreti.
İ.Ü.	: İstanbul Üniversitesi.
İA	:Milli Eğitim Bakanlığı İslam Ansiklopedisi.
k.s.	:Kaddesallahu sırrehu.

Ktp	: Kütüphane
M.E.B.	: Milli Eğitim Bakanlığı.
m.no:	: Mektup numarası
MÜİFV	: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı.
MÜSBE	: Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü
neşr.:	: Neşreden.
OMÜİFD	: Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi
OSAV	: Osmanlı Araştırmaları Vakfı
ö.	: Ölüm tarihi.
r.a.	: Radiyallahu anh.
s.	: Sayfa.
s.a.v.	: Sallallahu aleyhi ve selem.
sad.:	: Sadeleştiren.
sayı	: Sayı.
ss.	: Sayfalar arası.
SÜİFD	: Selçuk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi
SÜMAM	: Selçuk Üniversitesi Mevlânâ Araştırmaları Merkezi.
SÜSBED	: Selçuk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi
tahk.:	: Tahkik eden.
ts.	: Tarihsiz.
UÜİFD	: Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi
UÜSBE	: Uludağ Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü
vb.	: Ve benzeri.
vd.	: Ve devamı.

vr. :Varak.

Yay. :Yayınları.

ÖNSÖZ

İslam düşünce tarihi ve kültürünün önemli yapı taşlarından biri olan tasavvuf, doğuşundan itibaren her dönemde etkili olmuş ve ortaya çıktığı her coğrafyanın toplumsal hayatına, kültürüne yön vermiştir. Kültürün oluşmasında en önemli unsur ise ona yön veren insandır. Geçmişten günümüze kadar içinde bulunduğu kültürün ve medeniyetin oluşum ve gelişim sürecine katkıda bulunan pek çok şahsiyet yetişmiştir. Bir toplum kültürel mirasını gelecek nesillere aktaran en önemli şahsiyetler hiç şüphesiz ilim ve irfan sahibi âlim ve âriflerderdir.

İşte bu şahsiyetlerden biri de, Nakşbendî, Halvetî ve Mevlevî ekolde yetişen Kösec Ahmed Trabzonî'dir. Üç tarikatın manevi eğitiminden geçen ve renkli kişiliğe sahip olan Trabzonî 18. Yüzyılda yaşamış önemli bir mutasavvıftır. Arapçayı ustalıkla kullanabilen bir ilim mutasavvıftır.

Mevlâna'ya olan sevgi ve muhabbeti neticesinde Konya'ya gelmiş ve Mevlevî tarikatına girmiştir. Mevlevîliğin bu zamandaki şeyhi Ebû Bekir Çelebi, kâmil ve mükemmel bir zat olan Trabzonî'yi fukarâ-i Mevlevîye'den kâmillere mahsus âdab ve rusûm ile kısa zamanda hücreden çıkarmıştır. Trabzonî'nin, Mevlâna'nın hayatı ve menkıbeleri ile bu tarikatın usul ve âdabı hakkında yazdığı eser, Mevlevîlerden çok büyük itibar görmüştür. Kendisiyle çağdaş olan meşhur divan şairi ve aynı zamanda Mevlevî dedesi olan Şeyh Galib onun bu eserine talikat yazmıştır. Bu eser bu dönemden sonra ve günümüzde de bu eser değerini korumaktadır. Trabzonî 18. yüzyıl Osmanlı Devletinde tanınmış âlim ve mutasavvıf Muhammed Hâdimi ile görüşmüştür. Ayrıca ilim erbabının yanı sıra devlet ricali ile de ilişkileri olmuştur.

Tasavvufa dair yazdığı eserler bakımından çok kıymetli bir müellif olan Trabzonî hakkında bildiklerimiz ne yazık ki sınırlı kalmaktadır. Onun şahsiyeti ve eserlerine dair müstakil çalışma yapanların veya onun hakkında kısa bilgiler verenlerin bazıları istemeden karışıklığın daha çok artmasına sebep olmuşlardır. Hayatı, eserleri ve tasavvufî yönü ile ilgili bazı çalışmalar yapılmıştır.

Biz bu çalışmamızda, başta müellifin kendi eserleri olmak üzere, hakkında bilgi sahibi olabileceğimiz bütün kaynakları inceleyip onu tanımaya, tanıtmaya ve bilinmeyen yönlerini açıklamaya gayret ettik.

Çalışmanın giriş bölümünde, bu çalışmada temel olarak kullandığımız kaynakların tanıtılmış ve Trabzonî'nin yaşadığı asırda ve coğrafyada siyasi, ilmi, ictimai ve tasavvufî durum kısaca ortaya konulmuştur.

Çalışmanın birinci bölümünde Trabzonî'nin hayatı, eserleri, tarikatı ve silsilesi ele alınmıştır.

Çalışmanın ikinci bölümünde ise Trabzonî'nin tasavvufî görüşleri incelenmiştir. Onun bu görüşleri incelenirken özellikle onun kendi eserlerinden yararlanmakla birlikte, bazı çağdaş çalışmalarda kullanılmıştır. Ayrıca ilk dönem sûfilerin eserlerinden de yararlanılmıştır. Tasavvufî görüşleri incelenirken kavramların etimolojik kökenleri ilgili bilgilerde verilmiştir.

Sonuç bölümünde ise, tasavvufî meselelere yaklaşımı hakkında kayda değer görüşleri olduğunu bildiğimiz Trabzonî'nin görüşlerinin genel değerlendirmesini yaptık.

Bu çalışmamızda bilgi ve tecrübesiyle beni yönlendiren, maddî ve manevî olarak engin müsamaha ve yardımlarına mazhar olduğum danışman hocam Prof. Dr. Mustafa Aşkar'a ve muhterem hocam Prof. Dr. Ethem Cebecioğlu'na kalbî hürmet ve

şükranlarımı sunarım. Ayrıca, bu çalışmada beni destekleyen Doç. Dr. Vahit Göktaş'a, ve bana destek olan arkadaşlarıma teşekkürlerimi sunarım.

Öncel DEMİRDAŞ

Ankara, 2012

GİRİŞ

XVIII. yüzyılda yaşamış olan Kösec Ahmed Trabzonî'nin hayatı, eserleri ve tasavvufî düşüncesini incelediğimiz bu çalışmada öncelikle konu ile ilgili olarak yararlandığımız temel kaynakların değerlendirmesini yapmak uygun olacaktır.

I. KAYNAKLARIN TANITIMI

Kösec Ahmed Trabzonî'nin hayatı, eserleri ve tasavvufî görüşleri ile ilgili olan bu çalışmamızı ortaya koymadan önce, çalışmamızın esasını teşkil eden kaynakları değerlendirmekte fayda vardır. Çalışmada kullandığımız birinci derece kaynaklar, başta Trabzonî'nin kendi eserleri olmak üzere, döneme ait biyografi kitapları ve risalelerdir. Bunların yanı sıra kendi eserleri ile ilgili olarak yapılan çalışmaları, tabakat kitaplarını ve ilk dönemlerden itibaren yazılan tasavvufî eserleri kaynak olarak kullandık.

a. Kendi Eserleri

Trabzonî'nin hayatı, eserleri ve tasavvufî görüşleri hakkındaki çalışmada birinci derece önem arzeden kaynak, hiç şüphesiz kendi eserleridir. Ancak müellifimizin tespit edebildiğimiz mevcut eserlerinde, tasavvufî görüşlerin dışında, kendi hayatı ile ilgili tespit edebildiğimiz kadarıyla maalesef yeterli bilgi bulunmamaktadır. Eserleri daha ziyade tasavvufî konuları açıklama gayesine yönelik olarak yazılmıştır.

Trabzonî'nin tasavvufî görüşleri hakkında en önemli kaynaklar, müellifin bizzat kendisine ait olan “Âdâbü'l-ubûdiyye fî süneni'l-muhammediyye”¹, “Silsiletü'l-

¹ Kösec Ahmed Trabzonî, *Âdâbü'l-ubûdiyye fî süneni'l-Muhammediyye*, Amasya Beyazid Ktp., no: 1540/8. Çalışmamızda eserin bu nüshasını kullandık.

Hâcegân fî âdâbi ubûdiyyeti'l-a'yân"², "Tuhfetü'l-behiyye fî tarîkati'l-Mevleviyye"³ ve "Aşeretü reşehât"⁴ isimli eserleridir. Şeyh Galib, Trabzonî'nin "Tuhfetü'l-Behiyye fî Tarîkati'l-Mevleviyye" adlı eserine "Sohbetü's-Safiye" isminde ta'lîk yazmıştır.⁵ Ayrıca Trabzonî'nin bu eserini Ahmet Remzi Akyürek de "Zâviye-i Fukarâ" ismiyle tercüme etmiştir.⁶ Bu eserlerinden başka Ebu Said Muhammed el-Hâdimî'nin "Risâletü'n-Nakşbendiyye" adlı eserine "Şerhu Risaleti'n-Nakşbendiyye"⁷ ve Muradî Buhârî'nin "Silsiletü'z-zeheb" adlı eserine "Tuhfetü'l-ahbâb fi's-sülûk ilâ tarîki'l-ashâb"⁸ isminde Arapça şerh yazmıştır.

Trabzonî'nin tasavvufî görüşlerini tespit ederken onun düşüncelerini yansıtan bu eserlerin hepsinden faydalanılmıştır. Eserlerin kütüphanelerdeki kayıtlı nüshaları, içerikleri, kullandığımız nüshaları ve bu eserlerle ilgili olarak günümüzde yapılmış çalışmalar hakkında ileride daha geniş bilgi verilecektir.

b. Tabakat ve Teracim Kitapları

Trabzonî'nin kendi eserlerinden başka başvurulacak kaynaklar arasında tabakât ve terâcim-i ahvâl kitapları yer almaktadır.

² Trabzonî, *Silsiletü'l-Hâcegân fî âdâbi ubûdiyyeti'l-a'yân*, Süleymaniye Ktp., Şâzelî Tekkesi Bölümü, no: 158/10. Çalışmamızda eserin bu nüshasını kullandık.

³ Trabzonî, *Tuhfetü'l-behiyye fî tarîkati'l-Mevleviyye*, SÜMAM, no:46. Çalışmamızda eserin bu nüshasını kullandık.

⁴ Trabzonî, *Aşeretü reşehât*, Süleymaniye Ktp., Reşid Efendi Bölümü, no: 404/93923. Çalışmamızda eserin bu nüshasını kullandık.

⁵ Ahmet Remzi Akyürek, *Zâviye-i Fukarâ*, SÜMAM, no:1101; İbrahim Kutluk, "Şeyh Galib ve as-Sohbetü's-Sâfiyye", *EFTDED.*, İstanbul 1948, c. III, sayı: 1-2, s. 21; a.mlf., "Mevlevîliğe Dair İki Eser", *EFTDED.*, İstanbul 1948, c. II, sayı: 3-4, s. 291.

⁶ Ahmet Remzi Akyürek, *Zâviye-i Fukarâ*, SÜMAM, no:1101, 1145.

⁷ Trabzonî, *Şerhu Risaleti'n-Nakşbendiyye*, Süleymaniye Ktp., Reşid Efendi Bölümü, no: 404/93923. Çalışmamızda eserin bu nüshasını kullandık.

⁸ Trabzonî, *Tuhfetü'l-ahbâb fi's-sülûk ilâ tarîki'l-ashâb*, Süleymaniye Ktp., Âşir Efendi Bölümü, no: 2030. Çalışmamızda eserin bu nüshasını kullandık.

Bursalı Mehmed Tâhir, Osmanlı Müellifleri adlı eserinin birinci cildindeki “Kösec Ahmed Efendi” başlığında Trabzonî’den sözeder. Burada Trabzonî ile ilgili olarak, ârif ve fâdıl bir zat olup Trabzonlu olduğuna, 1195/1781 tarihinde Konya’da vefat ettiğine ve Mevlânâ türbesinin yanındaki kütüphane arkasına defnedildiğine değinilmektedir. Burada hangi tarikattan tasavvufî eğitim aldığına ve eserlerine de yer verilmiştir.⁹

Mehmed Süreyya’nın Sicill-i Osmanî’inde “Ahmed Efendi (Kösec); müderris, 1004 (1595-96)’te Amasya ve Maraş kadısı ve yine iki defa Amasya müftüsü, Maraş, Konya ve başka üç beldenin mollası olup, azledilmiş olarak 1046 (1636-7)’da vefat etmiştir”¹⁰ şeklinde bilgi bulunmaktadır.

Müstakîmzâde Süleyman Sadeddin Efendi (ö.1788)’nin Mecelletü’n-Nisâb adlı eserinde “Trabzonlu olan Şeyh Ahmed Kösec zamanımızın büyük âlimlerinden idi. 1093/1682’te vefat etti”¹¹ şeklinde bilgi bulunmaktadır. Ayrıca yine Müstakîmzâde’nin Tuhfe-i Hattatîn adlı eserinde Kösec Ahmed Efendi’nin sakalı ve bıyığı olmayan veya seyrek sakallı anlamında Kösec diye lakaplandırıldığına işaret edilmiştir.¹²

Esrar Dede, “Tezkire-i Şu‘arâ-yı Mevleviyye” adlı eserinde “...mukaddema pîrân u pişvâyân-ı tarîk-ı Nakşbendiyyeden sâhibü’t-tesânîf Trabzonî Kösec Ahmed Dede...” şeklinde bilgi vermektedir. Burada ayrıca Trabzonî hacca gitmek üzere yola çıktığından,

⁹ Bursalı Mehmed Tâhir, *Osmanlı Müellifleri*, İstanbul 1333, c. I, ss. 154-5.

¹⁰ Mehmed Süreyya, *Sicill-i Osmanî*, haz.: Nuri Akbayar-Seyit Ali Kahraman, İstanbul 1996, c.I, s. 181.

¹¹ Müstakîmzâde Süleyman Sadeddin Efendi, *Mecelletü’n-Nisâb*, (Tıpkıbasım), Kültür Bakanlığı Yay., Ankara 2000, vr. 301b.

¹² Müstakîmzâde Süleyman Sadeddin Efendi, *Tuhfe-i Hattatîn*, haz.: İbnülemin Mahmud Kemal İnal, İstanbul 1928, ss. 65-6.

Konya vardığında, Çelebi Seyyid Ebû Bekir Efendi'ye irâdet-i tâmmе getirdiği ve Mevleviyyeye dair bir risâle te'lif ettiğiden sözedilmektedir.¹³

c. Günümüzde Yapılan Çalışmalar

Trabzonî'nin hayatı hakkında kaynaklarda çok fazla bilgi bulunmamaktadır. Dolayısıyla onun hayatı ilgili bilgi veren günümüzdeki çalışmalardaki bilgiler de sınırlıdır. Tespit edebildiğimiz kadarıyla günümüzde yapılan çalışmalar onun eserlerinden bazılarının Türkçeye tercüme edilmesi, hayatı ve eserleri ilgili olarak yazılan makalelerden oluşmaktadır. Bu çalışmalar hakkında kısaca bilgi vermek faydalı olacaktır.

İbrahim Kutluk'un "Mevlevîliğe Dâir İki Eser" başlığıyla yayınlanan makalesi. Yazar bu makalede Trabzonî'nin "Tuhfetü'l-Behiyye fî Tarîkati'l-Mevleviyye"si ve bu eserle ilgili olarak Şeyh Galib'in yazdığı "Sohbetü's-Sâfiye" ta'lîki ve Ahmet Remzi Akyürek'in yaptığı tercüme "Zâviye-i Fukarâ" hakkında kısa bilgiler vermiştir. Yine bu makalede Trabzonî'nin hayatı, mevlevîliğe intisabı ve eserlerine değinilmiştir. Kutluk, bu bilgileri verdikten sonra aynı makalede Tuhfetü'l-Behiyye'nin tercümesini yapmıştır.¹⁴

Yine Kutluk'un "Şeyh Galib ve as-Sohbet-üs-Sâfiyye" başlığıyla yayınlanan makelesi de günümüzde yapılan bir çalışmadır. Yazar bu makalesinde ise, Şeyh Galib'in hayatını ve eserlerini tanıtmıştır. Ayrıca "Sohbetü's-Sâfiyye"nin tercümesini yapmıştır.¹⁵

¹³ Esrar Dede, *Tezkire-i Şu'arâ-yı Mevleviyye*, haz.: İlhan Genç, AKMB. Yay., Ankara 2000, ss. 382-3.

¹⁴ Kutluk, "Mevlevîliğe Dair İki Eser", ss. 291-300.

¹⁵ Kutluk, "Şeyh Galib ve as-Sohbetü's-Sâfiyye", ss. 21-47.

Necati Elgin, “Konya İlim Muhitinde Yetişen Trabzonî Şeyh Ahmed Dede” ismiyle yayınlanan makalesinde, Trabzonî’nin hayatı ile ilgili belirsizliği aydınlatmaya çalışmış ve kösec lakabının ona ait olup olmadığını araştırmıştır. Bu çalışma neticesinde makalede elde edilen veriler, daha sonraki çalışmalarda kullanılmıştır.¹⁶

İsmet Kayaoğlu’nun “Mevlevi Derviş Ahmed Dede’nin et-Tuhfetü’l-Behiyye Adlı Eseri ve Çevirisi” başlığıyla yayınlanan makalesi. Günümüzde yapılan bir çalışma olan bu makalede yazar, Trabzonî’nin hayatı ve Tuhfetü’l-Behiyye’nin ona ait olması ile ilgili tartışmayı kısaca izah etmektedir. Bu şekilde kısa bir girişten sonra eserin tercümesini yapmıştır.¹⁷

Trabzonî ile ilgilenen günümüzdeki diğer bir araştırmacı olan Ali Üremiş, “Yeni Bilgiler Işığında Trabzonlu Kösec Ahmed Dede” başlığıyla bir makale yayınlamıştır. Yazar, makalesinde, Trabzonî’nin hayatı hakkında bilgi veren eserleri incelemiş ve hayatı ile ilgili tartışmaları mukayeseli bir şekilde değerlendirmeye çalışmıştır. Bu çalışma müellifin hayatı ile ilgili olarak günümüzde yapılmış önemli bir çalışmadır.¹⁸

Yine Üremiş’in “Trabzonlu Kösec Ahmed Dede ve et-Tuhfetü’l-Behiyye fi’t-Tarikatı’l-Mevleviyyesi Üzerine” başlığıyla sunmuş olduğu bildirisi bulunmaktadır. Üremiş, bu bildirisinde, Trabzonî’nin hayatını ve eserlerini tahlil etmiştir. Ayrıca

¹⁶ Necati Elgin, “Konya İlim Muhitinde Yetişen Trabzonî Şeyh Ahmed Dede”, *Anıt Mecmuası*, Konya 1959, sayı: 24, ss. 10-12

¹⁷ İsmet Kayaoğlu, “Mevlevi Derviş Ahmed Dede’nin et-Tuhfetü’l-behiyye Adlı Eseri ve Çevirisi”, *SÜİFD.*, Konya 1994, sayı:5, ss. 1-34.

¹⁸ Ali Üremiş, “Yeni Bilgiler Işığında Trabzonlu Kösec Ahmed Dede”, *Türkiyat Araştırmaları Dergisi*, Konya 2006, sayı: 19, ss. 175-191.

Tuhfetü'l-Behiyye'yi muhtevası, nüshaları, tercümeleri ve bu eser hakkında yapılan diğer çalışmaları tanıtma yoluna gitmiştir.¹⁹

Üremiş, Trabzonî'nin "Tuhfetü'l-Behiyye"sini tercüme etmiş ve et-Tuhfetü'l-Behiyye Fi't-Tarikati'l-Mevleviyye Tercümesi (Zâviye-i Fukara) Mevlevîlik Âdâbı, Anektodlar başlığıyla kitap olarak yayınlamıştır. Yazar, kitabın başında müellifin hayatını, eserlerini ve özellikle de bu eserini muhtevası ve tercümeleri açısından geniş bir değerlendirmeye tâbî tutmuştur. Daha sonra üç bölüm olarak tasnif ettiği eserinde Tuhfetü'l-Behiyye'yi diğer tercümelerle mukayese etmek suretiyle tercümesine yer vermiştir.²⁰

Abdulkaki Uysal, "Kösec Ahmed Trabzonî ve Silsiletü'l-Hacegan fi Âdâbi Ubûdiyyeti'l-Ayân Adlı Eseri" başlığıyla bir yüksek lisans çalışması yapmıştır. Üç bölümden oluşan bu çalışmasında Uysal, birinci bölümde, Trabzonî'ni hayatını, tasavvufî yönünü ve eserlerini incelemiştir. İkinci bölümde, "Silsiletü'l-Hacegan"ı değerlendirmiştir. Üçüncü bölümde ise, bu eseri tercüme etmiştir. Bu bölümde kendi içinde altı bölümden meydana gelmiş ve Trabzonî'nin konularla ilgili görüşlerine yer verilmiştir. Sonuç kısmında, Nakşebendî tarikatının usulleri anlatılmıştır.²¹

¹⁹ Üremiş, "Trabzonlu Kösec Ahmed Dede ve et-Tuhfetü'l-behiyye fi't-Tarikati'l-Mevleviyyesi Üzerine" *Türk Kültürü, Edebiyatı ve Sanatında Mevlâna ve Mevlevîlik Ulusal Sempozyumu Bildiriler*, Konya 2007, ss. 373-391.

²⁰ Trabzonî, *et-Tuhfetü'l-behiyye fi't-Tarikati'l-Mevleviyye Tercümesi, (Zâviye-i Fukarâ) Mevlevîlik Âdâbı, Anektodlar*, haz.: Ali Üremiş, Serander Yay., Trabzon 2008.

²¹ Abdulkaki Uysal, *Kösec Ahmed Trabzonî ve Silsiletü'l-Hacegan fi Âdâbi Ubûdiyyeti'l-Ayân Adlı Eseri*, Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Yüzüncü Yıl Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Van 2000.

KÖSEC AHMED TRABZONÎ'NİN YAŞADIĞI DÖNEME GENEL BİR BAKIŞ

Kösec Ahmed Trabzonî, XVIII. Yüzyılda yaşamış önemli bir mutasavvıftır. Tasavvufî görüşlerini incelediğimiz ve Kösec lakabıyla maruf olan Trabzonî, Nakşî, Mevlevî ve Halvetî tarikatına intisap etmiş Osmanlı sûfilerindendir. Onun yaşadığı devri, doğum tarihi ile ilgili bilgi olmaması sebebiyle yüzyıl olarak göz önüne aldığımızda, XVIII. Yüzyıldaki Osmanlı padişahları II. Mustafa (1695-1703), III. Ahmet (1703-1730), I. Mahmut (1730-1754), III. Osman (1754-1757), III. Mustafa (1757-1774) ve I. Abdülhamit (1774-1789)'in²² padişahlığının bir kısmını içine almaktadır.

Bu çalışmaya, tasavvufî düşünceye önemli katkılarının olduğuna bildiğimiz Trabzonî'nin hayatını ve tasavvuf anlayışını konu edindik. Onun yaşadığı yılları içeren bu dönem genel olarak bir önceki yüzyılda başlayan Osmanlı Devletinin gerileme sürecinin etkilerini hemen her alanda hissettirdiği ve ülkenin pek çok sıkıntıya maruz kaldığı bir zaman dilimidir. Kişinin yetişmesinde ve şahsiyetinin şekillenmesinde içinde bulunduğu kültür ortamının önemli bir tesiri vardır. Kültür ortamının kişinin tanınmasında etkili olmasından dolayı, bu dönemin siyasî, iktisadî, ictimai ve ilmî durumunun incelenmesi çalıştığımız konunun iyi anlaşılmasını sağlayacağı mutlaktır. Bu itibarla dönem; siyasî, iktisadî, ictimai ve ilmî yönden kısaca ele alınacaktır.

²² Bu dönemler hakkında geniş bilgi için bk. Komisyon, *Doğuştan Günümüze Büyük İslâm Tarihi*, Çağ Yay., İstanbul 1993, c.XI, ss. 97-175.

1. Siyasi Durum

Trabzonî'nin yaşadığı devir, Osmanlı Devleti'nin “Duraklama Dönemi” olarak da ifade edilen XVIII. Yüzyıldır.²³ Bu dönem aynı zamanda devlet, ordu, medrese, tekke dengesinin bozulmaya başladığı bir dönemdir.

Osmanlı Devleti, XVII. Yüzyılın sonunda takriben onaltı seneden beri devam edegelen Osmanlı-Avusturya savaşının sonunda 26 Ocak 1699'da Karlofça antlaşmasını imzalanmasıyla sonuçlanmıştır.²⁴ Karlofça antlaşması 16 sene devam eden savaşı sona erdirmiş, fakat Osmanlı devleti bu savaştan hem maddî ve hem de manevî açıdan büyük kayıpla çıkmıştır. Bu antlaşma ile devletin Avrupa kıtasındaki birçok toprağı Avrupa devletlerine geçmiştir. Devlet idarî, askerî ve mali, iktisadî, adlî ve içtimaî yönden sarsılmıştır. Devletin nizamı bozulmuş ve asayiş kalmamıştır. Karlofça Osmanlı'nın yayılması ve başka devletler üzerindeki hakimiyetinin durduğunu göstermesi itibariyle büyük öneme sahiptir.²⁵

Osmanlı Devleti, XVIII. Yüzyıla Karlofça antlaşmasının ağır hükümleri birlikte girmiştir. Yüzyılın başlarında devletin içine düştüğü siyasî, iktisadî ve sosyal bunalımın tesiriyle meydana gelen II. Mustafa'ya yönelik ayaklanma ve bunun sonucunda gerçekleşen Edirne Vakası²⁶ (1703)'nin sonucunda siyasi yapı ciddi şekilde sarsılmıştır. Bu dönem siyasal ve sosyal açıdan Osmanlı toplumunda hem olumlu hemde olumsuz sayılabilecek bazı gelişmelerin yaşandığı bir dönemdir. Yüzyılın ilk yıllarında II. Mustafa'ya yönelik ayaklanma ve onun neticesinde gerçekleşen Edirne Vakası'yla

²³ Komisyon, *Bilinmeyen Osmanlı*, OSAV Yay., İstanbul 1999, ss. 199, 221.

²⁴ Komisyon, *Doğuştan Günümüze Büyük İslâm Tarihi*, c.XI, ss. 104-105.

²⁵ İsmail Hakkı Uzunçarşılı, *Osmanlı Tarihi*, Türk Tarih Kurumu Yay., Ankara 1956, c. IV/I, s. 1.

²⁶ Konu hakkında geniş bilgi için bk. Defterdar Sarı Mehmed Paşa, *Zübde-i Vakâyi'ât*, haz.: Abdulkadir Özcan, Türk Tarih Kurumu Yay., Ankara, s. 818; Abdulkadir Özcan, “Edirne Vak'ası”, *DİA*, İstanbul 1994, c. X, ss. 445-6.

(1115/1703) siyasi yapı ciddî bir şekilde sarsılmıştır. Edirne Vakası'nı gerçekleştiren isyancılar, belli başlı makamları oğullarına, kendi adamlarına ve hatta büyük oğlu Fethullah Efendi'ye tahsis etmiş. Daha sonra ise kendisinden sonra şeyhülislâm olması için hatt-ı humâyûn ısdar etmekle suçladıkları şeyhülislam Feyzullah Efendinin (ö.1703) görevden alınmasını istemişlerdir. Padişah onların isteklerini yerine getirmesine rağmen isyancılar bundan tatmin olmamış ve Feyzullah Efendiyi Edirne'de feci bir şekilde katletmişlerdir.²⁷ Padişah II. Mustafa, isyancıların istediği şekilde şeyhülislamı görevden almak suretiyle onları susturma düşüncesine rağmen 23 Ağustos 1703'te onu koruduğu gerekçesiyle tahtan indirilerek yerine kardeşi III. Ahmet tahta geçirilmiştir.²⁸

III. Ahmet, padişahlığının ilk yıllarında özellikle II. Mustafa'nın tahttan indirilmesiyle sonuçlanan karışıklıkları giderme ve huzuru sağlama amacıyla bazı tedbirler almaya çalışmıştır.²⁹ Edirne Vakası'na karışan ve devlet yönetiminde etkili olan sadrazam, yeniçeri ağası ve şeyhülislamın bulundukları mevkilerden uzaklaştırılmasına rağmen nizam ve intizam sağlanamamıştır.³⁰ Padişah 1718'de Nevşehirli İbrahim Paşa'yı (1730) vezir-i azam olarak görevlendirmesiyle birlikte belli bir iyileşme süreci olmuştur.³¹ Nevşehirli İbrahim Paşa'nın devlet yönetiminin üst kademesinde görev almasından sonra birçok yenilik ve gelişmenin olduğu "Lale Devri" (1718-1730) olarak meşhur olan dönem başlamıştır. Bu dönemde yönetim kademelerinde gerçekleştirilen değişimler, çeşitli alanlarda önemli gelişmelerin olmasını sağlamıştır. Askerî alandaki gelişmeler neticesinde Baltacı Mehmed Paşa

²⁷ Komisyon, *Doğuştan Günümüze Büyük İslâm Tarihi*, c.XI, ss. 109-111; Defterdar Sarı Mehmed Paşa, *a.g.e.*, s. 818.

²⁸ Ahmed Rasim, *Osmanlı Tarihi*, Şemsi Matbaası, İstanbul 1328 H., c.II, s. 787; Uzunçarşılı, *a.g.e.*, c. IV/I, s. 39.

²⁹ Norman Itzkowitz, "Onsekizinci Yüzyılda Osmanlı İmparatorluğu", *Osmanlı: Siyaset*, Yeni Türkiye Yay., Ankara 1999, s. 251.

³⁰ Komisyon, *Doğuştan Günümüze Büyük İslâm Tarihi*, c.XI, s. 115.

³¹ Uzunçarşılı, *Osmanlı Tarihi*, c. IV/I, s. 152; Enver Ziya Karal, "Ahmed III", *İA.*, c. I, ss. 165-168; Münir Aktepe, "III. Ahmed", *DİA.*, İstanbul 1989, c. II, s. 37.

idaresinde ordunun 1711'de Prut savaşında Ruslara karşı başarılı olmuştur. Savaşın neticesinde 1713'e kadar devam eden antlaşma sürecinin sonunda Prut Antlaşması imzalanmıştır. Bu antlaşma iki taraf arasında anlaşmazlıkları bir süre için de olsa sona erdirmiştir.³² Osmanlı Devleti, 1718'de Avusturya ve Venedik ile Pasarofça antlaşmasını imzalaması neticesinde, devletin Sırbistan'da daha fazla toprak kaybetmesi önlenmiş, bir yandan da Osmanlı-Venedik ilişkileri normalleşmiştir. Bu anlaşmalar devlet yönetimini rahatlatmıştır.³³

XVIII. yüzyılın en büyük özelliği, yenilik düşüncesinin ağırlık kazandığı ve bunun neticesinde bazı ıslahat çalışmalarına girilen bir dönem olmasıdır. Devlet yönetimi birçok alanda gerilemeye başlamış olmasının etkisiyle ıslahat çalışmaları başlamıştır. Osmanlı'nın sadece askerî açıdan değil, diğer alanlarda da Batı dünyasının gerisinde kaldığı devlet yönetimi tarafından da kabul edilmiş ve bazı tedbirler alınmaya başlanmıştır.³⁴ Islahat yaparak Avrupa medeniyetinin seviyesine ulaşılacağına inanan devlet adamları, bu düşüncüyü devrin padişahlarına kabul ettirmişlerdir. Böylece ordunun dışındaki diğer alanlarda da ıslahat yapılması sağlamışlardır. Devlet tarafından Batı ülkelerine elçiler gönderilip oralardaki gelişmelerin izlenmesi yönünde politika izlenmiştir. Batı'ya giden elçilerin bir kısmından istenen verim alınmamakla birlikte, bazıları gittikleri yerlerdeki yenilikleri ve teknolojik gelişmeleri takip etme konusunda ıslahatlar yapılması gerektiği yönünde raporlar sunmuşlardır. III. Ahmed döneminde Vezir-i Azam Damat İbrahim Paşa (ö.1662-1730)'nın paşanın himaye ve teşvikiyle ilmî ve edebi alanda verimli çalışmalar yapılmış,³⁵ ilk defa matbaa kurulmuş ve faaliyete

³² Aktepe, *a.g.m.*, s. 34.

³³ İlber Ortaylı, *Son İmparatorluk Osmanlı*, Timaş Yay., İstanbul 2008, s. 69; Komisyon, *Doğuştan Günümüze Büyük İslâm Tarihi*, c.XI, s. 125.

³⁴ Hüseyin Gazi Yurdaydın, *İslam Tarihi Dersleri*, ss. 140-150.

³⁵ Uzunçarşılı, *Osmanlı Tarihi*, c. IV/I, ss. 152-155.

başlamıştır.³⁶ Osmanlı'nın matbaa ile tanışması, 1720'de Paris'e elçi olarak gönderilen Yirmisekiz Çelebi Mehmed Efendi'nin (ö.1732) yanında götürdüğü oğlu Said Mehmet Efendi (ö.1175/1761) vasıtasıyla olmuştur. Said Mehmed Efendi İstanbul'a dönüşünde aslen Macar olan Müteferrika İbrahim Efendi'ye (ö.1158/1745) matbaa kurma isteğini iletmiş ve ikisi birlikte devrin etkin devlet adamı Nevşehirli Damat İbrahim Paşa'ya durumu arz etmiştir. İbrahim Paşa'nın teşvikiyle 1727'de Said Mehmed ve Müteferrika İbrahim Efendiler tarafından ilk matbaanın kurulması sağlanmıştır.³⁷ Bu dönemde matbaa ile tanışmanın yanı sıra kütüphane ve medreselerin inşasına veya onarımına yönelik girişimler önemli oranda desteklenmiştir. Ayrıca Lale Devri, Osmanlı toplumunda eğlence ve sanat alanında pek çok önemli olayın da meydana geldiği bir dönem olarak bilinir.³⁸

III. Ahmed, Patrona İsyanı adıyla meşhur olan ayaklanma neticesinde tahtı Sultan I. Mahmud'a (1730-1754) devretmiştir.³⁹ I. Mahmud, III. Ahmed döneminde başlatılan ve belli bir düzeye ulaştırılan değişimleri kendi döneminde de devam ettirmiştir. Çeşitli alanlarda başlatılan ıslahat çalışmaları XVIII. Yüzyıldaki diğer padişahlar III. Osman (1754-1757), III. Mustafa (1757-1774) ve I. Abdülhamit (1774-1789) dönemlerinde de devam ettirilmiştir.⁴⁰

Osmanlı Devleti'nin XVIII. Yüzyıldaki siyasi yönünü ve Batı Avrupa ile ilişkilerini değerlendirdiğimizde Batı medeniyetinde ilmî devrimlerin neticesinde askerî

³⁶ Uzunçarşılı, *a.g.e.*, c. IV/I, ss. 513-517.

³⁷ Uzunçarşılı, *a.g.e.*, c. IV/I, ss. 158-162; c.IV/II, ss. 513-514.

³⁸ Halil İbrahim Şimşek, *Osmanlı'da Müderris Bir Sûfî Ebu Said Muhammed el-Hâdimî ve Tasavvuf Anlayışı*, Hititkitap Yayınevi, Çorum 2008, ss.16-17; Uzunçarşılı, *Osmanlı Tarihi*, c. IV/I, ss. 162-166.

³⁹ Komisyon, *Bilinmeyen Osmanlı*, ss. 217-8; Komisyon, *Doğuştan Günümüze Büyük İslâm Tarihi*, c.XI, s. 132.

⁴⁰ İlber Ortaylı, "Osmanlı'da 18. Yüzyıl Düşünce Dünyasına Dair Notlar", *Cumhuriyet'e Devreden Düşünce Mirası: Tanzimat ve Meşrutiyet'in Birikimi*, edit.: Tanıl Bora, Murat Gültekingil, İletişim Yay., İstanbul 2003, ss. 37-38.

ve iktisâdî açıdan çok ilerlediğini görmek mümkündür. Osmanlı devlet adamları, Batı'nın askerî ve teknolojik gelişmelerini ilgiyle izlemesine karşılık, bu yenilikleri kendi devlet ve toplum hayatında uygulama konusunda yetersiz kalmışlardır. Yani Batı'daki askerî ve teknolojik ilerlemeler istenen düzeyde takip edilememiştir. Askerî alandaki yeniliklerin takip edilememesi bir takım zafiyetler meydana getirmiştir. Bu zafiyetlerin neticesinde yapılan savaşların önemli bir kısmı yenilgilerle sonuçlanması devletin ciddi toprak kayıplarına uğramasına sebep olmuştur. Bütün olumsuzluklar toplum üzerinde moral bozucu bir etki göstermiş, devleti siyasi, ekonomik ve ictimâî yönden önemli ölçüde zayıflatmıştır.

2. İctimâî ve İktisâdî Durum

Anadolu'da ictimâî ve iktisâdî düzen sistemli bir şekilde, Türk tarihinde bir dönüm noktası ve Anadolu'nun bir Türk yurdu olmasında önemli bir yeri olan 1071 Malazgirt savaşıyla başlamıştır.⁴¹ Müslüman Türkler Anadolu'ya girmesiyle birlikte kurmuş oldukları siyasi ve ekonomik denge sistemi, 1243'te meydana gelen Moğol istilasını ile bozulmaya başlamıştır. Selçuklu Devleti 1243'te yapılan Köseadağ savaşında Moğol ordusuna yenilince, Moğollar Anadolu'yu tahrip etmişler, devletin ictimâî ve iktisâdî düzenini bozmuşlardır.⁴² Moğolların Anadolu'yu işgali ile başlayan iç karışıklıklar, halkın ictimâî ve iktisâdî düzeninin büyük zarar görmesine sebep olmuştur.

Osmanlı Devleti'nin kurulmasıyla Anadolu'da ictimâî ve iktisâdî durum düzelmeye başlamıştır. Osmanlı'nın İznik, İzmit ve Bursa'yı fethetmesi ve bunun neticesinde halkın buralara yerleştirilmesi ictimâî ve iktisâdî durumunun iyi bir seyir

⁴¹ Komisyon, *Doğuştan Günümüze Büyük İslâm Tarihi*, c.VII, s. 126; Ahmet Zeki Velidi Toğan, *Umumi Türk Tarihine Giriş*, İstanbul 1946, s. 182; Osman Turan, *Selçuklular Tarihi ve Türk-İslâm Medeniyeti*, Ankara 1965, s. 132.

⁴² Komisyon, *Doğuştan Günümüze Büyük İslâm Tarihi*, c.VIII, ss. 305-9; Kerimeddin Mahmud Aksarayî, *Selçukî Devletleri Tarihi*, çev.: M. Nuri Gençosman, Ankara 1943, s. 179.

izlemesini sağlamıştır.⁴³ İçtimaî ve iktisâdî düzendeki iyi yönlü ilerleme XV. yüzyılın sonlarına kadar gelişmeye devam etmiştir. Ancak XV. yüzyılın sonlarına kadar devam eden bu ilerleme durumu, XVI. yüzyıl başında gerileme sürecine girmiştir. Bu dönemde devletin mali yapısının bozulmaya başlamasıyla birlikte, vergilerin artması köylü tebaanın üzerinde olumsuz etki yapmıştır. Köylerde çiftçilik yapmak zorlaşmış ve köyler terk edilmeye başlamıştır. İşte bu etkenler toplumda içtimaî ve iktisâdî bunalıma sebep olmuştur.⁴⁴

XVIII. yüzyıla gelince, yüzyılın hemen başında ağır hükümleri olan Karlofça antlaşması imzalanmıştır. Fakat bu zor şartlara rağmen Amcazâde Hüseyin Paşa'nın almış olduğu tedbirler sayesinde, yüzyılın ilk yarısında devletin bozulmuş olan malî yapısında belli oranda düzelme olmuştur.⁴⁵ Vezir-i azam Ramî Mehmet Paşa döneminde yaptığı tasarruflarla devletin gelir ve giderinde bir eşitlik tesis edilmiştir. III. Ahmed zamanında bütçe gelir ve giderinin eşitlenmesiyle kapıkulu ocaklarının ve diğer maliye masrafları ödenmiştir. Nevşehirli Damad İbrahim Paşa, malî durumu daha da kuvvetlendirdi. Bu çerçevede özellikle ülke dışına para, altın ve gümüş çıkarılmamasına dikkat edilmiştir.⁴⁶

Avrupa'da sanayinin gelişmesi ve Osmanlı Devleti'nin bu gelişmeyi takip edememesinin neticesinde XVIII. yüzyılda Osmanlı'nın ithalat ve ihracat dengesinde bozulma ortaya çıkmıştır. Avrupa, sanayinin keşfi ile ucuz bir şekilde üretim yapmış ve bu üretimi de aynı şekilde ucuz olarak satmıştır. Osmanlı'nın ise, imalatını eski tarz devam ettirmesi ve üretimi daha pahalıya maletmesi sebebiyle, devletin dışarıdan gelen

⁴³ Mustafa Akdağ, *Türkiye'nin İktisadi ve İçtimaî Tarihi*, Ankara 1971, s. 337.

⁴⁴ Akdağ, *a.g.e.*, s. 339.

⁴⁵ Uzunçarşılı, *Osmanlı Tarihi*, c. IV/I, s. 320.

⁴⁶ Yücel Yaşar ve diğerleri, *Türkiye Tarihi*, c. IV, s. 90; Uzunçarşılı, *a.g.e.*, c. IV/I, s. 320.

ucuz eşyaya karşı rekabet etmesi imkansız hale gelmiştir. Bu olumsuz tablo Osmanlı'da sanayinin gerilemesine ve iktisâdî durumunun kötüleşmesine sebep olmuştur.⁴⁷ Yani XVIII. yüzyılda içtimaî ve iktisâdî yapı, Avrupada gelişen sanayi ve dolayısıyla üretilen ürünlerin Osmanlı toplumunu etkisi altına almasıyla çöküntüye uğramıştır. Yerli ürünleri pazarlama ortamı kalmamış ve teknolojiden uzak kalmak suretiyle yapılan imalat, gelişen Avrupa ile rekabet edememiştir.

3. İlmî ve Fikrî Durum

Osmanlı Devleti, eğitim sisteminde temel kurum medresedir. Medrese, devletin kuruluşundan Kanûnî Sultan Süleyman (1520-1566) devrine kadar sürekli gelişme kaydetmiştir. Medreseye devam edip tahsilini tamamlayan ilim erbabı, icâzet aldıktan sonra hukuk, eğitim, dinî hizmetler ve yönetim kademelerinde görev almışlardır. Bu şekilde yetişen insanlar, kendilerini tamamen toplumun hizmetine vermektedirler.⁴⁸

Medeniyetin gelişmesindeki temel öğelerden biri olan ilme ve ilim müesseselerine yatırım yapmak bir milletin geleceği için çok önemlidir. İlmin milletin geleceğinde çok önemli bir yer işgal ettiğinin farkında olan Osmanlı Devleti yöneticileri de bu amaç doğrultusunda ilmî yönü geliştirmek için gayret etmişlerdir. Devletin teşekkül etmekte olduğu ilk devirlerde itibaren yöneticiler devletin hakimiyetini sağlamada sadece siyasî ve askerî gücün yeterli olmayacağını, manevi nifak ve dinî suikatlara karşı ilmî yönü geliştirmenin gerekli olduğunu farketmişlerdir. Fetihlerin kalıcı olmasını ve fethedilen bölgelerin devlete bağlılığını temin edilebilmesi için tekke ve zaviyeler inşa edilmiş ve cemiyet hayatının düzenli olmasına hassasiyet gösterilmiştir.⁴⁹

⁴⁷ Uzunçarşılı, *Osmanlı a.g.e.*, c. IV/I, s. 564.

⁴⁸ Mehmet İspirli, "Osmanlı Ulemâsı", *Osmanlı*, edit.: Güler Eren, c. VIII, s. 71.

⁴⁹ Osman Turan, *Türk Cihan Hakimiyeti Mefkûresi Tarihi*, Boğaziçi Yay., İstanbul 1993, s. 10.

Osmanlılarda eğitim; ilk, orta ve yüksek tahsili içine alan medreslerde ve çeşitli tarikatların açtığı hankâh ve zâviyelerde yapıldı. Birincileri, genellikle zahiri ilimleri, ikincileri ise, batınî ilimleri müdavimlerine öğretirlerdi. Bu müesseseler bir yandan, padişahlar ve saray ileri gelenleri, diğer yandan da zenginlerin tahsis ettiği vakıflarla beslenir ve hayatini devam ettirirlerdi. Bazen hankâh ve ribatlarda yemek ve yiyecek gibi zaruri ihtiyaçlarını karşıladıktan sonra, medresedeki derslerine devam eden, talebe ve ilim adamları, ayrıca vakfiye şartlarına göre, zaviyelerin zengin kütüphanelerinden de faydalanabilirlerdi.⁵⁰

Anadolu Selçuklu devletinde âlimler çoğunlukla yüksek tahsil için Suriye, Mısır, İran ve Orta Asya'daki medrelerde okumuşlardır. Bu yöntem Osmanlı âlimleri tarafından da genellikle uygulanmıştır. Suriye ve Mısır'daki medreselerde, dinî ve hukukî ilimlerle tefsir, hadis, tarih, edebiyat ve kavaide dair ilimler, İran'la Maverâünnehir taraflarındaki medreselerde ise riyâziye (matematik), hey'et, kelam ve felsefeye dair ilimler okutulmuştur. Bu şekilde her iki cihette tahsil gören veya bu yerlerden Anadolu'ya gelen âlimler Anadolu'daki medreselerde tedrisatta bulunmuşlardır.⁵¹ Bu sistem sayesinde Osmanlı'da dinî, hukukî, kelam, riyâziye, felsefe ve astronomi alanlarında yüksek değerli ilim adamları yetişmiştir.

Osmanlı devletinin kurulduğu ilk dönemlerde, medreselerde Fahrettin Razî Ekolüne dayalı düşünce sistemi hakimdi. Bu düşünce sistemi genel hatları itibariyle kelam ve felsefî esaslar üzerine bina edilmiştir. XIV. yüzyılın sonu ile XV. yüzyılın başında yetişmiş olan Osmanlı âlimleri Molla Fenarî (ö.1431), Şeyh Bedreddin

⁵⁰ İrfan Gündüz, *Osmanlılarda Devlet-Tekke Münasebeti*, Sehe Neşriyat, İstanbul 1994, ss. 74-75.

⁵¹ Uzunçarşılı, *Osmanlı Devletinin İlmiye Teşkilatı*, Türk Tarih Kurumu Basımevi, Ankara 1965, s. 226.

Mahmud ve Şair Ahmedî de bu ekole mensupturlar.⁵² Bu ekolde, aklî ve naklî ilimler beraber okutulmuştur. Fakat zamanla bu yöntem silinmeye başlamış, yerine skolastik ve tepkici bir anlayış benimsenmiştir. Bu anlayışın etkisiyle aklî ve felsefî ilimlere karşı çıkan bir düşünce sistemi medreselerde yaygınlaşmıştır. Bu durum, medreselerin gerilemesine sebep olmuş ve gerileme süreci başlamıştır.⁵³ Medreselerdeki gerileme XVI. yüzyılın sonlarına doğru daha artmış ve medreselerdeki eğitim sistemi çökmeye başlamıştır. Bu durum, takip eden asırlarda da devam etmiştir.⁵⁴

Medreselerde uygulanan eğitimdeki başarısızlığın en önemli sebebi, uygulanan eğitim programlarının değiştirilmesidir. Bu anlamda, bazı şeyhülislamın telkini ile zihinsel faaliyetleri sağlayan ve hikmet dersleri denilen matematik, felsefe ve kelam gibi aklî ilimlerin medreselerden kaldırılması ve bunların yerine daha çok fıkıh derslerin konulması sisteminin işleyişini olumsuz yönde etkilemiştir.⁵⁵

Ayrıca ehliyetli kimselere müderrislik beraatının verilmesi, talebelerin yeteri kadar eğitim görmeden rüşvet ve para ile müderris olmaları⁵⁶, bazı ilim erbâbının kendi çocuklarına on beş yaşından önce müderrislik beraatını vermeleri⁵⁷ ve iyi yetişmiş olanların iltimaslar sebebiyle herhangi bir vazifeye tayin edilmemeleri medreselerin

⁵² Uzunçarşılı, *Osmanlı Devletinin İlmiye Teşkilatı*, s. 76; M. Sait Yazıcıoğlu, “XV. ve XVI. Yüzyıllarda Osmanlı Medreselerinde Kelâm”, *İslamî İlimler Dergisi*, Ankara 1980, sayı: IV, s. 281.

⁵³ Konu ile ilgili olarak bk. Kâtib Çelebî, *Mîzânü'l-Hak fî İhtiyârî'l-Ehak (İslam'da Tenkid ve Tartışma Usûlü)*, haz.: Süleyman Uludağ-Mustafa Kara, İstanbul 1990, ss. 38-47; Ömer Özyılmaz, “Medreselerin Bozulma Sebepleri ve Bunların Islahı Yönünde Yapılan Çalışmalara Kısa Bir Bakış”, *UÜİFD.*, Bursa 1993, c.V, sayı:5, ss. 133-150.

⁵⁴ Cahit Baltacı, *XV-XVI. Asırlarda Osmanlı Medreseleri*, İrfan Matbaası, İstanbul 1976, s. 19.

⁵⁵ Uzunçarşılı, *Osmanlı Devletinin İlmiye Teşkilatı*, s. 67; Adnan Adıvar, *Osmanlı Türklerinde İlim*, Maarif Matbaası, İstanbul 1943, s. 105; İlhan Tekeli ve diğerleri, *Osmanlı İmparatorluğunda Eğitim ve Bilgi Üretim Sisteminin Oluşumu ve Dönüşümü*, Türk Tarih Kurumu Yay., Ankara 1993, s. 39.

⁵⁶ Koçi Bey, *Koçi Bey Risâlesi*, İstanbul 1277, s. 11.

⁵⁷ Hüseyin Atay, “Medreselerin Gerilemesi”, *AÜİFD.*, Ankara 1981, c.XXIV, s. 32.

bozulmasına doğrudan etki etmiştir. Yani bozulma müderris, talebe ve tedrisattan oluşan ilmî ve fikrî yapının önemli üç ögesinide kapsamıştır.⁵⁸

XVII. yüzyıldan önce medreseler, tabiî ve felsefî ilimlerin öğretim yeri idi. Buralarda birçok ansiklopedik temelli âlimler yetişmişti. Fakat bu anlayış, XVII. Yüzyıldan itibaren medreselerde yavaş yavaş aklî ve müsbet ilimler itibardan düşmüş ve dersler daha çok fıkıh alanında yoğunlaşmıştır. Matematik, Astronomi, felsefe gibi dersler tamamıyla ortadan kalkmasa bile, ikinci plana düşmüştür. Hatta bu ilimler hakkında en alt seviyede bile bilgisi olmayanların, medreselerde en yüksek makamlara geldiği görülmüştür.⁵⁹ Böylece ilim anlayışının statikliği ile hareket eden şahıslar, belli bir konuda müstakil eserler yazmak yerine, önceki âlimlerce kabul görmüş bazı eserlere, şerh ve haşiyeler yazma cihetine gitmiş, bu durum telifçi anlayıştan uzaklaşmaya neden olmuştur.⁶⁰

Osmanlı Devletinin malî, idarî ve askerî teşkilatı, XVI. Asrın ikinci yarısından sonra tedrici surette bozulmaya başlamıştır. Bu olumsuzlukları düzeltmek için zaman zaman yarım tedbirler, fiile çıkmayan emir ve fermanlarla ıslah edilmeye çalışılmıştır. Bu dönemde aynı şekilde ilmiye sınıfının kurumları olan medrese ve kadılıkta aynı suretle bozulmalar olmuştur. Bunlarda ıslah edilmek istenmiştir. Bu asrın sonlarına doğru, medrese tahsili yapmadan rüşvet ve iltimas ile medreseden mezun olup mülazım olan hocaların bu halleri, kudretsiz ve korumasız medrese öğrencilerini de kötü yollara sevk etmiştir. Bunun sonucu olarak, Anadolu'daki medreselerin bazı talebeleri, XVI.

⁵⁸ Yusuf Halaçoğlu, *XIV-XVII. Yüzyıllarda Osmanlılarda Devlet Teşkilâtı ve Sosyal Yapı*, Türk Tarih Kurumu Yay., Ankara 1995, s. 143.

⁵⁹ Adivar, *a.g.e.*, s. 105.

⁶⁰ Fahri Unan, "Osmanlı Medreselerinin İlmî Performansı Üzerine Bazı Düşünceler" *Türkiye Günlüğü*, sayı: 30, (Eylül-Ekim 1994), s. 54. Ayrıca bilgi için bk. Cengiz Gündoğdu, *Bir Türk Mutasavvıfı Abdülmecîd Sivasî Hayatı, Eserleri ve Tasavvufî Görüşleri*, Kültür Bakanlığı Yay., Ankara 2000, s. 13; Hilmi Ziya Ülken, *Türkiye'de Çağdaş Düşünce Tarihi*, Ülken Yay., İstanbul 1979, ss. 22,41.

Asrın ikinci yarısında derslerini bırakarak eşkiyalık yapmaya başlamışlar ve bu hal hükümeti uzun bir zaman uğraştırmıştır. Daha sonra İran ve Avusturya ile devam eden ve uzun süren savaşlar sebebiyle, öğrenci olayları önemli bir mesele olmuştur. Bundan başka, liyakatlı veya liyakatsız birçok müderrisin herhangi bir şekilde müderrisliğe geçme hadiselerinin çoğalmasi sebebiyle, müderrislikte derecelerin yükselmesi için yanmış veya yıkılmış, ismi var fakat binası olmayan medreselere tayin edilmek suretiyle bir derece üstün müderrisliğe geçirilmişlerdir.⁶¹

Medreselerdeki eğitim sisteminde meydana gelen olumsuzluklardan dolayı derslerdeki sıralamanın takip edilememesi ve yüksek eğitime geçmek için gerekli hazırlık eğitiminin verilmemesi, müderrisliğe geçişlerdeki liyakatsizler eğitimin çökmesinin nedenlerindendir. Özellikle sahn-ı seman medresesine girmek için gerekli olan ve oraya hazırlık konumundaki medreselerde ilmin tamamlaması gerekmektedir.⁶² Bu sistemde öğrenci, önce ulemâdan bir zâtın rahle-i tedrisine dahil olurlar ve hariç diye bilinen ulum ve fûnûnu ondan öğrenirdi. Bu şekilde mukaddimât-ı ulûmu tahsil eden bir öğrenci, mualliminin delâletiyle, müderrisinden diğer bir zatın ta’limine sokularak dahil diye bilinen dersleri takip ederdi. Bu iki kısmı bitiren talebe ise sahn derslerine devam etmeye hak kazanmış olurdu.⁶³ Mertebe mertebe ilimleri tamamladıktan sonra sahn-ı semanda hücre sahibi olabilmek için te’lif sahibi olmaya “takva, diyanet ve kemâli fazilet” ile vasıflanmaya dikkat edilmiştir.⁶⁴ Yani yüksek eğitim olan sahn-ı seman medresesine devam edebilmek için hazırlık aşamasını geçmek ve ilmî birikim açısından burada eğitime başlama düzeyine gelmek mecburi tutulmuştur.

⁶¹ Uzunçarşılı, *Osmanlı Devletinin İlmiye Teşkilatı*, s. 241.

⁶² Nafi Atuf Kansu, *Türk Tarihinin Anahatları*, İstanbul, s. 4.

⁶³ Gündüz, *Osmanlılarda Tekke Devlet Münasebeti*, s. 75.

⁶⁴ Kansu, *Türk Tarihinin Anahatları*, s. 4.

XVI. asrın sonlarından itibaren, bu merhaleler göz önünde bulundurulmamış, rüşvet ve iltimas ile en yüksek medreselerde müderris olunmaya başlanmıştır. Bu durum eğitimde başarısızlığa sebep olmuştur. Bu nedenlerden dolayı bu yüzyılın sonlarına doğru, birçok padişah, ilmiye sınıfının ıslahı için ferman yayınlamıştır. Fakat eğitimi ıslah etme çabalarına rağmen ilmiye teşkilatı düzeltilememiştir.⁶⁵

Ayrıca bu dönemin sonlarına doğru dinî ve fikrî musamahanın azalması, hoşgörüsüzlük ve bağnazlılığın artması ilmî gerilemeye sebep olmuştur. Böylece medreselerde Razî ekolünden daha farklı bir mektep ortaya çıkmıştır. Bu ekol Birgivî Mehmed Efendi (ö.1573) tarafından kurulmuş ve Osmanlı ilim ve fikir tarihinde çok etkili olmuştur. Kendilerine Kadızâdeliler denilen bir grup vaiz, Birgivî Mehmed Efendi'nin açmış olduğu çığırdan gittiklerini söyleyip, şeriatı korumak istediklerini iddia ederek ortalığı huzursuz etmişlerdir. Zamanlarında felsefî ve tecrübî ilimlerde âlim bulunmadığından, karşılarında hücum edebilecekleri grup olarak sadece sûfiyye mensuplarını bulmuşlardır.⁶⁶ Bu ekolün zihniyeti, gündemi meşgul etmiş, Osmanlı din ve ilim hayatında ortaya çıkan Kadızâdeli-Sivasî çekişmesinin kaynağı olmuştur.

Birgivî ekolünü temsil ettiğini düşünen ve sûfiyyeye karşı müthiş düşmanca bir anlayışla yetişen vaizler, devletin XVII. yüzyılda çeşitli sahalarda geri kalışını ortaya çıkmış olan bir yığın bid'ata bağlamışlardır. Bu vaizler, cahil halkı heyecanlandıran konuşmaları ile onları kendi taraflarına çekmeye çalışmışlar, bu sırada genellikle münevverlere hitabeden tasavvuf erbabına karşı düşmanca bir tavır takınmışlardır. Bir zamanlar kitap ve risalelerle yapılan münakaşalar, bu yüzyılın ortalarına doğru,

⁶⁵ Uzunçarşılı, *Osmanlı Tarihi*, ss. 241-253.

⁶⁶ Hüseyin Atay, *Osmanlılarda Yüksek Din Eğitimi*, Dergah Yay., İstanbul 1983, s. 166; Ahmet Turan Arslan, *İmam Birgivî Hayatı, Eserleri ve Arapça Tedrisatındaki Yeri*, Seha Neşriyat, İstanbul 1992, ss. 69-76; Ahmet Yaşar Ocak, "İbn Kemal'in Yaşadığı XV-XVI. Asırlar Türkiye'sinde İlim ve Fikir Hayatı", *Şeyhülislam İbn Kemal Sempozyumu Tebliğleri*, Türkiye Diyanet Vakfı Yay., Ankara 1986, ss. 33-35.

İstanbul’da fiili bir mücadele şeklini almıştır.⁶⁷ Bu dönemde Kadızâdeliler veya Fakılar denilen bu vaizlerin faaliyetleri neticesinde, Halvetî, Mevlevî tekkelerinde serbest bir şekilde toplu zikir yapılması güçleşmiş, bu yüzden İstanbul halkı, âdeta iki kısma ayrılmıştır. Bazı saray adamları vaizleri tuttuğu için, tekkeleri basmak, bazı şeyhleri ölümle tehdit etmek gibi çirkin hadiseler meydana gelmiştir. Hatta o kadar ileri gidilmiştir ki, Kadızâdeliler tekkeleri basmaya ve dervişleri dağıtmaya, ne kadar tekke varsa yıkmaya, hatta taş ve topraklarını denize dökmeye ve sokaklarda rastladıkları derviş ve şeyhlere tecdid-i iman teklif edip, kabul etmeyenleri öldürmeye başlamışlardır. Bu mücadele, Köprülü Mehmet Paşa’nın vezir-i azamlığına kadar devam etmiştir.⁶⁸

Medreselerin gerilemesiyle birlikte ilmiye sınıfı da bozulmaya başlamıştır. İlim ve fikir alemindeki bu olumsuz durumu Koçi Bey, IV. Murad’a sunduğu lâyihasında açıkça ortaya koymuştur. Koçi Bey, “Eskiden bir müderris daileri yoldan geçse, halk-ı âlem ikbal-i tam ile külli ta’zim ve ihtiram iderlerdi. Arz ve vakarları kemalinde idi. Bu asırda dahi âlim ve cahil bir görülmeyip, ashâb-ı ilim ve ma’rifete imtiyaz verilse zaman-ı kalîlde yine evvelki mertebeye varırdı. Menâsıb-ı ilmiyye şefaata virülmek revâ deyüldür. A’lem kangısı ise ana virmek gerektir. Tarîk-i kazada medâr ilimdür, sin ü sal, haseb ü neseb deyüldür. Seccâde-i şeriat âlim ve âdil olanlara gerektir.”⁶⁹ ifadeleriyle ilmiye sınıfının bozulmasını padişaha şikayet etmiştir. Yine aynı asırda yaşayan Katip Çelebi, “Mizanü’l-Hak” adlı eserinde aynı durumdan şikayet etmektedir.⁷⁰

⁶⁷ Uzunçarşılı, *Osmanlı Tarihi*, c.III/I, s. 358.

⁶⁸ Hüseyin Gazi Yurdayın, “Türkiye’nin Dinî Tarihine Umumî Bir Bakış”, *AÜİFD.*, Ankara 1962, c.IX, ss. 117-119.

⁶⁹ Koçi Bey, *Risâle*, s. 11.

⁷⁰ Adivar, *a.g.e.*, ss. 105-6; Uzunçarşılı, *Osmanlı Devleti’nin İlmiye Teşkilâtı*, ss. 249-250.

XVIII. asırda yaşamış olan Hezarfen Hüseyin Efendi, “Telhisü’l-Beyân fî Kavânîn-i Ali Osman” adlı eserinde “padişahların âlimlere hürmet göstermesi, bilhassa gerçek alimleri tesbit edip onları ödüllendirmesi ve onları ilmine uygun makamlara getirmesi gerektiğini belirtmiştir. Zira zamanımızda ehil olmayanların bir takım mevki ve makamlara getirilmesiyle ilim ehl-i pay-ı mal (ayak altında kalmış) olmuştur. Okuma yazma terk olunmuş ve ulema çoğu emirlerden fark olunamaz duruma gelmiştir. Kazaskerlerin ilim ehli ve dindar olması gerekir. Zira bugün çoğu kazasker, kazalarında halktan rüşvet almaktaydı. İşte padişah bütün bunları araştırıp önüne geçmesi gerekir.”⁷¹

XVIII. asrın başlarında Avrupa’da riyâziye ve hendese gibi ilimlerde yeni keşifler olurken, Osmanlı bilhassa riyâziye, hendese ve heyet ilimlerinde eski tarzdan ayrılmamış, Şark eserleri üzerine şerh ve haşiye yazmak suretiyle devam etmiştir. Bütün bu olumsuzluklara rağmen, bu devirde Avrupa ile temasların artması sebebiyle, müsbet ilimlere ait eserlere rağbet artmaya başlamıştır. Buna karşılık dinî ve hukukî sahadaki eserler, önceki asırlara oranla oldukça azalmıştır. Bu dönemde te’lîf eser yazmadan ziyade daha çok, tefsir ve hadise dair mütalaalar ile bazı dinî, hukukî ve felsefî eserlere haşiye şerh ve tâlikât veya gramer eserlerinin izahından ileri geçememiştir.⁷² Fakat yine de, XVIII. asırda bir asır evvelkine nazaran daha değerli bazı ilim adamlarının yetişmiş olduğunu görmekteyiz. Bu hususta Damat İbrahim Paşa, Hekimoğlu Ali Paşa ve Çelebizâde Mehmed Said Paşa gibi, ilim sahiplerini ve ilim erbabına yardım edenleri koruyan sadrazamların çok büyük tesirleri olmuştur.⁷³

⁷¹ Uzunçarşılı, *Osmanlı Devleti’nin İlmiye Teşkilâtı*, s.252.

⁷² Uzunçarşılı, *Osmanlı Tarihi*, c.IV/II, ss. 522,533.

⁷³ Uzunçarşılı, *Osmanlı Devleti’nin İlmiye Teşkilâtı*, s.236; a.mlf., *Osmanlı Tarihi*, c.IV/II, ss. 513-539.

Bu asırda, Kazasker Abdülbaki Arif Efendi (ö.1713), Hersek sancağının merkezi olan Mostar kasabasından Mustafa Efendi (ö.1707), Yanyalı Hoca Esad Efendi (ö.1730), Maraşlı Saçaklızâde Mehmed Efendi (ö.1732), Aziz Mahmud Hüdayî Efendi'nin torunlarından Üsküdarlı Mehmed Emin Efendi (ö.1736), Cârullah Veliüddin Efendi (ö.1738), Abdullah Hilmi Efendi (ö.1753), Mehmed Akkirmanî (ö.1760), Ebu Said Hâdimi (ö.1762), İsmail Hakî Bursevî (ö.1724), Abdulganî Nablusî (ö.1731), İbrahim Hakî Erzurumî (ö.1780), Gelenbevî İsmail Efendi (ö.1791) ve Müftüzâde Mehmed Efendi (ö.1796) gibi birçok alanda ilmî birikime sahip âlimler yetişmiştir. Bu âlimler fıkıh, tefsir, hadis, kelam, mantık, felsefe, hikmet, riyâziye ve hendese çeşitli alanlarda şerh ve telif eserler yazmışlardır.⁷⁴

XVIII. asırda ilmiye teşkilatında yapılan ıslahatların tesiriyle padişah ve devlet adamları tarafından ilmî ve sosyal müesseselerin yaptırılmış olması da dikkat çeker. Sultan II. Mustafa'nın hocası Seyyid Feyzullah Efendi'nin, Fatih'de içinde çok değerli yazma eserlerin bulunduğu kütüphane ve medresese yaptırmıştır. Feyzullah Efendi Medresesi olarak bilinen bu medrese halen Millet Kütüphanesi adıyla bu hizmeti devam ettirmektedir.⁷⁵ Vezir-i Azam Amcazâde Hüseyin Paşa'nın Saraçhane başında inşa ettiği medrese ve kütüphane, Nevşehirli Damat İbrahim Paşa'nın doğum yeri olan Muşkara köyünde yaptırdığı cami, medrese, çeşme ve hamam, bu asırda yapılan ilmî ve sosyal müesseselerin bazılarıdır. Ayrıca Sultan I. Mahmud'un sarayın hazine odasında bulunan ve istifade edilmeyen çok değerli yazma eserleri, Ayasofya Camiinin içinde kurulan kütüphaneye naklettirmesi ilmiye sınıfı için kaydeğerdir.⁷⁶

⁷⁴ Uzunçarşılı, *Osmanlı Devleti'nin İlmiye Teşkilâtı*, ss. 236-239.

⁷⁵ Abdüsselâm Uluçam, "Feyzullah Efendi Medresesi", *DİA*, İstanbul 1995, c.XII, s. 528.

⁷⁶ Uzunçarşılı, *Osmanlı Tarihi*, c.IV/I, s. 326.

4. Tasavvufî Durum

Osmanlı Devleti, kuruluşundan itibaren gerek idari yapıda, gerekse sosyal alanda tasavvufla sürekli etkileşim içerisinde olmuştur. Tarîkat erbabı devletin kuruluşunda fiilen yer almıştır. Onlar yönetime siyasî, ictimai ve ilmî hayatta sürekli rehberlik yapmışlardır. Yönetim de onlara bu hizmetlerinden dolayı tekke ve zâviyeler açarak onların hizmet ve faaliyetleri desteklemişlerdir. Devletin tasavvufla etkileşimi, gerileme ve yıkılma döneminde devam etmiştir. Tekkeler iktisadî, siyasî ve ilmî alanda devletin merkeziyetçi gücünün artmasına önemli katkıda bulunmuştur.⁷⁷

Toplum hayatında ve devlet yönetiminde meydana gelen değişiklikler, toplumun her kurumunu ve her bireyini etkilemesi doğal bir hadisedir. Tasavvufun müesseseleşmiş kurumu olan tarîkat ve tekkelerde değişimlerden etkilenmiştir. Osmanlı Devletinin gerileme ve duraklama sürecinin devam ettiği XVII. ve XVIII. yüzyıllardaki genel durumuna bakıldığında sûfîler de toplumun diğer kesimleri gibi siyasi, sosyal ve ekonomik gelişmelerden olumlu veya olumsuz anlamda etkilenmişlerdir. XVII. yüzyılda sûfîlerin bazı görüşlerini eleştiren Kadızâdeliler ve onlara karşı çıkan Sivâsîler arasında meydana gelen tartışmalar medrese-tekke veya ulema-meşâyih ilişkilerinde sıkıntılara sebep olmuştur.⁷⁸ Müellifimiz Trabzonî'nin yaşamış olduğu yüzyıl olan XVIII. yüzyıla gelince, idari mekanizmada yer alan sûfî meşrepli bazı şeyhülislamların

⁷⁷ Gündüz, *Osmanlılarda Tekke Devlet Münasebeti*, s. 14-39.

⁷⁸ Bu konu hakkında geniş bilgi için bk. Uzunçarşılı, *Osmanlı Tarihi*, c.III/I, s. 358; Mehmet Nazmi Efendi, *Osmanlılarda Tasavvufî Hayat: Halvetîlik Örneği*, haz.: Osman Türer, İnsan Yay., İstanbul 2004, ss. 38-47; Mustafa Kara, *Metinlerle Osmanlılarda Tasavvuf ve Tarikatlar*, Sır Yay., İstanbul 2004, ss. 201-216; Mustafa Aşkar, "Tarikat-Devlet İlişkisi, Kadızâdeli ve Meşâyih Tartışmaları Açısından Niyazî-i Mısırî ve Döneme Etkileri" *Tasavvuf İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi*, Ankara 1999, sayı: I, ss. 53-54; Cengiz Gündoğdu, "XVII. Yüzyılda Tekke-Medrese Münasebetleri Açısından Sivâsîler-Kadızâdeliler Mücadelesi", *İLAM Araştırma Dergisi*, İstanbul 1998, c.III, sayı: I, ss. 37-72; Necdet Yılmaz, *Osmanlı Toplumunda Tasavvuf: Sûfîler, Devlet ve Ulema*, OSAV Yay., İstanbul 2001, ss. 449-451; Ferhat Koca, "Osmanlı Fakihlerinin Semâ, Raks ve Devrân hakkındaki Tartışmaları", *Tasavvuf İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi*, Ankara 2004, sayı: XII, ss. 25-74; Şimşek, *Ebu Said Muhammed el-Hâdimî*, s. 19.

ve medrese kökenli sûflerin gayretleriyle medrese-tekke veya ulema-meşâyih ilişkileri belli seviyede düzelmiştir.⁷⁹ XVII. yüzyıldaki tartışmanın taraflarından olan Kadızâdelilerin fikir kaynağı olan Mehmed Birgivî (ö.981/1573)'dir. Trabzonî'nin çağdaşı olan Ebu Said Muhammed el-Hâdimî (ö.1762), Birgivî'nin "et-Tarîkatü'l-Muhammediyye ve Şeriatü'n-Nebeviyye fî Sîreti'l-Ahmediyye"⁸⁰ adlı eserini şerh etmiştir. Hâdimî'nin bu eserde yer alan sûflere yönelik sert eleştirileri uzlaştırmacı bir üslupla açıklaması bu yüzyılda iki kesim arasını düzeltme yönündeki gayretlere bir örnek olarak zikredilebilir.⁸¹ Ayrıca Sultan I. Mahmud'un tefsir, hadis, fıkıh ve akaide dair eserleriyle meşhur olan Hâdimî'yi İstanbul'a davet etmesi ve Ayasofya Camii'inde Fatıha süresinin tefsirini yaptırması sûflerin bizzat devlet yönetimi tarafından desteklendiğini göstermektedir. Bu durum âlimler tarafından da takdir edilmiştir.⁸²

Osmanlı Devleti'nde XVIII. yüzyıldaki tasavvufa bakıldığında, bir önceki asırdan devreden bazı olumsuzluklara rağmen bu dönemde tasavvuf olumlu yönde gelişme kaydettiğini görmekteyiz. Bu dönemde hem eserleri hem de görüşleriyle sonraki yüzyıllara etki eden pek çok sûfî yetişmiştir. Nakşbendiyye-Müceddidiyye silsilesinden gelen ve müellifimiz Trabzonî'nin de şeyhi olan Muhammed Murad-ı Buhârî⁸³ (ö.1720), Halvetiyye-Cerrahiyye'den Nureddin-i Cerrahî⁸⁴ (ö.1720), Celvetiyye-Hakî'den İsmail

⁷⁹ Uzunçarşılı, *Osmanlı Devleti'nin İlmiye Teşkilâtı*, ss. 236.

⁸⁰ Muhammed b. Pir Ali Birgivi, *et-Tarikatü'l-Muhammediyye ve Şeriatü'n-Nebeviyye fî Sireti'l-Ahmediyye*, Şirket-i Osmaniyye, İstanbul 1307/1890.

⁸¹ Şimşek, *Ebu Said Muhammed el-Hâdimî*, s. 19.

⁸² Uzunçarşılı, *Osmanlı Devleti'nin İlmiye Teşkilâtı*, ss. 238.

⁸³ Hayatı hakkında bilgi için bk. Şimşek, *Osmanlı'da Müceddidilik XVIII. Yüzyıl*, İstanbul 2004, ss. 105-131; Ramazan Muslu, *Osmanlı Toplumunda Tasavvuf (18. Yüzyıl)*, İnsan Yay., İstanbul 2004, ss. 234-6;

⁸⁴ Hayatı hakkında bilgi için bk. Mehmet Cemal Öztürk, *Cerrahîlik: Hz. Pir Nureddin Cerrahî ve Cerrahî Tarikatı*, Gelenek Yay., İstanbul 2004, ss. 55-96; a.mlf., "Nûreddin Cerrahî", *DİA*, İstanbul 2007, c. XXXIII, ss. 252-3; Muslu, *Osmanlı Toplumunda Tasavvuf*, ss. 79-81;

Hakı Bursevi⁸⁵(ö.1724), Nakşbendiyye'den Abdulgani en-Nablusî⁸⁶ (ö.1731), Müceddidiyye'den Mehmed Emin-iTokadî⁸⁷ (ö.1745), Müceddidiyye-Melamiyye'den Lalizâde Abdülbaki⁸⁸ (ö.1746), Kadiriyye-Nakşbendiyye'den İbrahim Hakî Erzurumî⁸⁹ (ö.1780) ve Halvetiyye-Uşşakiyye'den Müstakimzâde Süleyman Sadeddin⁹⁰ (ö.1787) bu asırda yetişmiş sûfîlerdir. Bu sûfîler yazdıkları eserler ve yetiştikleri mürîdlerle kendilerinden sonra gelen sûfîleri etkilemişlerdir.⁹¹

XVIII. yüzyıl tasavvufunda, tekkeler veya tarîkatlar arası ilişkilerin genel olarak çatışmadan uzak olduğunu görmek mümkündür. Bu durum tarîkatlar arasında iyi ilişkilerin kurulmasını sağlamıştır. Zira herhangi bir tarîkatın müntesibi şeyh efendi bir başka tarîkat ve şeyhi hakkında övgüyle bahsetmektedir. Hatta ondan tasavvufî eğitim alması için kendisine gelen kişilere tavsiyelerde bulunabilmektedir. Tarîkatlar ve şeyh efendiler arasında bu minval üzere devam eden güzel ilişkiler sayesinde Nakşbendî, Mevlevî, Kadirî, Halvetî ve Celvetî sûfîleri başka bir tarikata da intisap etmişlerdir. Ayrıca intisap ettikleri bu tarîkatta seyr u sülûklarını tamamlayıp icâzet almışlardır.

⁸⁵ Hayatı hakkında bilgi için bk. Ali Namlı, *İsmail Hakî Bursevi Hayatı, Eserleri, Tarikat Anlayışı*, İnsan Yay., İstanbul 2001; a.mlf., "İsmail Hakî Bursevi", *DİA*, İstanbul 2001, c. XXIII, ss. 1026; Muslu, *Osmanlı Toplumunda Tasavvuf*, ss. 442-462.

⁸⁶ Hayatı hakkında bilgi için bk. Bekri Alaaddin, *Bir Çağın Öncüsü Abdulgânî Nablûsî Hayatı ve Fikirleri*, İnsan Yay., İstanbul 1995, ss. 85-95; Ahmet Özel, "Nablusî", *DİA*, İstanbul 2006, c. XXXII, ss. 268-270.

⁸⁷ Hayatı hakkında bilgi için bk. Şimşek, *Osmanlı'da Müceddidîlik*, ss. 169-192; a.mlf., "Mehmet Emin Tokadî", *DİA*, Ankara 2003, c. XXVIII, ss. 467-8; Muslu, *Osmanlı Toplumunda Tasavvuf*, ss. 245-254.

⁸⁸ Hayatı hakkında bilgi için bk. Şimşek, *Osmanlı'da Müceddidîlik*, ss. 144-8; Muslu, *Osmanlı Toplumunda Tasavvuf*, ss. 238-9, 521-5; Nihat Azamat, "La'lizâde Abdülbaki", *DİA*, İstanbul 2004, c. XXVII, s. 90-92.

⁸⁹ Hayatı hakkında bilgi için bk. Hayrani Altıntaş, *Erzurumlu İbrahim Hakî*, MEB. Yay., İstanbul 1997, ss. 19-38; Muslu, *a.g.e.*, ss. 410-418; Mustafa Çağrırcı, "İbrahim Hakî Erzurumî", *DİA*, İstanbul 2000, c. XXI, ss. 305-311.

⁹⁰ Hayatı hakkında bilgi için bk. Ahmet Yılmaz, *Müstakimzâde Süleyman Sadeddin: Hayatı, Eserleri ve Mecelletü'n-Nisab'ı*, AÜSBE., Ankara 1991, ss. 1-173; Şimşek, *a.g.e.*, ss. 172-8; Muslu, *a.g.e.*, ss. 254-268.

⁹¹ Şimşek, *Ebu Said Muhammed el-Hâdimî*, ss. 19-20.

Örneğin Uşşakî olan Abdullah Salahaddin-i Uşşakî, Nakşbendiyye'ye,⁹² Melamî olan Lalizâde Abdalbaki Nakşbendiyye-Müceddidiyye'ye,⁹³ Nakşbendî-Müceddidî olan Mehmed Emin-i Tokadî Kadirîyye, Şazeliyye ve Halvetiyye'ye⁹⁴ intisap etmişlerdir.⁹⁵ Nakşbendî-Müceddidî olan müellifimiz Trabzonî (ö.1777) Mevleviyye'ye ve Halvetiyye'ye intisap etmiştir.⁹⁶ XVIII. yüzyıl tasavvuf kültüründeki birlik ruhu ve yakın ilişkilerin neticesinde oluşan bu örnekleri çoğaltmak mümkündür.

XVII. yüzyılın sonlarından itibaren ve XVIII. yüzyılın ilk çeyreğinde Osmanlı coğrafyasında ve özellikle İstanbul'da Nakşibendîliğin Müceddidîlik kolunun yaygınlaştığı söylenebilir. Müceddidîlik İstanbul'da dikkatleri üzerine çekmiş ve devletin üst kademelerinde görev yapan kadrolar arasında hızla yayılmıştır. Müceddidîlik 1681'de Şeyh Murad Buhârî'nin İstanbul'a gelmesiyle Anadolu'da tanınmaya başlamıştır. Bu tarihten itibaren müceddidîlik İstanbul'un günlük hayatına girmiş ve özellikle üst tabakayı oluşturan bürokrat tabaka üzerinde etkili olmuştur. Aralarında II. Mustafa'nın hocası ve şeyhülislam olan Feyzullah Efendi'nin de bulunduğu üst düzey yöneticilerin Murad Buhârî'ye intisap etmeleri, Müceddidîliğin şehir hayatındaki gücünü ve sosyal tabaka üzerindeki etkisini göstermesi bakımından dikkat çekicidir.⁹⁷ Müceddidî şeyhler ile devlet yöneticileri arasında II. Mustafa

⁹² Mehmet Akkuş, *Abdullah Salahaddin-i Uşşakî'nin Hayatı ve Eserleri*, MEB. Yay., Ankara 1985, s. 30.

⁹³ Şimşek, *Osmanlı'da Müceddidîlik*, s. 145; Muslu, *a.g.e.*, ss. 239, 521;

⁹⁴ Şimşek, *Mehmet Emîn-i Tokâdî Hayatı, Tasavvufî Görüşleri ve Risaleleri*, Hititkitap Yay., Çorum 2008, ss. 30-31.

⁹⁵ Şimşek, *Ebu Said Muhammed el-Hâdimî*, s. 21.

⁹⁶ Bursalı, *a.g.e.*, c.I, ss. 154-5; Üremiş, "Yeni Bilgiler Işığında Trabzonlu Kösec Ahmed Dede", ss. 187-188

⁹⁷ Şimşek, *Osmanlı'da Müceddidîlik*, ss. 111-2.

dönemindeki yakın ilişkiler, ondan sonra iktidarda bulunan III. Ahmet, I. Mahmut, I. Abdulhamit ve III. Mustafa döneminde de devam ettirilmiştir.⁹⁸

XVII. yüzyılda Müceddidîyye'nin kurucusu olan Ahmed-i Sirhindî (ö.1624), vahdet-i vücûd ekolününe karşı çıkmıştır. Sirhindî, vahdet-i vücûda karşılık vahdet-i şühûd anlayışını geliştirmiştir. İbnü'l-Arabî'nin vahdet-i vücûd görüşünü bazı yönleriyle eleştirmiştir. Vahdet-i vücûda tepkisel bir ekol olarak gelişen vahdet-i şühûd arasındaki anlayış farklılığı bu yüzyılda Hindistan'da tartışmacı düşünce tarzını doğurmuştur.⁹⁹ XVII. yüzyılda Hindistan'da başlayan vahdet-i vücud ve vahdet-i şühud tartışması, XVIII. yüzyılda özellikle Anadolu'da yerini uzlaşmaya bırakmıştır.¹⁰⁰

Nakşbendî-Müceddidî ekolün Anadolu'ya etkili bir şekilde girmesi ve yayılması Ahmed-i Sirhindî'nin (ö.1624) oğlu Muhammed Masum-i Sirhindî'nin iki halifesi vasıtasıyla olmuştur. Bu halifelerden ilki Trabzonî'nin intisap ettiği, Semerkant doğumlu olan Muhammed Murad-ı Buharî (ö.1719)'dir. Murad-ı Buharî, tahsilini tamamladıktan sonra hacca gitmiş, dönüşte Hindistan'a yerleşerek Nakşbendî-Müceddidî şeyhi Muhammed Masum Sirhindî'ye intisap etmiş ve seyr u sülûkünü tamamlayarak kendisinden hilafet almıştır. Murad-ı Buharî, 1681 yılında otuz sekiz yaşında İstanbul'a gelmiştir.¹⁰¹ Müceddidîliğin Anadolu'da yayılmasında etkili olan ikinci halife Yekdest Ahmet Curyanî (ö.1707)'dir. Curyanî yetiştirdiği halifeleri ile dikkat çeken önemli bir mutasavvıftır. Buharâ'dan göç edip Hindistan'a oradan da

⁹⁸ Muslu, *Osmanlı Toplumunda Tasavvuf (18. Yüzyıl)*, ss. 567-585.

⁹⁹ Ethem Cebecioğlu, "Güney Asya'da İslâm'ın Yayılmasında Sûfilerin Rolü", *AÜİFD.*, Ankara 1992, c. XXXIII, s. 167. Sirhindî'nin İbnü'l-Arabî'yi eleştirmesini değerlendiren John L. Esposito aşırıya gitmiş ve yanlış anlaşılmalara yol açmıştır. Esposito tamamen temelsiz şu ifadesi: "Sirhindî ...büyük bir iştiyakla İbn Arabî'nin bir kafir olduğunu ifade etti." yanlış anlaşılmalara sebep olmuştur. (İslam, The Straight Path, Oxford 1988, s. 124) Hamid Algar, *Nakşibendîlik*, haz. A. Cüneyt Köksal, İnsan Yay., İstanbul 2007, s. 112'den naklen.

¹⁰⁰ Şimşek, *Osmanlı'da Müceddidîlik*, s. 233.

¹⁰¹ Muslu, *Osmanlı Toplumunda Tasavvuf*, ss. 234-5; Şimşek, *a.g.e.*, ss. 109-119.

Mekke'ye gelmiş ve vefat edene kadar burada ikamet etmiştir. Curyanî (ö.1119/1707) müceddidîliğin Anadolu'da yayılmasındaki etkisini, Mehmed Emin-i Tokadî gibi halifelerinin ve müridlerinin Osmanlı vilayetlerindeki yönetici kadrolarından bazılarını kendisine bağlaması vasıtasıyla gerçekleştirmiştir.¹⁰²

Trabzonî, Muhammed Masum'a dayandırılan silsilelerin birincisine mensuptur. Onun bu tarıkata intisabı Muhammed Murad-ı Buharî'nin oğlu Şeyh Muhammed vasıtasıyla gerçekleşmiştir.

XVIII. yüzyıl Osmanlı coğrafyasında tasavvuf kültürünü yayan tarîkatlardan birisi de Müellifimiz Trabzonî'nin de intisap ettiği Halvetiliktir. Halvetiliğin temeli Kerimüddîn Ahî Muhammed (ö.1350) tarafından atılmış ve Şeyh Ömer Halvetî (ö.1397) tarafından kurulmuştur. Halvetilik XIV. yüzyılın ikinci yarısında, tasavvufun doğuşundan beri sûfîler arasında nefis terbiyesi ve irşad yöntemi olarak uygulanan "halvet" in sistemleştirilmesi ve tasavvufî eğitimin esaslarından biri haline getirilmesi sonucunda teşekkül etmiştir.¹⁰³ Halvetiliğin esaslarını tam olarak tespit eden ve tarîkatı örgütleyen kişi "pir-i sanî" olarak bilinen Seyyid Yahyâ Şirvânî (ö.1457)'dir. Yahyâ Şirvânî'den sonra tarîkat "Ruşeniyye", "Cemaliyye", "Ahmediyye" ve "Şemsiyye" olmak üzere dört ana kola ayrılmıştır. Halvetiliğin bu dört ana koldan başka "Şâbânîlik", "Ramazânîlik", "Câhidîlik", "Cihangirîlik", "Uşşâkîlik", "Mısrîlik", "Cerrâhîlik", "Raûfîlik", "Cemâlîlik", "Sinânîlik", "Sünbülîlik", "Karabâşîlik",

¹⁰² Şimşek, *a.g.e.*, ss. 99-100,103.

¹⁰³ M. Baha Tanman, "Halvetîlik", *DBİA.*, İstanbul 1994, c. III, s 533.

“Şemsîlik”, “Sivâsîlik”, “Rûşenîlik”, “Gülşenîlik” ve “Sezâîlik” isminde meşhur olan alt kolları vardır.¹⁰⁴

Trabzonî, Halvetiliğe, Mustafa Kemâleddin Bekrî’ye¹⁰⁵ nispet edilen Karabaşiliğin alt kolu olan Bekriye kolu vasıtasıyla intisap etmiştir. Bekriye, halvetiyye’nin Cemâliye-Şâbâniyye-Karabaşiye kolundan doğmuş bir alt şubedir.¹⁰⁶ Trabzonî, Mustafa Bekrî’nin halifelerinden Şeyh Muhammed Hafnâvî (ö.1767) vasıtasıyla Halveti tarîkatına intisap etmiştir.¹⁰⁷ Bekrî, “Bekriye” koluyla Karabaşiliği devam ettirmiştir.

XVIII. yüzyıl Osmanlı coğrafyasında tasavvuf kültürünün yayan tarîkatlardan bir diğeri de Mevlevîliktir. Mevlevîlik, XIII. yüzyılın sonlarında Konya’da Mevlana Celâleddin Rûmî (ö.1273) adına oğlu Sultan Veled tarafından tesis edilmiş bir tarikattır.¹⁰⁸ XIII-XV. yüzyıl arasındaki dönem, Mevlânâ’nın felsefesine bağlı olan tarîkatın âdâb ve erkânının belirlendiği dönemdir. İcra edilen ayinlere de son şekil bu zaman diliminde verilmiştir. İdarî açıdan tarîkat, merkeziyetçi bir anlayışı benimsemiştir.¹⁰⁹ Teşkilatçı bir kişiliğe sahip olan Sultan Veled, tarikatın merkezi olan Konya’daki Mevlânâ türbesinin yapılmasını sağlamıştır. Böylece Mevlânâ’yı sevenler için tekke anlamında bir merkez kurulmuştur. Ayrıca o, zamanındaki idârecilerle yakın ilişki kurmasının neticesinde türbeye vakıflar sağlamıştır. Onun Anadolu’daki

¹⁰⁴ Bu tarîkatlar hakkında geniş bilgi için bk. Sarı Abdullah, *Semerâtü’l-Fuâd fi’l-Mebdei ve’l-Meâd*, İstanbul 1288, ss. 138-148; Kemâleddin Harîrizâde, *Tıbyânü Vesâîli’l-Hakâik fî Beyân-i Selâsili’t-Tarâik*, Süleymaniye Ktp., İbrahim Efendi Bölümü, no: 430-432.

¹⁰⁵ Mustafa Kemâleddin Bekrî hayatı ve Bekriyye tarikatı hakkında geniş bilgi için bk. Ramazan Muslu, *Mustafa Kemâleddin Bekrî ve Tasavvufî Görüşleri*, Erkam Yay., İstanbul 2005, ss. 25-88.

¹⁰⁶ İrfan Gündüz, “Bekriyye”, *DİA.*, İstanbul 1992, c.V, s. 371; L. Massignon-Tahsin Yazıcı, “Tarîkat”, *İA.*, c.XII/I, ss. 6,11.

¹⁰⁷ Bursalı, *a.g.e.*, c.I, s. 155.

¹⁰⁸ Mevlevîlik hakkında bilgi için bk. Harîrizâde, *Tıbyan*, c.III, vr. 148a; Vassâf, *Sefîne*, I,V, 161-165, 237-239; A. Halet Çelebi, *Mevlâna*, İstanbul 1939, Kanaat Kitapevi; Abdülbâki Gölpınarlı, *Mevlânâ Celâleddin*, İnkılap Kitapevi, İstanbul 1952; Hasan Kamil Yılmaz, *Anahatlarıyla Tasavvuf ve Tarikatlar*, İstanbul 2004, ss. 254-5;

¹⁰⁹ Harîrizâde, *Tıbyan*, c.III, vr.148a-169b; Işın, “Mevlevîlik”, *DBİA.*, c.V, s. 422.

beyliklerle yakın temasa geçmesiyle birlikte Amasya, Erzincan, Kırşehir gibi merkezlerde Mevlevîhâne açılmıştır. Sultan Veled'den sonra oğlu Ârif Çelebi (ö.1319) döneminde tarikat teşkilatlanması tamamlanmış ve onun ardından postnişin olan Pîr Âdil Çelebi (ö.1460) ile de tarikatın usûl ve erkânı bir daha değişmemek üzere yerleşmiştir.¹¹⁰

XVIII. yüzyılda Konya'daki "Çelebilik"¹¹¹ makamı, sarayın öncülük ettiği modernleşme hareketine destek vermemiştir. Buna karşılık Mevlevîliği İstanbul'da temsil eden şeyh aileleri bu hareketin yanında yer almışlar ve merkezi yönetimin programlarıyla bütünleşme sürecine girmişlerdir. Bu durum XVIII. yüzyılın ikinci yarısından itibaren çelebilik makamının İstanbul'daki otoritesini zayıflatmıştır. Yöneticilerin yanında yer alan şeyh aileleri sarayın desteğini almışlar ve postnişin atanması husunda daha etkin bir hale gelmişlerdir. Bu nedenle bu dönem, İstanbul Mevlevîhâneleri açısından aile yönetiminin hakim olduğu dönemdir.¹¹²

XVIII. yüzyılda Mevlevîliğe hem entelektüel hem de orta tabakadan insanlar intisap etmişlerdir. Bu dönemde Mevlevîlik, özellikle İstanbul'da Bektaşîlik, Nakşibendîlik, Halvetîlik, Gülşenîlik, Melâmîlik ve Sâdîlik gibi tarikatlarla kültürel ilişkiler kurmuştur. Dolayısıyla Mevlevîliğin bu tarikatlar üzerinde etkisi olmuştur. Diğer taraftan Mevlevîlik, İstanbul'un gündelik hayatında edebiyat, hat, musiki gibi sanat alanlarında eser veren sanatçıların yetiştiği kültür merkezi olmuştur.¹¹³

¹¹⁰ Sezai Küçük, *Mevlevîliğin Son Yüzyılı*, Simurg Yay., İstanbul 2003, s. 29-30.

¹¹¹ Çelebilik, Mevlevîlik tarikatında yönetimin başında bulunan, Mevlânâ soundan gelen ve onu temsil eden postnişinin bulunduğu makamdır. Konu hakkında geniş bilgi için bk. Selçuk Eraydın, *Tasavvuf ve Tarikatlar*, İstanbul 2004, ss. 359-360; Barihüda Tanrıkorur, "Mevlevîyye", *DİA*, Ankara 2004, c.XXIX, ss. 471-2.

¹¹² Işın, "Mevlevîlik", *DBİA*, c.V, s. 427.

¹¹³ Işın, *a.g.m.*, s. 430.

XVIII. yüzyıl Osmanlı coğrafyasındaki tasavvufi durumu kısaca değerlendirmek gerekirse, bu dönemde, önceki yüzyıldan gelen tartışmaların, tekke-medrese çatışmasının azaldığını ve yerini uzlaşmacı bir ortama bıraktığını, tarikatlar arasında iyi ilişkilerin kurulduğunu söyleyebiliriz. Nakřbendlięin yukarıda da ifade edildiği üzere, bu devirde özellikle ilmiye sınıfından ve devlet ricalinden yoğun ilgi görmesinin etkisiyle diğer tarikatlara göre öne çıkmıştır.

BİRİNCİ BÖLÜM

KÖSEC AHMED TRABZONÎ'NİN HAYATI VE ESERLERİ

XVIII. yüzyılda yetişmiş ve yaşamış ârif ve fâzıl bir şahsiyet olan Kösec Ahmed Trabzonî'nin hayatı hakkında bilgi veren kaynaklar sınırlıdır ve içerik olarak zengin değildir. Bu bölümde Nakşî, Mevlevî ve Halvetî tarîkatına intisap eden müellifin hayatını ele alıp bu konudaki tartışmaları mukayeseli bir şekilde değerlendirmeye çalışacağız.

A- TRABZONÎ'NİN HAYATI

Kösec Ahmed Trabzonî'nin yazmış olduğu eserler incelediğinde, eserlerin kütüphane kataloglarına bakıldığında ve diğer kaynaklarda onun adının farklı şekillerde zikredildiğini görmek mümkündür. Kösec Ahmed Efendi, Trabzonî Ahmed Efendi, Trabzûnî Derviş Köse Ahmed, Trabzonî Derviş Ahmed en-Nakşbendî, Trabzon'lu Köse Ahmed, Kösec Ahmed Efendi et-Trabzonî, Trabzon'lu Şeyh Ahmed şeklinde isimlendirildiğini görüyoruz. Muasırlarından olan Müstakîmzâde (ö.1202/1788) eserinde ondan; “zamanımızın meşhur âlimlerinden Trabzonlu Şeyh Ahmed Kösec”¹¹⁴ şeklindeki ifadesiyle bahsetmiştir. Bir başkası “Derviş Ahmed Trabzonî diye tanındığını ve zarif bir kimse” olduğunu söyler.¹¹⁵ Son dönem biyografi yazarlarından Bursalı Mehmed Tâhir ise, “Kösec Ahmed Efendi” başlığı altında onun hakkında şöyle der: “Ârif ve fâzıl bir zat olup Trabzonlu olduğu” bilgisine yer verir. Ayrıca, onun

¹¹⁴ Müstakîmzâde Süleyman Sa'deddin Efendi, *Mecelletü'n-Nisâb*, (Tıpkıbasım), Ankara 2000, vr.301b.

¹¹⁵ Trabzonî'nin öğrencisi olması muhtemel olan müstensih, Bursa'daki zamanın idarecisine sunmak üzere 1191/1777 yılında tamamladığı eserin istinsah kayıtlarında bu ifadeler yer almaktadır. Bk. Trabzonî, *Tuhfetü'l-ahbâb fi's-sülûk ilâ tarîki'l-ashâb*, Süleymaniye Yazma Eserler Kütüphanesi, Âşirefendi Bölümü, no:422/3, vr. 170b.

1195/1781 tarihinde Konya’da vefat ettiğini ve Türbe-i Mevlânâ yanındaki kütüphanenin arkasına defnedildiğini de ifade eder.¹¹⁶

Trabzonî ile ilgili yapılan çalışmalara baktığımız zaman araştırmacıların onun “Kösec” lakabı üzerinde yoğunlukla durduklarını görüyoruz. Araştırmacıları bu husus üzerinde yoğunlaştıran sebep, Trabzonî Ahmed Efendinin, âlim ve mutasavvıf başka Kösec Ahmed’lerle karıştırılma endişesidir.

Osmanlı Müelliflerinde “Kösec Ahmed Efendi” başlığında geçen “Kösec” lakabı Farsça “kûseh” kelimesinin Arapçalaştırılmış halidir. Dilimize ise, kösec veya köseç şeklinde geçmiştir. Türkçede kullanılan bu iki kelime köse kelimesinden türemiştir. Farsça “kûse” kelimesinden gelen köse, sakalı ve bıyığı çıkmayan veya çok seyrek olan kişiye verilen isimdir.¹¹⁷ Bu lakab müellifimize niçin verilmiştir? Kaynaklarda bu konu hakkında net bir bilgi olmadığı için bu soruya kesin bir yanıt vermek mümkün değildir. Bu itibarla kendisinin sakalı ve bıyığı olmadığı veya seyrek olduğu için bu şekilde isimlendirilmiş demek pek de mümkün görünmemektedir. Bu konu ile ilgili tartışmalara ileride değineceğiz.

Trabzonî’nin hayatı, ailesi ve kişiliği ilgili olarak tespit edebildiğimiz kadarıyla tarihi kaynaklarda detaylı bilgiye ulaşmak mümkün değildir. Hayatı hakkında bilgi veren kaynaklarda onun doğum tarihi gösteren bir bilgi yer almamaktadır. Doğum yeri ile ilgili bilgi ise, o zamanın Trabzon çarşısının üst tarafında ve doğu yönünde bulunan “Boztepe Mahallesi”nde doğduğu bilgisidir. Bu bilgi, Trabzonî’nin kendi eserlerinden birisi olan “Âdâbu’l-Ubûdiyye fi’s-Süneni’l-Muhammediyye” kitabının

¹¹⁶ Bursalı, *a.g.e.*, c.I, s. 154.

¹¹⁷ Şemseddin Sâmî, *Kâmûs-ı Türkî*, haz.: Ahmed Cevdet, İstanbul 1317, s. 1204; Komisyon, *Misalli Büyük Türkçe Sözlük*Kubbealtı Neşriyat, İstanbul 2006, , c. II, s. 1767; Mehmet Doğan, *Büyük Türkçe Sözlük*, Ankara 1990, s. 680.

müstensihlerinden olan Trabzon’lu Kâmilzâde Mustafa Hâşim’in, eserin sonuna düşmüş olduğu notlarda yer almaktadır.¹¹⁸ Ailesi hakkında Amasya’lı Âkifzâde Abdürrahîm (ö.1815), Trabzonî’nin babasının İsmail Efendi isminde bir zât olduğu ve babasını çok sevdiği yönünde bilgi vermektedir.¹¹⁹

Müellifimiz Trabzonî’nin hayatı hakkında bilgi veren kaynaklarda, onun memleketinde ne kadar kaldığı, orada ilim tahsilinde bulunup bulunmadığı, hangi ilimleri tahsil ettiği ve kimlerden ders aldığı yönünde herhangi bir bilgiye maalesef ulaşamadık. Bu durum onun hayatını net bir şekilde ortaya koymamızı zorlaştırmaktadır.

Trabzonî, memleketinden ayrıldıktan sonra önce Amasya gelmiş ve daha sonra ise İstanbul’a gitmiştir. Trabzonî, Amasya’ya geldiği zaman burada vezirler ve yüksek tabakadan olan insanlarla ilişkileri olmuştur. Hatta zamanın Amasya valisi Vezir Ali Paşa Canekî (ö.1785)¹²⁰,nin onu kendisine itaat ettirip, tahakkümüne boyun eğdirdiği söylenmektedir. Böyle bir hareketin sebebi olarak, üstâdın asabî bir mizaca sahip, sinirli bir kişiliği olduğu ve devlet erkânının ondan çekinmeleri gösterilmektedir.¹²¹

Trabzonî, Amasya’dan sonra İstanbul’a geçmiş, hayatının büyük bir kısmını da orada geçirmiştir. Hicri 1174 senesinde hacca gitmek niyetiyle İstanbul’dan hareket edip Konya’ya gelmiştir. Orada bir müddet kaldıktan sonra kutsal topraklara gidip hacc görevini ifâ etmiş ve geri dönüşünde Konya’ya yerleşerek ömrünün kalan kısmını da

¹¹⁸ Trabzonî, *Âdâbu’l-ubûdiyye*, İ.Ü. Ktp, Arapça Yaz., no:5517. Ayrıca Kâmilzâde burada kendisinin de bu mahalleden olduğunu ifade etmiştir.

¹¹⁹ Amasyalı Akifzâde Abdürrahîm, *Kitâbu’l-Mecmû’ fi’l-Meşhûdi ve’l-Mesmû*, çev.: Hikmet Özdemir, Türkiye ilmî ve İctimâî Hizmetler Vakfı Yay., İstanbul 1998, s. 335.

¹²⁰ Bilgi için bk. Özcan Mert, “Canikli Hacı Ali Paşa Ailesi”, *DİA*, İstanbul 1993, c. VII, ss. 151-4.

¹²¹ Amasyalı Akifzâde Abdürrahîm, *a.g.e.*, s. 335.

orada geçirip vefat etmiştir.¹²² Kabri, Mevlânâ Türbesi'nin arka tarafında bulunan mezarlıkta olup, mezar taşına Hicri 1191vefat tarihi düşülmüştür.¹²³ Trabzonî'nin hayatı genel hatlarıyla bu şekildedir. Şimdi onun hayatı ve “kösec” lakabı üzerindeki tartışmalara geçelim.

B- HAYATI VE KÖSEC LAKABI ÜZERİNDEKİ TARTIŞMALAR

Trabzonî ile ilgili çalışma yapan araştırmacılar, ona nisbet edilen “kösec” lakabı ve bazı eserlerinin ona ait olup olmadığı hususu üzerinde özellikle durmuşlardır. Onların bu hususlar üzerinde çok titizlikle durmalarının sebebi, Trabzonî Ahmed Efendi'nin, âlim ve mutasavvıf başka Kösec Ahmed'lerle karıştırılma endişesidir. Araştırmacılara göre, Trabzonî'nin hayatı ile ilgili yapılan çalışmalarda bir takım hatalar yapılmıştır. Şimdi bu görüşleri detaylı bir şekilde izah edip, genel bir kritiğini yapmanın faydalı olacağı kanaatindeyiz.

Konu hakkında ilk araştırma yapanlardan biri olan Sadeddin Nüzhet Ergun; Şeyh Galib'in kendi el yazısıyla ve tamamının mevcut bulunmadığını söylediği bir eserden “Pîrân ve pişvayan-ı tarîk-ı sofiyeden sâhibü't-tesanif Trabzonî Kösec Ahmed Efendi 1144 senesi hacc-ı şerif niyetiyle İstanbul'dan nühdât edüb Konya'ya vusûlünde Çelebi Ebubekir Efendi (k.s.) hazretlerinin ba-kemalleri ile müşerref oldukta...diyüp hâkipayelerine rumâl ile tarîk-ı mevleviyyeye iradet-i tâmme getürüp idâd-ı fukarayı hırkapuşân ve hücrenişine dühul ve ilâ âhiri'l-ömr ol âsitane-i mübarekede kufûlleri esnasında âdâb-ı tarîkat-ı mevleviyyeye dair bir risale telif etmişler idi...”¹²⁴ şeklinde

¹²² Sadettin Nüzhet Ergun, *Şeyh Galib*, Kanaat Kütüphanesi, İstanbul 1932, ss. 26-7.

¹²³ Bursalı, *a.g.e.*, c. I, s.155'de, vefatı 1195-1780 olarak gösterilir. A. Abdürrahim, a.g.y.'de vefatını tahminen 1190-1776 olarak verir.

¹²⁴ Ergun, *Şeyh Galib*, ss. 26-7.

nakil yapmıştır. “Kösec” lakabının Şeyh Galib tarafından Trabzonî hakkında kullanıldığı vurgulamaya çalışmıştır.

Tasavvuf, tarîkatlar ve bilhassa da Mevlevilik üzerine yapmış olduğu çalışmalarla tanınan Abdülbaki Gölpınarlı, bu konu hakkında birkaç eserinde bilgi vermektedir. Ancak onun ileri sürdüğü bilgilerde birbiriyle çelişen ifadeler mevcuttur. Bu durum, ileri sürülen bilgilerin hangisine itibar edileceği noktasında tereddütlerin çıkmasına sebep olmuştur. Gölpınarlı bir eserinde “Trabzonlu Kösec Ahmed Dede”nin vefat tarihini 1781¹²⁵ olarak verirken, aynı yıl yayınlanan bir başka eserinde vefat tarihini 1191(1777) şeklinde düzeltir.¹²⁶ Ona göre, Kösec Ahmed Efendi Konyada Hazreti Mevlana Kütüphanesinde 2912 numarada mukayyed mecmuada 1082 tarihli vakıf yazısı bulunan 1056 tarihini taşıyan mührün sahibi olan zattır. Trabzonî Şeyh Ahmed ise, hicri 1191’de vefat etmiş, huzur’un arkasında medfun olan ve “Trabzonî Şeyh Ahmed-Hicri-1991-sene-ya hû” şeklinde kitabesi mevcut olan zattır. Trabzonî Şeyh Ahmed’in Kösec Ahmed Dede olmadığını ve Tuhfetü’l-Behiyye’nin Kösec Ahmed’e ait olduğunu ifade etmiştir.¹²⁷

Gölpınarlı, başka bir yerde ise, Tuhfetü’l-Behiyye ile ilgili olarak şu ifadelere yer verir: “et-Tuhfetü’l-Behiyye, Trabzonlu Kösec Ahmed Dede (ö.1777)’nin “Sohbetü’s-Sâfiyye” adlı Arapça risalesinin şerhidir. Hem risalede, hem de şerhde Mevlevi tarîkatının esasları belirtilmektedir.¹²⁸ demektedir. Yine bu hususta, “Trabzonlu Kösec Ahmed Dede (ö.1191/1777)’nin Tuhfetü’l-Behiyye fî Tarîkati’l-Mevleviyye” adlı küçük

¹²⁵ Abdülbaki Gölpınarlı, *Şeyh Galib, Hayatı, San’atı, Şiirleri*, Varlık Yay., İstanbul 1953, s. 17.

¹²⁶ Gölpınarlı, *Mevlâna’dan Sonra Mevlevîlik*, İstanbul 1953, s. 192.

¹²⁷ Gölpınarlı bu kaydı Kösec Ahmed Efendi’nin *et-Tuhfetü’l-behiyye fî’t-Tarîkati’l-Mevleviyye*, İ.Ü. Ktp, Arapça Yaz, No:3905 kitabının vr.1a sayfasına ilave ettiği Osmanlıca notlarda ifade etmiştir.

¹²⁸ Gölpınarlı, *a.g.e.*, s. 17.

risalesi, Şeyh Galib (ö.1799)'in bu risaleye yazdığı “Sohbetü’s-Sâfiyye” adlı yine Arapça şerh...”¹²⁹ ifadelerini kullandığı görülmektedir.

Gölpınarlı, Konya Mevlana Müzesi Yazmalar Katoloğunda ise şu ifadelere yer verir: “Hicri 1056, 1059, 1060, 1088 tarihlerinde kitap vakfeden Kösec Ahmed Dede, Dergâh’ta, Huzûr’un arka tarafında yatan ve kitâbesinde 1191 (1777) tarihi bulunan Trabzon’lu Şeyh Ahmed olamayacağını ve onun daha sonra yaşamış başka bir zat olduğunu” söyler.¹³⁰ Bununla birlikte o, “Sohbe müellifi Kösec Ahmed Dede’nin, mezar taşından 1777’de vefat ettiği anlaşılan Trabzonlu Ahmed Dede mi, yoksa müzedeki bazı yazmaların vakıf kayıtlarında adı geçen Ahmed Dede mi olduğu hususunda kat’î bir şey söylenemez”¹³¹ görüşünde olduğunu ifade eder. et-Tuhfetü’l-Behiyye fî Tarîkatî’l-Mevleviyye” adını taşıyan ve Mevlevîlik âdâbından bahseden, sonra Şeyh Galib (ö.1799) tarafından yine Arapça olarak “Sohbetü’s-Sâfiyye” adıyla şerhedilen risâle Kösec Ahmed’e atfedilmiştir. Müellif, risâlenin mukaddimesinde adını ve memleketini anmamakla birlikte tarîkat silsilesini, Hz. Muhammed’e kadar kaydeder. Gölpınarlı bir yerde Mevlevî tarîkatına mensubiyetinin, “...Bostan Çelebi (ö.1630)’nin oğlu I. Ebû Bekir Çelebi (ö.1638)”ye¹³² olduğunu belirtirken başka bir yerde ise, “... Kösec Ahmed Dede’nin II. Ebû Bekir Çelebi (ö.1785) zamanında olduğunu ifade eder. Dergâh’a bu dönemde geldiğini söylendiğine göre bu risalenin Trabzonlu Ahmed Dede’nin olması icap eder. Ya isim dolayısıyla bu zat, kendisinden önce yaşayan Kösec Ahmed Dede sanılmıştır. Ya da bu zat köse olduğu için bu adla anılmıştır.”¹³³ Bu ifadelerden anlaşıldığı üzere Kösec Ahmed Trabzon’lu, Ahmed Dede’den başka bir zattır.

¹²⁹ Gölpınarlı, *Mevlâna’dan Sonra Mevlevîlik*, ss.192-3.

¹³⁰ Gölpınarlı, *Konya Mevlâna Müzesi Yazmaları Kataloğu*, Ankara 1972, c.II, s. 67, c.III, s. 88.

¹³¹ Gölpınarlı, “Şeyh Galib”, *İA*, MEB Yay., İstanbul 1979, c. XI, ss. 463,467.

¹³² Gölpınarlı, *Konya Mevlâna Müzesi Yazmalar Kataloğu*, c. III, s. 88.

¹³³ Şeyh Galib, *Hüsn ü Aşk*, haz.: Abdülbaki Gölpınarlı, İstanbul 1968, ss.28-9.

Gölpınarlı, Necati Elgin'in Anıt Mecmuasında yayınlanan makalesine dayanarak ona atfettiği görüşe göre, "at-Tuhfa"yı yazan Kösec Ahmed Konyalıdır.¹³⁴

Gölpınarlı'nın yukarıda verdiği bilgileri analiz ettiğimizde karşımıza çıkan tabloyu şöyle değerlendirebiliriz: Gölpınarlı, "et-Tuhfetü'l-Behiyye" adlı eserin Kösec Ahmed Dede'ye ait olduğunu ve Trabzonî Şeyh Ahmed'in ise bu zat olmadığını ifade etmiştir. Fakat daha sonra bu eseri Trabzonî Şeyh Ahmed'e atfetmiştir. Sonra tekrar ilk görüşüne dönmüştür. Yani verdiği bilgilerde bu eserin kime ait olduğu ve Trabzonî Şeyh Ahmed'in kim olduğu konusunda bir belirsizlik söz konusudur. "et-Tuhfetü'l-Behiyye" adlı eserlerle ilgili olarak da belirsizlik vardır. O bu eseri önce Şeyh Galib'e, bu eserin şerhi konumundaki "Sohbetü's-Safiyye"yi ise Trabzonlu Kösec Ahmed Dede'ye isnad etmiştir. Daha sonra gerçeği tespit etmesiyle birlikte, "Tuhfetü'l-Behiyye" Trabzonlu Kösec Ahmed Dede'ye ve onun bir şerhi olan "Sohbetü's-Safiyye"nin ise Şeyh Galib'e ait olduğu ifade ederek bu belirsizlikten kurtulmuştur.

Gölpınarlı'nın verdiği bilgilerdeki bir diğer belirsizlik ise, Kösec Ahmed Dede'nin Mevlevî silsilesi itibariyle Bostan Çelebi'nin oğlu Ebû Bekir Çelebi'ye (ö.1638) mensub olduğunu ileri sürmesidir. İleri sürdüğü bu fikri ispat etmek için Trabzonî'nin risalesini kaynak göstermiştir. Fakat o bu iddiasında hata etmiştir. Çünkü risaledeki silsilede iki tane Ebu Bekir Çelebi vardır. Orada bahsedilen Bostan Çelebi oğlu Ebu Bekir Çelebi değil, Ârif Çelebi oğlu Ebu Bekir Çelebi (ö.1785)'dir. Nitekim kaynak olarak gösterdiği risâlede de aynen bu isim verilmişken, neden diğer Ebu Bekir Çelebi'yi yazdığını anlamak mümkün değildir.¹³⁵

¹³⁴Gölpınarlı, *Konya Mevlânâ Müzesi Yazmalar Kataloğu*, c. III, s. 88,

¹³⁵ Trabzonî, *Tuhfetü'l-behiyye*, vr. 2b.

Ayrıca Gölpınarlı, Necati Elgin'in bir makalesinden alıntı yaparak ve ona atfettiği görüşe göre, "Tuhfe'yi yazan Kösec Ahmed, Konya'lıdır." ¹³⁶ demektir. Elgin'in sözedilen makalesinde böyle bir iddia olmadığı gibi, aksine o eserin Kösec Ahmed Trabzonî'ye ait olduğu ortaya konmaya çalışılmıştır. Gölpınarlı'nın bu iddiasını ispat eden bir delilin olmadığı aşıkardır.

Trabzonî hakkında fikir beyan eden Necati Elgin ise, Trabzonî Şeyh Ahmed Dede'nin biyografik ve edebi eserlerde Kösec Ahmed Efendi olarak gösterildiğine, müzedeki vakfiye yazılarına istinaden Kösec Ahmed Dede'nin, Trabzonî Şeyh Ahmed'den 150 yıl kadar önce yaşadığına, dolayısıyla bu ikisinin farklı şahıslar olduğuna dikkat çekerek bu şahısların karıştırıldığını ileri sürmüştür. Ona göre, Trabzonî Şeyh Ahmed Dede kesinlikle "Kösec" değildir. "Kösec" olduğunu iddia etmek tarihi bir hatadır. Osmanlı Müellifleri vb. tanınmış kaynaklar ve konu ile ilgili diğer edebi kaynaklar¹³⁷ birbirinden almak suretiyle bu yanlışlığı bu güne kadar devam ettirmişlerdir." ¹³⁸ Elgin bu fikirlerini, müellifin kendi eserleinde "Kösec" tabirini kullanmamasına bağlı kalarak temellendirmeye çalışmıştır.

Ayrıca Elgin, bahsedilen makalesinde, Sicilli Osmanî'de zikredilen Kösec Ahmed Efendi'nin konumuz olan Kösec Ahmed Trabzonî ile alakası olmadığına değinmektedir. Çünkü Sicilli Osmanî'de, "Ahmed Efendi (Kösec); müderris, 1004 (1595-96)'te Amasya ve Maraş kadısı ve yine iki defa Amasya müftüsü, Maraş, Konya ve başka üç beldenin mollası olup, azledilmiş olarak 1046 (1636-7)'da vefat etmiştir"¹³⁹ şeklinde

¹³⁶ Necati Elgin, *a.g.m.*, ss. 10-12.

¹³⁷ Sözedilen edebi kaynaklar, Sadeddin Nüzhet'in Şeyh Galib ve Gölpınarlı'nın Şeyh Galib eserleridir.

¹³⁸ Elgin, *a.g.m.*, s. 10.

¹³⁹ Mehmed Süreyya, *Sicill-i Osmanî*, c.I, s. 181.

bilgi bulunmaktadır. Sicilli Osmanî’de verilen tarihler ve diğer özelliklerin konumuz olan Kösec Ahmed Trabzonî ile ilgili bilgiler hiçbir şekilde uyuşmamaktadır.

Yine aynı makalede bahsedilen bir başka konu ise, Trabzonî Şeyh Ahmed Dede’nin hattatlığı meselesidir. Bu konu Müstakimzâde’nin “Tuhfe-i Hattatin” kitabında geçmektedir ve makalede buradan alıntı yapılmıştır. Burada adı geçen Seyyid Ahmed b. Hasan (Kösec Ahmed Efendi)’nin Antalyalı olduğu, hüsn-ü hat ta’limini Mustafa Rakım b. Ahmed’den¹⁴⁰ öğrendiği, hayatında yedi adet Kur’an ve daha birçok kitap yazdığı belirtilir.¹⁴¹ Ne yazık ki burada da bir hata yapılarak, Antalya’lı olan Seyyid Ahmed b. Hasan, Kösec Ahmed Trabzonî ile karıştırılmıştır.¹⁴² Elgin’in makalesindeki bilgiler, “Trabzon Meşhurları Bibliyografyası” isimli çalışmada aynen aktarılmıştır.¹⁴³ Bu şekilde hatalı bilgiler aynen devam etmiş ve zihinlerin karışmasına sebep olmuştur.

Trabzonî’nin Tuhfetü’l-Behiyye eseriyle ilgili çalışma yapan İsmet Kayaoğlu, konu ile ilgili karışıklıklara değinmemiştir. Gölpınarlı’nın görüşleri aktarmakla yetinmiştir. “Mevlevî derviş olan Kösec Ahmed’in hayatı ve kişiliği hakkında fazla bilgiye rastlamıyoruz” diyen Kayaoğlu, Trabzonî Şeyh Ahmed’in, Kösec Ahmed olmadığını ve “Tuhfetü’l-Behiyye’nin Kösec Ahmed’e ait olduğunu” belirtmiştir. İki ayrı Kösec Ahmed Dede’den bahsedildiğine değinir ve meçhul bir Kösec Ahmed Dede’nin Trabzonî Ahmed Dede ile karıştırdığını da iddia eder.¹⁴⁴ Tuhfe ile ilgili

¹⁴⁰ Bk. İ. Mahmud Kemal İnal, *Son Hattatlar*, Maarif Basımevi, İstanbul 1955, ss. 269-292.

¹⁴¹ Müstakimzâde Süleyman Sadeddin, *Tuhfe-i Hattatin*, Türk Tarihi Encümeni Külliyyatı, İstanbul 1928, s. 65; A. Gölpınarlı, *Konya Mevlana Müzesi Yazmalar Kataloğu*, c.III, s. 177.

¹⁴² Elgin, *a.g.m.*, ss. 10-2.

¹⁴³ Ömer Akbulut, *Trabzon Meşhurları Bibliyografyası*, Türkiye Ticaret Odaları, Sanayi Odaları ve Ticaret Borsaları Birliği Matbaası, Ankara 1970, ss. 62-63.

¹⁴⁴ İsmet Kayaoğlu, *a.g.m.*, ss. 1-2.

çalışma yapan İbrahim Kutluk, Tuhfe ve Osmanlı Müellifler’inde geçen bilgileri aynen nakletmiştir.¹⁴⁵

M. Ali Uz, “Baha Veled’den Günümüze Konya Alimleri ve Velileri” ismiyle yaptığı çalışmada Trabzonî’yi de işlemiştir. O, Kösec Ahmet Sultan ve Trabzonî Şeyh Ahmed Dede’nin aynı şahıslar ve aslen Trabzonlu olduğunu ifade eder. Vefat tarihini H. 1191 şeklinde düzeltmiş ve Osmanlı Müelliflerindeki bilgileri nakletmiştir. Trabzonî’nin âlim, fâzıl ve kerâmet sahibi olduğunu belirterek, Hâdimî Hazretlerinin bir sabah namazı vakti vefat ettiğini ve vefatından önce, şu vasiyette bulunduğunu belirtir: “Vefat ettiğimde, yıkayıcım gelinceye kadar, gaslimi tehir ediniz”. Çocukları bu vasiyete uyarak, babalarını yıkayıp kefenleyecek olan meçhul zatı beklemeye başlamışlar. Kuşluk vakti nur yüzlü bir zat çıkagelir. Merhumu gaslettirdikten sonra Hadim’de fazla kalmadan, geldiği yere geri döner. İşte bu zat Kösec Ahmet Efendi’dır.¹⁴⁶

Ali Üremiş, Trabzonî’nin, Hâdimî’nin cenazesini yıkamasını ve namazını kıldırmasını muhtemel görmediğini ve bu haberin bir menkabeden ibaret olabileceğini belirtmiştir. Bu mesele hakkında şöyle der: Hâdimî ilgili yapılan araştırmalarda¹⁴⁷ ve ilk elden kaynaklar sayılabilecek eserlerde¹⁴⁸ sözedilen bir gasl hadisesine yer

¹⁴⁵ Kutluk, “Mevlevîliğe Dair İki Eser”, ss. 291-3.

¹⁴⁶ M. Ali Uz, *Baha Veled’den Günümüze Konya Alimleri ve Velileri*, c.II, Konya 1993, s. 74. Hâdimî Hazretlerini gasletmesi meselesi hakkında bk. Numan Hadimioğlu, *Hadim ve Hadimliler Bibliyografyası*, Ankara 1983, s. 112; Hasan Özender, *Konya Velîleri*, Konya 1990, s. 230; Salih Göktaş, *Ebû Saîd Muhammed el-Hadimî (ks) ve Hadim*, Konya 1985, ss. 24-5; Yaşar Sarıkaya, *Ebu Said el-Hâdimî*, İstanbul 2008, s. 242.

¹⁴⁷ Bk. Mehmet Önder, *Büyük Âlim Hz. Hâdimî (Hayatı ve Eserleri)*, Ankara 1969, s. 6 vd; Veli Ertan, “Mevlâna Müftü Ebû Saîd Muhammed Hâdimî”, *Diyanet İlmi Dergisi*, Temmuz-Eylül 1988, c. XXIV/3 ss. 89-94; Yusuf Küçükdağ, “Hâdimî Medresesine Dair Bir Vakfiye”, *Vakıflar Dergisi*, 1998, sayı: XXVII, ss. 79-94; Zekeriya Güler, “Bir Osmanlı Âlimi Olan Hâdimî Üzerine Düşünceler”, *İlim ve Sanat*, 1996, sayı: 42, ss. 87-9; Ramazan Ayvalı, “Hâdimî’nin İlmî Şahsiyetinin Teşekkülüne Tesir Eden Âmiller”, *SÜSBED.*, 1993, sayı: 2, ss. 113-9; Mustafa Yayla, “Ebû Saîd Mehmed Hâdimî”, *DİA.*, İstanbul 1997, c. XV, ss. 24-6.

¹⁴⁸ Bursalı, *Osmanlı Müellifleri*, c. I, ss. 296-8; Süreyya, *Sicill-i Osmanî*, c. III, s. 999.

verilmemiştir. Trabzonî, çok zayıf bir ihtimal olmakla birlikte, Hâdimî'nin oğlu Abdullah Hâdimî her ne kadar 1192(1778) yılında vefat etmiş olarak görünüyorsa da, şayet ölüm tarihi bir yıl veya birkaç ay sonraya kaydırılmış ise, bu durumda Abdullah Hâdimî'yi yıkamış olabilir. Üremiş, Hâdimî'nin şöhretinden dolayı bu hadisinin, Trabzonî'den 15 yıl önce vefat eden Hâdimî'ye atfedilmiş olabileceğini iddia eder.¹⁴⁹

Üremiş, Trabzonî'yi konu edindiği çalışmasında müellifin eserlerini ve onunla ilgili yapılan çalışmalarının tamamını görmeden yüzeysel değerlendirmede bulunduğu izlenimini vermektedir. Elde ettiği verilere dayanarak Trabzonî'nin vefatına çok yakın zamanda (yaklaşık altı ay önce) hac dönüşü Konya'ya geldiğini ifade etmektedir. Hayatının daha önceki safhaları bilinmeyen Trabzonî için bu şekilde kesin kayıt koymak bilimsel açıdan yeterli bir değerlendirme olmasa gerektir. Çünkü XVIII. yüzyıl yaşamış ve hayatı ile ilgili yeterli bilgi bulunmayan bir kişi için hangi zamanda nerede bulunduğu, Konya'da daha önce bulunmadığına ve ilk kez vefatına yakın Konya'ya geldiğine dair kesin bir şey söylenemez. Abdülbaki Uysal'ın tezinde ifade ettiği üzere Trabzonî Konya'ya 1174/1760'da gelmiştir.¹⁵⁰ Bu bilgilerin doğru olması halinde, kanaatimizce de Hâdimî ile Trabzonî'nin daha önce tanışmış ve görüşmüş olmaları ihtimal dışı bir durum değildir. Dolayısıyla cenaze konusunda daha önceden sözleşmiş olmaları imkansız değildir.¹⁵¹

Trabzonî'nin hayatı ile ilgili yukarıda verilen bilgileri değerlendirdiğimizde edindiğimiz kanaat şudur ki, Trabzonî Şeyh Ahmed Efendi aynı zamanda Kösec Ahmed Trabzonî'dir. Sakalı, bıyığı olmayan veya çok az olan insanlar için kullanılan “köse”

¹⁴⁹ Üremiş, “Yeni Bilgiler Işığında Trabzonlu Kösec Ahmed Dede”, ss. 187-8.

¹⁵⁰ Abdülbaki Uysal, *Kösec Ahmed Trabzonî*, ss. 1-3.

¹⁵¹ Halil İbrahim Şimşek, *Osmanlı'da Müderris Bir Sûfî Ebu Said Muhammed el-Hâdimî ve Tasavvuf Anlayışı*, Çorum 2008, ss. 55-6.

veya “kösec”¹⁵² tabiri, tarihi kaynaklarda birçok insan için kullanıldığı gibi Şeyh Ahmed Trabzonî içinde kullanılmıştır. Ayrıca onun köse olması ihtimal dahilindedir. Zira kaynaklarda onu bize bu şekilde tanıtmaktadır. Örneğin, Esrar Dede’nin, “Tezkire-i Şu‘arâ-yı Mevleviyye” adlı eserinde “...mukaddema pîrân u pişvâyân-ı tarîk-ı Nakşbendiyyeden sâhibü’t-tesânîf Trabzonî Kösec Ahmed Dede...”¹⁵³ olarak ifade etmesi, Bursalı’nın “Osmanlı Müellifleri” adlı eserinde Trabzonî ile ilgili olarak “Kösec Ahmed Efendi, ârif ve fâzıl bir zat olup Trabzonlu”¹⁵⁴ şeklinde açıklaması, Şeyh Galib’in kendi el yazısı ve tamamı mevcut olmayan bir eserinde “Pîrân ve pişvayânı tarîk-ı sofiyeden sâhibü’t-tesanif Trabzonî Kösec Ahmed Efendi...”¹⁵⁵ şeklindeki ifadesi ve konu hakkında çalışma yapan diğer araştırmacıların Trabzonî için “kösec” tabiri kullanmaları, onun “Kösec” lakabına sahip olduğunu göstermektedir.

Ayrıca Şeyh Galib’in, Trabzonî’nin “Tuhfetü’l-Behiyye” eserine yazdığı “Sohbetü’s-Sâfiye” isimli ta’likat’ın mukaddimesinde “Kösec olarak şöhret bulmuş Şeyh Ahmed Trabzonî’nin Tuhfetü’l-Behiyye adlı eserine bir ta’likat yazmak istedim”¹⁵⁶ demesi ve hem “Tuhfe”nin, hem de “Sohbetü’s-Sâfiye”nin Türkçe tercümesini yapan Üsküdar Mevlevîhânesi’nin son şeyhi Ahmed Remzi Dede (1872-1944)’nin tercümelerde “Trabzonî Kösec Ahmed Dede”¹⁵⁷ tabirini kullanması bizim bu görüşümüzü desteklemektedir. Trabzonî ile Şeyh Galib’in vefatı arasında 20 senelik bir zaman diliminin olması onların çağdaş olduğunu gösterir. Dolayısıyla Şeyh Galib’in verdiği bilgilerin hakikate daha yakın olduğunun delili olarak kabul etmek mümkündür.

¹⁵² Şemseddin Sami, *Kâmûs-ı Türkî*, s. 1204; Mehmed Doğan, *Büyük Türkçe Sözlük*, s. 483.

¹⁵³ Esrar Dede, *a.g.e.*, ss. 382-3.

¹⁵⁴ Bursalı, *Osmanlı Müellifleri*, c.I, s. 154-5.

¹⁵⁵ Ergun, *Şeyh Galib*, ss. 26-7.

¹⁵⁶ Şeyh Galib, *Sohbetü’s-Sâfiye*, vr. 1b.

¹⁵⁷ Akyürek, *Zâviye-i Fukarâ*, SÜMAM, no:1101.

Müellifin eserlerinde kendisini Derviş Ahmed Trabzonî olarak tanıtmaması, onun köse olmadığı anlamına gelmez. Çünkü bu şekilde bir isimlendirme kişiye takılan bir isim ve kendi özelliğinden kaynaklanan bir lakap olması hasebiyle kişi kendisi bu şekilde takdim etmemiş olması gayet doğaldır.

C- TASAVVUFÎ ŞAHSİYETİ

Trabzonî, Nakşî, Halvetî ve Mevlevî tarîkatının manevî eğitim sisteminden, yani seyr u sülûk eğitiminden geçmiş bir şahsiyettir. Sinirli ve asabî bir mîzâca sahip olduğu söylenmekle birlikte,¹⁵⁸ ârif ve fazîlet sahibi bir zât olup gece sabahlara kadar ibâdet ve zikirle meşgul olduğu da ifade edilen¹⁵⁹ Trabzonî'nin bu tarikatlara intisabı, silsileri ve şeyhleri hakkında bilgi vermek suretiyle, onun tasavvufî şahsiyetinden bahsetmemiz faydalı olacaktır.

a- Nakşbendîyye'ye İntisabı ve Silsilesi

Trabzonî'nin eserlerinden ve onunla ilgili yapılan çalışmalardan anladığımız kadarıyla tasavvuf yoluna ilk intisabı Nakşibendiyye Tarîkatı'yla gerçekleşmiştir. Bu tarîkata, Şeyh Murâd-ı Buhârî (113/1719)'nin oğlu Şeyh Muhammed Bahâeddin el-Murâdî vesilesiyle girmiştir. Şeyh Murâd-ı Buhârî'nin tasavvuf ve tarîkatlar tarihinde çok önemli yeri vardır. Çünkü Nakşbendiyye Tarîkatı'nın Müceddidiyye kolu, onun vasıtasıyla İstanbul'a gelmiş ve Anadolu'da yayılmıştır.¹⁶⁰

¹⁵⁸ A. Abdurrahim, *a.g.e.*, s.335.

¹⁵⁹ Bursalı, *Osmanlı Müellifleri*, c.I, s. 154-5.

¹⁶⁰ Şimşek, *Osmanlı'da Müceddidilik*, ss. 111-118.

Murâd-ı Buhârî 1050/1640'da Semerkand'da doğmuştur. Kaynaklarda ifade edildiğine göre, babası Ali Efendi Semerkand'ın nakîbü'l-eşrâfıdır.¹⁶¹ Tahsilini tamamladıktan sonra hacca gitmiş, dönüşte Hindistan'a yerleşerek Nakşîbendi-Müceddidî şeyhi olan İmâm-ı Rabbânî (1034/1625)'nin oğlu Muhammed Ma'sum (1098/1687)'a intisap etmiş ve seyr u sülûkünü tamamlayarak hilafet almıştır. Murâd-ı Buhârî, çok seyahat etmiş mutasavvıflardandır. Birçok beldeyi dolaştıktan sonra 1092/1681'de şahsına yapılan davete icabet ederek, Şam'dan İstanbul'a gelmiştir. Beş yıl kadar İstanbul'da kaldıktan sonra tekrar Şam'a dönmüştür. İstanbul'da kaldığı bu süreçte âlim ve yönetim tabakasından ilgi görmüştür. Bu kişilerin Nakşbedndiyye-Müceddidiyye'ye intisap etmeleriyle Müceddidîlik İstanbul'a girmiştir. Murâd-ı Buhârî İstanbul'a gelip yerleşmesiyle birlikte, önce medrese olarak yapılan daha sonra adına tahsis edilen Eyüp Nişancı Paşa sokağındaki Murâd-ı Buhârî Tekkesi'nde uzun müddet kalmış ve şeyhlik yapmıştır. 1132/1720 tarihinde bu tekkede vefat etmiş ve tekkenin dersane kısmına defnedilmiştir.¹⁶² Trabzonî'nin bu tekkede kalıp kalmadığı hususunda elimizde bilgi bulunmamaktadır.

Trabzonî, Nakşbendiyye'nin Müceddidî koluna Murâd-ı Buhârî'nin oğlu ve halifesi olan Şeyh Muhammed Murâdî silsilesiyle intisap etmiştir. Müceddidîliğin kurucusu olan İmâm-ı Rabbânî (1034/1625)'ye kadar olan silsilesi şu şekildedir: Ahmed Farûkî Sirhindî, ondan oğlu ve halifesi olan Muhammed Ma'sum (ö.1080/1669)'a, Muhammed Ma'sum'dan halifesi Murâd-ı Buhârî (ö.1132/1720)'ye, Murâd-ı

¹⁶¹ Nakîbü'l-eşrâf: Hz. Peygamber (s.a.v.)'in sülalesinden gelen insanların (seyyid ve şeriflerin) işleriyle meşgul olmakla vazşfeli kişiler için kullanılan bir tabirdir. Osmanlılar'da 802/1400'de Yıldırım Bayezid döneminde tesis edilmiştir. M. Zeki Pakalın, *Osmanlı Tarih Deyimleri ve Terimleri Sözlüğü*, MEB., Ankara 1971, c. II, ss. 647-648.

¹⁶² *İslam Alimleri Ansiklopedisi*, Türkiye Gazetesi yay. İstanbul ts., c.17, s. 125-129,

Buhârî'den oğlu ve halifesi olan Muhammed Bahâeddi el-Murâdî (ö.1169/1756)'ye ulaşır.

b- Halvetiyye'ye İntisabı ve Silsilesi

Trabzonî, Tarîkat-ı Halvetîyye'yi Şeyh Mustafa Kemâleddin Bekrî (1162/1749)'nin halifelerinden Şeyh Muhammed Hafnâvî (1181/1787)'den ahzettiği söylenilmektedir.¹⁶³ Bekrî 1099/1688'de Şam'da doğmuştur. Meşhur Bekrî ailesine mensuptur. Bekrî Abdülganî Nablusî'nin himayesinde yetişmiştir. 1115/1703'te Şam'da tanıştığı Halveti şeyhi Abdüllatif b. Hüsâmeddin'e intisap etmiş ve 1120/1708-1709 hilafet alarak şeyhinin Halep'teki makamına geçmiştir. Halvetiyye tarikatının Bekriyye şubesinin kurucusudur.¹⁶⁴ Bekrî 1710 Şam'a dönmüş ve sıklıkla Kudüs'ü ziyaret etmiştir. Bu ziyaretleri esnasında vezir Râgıp Paşa ile tanışmış ve onun Kahire seyahatine iştirak etmiştir. İstanbul'a 1710, 1723 ve 1735 olmak üzere üç seyahati olmuştur. İstanbul'da büyük itibar görmüştür. 1726'da Halep dönen 1749'da hac dönüşü Kahire'de vefat etmiştir.¹⁶⁵

Bekrî çok seyahat eden bir sûfidir. Nitekim bu konuda “Sefine-i Evliyâ” kitabının müellifi Hüseyin Vassaf'ın şöyle söylediği ifade edilir: “Çok sayıda zatın hayatını yazdım. Bekrî kadar çok seyahat etmiş olan bir zata rastlamadım. Eşine az rastlanır bir zattır. İlim ve irfan bakımından çok yüksek derecelere sahiptir. Birçok seyahat yapmasına rağmen pek çok eser yazmıştır.”¹⁶⁶ Bekrî İstanbul'a geldiğinde Murâd-ı

¹⁶³ Bursalı, *Osmanlı Müellifleri*, c.I, s.155.

¹⁶⁴ Hüseyin Vassaf, *Sefine-i Evliya*, haz.: Mehmet Akkuş-Ali Yılmaz, c. IV, ss. 171-2; Ali İhsan Yurd, “Bekrî, Kutbüddin”, *DİA.*, İstanbul 1992, c. V, s. 369; C. Brockelmann, “Bekrî” *İA.*, MEB. Yay., İstanbul 1979, c. II, s. 460. Bekrî'nin hayatı hakkında geniş bilgi için bk. Muslu, *Mustafa Kemâleddin Bekrî*, ss. 25-88.

¹⁶⁵ Yurd, “Bekrî, Kutbüddin”, s. 369; C. Brockelmann, “Bekrî”, s. 460.

¹⁶⁶ İslam Âlimleri Ansiklopedisi, “Mustafa Bekrî”, c.17, s. 131.

Buhârî ile görüşmüş ve onun hakkında iltifat dolu sözler sarfetmiştir.¹⁶⁷ Bu iki insanın, Trabzonî'nin şeyhlerinin şeyhleri olmaları da güzel bir tevâfuktur.

Trabzonî Haletiyye'yi Bekrî'nin halifelerinden Muhammed Hafnâvî'den ahz etmiştir.¹⁶⁸ Hafnâvî, "hıfnî" ve "hıfnevî" nisbeleriyle de anılmaktadır. 1690'da Mısır'ın Bilbis şehrine bağlı Hafnâ köyünde doğmuştur. Soyu babaannesi tarafından Hz. Hüseyin'e dayanır. Hafnâvî, 1721 senesinde Kahire'ye gelen Halvetiyye'nin Karabaşiye koluna mensup Mustafa Bekrî'ye intisap etmiştir. 1767'de Kahire'de vefat etmiştir.¹⁶⁹ Hafnâvî'nin Anadolu ve İstanbul'a gelip gelmediği ve aynı şekilde Trabzonî'nin Mısır'a gidip gitmediği konusunda herhangi bir bilgi bulunmadığı için Trabzonî'nin Halvetiyye'ye intisabının nerede ve ne zaman olduğu bilinmemektedir.

c- Mevleviyye'ye İntisabı ve Silsilesi

Trabzonî'nin Mevlevî tarikatına intisabı Ârif Çelebi'nin (ö.1746) oğlu II. Ebû Bekir Çelebi (ö.1785) zamanında olmuştur. Hicri 1174 tarihinde hacca gitmek için İstanbul'dan yola çıkan Trabzonî'nin Hz. Mevlânâ'nın türbesini ziyaret amacıyla Konya'ya uğradığı ve burada o zamanın Mevlevî şeyhi olan Ebûbekir Çelebi (ö.1785) ile tanıştığı ve ona intisab ettiği ifade edilmektedir.¹⁷⁰

Şeyh Galib'in kendi el yazısıyla ve tamamı mevcut olmayan bir eserinde Trabzonî'nin Mevlevî oluşu hakkında "Pîrân ve pişvayanı tarîk-ı sofiyeden sâhibü't-tesanif Trabzonî Kösec Ahmed Efendi 1144¹⁷¹ senesi hacc-ı şerif niyetiyle İstanbul'dan

¹⁶⁷ İslam Alimleri Ansiklopedisi, *a.g.e.*, s. 126.

¹⁶⁸ Bursalı, *Osmanlı Müellifleri*, c.I, s.155.

¹⁶⁹ Vassaf, *Sefine-i Evliyâ*, c.IV, ss. 182-3; Muslu, *Mustafa Kemâleddin Bekrî*, ss. 62-5.

¹⁷⁰ Elgin, *a.g.m.*, s. 12.

¹⁷¹ Şeyh Galib bu tarihi 1144 şeklinde vermiştir. Bu tarih muhtemelen hatalı olarak verilmiştir. Çünkü Trabzonî'nin hayatı göz önüne alındığında, bu tarihle vefat tarihi arasında 47 yıllık bir fark ortaya çıkar. Bu hatanın tarih yazılırken (7) rakamı yerine yanlışlıkla (4) rakamının yazılmış olmasından

nühdat edüb Konya'ya vusûlünde Çelebi Ebubekir Efendi (k.s.) hazretlerinin bakemalleri ile müşeref oldukta...diyüp hâkipayelerine rumâl ile tarîk-ı mevleviyeye iradeti tamme getürüp idâd-ı fukarayı hırkapuşân ve hücrenişine dühul ve ilâ âhırilömr ol âsitane-i mübarekede kufûlleri esnasında âdâb-ı tarîkat-ı mevleviyeye dair bir risale telif etmişler idi...”¹⁷² şeklinde sözeder.

Ayrıca Şeyh Galib, Trabzonî'nin Mevlevîliğe intisabı konusu “Sohbetü's-Sâfiye” eserinde dile getirir ve şöyle der: “Müellif-i merhumun telâkkûn ve intisap şekli, tarikimizde pek nadir vuku' bulan hallerdendir. Şimdi mevcut bulunan ihvandan birçoğu bana şöyle rivayet etti. Bir gün Ebû Bekir Çelebi Efendi halvethanesinden çıktı ve dervişlerden iki kişiyi huzuruna çağırıp, onlara Konya'nın İstanbul yolunda Sille denilen köye gitmelerini ve hali dergâhtaki fukaradan gizli tutmalarını emrederek buyurdu ki “orada tarîkat fukarasından bir kimse bulacaksınız ona Trabzonlu Şeyh Ahmed Kösec derler. Hazret-i Hünkârı ziyaret arzusu ile memleketimize gelmek üzeredir. Ona söyleyin, doğru bizim eve gelsin. Matbaha girmek ve hizmette bulunmak niyetinden vazgeçsin. O kâmil ve mükemmel bir zattır. Hizmete ihtiyacı yoktur. Siz onu hemen bana getiriniz”. Hakîkatı anlaşılamayan terkine de imkan olmayan bu garip emir karşısında hayrette kaldılar. Kendilerini gönderen Çelebi Hazretlerinin hâl ve şânını bilip kendisine gönderildikleri Kösec Ahmed Dede'nin hâlini bilmediklerinden, bu emri keşf ve kerâmet kabilinden midir, yahut bir remz ve işaret midir, bilemediler. Sille'ye vardıklarında o zatı buldular. Gördüler ağlıyor, bayılıyor, âh ile feryat ediyor. Bazen secde ediyor, bazen kendini topluyor. Kâh pek darlaşıyor kâh geniş nefes alıyor. Hazret-i Hünkârın türbesini gördükçe Allah Allah deyüb kendini ve her şeyi kaybediyor. Çelebi

veya buradan alıntı yapanların okuyuş hatasından kaynaklanması muhtemeldir. Ergun, *Şeyh Galib*, s. 26; Üremiş, “Yeni Bilgiler Işığında Trabzonlu Kösec Ahmed Dede”, s.186.

¹⁷² Ergun, *Şeyh Galib*, ss. 26-7.

Hazretlerinin gönderdiği o iki dervişten biri bana şöyle hikâye etti: “O zata kavuşup selam verdiğimde bana öyle bir bakışla baktı ki üzerime gelen hâlin şiddetinden helak olayazdım. Bir müddet kendinden geçti. Bir müddet sonra kendilerine geldiğinde: Ya Şeyh! Bizimle gelmeyi ve daveti kabul ediyormusunuz? Biz ona: “Ya Şeyh Çelebi Hazretleri seni istiyor ve şöyle şöyle emretti” dedik. Çelebi Hazretlerine getirdik. Bir gün yahut daha kısa bir müddet halvet-i mahsusasına aldı. Mevlevî kisvesiyle çıkarıp fukarâ-i Mevlevîye’den kâmillere mahsus âdab ve rusûm ile hücreye çıkarılmasını dergâhın halifesine emretti. Bu merâsim icrâ edildikten sonra dervişlerle musâfaha ederken ağıyor “beni kabul edin.” diye şimdiki kabrinin yerini göstererek “bana bu yerden mezar verin” diyor ve âdeta altı ay sonra irtihâl edeceği vakti ta’yin ediyordu. Nitekim de dediği gibi oldu, vasiyeti yerini buldu.”¹⁷³

Yukarıda ifade edilen olayın Trabzonî’nin vefatından altı ay önce yaşandığı ifade edilmektedir. Bu durumda Trabzonî hacca gidiş tarihi olarak verilen 1174 tarihi ile bu olayın yaşandığı zaman mukayese edildiği zaman bir çelişkinin olduğu ortaya çıkmaktadır. Bu durumda Şeyh Galib’in verdiği tarihin doğru olması gerekir ki bu mümkün değildir. Çünkü Trabzonî’nin “Tuhfetü’l-Behiyye” eserinin hicri 1183 tarihli nüshası vardır. Trabzonî’nin yaşadığı dönemdeki matbaa, basım, yayın ve kitle iletişim araçlarının, günümüzle karşılaştırıldığında çok gerilerde olduğu görülecektir. Dolayısıyla o dönemde bilgiye ulaşmak çok kolay değildir. Böyle bir ortamda bir tarîkata ait usul ve âdablar hakkında eserler yazılırken, bu hareketin içinde olmadan yazılmasının zor olduğu aşıkardır. Bu durumda Trabzonî’nin bu eseri tarikata girdekten sonra yazdığını ve bunun da mevcut olan nüshaya göre hicri 1183 tarihinden önce gerçekleştiği kuvvetle muhtemeldir.

¹⁷³ Şeyh Galib, *Sohbetü’s-Sâfiye*, vr. 5b-6a; Kutluk, “Mevlevî’liğe Dair İki Eser”, ss.291-292; Üremiş, “Yeni Bilgiler Işığında Trabzonlu Kösec Ahmed Dede”, s.180.

D- ESERLERİ

Trabzonî'nin tesbit edebildiğimiz kadarıyla altı tane eseri mevcuttur. Bu eserlerden iki tanesi şerh, diğerleri ise te'liftir. Şu anda kütüphanelerde bulunan eserlerinin tamamı el yazması olup, hiçbirisinin baskısı yapılmamıştır. Eserlerinin hepsini Arapça olarak kaleme almıştır. Bütün eserlerinin konusunu içeriğine bakıldığında tasavvuf ve tarikatlar teşkil etmektedir. Bununla birlikte eserlerinde akaid, fıkıh konularına değinilmiştir. Akifzâde Abdurrahim, "Kitabu'l-Mecmû", ¹⁷⁴ Trabzonî'nin garip ilimler ve özellikle kimya ilmi ile ilgilendiği belirtse de bu bilgiyi doğrulayan bir belge bulamadık. Şimdi Trabzonî'nin eserleri Hakkında bilgi verelim.

1- Silsiletü'l-Hâcegân fî Âdâbı Ubûdiyyeti'l-A'yân

Trabzonî'nin bu eseri Nakşbendiyye tarikatı hakkında yazılmıştır. O, Arapça olarak yazdığı bu eserde, öncelikle Hz. Peygamber (s.a.v.) kadar ulaşan Hâcegân silsilesini vermektedir. Daha sonra ise, Nakşbendîyye'de, zikir, murakâbe, ibadet, günlük hayattaki âdab, nefsin sahip olduğu iyi ve kötü ahlak, mürid ve mürşid konuları hakkında bilgiler verir. Burada ayrıca bu hususlarla ilgili olarak âdab kurallarına değinir. Bu konuları açıklarken birçok yerde âyet ve hadislerden¹⁷⁵ deliller getirerek fikirlerinde istikametini çerçevesini çizmiştir. Ayrıca tasavvuf tarihi literatüründe meşhur mutasavvıflardan alıntılar yapmıştır.¹⁷⁶

¹⁷⁴ Akifzâde Abdurrahim, *a.g.e.*, s. 335.

¹⁷⁵ Konu ile ilgili birkaç örnek için bk. Trabzonî, *Silsiletü Hâcegân*, vr. 154ab, 157b.

¹⁷⁶ Konu ile ilgili birkaç örnek için bk. Trabzonî, *Silsiletü Hâcegân*, vr. 154a, 159b.

Bu eserle ilgili olarak günümüzde Abdalbaki Uysal tarafından yayınlanmamış bir çalışma yapılmıştır. Bu çalışma, Trabzonî'nin bu eserinin Türkçe'ye tercüme edilmesidir.¹⁷⁷ Eserin farklı yerlerde birçok nüshası bulunmaktadır.¹⁷⁸

2- Şerhu Risâleti'n-Nakşbendiyye

Bu eser, Trabzonî'nin çağdaşı olan meşhur âlim ve mutasavvıf Ebû Saîd Muhammed Hâdimî (1176/1769)'nin Risâletü'n-Nakşbendiyye adlı eserine yazılmış bir şerhten ibarettir. Çağdaş olan Hâdimî ve Trabzonî daha önce de ifade ettiğimiz üzere büyük bir ihtimalle de karşılaşmış ve görüşmüşlerdir. Hâdimî'nin memleketi, Konya'nın Hadim ilçesidir ve orada ikamet etmiştir. Trabzonî ise Konya'ya gelmiştir. Orada ikamet etmiş ve vefat etmiştir. Trabzonî'nin, onun eserini şerh etmesi ve daha önce izah ettiğimiz üzere Hâdimî'nin cenazesini yıkaması onların tanıştıklarını ve görüştüklerini gösteren bir delil olarak kabul edilebilir.¹⁷⁹

Bu eserle ilgili günümüzde herhangi bir çalışma yoktur. Bu eserin aslı olan Hâdimî'nin Risâletü'n-Nakşbendiyye'si ile ilgili çalışmalar yapılmış ve bu çalışmalar yayınlamıştır.¹⁸⁰ Hem asıl eser hem de şerhi Arapça olarak yazılmıştır. Eserde Nakşbendiyye'de uyulması gereken âdab ve kurallar işlenmiştir. Eserde Nakşbendiyye giriş şartları da anlatılmıştır. Nakşbendiyye giriş şartlarını sistematik bir şekilde Hâdimî

¹⁷⁷ Uysal, *Kösec Ahmed Trabzonî ve Silsiletü'l-Hacegan fi Âdâbi Ubûdiyyeti'l-Ayân Adlı Eseri*, ss. 21-79.

¹⁷⁸ Trabzonî'nin Silsiletü'l-Hâcegân eserinin kütüphanelerdeki nüshalarından birkaç örnek. Amasya İl Halk ktp., no: 1700/4; Süleymaniye Ktp., Esad Efendi, no: 1421; Hacı Mahmud Efendi, no: 3128/2.

¹⁷⁹ Necatî Elgin, *a.g.m.*, s. 12.

¹⁸⁰ Ramazan Muslu, "Ebû Saîd Muhammed Hâdimî ve Nakşbendîlik Risâlesi'nin Tahlili", *Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Sakarya 2001, c. 3, sayı: 4, ss. 197-220; Şimşek, *Osmanlı'da Müderris Bir Sûfî Ebu Said Muhammed el-Hâdimî ve Tasavvuf Anlayışı*, Hititkitap Yay., Çorum 2008.

ortaya koymuştur.¹⁸¹ Trabzonî'nin bu eserinin farklı kütüphanelerde birçok nüshası mevcuttur.¹⁸²

3- Tuhfetü'l-Ahbâb fi's-Sülûk ilâ Tarîkı'l-Ashâb

Trabzonî, bu risâleyi, Şeyh Muhammed vasıtasıyla intisab ettiği Nakşî-Müceddidî şeyhi Murâd-ı Buhârî (1132/1719)'nin Silsiletü'z-Zeheb adlı eserine şerh olarak yazmıştır. Altın Silsile anlamına gelen Silsiletü'z-Zeheb ve onun şerhi olan Tuhfetü'l-Ahbâb Arapça olarak yazılmıştır. Murâd-ı Buhârî Silsiletü'z-Zeheb'te kendisinden itibaren Hz. Peygamber (s.a.v.)'e kadar ulaşan Nakşbendiyye meşâyihini silsileleriyle birlikte vermiştir. Silsiledeki şahısların ailesi, doğumu, vefatı ve memleketleri hakkında da bilgiler bulunmaktadır. Zikir, tarikatın sahabe yolu olması ve letâif vb. konular hakkında açıklamalar yer almaktadır. Ayrıca Nakşbendiyye Tarîkatı'nda uyulması gerekli âdâb ve kurallar anlatılır. Tuhfetü'l-Ahbâb, Abdullah Efendi tarafından Osmanlı Türkçesine tercümesi yapılmıştır.¹⁸³

Trabzonî'nin bu eserleri ile ilgili olarak günümüzde yapılmış her hangi bir çalışma yoktur. Kütüphanelerde kayıtlı birçok nüshası vardır.¹⁸⁴

4- Âdâbu'l-Ubûdiyye fî Süneni'l-Muhammediyye

Trabzonî, Arapça olarak kaleme aldığı eseridir. Tarikatın usûl ve âdâbı ile ilgili bilgiler veren önemli bir kaynaktır. Eserin asıl adı Âdâbu'l-Ubûdiyye fi's-Süneni'l-

¹⁸¹ Hâdimî, *Risâletü'n-Nakşbendiyye*; Atatürk Ktp., Osman Ergin Yazmalar, no: 1115; Şimşek, *a.g.e.*, ss. 104-121.

¹⁸² Trabzonî'nin Şerhu Risâleti'n-Nakşbendiyye eserini kütüphanelerdeki kayıtları için bk. Süleymaniye Ktp, Hacı Mahmud Efendi, no:2851/1; İstanbul Belediyesi Ktp., Osman Ergin Yaz., no: 1274; İ.Ü. Ktp., Arapça Yaz., no: 3087, 5475, 5530.

¹⁸³ Osmanlıca tercümeleri için bk. İ.Ü. Ktp., Osman Ergin Yaz., no: 1206; Süleymaniye Ktp., Hacı Mahmud Efendi, no: 2636.

¹⁸⁴ Trabzonî'nin Tuhfetü'l-ahbâb eserinin kütüphane kayıtları için bk. Süleymaniye Ktp., Reşid Efendi, no: 404; Dâru'l-Mesnevî, no: 161/5.

Muhammediyye olmakla birlikte gerek Halvetiyye Tarîkatı adabından gerekse mevcut kütüphane kayıtlarından dolayı Sünenü Meşâyihi'l-Halvetiyye ismiyle de meşhur olmuştur.¹⁸⁵

Trabzonî bu eserde ele aldığı konuları Kur'an ve Hadis'ten örnekler vermek suretiyle desteklemiştir. Eser uzun bir hamdele, salvele ve dua bölümüyle başlar. Müellif daha sonra şeriat, tarikat, hakikat, ibadetler, riyazet, mücahede, şeyh, mürid, nefis halvet, uzlet ve zikir konularını işlemiştir. Sadece Halvetiyye tarikatı için değil tüm tarikatlar için önemli bir âdâb kitabıdır. Bu eserler ilgili günümüzde yayınlanmış müstakil bir çalışma yoktur. Kütüphanelerde nüshanaları mevcuttur.¹⁸⁶

5- Tuhfetü'l- Behiyye fî Tarîkatî'l-Mevleviyye

Trabzonî'nin üzerinde en fazla durulan ve hakkında çalışma yapılan eseridir. Mevlevî Tarîkatı âdâb ve erkânı hakkında Arapça olarak yazılmış bir eserdir. Taç ve hırka giyme, zikir, semâ, çile vb. hallerden bahsedilir. Ayrıca Mevlânâ'nın hayatı ve birçok mankabelerini ihtivâ etmesi açısından bir menâkıbnâme olarak ta kabul edilebilir.

Bu eser ile ilgili olarak Şeyh Galib, bu eserin bazı yerlerini açıklamak sûretiyle es-Suhbetü's-Safiyye adını verdiği bir ta'likât yazmıştır. Üsküdar Mevlevihanesinin son şeyhi Ahmed Remzi Akyürek ise Tuhfetü'l-Behiyye'nin Türkçeye tercümesini yapmış ve tercümesini Zâviye-i Fukarâ olarak isimlendirmiştir.

Trabzonî'nin bu eseri ile ilgili günümüzde de yapılan çalışmalar vardır. İsmet Kayaoğlu Tuhfetü'l-Behiyye'nin tercümesini yapmış ve makale olarak yayınlamıştır.

¹⁸⁵ Mustafa Aşkar, *Tasavvuf Tarihi Literatürü*, İz Yay., İstanbul 2006, s. 179.

¹⁸⁶ Trabzonî'nin Âdâbu'l-ubûdiyye eserinin kütüphane kayıtları için bk. Süleymaniye Ktp., Esad Efendi, no: 1425; İ.Ü. Ktp., Arapça Yaz., no: 3478 ve 5517; Amasya İl Halk Ktp, no: 1540/8.

Fakat Kayaoğlu, bu eseri Kösec Ahmed Trabzonî'ye değil de, daha öncede geçtiği üzere meçhul Kösec Ahmed Dede'ye izafe etmiştir.¹⁸⁷ İbrahim Kutluk ise, bu eser ve bu eserin tercümesi olan Zâviye-i Fukarâ üzerinde çalışma yapmış ve makale olarak yayınlamıştır.¹⁸⁸ Ayrıca Kutluk, Şeyh Galib'in bu esere yazmış olduğu ta'lik ile ilgili de çalışma yapmış ve makale olarak yayınlamıştır.¹⁸⁹ Ali Üremiş de Tuhfetü'l-Behiyye'yi tercüme etmiş ve yayınlamıştır.¹⁹⁰ Ayrıca bu eser hakkında "Türk Kültürü, Edebiyatı ve Sanatında Mevlâna ve Mevlevîlik" Ulusal sempozyumunda bir bildiri sunmuş ve makale olarak yayınlamıştır.¹⁹¹ Trabzonî'nin bu eserinin kütüphanelerde nüshaları mevcuttur.¹⁹²

6- Aşeretü Reşahât

Trabzonî Arapça olarak kaleme aldığı küçük bir risalesidir. Bu eseri, Şerhu Risâleti'n-Nakşbendiyye'nin tetimmesi olarak yazmıştır. Tekili "reşha" olan "reşahat" kelime olarak damlalar, sızıntılar anlamındadır.¹⁹³ Aşeretü Reşahat, on damlacık anlamına gelir. Müellif bu küçük risalede nefsin tanınması, Allah'ı bilme, ruh, nefis, murakâbe, vukûf-u kalbi, riyâzet, müşahede ve seyr u sülûk adabı gibi konuları işlemiştir. Günümüzde bu eser hakkında herhangi bir çalışma yapılmamıştır. Kütüphanelerde nüshaları bulunmaktadır.¹⁹⁴

¹⁸⁷ Kayaoğlu, *a.g.e.*, ss. 1-34.

¹⁸⁸ Kutluk, "Mevlevî'liğe Dâir İki Eser", ss. 289-300.

¹⁸⁹ Kutluk, "Şeyh Galib ve as-Sohbet-üs-Sâfiyye", ss. 21-47.

¹⁹⁰ Trabzonlu Kösec Ahmed Dede, *et-Tuhfetü'l-behiyye fi't-Tarikati'l-Mevleviyye Tercümesi, (Zâviye-i Fukarâ) Mevlevîlik Âdâbı, Anektodlar*, haz.: Ali Üremiş, Serander, Trabzon 2008.

¹⁹¹ Üremiş, "Trabzonlu Kösec Ahmed Dede ve et-Tuhfetü'l-behiyye fi't-Tarikati'l-Mevleviyyesi Üzerine" ss. 373-391

¹⁹² Trabzonî'nin Tuhfetü'l-behiyye eserini kütüphane kayıtları için bk. Süleymaniye Ktp, Serez, no:1522; Halet Efendi, no: 289/7; İ.Ü. Ktp., Arapça Yaz., no:3905; SÜMAM, no: 46.

¹⁹³ Doğan, *Büyük Türkçe Sözlük*, s. 936.

¹⁹⁴ Trabzonî'nin Aşeretü reşehât'ının kütüphane kayıtları için bk. Süleymaniye Ktp, Reşid Efendi, no: 404/2; İstanbul Belediyesi Ktp., Osman Ergin Yaz., no: 1135.

Bu eserlerin dışında Abdalbaki Uysal Trabzonî'nin el-İ'lâm bi Ma'ârifî Ehli'l-İlhâm isminde bir eserinden daha bahseder. Halil İbrahim Şimşek'in bu eserle ilgili yaptığı tespitlere göre, eser 1329/1911 tarihinde basılmıştır. Osmanlıca yazılmış bu eserin takdim yazısında: “Bu eserin neşrine olan muvafakatim bir hiss-i zuhûruna ba'is ve badî olmuştur...” böylece devam eden ifadelerin sonunda Celveti fukarasından Trabzonî Derviş Ahmed.¹⁹⁵ Burada verilen bilgiler ve tarih itibariye Ahmed Trabzonî, Kösec Ahmed Trabzonî aynı kişi değildir. Onun için bu eser Kösec Ahmed Trabzonî'ye nispet edilmemiştir.¹⁹⁶

¹⁹⁵ Trabzonî Ahmed, *el-İlâm bi ma'ârifî Ehli'l-İlhâm*, Millet Kütüphanesi, İstanbul 1329/1911, no: 805, s. 2.

¹⁹⁶ Şimşek de aynı kanaatte olduğunu ifade etmiştir. Şimşek, *Osmanlı'da Müceddidlik*, s. 153

İKİNCİ BÖLÜM

KÖSEC AHMED TRABZONÎ’NİN TASAVVUFİ GÖRÜŞLERİ

1-ŞERİAT

Tasavvuf kültüründe mutasavvıflar genel geçer olan şerîatı kabul etmişlerdir. Şerîatla birlikte tarîkat ve hakikat denilen alanlarında var olduğuna inanmışlar ve bu alanlarla ilgili düşüncelerini sözlerine yansıtmışlardır. Bilahere bu tasnife dördüncü bir unsur olarak ma’rifet de ilave edilmiştir. Bu dörtlü tasnifi Sadık Vicdânî (ö.1939), parçaları ibrişimle dilinmiş, yakası, kolları etek uçları yine ibrişimle işlenmiş, ince ve yumuşak bir gömlek metaforuyla açıklamıştır. Bu teşbihe göre, gömleğin yüzü şerîat, tene temas eden iç yüzü tarîkat, tene teması hakîkat, bu temastan meydana gelen lezzet ve hararet ma’rifeti oluşturur.¹⁹⁷

Tasavvufu düşüncesinin doğuşundan itibaren şerîat-tarîkat-hakîkat ilişkisi tartışılmalı bir konu olmuştur. Genel olarak şerîatın, işin zahirî denilen dış yönünü, tarîkat ve hakikatin ise batınî denilen iç yönünü, özünü temsil ettiği kabul edilmiştir. Bu noktada Niyazî-i Mısırî’nin şerîat ve hakîkat konusundaki cevizi teşbihi büyük önem arz etmektedir. O bu konuda şöyle der: Şerîat cevizin kabuğu, hakîkat ise cevizin içi ve özüdür. Cevizin tadını almak isteyen kişi, mutlaka kabuğu kırıp cevize ulaşmak zorundadır. Burada kabuk olarak teşbih edilen şerîatın amacı, cevizin içi olarak teşbih edilen hakîkatin yani özün, batının korunmasıdır. Bundan dolayı hakîkat, şerîatsız olamaz.¹⁹⁸ Şerîat ve hakîkat konusu ile ilgili olarak zâhir ve bâtın meselesinde Hucvîri’nin, “Bâtından yoksun bir zâhirin hakîkati nifak, zâhirden yoksun bir bâtının

¹⁹⁷ Sadık Vicdânî, *Tomâr-ı Turuk-u Aliyye (Tarikatler ve Silsileri)*, haz.: İrfan Gündüz, Enderun Kitabevi, İstanbul 1995, s. 15.

¹⁹⁸ Mustafa Aşkar, *Niyazî-i Mısırî ve Tasavvuf Anlayışı*, Kültür Bakanlığı Yay., Ankara 1998, s. 276-7.

hakîkati de zındıklıktır”¹⁹⁹ sözü, şerîat ve hakîkatin birbirine alternatif değil, birbirinin mütemmimi olduğunu gösterir. Bu itibarla şerîatın takip etmediği hakikat, küfürdür. Zâhire dayanmayan bâtın, bâtıl olduğu gibi, bâtına dayanmayan zâhir de bâtıldır.²⁰⁰

İmam-ı Rabbânî (ö.1034/1624), şerîatin ilim, amel ve ihlâs olmak üzere üç kısım olduğunu ifade etmiş, tarîkat ve hakîkatin şerîatin üçüncü kısmı olan ihlâs unsurunu tamamlamak üzere ona hizmet ettiğini belirtmiştir. Yani sûfîlerin üzerinde titizlik gösterdikleri tarîkat ve hakikat, şerîatin bir cüz’ü olan ihlâsın hakikatine ermede şerîata yardımcılardır. Onların tarîkat ve hakîkati ele geçirmede maksatları, şerîatla ameli ihlâs bakımından tamamlamaktır. Bundan dolayı onların şerîattan öte bir maksatları olamaz. Seyr u sülûk döneminde sûfîlerde meydana gelen vecd ve hâller, ilim ve ma’rifet asıl gaye değil, bu yolun yolcularını terbiyeye yarayan evham ve hayallerden ibarettir. Bunun için bu hallere takılıp kalmamak, sülûk ve cezbe yolunun sonu olan rıza makamına ulaşmak asıl gayedir. Yani rıza makamına bağlı olan ihlâsı elde etme çabasıdır.²⁰¹

Şerîat sözlükte, “yol, su kanalı ve ark” manasına gelmektedir. Terim olarak ise, dinin zâhiri yönü ile ilgili kaideler veya dinin hukuk kuralları olarak tanımlanır.²⁰² İnsanın bedeni ve dünyası ile ilgili dinî hususlar, peygamberler aracılığıyla konulan kanunlar ve mükellefin dünya ve âhîret hayatını düzene koyması için konulan cüz’i

¹⁹⁹ Ali b. Osman Cüllâbî Hücvârî, *Keşfu’l-Mahcûb*, (Hakikat Bilgisi), haz.: Süleyman Uludağ, Dergah Yay., İstanbul 2010, s. 440.

²⁰⁰ Ebu Abdurrahman Sülemî, “el-Fark Beyne İlmi’ş-Şeria ve’l-Hakika”, çev.:Süleyman Ateş, *AÜİFD.*, Ankara 1968, c. XVI, s. 219.

²⁰¹ İmam-ı Rabbânî, *Mektûbat*, çev. Kasım Yayla, Merve Yay., İstanbul 1999, m.no: 36, s. 118-9.

²⁰² Muhammed b. A’lâ b. Ali et-Tehânevî, *Keşşâfu Istılahâtı’l-Fünûn*, Daru Sadr, Beyrut ts., c.II, s. 502; Ebu’l-Fazl Cemaluddin Muhammed b. Mükerrrem İbn Manzûr, *Lisanü’l-Arab*, Beyrut 1990, c.VIII, s. 176; Âsım Efendi, *Kâmûs Tercemesi*, İstanbul 1304, c.III, s. 302; Ethem Cebecioğlu, *Tasavvuf Terimleri ve Deyimleri Sözlüğü*, Ağaç Yay., İstanbul 2009, s. 607.

hükümler olarak da anlaşılır. Genel olarak zâhiri ve bâtınî bütün dini hükümleri içine alır.²⁰³

Şerîat Kur'an-ı Kerim'de çeşitli kalıplarda beş yerde geçmektedir. Mana itibariyle geçtiği yerlerinde hepsinde din, ilahi kanun, yol gibi anlamları ifade etmektedir.²⁰⁴

Mutasavvıfımız Trabzonî, şerîat, tarîkat ve hakikat kavramlarını eserlerinde çok sık kullanmaktadır. Sâlikin kul olmasının gereği olarak öncelikle şerîat ilmini yani zâhiri ilimleri öğrenmesinin önemli olduğuna dikkat çeker. O şerîatı kulluk kavramı ile bağlantılı olarak izah etmiştir. Ona göre, şerîat, ubudiye sarılmak, yani kul olmanın gerektirdiği görevleri tam manasıyla yapmaktır.²⁰⁵ Trabzonî'nin şeyhi Mustafa Kemaleddin Bekrî (ö.1162/1749) ise şerîatı, "Allah katında din, şüphesiz İslâm'dır"²⁰⁶ âyetinde geçen din ve onun getirdiği hükümler olarak tarif eder.²⁰⁷ Bekrî (ö.1162/1749) şerîatı, ilim ve amel olmak üzere iki kısma ayırır. Amel, kendi içinde ruhsat ve azîmet olarak ikiye ayrılırken aynı şekilde ilim de kendi içinde zahir ve bâtın olmak üzere iki kısma ayrılır.²⁰⁸ Şerîatı ubudiye sınıksız sarılma hakkındaki emirler olarak tarif eden Kuşeyrî, şerîatın hakikatle olan ilişkisini şöyle açıklar: Ona göre, şerîat hakikatle güç ve kuvvet kazandığı gibi, hakikatte şerîat ile bir mana ifade edebilir. Şerîat halka mükellefiyetler getirirken, hakikat Hakk'ın kâinat hakkındaki tasarrufunu ve idaresini bildirir. Bu durumda Allah'a ibadet etmek şerîat, O'nu müşâhede etmek hakikattir. Yani

²⁰³ Süleyman Uludağ, *Tasavvuf Terimleri Sözlüğü*, Kabalcı Yay., İstanbul 2005, ss. 332-333.

²⁰⁴ "...Sizden her biriniz için bir şerîat ve yol koyduk..."Mâide, 5/48; "...İşte onları yoldan çıkarmaları sebebiyle böyle imtihan ediyorduk." A'râf, 7/163; "Dini dosdoğru tutun ve onda ayrılığa düşmeyin!.." Şûrâ, 42/13; "Yoksa, Allah'ın izin vermediği bir dini kendilerine tutulacak yol kılan ortakları mı var?.." Şûrâ, 42/21; "Sonra da seni din işi konusunda açık bir yola koyduk." Casiye, 45/18.

²⁰⁵ Trabzonî, *Âdâbü'l-ubûdiyye*, vr. 155b.

²⁰⁶ Âl-i İmran, 3/19.

²⁰⁷ Muslu, *Mustafa Kemaleddin Bekrî*, s. 93.

²⁰⁸ Muslu, *a.g.e.*, s. 93.

şerîat, emredileni yapmak, hakikat ise, Allah'ın kazasını, kaderini, gizlediği ve açıkladığı şeyi görmektir.²⁰⁹ Kısaca ifade etmek gerekirse şerîat, Allah'ın emirleridir.

Mutasavvıflar şerîat hükümlerini şer'î kaideler çerçevesinde tarîkat ve hakikat mertebelerine göre yorumlamışlardır. Bu mutasavvıflardan birisi olan Kösec Ahmed Trabzonî de eserlerinde şerîat hükümlerine yer vermiştir. O, eserlerinde şerîat hükümleri olan imanı, namazı, orucu, zekatı ve haccı şerîat, tarîkat ve hakikatın prensipleri doğrultusunda değerlendirmiştir.

a- İman

İman şerîatın ilk emridir. İman her şeyin aslı ve hatta asılların aslıdır.²¹⁰ İman sözlükte, güven vermek, güven duymak, tasdik etmek ve gönülden benimsemek anlamlarını ifade eder.²¹¹ Terim olarak ise, Allah'tan aldığı ve din adına tebliğ ettiği kesin olan hususlarda peygamberleri tasdik etmeye ve onlara inanmaya denir.²¹² Âyet ve hadislerde imanın dilin ikrarına değil kalbin tasdikine bağlı olduğunu ileri süren ehl-i sünnet âlimleri imanın esasının kalbin tasdiki olduğunu belirtmişlerdir.²¹³

Trabzonî imanı iz'an ve kabul olarak tarif eder. İz'an boyun eğmek ve kabullenmek demektir.²¹⁴ Ona göre, iman Allah'ın göndermiş olduğu emirlere ve yasaklara inanmaktır. Allah ve resülü katından gelenlere boyun eğmek ve

²⁰⁹ Abdülkerim Kuşeyri, *Risâle*, tahk.: Abdulhalim Mahmud, Kahire 1989, s. 168.

²¹⁰ Gazâlî, *İhyâ-u Ulûm'id-Dîn*, Abdullah el-Halidî, Daru'l-Erkam, Beyrut, ts., c.I, s. 176.

²¹¹ İbn Manzûr, *Lisanü'l-Arab*, c.XIII, ss. 21-3; D. B. Macdonald, "İman", *İA*, MEB. Yay., İstanbul 1950, c.V/II, s. 984; Mustafa Sinanoğlu, "İman", *DİA*, İstanbul 2000, c.XXII, s. 212; Hülya Alper, *İmanın Psikolojik Yapısı*, Rağbet Yay., İstanbul 2007, ss. 17-30.

²¹² Sinanoğlu, *a.g.m.*, c.XXII, s. 212. İmanda dil ile ikrar ve kalp ile tasdik olması konusunda bilgi için bk. Ebü'l-Muin en-Nesefî, *Bahrü'l-Kelam, (Matürîdî Akaidi)*, çev.: Ramazan Biçer, Gelenek Yay., İstanbul 2010, ss.64-66.

²¹³ Sinanoğlu, *a.g.m.*, c.XXII, s. 212. Ayrıca bk. Konu ile ilgili âyetler: Mâide, 5/4; Nahl, 16/106; Hucurat, 49/14; Konu hakkında hadis: Müslim, "İman", 41.

²¹⁴ Komisyon, *Misalli Büyük Türkçe Sözlük*, Kubbealtı Yay., İstanbul 2006, c.II, s. 1483.

kabullenmektir.²¹⁵ O hakiki manada imanın üç rüknü olduğunu belirtir. Bunlardan birincisi imân-ı-ataî yani verilmiş imandır. Bu yaratılışın başında mü'minlerin kalplerine ruhanî bir nurla Allah Teâlâ'nın yazdığı imandır. İkincisi Allah'ın vahdaniyetine inanmak ve resülü ile gelenleri tasdik etmektir. Üçüncüsü dilin “Lailâhe İllallah Muhammedün Resulullah” kelime-i mübarekesi ile ikrarıdır. Bu üç rükün bir arada bulunduğu zaman iman hakiki iman olur.²¹⁶

Trabzonî, imanı, birçok âlim gibi genel olarak “icmâlî” ve “tafsilî” olmak üzere iki kısımda ele almıştır.²¹⁷ Bunun birincisi olan icmâlî iman, Cibril²¹⁸ hadisinde ifade edildiği üzere, Allah'a, meleklerine, kitaplarına, peygamberlerine, âhiret gününe ve kaderin hayır ve şerriyle Allah'tan olduğuna inanmaktır. İkincisi olan tafsîlî imana gelince, onu da kendi içinde “ilmî” ve “aynî” olmak üzere iki kısma ayırır. İlmî iman, ilmî deliller getirerek meydana gelen imandır. Buna hem ilmî istidlâlî hem de imân-ı istidlâlî denir.²¹⁹ Aynı şekilde Trabzonî, ilmî imanı da “taklîdî” ve “tahkîkî” olmak üzere kendi içinde içerisinde iki kısma ayırır. Ona göre, taklîdî iman, aklî bir delil getirmeksizin Kur'an ve hadiste ifade edildiği üzere kesin bir şekilde iman esaslarını tasdik etmektir.²²⁰ Gazâlî taklîdî imanı, avâmın imanı olarak ifade eder ve bu iman delil getirmeksizin sadece taklid ve telkin yoluyla kalbin tasdiki olduğunu belirtir. Ona göre, havâs hariç bütün halkın imanı da böyledir. Bu inanç kalbe vurulan bir düğüm

²¹⁵ Trabzonî, *Tuhfetü'l-ahbâb*, vr. 91a.

²¹⁶ Trabzonî, *Tuhfetü'l-ahbâb*, vr. 91ab.

²¹⁷ Komisyon, *İlmihal “İman ve İbadetler”*, Diyanet Yay., Ankara 2006, c.I, s. 70.

²¹⁸ Buhârî, *İman*, 1.

²¹⁹ Cebecioğlu, *Tasavvuf Terimleri*, s. 309.

²²⁰ Trabzonî, *Âdâbü'l-ubûdiyye* vr. 155b.

gibidir. Tıpkı ipteki düğüm gibi bazen şiddetlenir ve kuvvetlenirken bazen de zayıflar ve gevşer.²²¹ Taklîdî imanda aklî delillerden, şüphelerden uzak saf inanç vardır.

Tahkîkî iman gelince, bu bilgi, araştırma ve kavrama sonucu olan imandır.²²² Trabzonî ise, tahkîkî imanı aklî istidlâl yollarını kullanarak Kur'an ve sünnete uygun bir şekilde inanç esaslarının doğruluğunun kesin olarak kabul etmek şeklinde tarif eder.²²³ Bu şekilde meydana gelen imana, "ilme'l-yakîn" iman da denir. Bu enbiyâların Allah'ı esma ve sıfatlarıyla bilmesidir.²²⁴

Trabzonî aynî imanı²²⁵ ise, ilâhî keşifle elde edilen bir tasdik şekli olarak yorumlar. Ona göre, Allah Teâlâ bazı kullarının kalbine esmâ ve sıfatlarıyla tecellî eder. Bu tecellînin tesiriyle o kişide "keşfî iman" meydana gelir. Keşif sonucunda ortaya çıkan bu imana, "ayne'l-yakîn" iman ismi de verilir.²²⁶ Trabzonî, Kur'an-ı Kerim'den âyetleri örnek vermek suretiyle ayne'l-yakîn mertebesindeki kişinin ulaşmış olduğu imanı açıklamaya çalışmıştır. Dış âleme nazar edip dış âlemdeki varlıkların yaratılışını tefekkür etmek kişide iman olgusunu ortaya çıkar. "Deveye bakmıyorlar mı, nasıl yaratılmıştır! Göğe bakmıyorlar mı, nasıl yükseltilmiştir! Dağlara bakmıyorlar mı, nasıl dikilmişlerdir! Yeryüzüne bakmıyorlar mı, nasıl yayılmıştır!"²²⁷ Bu şekilde kâinattaki varlıkları tefekkür etmekle insan Allah'ın varlığını keşfedebilir ve iman edebilir. İşte bu keşfî imandır.²²⁸ Trabzonî bunların dışında bir de "şuhûdî iman"dan söz eder. Ona göre, Allah'ın tecellîsi zâtî bir tecellî olursa, o zaman da o kişide "şuhûdî iman" hasıl olur ve

²²¹ Gazâlî, *İhyâ*, c.I, s. 182.

²²² Komisyon, *İlmihal "İman ve İbadetler"*, c.I, s. 71.

²²³ Trabzonî, *Âdâbü'l-ubûdiyye* vr. 155b.

²²⁴ Trabzonî, *Aşeretü reşehât*, vr. 26b.

²²⁵ Aynî iman konusunda bk. Karabaş-ı Veli, *Risâle-i Tarikatnâme*, haz.: Kerim Kara, İnsan Yay., İstanbul 2003, ss. 704 vd.

²²⁶ Trabzonî, *Âdâbü'l-ubûdiyye* vr. 156a.

²²⁷ Gâşiye, 88/17,18,19,20.

²²⁸ Trabzonî, *Aşeretü reşehât*, vr. 26b

buna da “hakka’l-yakîn” iman denir.²²⁹ İnsan nefsini riyazet ve mücâhede ile tezkiye ederse ve ruhunu da zikirle tasfiye ederse o zaman ruhun Allah’ın tecellîlerine erme istidâdı ortaya çıkar. Bu mücahede ve zikirle ruh istidatını ortaya çıkarır ve ilâhi tecellîlere mazhar olur. Tecellîlere mazhar olan kişinin kalbinde mutmainlik olur ve nefsinden gelen şüpheler ortadan kalkar. Trabzonî, “...Biliniz ki, kalpler ancak Allah’ı anmakla huzur bulur.”²³⁰ âyetinde geçtiği üzere, hakka’l-yakîn mertebesindeki iman kişinin kalbinde sekinet meydana getirdiğini söyler.²³¹ Gazâlî, keşif, delil ve basiret nuruyla müşâhede edilen iman, yakîn tasdik olarak ifade etmiştir.²³² Bu hâssu’l-havâssın imanıdır. Bu mertebede insanın gönlü pak olmuş ve basiret gözü açılmıştır. Allah Teâlâ böylelerinin ruhuna sıfatıyla tecellî eder. Onlar da basiret gözüyle bu tecellîye iman ederler. Bunlarda iman, vücudlarının her âza ve kısmıyla, elleriyle, ayaklarıyla, göz ve kulaklarıyla, zâhir ve bâtınlarıyla, saç ve sakılının her bir kılıyla iman etme şeklinde zûhur eder.²³³

Trabzonî, hakka’l-yakîn mertebesindeki iman “Allah onların kalplerine iman yazdı”²³⁴ âyetinde ifade edildiği üzere vehbî manada bir iman olarak da ifade eder. Ona göre bu manadaki iman, nebîlerin, velîlerin, nefsi tezkiye ve kalbi tasfiyeyle Muhammedî yolda seyr u sülûk edenlerin imanıdır. Çünkü onlar azîmetle amel edip nefislerini rezilliklerden tezkiye ederek kalplerini meşgul edici şeylerden “tasfiye” etmişlerdir. Bu şekilde nefislerini tezkiye ve kalplerini tasfiye etmek suretiyle onlar kalplerini nur, zikir ve taatle doldurmuşlardır. Bu manevî eğitim vesilesiyle Allah esmâ ve sıfâtının sırlarını bu kullarına müşahade ettirmiştir. Böylece onlar gördükleri her

²²⁹ Trabzonî, *Âdâbü’l-ubûdiyye* vr. 156a.

²³⁰ Ra’d, 13/28.

²³¹ Trabzonî, *Aşeretü reşehât*, vr. 26b.

²³² Gazâlî, *İhyâ*, c.I, s. 182.

²³³ Eşrefoğlu Rûmî, *Müzekkin Nüfus*, Arslan Yay., İstanbul 1971, s. 12-3.

²³⁴ Mücadele, 58/22.

şeyde Allah'ın zât, sıfat ve esmasına işaret eden delilleri hakka'l-yakîn olarak müşahade etmektedirler. Allah onların kalplerine imanı apaçık bir şekilde nur ile yazmıştır. İmanı bu derece ulaşanlar arzın, Allah'ın nûruyla aydınlandığını görmektedirler. Bu iman mertebesinde Allah'tan başka bir mevcûd yoktur ve yaratıkların vücûdu mecazîdir.²³⁵

Kâinatta, şuur sahibi olarak yaratılan tek varlık olan insan, kendi varlığı ile ilgilendiği gibi iman olgusunun mahiyetini oluşturan aslî'l-usûl olan Zât-ı Mutlak'ın mahiyetinin bilinmesi konusuyunda ilgilenmiştir. İmam-ı Âzam Ebu Hanife (ö.150/767), Allah'ın, ortağı bulunmamak anlamında bir olduğunu ve ihlâs süresinin de buna delil olduğunu ifade etmiştir. “De ki: “O, Allah'tır, bir tektir.” Allah Samed'dir. (Her şey O'na muhtaçtır; O hiçbir şeye muhtaç değildir.) O'ndan çocuk olmamıştır. (Kimsenin babası değildir) Kendisi de doğmamıştır. (Kimsenin çocuğu değildir) Hiçbir şey O'na denk ve benzer değildir.”²³⁶ âyetlerinde ifade edildiği üzere, İmam-ı Âzam göre, Allah cisim ve araz değildir. O'nun dengi ve zıddı yoktur. Hiçbir şey O'na benzemediği gibi Kendisi de hiçbir şeye benzemez.²³⁷ İmam-ı Âzam'ın bu ifadeleri Allah'ın zâtını bilmenin ve müşahade etmenin mümkün olmadığını göstermektedir. Trabzonî'ye göre ise, Zât-ı Mutlak, mahiyet itibariyle gaybın gaybı, “amâ”²³⁸ ve “lâ zuhûr” mertebesinde olduğu için kendisi ile yarattığı mahlûkat arasında bir nispet söz

²³⁵ Trabzonî, *Âdâbü'l-ubûdiyye* vr. 157b.

²³⁶ İhlâs, 112/1-4.

²³⁷ Ebu Hanife, *Fıkhu'l-Ekber*, Beyrut 1404/1984, s. 301-2. Kelâbâzi, Allah'ın cevher ve araz olmadığını söyler. Allah cisim, madde ve şekil değildir. O'nda birleşme, ayrılma, hareket, sükûn, fazlalık, eksiklik söz konusu değildir. Yön ve mekândan münezzehtir. Ebu Bekir Muhammed İbn İshak el-Kelâbâzi, et-*Ta'arruf li Mezhebî ehli't-Tasavvuf*, haz.: Ahmed Şemdünnin, Daru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut 1993, ss. 31-32. Benzer görüşler için bk. Hücvîrî, *Keşfu'l-Mahcûb*, s. 342-3.

²³⁸ Bu kelimenin kökeni bir hadise dayandığı rivayet edilmektedir. Bu rivayete göre bir gün Ebu Razin, Hz. Peygamber (s.a.v.)'e “Allah âlemi yaratmadan önce nerede idi?” diye sorduğunda, Hz. Peygamber “Altında ve üstünde hava bulunmayan bir amâ'da idi.” şeklinde cevap vermiştir. Tirmizî, “Tefsir”, 12. Konu hakkında bilgi için bk. Ebü'l-Alâ Afîfî, *Muhyiddin İbnu'l-Arabî (ö.638/1240)'nin Tasavvuf Felsefesi*, çev.: Mehmet Dağ, AÜİFY., Ankara 1975, ss. 22-24; Tahir Uluç, *İbn Arabî'de Sembolizm*, İnsan Yay., İstanbul 2007, ss. 150-166; Uludağ, “Amâ”, *DİA*, İstanbul 1989, c. II, s. 553.

konusu değildir. Bundan dolayı O’nu tarif ve müşahede etmek mümkün değildir. O’nun zâtını düşünmek insan idrakinin dışındadır. İnsanın idrakinin dışındaki bir şeyi düşünmesi imkansız bir şeyi istemek ve ömrü zâyî etmek anlamına gelir. Bu nedenle Trabzonî Allah’ın zâtını düşünme fiilinin sonucunda elde edilecek şeyin zındıklık²³⁹ olacağını söylemiştir. Hz. Peygamber (s.a.v.)’in, insanları Allah’ın zâtı hakkında düşünmekten sakındırarak “Allah hakkında düşünmeyiniz; şüphesiz siz, buna güç yetiremezsiniz”²⁴⁰ hadisini bu bağlamda değerlendirmiştir. Kuşeyrî, Allah’ın zâtını idrak etme konusunda halkın perdelenmiş olduğunu ifade etmektedir. Halk, Hakk’ı âyet ve delille bilmektedir. Kalpler O’nu tanır, fakat akıllar O’nu idrak edemez. Akılla idrak edilen en mükemmel mana, vehim ve muhayyile Hakk’a ait olmaktan uzaktır. Çünkü bu idrak ve tasavvurlar insan gibi hâdis ve mahluktur. Bu şekilde hâdis ve mahluk olan bir idrak ile Allah’ın zâtı hakkında hiçbir şey söylenemez.²⁴¹

Trabzonî ise, Zât-ı Mutlak’ı tarif ve müşahede etme konusu ile bağlantılı olan idrak etme yetisini şöyle açıklar: Ona göre, Allah’ın nûrânî zâtı, sonlu (mütenâhi) değildir. Buna karşılık his, akıl ve ruhlar mütenâhî yani sonludur. Sonlu olan bir varlığın sonsuz olanı Zât-ı Mutlak’ı idrak ettiği düşünülemez. Bu sebepten his, akıl ve ruhtan meydana gelen insanın sonsuz olan Mutlak Hakikat’i idrâk etmesi mümkün olamaz.²⁴² Allah’ın zâtı, ahadiyyetin aynıdır. Bundan dolayı Zâtî ahadiyyet idraklerimizin dışındadır. Bir şeyi bilmek ya ona mutâbık bir münasibi veya ona aykırı

²³⁹ Zındık kavramı, Müslüman olmadıkları halde Müslüman görünen, müminleri inandıkları dinî değerlerden soğutup uzaklaştırmaya ve onları ifsat etmeye çalışan kimseler hakkında kullanılmaktadır. Bu kavramla ifade edilen kişiler, halka kendi görüşlerini yaymak için hadis uydurdukları gibi muteber kaynak ve şahıslara dine aykırı fikirlerde isnad etmişlerdir. Ayrıca bid’atçılar hakkında da bazen “zındık” kavramının kullanıldığı görülmektedir. Komisyon, *Dinî Kavramlar Sözlüğü*, DİB. Yay., Ankara 2010, s. 715.

²⁴⁰ İsmail b. Muhammed Aclûnî, *Keşfü’l-Hafâ*, Beyrut 1985, s. 371, h.no:1005.

²⁴¹ Kuşeyrî, *Risâle*, s. 495.

²⁴² Trabzonî, *Âdâbü’l-ubûdiyye* vr. 156b.

bir zıddı sebebiyle olur. Zâtî ahadiyyetin vücudda ne münasibi, ne mutâbıkı ne de zıddı vardır. Istılah olarak da O’nun mânâsı için söz ve ifade yoktur. Bu nedenle halkın O’nu idrak etmesi mümkün olmadığı gibi, hâdis ve kadîm olan ilmin de O’na taalluk etmesi mümkün değildir.²⁴³

Mutasavvıfımız Trabzonî ve ilk dönemden itibaren birçok sûfî’nin Allah’ın zâtının idrak edilmesi konusundaki görüşlerini kısaca değerlendirmek gerekirse, akıl ve duyu organlarına sahip sonlu bir varlık insanın, sozsuz olan Allah’ın zâtını idrak etmesi imkansızdır.

İman kavramının içeriğinde yer alan Allah’ın isimleri, bir başka deyişle sıfatları âlimlerin hakkında fikir beyan ettikleri konulardandır. Sıfat kelime olarak Ku’an-ı Kerim’de yer almamaktadır. Fakat isim kelimesi birçok âyette Allah’a nisbet edilmiş, ayrıca O’nun “esmâ-i hüsnâ”sının olduğu da ifade edilmiştir. İlk dönemlerden itibaren Müslümanlar Allah’ı nitelendirmek için isim, esmâ terimlerini kullanırken hicrî II. yüzyıldan itibaren akaide girdiği anlaşılan sıfat terimini de Allah için kullanmaya başlamışlardır.²⁴⁴ Bu asırdan itibaren bu konu kelim ve tasavvuf literatüründe yer almaya başlamıştır. Çalışmamız açısından burada mutasavvıfların özellikle mutasavvıfımız Trabzonî’nin görüşlerine değineceğiz.

Sûfîler, ilk devirlerden itibaren Allah’ın sıfatları konusunda fikirler beyan etmişlerdir. Birçok sûfî gerçek manasıyla Allah’ın sıfatlarının bulunduğu ve O’nun bu sıfatlarla muttasıf olduğu konusunda görüş birliği içerisindeyler. Onlara göre; ilim, kudret, kuvvet, izzet, hilim, hikmet, kibriya, cebbar, kıdem, hayat, irâde, meşiyet ve

²⁴³ Selçuk Eraydın, *Tasavvuf ve Tarikatlar*, MÜİFV. Yay., İstanbul 2004, s. 216.

²⁴⁴ Bekir Topaloğlu, “Allah”, *DİA*, İstanbul 1989, c. II, s. 487.

kelam Allah'ın sıfatlarındandır. Allah'ın zâtı cisim, cevher ve araz olmadığı gibi, O'nun sıfatları da cisim, cevher ve araz değildir.²⁴⁵

Trabzonî, Allah'ın sıfatlarını zât, sıfat ve ef'al isimleri olmak üzere üç kısım olduğunu²⁴⁶, Allah'ın bu sıfatlarda birlenmesiyle mükellefin imanının tam manasıyla gerçekleşeceğini belirtmiştir. Ona göre, Allah'ın zât, sıfat ve esmâsıyla tanınması ve şirk koşmadan bu üç mertebede Allah'ı birlenmesi yani tevhîdin ortaya çıkması mükellefin Allah'a iman ettiğini gösterir. Mükellefin Allah'ın zâtının vâcibül'l-vücûd²⁴⁷ olduğuna, eşinin ve benzerinin olmadığına, kadîm, evvel, âhir, zâhir, bâtın, samed ve ferd olduğuna, akılların tasavvur ettiği hissî ve mânevî şekillerden uzak ve hiçbir şeye muhtaç olmadığına inanması Allah'a imanının gerekir. Bunlar zâtî kemâl sıfatlarıdır.²⁴⁸ Allah'ın zatı ve sıfatlarında bir değişikliğin olması caiz olmadığı gibi sıfatlarında da değişikliğin olması söz konusu değildir. O, kemal sıfatları ile muttasıftır. Allah'ın varlığına şeksiz şüphesiz iman eden tevhîd ehli, hidayet ve basiretin gereği olarak O'nun hakkında bu sıfatları kabul etmişlerdir. Ayrıca Cenab-ı Hak bizzat kendisi de Zâtını bu sıfatlarla vasıflandırmıştır.²⁴⁹

Trabzoni mükellefin, Allah'ın zâtının gerektirdiği şekilde diri olduğuna, ezelden ebede kadar her şeyi bilen, kulaksız bir şekilde bütün sesleri işiten, göz olmaksızın gören, her muradı iradesiyle isteyen, her şeye sonsuz gücü yeten, dilsiz olarak bütün

²⁴⁵ Kelâbâzî, *Ta'arruf*, s. 35.

²⁴⁶ Allah'ın sıfatları Sünnî kelam kitaplarında yaygın olan kanaate göre tenzihî, sübûtî ve fiilî olmak üzere üç kısım olarak tasnif edilmiştir. Tenzihî sıfatlar, Allah'tan nefyedilmesi gereken ve O'nun aşkını ifade eder. Sübûtî sıfatlar, Allah'a nisbet edilmesi gereken ve O'nun yetkinliğini ifade eder. Fiilî sıfatlar ise, Allah'ın kâinatla olan münasebetini daha açık bir şekilde ifade eden ve O'nun kâinatı yaratış ve idare edişini oldukça ayrıntılı bir biçimde anlatan sıfatlardır. Topaloğlu, "Allah", s. 488.

²⁴⁷ "Vâcibül'l-vücûd" tamlaması varlığı vâcib, gerekli olan demektir. Sadece Allah için kullanılır ve varlığı kendi zâtı sebebiyle olup, başka hiçbir şeye ihtiyaç duymayan demektir. Cebecioğlu, *Tasavvuf Terimleri*, s. 680.

²⁴⁸ Trabzonî, *Âdâbü'l-ubûdiyye* vr. 156b.

²⁴⁹ Hücvîrî, *Keşfu'l-Mahcûb*, s. 343.

lügatleri konuşan, “ol”²⁵⁰ demekle her şeyi yaratan olduğuna inanması gerektiği belirtir. Ona göre, bunlara inanmak imanın gerektirdiklerindendir.²⁵¹ Gazâlî, Allah’ın hayat ve kudret sahibi olduğunu, O’nun hiçbir kusur ve aczinin olmadığını, fânîlik, ölüm ve uykunun O’na izâfe edilemeyeceğini, O’nun her şeyin sahibi olduğunu, yaratmanın ve emretmenin yalnızca O’na ait olduğunu, âlim olduğunu ve ilmiyle her şeyi bildiğini, ne kadar gizli olursa olsun O’nun her şeyi işittiğini, O’nun konuşmasının zâtı ile kaim, kadîm ve ezelî olduğunu, konuşmasının yaratıkların konuşmasına benzemediğini, O’nun bütün kâinatın varlığını irade eden ve bütün hâdiseleri düzenleyen ve idare eden bir zat olduğunu ifade etmiştir.²⁵² Trabzonî ayrıca mükellefin; Allah’ın melekleri, cinleri ve insanları, onların hayır ve şer fiillerinin yaratıcısı, her varlığa rızık veren olduğuna, Allah ile beraber hiçbir şeyin olmadığına, âlemi yaratmadan önce “amâ”da olduğuna, sonra âlemleri mertebelerine göre güzel bir tertip ile yarattığına, ardından arşa istivâ ettiğine, zaman ve mekandan münezzeh olduğuna, zâtıyla kâim ve kadîm olduğuna ve bütün mevcûdatın O’nun isimleriyle kâim olduğuna inanması gerektiğini belirtir.²⁵³

Trabzonî, iman edilmesi gereken diğer konuları ise şöyle açıklar: Mükellef, Allah’ın gönderdiği peygamberlere ve insanları kendisine davet ettiği kitaplara,²⁵⁴ nurdan yarattığı erkeklik ve dişiliği olmayan ve kendisine itâat eden melekleri olduğuna, kabirde “münker” ve “nekir”²⁵⁵in sorguya çekeceğine, insan ve cinleri öldükten sonra

²⁵⁰ “Bir şey yaratmak istediği zaman O’nun yaptığı “Ol” demekten ibarettir. Hemen oluverir.” Yasin, 36/82.

²⁵¹ Trabzonî, *Âdâbü’l-ubûdiyye* vr. 156b-157a.

²⁵² Gazâlî, *İhyâ*, c.I, ss. 134-135.

²⁵³ Trabzonî, *Âdâbü’l-ubûdiyye* vr. 156b-157a.

²⁵⁴ Trabzonî, *Âdâbü’l-ubûdiyye* vr. 157a.

²⁵⁵ Münker ve nekir kelimesinden oluşan bu terkip kabirde insanları sorgulayacak olan meleklerle verilen isimdir. Mezarda ölüye görmediği, bilmediği, tanımadığı bir şekilde görüneceği ve yadırganacağı için bu isim verilmiştir. Komisyon, *Dini Kavramlar Sözlüğü*, s. 497.

dirilteceğine ve kıyamet günü hesap için “Arasât”²⁵⁶ denilen yerde toplayacağına, cennet ve cehennemin olduğuna, kaza ve kadere iman etmelidir.²⁵⁷

Müellifimizin şerîatın olmazsa olmaz hükmü olan iman konusundaki görüşleri özetlemek gerekirse, imanı birçok âlim ve sûfî gibi izah etmiş ve çeşitlere ayırmıştır. Bununla birlikte o, insanın nefsini riyazet ve mücâhede ile tezkiye etmesi ve ruhunu da zikirle tasfiye etmesiyle, ruhun Allah’ın tecellîlerine mazhar olma istidâdının ortaya çıkacağını, bu tecellî ile insanda keşfi, şuhûdî ve vehbî manada imanların da olabileceğini belirtmiştir. Bu görüşlerini Kur’an-ı Kerim’den âyetlerden örnekler vermek suretiyle delillendirmiş ve bunları tasavvufî bir üslûp ile yorumlamaya gayret etmiştir.

b- Namaz

Şerîat hükümlerinin ikincisi namazdır. Namaz farsça bir kelime olup²⁵⁸ Arapçası “salat”tır. Salat lügatte, dua, Hz. Peygamber (s.a.v.)’e mahsusen yapılan dua ve selam anlamlarına gelmektedir.²⁵⁹ İslâm’ın beş esasıdan biri olan namaz, en mühim ibadettir.²⁶⁰ Kur’an-ı Kerim’de²⁶¹ ve hadislerde²⁶² namaza dair birçok hüküm vardır.

²⁵⁶ Arasât kelimesi kıyamet kopmasından sonra insanların diriltilip dünyadaki bütün fiillerinden hesaba çekilmek üzere toplanacağı yerin adı olarak kullanılmaktadır. Yusuf Şevki Yavuz, “Arasât”, *DİA.*, İstanbul 1991, c. III, s. 335.

²⁵⁷ Trabzonî, *Âdâbü’l-ubûdiyye* vr. 157b.

²⁵⁸ Mehmed Kanar, *Büyük Farsça ve Türkçe Sözlük*, s. 661.

²⁵⁹ Râgıb el-İsfahânî, *Müfredât el-Fâzî’l-Kur’ân*, tahk.: Safvân Adnân Dâvûdî, Daru’l-Kalem, Beyrut 1997, s. 491; İbn Manzûr, *Lisanü’l-Arab*, c.XIV, ss. 464-8; Tehânevî, *Keşşâf*, c.III, ss. 76-77; Cebecioğlu, *Tasavvuf Terimleri*, s. 463.

²⁶⁰ Namaz, Kur’an’da “salat” şeklinde ifade edilir. Salat, lügatte dua, zikir ve boyun eğme anlamlarına gelir. Fıkıhta ise mu’tad hükümlerin ismidir. Hücvârî, *Keşfu’l-Mahcûb*, s. 362.

²⁶¹ Namaz ile ilgili âyetlerden bir kaç şunlardır: “...Huzura kavuşunca da namazı dosdoğru kılın...” Nisâ, 4/103; “Namazı dosdoğru kılın ve Allah’tan korkun...” En’am, 6/72. Diğer âyetlerden bazı ise şunlardır: İbrahim, 14/31; Nûr, 24/56; Rum, 30/31.

²⁶² Buhârî, Salât, 109; Müslim, Salât, 285. “Namaz, tevazudur, yalvarmadır, gûnahtan pişmanlıktır ve elleri kaldırıp Allah’ım, diye yakarmadır. Kim böyle yapmazsa onun namazı eksiktir.” Tirmizî, Salât, 166.

“Kula, dünyada kendisine izin verilip de kıldığı iki rekat namazdan daha hayırlısı verilmemiştir.”²⁶³ hadisinden yola çıkan Kelâbâzî, namazı ibadetlerin başı ve esası olarak görmüştür. O namazdaki secdeyi de ahiretteki mü’minlere Allah’ı nazar etme nimetinin dünyada kısmen tattırılması olarak ifade etmiştir.²⁶⁴ Muhâsibî (ö.243/857) namazın iki anlamı olduğunu ifade eder. Namazın birincisi manası nefsin kendi özelliklerini görmesini ve onları duymasını arzu etmesidir. İkincisi ise namazda organların sükûn bulması ve arzulara ket vurup idrakinin açılmasıdır.²⁶⁵

Müellifimiz Trabzonî, bütün ibadetlerin esasının namaz olduğunu söyler. Bu nedenle o bu derece önemli bir ibadet olan namazın hakkıyla eda edilebilmesi için gerekli olan şartların üzerinde titizlikle durur. Ona göre, temizlik namazın sahih olabilmesi için gereken ilk şartlarından. O şer’î anlamda namaz için gerekli olan temizliği gerçekleştirme usullerinin belli olduğunu ifade etmiş ve bunlarla ilgili herhangi bir değerlendirme yapma cihetine gitmemiştir. O daha çok tarîkat ve hakikat mertebesindeki namaza nasıl hazırlanılacağı, onun temizliğinin nasıl yapılacağı ve nasıl kılınılacağı hususunda değerlendirmelerde bulunmuştur. Ona göre, kul tarîkat mertebesinde şer’î temizlikle birlikte manevî anlamda temizliğe de önem vermelidir. Bu mertebede sâlik öncelikle mâsiyet ve küfür necasetinden tevbe ve inâbe²⁶⁶ suyuyla temizlenmeli, sonra kalbinden mâsivâyâ karşı duyduğu sevgiyi çıkarıp atma suyu ile

²⁶³ İbn Mâce, Rü’ya, 2/1289.

²⁶⁴ Ebu Bekr Muhammed b. İshak Buhârî Kelâbâzî, *Bahru’l-Fevâid el-Meşhûr bi-Maâni’l-Ahbâr*, tahk.: Muhammed Hasan İsmail Ahmed Ferid el-Mezîdî, Dâru’l-Kütübu’l-İlmiyye, Beyrut 1999, s. 320; Kelâbâzî namazı Allah’a ulaşmak için kesilen kurban metaforuyla açıklar. Aynı eser, s. 159. Geniş bilgi için bk. Vahit Göktaş, *Hicri IV. Asır Buhârâ’da Tasavvuf Kelâbâzî Örneği*, Meydan Yay., İstanbul 2008, ss. 355-8.

²⁶⁵ Ebu Abdullah el-Haris b. Esed Muhâsibî, *er-Ri’âye li Hukûki’llâh*, tahk.: Abdulkadir Ahmed Atâ, Lübnan ts., ss. 376-7.

²⁶⁶ İnâbe, kelime olarak tevbe edip dönmeyi, pişman olmayı ifade eder. Tasavvufî bir ıstılah olarak ise manevî eğitim almak isteyen kişinin, bir mürşide başvurması ve tevbe ederek ona bağlanmasına denir. Cebecioğlu, *Tasavvuf Terimleri*, s. 310

gusül abdesti almalıdır. Burada Trabzonî, sâlikin dünyaya ve âhirete karşı duyduğu muhabbeti bir nevi cünüplük olarak ifade etmiş ve bu cünüplük kirinden kurtulmak için kalbindeki bu muhabbeti çıkarmak gerektiğinin üzerinde durmuştur. Ancak bu şekilde cünüplük kirinden temizlenileceğini belirtmiştir. Bu şekilde manevî anlamda cünüplük giderildikten sonra sâlik riyâzet ve ibadet suyu ile bedenini rahatlıklardan ve âdetlerden; nefsinin güzel ahlâk suyu ile kötü ahlâklardan; kalbini Rahmanî cezbe suyu ile Allah’a vuslatına engel olan her türlü alâkadan; ruhunu da Cemâl ve Celâl müşahadesiyle “telvin” ve hâllerden temizlemesi gerekir. Yani Trabzonî, namaza hazırlanmak için şerîat ölçüleri çerçevesinde şekli manadaki bir temizlikle birlikte namazın ruhuna hitap eden manevî temizliğin önemine vurgu yapmıştır. Çünkü ona göre, namazın sahih olabilmesi bu manadaki temizliğe bağlıdır. Bu mertebede tarîkat ehli, tarîkat istincasıyla istinca etmez, gusül ve abdesti tarîkat prensipleriyle almazsa hakikatte o, ne temiz ne de abdestli olur. Şerîat bakımından temiz ve abdestlidir. Fakat bu durumda tarîkat ve hakikat mertebesindeki sâlikin namazı caiz olmaz. Bu hâlde o yüz yıl namaz kılmış olsa bile kendisine “musallî” (namaz kılan) denilmesi doğru değildir.²⁶⁷ Kısaca ifade etmek gerekirse Trabzonî, şerîat prensipleriyle temizlik yapıldıktan sonra namazın caiz olması için esas unsurun manevî temizlik olduğunu belirtmiştir. Bu şekilde temizlik öğelerine Kelâbâzi’nin düşüncesinde rastlanmaktadır. Ona göre, namazın başlangıcı, gönlü dünya alakalarından temizlemektir. O da niyetle olur. Allah’tan başka her şeyden sıyrılıp

²⁶⁷ Trabzonî, *Âdâbü’l-ubûdiyye* vr. 157b-160a. Karabaş-ı Velî, tahâreti “hafife” ve “galîza” olmak üzere iki kısma ayırır. Tahâret-i galîza’yı tövbe; tahâret-i hafife’yi ise nefsi tezkiye, kalbi tasfiye, ruhu tahliye ve sırrı tevsî’a etmek olarak ifade etmiştir. Cünüplüğü ise Allah’tan uzak kalma olarak açıklamıştır. Karabaş-ı Velî, *Risâle-i Tarîkatnâme*, s. 739.

yalnız O'na yönelmek ve O'nun huzurunda durmak namazı ibadetlerin en güzeli yapmıştır. Peygamberimiz'in "gözümün nuru namaz" buyurması bundandır.²⁶⁸

Trabzonî, dünya ve içindekilerin manevî necaset olduğunu ifade eder. Bundan dolayı o, namaz içinde gönlü bu manevî necasetlerden temizlemenin ibadetin sahih olması açısından esas olduğunu belirtir. Çünkü onlarla Allah'a yaklaşmak mümkün değildir. Zira zahiri necaset ile ibadetlere yakınlık mümkün olmadığı gibi manevî necasetle de Allah'a kurbîyyet mümkün olmaz. Sâlik maddi necasetten temizlenmekle birlikte nefsinin de manevî necasetlerden temizlediği müddetçe namazı hûşu ile eda edebilir.²⁶⁹ Ayrıca o sâlikin bâtınını, namazın başında Allah'tan başka bütün havâtırdan korumasını, nefsinin kötü ahlâktan temizlemesini, Hakk'a münâcâattan dolayı namazdan sevinç duymasını ve namazla meşgul olduğu sürece kalbindeki gafleti çıkarmasını namazın bâtınî manada edebi olarak ifade eder.²⁷⁰

Yine müellifimiz Tarbzonî, tarîkat veya hakîkat mertebesindeki bir sâlikin farz ve sünnetlerden sonra, Hz. Peygamber (s.a.v.)'in devam ettiği nafil ibadetlere devam etme konusunda hassasiyet göstermesi gerektiğini belirtir. Çünkü Hz. Peygamber yolunda giden sülûk ehline göre bu ibadetler, hemen hemen "vacip" derecesinde kabul edilir.²⁷¹ Bu nafil ibadetler; "işrâk", "duhâ", "evvâbîn", "zeval", "teheccüd", "isticâbe", "istiâze", "aşûrâ", "regâib" ve "mi'râc" namazları ile receb ve şaban aylarının ilk gecesi ve yine şaban ayının on beşinci gecesi yani berât gecesinde kılınan namazlardır.²⁷²

²⁶⁸ Kelâbâzî, *Bahru'l-Fevâid*, s. 177.

²⁶⁹ Trabzonî, *Şerhu Risaleti'n-Nakşbendiyye*, vr. 6a.

²⁷⁰ Trabzonî, *Âdâbü'l-ubûdiyye* vr. 161a.

²⁷¹ Trabzonî, *Âdâbü'l-ubûdiyye* vr. 161b-162a.

²⁷² Trabzonî, *Âdâbü'l-ubûdiyye* vr. 162a-165b.

c- Oruç

Arapça karşılığı *savm* olan oruç İslâm'ı beş esasından biridir. Tasavvufî olarak samediyet sıfatıyla sıfatlanmak üzere, beşeri olarak hoş giden şeyleri yapmaktan sakınmak demektir. Bu herkesin gücü, yani orucu nisbetinde olur. Bunun neticesinde, o kişide Hakk'ın tecellîleri zuhur eder. Bir şekilde kendini riyazete sokma olarak ifade edilen orucu, sâlik hiç olmazsa yılda bir ay tecrübe etmelidir. Kalbin orucuna gelince ise o hayatın her anında sürekli olarak Allah'ı tefekkür etme demektir. Bu nedenle tasavvufî manada mâsivâyı düşünmek orucu bozar.²⁷³ Orucun hakikati kendine hakim olma, nefsi zaptetme, geçici ve bayağı arzulara galip gelmedir.²⁷⁴ “Ey iman edenler, üzerinize oruç farz kılındı...”²⁷⁵ âyeti orucun farzıyetini gösterir. “Allah buyurdu ki: Oruç benim içindir, onun ecrini ve sevabını ben vereceğim.”²⁷⁶ kudsî hadisiyle orucun, hiçbir şekilde zâhirle alakası olmayan gizli bir ibadet olduğuna işaret edilmiştir.²⁷⁷

Müellifimiz Trabzonî, namaz ibadetinde olduğu gibi şerîat hükümlerinin üçüncüsü olan orucun zâhirî olarak tanımı ve şartlarının belli olduğunu ifade ettikten sonra orucun tarîkat mertebesine göre izahını yapmaya çalışır. Ona göre, tarîkat mertebesinde oruç, bütün âzâları ve kuvvetleri Allah'ın hoş görmediği şeyleri yapmaktan uzak tutmak suretiyle orucun sıhhatine engel olan, yani orucu bozan şeylerden uzak durmaktır. Tarîkat ehline göre, sadece yeme içme ve cinsî arzulardan uzak durarak oruç tutan bir kimse “oruç tutmayan” hükmündedir. Çünkü onlara göre, oruç tutan kişi yeme içme ve cinsî arzulardan uzaklaşmakla birlikte, bütün his ve âzâlarını da haram ve mekruhlardan uzak tutması gerekir. İbâdetteki gayenin Allah'a yakınlık kazanmak olduğunu söyleyen

²⁷³ Cebecioğlu, *Tasavvuf Terimleri*, s. 544.

²⁷⁴ Hücvînî, *Keşfu'l-Mahcûb*, s. 383.

²⁷⁵ Bakara, 2/183.

²⁷⁶ Buhârî, *Savm*, 2,9; Müslim, *Sıyâm*, 30.

²⁷⁷ Hücvînî, *Keşfu'l-Mahcûb*, s. 382.

Trabzonî, his ve âzâları haram ve mekruhlardan sakındırmadan tutulan bir oruç ile Allah’a yakınlık elde edilemeyeceğini belirtir. Aksine bu şekilde yapılan bir ibadet Allah’tan uzaklaşmaya bile sebep olabilir. Bundan dolayı kendisiyle Allah’a yakınlık elde edilemeyen bir şey ibadet değildir. Bu şekilde oruç tutan bir kimsenin, orucu ibadet olmadığı gibi kendisi de oruçlu hükmünde değildir.²⁷⁸

Trabzonî, oruç ibadetini kendi tasavvufî uslûbuyla hakikat mertebesinde de yorumlamıştır. Ona göre, bu mertebede oruç, Allah’ın müşahedesinde istiğrak halinde olduğu için varlıkla ilgili her şeyden uzak durmaktır. Çünkü hakikat ehli, midelerine orucu bozacak bir şeyi sokmadıkları gibi kalplerine “ağyâr”ın girmesine mani olmaya çalışırlar. Eğer oruçlu kimsenin kalbine Allah’ın sevgisinden başka bir şey girecek olursa oruçları bozulur. Bundan dolayı bazı sûfîler, orucu halkı görmekten uzaklaşarak Hakk’ı görmek olarak ifade etmişler. Kalbini ağyârdan uzak tutan bir kimse, nafile oruç tutmasa bile fazilet açısından bütün vakitlerini oruçlu geçirmiş gibi olur.²⁷⁹ Orucun hakikati kendine hakim olma, nefsi zaptetme, nefsin geçici ve bayağı arzularına engel olmaktır.²⁸⁰ Bu şekilde tutulan oruç, insanın gönlüne Hakk’ın muhabbetinin ve nurunun dolmasına vesile olur. Nefsin bedendeki tasarruf ve hükümrânlığı bir bakıma yok edilir. Nefsin kötü arzularından kurtulduğu zaman baktığında muhabbetullah nuru ile bakar. Oruç insanı ibadet ve tâate sevkeder.²⁸¹ Yani kâmil manada oruçlu olmak için kişinin her ânı Allah’ı murakabe hâlinde olmalı ve oruçlu Allah’ın rızasına uygun amellerle meşgul olmalıdır.

²⁷⁸ Trabzonî, *Âdâbü’l-ubûdiyye* vr. 171b.

²⁷⁹ Trabzonî, *Âdâbü’l-ubûdiyye* vr. 171b.

²⁸⁰ Hücûrî, *Keşfu’l-Mahcûb*, s. 382.

²⁸¹ Eşrefoğlu Rûmî, *Müzekkin Nüfus*, s. 275.

Trabzonî, oruç ibadetin hakkıyla yerine getirilebilmesi için dil, göz, el, ayak ve kalp konusunda dikkat edilmesi gereken bazı âdâb kuralların olduğunu belirtir. O bu uzuvlarla ilgili olarak şöyle der: Oruçlu “Kim yalan konuşmayı ve yalanla iş yapmayı terk etmezse, Allah’ın o kimsenin yiyip içmeyi bırakmasına ihtiyacı yoktur.”²⁸² hadisinde ifade edildiği üzere dilini yalan, gıybet ve kendisini ilgilendirmeyen şeyleri konuşmaktan, yani mâlâyânîden koruması gerekir. Aynı şekilde gözünü harama bakmaktan, kulağını gıybet, yalan ve boş sözleri dinlemekten, elini harama dokunmaktan ve onu almaktan, ayaklarını mekruh olan yerlere gitmekten ve kalbini de Allah’ın dışındaki bir şeye yönelmekten ve O’nun dışındakileri düşünmekten menetmesi gerekir.²⁸³ Oruçlu kişinin bedenini dünyaya tâbî kılmaktan ve şeriata muhalefet etmekten muhafaza etmesi de aynı şekilde onun edeplerindendir.²⁸⁴ Trabzonî ayrıca günlük hayatta oruçlu kimsenin açlık ve susuzluk hissetmemek için gündüzleri uyumamasını ve nafil bir oruç tutulduğunda Allah’tan başka kimse tarafından bilinmemesi için gayret etmesini de tarîkat ve hakikat merterbesindeki orucun âdâbı olarak zikretmiştir. Orucu tarîkat ve hakikat mertebesinde inceliklere ve edeplere titizlik göstererek tutan kişi; bu ibadetinde farz, sünnet, mendup ve diğer faziletleri bir arada toplamış olur.²⁸⁵

²⁸² Buhârî, Savm, 8; Edeb, 51.

²⁸³ Trabzonî, *Âdâbü’l-ubûdiyye* vr. 172a.

²⁸⁴ Hücvîrî, *Keşfu’l-Mahcûb*, s. 383.

²⁸⁵ Trabzonî, *Âdâbü’l-ubûdiyye* vr. 172a. Gazâlî de orucun sırları ve bâtînî şartları başlığı altında; gözü koruma, dili koruma, kulağı koruma, diğer azaları koruma, iftarda az yeme ve iftar sonrasında korku ile ümit arasında yaşama âdâblarını geniş bir şekilde ele almıştır. Gazâlî, *İhyâ*, c.I, ss. 311-320.

d- Zekât

Zekat lügatte, bereket, fazlalaşma ve temizlik anlamlarını ifade eder.²⁸⁶ İstilah olarak ise, zenginlerin mallarından bir kısmını belirli miktarda hak sahibi olan Müslümanlara Allah rızası için vermektir.²⁸⁷ İslâmın beş şartından birisidir.²⁸⁸ “Altın ve gümüşü biriktirip gizleyerek onları Allah yolunda harcamayanları elem dolu bir azapla müjdele.”²⁸⁹ “Allah yolunda ne harcarsanız Allah Teâlâ, onun yerine başkasını verir.”²⁹⁰ “Sizin yanınızda olan tükenir, Allah Teâlâ’nın katında olan ise kalıcıdır.”²⁹¹ bu âyetler zekât’ın müslümanın hayatındaki önemini göstermektedir. Tasavvufî ıstılahta zekât, Allah Teâlâ’nın muhtaçlara nasip ettiği rabbânî feyz ile olgunlaşan nefsin temizlik²⁹² ve âriflerin nezdinde her biri bir nimet olan uzuvlar için eda edilen şükür demektir. Bütün uzuvlar Hakk’ın hizmeti ve ibadet ile meşgul olmalıdır. Oyun ve eğlenceye dalmamalıdır ki, nimetin zekât hakkını eda etmiş olsun.²⁹³

Trabzonî’ye göre, “Namazı kılınız, zekâtı veriniz.”²⁹⁴ âyetiyle zekât namazla birlikte emredilmiş farz bir ibadettir.²⁹⁵ Şer’at hükümlerinden dördüncüsü olan zekâtın zâhirî olarak tanımı ve şartlarının belli olduğunu söyleyen Trabzonî, tarîkat ve hakikat mertebesinde “kendisiyle Allah’a yakınlık kazanılan şey”²⁹⁶ anlamına gelen “sadaka”

²⁸⁶ Ali b. Muhammed es-Seyyid eş-Şerîf Cürcânî, *Kitâbu’t-Ta’rifât*, Beyrut 1985, s. 119; Pakalın, *Osmanlı Tarih Deyimleri*, c.III, s. 649; Ömer Nasûhî Bilmen, *Büyük İslam İlmihâli*, İstanbul 1986, s. 313.

²⁸⁷ Cürcânî, *Ta’rifât*, s. 119; Bilmen, *a.g.e.*, s.313.

²⁸⁸ “İslâm beş temel esas üzerine kurulmuştur. Allah Teâlâ’dan başka ilâh olmadığını ve Hz. Muhammed (s.a.v.)’in O’nun kulu ve elçisi olduğunu kabul etmek, namaz kılmak, oruç tutmak, zekat vermek ve hacca gitmektir.” Buhârî, İman, 1-2.

²⁸⁹ Tevbe, 9/34.

²⁹⁰ Sebe, 34/39.

²⁹¹ Nahl, 16/96.

²⁹² Cebecioğlu, *Tasavvuf Terimleri*, s. 724.

²⁹³ Seyyid Cafer Seccadî, *Tasavvuf ve İrfan Sözlüğü*, çev.: Hakkı Uygur, İstanbul 2007, s. 520.

²⁹⁴ Bakara, 2/43.

²⁹⁵ Trabzonî, *Âdâbü’l-ubûdiyye* vr. 167b.

²⁹⁶ Mehmet Erdoğan, *Fıkıh ve Hukuk Terimleri Sözlüğü*, Rağbet Yay., İstanbul 1998, s. 390.

üzerinde durmuştur. Ona göre tarîkat mertebesinde sadaka, malî, bedenî, nefsî veya rûhî olabilir. Kişinin kendisinden daha muhtaç birisine tasaddukta bulunması malî; eli, dili ve ayağı ile başkasına veya kendi nefesine faydalı olması ise bedenî sadakadır. Buna göre, kişinin kendisinin ve toplumun faydasına zulüme engel olması, yolda insanlara eziyet veren bir şeyi kaldırması, güzel bir söz söylemesi, namaz için yürüdüğü her adımı, çektiği her tesbihi, getirdiği her tehli, kişinin kendisi ve ailesi için yaptığı her iyilik ve harcama onun için sadaka anlamı ifade eder.²⁹⁷ Trabzonî, nefsin ruha, kuvvetlerin nefse, hislerin kuvvetlere itaat etmesini de nefsî ve rûhî sadaka olarak ifade eder. Ona göre, insanın tabiatının çirkinliklerden temizlenmesi ve güzelliklerle süslenmesi, ruhun kalbe ilahî feyizleri aksettirmesi nefsi ve ruhî sadakanın içeriğindendir. Böylece kalp de ruhtan aldığı şeyi nefse, nefis kuvvetlere, kuvvetler hislere, hisler de güç ve kuvvetini dinine yardım etmek için Allah'a itaat etmek ve O'nun rızâsını kazanmak amacıyla harcamak suretiyle tasaddukta bulunur.²⁹⁸ Kalb, dünyevî gelirlerden elde ettiği kazançlardan kendini soyutlayıp gücünü, Allah rızası için ibadete harcaması kalbin tarîkat mertebesinde tasaddukta bulunduğu ifadesidir.²⁹⁹ Trabzonî'ye göre, güç ve kuvvetini Allah'a itaat ve ibadet yolunda kullanmayan kişi; kuvvetlerinin, hislerinin ve âzâlarının ubûdiyet hakkını vermemiş olur. Bu bakımdan güç ve kuvvetini Allah yolunda kullanmadığı için nefsî ve ruhî yönden cimrilik etmiş olur.³⁰⁰ Buna bir nevî manevî yönden cimrilik denilebilir.

Hakikat mertebesinde sadakaya gelince Trabzonî, bunu kulun asla hiçbir şeye mâlik olmaması olarak yorumlar. Bu mertebede kul Allah'ın kendisine bahşettiği malları yanında tutmamaya ve çevresindekilere tasadduk etmeye çalışır. Hatta bu

²⁹⁷ Trabzonî, *Âdâbü'l-ubûdiyye* vr. 167b.

²⁹⁸ Trabzonî, *Âdâbü'l-ubûdiyye* vr. 168a.

²⁹⁹ Komisyon, *Metinlerle Tasavvuf Terimleri Sözlüğü*, Kalem Yay., İstanbul 2006, s. 1252.

³⁰⁰ Trabzonî, *Âdâbü'l-ubûdiyye* vr. 168a.

konuda o kadar derinleşir ki yaptığı bir ibadeti varsa onu da ölümlere bağışlamak suretiyle tasadduk etmiş olur. Bu şekilde ancak Allah'ın rızâsını kazanmaya muvaffak olacağının bilincindedir. “Doğrusu Rabbim, kullarından dilediğinin rızkını hem genişletir hem de onu daraltıp bir ölçüye göre verir. İnfak ettiğiniz her hangi bir şeyin yerine O daha iyisini koyar. Çünkü O, rızık verenlerin en hayırlısıdır.”³⁰¹

Trabzonî, hakikat mertebesinde sâlikin malından vereceği sadakanın miktarı konusunda da fikir beyan etmiştir. Ona göre, hakikat mertebesinde, bir insanın malının bir kısmını vermesi, diğer kısmını bırakması fazilet değildir. Çünkü bu davranış insanın Allah'a değil de kendi yanındaki malına güvendiğine işarettir.³⁰² Hz. Peygamber (s.a.v.)'in “Fakirlik övüncümdür ve onunla iftihar ederim”³⁰³ buyurduğu üzere, hakikat erbâbının gerçek fakirlik duygusunu kendi benliğinde içselleştirebilmesi için onların yanlarındaki malların tamamını ellerinden çıkarmaları ve sadece Allah'a dayanmaları gerekir. Bundan dolayı onlar mallarını sevap kazanmak veya âhirette azaptan kurtulmak amacıyla sadaka olarak vermezler. Onların amacı Allah'ın rızasını uymak, vesile ve sebepleri terk etmektir. Amelleri sevap kazanmak veya âhirette azaptan kurtulmak amacıyla yapmanın Allah'ın rızasına uygun olmadığı bilincine sahip olduklarından dolayı yapmış oldukları amelleri ölmüş müminlere bağışlamak suretiyle hakikat mertebesinde bir sadaka tecrübesi yaşamaktadırlar.³⁰⁴

Trabzonî hakikat mertebesindeki bir sâlikin amel ve ibadetleri cennette yüksek derecelere nâil olmak düşüncesiyle yapmadıklarını belirtir. Ona göre, sâlik âmel ve ibadetleri müşahedeye yükselmek niyetiyle yapar. Çünkü bu mertebedekilere göre,

³⁰¹ Sebe, 34/39

³⁰² Trabzonî, *Âdâbü'l-ubûdiyye* vr. 168a.

³⁰³ Aclûnî, *Keşfü'l-Hafa*, II, 113, h.no:1835.

³⁰⁴ Trabzonî, *Âdâbü'l-ubûdiyye* vr. 168b.

Allah'tan başka bir şeye itibar etmek büyük bir hatadır. Onlar hakikat mertebesinde Allah'ın muhabbetine mazhar oldukları için, O'nun dışındaki bir şeye meyiletmezler. Onların muhabbeti sadece mutlak varlık olan Allah'adır ve başka bir şeye muhabbet etmezler. Yani kalplerinde Allah sevgisinden başka bir şey yoktur. Hakikat ehli, haz ve nimet elde etme konusunda mahlûkâtı kendi nefislerine tercih ederler. Onlar sadece Allah'ı istedikleri için ibadetlerinin ecrine değer vermezler. Bundan dolayı onların dünyevî ve uhrevî herhangi bir istekleri yoktur ve Allah'ın irâdesinden başka bir irâdeleri de yoktur.³⁰⁵ Zekât ve sadaka vererek insan, nefsinin dünyevî ve uhrevî menfaat elde etme hırsını terbiye edebilir.³⁰⁶

Zekat konusundaki müellifimizin ifadelerini değerlendirmek gerekirse, bu konuyu insanların bulundukları mertebelere göre yorumladığını görüyoruz. Nefis özellikle dünya malını isteme konusunda doyumsuzdur. Her zaman daha iyisini, daha çoğunu ve daha yenisini isteme özelliğine sahiptir. Bu özellikten dolayı devamlı mal çoğaltma duygusu vardır. İşte insan şeriat, tarikat ve hakikat mertebesinde zekat ve sadaka vermek suretiyle nefsin bu yönünü terbiye edebilir. Böylelikle zekât ve sadaka nefsin terbiye olmasına yardımcı olduğu gibi, veren insanın şahsiyet gelişimine katkı vererek onda rahmet duygusunun oluşmasına yardımcı olur. Böylece insan bencillikten, kibirden ve birçok kötü eğilimden uzaklaşarak madden ve manen temizlenir.

e- Hâc

Arapça bir kelime olan hac, sözlükte kast etmek, münakaşa, mücadele, ta'zim edilecek makamları ziyaret kastında bulunmak, yönelmek ya da gitmek anlamlarına

³⁰⁵ Trabzonî, *Âdâbü'l-ubûdiyye* vr. 169a.

³⁰⁶ Komisyon, *İbadet ve Müessese Olarak Zekât*, İslamî İlimler Araştırma Vakfı Yay., İstanbul 1984, s. 189

gelir.³⁰⁷ İstılahta ise, belirli fiilleri yerine getirmek için Kâbe'ye varmayı kast ederek, belli bir zaman diliminde, belli bir fiili yerine getirmek gayesiyle belli bir yeri ziyaret etmek için azmetmek demektir.³⁰⁸

Şerîat hükümlerinden beşincisi olan haccı Trabzonî; zengin kulların aile, evlat, mal ve makam gibi şeylerden uzaklaşarak, Allah'a yönelmeleri olarak yorumlar. Trabzonî, haccı tarîkat ve hakikat mertebesine göre ifade etme cihetine gitmiştir. Ona göre, tarîkat mertebesinde hac, kulun Allah ile ünsiyet kurma ve O'na kavuşma isteğiyle hac ibadetini yapmasıdır. İnsanın hac ile bunları arzulaması tarîkat mertebesindeki haccın sırlarıdır.³⁰⁹

Trabzonî'ye göre, hakikat mertebesinde hac ise, ârifin yalnız Allah'ın rızasını isteyerek O'nun dışındaki herşeyden yüz çevirmesidir. O bu mertebede haccın yapılışını ifade ederken sembolik bir dil kullanmıştır. Metaforik anlatımla haccın yapılışını şöyle anlatmıştır: Sâlik, mücâhede merkebine biner ve onu himmet kamçısıyla hac yoluna sevk eder. Sonra tabîî, beşerî ve nefsî elbiselerini çıkarır ve hâl lisanıyla telbiye getirerek fenâ'ya bürünür ki bu ihrâm elbisesi anlamına gelir. Bu şekilde ihrâma girdikten sonra muhabbet Arafat'ında vakfe yapar, Cezbe Müzdelifesi'nde geceler. Sonra Mârifet Minası'na doğru yola çıkar, nefsin hevâ ve hazlarını taşlar, nefsinin şehvetlerini kurban eder. Kalbini dünyevî her türlü gaye ve emelden tıraş eder. İnsanın cibilliyetinden getirdiği sivrilikleri tırnak olarak ifade eder ve bu cibilliyet tırnaklarını yani, yaratılıştan getirdiği sivrilikleri törpüler. Rabbâni elbisesini giyer ve hazerât-ı vahdet etrafında döner. Cemâl Safâ'sı ile Celâl Merve'si arasında gidip gelir. Sonra

³⁰⁷ Cürcânî, *Ta'rifât*, s. 85; İsfahânî, *Müfredât*, s. 366; Cebecioğlu, *Tasavvuf Terimleri*, s. 238; Uludağ, *Tasavvuf Terimleri*, s. 150; Pakalın, *a.g.e.*, c.I, s. 696. Hac kavramı hakkında geniş bilgi için bk. Ömer Faruk Harman, "Hac", *DİA*, İstanbul 1997, c.XVI, ss. 382-383.

³⁰⁸ Cürcânî, *Ta'rifât*, ss. 85-6.

³⁰⁹ Trabzonî, *Âdâbü'l-ubûdiyye* vr. 172b-173a.

“Visâl” Kâbesi’ne girer ve her zaman ve mekanda devamlı olarak onu müşahede eder. “Nereye dönerseniz Allah’ın vechi oradadır.”³¹⁰ âyetinin sırrına mazhar olur. Bu şekilde haccın hakîkatine erişilebilir.³¹¹ Beytullah’da Allah’ı müşahede etmek esastır. Müşahede, ilâhi hakîkatî temaşa etmenin en nihaî derecesidir. Müşahede genellikle en arzu edildiği zamanlarda vuku bulur.³¹²

Trabzonî’nin şerîat hükümleri hakkında görüşlerine baktığımız zaman tasavvuf yolunda önce şerîata yani dinin herkese açık olan yönüne, bir başka deyişle cevizin kabuğuna önem verdiği görüyoruz. O bu hususlarla ilgili şer’î kuralların belli olduğunu belirtmekle birlikte bu hükümleri şerîat ölçüleri çerçevesinde tarîkat ve hakîkat mertebelerinde manevî boyutuyla daha derin bir şekilde anlamlandırmayı tercih etmiştir. Genel itibariyle mutasavvıfların görüşlerinden de anlaşıldığı üzere, şerîat bütün alanların aslıdır ve diğer alanlar şerîata muhtaçtır. Yani şerîat zemin diğer alanlar onun üzerine bina edilmiştir. Onun için mutasavvıflar şerîat hükümlerine bağlı bir tasavvuf anlayışı ortaya koymuşlardır. Trabzonî de bu hassasiyete dikkat etmiş ve bu doğrultuda şerîat hükümlerini diğer alanlarda da yorumlamıştır.

2-TARİKAT

Tarîkat, gidilen yol, sîret, bir şeyin sınırı gibi anlamlara gelir.³¹³ Tasavvuf ıstılahında kâmil bir mürşidin gözetiminde, kişiye her an Allah’ı tefekkür bilincini

³¹⁰ Bakara, 2/115.

³¹¹ Trabzonî, *Âdâbü’l-ubûdiyye* vr. 179a.

³¹² Kemal Sayar, *Sûfî Psikolojisi*, İnsan Yay., İstanbul 2000, s. 105.

³¹³ İbn Manzûr, *Lisânü’l-Arab*, c.X, s. 221-222.

kazanması için takip edilen usûldür.³¹⁴ Bir başka deyişle Hakk’a ermek için tutulan ve bir takım kuralları ve merasimleri bulunan yoldur.³¹⁵

Tasavvufta “mahlûkatın nefesi adedince Allah’a giden yollar vardır” genel prensibini dikkate alan Trabzonî, insan meşreplerin muhtelif olmasından dolayı nefsin tezkiye ve kalbin tasfiyesi yolların çokluğuna dikkat çekmiştir. Yine o insanların meşreplerine göre bu yolda zikir, murakabe, vukufu kalbi ve diğer ibadetlerle yapılan usuller olduğunu da belirtir. İşte manevi anlamda terakki sağlayan ve insanı Allah’a yaklaştıran bu uygulamalar tarîkat usulleridir.³¹⁶ Tarîkatlardaki uygulamalar şerîata ve sünnete uygun olursa Allah’a yaklaştıır. Eğer şerîata ve sünnete uygun olmazsa, o zaman Allah’a yaklaştıran bir yol olmadığı gibi fayda da vermez.³¹⁷ Bu itibarla tarîkatta yol alabilmek için yolun âdâbına riayet etmek gerekir. Bundan dolayı olsa gerektir ki, Nasûhî Efendi “âdâb-ı tarîkat emanettir” demiştir.³¹⁸

Trabzonî’ye göre, tarîkat azîmet³¹⁹ yoludur. Yani şerîat dini yaşamda ruhsat iken tarîkat azîmettir. Bundan dolayı tarîkat yoluna intisap eden sâlikin bütün amellerini azîmete göre yapması bu yolun prensibidir. Bu nedenle azîmetle hareket etmek bütün tarîkatların şartları olarak görülmüştür. Çünkü tarîkat ashabının ârifleri Allah’a ancak mücahede ve azîmeti şer’iyye ile ulaşılabilceğini belirtmişler ve kendileri de bu şekilde Allah’a ulaşmışlardır. Bu itibarla Trabzonî, azîmetin tarîkat amellerinden olduğunu

³¹⁴ Kemaleddîn Abdurrezzâk Kâşânî, *İstîlâhâtü’s-Sûfiyye*, tahk.: Muhammed Kemal İbrahim, Kahire 1981, s. 65; Cürçânî, *Ta’rifât*, s. 216; Cebecioğlu, *Tasavvuf Terimleri*, s. 510.

³¹⁵ Uludağ, *Tasavvuf Terimleri*, s. 510.

³¹⁶ Trabzonî, *Aşeretü reşehât*, vr. 27a.

³¹⁷ Trabzonî, *Aşeretü reşehât*, vr. 27b.

³¹⁸ Üsküdarlı Şeyh Muhammed Nasûhî, *Mürâselât*, Süleymaniye Ktp. Mihrişah Sultan Bölümü, no: 269, vr. 107b.

³¹⁹ Azîmet, sözlük anlamı olarak “bir şeye kesin karar vermek, niyet etmek” anlamlarına gelir. Tasavvuf ıstalahında ise, nefsin arzusuna bakmadan, rusat ve cevaz haline iltifat etmeden şer’i emir ve yasakların hem lafzına hem de ruhuna uygun olarak hareket etmek demektir. Uludağ, *Tasavvuf Terimleri*, s. 60.

ifade etmiştir.³²⁰ Ona göre, tarîkat, Allah ve Resûlüne zâhiren ve bâtinen tabi olma yoludur. Yani bütün hâllerinde ve amellerinde azîmete uymaktır. Sâlikin, zaruri bir hâcet olmadığı müddetçe azîmeti terk edip ruhsata uyması tarîkat yolu açısından doğru bir yöneliş değildir.³²¹ Kısaca ifade etmek gerekirse şerîat ve tarîkat birdir. Tarîkat, nafile ve farz ibadetler eda edilirken azîmete uyarak amelleri üst seviyeden yapmaya gayret etmektir.

a. Nakşbendîyye'nin Şartları

XVIII. Osmanlı sûfîlerinden Ebu Said Muhammed el-Hâdimî (ö.1762), Nakşbendîlik tarîkatına girmenin yedi şartı olduğunu ifade etmiş ve bunları sistematik bir şekilde vererek izah etmiştir. Ona göre, sahih itikad, sadık tevbe, sünnet'e ittiba, amelleri sahih İslamî hükümlere göre yapma, her türlü kötülük ve bidattan sakınmaya özen gösterme, yerilen ahlaktan ve hevaya uymaktan uzaklaşmaya gayret etme, övülen ahlaka sahip olma Nakşbendîyye'nin şartlarıdır. Müellifimiz Trabzonî de bu şartları aynen benimsemiştir.

a.1. Sahih İtikad

Hâdimî, Nakşbendîyye tarikatına sülûk etmek isteyen kişinin itikadının sahih olmasını birinci şart olarak kabul eder. Ona göre sahih itikada sahip olmak için ehl-i sünnet'e uyulması vaciptir. Sâlikin itikadı Müşebbihe, Muattıla, Cebriyye, Kaderiyye, Vücûdiyye, Tenâsühiyye, Râfiziyye ve Hâriciyye gibi bid'at ve batıl itikadî inançlardan

³²⁰ Trabzonî, *Şerhu Risaleti'n-Nakşbendîyye*, vr. 4b, 5a.

³²¹ Trabzonî, *Tuhfetü'l-Ahbab fi's-Sülûk ila Tarîkatî'l-Ashab*, 104b. Bu konu hakkında Abdülehad Nûrî-i Sivâsî de şöyle der: "Şerîat, kelâmu'llâhın ve ehâdis-i nebeviyye'nin zâhiri ile amel; tarîkat, batını ile ameldir. Şerîat ruhsat, tarîkat azîmettir. Bk. İbrahim Baz, *Abdülehad Nûrî-i Sivâsî Hayatı, Eserleri, Görüşleri*, İnsan Yay., İstanbul 2007, s. 316.

uzak olmalıdır. Çünkü bütün veliler ve âriflerin itikadı ehl-i sünnet mezheplerine göredir.³²²

Trabzonî, sahih itikad konusunda Hâdimî'nin görüşlerini aynen benimsemiştir. O Nakşbendîyye tarîkatına sülûk eden kişinin sahih itikad şartını yerine getirmesi gerektiğini söyler. Çünkü kişi bid'at itikadına uyarsa o zaman kalbi bid'at itikadının zulmetiyle kararır ve ibadetler onun kalbini nurlandırmaz. Ona göre, bu şekildeki bir itikad ile velîler makamına yükselmek mümkün değildir. Çünkü bid'at ehlinin, velîler makamından bir makama ulaştığı ne görülmüş ne de duyulmuştur.³²³

a.2. Sadık Tevbe

Nakşbendîliğe intisap etmek isteyen kişiye şart olan ikinci husus sadık tevbedir. Tevbe günahaftan af dileyerek ondan vazgeçip geriye dönme, günahları terk etme, ayrılma ve vazgeçme gibi anlamlara gelmektedir.³²⁴ Sadık tevbeyi Nakşbendîliğin ikinci şartı kabul eden Hâdimî, sadık tevbe ile tevbe-î nasuh'un kastedildiğini ve mürîdin günahlara bir daha dönmek üzere sadık ile tevbe etmesi gerektiğini ifade eder.³²⁵

Trabzonî, sadık tevbenin üç şartı bulunduğunu ve bu üç şartın yerine getirildiğinde tevbenin, sadık tevbe olacağını ifade eder. Ona göre, bu şartlardan birincisi, günahaftan ve vaktin boşa geçirilmesinden nedamet duymaktır. Trabzonî günahaftan ve vaktin boşa geçirilmesinden nedamet duyma konusunda şöyle der: Mürîd Allah Teâlâ'ya yakınlaşmaya mani olan şehvetlerden uzak durmalı ve ömrünü Allah'a

³²² Trabzonî, *Şerhu Risaleti'n-Nakşbendiyye*, vr. 3b-4a; Şimşek, *Ebu Said Muhammed el-Hâdimî ve Tasavvuf Anlayışı*, s.104; Ramazan Muslu "Ebû Saîd Muhammed Hâdimî ve Nakşbendîlik Risâlesi'nin Tahlili", *SÜİFD.*, Sakarya 2001, sayı: 4, s. 205.

³²³ Trabzonî, *Şerhu Risaleti'n-Nakşbendiyye*, vr. 4a.

³²⁴ İbn Manzûr, *Lisanü'l-Arab*, c.I, s. 233.

³²⁵ Muslu "Ebû Saîd Muhammed Hâdimî ve Nakşbendîlik Risâlesi'nin Tahlili", s.205; Şimşek, *Ebu Said Muhammed el-Hâdimî ve Tasavvuf Anlayışı*, s.105.

ibadetle geçirmelidir. Şehvetlere uyarak ömrün Allah’a ibadetin dışında geçirilmesinden nedamet duymak mürîd için gereklidir.³²⁶ İkinci şartı masiyetten ve kötülüklerden kurtulmaktır. Bunları terk hususunda azimli olma, sadık tevbenin ikinci şartının tam manasıyla gerçekleşmesini sağlar. Trabzonî mâsiyet ve kötülüğü terk etmeyi, mürîdin kendi hâlinde isyan ve gafleti terk etmesi olarak açıklamıştır.³²⁷ Üçüncü şartı ise, azimli olmaktır. Azimli olmadan gaye gelecekteki ömrü ibadetlerde sebat ile geçirmeye azmetmektir. Müellifimiz sözedilen şartlara riayet edilerek yapılan tevbenin bütün hayırların ve makamların kapısı olduğunu belirtmiştir. Onunla bütün hayırların kapıları açılır, sırlar keşfedilir. Bütün kerametler ve makamlar onun üzerine bina edilir.³²⁸

Trabzonî, halk üzerine tevbenin vacip olduğunu ifade eder. Dolayısıyla tevbe eden kişinin üzerinde hakkı olanlarla helalleşmesi gerektiğini belirtir. Seyr u sülûk yoluna girmek isteyen kişi, başkasına zulüm, hakaret ve buğz etmişse, başkasına ait malı rızası olmadan almışsa, onunla helalleşmesi gerekir. Hakkına tecavüz ettiği kişinin hakkını verme ve rızasını alma, düşmanla rızalaşma tevbe ve inâbe sahiplerinin yapması gereken hususlardır. Müellifimiz, “Müslüman, müslümanın kardeşidir. Müslüman, kardeşine zulmetmez, hakaret etmez. Müslümanın canı, malı ve ırzı haksız yere diğer müsümanlara haramdır.”³²⁹ hadisini tevbe hakkında görüşlerine delil olarak zikretmektedir.³³⁰

³²⁶ Trabzonî, *Şerhu Risaleti’n-Nakşbendiyye*, vr. 4a.

³²⁷ Trabzonî, *Şerhu Risaleti’n-Nakşbendiyye*, vr. 4a; Muslu “Ebû Saîd Muhammed Hâdimî ve Nakşbendîlik Risâlesi’nin Tahlili”, s.205; Şimşek, *Ebu Said Muhammed el-Hâdimî ve Tasavvuf Anlayışı*, s.105.

³²⁸ Trabzonî, *Şerhu Risaleti’n-Nakşbendiyye*, vr. 4a;

³²⁹ Tirmizî, *Birr*, 18.

³³⁰ Trabzonî, *Şerhu Risaleti’n-Nakşbendiyye*, vr. 4a.

a.3. Sünnet'e Tam Bağlılık

Nakşbendîyye'nin üçüncü şartı, her hâlde sünnet-i seniyyeye tam bağlılıktır. Hâdimî, sâlikin her işinde Hz. Peygamber (s.a.v.)'in sünnetine tam mansıyla riayet etmesi gerektiğini belirtir ve bunu Nakşbendîyye'nin şartı kabul eder.³³¹ Müellifimiz Trabzonî, sâlikin sünnet-i seniyyeye bağlılığı konusunda şöyle der: “Sâlik zaruret dışında sünnetten bir şeyi kaçırmamalı ve bu hususta ısrarcı olmalıdır. Bütün işlerinde sünnetin gerektirdiği âdâba dikkat etmelidir. Çünkü saâdete sünnete bağlanmak suretiyle ulaşılır.”³³²

a.4. Amelleri Sahih İslamî Hükümlere Göre Yapmak

Nakşbendîyye'nin dördüncü şartı amelleri sahih İslamî hükümlere yapmaktır. Hâdimî, sâlikin amellerin sahihliği konusunda âlimlerin ittifak ettiklerini tercih etmesi gerektiğini ve bunun tarîkat yolunda şart olduğunu ifade eder.³³³ Müellifimiz Trabzonî, azîmet-i şeriat ile amel konusunda şu açıklamayı yapar: “Sâlik amelleri ifa ederken ruhsat değil azîmet yolunu tercih etmelidir. Sahih şerîattan maksat âlimlerin ittifak ettiği şeriat hükümlerinin derin bir şekilde yaşanmasıdır. Buna azîmet-i şer'îyye denilmektedir. Azîmet ile amel bütün tarîkatlarda şarttır. Çünkü tarîkat ashabının ârifleri Allah'a mücâhede ve azîmet-i şer'îyye ile ulaşmışlardır.” Trabzonî “Bizim uğrumuzda mücadele edenler var ya, biz onları mutlaka yollarımıza ileteceğiz. Şüphesiz Allah,

³³¹ Şimşek, *Ebu Said Muhammed el-Hâdimî ve Tasavvuf Anlayışı*, s.107.

³³² Trabzonî, *Şerhu Risaleti'n-Nakşbendiyye*, vr. 4b.

³³³ Şimşek, *Ebu Said Muhammed el-Hâdimî ve Tasavvuf Anlayışı*, s.107; Muslu “Ebû Saîd Muhammed Hâdimî ve Nakşbendîlik Risâlesi'nin Tahlili”, s. 206.

mutlaka iyilik yapanlarla beraberdir.”³³⁴ âyetinin bu duruma işaret ettiğini belirtmektedir.³³⁵

a.5. Bid’at ve Münkerden Sakınmaya Özen Göstermek

Nakşbendîyye’nin beşinci şartı her türlü bid’at ve münkerden sakınmaktır. Arapça bir kelime olan bid’at sonradan ortaya çıkan şey anlamına gelir. Tarîkata sonradan giren âdetlerdir.³³⁶ Hâdimî, sâlikin haram ve mekruhlara riayet ettiği gibi bid’atlardan da özenle sakınmasını seyr u sülûk yolunun şartı olarak zikretmiştir. Ona göre, bid’at itikad, amel veya söz olarak Hz. Peygamber (s.a.v.)’in sünnetine aykırı olarak ortaya çıkan dinî uygulamalardır.³³⁷ Trabzonî bid’atı, Hz. Peygamber (s.a.v.)’den sonra ibadet, din ve dünya ile alakalı işlerde heva ehlinin ortaya koydukları şeyler olarak ifade eder. Bu itibarla sâlikin bid’atların hepsinden kaçınması gerekir. İbadet ve inanç konularında ilgili mevzularda heva ehlinin ortaya koyduğu şeyler Kur’an ve sünnete dayanmıyorsa, bunlar dalalettir. Bunlar icma ve kıyas açısından da delil olamaz. Dolayısıyla şerîat ve tarîkat ehlinin bu şekildeki bid’atlardan kaçınması vaciptir.³³⁸

a.6. Heva ve Günahlardan Uzaklaşmaya Gayret Etmek

Nakşbendîliğin altıncı şartı heva ve günahlardan uzaklaşmaya gayret etmektir. Hâdimî, sâlikin nefs-i emmârenin hevasına uymaktan ve şerîatın yerdiği fiilleri işlemekten kaçınmaya gayret etmesini seyr u sülûk yolunun şartı olarak ifade etmiştir.³³⁹

“Nefsinin arzusunu ilâh edinen, Allah’ın (hâlini) bildiği için satırdığı, kulağını ve

³³⁴ Ankebût, 29/69.

³³⁵ Trabzonî, *Şerhu Risaleti’n-Nakşbendiyye*, vr. 4b.

³³⁶ Cebecioğlu, *Tasavvuf Terimleri*, s. 102; Uludağ, *Tasavvuf Terimleri*, s. 76. Bid’at kavramı hakkında bk. Rahmi Yaran, “Bid’at”, *DİA*, İstanbul 1992, c. VI, ss. 129-131.

³³⁷ Şimşek, *Ebu Said Muhammed el-Hâdimî ve Tasavvuf Anlayışı*, ss. 108-9; Muslu “Ebû Saîd Muhammed Hâdimî ve Nakşbendîlik Risâlesi’nin Tahlili”, s. 206.

³³⁸ Trabzonî, *Şerhu Risaleti’n-Nakşbendiyye*, vr. 4b-5a.

³³⁹ Trabzonî, *Şerhu Risaleti’n-Nakşbendiyye*, vr. 5a; Şimşek, *Ebu Said Muhammed el-Hâdimî ve Tasavvuf Anlayışı*, s. 113.

kalbini mühürlediği, gözüne de perde çektiği kimseyi gördün mü?...”³⁴⁰ âyetiyle işaret edildiği üzere hem Hâdimî hem de müellifimiz Trabzonî, tarîkat ehli olsun veya olmasın herkesin nefsin hevasına uymaktan sakınmaya gayret etmesi gerektiğini belirtmişlerdir. Çünkü nefsin hevasına uyan kişi süflî tabiatın hapishanesine hapsolur. Zulmanî unsurlarla kendini sınırlayan kişi, ruhanî âleme yükselemez ve ilahî nurlarla nurlanamaz.³⁴¹

Trabzonî, nefsin şerîat ve tarîkatta yerilmiş birçok kötü sıfatının bulunduğunu ve sâlikin bunlardan sakınması gerektiğini belirtmiştir. Ona göre, sâlik fasid itikad, kötülükleri işleme, tevbeyi terk, farz, vacip ve sünnetleri bilmeme, ucup, kibir, hased, düşmanlık, dünyevî makam sevgisi, riya, isyan etme, hıyanet, kandırma, cimrilik, hırs, tama’ etme, şehvete meyletme, haramı izleme, beddua, iftira, küfür, nemime, yalan, buğz, müdahene, alay, hor görme, zulüm, alakayı kesme, hayasızlık, huysuzluk, azgınlık, israf, fitnecilik, fuhuş, tulu emel, kıskançlık, nefret ve rahat etme duygusu gibi kötü sıfatlardan uzak durmalıdır. Bu kötü sıfatlardan nefsin tezkiye etmelidir. Çünkü bu kötü sıfatların hepsi manevî necasettir. Zahirî necasetle ibadetlere yakınlık mümkün olmadığı gibi, manevî necaset olan bu sıfatlarla da Allah’a yakınlaşmak mümkün değildir. Nitekim “Nefsin arındıran kurtuluşa ermiştir. Onu kötülöklere gömüp kirleten de ziyana uğramıştır.”³⁴² âyetiyle bu duruma işaret edilmiştir.³⁴³

³⁴⁰ Câsiye, 45/23.

³⁴¹ Trabzonî, *Şerhu Risaleti’n-Nakşbendiyye*, vr. 5a.

³⁴² Şems, 91/9-10.

³⁴³ Trabzonî, *Şerhu Risaleti’n-Nakşbendiyye*, vr. 5b-6a.

a.7. Övülen Ahlaka Sahip Olmak

Hâdimî, Naşkbendîyye'nin yedinci şartını, kötü sıfatlardan kurtulduktan sonra güzel ahlak ile ahlaklanmak olarak ifade etmiştir.³⁴⁴ Müellifimiz Trabzonî, bu durumu tarîkatta ahlak-ı hamîde ile ahlaklanmak şeklinde değerlendirmiştir. Ona göre, burada ahlak-ı hamîde ile kastedilen Allah'ın razı olduğu ve insanlar tarafından övülen ahlaktır. Bu da hilm ve tevazudur. Bu iki ahlak, bütün ahlakın aslı ve kaynağıdır. Bunlar tarîkat ehlinin en şerefli ahlakıdır.³⁴⁵

Hâdimî, kişinin ahlakını güzelleştirmesinin, nefsinin rezilliklerden ve kınanmış kötü alışkanlıklardan kurtulmasına bağlı olduğunu ifade eder. Kişi kötü ahlaktan kurtulup övülen ahlakî özelliklere sahip olmaya gayret etmesiyle tarîkatın yolunun gerektirdiği ahlaki kazanmak mümkün olur.³⁴⁶ Hilm, tevazu, merhamet, tatlı dil, açık yüz, sohbet, asalet, ihsan, sahih itikad, büyüklere saygı, âlimlere ve salihlere hizmet, tevbe, günahahtan yüz çevirme, yaptığı kötü fiillerden pişmanlık duyma, haya, inabe, sabır, vera, zühd, kanaat, rıza, şükür, sena, sıdk, vefa, emanete sahip olma, hıyaneti terk etme, komşu haklarını muhafaza etme, ikramda bulunma, selamı yayma güzel amel yapmaya gayret etme, ahireti sevme, dünyaya buğz etme, başkasına eza vermekten uzak durma, murakabe, şehvetlerden uzaklaşma, cömert olma, belaya tahammül etme, kalbin mutmain olması, affetme, îsar, iffet, teslimiyet, tevekkül, himmet, fütüvvet, mürüvvet, muhabbetullah, nefis muhasebesi, insaf, hüsn-i zan, mücahede, tartışmayı terk etme ve ölümü hatırlama gibi özellikler sâlikte bulunması gereken güzel ahlak özellikleridir.

Trabzonî bu özelliklerin aynı zamanda iman gerektirdiği özellikler olduğunu da

³⁴⁴ Muslu “Ebû Saîd Muhammed Hâdimî ve Nakşbendîlik Risâlesi'nin Tahlili”, s. 207. Kur'an ve Sünnet'in ahlaka bakışı, Kelam, Tasavvuf ve İslam Felsefesi'nde ahlak konusu hakkında bilgi için bk. Mustafa Çağrı, “Ahlâk”, *DİA*, İstanbul 1989, c.II, ss. 1-9; Mehmet Aydın, “Ahlâk”, *DİA*, İstanbul 1989, c.II, ss. 10-14.

³⁴⁵ Trabzonî, *Şerhu Risaleti'n-Nakşbendiyye*, vr. 6a.

³⁴⁶ Şimşek, *Ebu Said Muhammed el-Hâdimî ve Tasavvuf Anlayışı*, s. 120.

belirtmiştir. Sâlikin, bu ahlak-ı hamîde ile ahlaklanabilmesi için nefsiyle mücadele etmesi gerekir. Ahlak-ı hamîde'yi kazandığı zaman Allah ve Resûlüne yakınlaşır, iki cihan saadeti hâsıl olur.³⁴⁷

b. Nakşbendîyye'nin Esasları

b.1. Hûş Der Dem

Hûş, akıl manasına gelir. Dem ise nefes demektir.³⁴⁸ Hûş der dem, sâlikin her nefes alış-verişinin şuurunda olması ve gafletten korunması demektir.³⁴⁹ Müellifimiz Trabzonî, Nakşbendîyye'nin bu esasını, sâlikin, her nefesinde kalbini Allah'la beraber hazır bulundurması için nefes alıp-vermesinde gafletten uzak olması şeklinde ifade etmektedir. Nefeslerin gafletten korunması, kalbi Allah'la huzura götürür. Nefeslerin Allah'la huzur bulması ise, sâliki Allah Teâlâ'ya ulaştırır.³⁵⁰

Trabzonî, insanın nefes alış-verişinde gafletten uzak olmasının nefese manevî dirilik sağladığını belirtir. Ona göre, eğer sâlik nefes alıp verirken gafletten uzak ve onun kalbi Allah'la beraber huzurlu ise, bu durumdaki her nefes diridir, yaşar ve sahibini Allah'a ulaşır. Bunun aksine gafletle girip çıkan her nefes, ölüdür ve Allah'dan kopmuştur.³⁵¹

Müellifimiz, “hûş der dem”in zikir ile alakalı olduğunu ifade etmektedir. Ona göre, zâkir, zikir esnasında gaflet uykusundan uyanık olmalıdır. Çünkü zikirden maksat, onun manasını devamlı düşünmektir. Zikrin manasının devamlı düşünülmesi ise, kişiyi o mananın tecellîlerine ulaştırır. Bunun gerçekleşmesi ise, nefeslerin korunması ile

³⁴⁷ Trabzonî, *Şerhu Risaleti'n-Nakşbendîyye*, vr. 6ab.

³⁴⁸ Trabzonî, *Silsiletü Hâcegân*, vr. 168b-169a; Eraydın, *Tasavvuf ve Tarîkatler*, s. 376; Osman Türer, *Tasavvuf Tarihi*, Ataç Yay., İstanbul 2011, s. 163.

³⁴⁹ Uludağ, *Tasavvuf Terimleri*, s. 175.

³⁵⁰ Trabzonî, *Silsiletü Hâcegân*, vr. 169a.

³⁵¹ Trabzonî, *Silsiletü Hâcegân*, vr. 169a.

mümkün olur. Yani tecellîlere mazhar olma işi, ancak nefeslerin korunması ile tamama erer. Çünkü nefeslerin korunması huzurun sağlanmasına, huzurun sağlanması ise, Hak Teâlâ'nın tecellîlerinin görünmesine sebeptir. Nefeslerini gafletten koruyan kişi, mahlûkatın nefesleri adedince tecellîleri olan Allah'la beraber olur ve O'nun tecellîlerine erişir.³⁵² Buradaki tecellî Allah'ın “Hayy” isminin tecellîsidir. Bu ismin tecellîsine mazhar olan kimse, mazi endişesinden ve istikbal telâşından kurtularak “ibnü'l-vakt”³⁵³ olur.³⁵⁴

Seyr u sülûk yoluna intisap eden sâlikin nefeslerini gafletten koruması zor bir iştir. Bundan dolayı sâlikin bir taraftan tevbe-istiğfar ederek, gaflet hallerinden temizlenmeye çalışması seyr u sülûk için lazımdır.³⁵⁵ Sâlikin nefeslerini gafletten korumasının zorluğunu kabul eden Trabzonî, nefesine gafletin girmesi durumunda, sâlikin Allah'dan af dilemesi gerektiğini belirtir. Çünkü istiğfar nefesleri gafletten temizler ve güzelliklerin elde edilmesine vesile olur.³⁵⁶

b.2. Nazar Ber-Kadem

Arapça ve Farsça kelimelerden mürekkep bu ifade, ayağa bakmak anlamına gelmektedir. Tasavvuf ıstılahında, sülûk gören kişinin, nerede olursa olsun, zihni kontrasyonunu dağıtmamak için, devamlı ayağının ucuna, yürüyeceği yere bakmasıdır.³⁵⁷ Trabzonî, bu ifade ile sâlikin yürüyüşü esnasında başka yerlere bakmaksızın sadece ayakları üzerine bakmasının kastedildiğini ifade etmektedir. Çünkü

³⁵² Trabzonî, *Silsiletü Hâcegân*, vr. 169a.

³⁵³ “İbnü'l-vakt”, Arapça vaktin oğlu demektir. Tasavvuf ıstılahında ise, geçmiş ve gelecek endişesinden kurtulmuş, şimdiki ânı yaşayan sûfiye denir. Cebecioğlu, *Tasavvuf Terimleri*, s. 294.

³⁵⁴ Yılmaz, *Tasavvuf ve Tarikatlar*, s. 260.

³⁵⁵ Eraydın, *Tasavvuf ve Tarikatlar*, s. 376.

³⁵⁶ Trabzonî, *Silsiletü Hâcegân*, vr. 169a.

³⁵⁷ Cebecioğlu, *Tasavvuf Terimleri*, s. 467.

başka yerlere bakmak kalbde perde meydana getirir. Bu perde, başka yerlere bakma esnasında görülen suret ve şekillerden kaynaklanmaktadır.³⁵⁸

Müellifimiz Trabzonî, sâlikin yürüyüş esnasında etrafına bakmasını, görülen şeylerle meşgul olmasını ve başkalarının yüzlerine bakmasını manevî tekâmül için sakıncalı görmüştür. Çünkü mübtedî zâkir başka yerlere bakar ve bu bakışlardan dolayı meydana gelen ayrılıkla beraber kalbi hala zikirle meşgul olursa bu durumda kalbini koruma kuvveti bulamaz. Başkasının yüzüne bakması durumunda ise, baktığı kişinin hâli kendisine sirayet eder. Temiz kalpler parlayan aynalar gibidir. Katılaşmış kalplerde bulunan kötü ahlaklardan ve bozuk fikirlerden etkilenirler. Âdeta aynanın kendisine gelen görüntüyü yansıttı gibi katılaşmış kalplerdeki kötü ahlak ve fikirler temiz kalpten yansır. Dolayısıyla başkasının yüzüne bakma sûfilerce mahzurlu görülmüştür.³⁵⁹

Başka yüzlere bakmanın sûfilerce mahzurlu görülmesinin bir başka sebebi, fitne çıkmasına mani olmaktır. Çünkü bu şekilde bakış güzel yüzlere isabet edebilir ve fitne çıkmasına sebep olabilir. Bu bakış şeytanın oklarından bir oktur. O kime isabet ederse Allah yolunda fitne meydana getirir. O halde salike lazım olan o oklardan birisinin kendisine isabet etmemesi için bakışını ayaklarının üzerine çevirmesidir.³⁶⁰ Bu yönüyle nazar ber kadem'in sosyal hayat açısından da faydaları vardır. Yürürken önüne bakan kimse mâsivâ ile meşgul olmaz. Alçak gönüllülük hususiyetleri kuvvetlenir.³⁶¹

Trabzonî'ye göre, nazar ber kadem'den maksat tevazu ve Hz. Peygamber (s.a.v.)'in sünnetine uymadır. Çünkü Peygamber (s.a.v.), sağına soluna bakmayıp, önüne doğru yönelip ayaklarına bakarak, yokuş aşağı yürüyen bir insan gibi süratlice

³⁵⁸ Trabzonî, *Silsiletü Hâcegân*, vr. 169a.

³⁵⁹ Trabzonî, *Silsiletü Hâcegân*, vr. 169a.

³⁶⁰ Trabzonî, *Silsiletü Hâcegân*, vr. 169a.

³⁶¹ Eraydın, *Tasavvuf ve Tarikatler*, s. 377.

yürürdü. Tevazu sahibi olanlar yürürken önüne bakarak mahviyet içinde yürürler. Hak Teâlâ'dan gayrısına da bakmazlar. Fakat böbürleneler ve kibir sahipleri ayakları üzerine bakmadan kibirli bir şekilde yürürler.³⁶² Kısaca ifade etmek gerekirse nazar ber kadem, sünnete ittibaya bir işarettir ve Hz. Peygamber (s.a.v.)'in örnek ahlakından alınmıştır.

b.3. Sefer Der Vatan

Vatanda yolculuk yapmak anlamına gelen bu ifade, sâlikin kötü huylardan iyi huylara, beşerî sıfatlardan melekî sıfatlara sefer etmesi anlamına gelir.³⁶³ Ayrıca mürîd olmak isteyen kişinin uygun bir şeyh bulmak gayesiyle yolculuğa çıkması, sûfinin halvet odasında zikir ve mücâhede ile meşgul olarak kalp gözünün açılması ve bu kalp gözüyle âlemi müşâhede etmesi, böylece âlemde yolculuk etmesi, kalben dünyevî düşüncelerden ve mâsivâdan Allah'a doğru sefer etmesi gibi anlamlara da gelmektedir.³⁶⁴ Trabzonî, genel olarak insanların çoğu için seferin, bir şahsın bir beldeden başka bir beldeye gitmesi anlamını ifade ettiğini belirtir. Vatan kelimesinin ise, insanın içinde oturduğu ev veya beldeye verilen isim olduğunu söyler. Müellifimiz bu ifadenin genel anlamından ziyade Nakşbendîlikte kullanılan anlamı üzerinde durmuştur. Ona göre, sefer der vatan'ın manası, "sâlikin yaratılmışların dünyasından Allah Teâlâ'ya sefer etmesi" dir. Hz. İbrahim (a.s.)'in "Ben Rabbime (O'nun emrettiği yere) gideceğim. O bana yol gösterecektir."³⁶⁵ sözü Allah'a yolculuğa işarettir. Yani içten içe manevî bir yolculuktur.³⁶⁶

³⁶² Trabzonî, *Silsiletü Hâcegân*, vr. 169b.

³⁶³ Cebecioğlu, *Tasavvuf Terimleri*, s. 467.

³⁶⁴ Necdet Tosun, *Bahâeddîn Nakşibend Hayatı, Görüşleri, Tarîkatı*, İnsan Yay., İstanbul 2007, s. 336.

³⁶⁵

³⁶⁶ Trabzonî, *Silsiletü Hâcegân*, vr. 169b.

Trabzonî, seferi zâhirî ve bâtinî olmak üzere iki kısma ayırmış ve bunlar hakkında açıklamada bulunmuştur. Ona göre, bir halden daha güzel bir hale veya bir makamdan daha üstün bir makama geçiş bâtinî seferdir. Trabzonî, Ebu Osman Mağribî (ö.373/983)'nin “sefer, sâlikin bir beldeden başka bir beldeye gitmesi değil; şehvetinden, isteğinden, heva ve hevesinden vazgeçmesidir.”³⁶⁷ sözünün bâtinî sefere işaret ettiğini belirtir. Zâhirî sefer ise, bir beldeden diğer bir beldeye gitmekle gerçekleşir. Sülûk erbabı, zâhirî sefere, terbiye edici bir mürşide ulaşmak için itibar etmişlerdir. Onlar terbiye edici mürşide ulaştıkları zaman, onun emrettiği şeye teslim olurlar ve yanında ikamet ederler. Böylece sülûk erbabı irâde'yi tamamlayıp bâtinî sefere muktedir olunca, zâhirî seferi terk ederler.³⁶⁸

Trabzonî, şeyhlerin sâlikleri zâhirî seferden men ettiklerini söyler. Çünkü seferde meşakkat ve mihnet vardır. Seyr u sülûk yoluna yeni girenler şuhûd ve ubûdiyyet makamında karar kılamadıkları için seferin zorluklarına dayanamazlar. Dolayısıyla bu meşakkatler onları muhalefe sevkeder. Farz ve sünnetleri terk ederek kalplerinde tefrikaya sebep olur. Bu şekilde yaptıkları seferden hiçbir fayda elde edemediği için yaptıkları boşa çıkar.³⁶⁹ Şeyh Ebi Bekir ed-Dekkâk (k.s.) der ki: “Mürîdin âfeti üçtür: Evlenmek, ihtiyacı olmadığı halde fıkıh okumak ve kemâle ermeden önce sefere çıkmak.” Fakat sülûk eğitimini tamamlamış olan sâliklerin zâhirî sefere çıkmalarında bir sakınca yoktur. Çünkü onlar, ubûdiyyet makamında karar kılmış, meşakkat ve mihnetlere karşı dayanabilecek hâle gelmişlerdir. Sâlikler ulaştıkları bu hâl dolayısıyla muhalefette bulunmazlar ve kalplerinde tefrika da hasıl olmaz. Onlar bu duruma seferin meşakkat ve mihnetlere sabır göstermeleri sebebiyle ulaşmışlardır. Tıpkı selef-i sâlihîn

³⁶⁷ Muhammed b. Abdullah Hânî, *Behcetü's-Seniyye fî Âdâbi Tarîkati'l-Âliyyeti'l-Hâlidîyyeti'n-Nakşbendiyye*, Kahire 1319, s. 52.

³⁶⁸ Trabzonî, *Silsiletü Hâcegân*, vr. 169b.

³⁶⁹ Trabzonî, *Silsiletü Hâcegân*, vr. 169b.

gibi. Çünkü selef-i sâlihîn, bir yeri kendilerine vatan edip, oradaki insanlarla haşır-neşir olduktan sonra, yüksek makamlara erişilmek niyetiyle âdetlerini bırakırlar ve rahatlarını terk ederlerdi. Vatan edindikleri yerlerdeki insanlarla ilişkilerini bırakırlar ve bulundukları hâlden daha kötü bir duruma tercih ederlerdi. Yani, tam bir tecrîd elde edebilmek için sefere çıkarlardı.³⁷⁰

b.4. Halvet Der Encümen

Halvet der encümen, halk içinde halktan ayrı olmak manasına gelir. Tasavvuf ıstılahında, zâhirde halkla beraber, bâtında ise Hak'la olmaktır. Yani beden halkla, kalbin ise Hak'la olmasıdır.³⁷¹ “El kârda, gönül yârda” kelâm-ı kibârı ile veciz bir şekilde ifade edilen bu esasta, beden ve sûret halk ile meşgulken, kalb ve sûret Hak ile meşguldür.³⁷²

Trabzonî, sûfîlerin ıstılahında, sâliklerin ibadet için yalnız başlarına bulundukları mekana halvet, insan topluluğuna da encümen denildiğini söyler. Müellifimize göre, Nakşbendîlikte, halvet der encümenin manası sâlikin insanlar içinde ve onlarla beraber olmasına rağmen, kalbinin Allah'la beraber olup, halktan uzak kalmasıdır. Bu itibarla halvet der encümen, murakabe manasına da gelir.³⁷³

Trabzonî, halvet der encümenin esasını yaşayan sâlikin kalbî zikre yoğunlaştığını ve kalbini zikrin hakikatinin doldurduğunu ifade eder. Bu durumu yaşayan sâlik, çarşı içinde dolaşıyor olsa dahi, onun kalbinin konuşmasını ve zikretmesini insanlar

³⁷⁰ Trabzonî, *Silsiletü Hâcegân*, vr. 169b-170a.

³⁷¹ Uludağ, *Tasavvuf Terimleri*, s. 156.

³⁷² Yılmaz, *Tasavvuf ve Tarikatlar*, s. 261.

³⁷³ Trabzonî, *Silsiletü Hâcegân*, vr. 170a.

anlayamazlar. Zikir kalbini kapladığı için halkla beraber olması onu zikrinden engellemez ve onlarla muamelede bulunması kendisine zarar vermez.³⁷⁴

Trabzonî, Hâce Bahâeddin Nakşbend (ö.791/1389)'in “Bizim yolumuz sohbet yoludur ve hayır topluluktur.” sözünde ifade edildiği üzere, Nakşbendîlikte halvete fazlaca rağbet edilmediğini ifade eder. Nakşbendîlikte halk içinde halvet hayatı yaşamaya önem verilmiştir. Bu tarîkatta sünnete uymak için halveti bu şekilde uygulamayı tercih etmişlerdir. Çünkü Hz. Peygamber (s.a.v.), toplulukla olmayı yalnızlığa tercih etmiş ve şöyle buyurmuştur. “İnsanların içine girip onların ezalarına sabreden mü'min, insanların içine karışmayan mü'minden daha hayırlıdır.”³⁷⁵ Müellifimiz ayrıca Ebu Saîd Harraz (ö.227/890)'ın; “Kamil kimse, kendisinden çeşitli kerametler sadır olan kişi değil, halk içinde oturup onlarla beraber alış-veriş yapan, evlenen, insanların arasına karışan ve bununla bereber bir an bile Allah'tan gafil olmayan kimsedir.”³⁷⁶ sözünü Nakşbendîlerin halvete rağbet etmemelerinin delili olarak zikretmiştir.³⁷⁷

b.5. Yâd Kerd

Zikretmek ve hatırlamak anlamına gelen bu terim, mürîdin şeyhinden vird olarak aldığı zikri, kalb ya da dil ile icra etmesi demektir.³⁷⁸ Trabzonî'ye göre, yâd kerd, sâlikin murakabe mertebesine ulaştığı zaman, nefy ve isbat zikrini günde beş bin, on bin veya daha fazla olarak zikretmesi demektir. O bu mertebede nefy ve isbatı dil ile zikretmenin şart koşulduğunu ifade eder. Çünkü kalb, unsurlarla alakadar olunca

³⁷⁴ Trabzonî, *Silsiletü Hâcegân*, vr. 170a.

³⁷⁵ Ahmed Ziyaeddin Gümüşhanevî, *Râmûz el-Hâdis*, çev. Abdülaziz Bekkene, haz.: Lütfi Doğan-M. Cevad Akşid, c.I, h.no: 2, s. 235.

³⁷⁶ Hânî, *Behcetü's-Seniyye*, s. 53.

³⁷⁷ Trabzonî, *Silsiletü Hâcegân*, vr. 170ab.

³⁷⁸ Tosun, *Bahâeddîn Nakşbend Hayatı, Görüşleri, Tarîkatı*, s. 337.

paslanır. Bu durumda dil ile nefy ve isbat zikri yapılırca, kalbin pası cilalanır. Böylece murâkabe hâinden müşahede mertebesine yükselir.³⁷⁹

Trabzonî, yâd kerdi, kalb ya da lisan ile zikre devam etmek olarak da tarif etmiştir. Bu şekilde zikir, ister ismi zat isterse nefy ve isbatla olsun, zikrolunanda huzur elde edinceye kadar devam etmelidir. Kur'an-ı Kerim'de "Unuttuğunda hemen Rabbini an"³⁸⁰ buyurulduğu üzere sâlik, her zaman Rabbini hatırlamalı ve onu devamlı zikretmelidir. Sâlikin, Allah'ı zikretmeyi unutup veya gaflete düştükten sonra mutlak olarak tekrar zikretmesi, yâd kerd esasında öne çıkan her ân zikir hâlini devam ettirme çabasıdır.³⁸¹

b.6. Bâz Geşt

Bâz geşt, nefesi tutup, nefy ve isbat zikrini yaptıktan sonra, zikreden dervişin nefesini bırakırken, "Îlâhî ente maksûdî ve rızâke matlûbî" cümlesindeki manayı düşünmesidir.³⁸² Müellifimiz Trabzonî, Nakşbendîlikte bâz geşt ile, zikir esnasında içe çekilen nefsesin bitip, "Îlâhî ente maksûdî ve rızâke matlûbî" (Allah'ım maksûdum Sensin, matlûbum Senin rızandır) kelime-i şerifesini söylendikten sonra tekrar nefy ve isbat zikrine dönmenin kastedildiğini belirtir. Ona göre, bu şekilde zâkirin kalbinde hakiki tevhidin esrarı ortaya çıkar, O'nun nazarında bütün mahlukatın varlığı fânî olur ve görünen şeylerde Mutlak Bir'in varlığı ortaya çıkar. Bunun için Nakşbendîlikte, zâkirlere bu şekilde bir uygulama emredilmiş, ona devam etmek ve onun getirdiği

³⁷⁹ Trabzonî, *Silsiletü Hâcegân*, vr. 170b.

³⁸⁰ Kehf, 18/24.

³⁸¹ Trabzonî, *Silsiletü Hâcegân*, vr. 170b.

³⁸² Cebecioğlu, *Tasavvuf Terimleri*, s. 92.

şekilde vasıflanmak şart olarak telakki edilmiştir. Çünkü tevhidin sırrının zâhir olması, tefrîd ve tecrîd'in hakikatının ortaya çıkması bu kelimenin özelliklerindendir.³⁸³

Trabzonî, bâz geşt'i zâkirin acziyet ve noksanlıklarını görerek zikir anında Allah Teâlâ'ya dönmesi şeklinde açıklamıştır. Çünkü hiçbir kimse, Allah Teâlâ'nın yardımı olmadan hakiki zikre muktedir olması mümkün değildir. Allah, zâkiri kendi nefsinde anmadığı müddetçe zâkirin zikir esnasında huzur bulması, zikrin esrarının ona açılması ve Allah'a vuslatı mümkün olmaz. Müellifimiz, bu değerlendirmesiyle bâz geşt esnasında, zâkirin zikir esnasında Allah'a vuslatının gerçekleşmesi için tekrar O'na dönüşünün gerekli olduğunu belirtir.³⁸⁴

b.7. Nigâh Daşt

Farsça, gözü korumak anlamındadır. Akılda gezip dolaşan düşünceleri (havâtır) kontrol altında tutup, Allah'ın gayrı her şeyi terk etmek, kalbinden atmaktır.³⁸⁵ Nefy ve isbat zikrinin manasını düşünerek, kalbine mâsivâyı sokmamaya çalışmaktır.³⁸⁶

Trabzonî, zâkirin nefy ve isbatın manasını düşünmek üzere kalbini koruması gerektiği söyler. Ona göre, zikrin neticesi zikrolunanda kalbin huzur bulmasıdır. Eğer zâkir, zikir esnasında kalbinde nefy ve isbat zikrini düşünmezse, o kalbe havâtır girer. Kalbine havâtır giren zâkir, zikirden netice elde edemez. Bundan dolayı nigâh daşt, sâlikin kalbine havâtırın girmesinden korunması şeklinde tarif edilmiştir. Bu anlamda nigâh daşt, vukuf-ı kalbî ile aynı manaya gelir.³⁸⁷

³⁸³ Trabzonî, *Silsiletü Hâcegân*, vr. 170b.

³⁸⁴ Trabzonî, *Silsiletü Hâcegân*, vr. 170b.

³⁸⁵ Cebecioğlu, *Tasavvuf Terimleri*, s. 482.

³⁸⁶ Türer, *Tasavvuf Tarihi*, s. 165.

³⁸⁷ Trabzonî, *Silsiletü Hâcegân*, vr. 171a.

Trabzonî, kısa bir zaman içinde bile olsa kalbi havâtırdan korumanın zorluğuna dikkat çeker. Ona göre, çeyrek dakika gibi kısa bir zaman diliminde bile kalbi havâtırdan koruma büyük bir iştir. Kim buna güç yetirirse mutasavvıf olmuş olur. Çünkü tasavvuf kalbi havâtırdan koruma ve onda bulunan diğer fikirleri uzaklaştırma kudretidir. Her kim kalbinin hakikatini bilirse Rabbını da bilir.³⁸⁸ Şeyh Ebu Bekir Kettânî (ö.322/933)'nin “Kırk yıl, kalbimin kapısında bekçilik ettim ve onu Allah Teâlâ'nın gayrına açmadım, böylece Allah'dan başka her şeyi unuttum.”³⁸⁹ sözü sâlikin, kalbini havâtırdan korumasını manevî terakki için ne kadar önemli olduğunu göstermektedir.

b.8. Yâd Daşt

Hatırda tutma, zihinde tutma manalarına gelen yâd daşt, Allah'ın sürekli görmekte ve bilmekte olduğunun bilincinde olmak demektir. Buna hâli yaşamaya ihsan da denilmektedir.³⁹⁰ Trabzonî, bu ifadeyi, zâkirin nefesini tutarak nefy ve isbat zikrini yaptığı anda zikrolunanda huzur bulup, kalbini koruması olarak açıklamıştır. Yani her durumda Allah Teâlâ ile olmaya devam etmek ve kalb huzurunu elde etmeye denilmiştir. Yâd daşt, murakabe ile aynı anlama gelmektedir.³⁹¹

Trabzonî, yâd daşt'a, kalbi, zâti tecellilerin şuhudu üzere korumak şeklinde de tarif edildiğini belirtir. Ayrıca zikirden hasıl olan huzur hâlinin murakabe, sohbet ve rabita da bulunduğunu ve bu kavramlarının hepsinin aynı şeyi ifade ettiğini söyler.

³⁸⁸ Trabzonî, *Silsiletü Hâcegân*, vr. 171a.

³⁸⁹ Eraydın, *Tasavvuf ve Tarikatler*, s. 379.

³⁹⁰ Cebecioğlu, *Tasavvuf Terimleri*, s. 706.

³⁹¹ Trabzonî, *Silsiletü Hâcegân*, vr. 171a.

Ancak bu kavramların keyfiyet yönünden ayrıldığını ve bunu da ancak o işin ehlinin bilebileceğini ifade eder.³⁹²

b.9. Vukûf-i Zamânî

Arapça zamanı korumak manasına gelen vukûf-i zamânî, sâlikin her ân hâlinde haberdar olmasıdır. Bu şekilde sâlik, içinde bulunduğu zamanın ve geçmişin muhasebesi yapmaktadır. Böylece o hâlinin şükrü mü, özrü mü gerektirdiğini bilir ve ona göre davranır.³⁹³

Müellifimiz Trabzonî ise, bu ifadeyi, sâlikin, zamanının huzur ile mi, yoksa gafletle mi geçtiğinin farkında olarak hareket etmesi olarak tarif eder. Ona göre, sâlikin hâlinde gaflet varsa, sâlik bunu tevbe ile Allah’a yönelerek ve huzur üzere sabit kalarak uzaklaştırır. Zamanını güzelce değerlendirmeyen, huzur ve ibadet ile ona hakkını vermeyen kişinin ömrü gaflet ve isyanla zayi olmuş olur. Bu açıdan vaktin bilinmesi kerâmet kabul edilmiştir. Çünkü vaktin bilinmesi kulu muhalafetten korur ve vakte uygun ibadetlerle meşgul olmaya sevkeder. Eğer zamanı huzur ve taatle geçmişse buna şükreder, gaflet ve günahla geçmişse buna da tevbe eder, gelecek zamanı da huzur ve taatle geçirmek için tedbir alır. Sâlik, vukûf-i zamânî ile kulluğun devamını ve ma’rifetin kemalini elde eder. Çünkü kulluğun hakikati, muhasebe ile vakitleri ma’mur hale getirmek ve devamlı bir huzur ile ma’rifete ulaşmaktır.³⁹⁴

³⁹² Trabzonî, *Silsiletü Hâcegân*, vr. 171a.

³⁹³ Cebecioğlu, *Tasavvuf Terimleri*, s. 703; Uludağ, *Tasavvuf Terimleri*, s. 382.

³⁹⁴ Trabzonî, *Silsiletü Hâcegân*, vr. 171ab.

b.10. Vukûf-i Adedî

Arapça, sayıya dikkat etmek anlamına gelen vukûf-i adedî, mürîdin verilen zikrin adedine dikkat ve riayet etmesi demektir.³⁹⁵ Müellifimiz Trabzonî, bu ifadeyi, zâkirin nefesini tutarak nefy ve isbat zikrini yaparken üç, beş, yedi den yirmi bire kadar tek sayı üzere yapmaya riayet etmesi olarak tanımlamaktadır. Çünkü tek sayı üzerinde durularak zikir bu mertebeye ulaşırsa netice hasıl olur. Eğer bu mertebeteye ulaşmakla beraber netice elde edilememişse, burada zikrin âdâbına uymada ve sünnete ittibada bir kusur vardır. Bu durumda zâkir, işin başına dönmeli ve âdâba riayet ederek sünnete ittiba özen göstermelidir.³⁹⁶

Bahâeddin Nakşbend, kalbî zikirde, adede riayetini sadece hatırdaki mevcut olan bir takım şeyleri zihinlerden uzaklaştırmak ve zikirde elde edilecek neticenin gerçekleşmesini temin etmek olduğunu söylemiştir.³⁹⁷ Müellifimiz, kalb ile yapılan nefy ve isbat zikrinde nefesi hapsedmenin ve tek sayı üzerinde durmanın şart olmadığını ifade eder. Ancak ona göre, şart olan husus, zikir yapılırken hatırdaki Allah Teâlâ'dan başkasının olmamasıdır. Çünkü zikirde hâsıl olacak netice, bazen nefesi tutmadan ve tek sayıya riayet etmeden de kalbî zikir ile gerçekleşir. Burada nefesi hapsedmenin faydası, kalbin toparlanması, havatırın uzaklaştırılması ve zâkirin zikirde fazlası ile etkilenmesidir. Tek sayıya riayetinin faydasına ise, tevhîdin manasına uygunluk ve tevhîdi te'kîd içindir.³⁹⁸

Trabzonî, zikirde neticenin hasıl olması için zikir adedinin yirmi bir'e ulaşmasının şart olmadığını belirtir. Çünkü neticenin ortaya çıkması, bazen en küçük tek

³⁹⁵ Cebecioğlu, *Tasavvuf Terimleri*, s. 703; Uludağ, *Tasavvuf Terimleri*, s. 382; Eraydın, *Tasavvuf ve Tarîkatler*, s. 375.

³⁹⁶ Trabzonî, *Silsiletü Hâcegân*, vr. 171b.

³⁹⁷ Eraydın, *Tasavvuf ve Tarîkatler*, s. 375.

³⁹⁸ Trabzonî, *Silsiletü Hâcegân*, vr. 171b.

sayıda olsa gerçekleşebilir.³⁹⁹ Bahâeddin Nakşband’ın “vukuf-i adedî yirmi bire ulaştığı zaman, ledünnî ilmin mertebelerinden ilk mertebe ortaya çıkmış olur.” sözünün yeni müridler için geçerli olduğu söylenir. İleri derecedeki sûfilere göre ise vukûf-i adedî, tek olan Allah’ın, sayıları çok olan kâinat eşyasında tecellî ettiğinin bilincinde olmaktır.⁴⁰⁰

b.11. Vukûf-i Kalbî

Kalbi korumak anlamına gelen vukûf-i kalbî, kalbin Allah’tan gayrı her şeyden sıyrılıp, Allah tefekküründe sürekliliği koruyarak O’nun üzerine yoğunlaşmasıdır.⁴⁰¹ Trabzonî, bu ifadeyi, zâkirin zikir esnasında kalbine gelen gaflet ve havatırı uzaklaştırması olarak tanımlar. Ona göre, zâkir kalbinde gaflet ve havatır devam ettiği halde ömür boyu zikirle meşgul olsa, zikrolunanda huzuru elde edemez. Bundan dolayı vukûf-i kalbîye, kalbin her durumda Hakk Teâlâ ile huzur bulması denilmiştir. Zâkir kalbini gaflet ve havatırdan korumak için devamlı olarak kalbini Allah’a yöneltmelidir.⁴⁰²

Trabzonî, sâlikin gaybet hâlinde fenâ hasıl oluncaya kadar vukûf-i kalbîye devam etmesi gerektiğini, fenâ ulaştınca vukûf-i kalbîden arzu edilen maksadın hasıl olacağını söyler. Vukuf-i kalbî, bu manada vuslata erdiren yollardan birisidir. Zâkirin kalbi zikirden etkilenmediyse, şeyh ona vukuf-i kalbîyi emreder. Allah Teâlâ’nın izni ile bu ona tesir eder.⁴⁰³ Sâlikin kalbinde bir tefrika meydana gelir ve sâlik de bunu herhangi

³⁹⁹ Trabzonî, *Silsiletü Hâcegân*, vr. 171b.

⁴⁰⁰ Tosun, *Bahâeddîn Nakşband Hayatı, Görüşleri, Tarikatı*, s. 338.

⁴⁰¹ Cebecioğlu, *Tasavvuf Terimleri*, s. 703.

⁴⁰² Trabzonî, *Silsiletü Hâcegân*, vr. 171b-172a.

⁴⁰³ Trabzonî, *Silsiletü Hâcegân*, vr. 172a; a.mlf., *Aşeretü reşehât*, vr. 28b.

bir yolla uzaklaştırmaya güç yetiremezse, o zaman vukûf-i kalbî ile meşgul olur ve Allah Teâlâ'nın izni ile bu hal kendisinden kaybolur.⁴⁰⁴

Trabzonî, vukûf-i kalbînin yapılışı hakkında da bilgi verir. Ona göre vukûf-i kalbî ile meşgul olmanın keyfiyeti şu şekildedir: Salik, evvela aklındaki düşüncelerden uzaklaşarak bütün his ve kuvveleri ile aklını düşüncelerin tahakkümünden kurtarır. Nefsini cismani heykelinden çıkararak büyük bir azim ve ihtimamla, sol memenin altındaki çam kozalağı şeklindeki kalbin içinde bulunan hakiki kalbe teveccüh eder. Unutmadan ve ara vermeden, bu tam teveccühe devam eder.⁴⁰⁵ Kalb, kevnî hicab ve unsurî zulümâtlardan tecrîd olup, aslî sıfat ve zâtî siretine dönünceye kadar, hayır veya şer hiçbir havâtırın oraya girmesine müsaade etmez.⁴⁰⁶

Trabzonî, vukûf-i kalbî ile nefsin hakikatının sâlike açılmaya başlayacağını ifade eder. Ona göre, sâlik nefsinin hakikatini bilmeye başlayınca, Allah'ın ma'rifeti de ona açılmaya başlar.⁴⁰⁷ Yaratılışı icabı kendisinde bulunan müşahede ile Hakk Teâlâ'yı müşahede eder. Çünkü kalplerin asıl yaratılışı Hak Teâlâ'yı müşahede üzerinedir. Ancak kalbin bedenle olan alakasından dolayı aslî müşahedeye erişemez. Eğer bedenle olan alaka ortadan kalkarsa aslî sıfatlarına döner ve o sıfat üzere devam eder.⁴⁰⁸

3-HAKİKAT

Hakikat lügatte, gerçek, kesin, bir şeyin aslı ve mahiyeti olarak ifade edilir.⁴⁰⁹ Tasavvufî olarak ise, kişinin kendi sıfatlarının Hakk'ın sıfatlarında yok olması ve fıkıh-ı bâtın anlamındadır. Ayrıca Hz. Âdem'den (a.s.) kıyamete kadar “değişmeyen

⁴⁰⁴ Trabzonî, *Silsiletü Hâcegân*, vr. 172a.

⁴⁰⁵ Trabzonî, *Aşeretü reşehât*, vr. 29a.

⁴⁰⁶ Trabzonî, *Silsiletü Hâcegân*, vr. 172a.

⁴⁰⁷ Trabzonî, *Aşeretü reşehât*, vr. 29a.

⁴⁰⁸ Trabzonî, *Silsiletü Hâcegân*, vr. 172a.

⁴⁰⁹ İbn Manzûr, *Lisânü'l-Arab*, c.X, s. 52; Cürçânî, *Ta'rifât*, s. 94.

hükümler” olarak da anlaşılmaktadır. Hakikat, tasavvuf anlamına da gelmektedir. Bu itibarla hakikat ilmi tasavvuf; şerîat ilmi ise fıkıh kabul edilegelmiştir.⁴¹⁰

Şerîat ve hakîkat bağlamında, bu iki alan değerlendirildiğinde şerîatın kulluğa ve ibadete sınıksız sarılmak anlamında bir emir, hakikatin ise, ulûhiyeti temaşâ etme olduğunu görüyoruz. Bu bağlamda şerîata bağlı olmayan hakikat bâtil olduğu gibi, hakikatin desteklemediği ve tasdik etmediği şerîat da makbul değildir. Şerîat halka mükellefiyet yükleme fonksiyonu icra ederken, hakîkat Hakk’ın kâinat hakkındaki tasarrufunu ve idaresini bildirme fonksiyonunu ifade etmektedir. Bu durumda şerîat Allah’a ibadet etme yani emirleri yerine getirmektir. Hakîkat ise O’nu müşahade etme yani Allah’ın kazasını, kaderini, gizlediği ve açıkladığı şeyi görebilmektir. Özet bir ifade ile şerîat hakikatin dış yüzü, hakikat ise o şerîatın iç yüzüdür. Yani Şerîat ağaç, hakikat ise onun meyvesidir.⁴¹¹

Müellifimiz Trabzonî, hakîkati Allah’ın rubûbiyet isimlerini mükâşefesi, ilâhi sıfatların müşâhedesi ve Zâtî ehadiyetin şühûduyla elde edilen ilim olarak üç kısımda ele alır. Ona göre, rubûbiyet isimlerinin mükâşefesi ile elde edilen ilim keşif ehli, ilâhi sıfatların müşâhesiyle elde edilen ilim müşâhede ehli ârifler ve Zâtî ahadiyetin şühûduyla elde edilen ilim ise şühûd ehli vâsıllar içindir. Ayrıca o bu ilimlerin aynı zamanda “hakka’l-yakîn” mertebesinde elde edilen ilimler olduğunu da belirtir. Çünkü hakka’l-yakîn’de; esmâ, fiil ve sıfat ile ilgili zâtî bilgiler keşif yoluyla veya göz ile görerek elde edildiği için keşf, müşâhede ve şühûd yoluyla elde edilmiş bilgi olan hakîkatin kapsamına girmektedir.⁴¹² Kuşeyrî, bu bilginin niteliği konusunda şöyle der: hakka’l-yakîn mertebesinde elde edilen bilginin hakikati âyân beyân (apaçık)’dır.

⁴¹⁰ Uludağ, *Tasavvuf Terimleri*, s. 153; Hücvînî, *Keşfu’l- Mahcûb*, s. 440.

⁴¹¹ Kuşeyrî, *Risâle*, s. 168; Uludağ, *Tasavvuf Terimleri*, s. 153.

⁴¹² Trabzonî, *Âdâbü’l-ubûdiyye* vr. 221b.

Apaçık bilgi olma özelliğine sahip olan hakka'l-yakîn bilgi herkese açılmaz. Bu bilgi ancak müşahede yolunda ilerlemiş olan irfan ve hakikat sahibi olanlara açılır. Çünkü onu elde etmenin yolu müşahededenden geçmektedir.⁴¹³

Trabzonî, üç kısım olarak ifade ettiği ilim elde etme yollarını bir arada toplayan hakka'l-yakîn mertebesinde kulun tüm varlıklardan yüz çevirdiğini ve Allah'ta fânî olduğunu belirtir. Hücvîrî, bu hâl içinde meydana gelen ilmi, özel bir ilim ve Allah'ın kuluna verdiği bir lütuf olarak ifade eder.⁴¹⁴ Aynı şekilde Trabzonî de hakikat ilimlerinin Allah'ın bir lütfu olduğunu söyler. Ona göre, mükâşefe, müşâhede ve şühûdun bir araya gelmesi ile oluşan hakikat ilmini elde etmek kulun elinde olan bir şey değildir. Allah, bu mertebeyi şerâatın hükümlerini bilen ve bunlara göre amel eden, âdâbı ile edeplenen ve siddîkiyet makamının gerektirdiği ahlâk ile ahlâklanmış kullarına bir lütuf olarak verir.⁴¹⁵

Trabzonî'nin hakikat ile ilgili olarak özellikle üzerinde durduğu hususlardan birisi de insan için her konuda olduğu gibi hakikat konusunda da bir başlangıç ve sonun olmasıdır. Ona göre, hakikatin murâkabe, muhâdara ve muhâzât olmak üzere üç şekilde başlangıcı vardır. Mükâşefe, müşâhede ve şühûd ise insanın hakikat konusunda ulaşabileceği son noktadır. Trabzonî, murâkabeyi,⁴¹⁶ mutmainne mertebesindeki nefsin, zâhiri ve bâtinî tam bir teveccüh ile devamlı bir şekilde Cenab-ı Hakk'ın huzurunda bulunduğunu düşünmesi olarak ifade eder. Muhâdarayı,⁴¹⁷ yine mutmainne

⁴¹³ Kuşeyrî, *Risâle*, s. 171.

⁴¹⁴ Hücvîrî, *Keşfu'l-Mahcûb*, s. 439,441.

⁴¹⁵ Trabzonî, *Âdâbü'l-ubûdiyye* vr. 222a.

⁴¹⁶ Murâkabe, Allah'ın, her zaman, her yerde hâzır ve nâzır olduğunu; kendini görüp, işittiğini bilince olarak yaşamaktır. Cebecioğlu, *Tasavvuf Terimleri*, s. 445. Murakabe konusunda geniş bilgi için bk. Kuşeyrî, *Risâle*, ss. 332-235.

⁴¹⁷ Muhâdara, Allah'ın isimlerinden feyz alma hususunda, kalbin, Hak ile beraber olmasıdır. Muhadara kalbin Allah nezdindeki huzurudur. Cebecioğlu, *Tasavvuf Terimleri*, s. 441. Geniş bilgi için bk. Kuşeyrî,

mertebeğinde nefse Allah'ın fillerindeki perdelerin açılması olarak açıklar. Bu şekilde kendisine perdeler açılan insan mahlukâtındaki âyet ve delilleri tefekkür ederek Allah ile beraber huzûr halini devam ettirir. Muhâzât'ı⁴¹⁸ ise, yine aynı nefsin ilâhî emrin istilâsı ile Allah'ın dışındaki her şeyi unutması ve Allah ile beraber huzûr haline devam etmesi şeklinde açıklar.⁴¹⁹ Trabzonî, hakîkatin başlangıcı konusunda verdiği bilgilerden anlaşıldığı üzere, insanın dinî hayatı ihsân mertebesinde yaşayabilmesi için her ân Allah'ın huzurunda bulunduğunda inanmalı ve bu bilinçle yaşamalıdır.

Trabzonî, hakîkatin sonunda ulaşılan mükâşefe ve müşâhedeyi nefsin râdiye, ve mardiye mertebesinde Allah'ın zâtî tecellilerine ait nurların O'nun isim ve sıfatlarına bağlı olarak zuhur etmesi şeklinde açıklarken, şuhûdu ise nefsin kâmile mertebesinde sıfat isimlerine bağlı olmaksızın zuhur etmesi olarak açıklamıştır. Hakîkatin nihayetinde ulaşılan “mükâşefe”yi⁴²⁰ Trabzonî, Allah'ın rubûbiyet tecellîlerine ait nurların ve fiillerin esmâsı bakımından nefs-i râdiye mertebesinde kulda zuhûr etmesi olarak tarif eder. Bu şekilde tecellîye mazhar olan sâlik, Allah'tan başka fail görmez ve kulun fiilleri Hakk'ın fiillerinde kaybolur. Bu mertebe, Allah'ın rubûbiyet isimleri yönünden Allah'ın zâtının bir olduğunu gösteren “vâhidiyet”⁴²¹ mertebesidir. Ayrıca o mükâşefenin oluşuyla ilgili de bilgi vermiştir. Ona göre, mükâşefe bazen kalbe, gaybe ait işlerin inmesi şeklinde olabilir. Bu durumda, gaybe ait bazı şeyler sâlike keşfolunur.

Risâle, s. 159; Hücvîrî, *Keşfu'l- Mahcûb*, s. 432; Ebû Hafs Şihâbeddin Ömer Sühreverdî, *Avârifü'l- Maârif*, (Tasavvufun Esasları) haz.: Hasan Kamil Yılmaz-İrfan Gündüz, Vefa Yay. İstanbul 1990, s. 658.

⁴¹⁸ Muhâzât, Arapça birinin karşısına geçip hizasında oturma ve karşı karşıya gelme anlamındadır. Tasavvufî ıstılahta sâlikin murakabede, Hakk'ın vechiyle hazır bulunmasıdır. Cebecioğlu, *Tasavvuf Terimleri*, s. 442; Uludağ, *Tasavvuf Terimleri*, s. 254.

⁴¹⁹ Trabzonî, *Âdâbü'l-ubûdiyye* vr. 222a.

⁴²⁰ Mükâşefe açıklık vasfını taşıyan bir delil ile kalbin Hakk'ın huzurunda oluşu manasına gelir. Burada şüphe olmadığı için delil üzerinde düşünmeye, yol aramaya ihtiyaç yoktur. Kuşeyri, *Risâle*, s. 159; Sühreverdî, *Avârifü'l-Meârif*, s. 658.

⁴²¹ Vâhidiyyet, kelime olarak birlik demektir. Esmâ-yı ilâhînin kaynağı olması itibarıyla Allah'ın zâtı demektir. Cebecioğlu, *Tasavvuf Terimleri*, s. 685.

Perdelerin açılmasıyla keşif sahibinin daha önce bilmediği sırların ortaya çıkmasından dolayı buna “mükâşefe” denilmiştir.⁴²²

Müşâhede’yi⁴²³ hakîkatin nihâyetinde elde edilen kazanımların ikincisi olarak ifade eden Trabzonî’ye göre, o Allah’ın zât tecellîlerine ait nurların sıfatlar bakımından nefs-i mardiye mertebesinde zuhûr etmesidir. Burada bütün sıfatlar Allah’ın sıfatlarında yok olur ki kudsî hadiste de ifade edildiği üzere sâlik bu mertebede “Allah ile görür, işitir ve konuşur.”⁴²⁴ hâle gelir. Bu mertebe de, Allah’ın ulûhiyet sıfatları açısından “vâhidiyet” mertebesidir.⁴²⁵

Trabzonî, hakîkatin nihâyetinde insanın ulaşılabilceği son noktanın sıfat isimlerine bağlı kalmadan şuhûda erme olacağını söylemiştir. O bu konuda şöyle der: Hakîkatin nihâyetinde en son elde edilen kazanım şuhûddur.⁴²⁶ Şuhûd ise, Allah’ın zât tecellîlerine ait nurların, nefs-i kâmile mertebesinde sıfat isimlerine bağlı olmaksızın zuhûr etmesidir. Bu mertebede Allah dışında bütün varlıklar yok olur ve mahlûkatın varlığı Hakk’ın varlığında fânî olur. Görünüş açısından imkânî varlık olan diğer bütün varlıkların mevcudiyeti Cenab-ı Hakk’ın varlığında fânî olduğu için sâlik, bu halde iken, Hakk’ın varlığından başka bir varlık görmez. Allah’ın bu mertebedeki tecellîsinin üstünde başka bir makam olmadığı için buradaki tecellîsi en yüksek makam ve en

⁴²² Trabzonî, *Âdâbü’l-ubûdiyye* vr. 222ab.

⁴²³ Kelime olarak görmek manasına gelen müşâhede, Hakk’ın gönülde hazır olmasıdır. Eşyayı tevhit delili ile görmektir. Cebecioğlu, *Tasavvuf Terimleri*, s. 457. Geniş bilgi için bk. Ebû Nasr Serrâc Tûsî, *Lûma’*, tahk.: Abdulhalim Mahmud, Daru’l-Kutûbi’l-Hadise, Mısır 1960, ss. 100-101; Kuşeyrî, *Risâle*, ss. 159-160; Hücvârî, *Keşfu’l-Mahcûb*, ss. 392-396; Sühreverdî, *Avârifü’l-Meârif*, s. 658.

⁴²⁴ Sözedilen kudsî hadis: Buhârî, *Kitabu’l-İsti’zan*, 2042

⁴²⁵ Trabzonî, *Âdâbü’l-ubûdiyye* vr. 222b.

⁴²⁶ Arapça görmek anlamına gelen şuhûd Hakk’ı, Hak vasıtasıyla görmektir. Cebecioğlu, *Tasavvuf Terimleri*, s. 614. Ayrıca bk. Sühreverdî, *Avârifü’l-Meârif*, s. 658, Kelâbâzî, *Ta’arruf*, s. 137.

yüksek derecedir. Çünkü o “zât-ı mutlak” mertebesindendir. Esmâ ve sıfat mertebesinden değildir. Bundan dolayı ona “zâtî tecellî” de denilmektedir.⁴²⁷

Trabzonî, şuhûd ehlinin vâkıalara bakışı ile ilgili olarak da açıklamada bulunmuştur. Ona göre, bu mertebedeki sâlik vâkıaları beden gözüyle değil, bâsiret yani kalp gözüyle görür ve vâkıaları bu açıdan değerlendirir. Nitekim Kur’an-ı Kerim’de “Gözler O’nu göremez, halbuki O bütün gözleri görür. O latîftir, haberdârdır”⁴²⁸ buyurulduğu üzere Cenab-ı Hakk’ın beden gözüyle görülmesi imkansızdır. Fakat Allah, şuhûd mertebesinde sâlikin kalbine zâtî nuruyla tecellî ettiği zaman onun kalp gözü nur ile kaplanır. Bu tecellî halinde sâlik, Allah’ın dışındaki mevcûdâtı göremez. Sadece Allah’ın zâtî nurunun tecellîlerini kalp gözüyle görebilir. Allah’ın zâtını, baş gözü ile görmek mümkün olmadığı gibi O’nun zâtını kalp gözü ile de görmek mümkün değildir. Sâlikin bu mertebede gördüğü nur Allah’ın zâtı değil, zâtının nurudur.⁴²⁹

4-ŞEYH-MÜRİD

A- Şeyh

Tasavvufun üzerinde önemle durduğu konulardan birisi olan mürîd, mürşîd ve bunlarda bulunması gereken vasıflar ve âdâblardır. Tasavvuf kültürünün birbirinden ayrılmaz iki ögesi olan mürid-mürşid arasındaki ilişki bir anlamda günlük hayattaki öğrenci-öğretmen, evlat-baba arasındaki ilişkiye benzer. Tasavvufun kurumsallaşmış bir yapısı olan tarîkatta Allah’a giden yolda bir rehberin olmasının gerekliliği hep dile

⁴²⁷ Trabzonî, *Âdâbü’l-ubûdiyye* vr. 222b.

⁴²⁸ En’am, 6/103.

⁴²⁹ Trabzonî, *Âdâbü’l-ubûdiyye* vr. 222b-223a.

getirilmiştir. Bu anlamda mürid mürşidin manevî ve onun ruhundan doğmuş bir çocuk, mürşid de dünyaya hayırlı evlat yetiştiren baba gibi tasavvur edilmiştir.⁴³⁰

Tarîkat ehli, iki şahıstan ibarettir: Biri sâdık, diğeri ise sadîk'tır. Sâdık'tan maksat mürid veya bir başka deyişle sâliktir ve bir mürşide bağlı olandır. Sadîk ise mürşid ve üstattır ki kendisine uyulan kişidir.⁴³¹ Tasavvuf terminolojisinin temel unsurlarından biri olan ve mürşid yerine de kullanılan şeyh kelimesi lügatte, “yaşlı ihtiyar, pîr, bey, önder, kabile başkanı”⁴³² anlamındadır. Tasavvuf ıstılâhı olarak ise, “şerîat, tarîkat ve hakikat ilimlerinde kemâle ulaşmış ve bu noktada nefislerin hastalıklarını ve tedavilerini bilmede son noktaya gelen,⁴³³ müridlere rehberlik eden ve onları irşad etme ehliyetine sahip olan rehber ve delil olan,⁴³⁴ kulu Allah'a, Allah'ı kula sevdirmek isteyen⁴³⁵ kimselere denir. Kâşânî şeyhi; şerîat, tarîkat ve hakikat ilimlerinde kemâlin son raddesine ulaşan insan-ı kâmil, şeklinde tanımlamaktadır.⁴³⁶

Tasavvufî hayatta, müridlerin manevî eğitiminde önemli bir yeri olan şeyhe mürşid isminin verildiğini de görmekteyiz. Bunun sebebi, şeyhin müridlerine yol göstermesi ve onaları manevî eğitimde yönlendirici rol üstlenmesidir.⁴³⁷ Mürşid

⁴³⁰ Aşkar, *Niyazî-i Mısırî ve Tasavvuf Anlayışı*, s. 282. Konu ile ilgili olarak bk. İbn Haldun, *Tasavvufun Mahiyeti*, ss. 74-75.

⁴³¹ Karabâş-ı Velî, *Miyâr-ı Tarîkat*, Tarîkat Âdâbı, haz.: Mustafa Tatcı-Cemal Kurnaz, Alperen Yay., Ankara 2002, s. 45.

⁴³² İsfehânî, *Müfredât*, s. 469; İbn Manzûr, *Lisânü'l-Arab*, c.III, s. 31; Cebecioğlu, *Tasavvuf Terimleri*, s. 609; Uludağ, *Tasavvuf Terimleri*, s. 334.

⁴³³ Necmüddîn-i Kübrâ, *Risâle ile'l-Hâim, Risâle İle'l-Hâim, Fevâihu'l-Cemâl (Tasavvufî Hayat)*, haz.. Mustafa Kara, Dergah Yay., İstanbul 1996, s. 87; Uludağ, *Tasavvuf Terimleri*, s. 353; Cebecioğlu, *Tasavvuf Terimleri*, s. 526.

⁴³⁴ Kâşânî, *İstılâhâtü's-Sûfiyye*, s. 154; Tehânevî, *Keşşâf*, c.II, ss. 467-469.

⁴³⁵ Abdü'l-Münim el-Hıfî, *Mevsûatü's-Sûfiyye*, Mektebetü Medbûlî, 1. Baskı, Kahire 2003, s. 818, 951; Cebecioğlu, *Tasavvuf Terimleri*, s. 673; a.mlf., *Hacı Bayram-ı Velî*, s. 160; Pakalın, *Osmanlı Deyimleri ve Terimleri Sözlüğü*, c.III., ss. 346-47.

⁴³⁶ Kâşânî, *İstılâhâtü's-Sûfiyye*, s. 154.

⁴³⁷ Uludağ, *İslam'da Mürşid ve İrşad Faaliyetleri*, İrfan Yay., İstanbul 1975, s. 12.

kelimesi Kur’ân-ı Kerim’de sadece bir yerde geçmektedir.⁴³⁸ Fakat türevleri ile birlikte on dokuz yerde geçmektedir.⁴³⁹ Şeyh kelimesi ise dört yerde geçmekte olup, hepsi de ihtiyarlık çağında bulunan bir kişi mânâsındadır.⁴⁴⁰ Tasavvuf literatürüne baktığımızda bu mana doğrultusunda her iki kavramın da kullanıldığını görmek mümkündür.

Mürşîd, seyr u sülûkün eğitiminin temel taşlarından birisidir. Bu manada en büyük mürşîd Hz. Peygamber (s.a.v.)’dir. Mürşidler ise, en büyük mürşid olan Hz. Peygamber (s.a.v.)’in irşad görevine O’nun vefatından sonra büyük bir ehemmiyetle vekalet etmişlerdir.⁴⁴¹ Hz. Peygamber (s.a.v.)’in vefatı ile nübüvvet sona ermiştir. Nitekim Allah’u Teâlâ, Kur’an-ı Kerim’de şöyle buyurur: “Muhammed, sizin erkeklerinizden hiçbirinin babası değildir. Ama Allah’ın Resulü ve peygamberlerin sonuncusudur...”⁴⁴² “Benden sonra Nebî gelmez”⁴⁴³ hadisi de Hz. Peygamber (s.a.v.) ile nübüvvetin sona erdiğini gösterir. Fakat Hz. Peygamber’in vefatıyla irşad faaliyetleri sona ermemiştir. Irşad görevi mürşidler vasıtasıyla devam ettirilmiştir.⁴⁴⁴ Bu noktada mürşidlerin Hz. Peygamber (s.a.v.)’e sahih bir silsile ulaşmış olmasının önemi büyüktür. Silsile, bir tarîkatın birbirine icazet veren ve Hz. Peygamber (s.a.v.)’e kadar

⁴³⁸ Kehf, 18/ 17.

⁴³⁹ Muhammed Fuât Abdalbâkî, *Mu’cemu’l-Müfrehes li-Elfâzi’l-Kur’âni’l-Kerîm*, Kahire 1987, s. 407.

⁴⁴⁰ Hûd, 11/72; Yusuf, 12/78; Kasas, 28/23.

⁴⁴¹ Uludağ, *İslam’da Mürşîd ve Irşad Faaliyetleri*, s. 12.

⁴⁴² Ahzab, 33/40. Elmalı, bu âyetin tefsirinde Hz. Peygamber (s.a.v.)’in Kasım, İbrahim, Tayyib, Tahir, Mutahher adlarındaki oğullarının babası olduğu fakat bunlar akıl-baliğ olmadan öldükleri için, âyette geçen “rical” yani “erkekler” kavramına dahil olmadığını belirtir. Elmalı M. Hamdi Yazır, *Hak Dini Kur’an Dili*, c. VI, s. 534; Bursevî de Hz. Peygamber (s.a.v.)’in İbrahim, Kasım ve Abdullah adında üç oğlunun olduğu, fakat bunların bülûğ çağına ulaşmadan vefat ettikleri için yetişkin erkek olmadıklarını ve âyette geçen erkek kelimesinin bülûğa ulaşan erkeği ifade ettiğini belirtir. Yine o Abdullah’a Tayyib ve Tâhir isminin de verildiğini söyler. İsmail Hakkı Bursevî, *Rûhu’l-Beyân*, çev.: Komisyon, Erkam Yay., İstanbul 2011, c.XV, ss. 475-6.

⁴⁴³ Müslim, İmaret, 44; Buharî, Megazî, 78.

⁴⁴⁴ Uludağ, *İslam’da Mürşîd ve Irşad Faaliyetleri*, s. 12.

ulaşan zincir veya isim listesidir.⁴⁴⁵ Silsile yoluyla mürid intisab ettiği şeyhten Hz. Peygamber (s.a.v.)’e kadar olan ruhlarla manevî irtibat kurar.⁴⁴⁶ Ahmed Ziyâeddin Gümüşhanevî⁴⁴⁷ (ö. 1311/1893) bir mürşid-i kâmil Hz. Peygamber (s.a.v.)’e bağlı olmayan kişinin, tarîkat bünyesinde irşada ehliyetin olmadığını belirtir. Aynı zaman o böyle bir kişinin, manen yetişmesi ve gelişmesinin de mümkün olmadığı görüşündedir.⁴⁴⁸ Niyazî-i Mısırî (ö. 1105/1694),⁴⁴⁹ tarîkat ve hakikate ulaşmak için mürşidin şart olduğunun üzerinde durur. Ona göre, sadece zâhir amellerle ve mürşide uymadan hakikate ulaşmak mümkün değildir.⁴⁵⁰ Kendi başına biten bir ağaç nasıl ki meyve vermez veya iyi meyve vermezse, mürşidsiz nefsi ıslâh ve kemâle erdirmek de aynı şekilde zordur. Bu açıdan, mürşidin sahih bir silsile ile Hz. Peygamber (s.a.v.)’e ulaşması müridin nefsini ıslah etmek ve kemale erdirmek için gereklidir.⁴⁵¹ Mürşidler mistik tecrübenin yollarını ve tehlikelerini bildikleri için müridleri manevî eğitim sürecinde bu tehlikelere karşı uyarırlar.⁴⁵² Mürşid-i kâmiller, ilâhî hükümleri insanlara hikmetli bir şekilde anlatıp insanların manevî açıdan eğitilmesi noktasında Hz.

⁴⁴⁵ Necdet Tosun, “Silsile”, *DİA*, İstanbul 2009, c. XXXVII, s. 207; Abdullah Aydın, *Doğuş Devrinde Tasavvuf ve Hadis*, İstanbul 1986, ss. 194-200; Ayrıca bk. Cemil Akpınar, “İcâzet”, *DİA*, İstanbul 2000, c. XXI, s.397-8.

⁴⁴⁶ Ahmet Yıldırım, *Tasavvufun Temel Öğretilerinin Hadislerdeki Dayanakları*, Diyanet Vakfı Yay., Ankara 2000, s. 331.

⁴⁴⁷ Ahmed Ziyâeddin Gümüşhanevî, 1813 yılında Gümüşhane’nin Emirler mahallesinde doğmuştur. Babasının adı Mustafa’dır. 1893 yılında vefat etmiştir. Nakşibendî- Hâlidî şeyhlerinden âlim ve mutasavvıf bir zattır. Tasavvuf, hadis, ahlâk, fıkıh ve akaid ilimleri ile ilgili eserleri vardır. İrfan Gündüz, “Gümüşhanevî, Ahmed Ziyâeddin”, *DİA*, İstanbul 1996, c. XIV, ss. 276-7. Geniş bilgi için bk. Gündüz, *Gümüşhanevî Ahmed Ziyâeddin*, İstanbul 1984.

⁴⁴⁸ Ahmed Ziyaeddin Gümüşhanevî, *Câmiu’l-Usûl*, Matbaatü’l-Vehbiyye, Kahire 1298, ss. 87-88.

⁴⁴⁹ 1618 yılında Malatya’nın Aspozi kasabasında doğan Niyazî-i Mısırî Halvetiyye tarikatının Mısriyye kolunun kurucusu olan mutasavvıftır. Aşkar, “Niyazî-i Mısırî”, *DİA*, İstanbul 2007, c. XXXIII, ss. 166-9. Onun hakkında geniş bilgi için bk. Aşkar, *Niyazî-i Mısırî ve Tasavvuf Anlayışı*; Mustafa Kara, *Niyazî-i Mısırî*, Diyanet Vakfı Yay., Ankara 1994; Kenan Erdoğan, *Niyazî-i Mısırî: Hayatı, Edebi Kişiliği, Erserleri ve Divanı*, Akçağ Yay., Ankara 1998.

⁴⁵⁰ Aşkar, *Niyazî-i Mısırî*, s. 279.

⁴⁵¹ Yılmaz, *Tasavvuf ve Tarikatlar*, s. 185; A. Cour, “Şeyh”, *İA*, c.XI, s. 462.

⁴⁵² Hayati Hökelekli, “Din Psikolojisi Açısından Şeyh-Mürîd İlişkileri”, *Hareket*, Mart, 1980, ss. 36-37.

Peygamber'in mirascılarıdır. Mürşid tarîkatın en temel unsurudur ve temel unsurun silsile yoluyla Hz. Peygamber (s.a.v.)'e ulaşması tarîkatın vazgeçilmez şartıdır.

Şeyh ve mürşîd konusuyla bağlantılı olarak meşîhat kavramı karşımıza çıkmaktadır. Meşîhat, şeyhlik ve mürşidlik makamı için kullanılan bir deyimdir.⁴⁵³ Meşîhat makamı Osmanlı Devletinde şeyhülislâmlık makamı olarak da kullanılmıştır.⁴⁵⁴ Trabzonî'ye göre, meşîhat, halkın ilim ve amel ile terbiye edilerek Hakk'a davet edilmesidir. Velî için meşîhat, nebî için nübüvvet gibidir. Ancak meşîhat nübüvvetin bir alt dalı ve onun nâibidir. Çünkü velî, halkı Hakk'a nebînin şerâtı üzere davet eder. Nitekim nebî de halkı Hakk'a nübüvveti ile davet etmiştir. Hz. Peygamber'e (a.s) isnad edilen bir hadiste, "Kavmi içindeki şeyh, ümmeti içindeki peygamber gibidir"⁴⁵⁵ buyurulmuştur.⁴⁵⁶

Sühreverdî, şeyhi sevgi kavramıyla bağlantılı olarak tarif eder. Ona göre şeyh; Allah'ı kullarına gerçek manada sevdiren, kullarını da Allah'a sevdiren ve yaklaştıran kişidir. Bundan dolayı şeyhlik mertebesi; tarîkat yolunun en yüksek mertebesi ve Allah'a yakınlık konusunda peygamber vekilliğinin en üstün derecesidir.⁴⁵⁷ Sühreverdî, şeyhin kulları Allah'a yaklaştırmasını şöyle açıklar: Şeyh, müridi, Hz. Peygamber (s.a.v.)'e her konuda uyması için gayret eder. Eğer kişinin Hz. Peygamber (s.a.v.)'e tâbî olması dosdoğru olursa, O'nun davranışı ve benimsemesi eksiksiz olursa Allah o kulunu

⁴⁵³ Cebecioğlu, *Tasavvuf Terimleri*, s. 430; Pakalın, *Osmanlı Tarih Deyimleri*, c.II, s. 491

⁴⁵⁴ Mehmet İşpirli, "Şeyhülislâm", *DİA*, İstanbul 2010, c.XXXIX, ss. 91-6; Geniş bilgi bk. Abdülkadir Altunsu, *Osmanlı Şeyhülislâmları*, Ankara 1972, Esra Yakut, *Şeyhülislâmlık: Yenileşme Döneminde Devlet ve Din*, İstanbul 2005.

⁴⁵⁵ Aclûnî, *Keşfü'l-Hafâ*, II, h.no: 1576. Aclûnî bu hadisin zayıf olduğuna dikkat çekmiştir. Bununla birlikte o "Bilmiyorsanız zikir ehline sorun" (Nahl, 16/43) âyeti ile "Âlimler Peygamberlerin varisleridir" (Buhârî, İlim 10) hadisinin bunu desteklediğini de ifade etmiştir.

⁴⁵⁶ Trabzonî, *Âdâbu'l-Ubûdiyye*, vr. 193b.

⁴⁵⁷ Sühreverdî, *Avârifü'l-Meârif*, s.103.

sever. Çünkü “Deki: Eğer Allah’ı seviyorsanız bana uyun ki Allah da sizi sevsin”⁴⁵⁸ âyetiyle, sevgisini Hz. Peygamber (s.a.v.)’e ittibâ şartına bağlamıştır.⁴⁵⁹ Şeyhin Allah’ı kullarına sevdirmesi ile ilgili olarak da şöyle der: şeyh, müridin nefsinin temizlenip kalbinin yansıtıcı özelliğe sahip aynasının parlaması için müridin nefsinin kötülüklerden tezkiye yoluna sokar. İlâhî azâmetin nurları müridin kalbine aksetmeye başlar. Böylece kalbinde vahdet-i ilâhînin güzelliği gözüktür. Basîreti Cenâb-ı Hakk’ın kıdemi ve celâlinin nurlarını seyretmeye dalar. Rabbinin nurlarını seyretmeye dalan kul, her şeyde gördüğü ve hissettiği Rabbinin sever. Bu sevgi, nefsi tezkiye etme ve fıtratındaki kötülüklerden temizlenmenin bir sonucudur.⁴⁶⁰ Ayrıca tasavvuf tarihini derinlemesine incelediğimiz zaman birçok mutasavvıfın şeyhi birbirine yakın anlamlarla tanımladığını görürüz.⁴⁶¹

Trabzonî’nin tasavvuf anlayışında şeyh ve mürid kavramları, onun seyr u sülûk, özellikle kalb tasfiyesi konusunda öne çıkardığı önemli konulardan birisidir. O bu iki kavramın, mahiyetlerini, şartlarını ve edeblerini şeyh-mürid ilişkisi çerçevesinde ele almıştır.

⁴⁵⁸ Al-i İmran, 3/31.

⁴⁵⁹ Sühreverdî, *Avârifü’l-Meârif*, s.103.

⁴⁶⁰ Sühreverdî, *Avârifü’l-Meârif*, s.103-4.

⁴⁶¹ “Şeyh, kemal yolunun yolcusu, kemal yoluna baş koyan sâlik ve mürîde yol gösterici delil ve irşad edici hâdîdir.” Bk. Abdu’l-Bâri en-Nedevî, *Tasavvuf ve Hayat*, çev., Mustafa Ateş, İstanbul 1967, s. 217; “Şeyh, kâmil insan şerîat, tarîkat ve hakikatte tam olan insandır. Bir başka söz, hareket, ahlâk ve bilgide tam olan insandır.” Azizüddin Neseî, *Tasavvufta İnsan Meslesi*, çev., Mehmet Kanar, Dergah Yay., İstanbul 1990, s. 14; Gümüşhanevî (ö.1311/1893), şeyhi mürîdin geçmiş, hâl ve geleceğinden haberdar olan, onu ikaz ederek uzman bir hekim gibi iç temizliğine muktedir olan, mürîdin nefis arzularını ve beşeri zaafılarını görerek gönlünü Hakk’ın zikri ve ilâhî müşahadelerle diriltten kimse olarak tarif eder. Ahmed Ziyâeddin Gümüşhanevî, *Câmîu’l-Usûl*, haz.: İrfan Gündüz, Seha Neşriyat, İstanbul 1984, s. 238; Ayrıca insan-ı kâmil hakkında bk. Annemarie Schimmel, *Tasavvufun Boyutları*, Adam Yay., 1982, ss. 167-172; Abdülkerim b. İbrahim el-Cîlî, *İnsan-ı Kâmil*, çev.: Seyyid Hüseyin Fevzî Paşa, Kısas Yay., c. II, ss. 243-262.

Trabzonî, şeyhin özellikleri, âdâbı, çeşitleri ve tasarrufları hakkında açıklamalarda bulunur. Ona göre terbiye edici şeyh; şerîatta, tarîkatta ve hakîkatta Hz. Peygamber (s.a.v.)’e tâbi olan ve insanları zâhir ve bâtın bakımından terbiye edecek seviyeye gelen kimsedir. Yani onlara şer’î hükümleri öğreten, tarîkat âdâbıyla onları terbiye eden ve hakîkatle de Allah’a ulaştıran kimsedir.⁴⁶²

Trabzonî şeyhin, insanları terbiye etme konusunda, Kur’an-ı Kerim âyetlerinin mücmel ve mübeyyenini, nâsîh ve mensûhunu, hâs ve âmmını; insanın yapısını, hastalıklarını ve tedâvi yöntemlerini bilme özelliğinin olması gerektiğini ifade eder. Kalpleri kayıttan kurtarmak ve nefislerdeki manevî yükselmeye engel olan perdeleri ortadan kaldırmak için sâlikin ilâhî tasarrufa ihtiyacı vardır. Ancak bu özelliklere sahip olan bir şeyh, insanları şühûd mertebesine ulaştırabilir. Çünkü terbiye edici şeyh, dünyada bu anlamda tek başına kalsa bile, bütün insanların ihtiyacına cevap verebilir ve onları başkasına muhtaç etmez. Bu dereceye ulaşan bir şeyh, istidadı olmayan birisine de bu kabiliyeti kazandırabilir ya da seyr u sülûk ve mücâhede olmaksızın bir bakışla mürîdi Allah’a ulaştırabilir.⁴⁶³ Sâlik, kamil bir şeyhin, sohbeti sayesinde kazandığı manevî gelişimi, kitap mütâlaa etmekle veya bin sene riyazetle meşgul olmakla elde edemez. Çünkü kâmil şeyh başka hiçbir şekilde elde edemeyeceği şekilde sâliki müşâhede mertebesine ulaştırır.⁴⁶⁴ Şeyh eğer “nazar” ile terbiye edecek bir dereceye henüz ulaşmamışsa, mürîdleri istidâtlarına göre sülûk ve mücâhede ile terbiye eder.⁴⁶⁵

Trabzonî, Kur’an-ı Kerîm’in âyetleri hakkında bilgisi olmayan, insanın hastalıklarını, tedavi yöntemlerini bilmeyen ve mürîdi nazar ile terbiye etme derecesine

⁴⁶² Trabzonî, *Âdâbu’l-ubûdiyye*, vr. 193b.

⁴⁶³ Trabzonî, *Âdâbu’l-ubûdiyye*, vr. 193b.

⁴⁶⁴ Trabzonî, *Silsiletü Hâcegân*, vr. 165a.

⁴⁶⁵ Trabzonî, *Âdâbu’l-ubûdiyye*, vr. 193b-194a.

ulaşmamış kişinin tarîkatta meşîhat makamında bulunmasının câiz olmadığını ifade eder. Çünkü o hal erbabı değildir.⁴⁶⁶ Bundan dolayı müridi şühûd makamında irşad etmeye gücü yetmez. Onun hakkında verilecek hüküm, insanlara şer’î hükümleri ve tarîkat âdâbını öğreten ilim ehli gibidir. Atâullah İskenderî’nin dediği gibi “Şeyh, kapıya çağıran değil; sâlik ile Allah arasındaki perdeleri kaldırandır”.⁴⁶⁷

Trabzonî, şeyh ve mürşidleri “kâmil” ve “ekmel”⁴⁶⁸ olmak üzere iki kategoride ele alır. Kâmil şeyh, mürîdi istidâdına göre terbiye eder ve kemâle ulaştırır. Ancak bu kategorideki şeyhin mürîd üzerinde tasarrufta bulunma, yeteneğini geliştirme ya da yeteneksiz birisine bu konuda yetenek kazandırma gücü yoktur. Ekmel şeyh ise tasarruf⁴⁶⁹ sahibi olduğu için mürîdi terbiye etmede sadece mevcut kabiliyetini geliştirmekle kalmaz, aynı zamanda yeteneksiz birisinin dahi kabiliyet kazanmasında etkili olabilir. Tasarruf sahibi bir şeyhin bu gücü kendisinden değil Allah’tandır. Çünkü o, nefsî sıfatlarını Allah’ın sıfatlarında yok etmiştir.⁴⁷⁰

⁴⁶⁶ Trabzonî, *Silsiletü Hâcegân*, vr. 165b.

⁴⁶⁷ Trabzonî, *Âdâbu’l-ubûdiyye*, vr. 194a.

⁴⁶⁸ Ya’kûb-ı Çerhî, kâmil ve mükemmil için farklı tabirler de kullanmıştır. Buna göre, kâmil ü mükemmil mürşid, nûrânî ve nurbahş’tır. Yani kendisi doğru yolu bulup, ulaştığı bu hakîkate başkaları için rehberlik edebilen kişidir. Ancak mürşîd, kemâl vasfını taşımakla birlikte mükemmil olmayabilir. Çerhî, bunun için mukallid ifadesini kullanılır. Kâmil ü mukallid şeyh, nûrânî olan, ama nubahşlık vasfı bulunmayan kişidir. Bk. Ahmet Cahit Haksever, *Ya’kûb-ı Çerhî Hayatı, Eserleri ve Tasavvuf Anlayışı*, İnsan Yay. İstanbul 2009, ss. 108-109.

⁴⁶⁹ Tasarruf, faaliyet göstermek, yetki kullanarak iş yapmak demektir. Tasavvufî olarak, kerâmet göstermek, olağanüstü yollardan iş yapmak, tesir etmek, insanlara ve eşyaya hükmetmek ve onları idâre etmek anlamındadır. Hakîkate tasarrufta bulunan Allah’tır. Fakat velî de himmetleriyle varlık üzerinde tasarrufta bulunabilir. Tasarrufun gerçek fâilin kul olduğuna inanmak, şîrktir. Cebecioğlu, *Tasavvuf Terimleri*, s. 629; Uludağ, *Tasavvuf Terimleri*, ss. 469-470.

⁴⁷⁰ Trabzonî, *Âdâbu’l-ubûdiyye*, vr. 195b-196a.

a.1. Şeyh Olmanın Şartları

Tarîkatta bir kişinin şeyh olabilmesi ve kendisine uyulabilmesi için o kişinin bazı şartları taşıyor olması gerekir.⁴⁷¹ Trabzonî de şeyh olmanın şartlarını kendi üslûbuna bağlı olarak açıklamış ve bu şartları taşıyan şeyhlere uymanın sahîh olacağını ifade etmiştir.

Trabzonî'ye göre, hakîki mürşid ve şeyh olmak için kişilerin bazı özelliklere sahip olması gerekir. Tarîkat müessesesinde şeyhin diğer bir ifade ile mürşidin, müridi manevî terbiye eğitimine alması için Hz. Peygamber (s.a.v.)'e ulaşan bir silsilesinin olması şarttır. Ona göre, şeyh olan bir kimse, kendisi de başka bir şeyh vasıtasıyla Allah'a vâsıl olmalıdır. Yani silsilesi olmalıdır. O şeyhin de aynı şekilde bir başka şeyhin terbiye ve gözetiminde Allah'a vâsıl olmuş olması gerekir. Şeyhin silsilesi bu şekilde Hz. Peygamber'e (a.s.) kadar ulaşmalıdır.⁴⁷²

Trabzonî, şeyhin insanlara Allah'ın mârifetini öğretmeye görevli olması gerektiği ifade eder ve bunu da şeyh olmanın şartı olarak kabul eder. Şeyh, sâliki Allah'ın sıfatları, fiilleri ve gayb âlemi hakkında irşad etmelidir.⁴⁷³ Allah'ın sıfatları, fiilleri ve gayb âlemine ait bilgilere ma'rifet-i ilâhiye denir. Bu bilgilere sahip olana da ârif-billah (Allah'la bilen) denir.⁴⁷⁴

Trabzonî göre, sâliki maddi ve manevî yönden eğitebilecek vasıflara sahip olmak da şeyhin özelliklerindendir. Şeyh, mürîdin irşâdıyla ilgili olarak seyr u sülûk eğitiminin uygulanma metodunu ve bu yolun inceliklerini iyi bilmelidir. Ayrıca şeyh, nefsin ve

⁴⁷¹ Bu şartlar hakkında bk. İsmail Hakkı Bursevî, *Evliya Makamları (Gayb Bahçelerinden Seslenişler)*, haz.: Tahir Hafızalioğlu, İnsan Yay., İstanbul 2003, ss. 79-80.

⁴⁷² Trabzonî, *Âdâbu'l-ubûdiyye*, vr. 194a.

⁴⁷³ Trabzonî, *Âdâbu'l-ubûdiyye*, vr. 194a.

⁴⁷⁴ Yılmaz, *Tasavvuf ve Tarikatlar*, s. 223.

şeytanın tuzak ve hileleri konusunda bilgi sahibi olmalı ve bunlardan sâlim olmalıdır. Sâliki manevî eğitim sürecinde bu tuzaklara karşı terbiye etmelidir. Şeyh sâliklerin mizaçlarını, istidâtlarını, nefislerinin ve bedenlerinin devasını bilmeli ve bunlara göre sâlikleri manevî eğitim sürecine almalıdır.⁴⁷⁵ Şeyh, mürîde kelime-i tevhîdi ve diğer dini ilimleri, ubûdiyet âdabını, ilm-i hâl bilgisini, şerîat ahkâmını ana hatlarıyla öğretmeye muktedir olmalıdır.⁴⁷⁶ Sühreverdî, şeyhin mürîdi ihtiyaç ve kabiliyetine göre irşâd etmesi gerektiğini belirtir. Çünkü her insanın durumu farklıdır. Bundan dolayı şeyh mürîdi kabiliyetlerine göre farklı davet ve irşâd usulleri ile terbiye etmelidir.⁴⁷⁷ Nitekim şu âyet-i kerîme buna işaret etmektedir. “(Rasûlüm!) Sen, Rabbinin yoluna hikmet ve güzel öğütle çağır ve onlarla en güzel şekilde mücadele et! Rabbin, kendi yolundan sapanları en iyi bilendir ve O, hidâyete erenleri de çok iyi bilir.”⁴⁷⁸ Allah Teâlâ bu âyetle insanların kapasitesine göre farklı irşâd metodlarının olduğunu göstermiştir. İmam-ı Gazâlî (ö. 505/1111) de bu hususa dikkat çekerek şöyle der; bedensel hastalıklarda, hastalığın durumuna göre tedavi değiştiği gibi, şeyh mürîdlerin kalblerini tedavi ederken onların yaşına, bünyesine ve hastalığının cinsine göre tedavi metodu uygulamalıdır. Eğer şeyh mürîdlerin hepsine aynı öğüt ve tavsiyede bulunursa, onların birçoğunu helâk eder ve kalblerini öldürür. Mürîd, bu yola yeni sülûk etmiş ve şerîatın sınırlarını bilmeyen biri ise, ona öncelikle abdest, gusül, namaz ve ibadetlerin zahirî ile ilgili hususları öğretmelidir. Ne zaman ki mürîdin zâhiri, ibadetlerle süslenir, zâhirî günahahtan azaları temizlenirse, o vakit şeyh mürîdin iç âlemindeki kalbi hastalıkları tedavi etmelidir.⁴⁷⁹

⁴⁷⁵ Trabzonî, *Âdâbu'l-ubûdiyye*, vr. 194a.

⁴⁷⁶ Trabzonî, *Âdâbu'l-ubûdiyye*, vr. 194b.

⁴⁷⁷ Sühreverdî, *Avârifü'l-Meârif*, s.130.

⁴⁷⁸ Nahl, 16/25.

⁴⁷⁹ Gazâlî, *İhyâ*, c. III, ss. 75-76.

Trabzonî ve diğ er mutasavvıfların ifadelerinden anlaşıldığı üzere her mürîdin hali ve anlayışı farklı olduğundan şeyhin mürîdlerin durumuna göre bir irşâd metodunu benimsemesi davasında başarılı olmasını sağlar.

Mür şidin eğitici yönü ile ilgili olarak psikolog Carl Gustave Jung řu hususların üzerinde durur: “Suyu yeterli dereceye kadar ısıtmak için; ateş ve su arasında çaydanlığın gerekliliğı gibi bir mürîdi eğitmek için de bir aracı gereklidir. Mür şid, bu aracı rolünü yerine getirir ve asla kendisinin önemli olduğı gibi bir iddiada bulunmaz. Mür şid, öğretim yoluyla değıl, varlık yoluyla iş görür. Mür şid, enerjik bir akımdır. Kendisini tarîkata vakfeden mürîdi bu enerjik güçler etkiler ve süreci hızlandırır. Mür şidin varlığı, tarif edilemez bir neşe ve bazen de korkudur. Aynı zamanda bu sevginin kaynağına ulaşmaya derin bir arzu uyandırır. Mür şidin varlığı, mürîdlerin gelişmesine yardım eden besleyici bir manevî anneliktir.”⁴⁸⁰

Trabzonî, şeyhin, Allah’tan gelen belâlara ve musibetlere dayanabilecek derecede kuvvetli olmasını da şeyh olmanın şartı olarak sayar. Şeyh ayrılığın acısını ve yakınlığın lezzetini tatmalı ve mürîdlerine bu hususlardaki hassasiyeti ile örnek olmalıdır. Ayrıca şeyhin ruhu, melekût ve ceberr t⁴⁸¹ âlemlerini müş hade etmiş olmalıdır. Şeyh Allah’ın cem li ve cel li tecellîlerinin tesiriyle güzel ile çirkinin birbirinden ayrılmasını sağlayan

⁴⁸⁰ Marvin Spiegelman, *Jung Psikolojisi ve Tasavvuf*,  ev.: Kemal Yazıcı-Ramazan Kutlu, İnsan Yay., İstanbul 1997, s. 24.

⁴⁸¹ Mutasavvıfların çoğı üç çeşit âlem olduğunu belirtirler. Meleklerin yaşamakta olduğı âleme latîf melekût âlemi, s fl  âlem olarak da ifade edilen dünya ve insanın bulunduğı âleme mülk âlemi, bu iki âlem arasında kalan ve berzah âlemi olarak nitelenen âleme ise ceberût âlemi denir. Ceber t âlemi, maddî âlemin  st nd, melekût âleminin altında yer alır. Cebecioğlu, *Tasavvuf Terimleri*, s. 119.

özelliklerini anlayabilmelidir. Bu sayede onun kalbi lâhût⁴⁸² mertebesinde gelen vâridâta⁴⁸³ mahâl olmalıdır.⁴⁸⁴

Trabzonî, şeyhin özellikleri anlatırken şeyhin nefsin hangi mertebesinde olması gerektiğine değinmiştir. Ona göre, şeyhin nefis yönünden mutmainne mertebesine çıkmış olması, şeyh olmanın şartları arasındadır. Yine o, şühûda mani olan hicâbı (perdeleri) bilmeyi ve onları ortadan kaldırmak için gayret etmeyi de şeyh olmanın şartı kabul eder.⁴⁸⁵ Nefis, sahibini menfî fikir ve hareketlere sevkeder. Bundan dolayı nefse “zulmânî hicâb” adıda verilmiştir.⁴⁸⁶ Şeyhlik makamına ulaşmak için nefis mücadelesinde başarılı olmanın gerektiğini savunan Sühreverdî, sâlikin şeyhlik rütbesine ermesindeki sırrı, sâlikin nefsi siyaset ve idareyle iyiye yönlendirilmesine ve nefsin içten vuran özellikleriyle mücâdeleye bağlamıştır. Onun için sâlik, seyr u sülûk yolunda davranışlarının dosdoğru olmasına dikkat etmeli ve “nefs-i mutmainne” makamına erinceye kadar bu hâlini devam ettirmelidir.⁴⁸⁷ Şeyhin nefsinin mutmainne mertebesinde olmasının gerekliliğinden anlaşılan o ki; nefsini terbiye edememiş bir kişinin başka insanların nefis terbiyesiyle ilgilenmesi doğru değildir. Çünkü şeyh kendi nefsini nasıl düzeltmiş ise müridlerinin nefislerini de aynı şekilde düzelter. Fakat kendi nefsini terbiye edememiş ise başkalarının nefislerini de terbiye etmesi mümkün değildir.⁴⁸⁸

⁴⁸² İlâhî âleme, lâhût âlemi denir. Lâhût kelimesine Arapça’da ulûhiyyet anlamı da verilir. Lâhût cisimlere sirayet etmiş diriliktir. Cebecioğlu, *Tasavvuf Terimleri*, s. 392; Uludağ, *Tasavvuf Terimleri*, s. 226. Geniş bilgi bk. Uludağ, “Nâsût”, *DİA*, İstanbul 2006, c. XXXII, ss. 431-2.

⁴⁸³ Kulun kastı olmaksızın Hak’tan kalbe manalara denir. Allah’tan gelen vâride (ilhama, feyze) vârid-i Hak, ilimden (şerîattan) gelen vâride ise vârid-i ilim denir. Uludağ, *Tasavvuf Terimleri*, s. 374.

⁴⁸⁴ Trabzonî, *Âdâbu’l-ubûdiyye*, vr. 194a.

⁴⁸⁵ Trabzonî, *Âdâbu’l-ubûdiyye*, vr. 194b.

⁴⁸⁶ Sühreverdî, *Avârifü’l-Meârif*, s.114.

⁴⁸⁷ Sühreverdî, *Avârifü’l-Meârif*, s.105.

⁴⁸⁸ Sühreverdî, *Avârifü’l-Meârif*, s.106.

Aynı şekilde Trabzonî, şeyhin sâliklerin kalbine gelen havâtırın hangi nedenlerle geldiğini, sâlikin derecesinin yükselmesi için uygun olan zikri ve faydalı riyâzeti bilme konusunda bazı özelliklere sahip olması gerektiğini söyler. Ona göre; şeyh, kalbe gelen havâtırın mürd için zararlı mı veya faydalı mı? olduğunu ve onu doğuran nedenleri bilmelidir. Sâliklerin nefislerini terbiye ederken hangi zikrin ona uygun olduğunu ve derecesinin yükselmesindeki tesirini, mürd için faydalı olan riyâzetin ne olduğunu ve uygulanma yöntemini iyi bilmesi gerekir. Mürdin kalbine gelen zararlı havâtır uzaklaştırmaya, onun zâhirî ve bâtinî yönüne tesir edip terbiye etmeye güç ve kudretinin olması gerekir. Bununla birlikte mürd kendisinden ayrı olduğu zaman kendisine muhalifet etmekten onu korumalı ve muhalefet etmenin mürdlikle bağdaşmadığını, manevî terakki gerçekleşmeyeceğini idrak ettirebilmelidir.⁴⁸⁹ Mürd, şeyhin fiil ve hareketlerine kalben itiraz etmemelidir. Kendi düşüncesine göre şeyhte anlayamadığı bir hareket görürse onu hayır yönünü görmeye çalışır.⁴⁹⁰ Şeyhe bağlılık yani mürdin şeyhinin yüceliğine ve fazîletine inanması, ona itiraz etmemesidir. Tasavvufta “fenâ-fillah” a ulaşma yolunda ilk basamak olan şeyhe tam manasıyla teslim olma, başlangıçta zor bir şey olmasına rağmen, teslim olduktan sonra da en kolay şeydir. Çünkü ego benlikten önce kendinden vazgeçmek zorundadır. Bir kalpte ikisi bir arada yaşayamaz, ya ego ya da benlik kalmalıdır. Ego bir kez teslimiyeti öğrenirse artık teslimiyet, yönetimi ele alır.⁴⁹¹ Şeyhine teslimiyetini ve bağlılığını tam mansıyla gerçekleştiren mürd onunla aynîleşmeye başlayacaktır. Aynîleşme, mürdin davranışlarının şekillenmesinde önemli bir rol üstlenecektir. Bu durum, insanların davranışlarındaki yanlışların düzeltilmesi gereken hâllerin önüne geçmek için psikolojide çok kullanılan

⁴⁸⁹ Trabzonî, *Âdâbu'l-ubûdiyye*, vr. 194b.

⁴⁹⁰ Hânî, *Âdâb*, s. 153.

⁴⁹¹ Llewellyn Vaughan-Lee, *Sûfilerin Rüya Çalışmaları ve Ait Olma psikolojisi; Çağrı ve Yankı*, çev.: Enise Ergün, İnsan Yay., İstanbul 2002, ss. 153-4.

ve etkili olan bir eğitim metodudur. Aynîleşme rûha sulh, âhenk, tatmin ve saâdet bahşeder. Bu basit bir taklid değildir. Zîrâ olağan taklidler modalarda olduğu gibi çabucak söner. Bu karşılık, benimseme ise, süre içinde devam ederek bir itiyâd biçimini alır. Hatta o kadar ilerler ki insanın şahsiyet kalıbını oluşturur.⁴⁹²

Trabzonî, şeyhin Allah’a ulaşan yolu icmâlî ve tafsîlî olarak bilmesi gerektiği belirtir ve bunu şeyh olma şartı olarak ifade eder. Ona göre, şeyh her iki şekilde de müridleri Allah’a ulaştırma gayreti içinde olmalıdır.⁴⁹³ Trabzonî’nin bir kişinin şeyh olması ile ilgili görüşlerine baktığımız zaman şöyle bir değerlendirme yapmak mümkündür. Bu zikredilen şartlar tasarruf sahibi ve terbiye edici bir şeyhte bulunması gereken şartlardır. Bu şartları taşımayan bir kimse, meşîhat makamında oturarak müridlerin terbiyesiyle meşgul olması doğru olmaz. Müridlerin terbiyesi ile meşgul olsa bile, müridlerin manevî ilerlemesini sağlayamaz. Bu durum onun davasında sâdık olmadığını gösterir.

a.2. Şeyhin Âdâbı

Tasavvufun müesseseleşmiş bir kurumu olan tarîkatta, her konuda belli âdâb kuralları vardır. Bu müessesenin temel taşlarından birisi olan şeyhin de dinî ve sosyal yaşamında uyması gereken âdâb kuralları vardır. Şeyh manevî yolda ilerlemek isteyen müridlerinin maddi ve manevî eğitimini bu âdâb kuralları çerçevesinde yapmalıdır. Mutasavvıflar eserlerinde şeyhin uyması gereken âdâb kuralları hakkında bilgiler vermişlerdir. Bu mutasavvıflardan birisi olan Trabzonî de bu âdâb kurallarını geniş bir

⁴⁹² İrfan Gündüz, “Tasavvufî Bir Kavram olarak Rabîta” *Tasavvuf İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi*, Ankara 2007, sayı: XIX, ss. 47-8.

⁴⁹³ Trabzonî, *Âdâbu’l-ubûdiyye*, vr. 194b.

şekilde ele almış ve sâlikleri terbiye etmekle görevli şeyhin vazifesini yaparken âdâba riayet etmesinin önemine vurgu yapmıştır.

Trabzonî, şeyhin davranışlarında vakarlı olmasını, müridlerinin hâllerini sormasını ve onlara merhametle muamele etmesini, dünya malına meyletmemesini ve cömert olmasını şeyhin âdâbı arasında zikreder. Ona göre, şeyh, davranışlarında vakarlı olmalı, insanlara ve özellikle mürîdlerine karşı şefkatli davranmalıdır. Merhametli davranışlarıyla müridlerin kalplerini kazanıp kendini onlara sevdirmeye gayret etmelidir. İnsanların ve özellikle mürîdlerin hâlinin gerektirdiği şekilde şiddetli davranılması gerekene şiddetli; yumuşak muâmele edilmesi gerekene de rıfk ile davranmalıdır.⁴⁹⁴ Câhidî Ahmed Efendi de şeyhin mürîdlerin hâline uygun şekilde iyilik etmeyi, cemâl sıfatıyla terbiye edilmesi gerekeni cemâl sıfatıyla, celâl sıfatıyla terbiye edilmesi gerekeni celâl sıfatıyla terbiye etmeyi şeyhte bulunması gereken vasıf olarak zikretmiştir.⁴⁹⁵ Şeyh, mürîdlerin durumlarıyla yakından ilgilenmelidir. Kendisine tâbi olanlardan herhangi bir kimse meclisine gelmediği zaman onun durumunu sorup araştırmalıdır.⁴⁹⁶ Kısaca ifade etmek gerekirse şeyh, mürîdlerin hâl ve makamına göre onların hâliyle hâllenmelidir. Serrâc, bu konuda Bişr Hâfî'den nakl ile şöyle der: “Çok soğuk bir günde Bişr Hâfî, çıplak denecek bir vaziyette titriyormuş. “Bu ne hâl yâ şeyh? diye soranlara demişki: “Hiçbir şeyi olmayan fakirleri düşündüm. Onların derdini paylaşacak bir şeyim de yok. Bâri canımla onların derdini paylaşayım, diye düşündüm” demiştir.⁴⁹⁷

⁴⁹⁴ Trabzonî, *Âdâbu'l-ubûdiyye*, vr. 194b.

⁴⁹⁵ Hamdi Kızıler, *Câhidî Ahmed Efendi ve Tasavvuf Felsefesi*, Tutku Yay., Ankara 2006, s. 309.

⁴⁹⁶ Trabzonî, *Âdâbu'l-ubûdiyye*, vr. 194b.

⁴⁹⁷ Serrâc, *Lûma'*, s. 273.

Trabzonî, şeyhin dünya malına meyletmemesini, mal biriktirmemesini ve cömert olmasını da aynı şekilde şeyh âdâbı olarak zikreder. Şeyh, bu konulardaki tutumuyla müridleri için örnek olacak bir anlayışa sahip olması gerekir. Dünya malı şeyhin kalbinde, gönlünde fıtrî ihtiyaçları karşılamamanın dışında bir anlam ifade etmemelidir. Bundan dolayı şeyh müridlerinden gelen hediyeleri az miktarın dışında kesinlikle kabul etmemelidir.⁴⁹⁸ Dünyadan el-etek çekip Allah’a ve âhirete yönelmeye zühd hayatı denir.⁴⁹⁹ Kur’an-ı Kerim “Dünyadan nasibini unutma”⁵⁰⁰ diyerek insanın fıtrî ihtiyaçlarını karşılayabilecek kadar dünyaya değer vermesini istemekle birlikte aslında dünyanın inananlar için aldatıcı yönlerine dikkat çeker. Kur’an’da dünyanın, oyun ve eğlenceden ibaret, aldatma metâ-ı, önemsiz ve âhirete göre menfaati daha az, şımartan ve faydasının geçici olduğuna vurgu yapılır ve insandan, imtihan için bulunulan bu hayatta aldanmaması istenir. Ayrıca dünya hayatının insana süslü görüldüğüne, bunun farkında olmayan kimselerin aldanıp dünyanın tuzağına düştüklerine de işaret edilir.⁵⁰¹ Mesnevî’de “Dünya malı ve nimetleri, Hakk’ın kullarına lutf u ihsânı, âdeta manevî tebessümleri gibidir. Fakat dünya malı bizi aldatır, aklımızı başımızdan alır, mağrur ve perişan eder...” şeklindeki ifadeler ile bu hakikat veciz bir şekilde dile getirilmiştir.⁵⁰² Şeyhler dünyanın âyetlerde de ifade edilen hakikatini gördükleri için dünyaya ve onun nimetlerine itibar etmezler.⁵⁰³

⁴⁹⁸ Trabzonî, *Âdâbu’l-ubûdiyye*, vr. 194b.

⁴⁹⁹ Kelâbâzî, *Ta’arruf*, ss. 142-3; Kuşeyrî, *Risâle*, ss. 218-9; Uludağ, *Tasavvuf Terimleri*, s. ; Cebecioğlu, *Tasavvuf Terimleri*, s.

⁵⁰⁰ Kasas, 28/77.

⁵⁰¹ Komisyon, *Üsve-i Hasene*, Erkam Yay., İstanbul 2003, c. I, ss. 226-7. Dünya hayatı ile ilgili âyetler: Ankebût, 29/64; En’am 6/32; Muhammed, 47/36; Hadîd, 57/20; Âl-i İmran, 3/185; Nisâ, 4/77; Tevbe, 9/38; Râd, 13/26; İbrahim, 14/3; Nâziât, 79/37-39; Yunus, 10/24; Kehf, 18/45-46.

⁵⁰² Mevlânâ, *Mesnevî*, haz.: Şefik Can, Ötüken Yay., İstanbul 2003, c. I, s. 194, beyt: 3040-3041.

⁵⁰³ Eşrefoğlu Rûmî, *Müzekkin Nüfus*, s. 57.

Trabzonî göre, seyr u sülûk eğitimi sürecinde, şeyhin mürîdlerini manevî durumlarına göre mücâhedeye yönlendirmesi ve hakikat yolunda tedrici olarak ilerletmeye gayret etmesi de şeyh âdâbıdır. Bundan dolayı şeyh, mürîdi manevî eğitime alırken durumunu araştırmalı ve onun hakkında bilgi sahibi olmalıdır. Durumunu araştırmadan, şahsiyeti ile ilgili bilgi sahibi olmadan kimseyi mürîd olarak kabul etmemeye ve mürîd olarak kabul ettiği kişinin terbiyesinde titizlik göstermelidir. Müridin, edebi terk edip hata etmesi halinde şeyh mürîdi reddetmemelidir. Çünkü şeyh, mürîdin kendisine Allah'ın bir emaneti olduğuna inanmalı ve bu bilinçle emaneti muhâfaza etmek için gereken hassasiyeti göstermelidir. Mürîdler arasında adaletli davranmalı, onlar arasında ayırım yapmamalı ve hepsine eşit mesafede olmalıdır. Mürîd bir mâsiyet işlediği zaman onun hatasını düzeltmesi için uygun bir şekilde cezalandırma yöntemine başvurmalıdır. Şeyh, müridlerine nefisleri ve amelleri konusunda kendilerini hesaba çekmeleri yönünde telkinde bulunmalıdır.⁵⁰⁴ Mürîd şeyhin yanında Allah'ın bir emanetidir. Bundan dolayı şeyh, kendi ihtiyaçları, dinî ve dünyevî önemli işleri için Allah'tan yardım istediği gibi, mürîdi için de yardım ister. Mürîd, bir derdi için şeyhe danışır, şeyh de o meselenin hallini Allah'a ulaştırır. Şeyh için Allah katında uyku ve uyanıklık halinde açık tutulan özel bir kapı bulunmaktadır.⁵⁰⁵ Sahâbe her türlü ilim ve edebini en büyük mürşîd olan Peygamber (s.a.v.)'den aldığı gibi, şeyh de mürîdin dinî ve sosyal yaşamında ona örnek olmuştur. “Hz. Peygamber (s.a.v.) bize, helâda kaza-i hâcet yapmasına varıncaya kadar her şeyi öğretti.”⁵⁰⁶ sözü, kişinin gelişiminde örnek bir şahsiyetin ne kadar önemli olduğunu gösterir.

⁵⁰⁴ Trabzonî, *Âdâbu'l-ubûdiyye*, vr. 194b-195a.

⁵⁰⁵ Sühreverdî, *Avârifü'l-Meârif*, 127.

⁵⁰⁶ Müslim, Tahâret, 57,58; Ebû Dâvûd, Tahâret, 4, h.no: 7; Tirmizî, Tahâret, 12, h.no: 24; Nesâî, Tahâret, 35, 36; Sühreverdî, *Avârifü'l-Meârif*, s.123.

Trabzonî, şeyhin mürîde zikir telkinini manevî necaset anlamına gelen dünya sevgisi, israf, rahat etme duygusu, süslenme, fitnecilik, hor görme, buğz, hâyânın azlığı, fuhuş ve zulüm gibi dünyaya ait unsurları kalbinde çıkardıktan sonra yapmasını,⁵⁰⁷ mürîdin seyr u sülûkü sürecinde vârid olan havâtırı, esrârı ve ahvâlini şeyhine açıklamayı mürîdine şart koşmasını da şeyhin dikkat etmesi gereken âdâb kuralı olarak sayar.⁵⁰⁸ Mürîdin şeyhi ile ilişkisinde yeni bir oluşun ve bilincin gelişmesi için ona hâlini itiraf etmesi ve üstadın kılavuzluğuna sadakat göstermesi gerekir. Kişinin itirafı, yaşantılarını, korku ve kaygılarını dile getirmesidir. Üstad (şeyh), bu itirafa kılavuzluk ile cevap verir ve ona, eğer bu ıstıraptan kurtulmak istiyorsa hangi yönü tutması gerektiğini gösterir. Sûfînin içsel yolculuğu zor bir zihinsel ve ruhsal bir yolculuktur. Çünkü düşünme ve arınma eyleminde yanılısamaya düşme tehlikesi vardır. Bu yüzden sûfî bu yolculukta, bu yolu bilen ve daha önce bu yaşantıdan geçmiş olan şeyhin kılavuzluğuna ihtiyaç duyar.⁵⁰⁹ İnsanın ruhsal ve zihinsel davranışlarını eğitmek için bir öğretici kılavuza ihtiyaç olduğu insanın psikolojik yapısından da anlaşılmaktadır. İnsanın bu davranışlarını eğitirken kişinin ruhsal ve zihinsel durumunu eğiticisine anlatması önemlidir ve fayda sağlar. Trabzonî, bu mürîdin hâlini şeyhine anlatmasını âdâb kurallarından olduğunu ifade etmiştir.

Trabzonî göre, şeyh, zâhiri bakımdan kendisinden meydana gelen bir davranış veya ahlâktan dolayı mürîdin şer'î ve aklî delil getirerek kendisini eleştirmesini yasaklaması şeyhlik makamının âdâbındandır. Şeyh mürîdlerin terbiyesinde samimiyetini göstermesi için bunu yapmalıdır. Eğer şeyh böyle yapmaz ve mürîdlerin eleştirisine maruz kalırsa o zaman mürîdlerin terbiyesindeki samimiyeti ortadan

⁵⁰⁷ Trabzonî, *Şerhu Risaleti'n-Nakşebendiyye*, vr. 6a.

⁵⁰⁸ Trabzonî, *Âdâbu'l-ubûdiyye*, vr. 195a.

⁵⁰⁹ Sayar, *Sûfî Psikolojisi*, s. 29.

kalkabilir. Mürîdi bu durumda bırakan bir şeyh, mürîdin helak olmasına sebep olur. Akıllı ön plana çıkarmaya meyilli bir mürîd gördüğü zaman onu meclisinden çıkarmalıdır. Eğer bunu yapmazsa diğer mürîdlerin de bu olumsuz durumdan etkilenip kafasının karışmasına sebep olur.⁵¹⁰ Şeyhin davranışlarını ve tutumlarını, sırf akıl ile değerlendirenler, kalbin ve ruhun açıklamalarından mahrum oldukları için çoğu zaman doğruyu bulmaktan mahrum olurlar. Akıl, melekût âlemine dönük olan kalbin ve ruhun açıklamalarından mahrumdur. Bundan dolayı bu konularda onun önüne perdeler sarkıtılır ve gerçeği bulamazlar.⁵¹¹

Trabzonî, mürîdin arkadaşlarını kontrol etme, giyim-kuşam ve mürîdlerle ilişkileri gibi konularda dikkat etmesi gereken âdâb kurallarının olduğunu da belirtir. Ona göre, şeyh, mürîdin arkadaşlarını kontrol etmeli ve arkadaşını kimlerden seçtiğine dikkat etmelidir. Eğer mürîd arkadaşını ihvânın dışındaki bir kişiden seçmiş ve onunla arkadaşlık yapıyorsa onun halinin mürîde sirayet etmemesi için bu şekildeki arkadaşlığa izin vermemelidir.⁵¹² Bireyin ruh hâli içinde bulunduğu topluma göre farklılaşabilmekte, arkadaşlık ettiği insanlara göre kişi iyiliğe veya kötülüğe meyil edebilmektedir. Arkadaşlık ve sohbet kişinin şahsiyet, ahlâk ve karakterini etkilemektedir. İçtimâî bir varlık olan insanın, topluma karışıp kendine uygun arkadaş ve dost edinmesi tabiidir. Eğer o, fâsık, kötü ve şerli birini arkadaş edinirse, bilmeden ve tedricen onun da ahlâkı bozulur. Bunun aksine iman, takva ve istikâmet sahiplerini dost edinirse kendisi de onların derecelerine yükselir.⁵¹³ “Sâdıklarla beraber olunuz.”⁵¹⁴ âyeti

⁵¹⁰ Trabzonî, *Âdâbu'l-ubûdiyye*, vr. 195a

⁵¹¹ Sühreverdî, *Avârifü'l-Meârif*, s.107.

⁵¹² Trabzonî, *Âdâbu'l-ubûdiyye*, vr. 195a

⁵¹³ Gündüz, “Tasavvufî Bir Kavram Olarak Râbîta”, s. 37.

⁵¹⁴ Tevbe, 9/19.

ve Hz. Peygamber'in, "Kişi sevdiği ile beraberdir."⁵¹⁵ hadisi insanın karakterini beraber olduğu kişilerin değiştirdiğine işaret etmektedir.⁵¹⁶ Trabzonî, şeyhin mürîdin zikir, ders ve vaaz meclislerinde hazır bulunmasını istemesi gerektiğini ifade eder. Şeyh mürîde henüz yolun başındayken bir şeyhi ya da zâhir âlimini ziyaret etmesine izin vermemelidir. Eğer sâlik seyr u sülûk yolunda, mesafe kat etmişse başka şeyhleri ve âlimleri ziyaret etmesinin herhangi bir sakıncası yoktur. Şeyh, özel hallerine mürîdlerin muttali olmasını izin vermemeli ve mürîde sır vermemelidir. Şeyh, mürîdlerin kalplerinde saygınlığını kaybedecek ve onların kalplerinde nefret doğuracak mahiyetteki ve şeyhlik makamına yakışmayan davranışlardan uzak durmalıdır.⁵¹⁷ Mürîd, şeyhinin kendisini eğitecek en yetkili mürşîd olduğuna inanmalı ve başka bir şeyh arayışına girmemelidir. Şeyhinin en kâmil kişi olduğunu bilme ve onu tek otorite kabul etme mürîde şeyhten bir hâl yansımaya sebep olur. Şeyhinin fazilet ve yüceliğine inanır, bu inanç şeyhe karşı duyduğu sevgi ve saygıyı güçlendirir.⁵¹⁸ Bu konular şeyhin mürîd-şeyh ilişkisindeki âdâb çerçevesinde değerlendirilebilir.

Trabzonî, şeyhin, giyim konusunda temiz elbiseler giymesini ve bir arkadaşına gidecekse en güzel şekilde giyinerek gitmesini şeyh olmanın gerektirdiği edebler olarak ifade eder.⁵¹⁹ Tarîkat erbabının giyim kuşam konusundaki edebi, hâl ve vakte göre değişiklik arzeder. Onlar imkana bağlı olarak yün, keçe, yamalı, her ne bulurlarsa onu giyerler. Onların giydiklerinin ne olduğundan ziyade giydikleri elbiselerin güzel, temiz ve helal olmasına dikkat etmeleri edeptir. Ayrıca giymiş oldukları elbiseleri Allah

⁵¹⁵ Tirmizî, Zühd, 50 h.no: 2386. Konu ile ilgili diğer hadisler: "Kişi dostunun dini üzeredir. O halde kiminle arkadaşlık ettiğine dikkat etsin." Tirmizî, Zühd, 45; "Mü'min mü'minin aynasıdır." Ebû Dâvûd, Edeb, 49.

⁵¹⁶ Haksever, *Ya'kûb-ı Çerhî, Hayatı, Eserleri ve Tasavvuf Anlayışı*, s. 115.

⁵¹⁷ Trabzonî, *Âdâbu'l-ubûdiyye*, vr. 195a.

⁵¹⁸ Gündüz, "Tasavvufî Bir Kavram Olarak Râbîta", ss. 37-8.

⁵¹⁹ Trabzonî, *Âdâbu'l-ubûdiyye*, vr. 195a.

yolunda ve O'nun rızasını kazanmak niyeti ile giyip hakkını vermeleri de şeyhlerin ve mürîdlerin edebidir.⁵²⁰

Trabzonî, şeyhin yalnız kalacağı ve izinsiz olarak kimsenin giremeyeceği kendisine ait bir halvet mahalli olması gerektiğini belirtir.⁵²¹ Şeyh kendisine ait halvet mahallinde dünyaya ait çeşitli meşgalelerden uzak kalarak ibadet yapar. Böylece şeyh duyu organlarını kapatır ve faaliyetten alıkoyar. Bu uygulama kalbin açılması için gerekli olduğundan dolayı şeyhler bu şekilde kendilerine ait halvet mahalli olmasına titizlik göstermişlerdir.⁵²² Trabzonî, şeyhin, mürîdleriyle her gün bir veya iki defa bir araya gelerek onlarla ayrı ayrı konuşmasını ve hâl hatır sormasını, ulema sınıfı ile ayrı bir mecliste görüşmesini ve şer'î ilimler hakkında istişare yapmasını, sâliklerle sülûke dair mücâhede ve riyâzet konularını konuşmasını, seyr u sülûk eğitiminde belli makamlara gelmiş olanlarla tecelliyât ve müşâhede gibi hakikat konularında sohbet etmesini de şeyhin âdâbı olarak zikreder.⁵²³

Trabzonî'nin şeyh ile ilgili vermiş olduğu bilgileri özetleyecek olursak onun bu konuyu geniş bir perspektifle ele aldığını görürüz. Şeyh'in şartları ve âdabı ile ilgili meselere Sünnî bir çizgi içerisinde baktığı ve tasavvufun klasik öğretilerine bağlı kaldığı anlaşılmaktadır. Şeyhte bulunması gereken şartlar ve edebler, tasavvufa sülûk etmiş ve dinî vecibeleri daha güzel yaşamayı amaçlayan sâliklerin yetiştirilmesi için gerekli olan unsurlardır. Bu unsurların toplumu sosyo-psikolojik açıdan eğiten fonksiyonları da vardır. Bu vasıfları kendisinde toplamış şeyhler fert ve toplumun huzurlu bir ortamda yaşamasını sağlayan manevî doktorlardır.

⁵²⁰ Serrâc, *Lüma'*, s. 249.

⁵²¹ Trabzonî, *Âdâbu'l-ubûdiyye*, vr. 195b.

⁵²² Kübrâ, *Risâle ile'l-Hâim (Tasavvufî Hayat)*, s. 76.

⁵²³ Trabzonî, *Âdâbu'l-ubûdiyye*, vr. 195b.

B- Mürid

Şeyh, bir başka deyişle mürşid kavramı ile bağlantı olan mürid de tasavvufun temel konularından birisini oluşturur. Bu itibarla bu iki mefhumu birbirinden ayrı düşünmek mümkün değildir. Mürid kelime olarak, irade ve talep eden, Allah’a vuslatı arzulayan, iradesinden soyutlanan, bir mürşide bağlanan kişi, sûfî anlamlarına gelir.⁵²⁴ İrâde müridlik, dervişlik anlamlarına gelir. Tasavvufî ıstılâh olarak da hakîkatin çağrısına olumlu cevap vermeyi gerektiren kalpteki sevgi ateşi ya da benliği nefsin arzularından çevirip Hakk’ın rızâsına yöneltmek demektir.⁵²⁵ Serrâc (ö. 378/988), müridi, irâdesiyle seyr u sülûk yoluna giren, henüz hâl ve makamlara ulaşmamış kişi için kullanır. Mürîd burada irâdesiyle henüz seyr halindedir. Murâd ise, kendine ait irâde kalmamış olan kimsedir. O, nihayet makamlarına ulaşmış halleri ve makamları, maksat ve irâdeleri geçmiş kimsedir. O murâddır ve irâde edilen onunla irâde edilir. O ise, sadece irâde ettiğini murâd eder.⁵²⁶ Tasavvuf ıstılahında mürid kelimesi ilk dönem sûfîleri tarafından çoğunlukla irâde ve murâd kavramlarıyla bağlantılı olarak kullanılmıştır. Bu şekildeki kullanımda mürid Allah’tan başkasını irade etmeyen niyet ve irade demektir.⁵²⁷

Trabzonî, müridi; irâde ve murâd kavramları hakkında bilgi vermek suretiyle açıklamaya çalışmıştır.

⁵²⁴ Tehânevî, *Keşşâf*, c. II, s. 556; Cebecioğlu, *Tasavvuf Terimleri*, s. 526; Uludağ, *Tasavvuf Terimleri*, s. 353; M. Plessner, “Mürid”, *İA.*, c. VIII, s. 438; Uludağ, “Mürid”, *DİA.*, İstanbul 2006, c. XXXII, ss. 47-9.

⁵²⁵ Uludağ, *Tasavvuf Terimleri*, s. 189; Seccâdî, *Tasavvuf ve İrfan Terimleri Sözlüğü*, s. 337; Seyyid Sadık Gevherin, *Şerh-i Istılâhâtü’l-Tasavvuf*, Tahran 1367-1383, c. IX, ss. 228-250.

⁵²⁶ Serrâc, *Lüma’*, ss. 417-418.

⁵²⁷ Muhâsibî, *er-Ri’âye*, s. 110; Serrâc, *Lüma’*, ss. 417-418; Kuşeyrî, irâdeyi, kişinin adet üzere yaptığı şeyleri terk etmesi olarak tarif eder. Ona göre, halkın çoğunluğunun âdeti; gaflet içinde bulunmak ve şehvî arzulara tâbi olmaktır. Mürid kendi irâdesiyle bu isteklerden uzaklamıştır. Bundan dolayı âdeti terk etmek, irâdenin sahih oluşunun delilidir. İrâdenin hakikati ise; “irâde eden kalbin Hak Teâlâ’yı talep etmeye azmetmesidir”denilmiştir. Kuşeyrî, *Risâle*, ss. 350-1.

Trabzonî, irâdeyi, zâtî kemâlî düşünmekle kalpte oluşan ve Hakk’a yönelen bir ateş olarak tanımlar. Bundan dolayı irâde, sülûkün sebebi ve ilk mertebesidir. Irâde seyr u sülûk yoluna girmenin başlangıç noktasıdır. Çünkü irâde olmadan sülûk etmek mümkün değildir.⁵²⁸ Kuşeyrî, irâdeyi sülûk yoluna gidenlerin başlangıç hâli olarak tanımlar. Bundan dolayı Allah Teâlâ’ya gitmeye niyet edenlere ilk bu ismin verildiğini söyler. Ona göre, müride bu ismin verilmesinin sebebi her işin başında bir irâdenin olmasıdır.⁵²⁹ Trabzonî irâdeyi, irâdede irâdeyi terk etmek olarak da açıklar. Bu şekilde irâdesini terk eden mürîd, kendi irâdesinden vazgeçer. Onun yerine şeyhinin irâdesini bırakır ve ona göre hareket eder.⁵³⁰ Tarîkatta bu şeyhte fâni olmak “fenâ fi’ş-şeyh” anlamına gelir. Irâdesini terk edip şeyhte fâni olan müridin bakışıyla şeyh, müridin gözü önünde görmekte olduğu en olgun Müslüman tipidir. Bundan dolayı mürid bütün söz ve fiillerinde şeyhini taklit edip kendini ona benzetmeye çalışır. Buna, sûretten sîrete intikal de denilmektedir.⁵³¹

Trabzonî, irâdenin üç derecesinin olduğunu ve onun sonundaki asıl hedefin Allah’a vasıl olmak olduğunu belirtir.

Trabzonî’ye göre, mürîdin irâdesi üç derece hasıl olur. Birinci derecede, mürîdin irâdesi âdetlerden ibadetlere ve rahattan riyâzete yönelmek şeklinde tezahür eder. İkinci derecede, telvinden temkine ve fenâdan bekâ doğru yönelmedir.⁵³² Telvin, bir halden diğer hâle geçmeyi veya bir makamdan diğer bir makama geçmek demektir.⁵³³ Temkin ise, istikâmette derinleşmek ve sabitleşmek demektir. Mürid, bir halden diğerine

⁵²⁸ Trabzonî, *Âdâbu’l-ubûdiyye*, vr. 198a.

⁵²⁹ Kuşeyrî, *Risâle*, s. 350.

⁵³⁰ Trabzonî, *Âdâbu’l-ubûdiyye*, vr. 198a.

⁵³¹ Cebecioğlu, *Tasavvuf Terimleri*, s. 210; Uludağ, *Tasavvuf Terimleri*, ss. 134-5.

⁵³² Trabzonî, *Âdâbu’l-ubûdiyye*, vr. 198ab.

⁵³³ Cebecioğlu, *Tasavvuf Terimleri*, s. 649; Uludağ, *Tasavvuf Terimleri*, s. 351 Seccâdî, *Tasavvuf ve İrfan*, s. 472.

geçtiğinden telvin ehlidir. Yani telvin hâl sahibi olanların sıfatıdır. Çünkü o bir hâlden diğerine geçmekte veya bir vasıftan diğerine intikal etmektedir. Hakk’a erince makamına yerleşir ve temkin ehli olur.⁵³⁴ Temkin ehli olan mürid ilahi huzurda karar kılmaktadır. Bu makama ulaşınca kendine ait her şeyden fânî olur.⁵³⁵ Fenâ, yokluk, hiçlik ve geçici olmaktır. Bekâ ise kalıcı ve daimî olmaktır. Fenâ hâlinde insandaki kötü sıfatlar yok olurken bekâda ise iyi sıfatlar insana hakim olur. Bu itibarla tasavvufta fenâ ve bekâ kavramı birlikte ele alınmıştır. Kötü fiilleri terkeden kimsenin şehvî ve nefsanî arzuları fenâ bulmuş, ihlâsî ve hüsn-i niyeti bâkî kalmış olur. Fenâ makamında kul fâiliyet şuurunu kaybeder, fiilini görmez. Bu durumda “abd”in yerine fâil olarak Allah geçer, Allah kaim olur. Hadis-i kudsîside “Ben kulumu sevince onun gören gözü, tutan eli, yürüyen ayağı olurum”⁵³⁶ buyurulduğu üzere insandaki “benlik” şuru yok olur. O şurun yerine “fenâ fillah” olarak tabir edilen, insanın kendi sıfat ve vasıflarından uzaklaşarak Allah’ın sıfatlarıyla vasıflanma hali meydana gelir.⁵³⁷ Üçüncü derecede ise, irâde sahvadan hayret ve bekâdan kudret makamına çıkma olarak hasıl olur.⁵³⁸ Sahv, sekr hâlinin zıddı olarak ifade edilen bir hâldir ve bu iki hâl kaynaklarda birlikte ele alınır. Kelime olarak sarhoşluk anlamına gelen sekr, ıstılahta kuvvetli bir tecelli ile kulun kendinden geçip rûhî zevklere dalmasıdır. Sahv ise, manevî sarhoşluktan ayrılmak veya böyle bir sarhoşluğa düşmeden daima ayık olmak, temkin, huzur ve şuur halinde

⁵³⁴ Kuşeyrî, *Risâle*, s. 162.

⁵³⁵ Hücûvîrî, *Keşfu’l-Mahcûb*, s. 430.

⁵³⁶ Buhârî, *Rikâk*, 38.

⁵³⁷ Yılmaz, *Tasavvuf ve Tarikatlar*, ss. 217-9. Ayrıca fenâ ve bekâ kavramı hakkında geniş bilgi için bk. Kelâbâzî, *Ta’arruf*, ss. 142-151; Hücûvîrî, *Keşfu’l-Mahcûb*, ss. 304-9; Kuşeyrî, *Risâle*, ss. 148-150; Kübrâ, *Fevâihu’l-Cemâl (Tasavvufî Hayat)*, s. 119-121; Mustafa Kara, “Fenâ”, *DİA*, İstanbul 1995, c. XII, ss. 333-5; Süleyman Ateş, *Cüneyd-i Bağdâdî Hayatı, Eserleri ve Mektupları*, İstanbul 1969, ss.134-140, Reynold A. Nicholson, *The Mystics of Islam*, (İslâm Sûfîleri), çev.: Komisyon, İstanbul, 1978, s. 127; Ebü’l-Alâ Afîfî, *Muhyiddîn İbnü’l-Arabî’nin Tasavvuf Felsefesi*, ss.124-131.

⁵³⁸ Trabzonî, *Âdâbu’l-ubûdiyye*, vr. 198ab.

olmaktır.⁵³⁹ Sekr hâlinde kuvvetli tecellînin tesiri ile kul gaybet hâline geçer.⁵⁴⁰ Kelâbâzî, bu şekilde gaybet hâline düşen bir kişiden zâhiren şerîata aykırı haller ve sözlerin sudur edebileceğini belirtir.⁵⁴¹ Sûfîler, şathiyât ifade eden vecd ve istiğrak halinde aşkın tesiri ile söylenen bu sözlerden dolayı söylenenlerin küfürle itham edilemeyeceğini dile getirirler.⁵⁴² Burada sarfedilen sözlerin keyfiyetinden ziyade, hangi hal içinde ve ne maksatla söylendiği büyük önem arzeder.⁵⁴³

Trabzonî, irâdenin bu derecelerinin sonunda müridin asıl ulaşmak istediği hedefin ne olduğu konusunda açıklama yapar. Ona göre, mürid irâdesiyle Allah’a kavuşmayı istemelidir. Irâdesinde Allah’a kavuşmayı arzulamanın dışında herhangi bir amacının olması onun irâdesindeki samimiyetsizliğe işarettir. Müridin irâdesinin sahih olması, onunla Allah’a kavuşma düşüncesi içinde olmasına bağlıdır. Irâdenin nihayetinde ulaşılabilecek hedef Allah’a vasıl olmaktır.⁵⁴⁴ Allah’a kavuşmayı arzulayan mürîd, nefsinin terk edip Rabbini isteyen, âdetlerden ibadetlere ve rahattan riyâzete intikal eden kimse olur. Bu doğrultuda isteği olan mürid, arzuladığı hedefe ulaşmak için nafilelerle Allah’a yaklaşmaya ve kendisini Allah’a ulaştıracak her sebebe yapışmaya gayret eder. Hadis-i kudsi’de “Kim benim velî kuluma düşmanlık ederse, ben de ona harp ilan ederim.

⁵³⁹ Yılmaz, *Tasavvuf ve Tarikatlar*, s. 216; Cebecioğlu, *Tasavvuf Terimleri*, s. 552.

⁵⁴⁰ Kuşeyrî, *Risâle*, ss. 153.

⁵⁴¹ Kelâbâzî, *Ta’arruf*, ss. 135-136. Tasavvuf ıstalahında sûfînin vecd ve istiğrak halinde söylediği zâhiren şerîata aykırı görünen fakat aslında sûfînin içinde bulunduğu hâlin sarhoşluğu ile söylediği sözlerle şathiye denir. Şatahat anlaşılması ve anlatılmasının zorluğundan dolayı mutasavvıfların eleştirildiği bir konudur. Lügatte, kıpırdama, hareket etme, köpürme anlamlarına gelir. Mustafa Kara, “Şathiye”, *DİA*, İstanbul 2010, c. XXXVIII.; Tahsin Yazıcı, “Şath”, *İA*, c. XI, s. 351; Cebecioğlu, *Tasavvuf Terimleri*, s. 595; Pakalın, *Osmanlı Tarih Deyimleri*, c. III, s. 286; Uludağ, *Tasavvuf Terimleri*, s. 327-8; Mustafa Tatçı, “Tasavvuf Edebiyatında Şathiyyât-ı Sûfiyâne Geleneği”, *Türk Kültürü*, 1985, s. 482; Kara, *Tasavvuf ve Tarikatlar Tarihi*, Dergah Yay., İstanbul 1995, s. 169; Cebecioğlu, “Şatahat İbarelerinin Anlaşılmasına Doğru: Metodik Bir Deneme”, *Tasavvuf İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi*, Temmuz-Aralık 2006, sayı: XVII, ss. 7-27.

⁵⁴² Cebecioğlu, “Şatahat İbareleri”, *Tasavvuf*, sayı: XVII, ss. 7-27.

⁵⁴³ Konu hakkında geniş bilgi için bk. Kelâbâzî, *Ta’arruf*, s. 136; İbrahim Emiroğlu, *Sûfî ve Dil*, İnsan Yay., İstanbul 2002, s. 25.

⁵⁴⁴ Trabzonî, *Âdâbu’l-ubûdiyye*, vr. 198ab.

Kulumu bana yaklaştıran şeyler arasında en çok hoşuma gideni, ona farz kıldığım şeyleri edâ ettikten sonra nafil ibadetlerle bana yaklaşmaya devam etmesidir. Neticede muhabbetime nâil olur.”⁵⁴⁵ buyurulduğu üzere, nafil ibadetlere devam etmek ve kendisini Allah’a yaklaştıran sebeplere sarılmak irâdesinde samimi olan mürîdin vasıflarındandır.⁵⁴⁶

Trabzonî, murâdı tarif ederken kişinin irâdesinin olmadığına vurgu yapar. Ona göre; murâd, Hakk’ın istediği kişiyi irâdesi olmaksızın kendisine çekmesidir. Allah’ın kişiyi kendisine çekmesi ile o kişinin bütün mertebeleri herhangi bir zorlukla karşılaşmadan ve riyâzet yapmadan icmâli bir biçimde aşmasını da murâd olarak ifade eder.⁵⁴⁷ Kelâbâzî, murâdı, Hakk’ın cezbe kuvvetiyle kendine çektiği ve içindeki hâlleri müşâhede ettirdiği kişi olarak tanımlar.⁵⁴⁸ Murâd kavramı ile ilgili buradaki tanımlara bakıldığında dikkatimizi çeken husus, bu isimle vasıflandırılan kişi de irâdenin olmamasıdır. Murâd kendine ait irâdesi kalmamış olan kişidir. O, nihayetlere varmış, hâlleri ve makamları, maksad ve irâdeleri geçmiş olan kişidir.⁵⁴⁹ O murâd edilir, irâde edilecek olan onunla irâde edilir. O ise Allah’ın murâd ettiğinden başkasını murâd etmez.⁵⁵⁰ Kelâbâzî’ye göre Allah da insan da hem mürîd hem de murâddır. Allah’ın mürîd ve murâd olması insanın mürîd ve murâd olmasından öncedir. Allah kulunu irâde ettiği için kul onu irâde etmiştir. Allah’ı irâde eden kişi, Allah’tan olan ezeldeki irâde ile onu irâde etmektedir. Eğer Allah onu irâde etmeseydi, mürîd olamazdı. Bundan dolayı

⁵⁴⁵ Buhârî, Rikâk, 38.

⁵⁴⁶ Trabzonî, *Âdâbu’l-ubûdiyye*, vr. 198b.

⁵⁴⁷ Trabzonî, *Âdâbu’l-ubûdiyye*, vr. 198b.

⁵⁴⁸ Kelâbâzî, *Ta’arruf*, s. 158.

⁵⁴⁹ Komisyon, *Metinlerle Tasavvuf Terimleri Sözlüğü*, s. 714; Cebecioğlu, *Tasavvuf Terimleri*, s. 445; Uludağ, *Tasavvuf Terimleri*, s. 256; Seccâdî, *Tasavvuf ve İrfan*, s. 335.

⁵⁵⁰ Serrâc, *Lüma’*, ss. 417-418.

hakiki mürîd aynı zaman murâddır.⁵⁵¹ Bu konuda Allah Teâlâ şöyle buyurur: “Allah onları sever, onlar da Allah’ı severler.”⁵⁵²; “Allah onlardan razı olmuştur, onlar da Allah’tan razı olmuşlardır.”⁵⁵³; “Tevbe etsinler, diye Allah onlara tevbe’yi nasip eyledi.”⁵⁵⁴ Allah’ın tevbe’yi nasip etmesi, kulların ona dönmeleri için daha evvel O’nun kullarına dönmesi manasına gelir.⁵⁵⁵ İnsanın irâdesini Allah’ın irâdesinde yok etmesi yani “fenâ fillah” mertebesine ulaşması insan irâdesinin yükselebileceği en yüce mertebedir.

Trabzonî, kendi tasavvufî üslubu çerçevesinde murâdın iki kısım olduğunu belirtir. Ona göre, birinci kısım seyr u sülûk yoluna girerek mücâhede ve riyâzet eğitimi ile manavî açıdan gelişen mürîdlerden oluşur. Bu eğitimler sayesinde manevî açıdan gelişme bu sınıfa dahil olanlara ubûdiyet âdâbını ve tarîkat hallerini öğrenme imkanı sunar. Sülûk ve riyâzet eğitimi gördükleri, âdâb kurallarını ve tarîkattaki hâlleri bildikleri için bunların müridleri terbiye etmesi mümkündür. Seyr u sülûk eğitimi görmeyen, ubûdiyet ve riyâzet mertebesinin gerektirdiği manevî hâllere ulaşmayan kişiler ise ikinci grubu oluşturur. Bunlar seyr u sülûk eğitimi görmedikleri için şerîat ahkâmı ve tarîkat âdâbıyla mürîdleri terbiye etme vasıflarına sahip değildirler. Bundan dolayı müridi seyr u sülûk ve sahv yoluyla Allah’a ulaştıramazlar.⁵⁵⁶

⁵⁵¹ Kelâbâzî, *Ta’arruf*, s. 158. Kuşeyrî de bu hususta şöyle der: Her hakiki mürid aynı zamanda murattır. Eğer Allah Teâlâ onu irâde etmek suretiyle Allah’ın murâdı olmasaydı, mürîd olamazdı. Yani onun mürîd olması Allah’ın murâdı olmuştur. Çünkü Allah’ın irâde etmediği hiçbir şey olamaz. Bu bakımdan her murâd aynı zamanda mürîddir. Kuşeyrî, *Risâle*, s. 354.

⁵⁵² Mâide, 5/54.

⁵⁵³ Mâide, 5/119.

⁵⁵⁴ Tevbe, 9/118.

⁵⁵⁵ Kelâbâzî, *Ta’arruf*, s. 158.

⁵⁵⁶ Trabzonî, *Âdâbu’l-ubûdiyye*, vr. 199a.

Trabzonî, mürîdi de iki kısma ayırır.⁵⁵⁷ Birinci kısım, cezbenin tesiriyle sülûkten sonra süratle tefrikadan cem' ve şühûd makamına ulaşan mürîddir. Bu durumda mürîd iken murâd olmuştur. İkinci kısım, cezbenin kendisine ulaşmadığı mürîddir. O, ahvâl çölünde yürüyen ve kendisi ile visal makamı arasında perdeler bulunan kimsedir. Böyle bir kimse kendisi Allah'a ulaşmadığı için başkasını ulaştırmaya ve irşad etmeye de güç yetiremez.⁵⁵⁸

b.1. Müridin Şartları ve Âdâbı

Tarîkat müessesinde mürşidliğin şartları ve âdâbları olduğu gibi, aynı şekilde müridliğin de şartları ve âdâbları bulunmaktadır. Kişi mürîdlik sıfatını elde edebilmek için bu şartlara ve âdâblara sahip olmalıdır. Tarîkatta bunlara uymak seyr u sülûk sürecinde ilerleyebilmek için vazgeçilmez özelliklerdir. Mürîdin şeyhe veya mürşide mutlak manada ihtiyacı vardır. Onun mürşidsiz olarak makam ve mertebeleri aşıp, Allah'a vasil olması zordur. Bu manada müridin mürşide tâbî olması gerekir. Bu tâbîyeti de âdâb kuralları çerçevesinde olmalıdır. Tasavvufun doğuşundan itibaren birçok mutasavvıf eserlerinde mürîdin vasıfları ve âdâbları hakkında bilgiler vermişlerdir.

Trabzonî, mürîdin şartlarını ve âdâbını kendi tasavvufî uslûbu çerçevesinde geniş bir şekilde ele almıştır. Ona göre, mürîdin irâdesinin sahih olması ve sahibini Allah'a ulaştırması için irâdenin şartlarına ve âdâbına riâyet etmek gerekir. Çünkü şartlar ve

⁵⁵⁷ Sühreverdî, mürîdin dört kısım olduğunu belirtir. Bunlar; mücerred sâlik, mücerred meczûb, sâlik-i meczûb (seyr u sülûk ile cezbeye eren) ve meczûb-i sâlik (cezbeden sonra sülûke başlayan)dır. *Avârifü'l-Meârif*, ss. 110-2. Ayrıca mürîd kısımları için bk. Cebecioğlu, *Tasavvuf Terimleri*, ss. 454-5; Komisyon, *Meinlerle Tasavvuf Terimleri Sözlüğü*, s. 724; Süleyman Ateş, *Tasavvufun Ana İlkeleri Sülemî'nin Risaleleri*, Ankara Üniversitesi Basımevi, Ankara 1981, s. 9.

⁵⁵⁸ Trabzonî, *Âdâbu'l-ubûdiyye*, vr. 198b.

âdâb “usûl”dendir.⁵⁵⁹ Sûfîler “usûl” kavramını yol, yöntem, metod anlamında kullanmışlardır. Onlara göre, Allah’a giden yola girmenin bir usûlü, bir yöntemi vardır. Tasavvufî terbiyede usûle riâyet etmeyen, ne kadar çok çabalarsa çabalasın, vusûlden mahrum olur. Usûle riâyet etmek vusûl’e ermenin başlangıcıdır. Bundan dolayı tasavvufta “usûlsüz vusûl olmaz” sözü meşhur olmuştur.⁵⁶⁰ Trabzonî de aynı şekilde irâdesinde usûlü terk eden mürîdin “vusûl”e ulaşamayacağını ifade eder. Evliya ile beraber olmasına rağmen edebe dikkat etmeyen bir mürîdin imanının nûru azalır. Çünkü dostlarına saygı göstermeyen bir kimseyi Allah rezil eder. Allah dostlarının huzurlarında edebini muhâfaza eden, saygı ve sevgi gösteren mürîd Allah’ın şefkati ve merhametini kazanır. Allah’ın şefkati ve merhametine nail olan kimsenin maksadı hasıl olur ve kendisi murâdına erer.⁵⁶¹

Trabzonî, mürîdin şeyhi ile olan ilişkilerinde dikkat etmesi gereken âdâb kuralları ile ilgili olarak şu hususlara değinir:

Trabzonî, şeyhe tâbî olma konusunda müridin niyetinde hâlis, irâdesinde sadık olmasının önemine dikkat çekmiştir. Ona göre, mürid her zaman ve durumda ihlâslı bir şekilde şeyhine uymaya niyet etmeli ve bu niyetindeki samimiyetini, ihlâsını her zaman devam ettirmelidir. Başkaları şeyhinden üstün bile olsa, ancak şeyhi ile Allah’a vasıl olabileceği bilincine sahip olmalıdır. Şeyhinin insanları terbiye ve irşad etmede Allah Rasûlü’nün halifesi olduğuna inanmalıdır. Şeyhinden keşf, kerâmet, meşîhat ve halifelik

⁵⁵⁹ Trabzonî, *Âdâbu’l-ubûdiyye*, vr. 200a.

⁵⁶⁰ Cebecioğlu, *Tasavvuf Terimleri*, s. 671; Uludağ, *Tasavvuf Terimleri*, s. 542, Hânî, *Âdâb*, s. 122. İbn Arabî, vuslatı; kaybolanı, bulunmayanı elde etme ve kaçana ulaşma olarak tanımlar. Yine ona göre vuslat hâli, kulun elinde olan bir şey değildir. Kulun çalışması ile elde edilemez, bilakis Allah’ın yardımı ve ilahi cezbenin tesiri ile olur. Kulun bu iş için çalışması, ancak bir sebeptir. Muhyiddin İbn Arabî, *Fütûhât-ı Mekkiyye*, çev.: Ekrem Demirli, Litera Yay., İstanbul 2008, c. IX, s. 197; a.mlf, *Tuhfet’üs-Sefere*, çev.: Abdulkadir Akçiçek, Rahmet Yay., İstanbul 1971, s. 108.

⁵⁶¹ Trabzonî, *Âdâbu’l-ubûdiyye*, vr. 200a.

talebinde bulunmamalı ve ondan ancak Allah’a ulaştırmasını istemelidir. Şeyhine hizmeti en güzel kemâlât olarak görmelidir. Şeyhine itâatte, gassal önündeki meyyit gibi tam bir teslimiyet göstermelidir. Hiçbir işinde kendisinde herhangi bir irâde görmemeli ve tamamen şeyhine teslim olmalıdır.⁵⁶² Mürîdin şeyhinin makamından daha üstün bir makam aramaması ve şeyhine tam teslimiyeti şeyhine karşı edebin en güzel ve en üstün şeklidir. Mürîd kendi şeyhinin makamını en üstün makam kabul etmeli, şeyhi için yüce hediyeler ve nâdir ilahi mevhibeler dilemelidir. Bu şekilde davranması şeyhine bağlılığındaki samimiyeti gösterir. Mürîd irâdesindeki bu samimiyet ile diğer insanların ve mürîdlerin yanında derecesini yükseltir. Mürîdin şeyhi için güzel şeyler arzu etmesi, kendisine de güzel şeyler ve dereceler kazandırır. Şeyhin irâdesine teslimiyetle mürîd, şeyhe tâbi olmanın gerektirdiği edebe uymuş olur.⁵⁶³

Trabzonî, mürîdin sözünde sadık olmasını, mürîdlik edebi ve şartı olarak ifade etmiştir. Ona göre, mürid, şeyhiyle beraber yapmaya söz verdiği mücâhede ve riyâzetleri yapma konusunda titizlik göstermelidir. Mürîd verdiği sözün aksine hareket ederse o zaman mürîdlik edebine ve şartına aykırı hareket etmiş olur. Bu onun iradesindeki samimiyetsizliğe işarettir. Hizmet, itâat ve sadâkatle şeyhine kendisini sevdirmelidir.⁵⁶⁴ Sâlikin yaşamış olduğu hâle doğru bir biçimde yerleşmesini ve o hâlin hakikatinde rûsuh kazanmasını sağlayan en yüce makam siddîkıyyet makamıdır.⁵⁶⁵ Allah Teâlâ “Kim Allah’a ve Peygambere itaat ederse, işte onlar, Allah’ın kendilerine nimet verdiği peygamberlerle, siddîklarla, şehidlerle ve sâlihlerle beraberdir. Onlar ne güzel arkadaştır.”⁵⁶⁶ buyurduğu üzere hakikatlere kavuşma makamlarını derecelere

⁵⁶² Trabzonî, *Âdâbu’l-ubûdiyye*, vr. 200b.

⁵⁶³ Sühreverdî, *Avârifü’l-Meârif*, s.508.

⁵⁶⁴ Trabzonî, *Âdâbu’l-ubûdiyye*, vr. 200b.

⁵⁶⁵ Ateş, *Sülemî’nin Risaleleri*, s. 130.

⁵⁶⁶ Nisa, /69.

ayırmıştır. Sıddîkiyyet makamı, nübüvvet derecesinin altındadır. Velâyet derecelerinin en yücesidir. Nübüvvet halka mahsus hallerden değildir. Nübüvvet peygamberlere mahsustur ve onlar için en yüksek makamdır. Halk için makamların başlangıcı sâlihlerle beraber olma sonu ise sıddîkiyyet makamıdır.⁵⁶⁷ Mürîd talebinde, arzu ve gayesinde sâdık olmalıdır. Herhangi bir sıkıntı, mihnet ve meşakket onun irâdesini değiştirmemelidir. Mürîdin şeyhe göstereceği sevgi, malına, evladına ve canına göstereceği sevgiden daha fazla olmalıdır. Çünkü Allah’a vâsıl olma bir şeyh vasıtasıyla tahakkuk edeceği için mürîdin, şeyhe sözünde ve itaatinde sâdık olması şarttır.⁵⁶⁸

Trabzonî, mürîdin şeyhinin gizlenmesi gereken herhangi bir halini konuşmaması, seyr u sülûk eğitiminde terbiyesi ile ilgili olarak “bana şu ismi telkin et”, “beni halvete sok” veya “bana şu riyâzeti ver” şeklinde isteklerde bulunarak şeyhinden acele etmesini istememesi, şeyhin her hareketinin şerîata uyup uymadığı ile meşgul olmaması gerektiğini ve bu hususlarda titizlik göstermenin mürîdlik âdâbı olduğunu söyler. Mürîd, böyle bir durumla karşılaşrsa şeyhin maksadını hayra yormalı ve neyi kastettiğini şeyhin daha iyi bildiğini söylemelidir.⁵⁶⁹ Mürîdin, şeyhinde kendisine hoş gelmeyen herhangi bir fiil ve hareketinden dolayı ona kalben itiraz etmemesi gerekir. Böyle bir durumda, mürîde yakışan Hz. Musa (a.s.) ile Hızır (a.s.) kıssasını hatırlayıp Hızır (a.s.)’ın Hz. Musa (a.s.)’nın kabul etmediği şeyleri nasıl yaptığını, işin gerçek yönünü açıkladığında Hz. Musa (a.s.)’nın fikrinden vazgeçip ona teslim olduğu gibi mürîdin şeyhine teslim olmasıdır. Çünkü mürîd bilgi eksikliğinden dolayı şeyhin

⁵⁶⁷ Ateş, *Sülemî’nin Risaleleri*, s. 12; Cebecioğlu, *Tasavvuf Terimleri*, s. 556; Komisyon, *Metinlerle Tasavvuf Terimleri Sözlüğü*, ss. 900-5. Gazâlî sıdk kelimesini; sözde, niyette, azimde, azmi ifa etmekte, amelde ve din makamlarının tahkikinde sadık olmak üzere altı mânâda kullanmıştır. Geniş bilgi için bk. *İhyâ*, c. IV, ss. 483-491.

⁵⁶⁸ Hânî, *Âdâb*, s. 154. Eşrefoğlu Rûmî de mürîdin irâdesinde sâdık ve gerçekçi olmasının mürîdlik şartı olduğunu belirtmiştir. Eşrefoğlu Rûmî, *Müzekki’n-Nufûs*, ss. 397-8.

⁵⁶⁹ Trabzonî, *Âdâbu’l-ubûdiyye*, vr. 200b.

durumunu kendisinin anlayamadığını kabul etmeli, onun ilim ve hikmet yönünden bir mazeretinin bulunduğunu bilmeli ve ona teslim olmalıdır.⁵⁷⁰ Kısaca ifade etmek gerekirse mürîd, şeyhe karşı gelmenin ayrılığa sebep olacağının bilinci içinde olmalıdır. Bundan dolayı ona teslimiyeti kazâ ve kadere teslimiyet gibi tezahür etmelidir.

Trabzonî, şeyhden feyz almak ve ondan istifade edebilmek için mürîdin bir takım âdâba uyma konusunda titizlik göstermesinin önemine dikkat çeker. Ona göre, mürîd için asıl olan kendi şeyhinden feyz almaya gayret etmesidir. Kendi şeyhinin dışında başka bir şeyhten feyz almaya çalışmak edebe aykırıdır. Bunun için irâdesini şeyhine teslim eden mürîd, başka bir şeyhten feyz almaya çalışmaz. Çünkü iki yol vasıtasıyla feyze ulaşmak isteyen ona asla ulaşamaz.⁵⁷¹ Sühreverdî, mürîdin şeyhine irâdesini teslim etmesinin ve onun huzurunda bulunmasının mürîde şeyhten bir feyz akışını sağlayacağını belirtir. O bu durumu deniz kenarında rızkını bekleyen kişinin hâlini örnek vererek açıklar. Şeyhin huzurunda bulunan mürîd, deniz kenarında durup, Cenâb-ı Hak'tan kendisi için takdir edilen rızkın sahile vurmasını bekleyen kişi gibi olmalıdır. Mürîdin en önemli görevi şeyhine bağlanıp ondan feyiz alabilmek için dikkatlice beklemek ve Allah'tan gelen feyzi artırmaya gayret etmektir. Bu şekilde kendi şeyhine bağlanmak mürîdin irâdesini takviye ve talebinin tahakkukunu temin eder. Aksi halde mürîdin şeyhinin sözü yerine, irâdesini teslim ettiği şeyhin dışında başka şeyhlerin sözüne yönelirse şeyhinden feyz alamaz ve nefsine pay çıkarma makamına döner.⁵⁷² Trabzonî, şeyh vefat ettiğinde mürîdin kimden ve nasıl feyz alması gerektiği konusunda açıklama yapar. Ona göre, şeyh hayatta olmadığı zaman mürîd, şeyhinin rûhâniyeti ile Allah'a teveccüh etmesi gerekir. Bu teveccüh ile Allah'tan kendisine kavuşmayı talep

⁵⁷⁰ Sühreverdî, *Avârifü'l-Meârif*, s. 514; Hânî, *Âdâb*, s. 153.

⁵⁷¹ Trabzonî, *Âdâbu'l-ubûdiyye*, vr. 200b.

⁵⁷² Sühreverdî, *Avârifü'l-Meârif*, s. 506.

etmelidir. Eğer, teveccühü sayesinde Allah’tan, kendisine başka bir şeyhin terbiyesi altına girmesine yönelik bir işaret zuhur ederse, bu durumda işaret edilen şeyhin manevî terbiyesine girmelidir. Ancak irâdesini ona teslim etmemeli ve “irâde şeyhi”ne olan râbitasını devam ettirmelidir. Irâdesini teslim etmediği ikinci şeyhten birinci şeyhi olan “irâde şeyh”i vasıtasıyla istifade etmeye ve feyz almaya çalışmalıdır.⁵⁷³

Trabzonî, şeyhin mürîdi zor imtihanlara tâbi tuttuğu zaman mürîdin zorluklara sabretmesini ve şeyhe karşı bâtinî durumunu değiştirmemesini de mürîd olmanın şartı ve âdabı arasında zikretmiştir. Ona göre, şeyh manevî eğitim sürecinde mürîdi zorlu imtihanlara tâbî tutmaktadır ve ondan bu zorluklara sabretmesini istemektedir. Çünkü şeyhe irâdeyi teslim edip mürîd olmanın bunu gerektirdiğini söyler. Şeyh, bu yöntem ile nefsin mertebelerinde mürîde sabır eğitimi yaptırmak suretiyle onun şeyhe teslimiyetini ve manevî yolda ilerlemesini sağlamayı amaçlamaktadır. Şeyhe karşı bâtinî durumunu değiştirmemelidir. Eğer şeyhe karşı karşı bâtinî durumunda bir değişiklik olursa, şeyhi vefat etmiş bile olsa mürîdliğin gereği olan teslimiyet biter ve mürîd için bunun sonu hüsrân olabilir. Böyle bir durumda mürîd istiğfar etmeli ve şeyhe müracaat ederek ondan af dilemelidir. Aynı şekilde, şeyhinden nefesine karşı vuku bulan bir hareket sebebiyle de kalbinde herhangi bir değişiklik olmamalıdır. Mesela şeyh onu meclisinden kovduğu zaman derhal emrine uyarak dışarı çıkmalıdır. Bu olay onun şeyhe olan râbitasına ve muhabbetinin kesilmesine sebep olmamalıdır. Mürîd, şeyhten uzaklaşıp rabitasını ve muhabbetini bitirirse o zaman o şeyhten feyz alamaz. Bundan dolayı mürîd, şeyhten feyz alabilmek için onun huzuruna girmesine izin verilinceye kadar sabretmeli ve şeyhinin kendisini terbiye etmek için bu şekilde davrandığını düşünmelidir. Kemâle erinceye kadar şeyhinin kapısından ayrılmama konusunda

⁵⁷³ Trabzonî, *Âdâbu’l-ubûdiyye*, vr. 201a.

sadâkat göstermelidir.⁵⁷⁴ Mürîd zâhiri davranışlarında şeyhine itaat etmez ve isyan ederse, bu durumda mürîd edebi terk etmiş olur. Kalben itiraz etmesi halinde ise mürîd kendisinin helakine çalışmış olur. Bundan dolayı mürîd şeyhine irâdesini teslim etmesine mani olan nefsinin kötü istek ve arzuların, şeyhi için daima hasım olmalıdır. Manevî terakkî için zâhirde ve bâtında şeyhine muhalafet etmekten uzak durmalıdır.⁵⁷⁵

Bütün bunlar “irâde”nin şartlarıdır; bu şartların tamamına uyan bir kimse şeyhinden feyz alır, bunlardan bir tanesini bile terk eden bir mürîd, şeyhinden asla istifade edemez. Mürîd, böyle bir durumla karşılaşır, irâdesini yenilemeli ve tekrar bu şartları muhafaza etmeye çalışmalıdır.⁵⁷⁶

Müellifimiz Trabzonî’nin mürîd ve onun şartları ve edebi konusundaki vermiş olduğu bilgilerden anlaşılan, onun tasavvufî bir eğitime büyük önem vermesidir. Onun mürîdin irâdesi ve bu irâde ile ilgili konulardaki görüşleri incelendiğinde, mürîdin tüm hâl ve hareketlerinde manevî eğitimi içselleştirebilecek konuma getirme çabası olduğunu görmekteyiz. Bu eğitimle mürîdin insanî, psikolojik ve sosyal yönünün eğitilmesi ve böylece onun Allah’tan gelen fıtratında bulunan saflığın ve güzelliğin ortaya çıkarılması amaçlanmıştır.

5-ZİKİR

Zikir kelime olarak konuşmak, anlatmak, bir şeyi unutmayıp zihinde tutmak, anmak, hatırlamak, yâd etmek, şan, şeref, sena ve övgü demektir.⁵⁷⁷ Tasavvufî bir terim

⁵⁷⁴ Trabzonî, *Âdâbu’l-ubûdiyye*, vr. 201a.

⁵⁷⁵ Abdülkâdir-i Geylânî, *Gunyetü’t-Tâlibîn*, (İlim ve Esrâr Hazînesi), çev.: A. Faruk Meyan, Berekât Yay., İstanbul 1979, c.I-II, s. 449.

⁵⁷⁶ Trabzonî, *Âdâbu’l-ubûdiyye*, vr. 201a.

⁵⁷⁷ İbn-i Manzûr, *Lisânü’l-Arab*, c. IV, ss. 308-311; Isfehânî, *Müfredât*, ss. 328-329; Tehânevî, *Keşşâf*, c. II, ss. 153-154; Âsım Efendi, *Kâmûs Tercemesi*, c. II, ss. 346-347; Hasan Şarkâvî, *Mu’cemu Elfâzı’s-Sûfiyye*, Kahire 1973, s. 143.

olarak ise; “Allah’ı anmak ve hatırlamak, O’nu unutmamak ve gaflet içinde olmamak; “Allah” kelimesini veya “lâ ilâhe illâllah”ı söylemek ve tekrarlamak; tarîkat ehlinin belli kelime ve ibâreleri, belli zamanlarda, belli sayıda, belli bir edeb dâhilinde her gün düzenli olarak söylemeleri” gibi anlamları ifade eder.⁵⁷⁸

Kur’an-ı Kerim’de birçok ayette geçen zikir kavramı, on yedi farklı anlamda⁵⁷⁹ iki yüz elli altı defa geçmektedir.⁵⁸⁰ Bu ayetlerde zikir; tevhid, vahiy, Kur’an, dua etmek, nasihat ve bizzat zikir anlamında kullanılmıştır.⁵⁸¹ Bu kullanımlar, zikrin mutlak ve genel kapsamı içine girmektedir. Ayetlerin içeriğine bakıldığında zikir ile müminlerin Hakk’ı zikre davet edildiği görülmektedir. Ayet-i kerimede “Onlar Allah’ı ayakta, oturarak ve yan gelip yatarken anarlar”⁵⁸² buyrulmaktadır. Zikrin zaman ve hal açısından sınırlanmadığı bu ayetin içeriğinden anlaşılmaktadır. Her zaman ve halde Allah’ın zikredilmesine vurgu yapılmaktadır. “Siz Beni anınız ki, Ben de sizi anayım!”⁵⁸³ buyurulması ise zikirle insanın mazhar olacağı şeref ve haysiyeti göstermektedir. “Unuttuğun zaman Rabbini an”⁵⁸⁴, “Rabbini, içinden yalvararak ve

⁵⁷⁸ Kübrâ, *Risâle ile’l-Hâim (Tasavvufî Hayat)*, s. 78; Serrac, *Lüma’*, ss. 290-1; Uludağ, *Tasavvuf Terimleri*, ss. 393-394; Cebecioğlu, *Tasavvuf Terimleri*, s. 728; Süleyman Ateş, “Zikir”, *AÜİFD.*, Ankara 1966, sayı: XIV, s. 295; Abdürrezzak Tek, *Tasavvufî Mertebeler*, Emin Yay., Bursa 2008, s. 187.

⁵⁷⁹ Ateş, “Zikir”, ss. 235-236.

⁵⁸⁰ Ateş, “Zikir”, ss. 235-236; Mahir İz, *Tasavvuf*, Kitabevi, İstanbul 1995, ss. 26-7; Yılmaz, *Tasavvuf ve Tarikatlar*, s. 164.

⁵⁸¹ İsmail Karagöz, *Kur’an’da Zikir Kavramı ve Allah’ı Zikir*, Diyanet Yay., Ankara 2007, s. 15; Kelebazi, *Ta’arruf*, s. 154; Eraydın, *Tasavvuf ve Tarikatlar*, ss. 126-8. Ayrıca zikrin Kur’an’da bir çok anlamda kullanıldığı görülmektedir. Şeref (43/44), iman ve itaat, sevap ve nimet, mağfiret ve rahmet (2/152), Allah’tan korkmak, Allah’ın sevap, azap ve mağfiretini hatırlamak, yaptığına pişman olmak (3/135), söz etmek, bahsetmek, anlatmak (12/42), haber (18/23), korumak (2/63), beyan, açıklama (38/1), beş vakit namaz (63/9), Cuma namazı (62/9), ikindi namazı (38/32), düşünmek (7/86), ikaz, uyarı, hatırlatma (20/113) gibi anlamlarla ayetlerde geçtiğini görmekteyiz. Zikirle ilgili diğer bazı ayetler de şunlardır: Ahzab, 33/35,41,42; Muzzemmil, 73/8.

⁵⁸² Âl-i İmran, 3/191.

⁵⁸³ Bakara, 2/152.

⁵⁸⁴ Kehf, 18/24.

korkarak, yüksek olmayan bir sesle sabah-akşam zikret ve gafillerden olma.”⁵⁸⁵ Emirleri, O’nu dâima anarak hatırdâ tutmak, unutulursa hatırlamak” şeklinde anlaşılmıştır.⁵⁸⁶

Zikrin, amellerin en hayırlısı olması ve Allah’ı zikretmenin önemi hususunda Peygamberimiz (s.a.v.) şöyle buyurmaktadır: “Allah’ı zikredenle zikretmeyenin misali diri ile ölü gibidir.”⁵⁸⁷ Diğer bir hadiste “Size amellerin en hayırlısını haber vereyim mi?...Allah’ı zikretmektir.”⁵⁸⁸ Allah’ı zikir, hadiste ifade edildiği gibi en büyük ibadettir. Tasavvufî hayatta da aynı şekilde mutasavvıflar zikri ibadetlerin en faziletlisi olarak kabul etmişlerdir.⁵⁸⁹ Nitekim Kur’an-ı Kerim’de “Şüphesiz Allah’ın zikri en büyüktür.”⁵⁹⁰ buyurulmak suretiyle bu gerçeğe işaret edilmiştir.

Tasavvufun üssü’l-esâsı olarak kabul edilen tasavvufî uygulamalardan birisi olan zikrin mahiyeti, çeşitleri, yapılış şekli ve yapılmasıyla ortaya çıkan tesirlerle ilgili bilgiler tasavvufun ilk kaynaklarından başlamak suretiyle günümüze kadar yazılan eserlerde önemli yer tutmuştur.

Kelâbâzî (ö.380/990), zikri, Allah’tan başkasını unutmak olarak tanımlamaktadır. Nitekim, “Unuttuğun zaman Rabb’ını zikret” âyetinde, Allah’tan başkasını unuttuğun zaman onu gerçek anlamda zikretmiş olursun” denilerek zikrin mahiyetini açıklamıştır.⁵⁹¹ Kuşeyrî (ö.465/1072) ise zikri, “Allah’a giden yolda riâyet edilmesi gereken kuvvetli bir esas ve hatta bu yolda temel şart” olarak ifade etmiştir. Zira

⁵⁸⁵ Araf, 7/205.

⁵⁸⁶ Isfehânî, *Müfredât*, s. 328.

⁵⁸⁷ Buharî, *Dea’vat*, 66.

⁵⁸⁸ Tirmizî, *Dea’vat*, 6.

⁵⁸⁹ Aşkar, *Niyazî-i Mısrî ve Tasavvuf Anlayışı*, s. 290.

⁵⁹⁰ Ankebut, 29/45.

⁵⁹¹ Kelâbâzî, *Ta’arruf*, s. 122.

devamlı zikir hariç, hiç kimse başka şekilde Allah’a ulaşamaz. Zikir, kula Allah’ı her an hatırlama, anma halini kazandırır. Zünnûn Mısırî, “Allah’ı gerçekten zikreden bir kişi onu anarken her şeyi unuttur; Allah da onu her şeye karşı muhafaza eder” demiştir.⁵⁹² Bu ifadelerden anlaşıldığı üzere, kulun her zaman Allah’ı anması demek, Allah’tan bir an bile gafil olmaması anlamına gelmektedir. İbn Arabî, zikri, İlâhî bir sıfat olarak ifade etmektedir. Ona göre Allah, “Beni anın ki, Ben de sizi anayım” buyurarak kendi zikrinin kulun zikriyle ilişkili olduğunu beyan etmiştir. Allah’ın kulunu zikretmesi, kulun O’nu zikretmesine bağlıdır. Bir şeyi zikretmek aynı şekilde kendisinin de zikredilmesine vesile olmaktadır. Allah Teâla da kendisini zikredeni, kendisinin de zikredeceğini bildirmiştir.⁵⁹³

Müellifimiz Trabzonî, kulun zikri her zaman yapması gerektiğini ve Allah’ı zikretmenin kulluk görevi olduğunu belirtmiştir. Bu nedenle o, Allah’ı zikretmeyi dâimî bir farz olarak görmektedir. “Beni zikredin ki, Ben de sizi zikredeyim.”⁵⁹⁴ âyetiyle ifade edildiği üzere kulun Allah’ı zikretmesini bir nevi kulluğun ifadesi olarak açıklar.⁵⁹⁵ Ona göre, seyr u sülûk erbabının kalbini tasfiye etmesi ve parlatması, nefsinin tezkiye etmesi ve olgunlaştırması açısından ibadetlerin en üstünü zikirdir. Çünkü zikir, şuhud makamlarını ve gaybın keşif mertebelerini kapsayan bir ibadet olduğu için zâkirin kalbindeki halleri ve sırları Allah’a arz etmesini sağlayan en faziletli yoldur. Zikir Allah’ın sığınağıdır. Allah’ın zikir sığınağına giren, zahîrî ve batınî afetlerden emin olur.⁵⁹⁶ Zikrin ibadetlerin en üstünü olması ve zâkiri, zahîrî ve batınî afetlerden koruması için zikrin huzur-u kalb ile yapılması ve devamlı olması gerekir. Allah’tan

⁵⁹² Kuşeyri, *Risale*, ss. 382-383.

⁵⁹³ İbn Arabî, *Futuhâtü’l-Mekkîyye*, tahk.: Osman Yahyâ, Kahire 1988, c. II, s. 302.

⁵⁹⁴ Bakara, 2/152.

⁵⁹⁵ Trabzonî, *Silsiletü’l-Hâcegân*, vr. 154a.

⁵⁹⁶ Trabzonî, *Şerhu Risaleti’n-Nakşbendiyye*, vr. 7a.

gafil olarak yapılan zikir sadece lisan ile yapıldığı için pek büyük menfaat sağlamaz. Bunun için Allah'tan gafil kalmaksızın huzur-u kalb ile yapılan zikrin faydası çoktur. Böyle zikir ibadetlerin en üstünüdür ve bu zikirle diğer ibadetler de şereflenir.⁵⁹⁷ Zikir namazdan da ulvî bir öneme sahiptir. Namaz Allah'ın azameti karşısında, zikr-i daim istisna edilirse, amellerin en üstünüdür. Tefekkür ve zikr-i daime gelince onlar sadece ruhları ulvileşmiş insanlardan beklenebilir.⁵⁹⁸ Bu ifadelerden anlaşıldığı üzere zikir bütün ibadetlerden üstündür. Çünkü zikre, Allah'tan gafil olmadan sürekli devam etmek için kişinin ruhu, ulvî makamlara ulaşmış olmalıdır. Ruhun bu makamı elde edebilmesi için kişinin bu yolda diğer ibadatlara devam etmesi zorunludur.

Sûfîler zikri, bir nevi düşmana karşı savaşılan kılıca benzetmişlerdir. Allah'ı kalb ile zikretmek seyfu'l-mürîdin tabiriyle ifade edilmiştir. Yani, zikir müridlerin kılıcıdır. İnsan düşmanına karşı kılıç ile savaştığı gibi, zâkir de kendisine gelen afet ve musibetleri Allah'ı zikretmek yoluyla defeder. Bela ve musibet yaklaştığı zaman, kul kalbi ile Allah Teâlâ'ya sığınır, hoşlanmadığı her şeyi kendisinden savmış olur, kendisine yönelen afet yolunu değiştirir.⁵⁹⁹ Aynı şekilde Trabzonî de zikrin müridlerin kılıcı olduğunu belirtmiştir. Ona göre, zikir zikredenlerin kalesi ve velîlik berâtıdır. Yani, zâkirin velî olduğunu gösteren bir belgedir. Bundan dolayı Allah'ı zikreden kişilere velîlik berâtı verilir. Zikir Allah'a ulaşmak için yolların en yakını ve amellerin kabul olmaya en layık olanıdır. Çünkü Allah Teâlâ, kendisini zikredenlerle beraberdir.⁶⁰⁰ Trabzonî bu ifadesiyle velîlik makamına ulaşmanın zikir ehli olmaya bağlı olduğunu ortaya koymuştur.

⁵⁹⁷ Gazâlî, *İhyâ*, c. I, s. 404.

⁵⁹⁸ Dehlevî, *Huccetu'l-Baliğâ*, c. II, s. 152.

⁵⁹⁹ Kuşeyri, *Risâle*, s. 383.

⁶⁰⁰ Trabzonî, *Silsiletü'l-Hâcegân*, vr. 154a.

Trabzonî, sâlikin her nefes alış ve verişinde kalbini Allah’la beraber hazır bulundurması ve O’nun zikriyle meşgul olması gerektiğini söyler. Bu şekilde Allah’ın zikriyle meşgul olan sâlikin, O’nun tecellîlerine mazhar olacağını belirtir. Buna Nakşbendiyye tarîkatında “hûş der dem”⁶⁰¹ dediklerini ve bunun tarîkat usullerinden olduğunu ifade eder. Ona göre, sâlikin zikir esnasında gafletten uyanık ve dikkatli olması gerekir. Çünkü zikirden maksat onun manasını düşünmektir. Mananın düşünülmesi ise o mananın tecellîlerine mazhar kılar. Bunu sağlamanın yolu ise nefes alış ve verişlerin gafletten korunması ile gerçekleşir. Dolayısıyla sâlikin, Allah’ı zikirde gafletten uzak olması ve O’nu esma ve sıfatlarıyla düşünmesiyle, sâlik kalp huzuruna kavuşur. Bu şekilde sâlik nefeslerini huzura kavuşturmuş ve Allah’ın tecellîlerine mazhar olmuştur. Eğer bu esnada nefeslerine gaflet girerse Allah’tan istiğfar dilemelidir. Çünkü istiğfar nefesleri gafletten temizler ve huzura ulaşılmasını sağlar.⁶⁰²

Tasavvufun en önemli konularından olan zikrin hakikati, zikir esnasında mezkûrdan başkasını unutmaktır. Nitekim “Unuttuğun zaman Rabbini zikret”⁶⁰³ buyurulmuştur. Buradaki unutma adeta bir ölü gibi, Allah’ın dışındaki bütün varlıkları ve eşyayı unutmak anlamındadır.⁶⁰⁴ Çünkü hakiki manada Allah’ı zikretme O’ndan başkasını unuttuğun zaman olur.⁶⁰⁵ Trabzonî de zikrin hakikatini bu âyette işaret edilen çerçeveye bağlı kalarak açıklamıştır. Ona göre, zikrin hakikati zikredilen dışındaki her

⁶⁰¹ Hûş der dem: Nakşibendîlikte tasavvufî eğitimin on bir temel ilkesinin ilkidir. Bu her nefes alış ve verişte biliçli olmak, gaflette bulunmamaktır. İnsanın nefes alıp verdiğinde ağzından çıkan “ha” sesi çıkar. Bu, “hüviyet”e delâlet eder. Kişiye Allah’ı hatırlatır. Fakat insan gaflete düştüğünde bu zikir sayılmaz. Bunun zikir olabilmesi için her nefeste uyanık ve bilinçli olmak gerekir. bkz: Abdülhakîm-i Arvâsî, *Riyâzu’t-Tasavvufiyye*, İstanbul 1341, s. 107; Cebecioğlu, *Tasavvuf Terimleri*, s. 286; Uludağ, *Tasavvuf Terimleri*, s. 175; Tosun, *Bahâeddîn Nakşibend*, s. 335; Yaşar Nuri Öztürk, *Kur’an-ı Kerim ve Sünnete Göre Tasavvuf*, s. 365-6.

⁶⁰² Trabzonî, *Silsiletü’l-Hâcegân*, vr. 168a.

⁶⁰³ Kehf, 18/24.

⁶⁰⁴ Kübrâ, *Usûl-u Aşere (Tasavvufî Hayat)*, s. 58.

⁶⁰⁵ Kelâbâzî, *Ta’arruf*, s. 122; Eraydın, *Tasavvuf ve Tarikatlar*, s. 126; Şah Veliyyullah Dihlevî, *İslam Düşünce Rehberi*, çev.: Mehmet Erdoğan, Yeni Şafak, İstanbul 2003, c. II, s. 194.

şeyi unutmaktır. Dolayısıyla sâlik, Allah'ın dışındaki her şeyi unutup kalbini Allah'ın zikrinde kullanmalı ve O'nun zikrinde yok olmalıdır. Çünkü zikirde Allah'ın dışındaki bütün varlıklar unutulmaz ise, bu şekilde yapılan zikir, zikir sayılmaz.⁶⁰⁶ Ayrıca Trabzonî, zikir ehli olan sâliki, inkar ehli ile birlikte bulunmama konusunda uyarmıştır. Çünkü Allah'ın zikrinden yüz çeviren inkar ehli ile bir arada toplanmanın çok büyük zararları vardır. Nitekim Kur'an-ı Kerim'de "Bizim zikrimizden yüz çeviren ve dünya hayatında başka bir şey istemeyen kimselerden yüz çevir."⁶⁰⁷ buyurulduğu üzere, tarikat ehlinin Allah'ın zikrinden yüz çevirenlerden uzaklaşması emredilmiştir.⁶⁰⁸

Mutasavvıflar zikri, dilin ve kalbin zikri olmak üzere iki kısma ayırmışlardır. Dil ile zikir, sâlikin "Allah" ismini veya Rabbinin başka esmasını dil ile telaffuz ederek yaptığı zikirdir. Kalb ile zikir ise, sâlikin Rabbinin devamlı hatırlaması, gönlünden çıkarmaması ve bu düşünceye yoğunlaşması suretiyle yapılan zikirdir.⁶⁰⁹ Trabzonî de zikri, dille zikir ve kalble zikir olmak üzere iki kısımda ifade eder. Ona göre, dille zikir harflerden oluşan lafızlarla Allah'ı zikretmektir. Zikrin bu şekilde dille yapılması nedeniyle alış veriş ve insanlarla ilişki gibi hususlar zâkiri zikrinden alıkor. Kalbî zikir, Cenab-ı Hakk'ın tecellîlerinin müşâhede edilmesi, Allah'a yakınlık kazanılması ve insanın kalbinin huzura kavuşması için çok önemlidir. Kalbî zikir ise, zâkirin Rabbinin harf veya lafız olmadan kalben zikretmesidir. Bu zikir kalben yapılması sebebiyle alış veriş ve insanlarla ilişkiler zâkiri zikrinden alıkoymaz. Çünkü zâkir zâhiren alış veriş ve insanlarla ilişkide bulunsa bile, kalben Allah'la olması mümkündür. Zira Kur'an-ı Kerim'de "Öyle sâlih kimseler vardır ki, onları Allâh'ın zikrinden, namazı hakkıyla

⁶⁰⁶ Trabzonî, *Tuhfetu'l-ahbâb*, vr. 111b.

⁶⁰⁷ Necm, 53/29.

⁶⁰⁸ Trabzonî, *Şerhu Risaleti'n-Nakşebendiyye*, vr. 7b.

⁶⁰⁹ Hemedânî, *Risâle Der Adab-ı Tarikat*, s. 94; Mehmet Sürmeli, "Tarikat-ı Muhammediyye Bağlamında Muhammed Sûresinin 19. Âyetine Bakış", *Tasavvuf İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi*, Ankara 2000, sayı: 4, ss. 189-90.

kılmaktan ve zekâtı vermekten, ne ticâret ne de bir alışveriş alıkor.”⁶¹⁰ buyurulduğu üzere, kalbi bu şekilde gafletten uyanmış zâkirin her hâl ve durumda Allah’ı zikretmesi mümkündür.⁶¹¹ Trabzonî, bu şekilde kalben yapılan zikir, hakiki zikir olarak kabul eder. Çünkü kalben yapılan zikirle görünmeyen görünür ve zikreden zikrolunanda fânî olur.⁶¹² Yani kalbî zikrin gayesi sâlikin kalbinin sürekli olarak Allah ile beraber olma şuuruna erişmesidir.

Tasavvufta seyr u sülûk olarak ifade edilen manevî tekâmül sürecinde insan, doğası gereği, sürekli, “nefs” ile “ruh” arasındaki mücadele içinde olmuştur. İşte bu mücadelede zikir, insanın fiziksel varlığını rûhanî varlığından ayırarak, bu rûhanî varlığın Allah’a doğru özgürce hareketini sağlamayı gaye edinmiştir. Dolayısıyla zikir, düşünceyi bir yerde toplamak, Allah yolunda ilerlemeye yardım edecek ruhsal güçleri salıvermektir.⁶¹³ Genel olarak zikir insanın ruhsal yönü ile ilgili olmasından dolayı insandaki ruhsal hastalıkların çoğunun da ruhun temel ihtiyaçlarının ihmal edilmesinden kaynaklandığı ifade edilir.⁶¹⁴ Kur’an’da, kalblerin ancak Allah’ın zikri ile mutmain olabileceğinin⁶¹⁵ dile getirilmesi, sûfîlerin zikre azîmetle sarılmalarını ve neticede kalp huzuruna ulaşmalarını sağlamıştır. Yani ruhun temel bir ihtiyacı olan zikir uygulamasıyla, insan beden ve ruh yönüyle huzura kavuşmaktadır. Müellifimiz bu huzuru sağlayan zikrin bazı şartlarının ve âdâbının olduğunu belirtmiştir. Şimdi bu hususlara değineceğiz.

⁶¹⁰ Nur, 24/37.

⁶¹¹ Trabzonî, *Şerhu Risaleti’n-Nakşebendiyye*, vr. 8a.

⁶¹² Trabzonî, *Silsiletü’l-Hâcegân*, vr. 154a.

⁶¹³ Şakir Gözütok, “Tasavvufî Eğitimde Bilginin Elde Edilmesi”, *Tasavvuf İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi*, Ankara 2001, sayı: 6, s. 98.

⁶¹⁴ Erich Fromm, *Psikanaliz ve Din*, çev.: A. Arıtan, İstanbul 1982, s. 19.

⁶¹⁵ Râd, 13/28.

a. Zikrin Şartları ve Âdabı

İbadetlerin yapıldığı anda ve daha sonraki süreçte kendine has bir takım şartları ve âdabı bulunmaktadır. Allah’a karşı yapılan önemli kulluk vazifelerinden biri olan zikrin de kendine has şartları ve âdabı vardır.

Trabzonî, zikrin şartlarına ve âdâbına uyulmadığı takdirde insanın dâimi huzur halini elde edemeyeceğini ve zikredilene ulaşamayacağını söyler. Ona göre, zâkir, zikri şeyhin telkini ile yapmalı ve kendisine telkin edilen doğrultuda hareket etmelidir. Zikri huzuru kalb ile yapmalı ve kalbinin gaflete dalmamasına dikkat etmelidir. Bütün ibadetlerde olduğu gibi zikri de kulluk ihlası ile yapılmalıdır. Onunla Allah’a muhabbeti artırma ve vuslata erme isteği olmalıdır. Bunun dışında bir amaca yönelik olmamalıdır. Zikir esnasında kalb, zikirle değil, zikrolunanla ilgilenmelidir. Zikir, şeyhin istimdadıyla⁶¹⁶ beraber yapılmalıdır. Zikir, Allah’a vuslat için bir akit olmalı ve bu akdine devamlı bağlı kalmalıdır.⁶¹⁷ Bunlar zikir ile hedeflenen manevî tekâmüle ulaşmak için dikkat edilmesi gereken şartlardır.

Trabzonî’ye göre, zikrin âdâbı ise şunlardır: Zâkir abdestli olarak kıbleye karşı temiz bir yere oturmalı ve tevbe etmelidir. Daha sonra ellerini dizlerinin üzerine koyup, gözlerini kapatmalı ve vücudu hareket etmeden bütün gayretiyle kalbine yönelip Allah’ı zikretmelidir. Zikri esnasında vâridattan her hangi bir şey meydana gelirse ona iltifat etmemelidir. Bu esnada zikrolunanda huzur ve cezbe gibi haller ortaya çıkarsa ona tâbi olmalıdır. Zâkirde kabz ve fetret hâli olmuş olsa bile, zikrini kesmeden devam etmelidir. Çünkü sadık zâkir hiçbir durumda zikirden uzak kalmaz. Zikir esnasında sırlardan bir

⁶¹⁶ İstimdâd, Arapça yardım istemek demektir. Tasavvufta, “Meded yâ şeyh!” “Meded yâ Gavs!” diye maneviyat üstadlarından yardım istemeye istimdâd denir. Cebecioğlu, *Tasavvuf Terimleri*, s. 323.

⁶¹⁷ Trabzonî, *Silsiletü’l-Hâceğân*, vr. 156b.

sır kendisinde ortaya çıkarsa, bu durumunu şeyhinin dışındaki herkesden gizlemelidir. Kendisinde meydana gelen vâridatı, havâtırı ve zevkleri kendisini yönlendirmesi için sadece terbiyesi ile ilgilenen şeyhine açmalıdır. Bedeninde zikirden dolayı bir titreme, ürperti, aşırı sıcaklık ve kalb çarpıntısı olursa, yaz günü ise soğuk suyla, kış günü ise sıcak su ile gusletmelidir. Gusulden sonra tekrar zikrine dönmeli ve kendisinde bu illetlerin gidip kalben mutmain olana kadar zikrine devam etmelidir. Böylece bedeninin de dengeye kavuşması mümkün olabilecektir. Zikir esnasında kalbine kötü düşünceler gelmişse ve bunu uzaklaştıramamışsa, hemen abdest alması, Yâ Kadîr ismini zikretmesi, Allah’a istiğfar etmesi, Nebî (a.s.) salât ü selam getirmesi ve şeyhinin suretini düşünmesi zikrin âdâbındandır. Bunlar zikre engel bütün hâlleri ortadan kaldırır.⁶¹⁸ Ayrıca zâkirin zikirdeki makamını bilmesi, şeyhinin izni olmadan zikirde letâîflere geçmemesi, zikirle meşgul olmadığı zaman kalben murâkabe hâlinde olması ve kalbine Allah’ı zikretmenin dışında herhangi şeyin girmesini engelleme gayreti içinde olması da zikrin âdâbındandır.⁶¹⁹

Sonuç olarak, Allah ile kul arasındaki perdeleri kaldırmada büyük etkisi olan zikir ibadetinden istenilen neticenin elde edilebilmesi için onun edeplerine dikkat etmek çok önemlidir. Çünkü bir takım edeplere dikkat edilmediği takdirde, beklenen neticeye ulaşmanın mümkün olmayacağı aşîkârdır. Zikirde umduğu huzuru elde eden zâkir, bu huzurunun devamlı olabilmesi için bundan sonraki süreçte ona aynı titizlikle devam etmelidir. Zâkir, nefis kaynaklı her türlü düşünce ve vesveseden kendini arındırarak sadece Allah rızasına ulaşma maksadıyla Allah’ı zikretmelidir. Bunun dışında bir düşünce onu gerçek maksattan uzaklaştırır. Zâkir, zikir esnasında Allah’a odaklanırsa gaflete düşmez ve kalben huzura erişebilir. Trabzonî, zikirde kalb huzurunun

⁶¹⁸ Trabzonî, *Silsiletü’l-Hâcegân*, vr. 156b-157a.

⁶¹⁹ Trabzonî, *Silsiletü’l-Hâcegân*, vr. 157ab.

sağlanması için zâkirin kulluk ihlâsı ile zikretmesini, zikirle değil zikrolunan ile ilgilenmesini ve onda yok olmasını, zikri Allah ile bir akit olarak görmesini ve akdine bağlı kalmasını tavsiye etmiştir. Zikrolunan ile ilgilenmek, zâkiri dış etkenlerle ilgilenmekten uzaklaştırır ve kalbinin gaflete düşmesine engel olur.

6-RÂBİTA

Râbîta lügatta, “iki şeyi birbirine bağlayan bağ, alâka, münasebet, ilgi, sevgi ile mensubiyet, sakin olmak, cesur ve dayanıklı olmak” gibi manalara gelir.⁶²⁰ Tasavvufî bir terim olarak ise râbîta, mürîdin kalbini ilâhî sıfatlarla muttasıf kâmil bir mürşîde bağlaması, huzûr ve ıyâbında şeyhin sûreti, sîreti ve özellikle rûhâniyetini hayalinde kendi ile birlikte farz ederek yanında bulunduğu zamanki hâli devam ettirmesi demektir.⁶²¹ Mürîd, şeyhini hayalinde tutmak ve onu hıfz etmek suretiyle, şeyhinin sıfatları ile vasıflanmakta ve hâli ile de hâllenmektedir. Yani şeyhte fâni olma hâli hasıl olmaktadır.⁶²² Bu itibarla tasavvuf tarihinde önceleri şeyhi sevmek, kalbi ona bağlamak, bu sayede ondan feyz almak ve davranışlarını taklid etmek gibi uygulamalar zamanla gelişerek şeyhin sûret ve sîretini düşünmek şeklini almıştır.⁶²³

Müellifimiz Trabzonî, râbîtayı muhabbet kavramı ile birlikte ele almıştır. Ona göre; râbîta muhabbetin bir parçasıdır. Dolayısıyla muhabbet olmadan râbîtanın da olmayacağını ifade eder.⁶²⁴ Çünkü muhabbetle birlikte yapılan râbîta, insan-ı kâmil olma yolunun asıllarındandır. Râbîta, kalben şeyh-i kâmil ile irtibatlı olmaktır. Bu irtibat

⁶²⁰ İbn Manzûr, *Lisânü'l-Arab*, c.VII, s. 302; Âsım Efendi, *Kâmûs Tercemesi*, c. III, ss. 54-55.

⁶²¹ Mevlânâ Hâlid-i Bağdâdî, *Risâle-i Râbîta*, (Reşahât kenarında), İstanbul 1294, s. 238; İrfan Gündüz, “Tasavvufî Bir Kavram olarak Rabîta” *Tasavvuf İlmi ve Akademik Araştırma Dergisi*, Ankara 2007, sayı: XIX, s. 28.

⁶²² Muhammed b. Abdullah Hânî, *Âdâb*, çev.: Ali Hüsrevoğlu, Erkam Yay., İstanbul 1985, s. 215.

⁶²³ Necdet Tosun, “Râbîta”, *DİA*, İstanbul 2007, c. XXXIV, s. 378.

⁶²⁴ Trabzonî, *Silsiletü Hâcegân*, vr. 167b.

ile mürîd, şeyh-i kâmilin ruhaniyetinden feyz alır.⁶²⁵ Râbıtadan feyz elde edilir. Kimde râbıta yoksa, onda feyz de olmaz. Râbıta asılların aslıdır, çünkü bütün usuller, özelliklerinin ortaya çıkması için râbıtaya ihtiyaç duyarlar; özellikle bu yüce tarikatta. Çünkü yapılan bütün işlerde râbıtaya ihtiyaç duyulur. Râbıtaya olan ilgi olmaksızın bu tarikattan fayda elde edilemez. Bundan dolayı, bu tarikata râbıta tarikatı adı verilmiştir.⁶²⁶ Trabzonî, râbıtaya devam edildiğinde, tarikat hallerinin hepsine ve hakikatin kemâlatına nail olunacağını belirtir. Fakat râbıyaya devam edilmediğinde veya râbıtanın karışması durumunda manevî feyz akışı kesilir. Feyzin kesilmesi sebebiyle sülûkünün halleri gerçekleşmez ve vuslatının sırları da ortaya çıkmaz.⁶²⁷

Trabzonî, râbıtanın genel tarifini yapmak birlikte, onun sûfîler arasındaki tarifine de değinmiştir. Ona göre, sûfîler için râbıta, müridin, zâtî muhabbet ve kalbin meyletmesi ile şeyhinin rûhâniyetini basiret gözü ile beklemesidir.⁶²⁸

Râbıta ile ilgili olarak yapılan tariflere bakıldığında, şeyhin sûretinin sıcak ve canlı bir şekilde hayalde tasavvur edilmesi ve gözlerin keskin bir dikkatle onun iki kaşı arasına dikilmesi en dikkat çekici husustur. Bu keyfiyet, mürîdin zamanla, şeyhini benimsemesi, onun ahlak ve faziletiyle bezenmesi, şahsiyetinin onun şahsiyetinde erimesi ve onunla aynileşmesini temine yarayan bir vasıtaadır. Tasavvuf literatüründe “fenâ fi’ş-şeyh” denilen hal budur.⁶²⁹

Trabzonî, râbıtayı şeyhin huzurunda ve gıyabında yapılan râbıta olmak üzere iki kısma ayırmaktadır. Ona göre, râbıtanın birinci şekli, şeyhin huzurunda yapılandır. Bu

⁶²⁵ Trabzonî, *Tuhfetü’l-ahbâb*, vr. 92b.

⁶²⁶ Trabzonî, *Silsiletü Hâcegân*, vr. 167b.

⁶²⁷ Trabzonî, *Silsiletü Hâcegân*, vr. 168b.

⁶²⁸ Trabzonî, *Silsiletü Hâcegân*, vr. 167b.

⁶²⁹ Eraydın, *Tasavvuf ve Tarikatlar*, s. 138; Yaşar Nuri Öztürk, *Kuşadalı İbrahim Halveti*, İstanbul 1982, s. 79; Gündüz, “Tasavvufî Bir Kavram olarak Rabıta” s. 28.

râbitada mürid, şeyhine tam manasıyla teslim olur, bütün sıfatları, şeyhinin sıfatlarında fânî olana kadar zâtî muhabbetle onun kalbine teveccüh eder. Şeyh, bu şekilde râbıya yapan mürîdin iç âleminde tasarrufta bulunur ve onu şuhûd mertebesine erdirerek, başka hiçbir usule ihtiyaç duymadan onu hakka'l-yakîn makamına ulaştırır. Râbıta, Allah'a ulaştıran yolların en yakınıdır. Çünkü kâmil bir şeyh, sâdık bir müridin iç âlemine tasarrufta bulunarak, tek bir râbıta ile onu Allah Teâlâ'ya ulaştırması mümkün olur. Mürid, bundan sonra başka hiçbir şeye ihtiyaç duymaz. Seyyid Ahmed el-Bedevî (k.s.) (ö.675/1276), bir mürid ona geldiği zaman ona bakar, bir bakışta ve aynı mecliste onu şuhûd mertebesine ulaştırırdı. Aynı zamanda tarikat hilafeti de verir ve insanları irşad için memleketine gönderirdi.⁶³⁰

Trabzonî'ye göre; râbitanın ikinci şekli şeyhin gıyabında yapılandır. Şeyhin gıyabında yapılan râbıta iki şekilde uygulanır. Birincisinde mürid, şeyhinin sûretini iki gözü arasında tasavvur eder. Sonra şeyhin rûhâniyetine tevessül eder. Bu teveccühünü gaybet veya cezbe hasıl oluncaya kadar devam ettirir. İkincisi ise, mürid şeyhinin sûretini iki yanı arasında tasavvur eder. Sonra aynı şekilde gaybet ve cezbe eseri ortaya çıkana kadar o sûretin rûhâniyetine teveccüh eder. Bu iki durumdan birisi hasıl olduğu zaman, râbıta terk edilir ve hasıl olan gaybet veya cezbe ile meşgul olunur. Eğer meydana gelen gaybet veya cezbe kendisinden kaybolursa, mürîd bu hâl tekrar ortaya çıkana kadar râbıtaya döner, şeyhin suretinde, onun zât ve sıfatında fani oluncaya kadar râbıtaya devam eder. Böylece şeyhin suretindeki mükemmellikle beraber şeyhin ruhaniyetini müşahede eder. Bundan sonra şeyhin ruhaniyeti onu terbiye edip, Allah

⁶³⁰ Trabzonî, *Silsiletü Hâcegân*, vr. 167b-168a.

Teâlâ'ya vuslatını sağlar. Birisi doğuda, diğeri de batıda olsa dahi, râbîta ile mürid şeyhinden terbiye görür.⁶³¹

Trabzonî, kime râbîta yapılacağı ve yapılan râbîtanın fayda sağlayıp sağlamayacağı konusunda şöyle der: Râbîta ancak insan-ı kâmil ve velayet kuvveti ile mutasarrıf birisine yapıldığı zaman fayda sağlar. Çünkü insan-ı kâmil, Hak Teâlâ'nın aynasıdır. Onun rûhâniyetine basiret gözü ile bakan, orada Hakk'ı müşahede eder. Râbîta ile İlahi kemalât ve Rabbanî tecellîyatlar hasıl olur. Râbîta yapan kişi, râbîta yaptığı ve kendisinden istifade ettiği kişinin rûhânî velayetinin tasarrufuna girer ve velayeti ile birlikte ruhaniyeti de onda tasarrufta bulunur. Râbîta ile yaşlılar kemale ermiş çocuklardan, hayatta olanlar ise tasarruf sahibi ölmüşlerden istifade edebilirler. Kendisinden istifade edilen (feyz alınan) ister bunu bilsin, ister bilmesin; ister çocuk olsun, ister vefat etmiş olsun onu yüce mertebelere ulaştırır.⁶³²

Râbîta esnasında mürşidin vücûduyla “teşahhus”⁶³³ etmesi meselesi ile ilgili olarak, mürşidin sîmasının hatırda tutulması yeterli mi? veya sîmasını bizzat görmek gerekir mi? noktası, mutasavvıfların üzerinde çok durdukları bir konudur. Bu mesele, vefat etmiş bir mürşide râbîta yapılıp yapılmayacağı konusu ile bağlantılıdır. Kuşadalı İbrahim Halveti'ye göre, râbîta yapılan bir mürşidin sîmasını bizzat görmek gerekir. Eğer râbîta yapan kişi âmâ ise, o zaman mürşidin sesiyle yetinebilir. Ancak burada sesin de bizzat duyulması gerekmektedir. Bu iki mazhariyete sahip nâil olmayanlar başkalarının sîmayı veya sesi tarifi ile râbîta yapamazlar. Kuşadalı, bu ifadeleri ile ölmüş kişilere râbîta yapmayı faydasız görmüş ve yasaklamıştır.⁶³⁴ Mevlânâ Hâlid-i Bağdâdi ise, vefat

⁶³¹ Trabzonî, *Silsiletü Hâcegân*, vr. 168a.

⁶³² Trabzonî, *Silsiletü Hâcegân*, vr. 168a.

⁶³³ Teşahhus; şahıslanma, birinin şahsını hatıra getirme, birinin şahsı hatıra getirilme, taayyün etme, tanıma. S.1274.

⁶³⁴ Öztürk, *Kuşadalı İbrahim Halveti*, s. 85.

etmiş bir mürşidden de râbîta ile feyz alınabileceği, bu gibi hallerde müridin mürşidin tam bir taharetle yaklaşp selam verdikten sonra, mezarın ayakucuna boynu bükük bir şekilde durarak, bir “Fâtihâ” on bir “İhlâs” ve bir “Âyetü’l kürsi” okuyup sevabını ölünün ruhuna hediye eder. Sonra onun maneviyatına teveccüh, güç ve düşüncelerine yoğunlaştırmakla bunun gerçekleşebileceğini söyler⁶³⁵.

Müellifimiz Trabzonî de ölülere râbîta yapılabileceğini belirtir ve bu râbitanın keyfiyetini şöyle açıklar: Ölüye râbîta yapan mürid, öncelikle nefsinin maddi alakalardan soyutlamalı, iç âlemindeki tabî bağlantıları bırakmalı, kalbini fitrî düşünce ve bilgilerden arındırmalıdır. Sonra mürid meyyitin ruhaniyetini hususi özelliklerden tecrid olmuş bir nur olarak tasavvur edip, o nuru kalbinde muhafaza eder. Bu durumu kabirdeki o meyyitin feyzinden kendisine feyz gelene veya onun hâllerinden bir hâl râtîya yapan kişide hâsıl olana kadar devam ettirir. Kabirde yapan kişi kâmil bir insansa, onun ruhaniyeti feyzlerin menbaıdır. İşte kim, ruhaniyeti feyz menbaı olan kâmil insanın ruhaniyetine teveccüh ederse ve feyzi kalbine girdirirse elbette onun feyzine nail olur.⁶³⁶

Yine Trabzonî, ölüye râbîta yapılırken bazı âdâb kurallarına uymak gerektiğine dikkat çeker. Ölüye râtîba, kabrinin yanında olursa, bu takdirde râbîta yapan kişi, o kabrin sahibine selam vermesi gerekir. Daha sonra meyyitin sağ tarafına, ayakucuna durulur ve sağ eli, sol elin üzerine konulup, göbeğin üzerine bağlayarak baş öne eğilir. Şekli olarak bu prensipler yerine getirildikten sonra, bir “Fâtihâ”, on bir “İhlâs” ve bir “Âyetü’l-Kürsî” okunur. Okunan Kur’an-ı Kerim’den hâsıl olan sevap, o mevtaya bağışlanır. Bütün bunlardan sonra, râbîta yapan kişi bulunduğu yere oturur ve kabirdeki

⁶³⁵ Gündüz, “Tasavvufî Bir Kavram olarak Rabîta”, s. 42.

⁶³⁶ Trabzonî, *Silsiletü Hâcegân*, vr. 168ab.

ölüden manevî feyz akışının olması için meyyitin ruhaniyetine teveccüh eder. Ölünün ruhaniyetine teveccüh, meyyitle manevî birliktelik oluşturur.⁶³⁷ Trabzonî, Hz. Peygamber (s.a.v.)’in Medine-i Münevvere’de bulunan kabir-i şerifindeki ruhaniyetine teveccüh eden kişinin, O’ndan feyz almasının mümkün olduğu gibi, kabirlerinde bulunan evliyâların ruhaniyetine teveccüh eden kişinin onlardan feyz almasının mümkün olduğunu ifade etmektedir.⁶³⁸ Abdülhakîm Arvâsî’nin “Mezarlara Râbîta Keyfiyeti” başlığı altında ifade ettiği; “Mezar ziyaretçisi mürîd, nefsini her türlü dış alâkadan boşaltır. İcini dünya kayıtlarından uzaklaştırır. Kalbini ilimler ve nakışlardan ve hadiselerle bağlı duygulardan çekip çıkarır. Ziyaret ettiği mevtânın rûhâniyetini hissî keyfiyetlerden mücerret bir nur farz eder. O kabir sahibinin feyizlerinden bir feyiz ve hallerinden bir hal zuhur edinceye kadar o nuru kalbinde tutar.”⁶³⁹ ifadeleri, Trabzonî’nin ölüye râbîtanın keyfiyeti ile ilgili yaptığı açıklama ile aynı minvaldedir. Yani, ölüye râbîta konusunda, hem Trabzonî’nin açıklamalarını hem diğer açıklamaları değerlendirmek gerekirse, şeyhin rûhâniyetinden yardım dileme veya ondan feyz alma noktasında şeyhin hayatta veya ölü olması arasında fark yoktur. Her iki durumda da şeyhten istifade etmenin mümkün olduğu anlaşılmaktadır.

Tasavvuf ve tarîkatlarda manevî açıdan tekâmül etme noktasında önemli bir uygulama olan râtîbadan feyz elde edebilmek için hassasiyet gösterilmesi gereken bazı âdab kuralları vardır. Şeyhin bâtınî kemallerinin, ruhaniyetinden ayrılmadığına, ruhaniyetin zaman ve mekanla kayıtlı olmadığına, şeyh nerede olursa olsun ona râbîta

⁶³⁷ Trabzonî, *Silsiletü Hâcegân*, vr. 168b.

⁶³⁸ Trabzonî, *Silsiletü Hâcegân*, vr. 168b.

⁶³⁹ Esseyid Abdülhakîm Arvasî, *Rabîta-i Şerife*, çev.: Necip Fazıl Kısakürek, İstanbul 2008, s. 21

edildiğinde yanındaymış gibi feyz almanın mümkün olduğuna ve şeyhe ait ruhanî tasarrufun ilahî tasarruftan geldiğine inanmak râbitanın başlıca âdablarıdır.⁶⁴⁰

Müellifimiz, râbitanın başlıca âdablarını zikretmekle birlikte, bazı hâllerin ortaya çıkmasına bağlı olarak şeyhe bağlılığın ve râbitanın terk edilmemesi gerektiğini söyler. Ona göre, râbitanın âdabları şunlardır: Mürid şeyhin kemalatının ruhaniyetinden ayrı ve ruhaniyetinin bir mekanda kayıtlı olmadığına inanmalıdır. Şeyh, hangi mekanda tasavvur olunursa, ruhaniyetin orada hazır bulunur. Yine mürîd, şeyhin ruhanî tasarrufunun Hak Teâlâ'nın tasarrufundan kaynaklandığına inanmalıdır. Her hâlinde şeyhine olan muhabbetini korumalı ve ona olan bağlılığını gözetmelidir. Şeyhte bulunan hâl, mürîde iyice yerleşmeden önce mürîdde bazı hâller gerçekleşmiş olsa bile, mürîdin bu durumda râbitayı terk etmemesi gerekir. Eğer mürîd, böyle bir hâlin ortaya çıkması neticesi"nde râbitayı terk ederse, o hâl kendisinden kaybolur. Çünkü o hâl şeyhin emanet hâllerindendir. Bu itibarla her an rabıtaya devam etmeli ve onu asla bırakmamalıdır.⁶⁴¹ Mürîd, şeyhine muhabbetini her zaman muhafaza etmeli ve ona mensup olduğunun bilincinde olmalıdır. Yani, şeyhin manevî bir evladı olduğunu hiçbir zaman unutmamalıdır.⁶⁴² İşte mürîd, rabitanın zikredilen âdabına hassasiyet gösterdiği ölçüde feyz elde eder. Bu şekilde yapılan bir rabıta onun manevî tekâmülüne vesile olur.

Mürşide râbitada belli bir zaman var mıdır? Mürid râbitaya ne zamana kadar ihtiyaç duyar veya manevî tekâmül neticesinde müridin râbitayı terk edeceği makam var mıdır? Mutasavvıflar râbita konusunda bu sorulara cevap olacak nitelikte fikirler beyan etmişleridir. İmam-ı Rabbânî, sâlikin kemâle ermesinde râbitanın zikirden daha faydalı olduğunu ifade eder. Çünkü, ona göre; müridin zikirle meşgul olması, Hak Teâlâ ile tam

⁶⁴⁰ Hânî, *Âdâb*, s. 223; Esseyyid Abdülhakîm Arvasî, *Rabıta-i Şerife*, s. 23

⁶⁴¹ Trabzonî, *Silsiletü Hâcegân*, vr. 168b.

⁶⁴² Hânî, *Âdâb*, s. 223.

bir münasebet kurmasına imkan vermez.⁶⁴³ Abülhakîm Arvâsî, doğrudan doğruya Allah'tan feyz alıp istifade etmeye muktedir olamayan sâlikin râbıtaya ihtiyacı olduğunu, Allah'tan doğrudan feyz alma kudretini kazandıktan sonra da râbıtayı terk etmesinin vacib olduğunu söyler.⁶⁴⁴

Trabzonî de, müridin vasıtasız olarak Allah Teâlâ'dan feyz almaya güç yetirememesi halinde râbıtaya ihtiyaç duyacağını, ancak buna güç yetirme hali ortaya çıktığında ise, râbıtayı terk etmesi gerektiğini belirtir. Çünkü omüridin Allah'tan doğrudan feyz alması durumunda râbıta ile meşgul olması yükseliş üzerine düşüştür. Yani şuhûd makamı üzerine hicab mertebesinin tercihidir. Bu ise, Allah Teâlâ'dan uzaklaşmadır. Bununla beraber mürid, şeyhine olan muhabbetini ve ona olan nisbetini asla terk etmez. Çünkü muhabbet ve nisbetin korunması müşahedeyi artırıp saliki üns ve muhâdese makamına yaklaştırır.⁶⁴⁵ Mürşide râbıta belli bir zaman sonra bitmekte ve bu ihtiyaç ortadan kalkmaktadır. Tarîkatta, murâkabe makamına kadar râbıta şarttır. Murâkabeden sonra ihtiyaç duyulursa yapılmaktadır.⁶⁴⁶

7-MÜŞÂHEDE ve MURÂKABE

Tasavvufta, ma'rifet kapsamında değerlendirilen müşâhede; kelime olarak görmek, bilmek, muttali olmak, şahitlik etmek, şahit olmak, temaşa etmek, perdenin açılması gibi anlamlara gelmektedir.⁶⁴⁷ Tasavvuf ıstılahında ise, Hakk'ın gönüllerde hazır olması, zati tecellî, eşyayı tevhid deliliyle görmek, ayn-i cem makamı ve Hakka'l-

⁶⁴³ İmam-ı Rabbânî, *Mektûbat*, m.no: 187, s. 342.

⁶⁴⁴ Esseyyid Abdülhakîm Arvasî, *Rabıta-i Şerife*, s. 24.

⁶⁴⁵ Trabzonî, *Silsiletü Hâcegân*, vr. 168b.

⁶⁴⁶ Vahit Göktaş, *Muhammed Es'ad-ı Erbilî'nin Hayatı, Eserleri ve Tasavvuf Felsefesi*, Ankara 2008, s. 152.

⁶⁴⁷ Isfehânî, *Müfredât*, ss. 465-8; Komisyon, *Mu'cemu'l-Vasît*, s. 497.

yakîn hâli olarak tarif edilmiştir.⁶⁴⁸ Müşâhedenin doğru ve sağlıklı olması için temaşa edenin temaşa edilen ile kaim ve onda fani olması gerekir. Cüneyd-i Bağdâdî (ö.297/910)'nin “müşâhede kendini kaybederek Hakk'ı bulmandır” şeklinde tarifi, müşâhede edilende yok olmayı ifade etmektedir.⁶⁴⁹

Murakabe ise, gözetlemek, kontrol etmek, korumak, dikkati belli bir noktaya toplamak, kendi iç âlemine dalıp Allah'ı kalp ile düşünmek⁶⁵⁰ gibi anlamlara gelir. Tasavvuf ıstılahatında ise, Allah'ın her an bütün hal ve davranışları gördüğünü, her şeye kadir ve her şeyden haberdar olduğunu bilmesi, kalbin maksûdunu her an mülâhaza etmesi anlamına gelir.⁶⁵¹ Kalbi zarar veren şeylerden korumak, gönle gelen şeylerin Allah'ın bilgisinin dışında olmadığını yakinen kavramaktır.⁶⁵² Ayrıca nefsi kontrol etmeyi ve ondan gâfil olmamayı da ifade etmektedir.⁶⁵³

Nakşibendiyye tarîkatında murakabe'ye çok önem verilmiştir. Bahâeddin Nakşibend (ö.791/1389) murakabeyi, “devamlı olarak yaratıcıya nazar halinde bulunan sâlikin yaratılanı görmeyi unutması” olarak tarif etmiştir.⁶⁵⁴

Murakabe, Kur'an-ı Kerim'de türevleriyle birlikte on yerde geçmektedir.⁶⁵⁵ Nitekim “(Ey Muhammed) Sen hangi işte bulunursan bulun, ona dair Kur'an'dan ne

⁶⁴⁸ Hücvîrî, *Keşfü'l-Mahcûb*, s. 393; Kuşeyrî, *Risâle*, s. 159; Serrâc, *Lüma'*, s. 100.

⁶⁴⁹ Kuşeyrî, *Risâle*, s. 159.

⁶⁵⁰ İbn Manzûr, *Lisânu'l-Arab*, c.I, s. 427; Muhiddin Ebî Feyz Muhammed Zebidî, *Tâcu'l-Arûz min Cevâhiru'l-Kâmûs*, c. I, Beyrut 1994, ss.29-33, Tehânevî, *Keşşâf*, c. II, ss. 182-183.

⁶⁵¹ Cürcânî, *Ta'rîfât*, s. 223; Tehânevî, *Keşşâf*, c. II, ss. 182-183; Uludağ, *Tasavvuf Terimleri*, ss. 377-378; Cebecioğlu, *Tasavvuf Terimleri*, s. 517.

⁶⁵² Serrâc, *Luma'*, s. 82.

⁶⁵³ Gazâlî, *Kimyâ-yı Saâdet*, s. 620. Aynı yerde murakabenin önemi ile ilgili şu örneğe yer verilir: “Sermayeyi arkadaşına verip, onunla şartlaşma yapıldıktan sonra, onu bırakmamak, yaptıklarını gözetmek lazımdır. Nefsin de her an gözetilmesi, kontrol edilmesi gerekmektedir. Ondan gâfil olursan, kendi şehvetleri ve tembelliği istemesi olan, eski haline döner. Murâkabenin esası; her yaptığımızı, her düşündüğümüzü Allah Teâlâ'nın bildiğini unutmamaktır.”

⁶⁵⁴ Nasrullah Bahâî, *Risâle-i Bahâiyye*, İstanbul 1325, ss. 31-32.

⁶⁵⁵ Abdülbakî, *Mu'cemu'l-Mufehres*, ss. 411-412.

okursan oku ve (ey insanlar) hangi şeyi yaparsanız yapın, siz ona dalıp gittiğiniz esnada biz sizi mutlaka görürüz.”⁶⁵⁶ “Allah her şey üzerinde rakip ve gözetleyicidir.”⁶⁵⁷ âyetlerinde buyurulduğu üzere murakabe, kulun, sürekli biçimde Allah Teâlâ’nın gözetimi altında bulunduğunun şuur ve idrakinde olmasıdır.⁶⁵⁸

Murakabe ve nefy ü isbât arasında kıyaslama yapan Attâr, murakabenin daha üstün ve maksada daha yakın olduğunu belirtir. Çünkü mülk ve melekûtta tasarruf sahibi olmak, havâtır def edip bâtını aydınlatmak murakabe ile mümkündür.⁶⁵⁹ Bu kavram, kalbi korumak anlamındaki *vukûf-ı kalbî* prensibiyle de bağlantılıdır. Bu itibarla Trabzonî, kalp cihetiyle insan ruhunun hakîkatine teveccüh etme olarak ifade ettiği vukûf-ı kalbî’yi murakabeden sonra Allah’a giden yolların en yakını olarak belirtmiştir.⁶⁶⁰

Trabzonî’ye göre; murakabe Allah’a giden yollardan yakınlık bakımından Allah’a en yakın olanıdır.⁶⁶¹ Murakabe, Allah’a bereketli bir bağlılık ve gizli bir ibadettir. Murakabeyi gerçekleştirenin kalbini Allah mâ’rifet nuruyla aydınlatır ve hakîkatın keşfiyle açar. Firâsetinde hata etmez ve keşiflerinde yavaş olmaz. Mülk ve melekûtta tasarrufta bulunabilir ve Hazreti Ceberrût’a yakın olur.⁶⁶² Gazâli, murakabeyi mâ’rifet ve yakîn’in meydana getirdiğini ifade eder. Ona göre mâ’rifet, Allah’ın kalplerdeki gizliliklere muttali olduğunu, kulların amellerini murakabe ettiğini ve her nefsin

⁶⁵⁶ Yunus, 10/61.

⁶⁵⁷ Zâriat, 51/145.

⁶⁵⁸ Uludağ, “Murakabe”, *DİA.*, İstanbul 2006, c. XXXI, s. 204.

⁶⁵⁹ Abdurrahman Câmî, *Nefahâtü’l-Üns min Hazarâti’l-Kuds*, çev.: Lamiî Çelebi, İstanbul 1872, s. 431; Ali b. Hüseyin Vâiz Kâşifî Safî, *Reşahât-ı Aynü’l-Hayât*, çev.: Mehmet Rauf Efendi, İstanbul 1291 (taş baskı), s. 131.

⁶⁶⁰ Trabzonî, *Aşeretü reşehât*, vr. 28b.

⁶⁶¹ Trabzonî, *Aşeretü reşehât*, vr. 28a.

⁶⁶² Trabzonî, *Silsiletü’l-Hâcegân*, vr. 157b.

yaptığını tespit ederek o nefsin üzerinde kâim olduğunu bilmektir. Kalbin sırlarının Allah’a açık olduğuna inanma, mâ’rifetin yakîne dönüşmesidir.⁶⁶³

Trabzonî, sâlikin murakabedeki hâlini hayatın her anında devam ettirmesi halinde, Allah ile olan muâmelesinin de her zaman güzel olacağını belirtir. Ona göre; murakabe hâlindeki sâlikin durumu Allah’a, bütün ibadetlerle kulluk eden kimsenin durumu gibidir. Çünkü Allah’ın murakabesi ibadetlerin en büyüğü ve kulluğun da en mükemmelidir. Allah’a Teâlâ’ya karşı her zaman murakabe ve tefekkür halinde bulunan Sahabenin (r.a.) de durumları bu şekildeydi. Onlar, “Bir saatlik tefekkür, bir senelik ibadetten daha hayırlıdır.”⁶⁶⁴ hadisi doğrultusunda hayatlarının her anını murakabe ve tefekkür bilinci içerisinde geçirmişlerdir.⁶⁶⁵ Ayrıca o, murakabeyi Cibril hadisindeki, ihsan nedir? sorusuna mukabil: “İhsan Allah’ı görür gibi itaat etmendir. Sen O’nu görmesen de O, seni görür.”⁶⁶⁶ sözündeki ihlas ile bağlantılı olarak değerlendirmiştir. Bu doğrultuda murakabe, cezbe ve şevk haliyle birlikte sâlikin basiret gözüyle Cenab-ı Hakk’ı görmesidir.⁶⁶⁷ Bu da bize kulun her halinde Allah’ın müşahadesi altında olduğunu bilmesi ve bunun şuurunda olması gerektiğini göstermektedir. Bu durum ihsan ile murakabenin ilişkili olduğunun delilidir.

Trabzonî, murakabenin Allah’a giden yolların yakınlık bakımından en yakını olması hususunu şu şekilde açıklar: Ona göre, murakabe yolunun Allah’a en yakın yol olması ancak Allah’a nisbetledir. Eğer sâlikin nisbeti, yönelmesi Allah dışında başka bir

⁶⁶³ Gazâlî, *İhyâ*, c.IV, ss. 499.

⁶⁶⁴ Aclûnî, *Keşfü’l-Hafâ*, c.I, 1004.

⁶⁶⁵ Trabzonî, *Silsiletü’l-Hâcegân*, vr. 157b.

⁶⁶⁶ Ebû Abdullah Muhammed b. İsmail el-Cu’fî el-Buhârî, *Câmiu’s-Sahîh*, nşr: Mustafa Deyyib el-Buğâ, Dâru İbni Kesîr, Beyrut 1987, s. 517.

⁶⁶⁷ Trabzonî, *Aşeretü reşehât*, vr. 28a.

şeye olursa o zaman en yakın yol olmaz. Bu durumda cezbesi Allah'tan başka bir şeye olduğu için Allah'a en uzak yol olur.⁶⁶⁸

Trabzonî, murakabenin müşâhede ile ilişkili olduğunu belirtir. Çünkü ona göre, murakabe ile sâlik, müşahede mertebesine ulaşır.⁶⁶⁹ Müşâhede, ma'rifetin en yüksek mertebesidir. Bu mertebeye kalbi saf ve selim olan kimseler ulaşır. “O gün ne mal, ne de oğullar fayda vermez. Ancak Allah'a sağlam ve temiz kalb getiren (fayda görür)”⁶⁷⁰ âyeti ilâhî ma'rifetten hissedar olacak olanlara işaret etmektedir. Ayrıca bu âyette hasta kalb sahibi olanların ilâhî ma'rifetten hissedar olamayacağına işaret edilmektedir.⁶⁷¹ Müşâhede, Hakka'l-yakîn sahipleri içindir.⁶⁷² Trabzonî, sâlikin murakabeye tam bir mücâhede ile devam etmesi halinde, onun murakabe mertebesinden müşâhehe mertebesine yükseleceğini söyler. Çünkü murakabe, müşahedenin mezrasıdır. Eğer sâlik Allah'ı murakabe etmezse O'nun tecelliyatlarını müşâhede edemez. O müşâhedeyi sonsuz bir denize, murakabeyi ise bu denizde yüzen gemiye benzetmiştir. Müşâhede denizinde yüzebilmek için murakabe gemisine binmenin gerekli olduğunu söylemiştir. Kim buna devam ederse Hakk'a ulaşanlardan olur.⁶⁷³

Müşahade halinde sâlikin, keşfinin açılması mümkündür. Kuşeyrî, sâlikin keşfinin açılması meselesini, karanlık bir gecede şimşegin sürekli çakmasına benzeterek açıklamıştır. O bu konuda şöyle der: “Müşahade; araya setr ve inkıta hâli girmeden tecelli nurlarının art arda sâlikin kalbine gelmesidir. Nitekim karanlık bir gecede şimşegin sürekli bir şekilde ve kesintisiz olarak çakması halinde gecenin gündüz gibi,

⁶⁶⁸ Trabzonî, *Aşeretü reşehât*, vr. 28a.

⁶⁶⁹ Trabzonî, *Aşeretü reşehât*, vr. 28b; a.mlf. *Silsiletü'l-Hâcegân*, vr. 157b.

⁶⁷⁰ Şuara, 26/88-89.

⁶⁷¹ Ya'kûb b. Osman b. Mahmud b. Muhammed Gaznevî Çerhî, *Neynâme*, haz.: Halilullah Halîlî, Tahran 1375, s. 164 (Haksever, *Ya'kûb-ı Çerhî'nin Tasavvufî Görüşleri*, s. 202 den naklen).

⁶⁷² Sühreverdî, *Avârifü'l-Meârif*, s. 658.

⁶⁷³ Trabzonî, *Aşeretü reşehât*, vr. 28b

sâlikin kalbinde tecelli hâlinin devamlı olmasıyla kalbin gecesi yani karanlığı gider. Bu şekilde gayb net olarak görülebilir.”⁶⁷⁴ Zira müşahade, sâlikin gayblerde meydana gelen hadiseleri ve Allah’ın yarattıkları hakkında yaptıklarının görülmesi ve bilinmesi hâlidir.⁶⁷⁵ Trabzonî de aynı şekilde müşahade hâlinde, kulun keşfinin açılmasının mümkün olduğunu belirtmiştir. Allah’ın Zâtî varlığının ve birliğinin her şeyi kuşattığını, esmasıyla ve sıfatlarıyla yarattıkları üzerinde tecellî ettiğini ve her şeyde zahir olduğunu belirtir. Ona göre, Allah’ın bu tecellîlerini görebilmek, müşahade mertebesine yükselmekle olur. Kul bu mertebeye nefsini tezkiye etmek ve cismani bedeninin sınırlamasından uzaklaşmak suretiyle ruhunun saflığına yükselmekle ulaşabilir. Ruhaniyet boyutuna ulaştığında Allah’ın tecelliyatlarını keşfedebilir.⁶⁷⁶

Trabzonî, yukarıdaki ifadeleriyle murakabe ve müşahade kavramlarını birlikte değerlendirmiştir. Bu iki kavramda, yaratıcısı tarafından devamlı gözetildiğinin şuurunda olan kulun, nefsinin kontrol etmesi ve davranışlarını Allah’ın istediği şekilde düzenlemesi çabası olarak ifade edebiliriz.

İnsanın ruhani boyutuyla ilgili olan murakabenin, insana psikolojik açıdan önemli faydalar sağlamaktadır. Çünkü insanın rûhsal yaşamının, yine kendisi tarafından tanınması ve araştırılması, kişinin kendisinden edindiği bilgilere, iç gözleme dayanır. Buna bir tür, oto-analiz veya bilincin katlanması denilir.⁶⁷⁷ İç gözlem yöntemi kişinin eksiklerini görebilmesinde önemli unsurdur. İç gözlemin yapılabilmesi için bireyin

⁶⁷⁴ Kuşeyrî, *Risâle*, s. 159.

⁶⁷⁵ Ateş, *Sülemî’nin Risaleleri*, s. 131.

⁶⁷⁶ Trabzonî, *Aşeretü reşehât*, vr. 28b

⁶⁷⁷ Neda Armaner, *Din Psikolojisine Giriş*, Ayyıldız Matbaası, Ankara 1980, s. 48.

kimliğinin ve kişiliğinin farkına vardığı bir benlik algılamasının oluşmuş olması gerekir.⁶⁷⁸

Trabzonî, murakabeyi avâmın ve havassın murakabesi olmak üzere iki kısma ayırmıştır.⁶⁷⁹ Havassın murakabesini ise, kendi içinde üç kısımda değerlendirmiştir. Ona göre, avâmın murakabesi Allah'ın hükümleriyle amel etmektir.⁶⁸⁰ Avâmın murakabesi, emr bi'l-ma'rûf ve nehy ani'l-münkeri gözetmektir. Havâssın murâkabesi ise, kalbin Hak Teâlâ'nın huzurunda, huzur bulmasını arzulamaktır.⁶⁸¹ O havâssın murakabesini ise, üç kısımda ele almış ve açıklamıştır. Ona göre, birinci kısım, her halinde Hakk'a muttali olarak ilimle uğraşmaya devam edip, Allah'ın bütün hükümlerine boyun eğmektir. İkinci kısım, kâinattaki bütün esmâ ve sıfatların tesirlerini mütâlâa edip, her ibadetiyle Allah'a ulaşmaya çalışmaktır. Üçüncü kısım, Allah'n esmâ ve sıfatlarının hakikat sırlarının ortaya çıkması ve Zâtının nurlarının görünmesidir. Bu üçüncü kısım velâyet-i suğrâ derecesi ve Allah'a ulaşma mertebesidir. Bu da sâliklerin murakabe neticesinde ulaşmak istedikleri gaye ve muhâdara ile ulaşmak istedikleri nihâî hedeftir.⁶⁸² Bu mertebede fenâ tamamlanır ve bekâ kâim olur; haller kaybolup makamlar sabit olur. Bu mertebeye ulaşan sâlik vakitlerini uygun bir şekilde ayarlar, ibadetlerini sadece Allah'a itâat ederek yerine getirir. Bütün âzaları Allah'ın hizmetinde olur, kalbi şahid olarak Allah'ı istemeye devam eder.⁶⁸³

Trabzonî, murakabenin yapılışını da geniş bir şekilde ele almıştır. Ona göre murakabe şu metod üzerine yapılır: Murakabe yapmaya niyet eden sâlik önce beden ve

⁶⁷⁸ Recep Ardoğan, *Kur'an ve İnsan Psikolojisi*, İlkadım Yay., Ankara 1998, s. 88.

⁶⁷⁹ Serrâc; murakabeyi mübtedîlerin, mütevassıtların ve büyüklerin murakabesi olmak üzere üç kısımda izah etmiştir. Serrâc, *Luma'*, ss. 82-83.

⁶⁸⁰ Trabzonî, *Silsiletü'l-Hâcegân*, vr. 157b.

⁶⁸¹ Eraydın, *Tasavvuf ve Tarikatlar*, s. 159.

⁶⁸² Trabzonî, *Silsiletü'l-Hâcegân*, vr. 157b.

⁶⁸³ Trabzonî, *Silsiletü'l-Hâcegân*, vr. 158a.

elbisenin temizliğine dikkat etmelidir. Bedeninde ve elbisesinde herhangi bir pislik varsa onu temizlemelidir. Daha sonra kalben ve gönül olarak murakabe yapmaya hazır olması gerekir. Murakabe yaptığı mekânın da temiz, insanların girmedığı ve hayvanların sesinin oraya ulaşmadığı bir yer olması lazımdır. Sâlik, gözlerini kapatıp kıbleye yönelerek dizleri üzerine oturur. Sonra güç ve kuvvetini bırakıp,⁶⁸⁴ bütün ilim ve bilgisini unuttur. Zâhirî hislerini ve bâtinî kuvvetlerini işlemez hale getirir. Cezbe ile beraber mutlak bir kalple O'nda istihlâk olup, kendini kaybedene kadar Cenâb-ı Hakk'a yönelir. Allah'ta yok olma öyle bir hale gelmeli ki, düşüncelerin ve unsurların ağırlığı kaybolmalı ve nefsi bu alakalardan temizlenmelidir. Sâlikin tabîatı mûtedil bir hal almalı ve ruhu bedenine galip gelinceye kadar farzları ve sünnet-i revâtibleri yerine getirmeli ve daha sonra bütün vakitlerini bu şekilde murakabeye ayırmalıdır. Bu murakabeyi bırakmamalı ve her zaman devam ettirmelidir. Bu şekilde kendisinde murakabe hali oluştuğunda, bu hal onun için gerekli bir vasıf haline gelir. Bu özellikle vasıflandıktan sonra insanların arasına karışması uygun olur. Böylece nafîle namazlarla, Kur'an tilavetiyle ve evrâdla meşgul olmaya başlar. Çünkü sâlik bu mertebeye eriştiği zaman bütün işlerinde kendisine bir yakınlık hâsıl olup, en güzel şekilde istifade (feyz) yolunu bilir.⁶⁸⁵

a- Murakabenin Şartları

Murakabeden istenilen neticenin elde edilebilmesi için bir takım şartların ve âdâbın olduğunu ifade eden Trabzonî, sâlikin manevî hayatındaki mertebelerden birisi olan murakabeden müşâhede mertebesine yükselebilmesi için bu şartlara ve âdâba uyması gerektiğini belirtmiştir. Sâlik bunları yerine getirdiğinde murakabeden

⁶⁸⁴ Trabzonî, *Silsiletü'l-Hâcegân*, vr. 158a.

⁶⁸⁵ Trabzonî, *Silsiletü'l-Hâcegân*, vr. 158b.

müşahedeye yükselebileceğini de vurgulamıştır. Ona göre, murakabenin şartları şunlardır:

Sâlik murakabeye öncelikle şeyhinin izni ile başlamalıdır. Onun terbiyesi ve telkîni ile murakabesini yapmalıdır. Murakabeyi kayyûmiyye cezbesiyle yapmalıdır.⁶⁸⁶ Kayyûm, her şeyi koruyan ve tutan demektir. El-Kayyûm Allah'ın isimlerindendir. Murakabede cezbenin kayyûmiyye cezbesi olması sâlikin her vücûdda (varlıkta) Allah'ın tecelli ettiğini ve varlığın her zerresinde kaim olduğunu bilmesidir. Her şey O'nun hükmüyle meydana gelir. Allah'a yürüyen sâdik müridin bakışı eşyanın suretine değil, yalnızca eşyada zâhir olan münezzehtir. Bundan dolayı sâdik müşâhede ehlinin nazarları yalnızca Allah'a yönelmiştir. Her an Allah'ın huzurundadırlar ve eşyayı ancak O'nunla görürler.⁶⁸⁷

Yine Trabzonî, sâlikin nefsinin hissî ve manevî alakalardan uzaklaştırarak murakabesini sadece Allah'a teveccüh ettirmesinin gerektiğini ifade eder. Bundan dolayı o, sâlikin Allah'ın dışındaki nisbe ve izâfeleri terk etmesi ve murakabesini bu şekilde devam ettirmesi gerektiğini düşünür.⁶⁸⁸ Sâlik, murakabede samimi ve ihlas sahibi olmalıdır. Murâkabeyi Allah'ın dışındaki dünya ve içindekilerle olan alakayı, nisbeyi ve izâfeyi uzaklaştırıp sadece Allah için yapmalıdır. Eğer murakabe dünyayı elde etmek için yaparsa dünyalık nasibi verilir, fakat Allah dışında bir şey için olduğundan azaba müstehak olur.⁶⁸⁹

⁶⁸⁶ Trabzonî, *Silsiletü'l-Hâcegân*, vr. 158b.

⁶⁸⁷ Komisyon, *Metinlerle Tasavvuf Terimleri Sözlüğü*, ss. 530-1; Cebecioğlu, *Tasavvuf Terimleri*, s. 357.

⁶⁸⁸ Trabzonî, *Silsiletü'l-Hâcegân*, vr. 158b.

⁶⁸⁹ Gazâlî, *İhyâ*, c.IV, s. 501.

b- Murakabenin Âdâbı

Müellifimiz Trabzonî, murakabenin âdâbı konusunda ise şu hususların üzerinde durmuştur:

Ona göre, murakabede esas olan sâlikin murakabe anında devamlı sükût halinde bulunmasıdır. Bundan dolayı murakabenin evlerde تنها yerlerde yapılmasına titizlik göstermek gerekir. Duyulara hitap edecek şeylerden uzaklaşılması çok önemlidir. Çünkü duyularının dış alakalarla ilgilenmesi murakabedeki dikkatin dağılması sebep olur. Bütün kuvvetini Allah'ın bütün hâl ve hareketine vâkîf olduğu düşüncesine yönlendirmeli ve Allah'ı murakabe etmenin dışındaki her şeyden idrakini uzak tutmalıdır. Murakabe esnasında kitap mütâlaası yapmayı veya kitap yazmayı terk etmelidir.⁶⁹⁰ Murakabede zihni, meşgul eden boş işlerden uzaklaştırmak ve bir düşünceden başka bir düşünceye geçmesine engel olmak suretiyle onu sakinleştirmek önemlidir. Çünkü murakabede sessizlik içinde sükut ve tefekkür hali, insana zihnini sakinleştirmeyi ve gevezelik yapan beynini susturmayı öğretir.⁶⁹¹

Yine Trabzonî, nefsin insanı murakabe esnasında ilim, bilgi elde etme ve hevâ gibi duygularla meşgul ettiğini ve murakabenin aslından uzaklaştırdığını belirtir. Bu nedenle sâlik, nefsin ilim ve bilgi elde etme isteğini yerine getirmemeli ve hevâsına karşı gelip, isteklerini terk etmelidir. Kendisini Allah'tan başka şeylere çağıran herkesle, her şeyle zahîrî ve batınî alakasını kesmelidir. Allah Teâlâ'ya ulaşma yolunda gayret göstermeli ve devamlı O'na yönelmelidir. Murakabe ile kazandığı veya kazanmayı arzuladığı makamlara tamâh göstermemelidir. Kerâmetlerden sakınmalı ve kerâmet beklentisi içerisinde murakabe yapmalıdır. Zâhiren ve bâtinen Allah'a karşı edepli

⁶⁹⁰ Trabzonî, *Silsiletü'l-Hâcegân*, vr. 158b.

⁶⁹¹ Lynn Wilcox, *Sûfizm ve Psikoloji*, çev.: Orhan Düz, İnsan Yay., İstanbul 2003, s. 141.

olmalı ve her yerde O'nun murakabesini yapmalıdır.⁶⁹² Yani insan bedenlen ve ruhen her an Allah'ın gözetiminde olduğunun idrakinde olması gerekir.

Trabzonî'nin murakabe ile ilgili düşüncelerini özetlendiğinde, murakabenin belirtilen şartlar ve âdâplar çerçevesinde yapılması halinde onun insanı Allah'a yaklaştırdığını ve ricâlullâh⁶⁹³,ın mertebesine ulaştırdığı söylemek mümkündür. Bu durumda insan cemâl ve celâli müşâhede eder. Bu mertebeye erişen kimsenin, Hakka'l-yakîn olarak insanları Allah yolunda irşad etmesi, terbiye ve telkînde bulunması mümkün olur.⁶⁹⁴

8-NEFS ve RUH

Nefs ve ruh, tasavvufun üzerinde özellikle durduğu kavramlardandır. Bu kavramların mahiyeti hakkında ilk dönemlerden itibaren mutasavvıfların farklı tanımlamalarda bulunduğu görülmektedir. Mutasavvıfların nefsin mahiyeti ile ilgili farklı görüşleri bir kenara bırakıldığında onların üzerinde ittifak ettikleri hakikat şudur ki; nefsin Hakk'a doğru yapılan seyr u sülûk eğitimi sürecinde sâliki yolunda alıkoyan bir engel olarak görülmesinden dolayı nefsin bilinmesi ve tezkiye edilmesi, manevî yolda ilerlemede çok büyük önem arz etmektedir.

Sözlükte nefis; can, ruh, ceset, benlik, hevâ ve heves, bir şeyin hakikatı, özü manalarına gelen bir kavramdır.⁶⁹⁵ Nefsin; azamet, izzet, gayb ve irade mânâsında

⁶⁹² Trabzonî, *Silsiletü'l-Hâcegân*, vr. 158b.

⁶⁹³ Ricâlu'llah, Allah adamları demektir. Ayrıca bunlara gayb erleri veya erenleri de denilmektedir. Cebecioğlu, *Tasavvuf Terimleri*, s. 518.

⁶⁹⁴ Trabzonî, *Silsiletü'l-Hâcegân*, vr. 158b.

⁶⁹⁵ Isfehânî, *Müfredât*, s. 818; İbn Manzûr, *Lisânu'l-Arab*, c.VI, s. 233-36; Âsım Efendi, *Kâmûs Tercemesi*, c. II, s. 1031, , Gazâlî, *Meâricü'l-Kuds*, (Hakikat Bilsine Yükseliş), çev.: Serkan Özburun, İnsan Yayınları, İstanbul 2002, s. 15

kullanımları da vardır.⁶⁹⁶ Tasavvufta ise nefis, “kulun kötü huyları ve çirkin vasıfları, kötü his ve huyların mahalli olan latîfe” olarak tarif edilmiştir.⁶⁹⁷ Bu münâsebetle tasavvufta nefse muhalefet, bütün ibadetlerin başı ve bütün mücâhedelerin kemâlî⁶⁹⁸ ve cihâd-ı ekber olarak görülmüştür.⁶⁹⁹

Ruh kavramına gelince, raveha kökünden türetilmiş bir kelimedir. Lüğatte, bedene hayat veren rüzgar, güç, nefes, soluk, can, nefis, rahat, ferahlama, koku ve enerji anlamlarındadır.⁷⁰⁰ İstılahta ise, latif ve Rabbanî bir cevher, İlâhî Zâtın Rubûbiyetinin ortaya çıkardığı nuranî bir cevher anlamındadır.⁷⁰¹ Nefis ve ruh kavramları, birbiriyle bağlantılı olarak ele alınmaktadır. Bu bakımdan ruh, maddenin hayatını devam ettirmesini sağlayan öz iken;⁷⁰² nefis, maddenin kendisiyle hayat bulduğu şeydir.⁷⁰³ Ruh, insanın Allah’tan kaynaklanan yönlerinin bütünü; nefis ise, beden kaynaklı vasıflarını temsil eder.⁷⁰⁴

⁶⁹⁶ Süleyman Ateş, *İnsan ve İnsanüstü*, Dergah Yay., İstanbul 1985, s. 170; Uludağ, *Tasavvuf Terimleri*, s. 368; Cebecioğlu, *Tasavvuf Terimleri*, s. 545; Hayrani Altıntaş, *Tasavvuf Tarihi*, AÜİFY., Ankara 1991, ss. 37-45; Ahmet Öğke, *Kur’an’da Nefs Kavramı*, İnsan Yay., İstanbul 1997, s. 13-15.

⁶⁹⁷ Kuşeyrî, *Risale*, s. 174; Hücvîrî, *Keşfu’l-Mahcûb*, s. 259; Gazâlî, *Meâricü’l-Kuds*, s. 15; a.mlf, *İhyâ*, c. III, s. 10. Nefis konusunda filozofların görüşleri için bk. Cevdet Kılıç, “Muhammed İkbal’in Düşüncesinde Benlik Felsefesi”, *Tasavvuf İlmi ve Akademik Araştırma Dergisi*, sayı: 2, ss.51-5; Abdullah Kasapoğlu, “Yusuf ve Züleyha Açısından Kur’an’da Nefs-i Emmâre Kavramı- Freud’un İd Kavramıyla Bir Mukayese”, *Tasavvuf İlmi ve Akademik Araştırma Dergisi*, sayı:17, ss. 57-9.

⁶⁹⁸ Kuşeyrî, *Risale*, s. 274; Sühreverdî, *Avârifü’l-Meârif*, s. 598; Hücvîrî, *Keşfu’l-Mahcûb*, ss. 263-264.

⁶⁹⁹ Bu konuyla ilgili olarak M. Hamdi Yazır şöyle der: “Seyf ile cihadın mebnâsı ilim ile cihaddır. Bunun esası da harici düşmandan evvel nefsin cehaletine ve şehevâtına karşı cihattır ki buna “cihad-ı ekber” tesmiye olunmuştur.”, Elmalı M. Hamdi Yazır, *Hak Dini Kur’an Dili*, c. IV, ss. 2548-2549.

⁷⁰⁰ İsfahânî, *Müfredât*, ss. 369-370; İbn Manzur, *Lisânü’l-Arab*, c. II, ss. 455-466; Âsım Efendi, *Kâmûs Tercemesi*, c. I, ss. 885-6; Tehânevî, *Keşşâf*, c. II, ss. 193-195; Mustafa Uzun, “Can”, *DİA*, İstanbul 1993, c. VII, s. 139.

⁷⁰¹ Cürcânî, *Tarifat*, s. 118; Gazâlî, *İhyâ*, c.III, s. 7; a.mlf, *Meâricü’l-Kuds*, s. 17.

⁷⁰² Âsım Efendi, *Kâmûs Tercemesi*, c. I, s. 885.

⁷⁰³ İbn Manzur, *Lisânü’l-Arab*, c. II, ss. 455-466.

⁷⁰⁴ Mehmed Ali Aynî, *Tasavvuf Tarihi*, Kitabevi Yay., İstanbul 1992, ss. 281-297.

Kur'an-ı Kerim'de ruh kelimesi çeşitli kalıplarda elli yedi yerde geçmektedir.⁷⁰⁵ Kur'an-ı Kerim'de ruha, vahiy,⁷⁰⁶ Hz. İsa,⁷⁰⁷ Cebrail,⁷⁰⁸ Kur'an⁷⁰⁹ gibi farklı anlamlarında verildiği de görülmektedir.

Ruhun mahiyeti konusu, tasavvuf literatüründe üzerinde birçok tartışmanın yapıldığı konulardan birisidir. Onun mahiyetini mutasavvıfların bazıları, ruhun aslını ve özünü, idrak edilmesi mümkün olmayan latif bir cevher şeklinde tarif etmişlerdir.⁷¹⁰ Serrâc (ö. 378/988), mutasavvıfların ruh konusunda yanlış düşünceler ortaya koyduklarını şu ifadelerle dile getirmiştir: “Bazıları ruha, Allah u Teâlâ'nın zâtının nûru demiş, helak olmuştur. Bazıları ruha Allah'ın hayatından bir hayattır demişler, yine bazıları, ruhların mahluk olduğunu iddia etmişler, Ruhü'l-Kudüs ise Allah'ın zâtından sanmışlardır. Bazıları avamın ruhlarının mahluk, havassın ruhlarının ise mahluk olmadığına inanmışlardır. Bazıları da ruhların kıdemini, azap olunmayacağını, sıkıntı çekmeyeceğini, kafirin bir ruhu, mü'minin üç ruhu, peygamberin ve sıddîkların beş ruhu olduğunu ileri sürmüşlerdir. Bütün bunlar yanlıştır. Bu yanlış, Hak Teâlâ'nın yasakladığı bir şey üzerinde fikir yürütmekten ortaya çıkmıştır. Ruhların hepsi yaratılmıştır ve Allah'ın emir âlemindeydir. Bedenden bedene geçmez. Ruhun bedenden ayrı varlığı söz konusu değildir. Bedenle birlikte yaşar, onunla ölür ve yine onunla haşr olur. Cenâb-ı Hak, Âdem'in bedenini topraktan, ruhunu melekûtta yaratmıştır.”⁷¹¹

⁷⁰⁵ Abdalbâkî, *Mu'cemü'l-Müfehres*, ss. 413-4.

⁷⁰⁶ Şûra, 42/52; Mü'min, 40/15.

⁷⁰⁷ Nisâ, 4/171.

⁷⁰⁸ Bakara, 2/97; Nahl, 16/102; Şûara, 26/193.

⁷⁰⁹ Beyyine, 98/4; Mü'min, 40/15; Şûrâ, 42/52.

⁷¹⁰ Kuşeyrî, *Risâle*, s. 175; Gazâlî, *İhyâ*, c. III, s. 8; a.mlf, *Meâricü'l-Kuds*, s. 20; Hâce Yusuf Hemedânî, *Rutbetü'l-Hayat*, (*Hayat Nedir*), çev.: Necdet Tosun, İnsan Yay., İstanbul 1998, s. 77; Nesefî, *İnsân-ı Kamil*, ss. 19-31; İsmâil Fennî Ertuğrul, *Maddiyyûn Mezhebinin İzmihlali*, İstanbul 1928, ss. 119-17, 544-590; Süleyman Ateş, *İslam Tasavvufu*, s. 520; Frager, *Kalb Nefs ve Ruh*, s. 30.

⁷¹¹ Serrac, *Lüma'*, ss. 554-555.

İzmirli İsmail Hakkı, ruh hakkında şunları söyler: “Beşeriyetin tarih boyunca en çok fikir yoğurduğu meselelerin başında ruh konusu gelir. Fakat ruh konusunda birçok fikir ileri sürülmesine rağmen ne doğuda ne batıda, ne İslâm âlimleri ne de filozoflar arasında ruh hakkında tartışma asla çözüme kavuşmamıştır. Ruhun mahiyeti, varlığı ve beden ile münasebeti gibi konulardaki âlimlerin ihtilafları devam etmiştir.”⁷¹²

Gazâlî (ö.505/1111) ruhu, insanın görülmeyen, müdrik ve âlim olan bir parçası olarak tarif eder. O, ruha yüklediği anlam çerçevesinde kalbe ve akla da aynı anlamı verir.⁷¹³ Ayrıca o ruhu insanın hakikati ve kendisi olarak tarif eder.⁷¹⁴

İbn Arabî (ö.638/1240) ruhu, beden denilen ölüm ve değişmeye tâbi olan karanlık ve karmaşık maddî cevherden⁷¹⁵ farklı, basit bir cevher olarak kabul eder. O, ruhla, canlı ve faal olan, faaliyetleri sadece hatırlama, hafıza, anlama, ayırt etme ve tefekkürden ibaret kâmil ve basit cevheri kastetmektedir. Ruh her türlü bilgiyi almaya kabiliyetlidir. Bundan dolayı o hiçbir zaman soyut fikirleri almaktan yorulmaz.⁷¹⁶

Kur’an-ı Kerim’de ruhun mahiyetinin bilinemeyeceği, “(Ey Muhammed) sana ruhtan sorarlar. De ki, ruh Rabb’imin emrindendir. Bu hususta size pek az bilgi verilmiştir.”⁷¹⁷ âyetiyle açık bir şekilde dile getirilmiştir.

⁷¹² İsmâil Hakkı İzmirli, *Yeni İlm-i Kelâm*, İstanbul 1339, s. 300. Ruh konusunda geniş bilgi için bk. Ebu’l-Hasan Eş’arî, *Makalâtü’l-İslâmiyyîn ve İhtilâfü’l-Musallîn*, Beyrut 1990, c. II, ss. 28-9; İbn Sinâ, *Edhaviyyetü fi’l-Meâd*, Beyrut 1984, s. 133; Selim Özarslan, *İslâm’da Ölüm ve Diriliş Öğretisi*, Konya 2001, ss. 115-7.

⁷¹³ Gazâlî, *İhyâ*, c.III, s. 8.

⁷¹⁴ Gazâlî, *İhyâ*, c.III, s. 8; a.mlf, *Tehâfutu’l-Felâsife*, Beyrut 1962, ss. 243-6; Süleyman Dünya, *el-Hakika fi Nazari’l-Gazâlî*, Mısır 1980, ss. 298-312; A. H. Aksekili, “Gazâlî’nin Ruh Hakkındaki Telakkiyatı”, *Mahfil*, İstanbul 1338, sayı: 6, s. 119.

⁷¹⁵ İlhan Kutluer, “Cevher”, *DİA*, İstanbul 1993, c.VII, ss. 450-5; Ayrıca bk. Mehmet S. Aydın, *Din Felsefesi*, Selçuk Yay., Ankara 1992, s. 256.

⁷¹⁶ Afifî, *Muhyiddin İbnu’l-Arabî (ö.638/1240)’nin Tasavvuf Felsefesi*, s. 112.

⁷¹⁷ İsra, 85. Bu ayetin sebab-i nüzûlü hakkında bilgi için bk. Beydâvî, *Tefsir* I-V, Beyrut 1410/1997, c.III., s. 464; İbn-i Kesîr, *Tefsîru’l-Kur’âni’l-Azîm* I-IV, Beyrut 1401, c.III., s. 362; Şihâbüddin es-Seyyid

Sühreverdî, bu âyetten hareketle ruh hakkında konuşmamanın gerektiğini belirtir. O bu konuda şöyle der: “Bilmek gerekir ki ruh konusunda konuşmak, ifadesi en güç bir mesele olduğundan bu hususta suskunluğu tercih etmek akıl sahiplerinin işidir. Cenâb-ı Hak; ruhun durumunu yüceltmış, bu konuda az bilgi vermek suretiyle ruhun hakikatini yaratıklardan gizlemiş ve şöyle buyurmuştur: “Sana ruhtan sorarlar. De ki: Ruh, Rabbimin emrindendir. Size ancak az bir bilgi verilmiştir.”⁷¹⁸

Mevlânâ da bu âyete işâret ederek ruhun mahiyeti hakkında şöyle demektedir:

“Gerçekten arzda ve semâda insan ruhundan daha gizli bir şey yoktur. Cenâb-ı Hak, yaş, kuru her şeyi aşikâr kıldı ama ruh için ‘O Rabb’inin emrindendir.’ diye onu mühürledi.”⁷¹⁹

Mutasavvıfların ruhun mahiyeti hakkındaki görüşlerine bakıldığında bu konuda insana az bilgi verildiği gerçeğinden hareketle konunun insanın kavrama sınırlarının dışında bulunduğu açıktır. Bundan dolayı ruh konusunda konuşmanın insana bir faydası olmadığı gibi, onu bir sonucada ulaştırmayacaktır. Aksine akıl sahiplerini ihtilaflara düşüreceği açık bir gerçektir.

Psikologlar da metafizik varlık olan ruh konusuyla ilgilenmişler ve bu hususu kendi üslûplarına bağlı olarak açıklama yoluna gitmişlerdir. Bu konuda psikolog Jung şöyle demiştir: “Psike vardır, fakat fiziksel bir biçimi yoktur. Varlığın sadece fiziksel olabileceğini sanmak neredeyse gülünç denebilecek bir önyargıdır. Aslına bakılırsa, bildiğimiz tek varoluş biçimi psişiktir. Tam tersine fiziksel varoluş sadece bir

Mahmud Âlûsî, *Ruhu'l-Meânî fî Tefsîri'l-Kur'ânî'l-Azîm ve's-Seb'i'l-Mesânî*, I-XXX, Beyrut 1405/1985, c. XV., ss. 151-53;

⁷¹⁸ Sühreverdî, *Avârifü'l-Meârif*, s.554.

⁷¹⁹ Mevlânâ, *Mesnevî*, c.VI, 2903.

çıkarsamadır. Bunu algılamamız duyularımızın bize ilettiği psişik imgeleri (imajları) algılamaya bağlıdır. Psişik imgeleri algıladığımız sürece madde hakkında bilgi sahibi oluruz. Psike vardır, hatta varoluşun kendisidir.”⁷²⁰ Bu ifadeleriyle Jung psişik varlığın asıl varoluş olduğunu izah etmiştir.⁷²¹

Kur'an-ı Kerim'de üç yüze yakın yerde geçen nefis kelimesi, sekiz farklı anlamda kullanılmıştır.⁷²² Bunlar: Zatullah,⁷²³ insan ruhu,⁷²⁴ kalb, sadr,⁷²⁵ insan bedeni,⁷²⁶ bedenle beraber ruh,⁷²⁷ insan bedeninde bulunan ve insana kötülüğü emreden cevher,⁷²⁸ canlı, cansız, cin, insan ve hayvanlardan ifade etmek için zât, ⁷²⁹ cins⁷³⁰ şeklindeki kullanımlardır.⁷³¹ Hz. Mevlânâ (ö.672/1273)'nın “Bütün Kur'an, nefislerin pisliğini anlatır. Mushafa bak da gör...”⁷³² ifadesi nefsin Kur'an'da ele alınan temel konulardan biri olduğunu gösterir.

Gazâli (ö.505/1111), nefis ile alakalı birçok tanımın yapıldığını söyleyerek bunlardan ikisini açıklar ve ona göre iki çeşit nefis vardır. Birincisi, insanoğlundaki şehvet ve öfke kuvvetini toplayan nefstir. Tasavvuf ehlinin kastettiği mânâ da budur. Çünkü ehl-i tasavvuf nefisten, insanoğlunun çirkin sıfatlarını toplayan asıl ve esası

⁷²⁰ Carl Gustav Jung, *Psikoloji ve Din*, çev.: Raziye Karabey, Okyanus Yay., İstanbul 1998, s. 12.

⁷²¹ H. Mahmut, Çamdibi, *Şahsiyet Terbiyesi ve Gazâli*, MÜİFV. Yay., İstanbul 1994, s. 105.

⁷²² Mehmet Ali Aynî, “Nefs Kelimesinin Mânâları”, *Dâru'l-Fünûn İlahiyat Fakültesi Mecmuası*, İstanbul 1930, sayı: 14, ss. 46-52; Cebecioğlu, *Tasavvuf Terimleri*, ss. 545-546; Regis Balchere, “Nefs Kelimesinin Kur'an'da Kullanışı Hakkında Bazı Notlar”, çev.: Sadık Kılıç, *AÜİFD.*, Erzurum 1982, sayı:5, ss.189-196.

⁷²³ Âl-i İmran, 3/28; Maide, 5/116; En'am, 6/12,54.

⁷²⁴ En'am, 6/93; Zümer, 39/42; Fecr, 89/27.

⁷²⁵ Bakara, 2/77,109,235; Âl-i İmran, 3/154; Nisa, 4/113.

⁷²⁶ Âl-i İmran, 3/146,185; Yusuf, 12/26; İsrâ, 17/33.

⁷²⁷ Bakara, 2/286; En'am, 6/152; Yunus, 10/23,40,44,49,54.

⁷²⁸ Tâhâ, 20/96; Maide, 5/30; Yusuf, 12/18,53.

⁷²⁹ Bakara, 2/48; Lokman, 31/28,34; Müddessir, 74/38.

⁷³⁰ A'râf, 7/188; Tevbe, 9/128, Rûm, 30/28; Şûrâ, 42/11.

⁷³¹ Nefs kelimesinin kullanılış biçimleriyle ilgili olarak bk. Altıntaş, *Tasavvuf Tarihi*, ss. 37-45; Öğke, *Kur'an'da Nefs Kavramı*, ss. 13-119; Erkan Yar, *Ruh-Beden İlişkisi Açısından İnsanın Bütünlüğü Sorunu*, Ankara Okulu Yay., Ankara 2000, ss. 55-58.

⁷³² Mevlânâ, *Mesnevî*, c. VI, 4873.

kasteder. Bu itibarla nefisle mücâhede etmek ve kesinlikle nefsi kırmak gerekir. Diğer ise, insanın hakîkatı olan lâtifedir. Bu lâtife insanın zâtıdır. Bu bakımdan nefis, birinci mânâ açısından “Ben nefsimi temize çıkarmam. Çünkü nefis gerçekten kötülüğü şiddetle emreder...”⁷³³ âyetinde işaret edildiği üzere gayet çirkin ve kötü; ikinci mânâ da ise “Ey huzur içinde olan nefis, hoşnut etmiş ve edilmiş olan Rabbine dön” âyetinde işaret edildiği gibi övülen ve güzel olandır. Çünkü ikinci mânâ ile insanın nefsi, yani insanın zatı, Allah’ı ve diğer bilinenleri idrâk eden hakîkatıdır.⁷³⁴

Mutasavvıflar, nefsin tarifini açıklamak birlikte, onların önemle üzerinde durdukları konu nefsin kötülüğü emreden yönünün eğitilmesi ve güzel hasletlerle donatılmasıdır.⁷³⁵

Mutasavvıflar nefsi genellikle iki şekilde değerlendirirler. Birinci bakış açısına göre nefis; hevâ, gazap, hased, kibir, cimrilik, tamâ gibi yerilmiş sıfatların kanağı, kötülüğün temeli olan varlık⁷³⁶, ikincisine göre ise, “men arefe nefsehu fekad arefe

⁷³³ Yusuf, 12/53.

⁷³⁴ Gazâlî, *İhyâ*, c.III, s. 8.

⁷³⁵ Tasavvufta, nefsin ruh ile aynı ayrı mı olduğu veya nefsin tek ve değişik isimlerinin onun sıfatlarını oluşturduğu konusunda değişik görüşler ortaya atılmış ancak, genel olarak insana daima kötülüğü emreden düzeyinden başlamak üzere kâmil bir noktaya ulaşmaya kadar nefsin mertebesi veya sıfatının olduğu kabul edilmiştir. Nefsin bu isimleri Kur’an kaynaklıdır. Nefsin isimleri ve geçtiği âyetler şöyledir: Nefs-i Emmâre (Yusuf Sûresi, 12/53), Nefs-i Levvâme (Kıyâmet Sûresi, 75/2), Nefs-i Mülheme (Şems Sûresi, 91/8), Nefs-i Mutmainne (Fecr Sûresi, 89/27), Nefs-i Râdiye (Fecr Sûresi, 89/28), Nefs-i Mardiyeye (Fecr Sûresi, 89/28) ve Nefs-i Kâmile’dir. Nefsin bu mertebeleri hakkında geniş bilgi için bk. İbn Kayyim el-Cevziyye, *Kitâbü’r-Rûh*, çev. Şaban Haklı, İz Yayıncılık, İstanbul 1993, ss. 279 vd; Hüseyin Aydın, *Muhâsibî’nin Tasavvuf Felsefesi*, Ankara 1976, s. 84; Altıntaş, *Marifetname’de Tasavvuf*, İstanbul 1981, ss. 124-164; Ögke, *a.g.e.*, ss. 83-107; Mehmet Akkuş, “Şeyh Ali ve Risâle-i Hâl-i Merdan” *Tasavvuf İlmi ve Akademik Araştırma Dergisi*, Ankara 2002, sayı: 9, ss. 42-9; Osman Nuri Topbaş, *İmandan İhsana Tasavvuf*, Erkam Yay., İstanbul 2002, ss. 129-147; Özarslan, “Bir Kur’an Âyeti Bağlamında Yaratıcıdan Razi/Hoşnut Olmak”, *Tasavvuf İlmi ve Akademik Araştırma Dergisi*, Ankara 2002, sayı: 9, ss. 114-7; Ayrıca nefsin bu mertebeleri hakkında psikolojik bir yaklaşım için bk. Ali Kuşat, “Nefis Mertebelerine Psikolojik Bir yaklaşım”, *Tasavvuf İlmi ve Akademik Araştırma Dergisi*, Ankara 2002, sayı: 9, ss. 119-28

⁷³⁶ Hücûrî, nefis konusunda önemli bazı sûfîlerin ifadelerini Keşfu’l-Mahcûb adlı eserinde şu şekilde nakletmektedir. Ebû Süleyman Darânî (ö. 215/830): “Nefs hem hâin hem mânidir. En iyi iş, onun zıddı zıddına hareket etmektir.” Zunnûn Mısrî (ö. 245/859): “Kul için en zor hicâb, nefsi görmek ve onun idâresine teslim olmaktır.” Bâyezid Bistâmî (ö. 262/875): “Nefs, bâtıl olandan başka bir şeyle sükûn

rabbehu” (nefsini bilen Rabbini bilir)⁷³⁷ hadisinde işaret edildiği şekilde insanın zâtı ve hakîkati, melekût ve emir âleminden bir cevherdir.⁷³⁸

Cürcânî, nefsi; “cemâdî”, “nebâtî”, “hayvânî”, “insânî”, “nâtıka”, “kudsî” ve “küllî” olmak üzere yedi kısım olarak tasnif etmiştir. Cemâdî nefis (maddi nefis), maddeyi bir arada tutan ve dağılmasına engel olan güçtür. Nebâtî nefis (bitkisel nefis); üremeyi, büyümeyi ve beslenmeyi sağlar. Hayvânî nefis, his ve iradeli harekete sahip olma; insânî nefis ise, kavrama ve akıl yürütme gücüdür. Nâtıka nefis, madde ile bağlantısı olmayan, ancak madde ile faaliyette bulunan bir ilkedir. Kudsî nefis, eşyaya hâkim olma gücüne sahip olabilen evliyânın nefsidir. Küllî nefis (evrensel nefis) ise, âlemin canı, kâinatın ruhudur. Âlem bir insan gibi kabul edilir ve onun da bir canı olduğuna inanılır. Buna “Hakîkat-i Muhammediye” denir.⁷³⁹

Trabzonî, birçok mutasavvıfta olduğu gibi nefis ve ruh kavramlarını birbiriyle bağlantılı olarak ele almıştır. Ona göre, insanda üç türlü ruh bulunmaktadır. Bunlar izâfi ruh, hayvânî ruh ve insânî ruhtur. O, insânî ruha “nefs-i nâtıka” isminin de verildiğini

bulmayan bir sıfattır.” Hakîm Tirmîzî (ö. 320/932): “Nefsin sende mevcut ve bâkî olmakla beraber, Hakk’ı tanımak istiyorsun. Halbuki senin nefsin daha kendisini dahi tanımış değildir. Başkasını nasıl tanıyacak?” Bu konuda Cüneyd Bağdâdî (ö. 297/909): “Küfrün esâsı, nefsinin murâdî üzere kaim olmandır.” demiştir. Hücûvî, *Keşfu’l-Mahcûb*, s. 263.

⁷³⁷ Aclûnî, *Keşfu’l-Hafâ*, II, s. 361. Abduulah b. Balyânî, “Rasulullah (s.a.v.) bu sözünde nefsi, varoluş yani vücut anlamında kullanmıştır” diyerek farklı bir yorum getirmiştir. Ona göre, “bu manevî makama ulaşan kişinin varlığı, ne zahirde ne de batında asla kendi varlığı değildir, Allah’ın varlığıdır. Sözü ve fiili de kendine ait değildir. Allah’ın sözü ve fiilidir. Kişi kendini bildiğini iddia ettiği zaman Bu sözün hadis olmadığı itirazına cevap ve bu konudaki tartışmalar için bk. Zülfikar Güngör, “Muhyiddin İbn Arabî Hakkında Louis Massignon’un Eleştirileri ve Veled Çelebi (İzbudak)’nin Cevapları”, *Tasavvuf İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi*, Ankara 2003, sayı: 11, ss. 392-9.

⁷³⁸ Gazâlî, *Meâricü’l-Kuds*, s. 15.

⁷³⁹ Cürcânî, *Ta’rîfât*, ss. 312-314; Uludağ, *Tasavvuf Terimleri*, s. 275; Ömer Türker, “Nefis”, *DİA.*, İstanbul 2006, c. XXXII, s. 529. Hakîkati Muhammediye konusunda geniş bilgi için bk. Karabaş-ı Velî, *Mi’yâru’t-Tarîka*, ss. 651-655; İbn Arabî, *Fütûhât-ı Mekkiyye*, c.I, ss. 340-50; Mehmet Demirci, “Hakîkat-ı Muhammediyye”, *DİA.*, İstanbul 1997, c. XV, ss. 179-180; Cebecioğlu, *Tasavvuf Terimleri*, s. 242-3; Uludağ, *Tasavvuf Terimleri*, s. 153; İsa Çelik, *Tasavvufî Düşüncede İnsan-ı Kâmil*, Kaknüs Yay., İstanbul 2010, ss. 74-81; Kadir Özköse, “Aziz Mahmud Hüdâyî’de Nûr-ı Muhammedî Telakkîsi”, *Aziz Mahmud Hüdâyî Uluslar Arası Sempozyum Bildirileri I*, İstanbul, ss. 231-7.

ve bu ikisinin aynı şey olduğunu da ifade eder.⁷⁴⁰ İzâfî ruh, Allah tarafından üfürülen ve Cenab-ı Hakk'ın kendisine nispet ettiği, insanı insan yapan ruhtur. İlâhî Zât'ın mazharı olmasından dolayı onu hiçbir dâire çevreleyemez ve hiçbir hedef ona ulaşamaz. Bu ruhu Allah'tan başka kimse bilemez. Ayrıca bu ruha, ruh-i âzam da denilmektedir.⁷⁴¹ Trabzonî'ye göre, izâfî ruh, mücerred bir lâtife ve nûrânî bir hakîkattir. Nûrânî hakîkat olması dolayısıyla bu ruh ilâhî tecellîlerin mazharı ve güzel ahlâkın kaynağıdır.⁷⁴²

Hayvânî ruh, kaynağı cismani kalbin boşluğu olan latîf bir cisimdir. Atardamar vasıtasıyla bedenin diğer organlarına yayılır.⁷⁴³ Beşeri olan hayvânî ruh halk âleminde ve his ve hareket gücünü taşır. Duyu organları⁷⁴⁴ gücünü bu ruhtan alır. Beşeri olan bu ruh, ulvî olan insânî ruhun yeri ve mekânıdır.⁷⁴⁵ Trabzonî hayvânî ruhu şöyle açıklar: Hayvânî ruh, beden içerisinde bütün âzâlara yayılan ve kaynağı tabiat olan ruhtur. Bu ruh rahimde iki suyun birleşmesiyle meydana gelir. Hayvânî ruh, izâfî ruhu almaya uygun olan bir ruhtur. Çünkü Allah Teâlâ, ruhu, anâsırdan mürekkep olan kesif cisme üflemeğe istediğinde, kesîf-i mutlak latîf-i mutlakı almaya uygun olmayınca, izâfî ruhu kabul etsin diye mûtedil mizaçtan hayvânî ruhu yarattı.⁷⁴⁶

İnsânî ruh ise, emir âleminden⁷⁴⁷ inmiştir ve insana ait ruha denir. Hayvânî ruha yüklenmiş olarak insanda mevcut olan idrak edici bir latifedir. Akılların bu ruhun mahiyetini kavraması mümkün değildir.⁷⁴⁸ Trabzonî insânî ruh hakkında ise şöyle der:

⁷⁴⁰ Trabzonî, *Âdâbu'l-ubûdiyye*, vr. 208b.

⁷⁴¹ Komisyon, *Metinlerle Tasavvuf Terimleri Sözlüğü*, s. 840; Uludağ, *Tasavvuf Terimleri*, s. 298.

⁷⁴² Trabzonî, *Âdâbu'l-ubûdiyye*, vr. 208b-209a.

⁷⁴³ Komisyon, *Metinlerle Tasavvuf Terimleri Sözlüğü*, s. 840; Uludağ, *Tasavvuf Terimleri*, s. 298.

⁷⁴⁴ Hayati Hökelekli, "Duyu", *DİA*, İstanbul 1194, c. X, ss. 10-2.

⁷⁴⁵ Sühreverdî, *Avârifü'l-Meârif*, s.561-2. Ayrıca konu ilgili benzer görüşler için bk. Osman Türer, "Tasavvufî Düşüncede İnsan", *Tasavvuf İlmi ve Akademik Araştırma Dergisi*, Ankara 2001, sayı: 5, s. 13.

⁷⁴⁶ Trabzonî, *Âdâbu'l-ubûdiyye*, vr. 208b-209a.

⁷⁴⁷ Hay, L. Louise, *Tüm Hastalıkların Zihinsel Nedenleri*, çev.: Semra Ayabaşı, İstanbul 2000, ss. 16-7.

⁷⁴⁸ Cebecioğlu, *Tasavvuf Terimleri*, s. 524; Komisyon, *Metinlerle Tasavvuf Terimleri Sözlüğü*, s. 840.

İnsânî ruh, izâfî ruhun hakîkati üzere latîf bir ruhtur. Fakat cismânî kuvvetlerin istilâsı nedeniyle hayvânî ruhun tabiatı üzere zulmânî olmuştur. Allah bu ruhu, izâfî ve hayvânî ruhtan yaratmıştır.⁷⁴⁹ İşte insan, bu ruhla diğer varlıklardan ayırt edildi ve nefis sahibi oldu. Bu yüzden bu ruha nefs-i nâtika adı verilmiştir. Bu ruh, insânî bedenın sultanı olup hem fayda ve hem de zarar bakımından bedende tasarrufta bulunma kabiliyetine sahiptir. Güzel ahlâk ile muttasıf olup rûhânî sıfatlar galip geldiği zaman ondan iyilik zuhur eder. Fakat kötü ahlâk ile muttasıf olur ve hayvânî sıfatlar galip gelirse o zaman da ondan kötülükler zuhur eder.⁷⁵⁰

Yine Trabzonî, bu ruhların insan bedeninde bulundukları mahal konusunda da bilgi vermiştir. Ona göre, hayvânî ruhun bedendeki yeri ciğer ve nefs-i nâtikanın yeri ise dimağdır. Nefs-i nâtika denilen insânî ruh, izâfî ruhun direktifleri doğrultusunda insan bedenini dimağdan yönetir. İzâfî ruhun insan bedeninde herhangi bir mahalli yoktur. Bunadan dolayı bu ruhun insan bedeniyle alakası sadece izâfî bakımdandır.⁷⁵¹ Ayrıca o, izâfî ruhun; sadır, kalp, ruh, sır, sırrın sırrı (fuâd), hafî ve ahfâ’dan oluşan yedi mertebesinin olduğunu, bu mertebelerin hepsinin nefsin her bir dairesi ile alakalı olduğunu ifade etmiştir.⁷⁵²

Trabzonî, birçok mutasavvıfın nefs-i nâtika⁷⁵³ denilen insânî ruhun mahiyeti hakkında ihtilaf ettiklerini de ifade eder. Ona göre, mutasavvıfların bir kısmı “nefs-i nâtika”nın izâfî ruhtan farklı olduğunu söylerken, diğer bir kısmı da onun bizzat izâfî

⁷⁴⁹ Müminun, 23/14

⁷⁵⁰ Trabzonî, *Âdâbu’l-ubûdiyye*, vr. 208b-209a.

⁷⁵¹ Trabzonî, *Âdâbu’l-ubûdiyye*, vr. 208b-209a.

⁷⁵² Trabzonî, *Âdâbu’l-ubûdiyye*, vr. 209b.

⁷⁵³ Nefs-i Nâtika: Bizâtihi maddeden soyutlanmış ama maddeyle faaliyette bulunan cevherdir. Bk. Uludağ, *Tasavvuf Terimleri*, s. 275; Cebecioğlu, *Tasavvuf Terimleri*, s. 475. Felsefî terminoloji de ise; his ve hareketle beraber, idrak, tenkit ve muhakeme kabiliyetine sahip aklın nefisle irtibatlı yönüdür. Bk. M. Namık Çankı, *Büyük Felsefe Sözlüğü*, Cumhuriyet Matbaası, İstanbul 1954, c. I, s. 107.

ruh olduğunu söyler. Bizzat izâfî ruh olduğunu söyleyenlere göre, bu ruh insana izâfe edildiğinde “nefs-i nâtika”; Allah’a izafe edildiğinde⁷⁵⁴ ise “izâfî ruh” olarak isimlendirilir. Nefs-i nâtika’nın izâfî ruhtan farklı olduğunu söyleyenlere göre ise, insanda üç türlü ruh vardır: Bunlar, Allah’ın kendisine izafe ettiği ruh; insanı hayat sahibi yapan ruh ve insanı insan yapan ruhtur.⁷⁵⁵

a- Nefsin Mertebeleri

Mutasavvıflar, seyr u sülûk ile nefsi kötü huylardan kurtarıp güzel huylarla donatmayı amaç edinmişlerdir. Bunun için “atvâr-ı seb’a” denilen yedi aşamalı bir sistem geliştirmişlerdir. Onlar aslında bir tane olan nefsi (nâtika) almış olduğu sifata göre mertebelere ayırmışlar ve bu mertebeler için belirli isimleri tayin etmişlerdir. Bu isimlerle oluşan aşamalı kategoriye nefis mertebeleri denilmektedir.

Nefsi belirli mertebelere ayırarak ilk tasnif eden Cüneyd-i Bağdâdî (ö.297/909)’dir. O, Kur’an âyetlerine dayanarak nefis için beş aşamadan oluşan bir mertebeler zincirini esas kabul etmiştir. Ona göre; nefis, nefis-i emmâre (nefs-i câhile), nefis-i âkile (nefs-i râzıye), nefis-i hâssa (nefs-i ârife), nefis-i şâkire (nefs-i merhûme) ve nefis-i mutmainne (nefs-i vâcide) olmak üzere beş kısımdır.⁷⁵⁶ Cüneyd-i Bağdâdî’nin beşli tasnifinden başka, onun çağdaşı olan, tasavvufî düşüncede oldukça önemli bir yer işgal eden ve sonraki yüzyıllarda çok daha ayrıntılı şekilde işlenen nefis mertebeleri ile ilgili ilk söz söyleyen sûfilerden biri de Hakîm Tirmizî’dir.⁷⁵⁷ Ancak onun bu

⁷⁵⁴ Hicr, 15/29

⁷⁵⁵ Trabzonî, *Âdâbu’l-ubûdiyye*, vr. 208b.

⁷⁵⁶ Muslu, *Mustafa Kemâleddin Bekrî*, s. 152. Ayrıca bk. Süleyman Ateş, *Sülemî ve Tasavvufî Tefsîri*, Sönmez Neşriyat Yay., İstanbul 1969, s.148;.

⁷⁵⁷ Tirmizî’den yaklaşık seksen yıl önce vefat eden, Tirmizî üzerinde de belli görüşleriyle tesiri olan ve nefis meselesine dair önemli fikirleri bulunan Hâris Muhâsibî’nin nefis anlayışında mertebeler görüşüne

mertebelere dair ortaya koyduğu görüşler sonrakiler gibi sistematik değildir. Daha ziyade Kur’ân’dan aldığı kavramları kendi anlayışı doğrultusunda sistemine dahil ederek dörtlü bir tasnife gitmiştir. Onun nefis mertebeleri ile ilgili yaptığı sıralama ise şöyledir: (a) Nefs-i emmâre, (b) Nefs-i mülheme, (c) Nefs-i Levvâme, (d) Nefs-i mutmainne. Bu tasnifte, daha sonraları yapılan tasniflerden farklı bir durum söz konusudur. Çünkü bütün sûfler tarafından yapılan sıralamada ikinci mertebe olan nefis-i levvâme Tirmizî’de mülheme ile yer değiştirmiştir. Örneğin, sonraki dönem mutasavvıflarından olan ve yine dörtlü bir sınıflandırma yapan Eşrefoğlu Rûmî’deki (ö.874/1470) sıralama, klasik usûl olan, emmâre, levvâme, mülheme ve mutmainne şeklindedir.⁷⁵⁸ Gazâlî, nefis mertebelerini üçlü bir tasnifle ele almıştır. Onun nefis mertebeleri ile ilgili yaptığı sıralama ise; nefis-i emmâre, nefis-i levvâme ve nefis-i mutmainne’dir.⁷⁵⁹ İbnü’l Arabî, ise emmâre, levvâme, mülheme, râziye, merziye ve hakîkiye olmak üzere nefis mertebelerini yedi sınıfta incelemiştir. Yedincisi “nebevî nefis”tir ve en yüce makamdır. Ona yükselmek mümkün değildir.⁷⁶⁰ Yukarıdaki satırlardan anlaşıldığı üzere mutasavvıflar aslında bir tane olan nefsi almış olduğu sıfatlardan dolayı farklı isimlerle ifade etme yoluna gitmişlerdir.

Müellifimiz Trabzonî de aynı şekilde diğer mutasavvıflar gibi nefsi vasıflandığı niteliklerle özdeşleştirmiş ve bunun sonucu olarak da nefsin özelliklerine göre tasnif edilmesini gerekli görmüştür. O, kendinden önceki mutasavvıflarda olduğu gibi özellikle İbn-i Arabî’de sistemleşen yedili tasnifi benimsemiştir. O nefislerin isimlendirilmesi ile ilgili şu açıklamaları yapar:

rastlanmaz, bk. Zafer Erginli, *İlk Sûfilerde Nefis Kavramı: Hâris Muhâsibî Örneği*, UÜSBE., Bursa 2001, s. 9.

⁷⁵⁸ Bk. Eşrefoğlu Rûmî, *Müzekki’n-Nufûs*, s. 7; Mustafa Kara, *Eşrefoğlu Rûmî*, Ankara 1995, s. 57. Geniş bilgi için bk. Çift Salih, *Hakim Tirmizî ve Tasavvuf Anlayışı*, İnsan Yay., İstanbul 2008, ss. 217-9.

⁷⁵⁹ Gazâlî, *İhyâ*, c. III, s. 8.

⁷⁶⁰ İbn Arabî, *Fusûsu’l-Hikem*, tahk.: Abdürrezzak Kaşânî, ss. 144-158.

Trabzonî, nefsin tabiata yönelip şehvete meyiletmesi durumunda emmâre diye isimlendirileceğini ifade eder. Emmâre olarak isimlendirilen bu nefsin; kibir, hırs, haset, şehvet, cimrilik, kin ve gazap gibi kötü sıfatları vardır. Nefis, şehvete yönelmekle birlikte kendisinden yerine getirmesi istenilen emirlere itiraz etmeyip Hakk’a boyun eğerse, “levvâme” olarak isimlendirilir. Levvâme nefsin de kendini beğenme, hevâ, kendini yerme, temenni, aldatma ve kahr gibi kötü sıfatları bulunmaktadır. Nefsin şehvete meyiletme özelliği kaybolur ve nefis kudsi isteklere yönelip ilham almaya başlarsa, o zaman da “mülheme” ismini alır. İlim, tevâzu, tahammül, cömertlik, istikamet, kanaat ve sabır gibi güzel sıfatlar bu nefsin sıfatlarıdır. Nefsin kötü sıfatları kaybolur ve onda şehvetten herhangi bir eser kalmazsa, bu durumda “mutmainne” olarak adlandırılır.⁷⁶¹ Îsâr, vera, zühd, şükür, tevekkül, ibadet ve tezellül gibi güzel sıfatlar bu nefsin özelliğidir. Nefis, makam elde etme isteğinden uzaklaşıp bütün makamlar onun gözünden düşer ve bütün isteklerden fânî olduğunda nefse “râdiye” denir. Bu mertebede nefsin istekleri fânî olmasından dolayı bu nefis her hâlde zikir, ihlâs, yakîn, rızâ, riyâzet, kerâmet ve vefâ gibi güzel sıfatlar ile vasıflanır. Nefsin bu özelliğinin gittikçe artması hâlinde ona “mardıyye” denir. Bu nefsin de beşerî fenâ, Allah’ın ahlâkı ile ahlâklanma, ilâhî makamı tefekkür, Allah’ın nuru ile nurlanma, Allah’a yakınlık ve mahlûkata merhamet gibi güzel sıfatları bulunmaktadır. Trabzonî nefsin yukarıda zikredilen altı mertebeyi geçtikten sonra insanları irşad etme ve kemal mertebesine yükselme kabiliyetinin olduğunu ifade eder. Bu yedinci mertebedir ve “kâmile” olarak adlandırılır. Burada nefis, mükâşefe, müşâhede, muhâdara, muâyene, muhâzât ve hilâfet gibi güzel sıfatlara ulaşmıştır. Mutasavvıflar bu mertebeleri, seyr u sülûk eğitiminde mürîdin geçmesi gereken makamlar ve menziller olarak ifade

⁷⁶¹ Trabzonî, *Âdâbu’l-ubûdiyye*, vr. 209a.

etmişlerdir.⁷⁶² Trabzonî birçok mutasavvıfta olduğu gibi mürîdin Allah yolunda ilerlemesine engel olan nefsinı manevî olarak terbiye etmede aşamalı bir eğitim metodunun üzerinde durmuştur.

Trabzonî, emmâre, levvame, mülheme, mutmainne, raziye, merziyye ve kâmile olmak üzere benimsediği yedili nefis mertebeleri hakkında açıklama yapmış ve bunlar hakkında detaylı bilgiler vermiştir. Şimdi onun bu mertebeler ile ilgili görüşlerine geçelim.

a.1. Nefs-i Emmâre

Nefs-i emmâre, bedenî tabiata meyleden, hissi lezzet ve şehvetleri emreden nefistir. Bu nefis süflî tarafa çeker. İnsan vücuduna karışmış ve maddeye de hayat vermektedir. Bundan dolayı maddenin tesirindedir.⁷⁶³

Trabzonî nefis-i emmâre dairesini, nefis-i nâtika dairelerinin en aşağısında yer aldığını ve hayvânî ruha bitişik olduğunu söyler. Ona göre bu nefis şerrin sığınağı, kötü ahlâkın ve çirkin işlerin kaynağıdır. Bu görüşünü “Ben nefsimi temize çıkarmam; çünkü nefis, Rabbimin merhameti olmadıkça, kötülüğü emreder.”⁷⁶⁴ âyetiyle delillendirmiştir. Bekrî nefsin tabiatı itibarıyla temiz olduğunu, fakat hayvânî şehvetlere yönelip onlara itaat etmek ve şehvetlerinin tesiriyle kötülükleri yapmakla kirlendiğini de vurgulamıştır.⁷⁶⁵ Gazâlî bu âyette ifade edilen nefsi açıklar şöyle der: Âyette işaret edilen nefisten maksadın âyetteki birinci mânâ ile ilgili olan nefis-i emmâredir. Bu

⁷⁶² Trabzonî, *Âdâbu'l-ubûdiyye*, vr. 209b. XVII. Yüzyıl mutasavvıflarından Hasan Ünsî (ö.1136/1723) de nefsi yedi kategoride ele almıştır. O nefsi; emmâre, levvâme, mülheme, mutmainne, râdiye, mardıyye ve sâfiyye olarak yedi kategoride açıklamıştır. Geniş bilgi için bk. Rıfat Okudan, *Hasan Ünsî ve Tasavvufî Görüşleri*, Fakülte Kitabevi, Isparta 2007, ss. 163-6.

⁷⁶³ Ateş, *Sülemî ve Tasavvufî Tefsiri*, s.148.

⁷⁶⁴ Yusuf, 12/53.

⁷⁶⁵ Muslu, *Mustafa Kemâleddin Bekrî*, s. 154; Kerem Emin, *eş-Şeyh Mustafa el-Bekri Felsefetühü's-Sûfiyye ve Resâilühü, el-Müctemeu's-Sekâfi*, Abudabi 2002, s. 103.

bakımdan nefis birinci mânâsıyla gayet çirkin ve kötüdür. İkinci mânâsıyla mahmûd ve güzeldir. Çünkü ikinci mânâ ile insanın nefsi; yani insanın zâtı Allah (cc.)'ı ve diğer bilinenleri idrak eden hakikattir.⁷⁶⁶ Trabzonî, emmâre nefsin cimrilik, haset, kibir, öfke, kötü ahlâk, şehvet ve gaflet gibi hayvânî sıfatlarının⁷⁶⁷ olduğunu belirtir. O bu nefsin emmâre ismini almasının sebebi olarak onun yukarıda ifade edilen kötü sıfatlarıyla sahibine sürekli muhalefet etmeyi ve kötülük yapmayı emretmesini gösterir. Bu mertebede nefsin mahalli sadır; hâli hevâyâ meyil, âlemi şahâdet ve vâridi (geliri, kazandırdığı) şerîattır. Emmâre mertebesinde nefsin seyri, seyr-i ilallâh (Allah'a yürümek, yolculuk yapmak)'tır.⁷⁶⁸

Trabzonî, nefsin bu makamda tabiat zulmetine düştüğü için hak ile bâtılı, hayır ile şerri birbirinden ayırt edemediğini söyler. Nefis iyi ve kötünün idrakinde olmadığı için şeytan insana ancak bu tabiat zulmeti vasıtasıyla kötü ahlâkı ve çirkin işleri yaptırabilir. Bundan dolayı sâlikin nefsin bu mertebesinde çok dikkatli ve uyanık olması gerekir. Hayvânî şehvet sahibi nefsi zayıflatmak için, yeme-içme ve uykuyu azaltarak insanlardan uzaklaşması gerekir. Çünkü onun şerrinden kurtulmak, ancak onu güçsüz hale getirmekle mümkündür.⁷⁶⁹ İmam-ı Rabbânî (ö.1034/1624) peygamberlerin gönderilmesinden gaye, şerîatın getirdiği emir ve yasakların hikmeti, nefs-i emmâreyi aciz bırakmak ve onu tahrip etmek olarak ifade eder. Bundan dolayı bir insan ne kadar şerîatın getirdiklerini yerine getirirse, o nisbette nefsin kötü arzularından sıyrılmış olur. Ayrıca İmam-ı Rabbânî nefs-i emmâre'yi zayıflatmak için yapılan mücadeleye nefsânî

⁷⁶⁶ Gazâlî, *İhyâ*, c. III, s. 8.

⁷⁶⁷ Eşrefoğlu Rûmî, emmâre nefsin hevâ, şehvet, gadap, hırs, ucub, kibir ve buhl (cimrilik) olmak üzere yedi tane kötü sıfatı olduğunu belirtmiştir. Bunların zararsız hâle getirilmesi ve ortadan kaldırılması için açlık çekmek, az konuşmak, az uyumak, halkın içine karışmamak, daimâ lâ ilâhe illâllah zikrine devam etmek, hakikî mürşidden feyz almak ve irâdesini ona teslim edip onun emrine itaat etmek gerektiğini söyler. Çünkü bunlar nefsin kötü sıfatları için panzehir vazifesi yapar. *Müzekkin Nüfus*, ss. 255-6.

⁷⁶⁸ Trabzonî, *Âdâbu'l-ubûdiyye*, vr. 210a.

⁷⁶⁹ Trabzonî, *Âdâbu'l-ubûdiyye*, vr. 209b.

bir arzunun karışması durumunda bunun nefsin kuvvetlenmesine ve desteklenmesine yol açtığı tehlikesine dikkat çekmiştir.⁷⁷⁰ Kısaca ifade etmek gerekirse nefs-i emmâre'yi terbiye etmek için yapılan mücadelenin şerîat ölçüsü içerisinde yapılması gerekir.

Trabzonî nefsin bu mertebesinde devam edilecek zikrin hangisi olduğu ve nasıl yapılacağı konusunu da ele almıştır. Ona göre, bu mertebede zikir, birinci isim olan “Lâ ilâhe illallâh” zikridir ve nuru mavidir.⁷⁷¹ Bu zikir küfür perdesini ve gaflet perdesini kaldırıp beşerî zulmeti yok ettiği için insandaki hayvanî sıfatların ve beşeri pisliklerin temizlenmesini, Allah’a ulaşmaya mani olan engellerin ortadan kaldırılmasını sağlar. Kelime-i tevhîd zâkiri gizli ve açık şirkten temizler.⁷⁷² Bu mertebede kelime-i tevhîd zikri şu şekilde yapılır: Zâkir, dilini üst damağa yapıştırarak nefesini tutar.⁷⁷³ Sonra kelime-i tevhîdin “lâ ilâhe” kısmını göbekten alır ve sağ omzuna kadar çeker. Kelime-i tevhîdin “illallah” kısmını sağ omuzdan alır ve sol memenin altındaki kalbin ağzına vurur. Bu sırada başını sağa sola hareket ettirir.⁷⁷⁴ Bedenin bütün organları bu zikirden etkilenir.⁷⁷⁵ Zâkir, kelime-i tevhîdin mahreçlerine dikkat ederek zikri huzurlu bir şekilde yapar ve gafletten uzak durarak havâtırın kalbinden çıkması için sesini yükseltir. “Nefy” kısmında ise hiçbir şeyin ulûhiyetinin olmadığını; “isbât” kısmında ise Allah’ın

⁷⁷⁰ İmam-ı Rabbânî, *Mektûbat*, m.no:52, s. 150-1.

⁷⁷¹ Trabzonî, *Âdâbu'l-ubûdiyye*, vr. 209b.

⁷⁷² Trabzonî, *Âdâbu'l-ubûdiyye*, vr. 210a; a.mlf. *Şerhu Risaletü'n-Nakşbendiyye*, vr. 9ab.

⁷⁷³ Trabzonî, nefesin tutulmasının keyfiyetini şu şekilde açıklar: Nefesin hapsi zikredenle birlikte huzur ve zikredilenin dışında olan şeylerden ayrılığın husulü içindir. Yani Allah’ı zikretmekle O’nda huzur bulma ve O’nun dışındaki her şeyden kalbi temizlemedir. Bu durum hasıl olduğu zaman nefesin hapsine hacet yoktur. *Aşeretü reşehât*, vr. 28a.

⁷⁷⁴ Başın sağa sola hareket ettirilmesi galib olan bir zanla caizdir. Hatta hususi bir niyetle birlikte yapıldığı için müstehab olur. Bu durumda yapılan uygulama abes sınırına girmez. Çünkü abes kendisinde fayda olmayan şeydir. Baş sağa sola isbat ve nefiy manasını gerçekleştirmek amacıyla yapıldığı için onda fayda vardır. Ancak namazda sağa sola hareket etmek mekruhtur. Bundan dolayı bu uygulama namaz dışında caiz olur. Hâdimî, *Tarîkat-i Muhammediyye Şerhi: Berîka*, çev.: Bedrettin Çetiner, Hasan Ege, Seyfeddin Oğuz, Kahraman Yay., İstanbul 1989, c. 4, ss. 166-167; Şimşek, *Osmanlı’da Müderris Bir Sûfi Ebu Said Muhammed el-Hâdimî ve Tasavvuf Anlayışı*, Hitit Kitabevi, Çorum 2008, ss. 128-9.

⁷⁷⁵ Trabzonî, *Âdâbu'l-ubûdiyye*, vr. 210b; a.mlf. *Şerhu Risaletü'n-Nakşbendiyye*, vr. 9b; a.mlf. *Tuhfetü'l-ahbâb*, vr.107b.

ulûhiyetinin isbâtını düşünür. Kalbine gelen havâtırdan uzaklaşır. Çünkü sahih bir tevhid inancı ancak havâtırı nefyettikten sonra elde edilir. “Muhammedün Resûlullah” kısmını da zikir esnasında ilave eder. Burada ise Hz. Peygamber’in (a.s.) peygamberliğinin isbâtını ve kendisinin de onun izinde olduğunu düşünür. Zikri duâ ve Fâtiha ile sona erdirir.⁷⁷⁶

Trabzonî, zâkirin zikir sırasında ve zikirden sonra bazı hususlara dikkat etmesinin zikirden istifade etmesini sağlayacak olmasından dolayı önemli olduğunu belirtir. Ona göre, zâkir zikir esnasında ve sonrasında su içmekten sakınmalı, zikir sırasında şimşek, nur gibi harikulade hadiseler ortaya çıksa da onlara iltifat etmelidir. Bu gibi hadiseler Allah ile olan huzurun bozulmasına ve zikrin sona ermesine sebep olur. Bundan dolayı zâkir zikirdeki makamını bilmeli ve bulunduğu makamın edebiyle hareket etmelidir. Çünkü en küçük bir edebi terk bile bulunduğu makamdan en aşağı makama düşmesine sebep olur. Zikir esnasında zâkir kalbinde burukluk ve kırıklık gibi bir durum ortaya çıkması hâlinde üzülmemelidir. Çünkü bu durum tevhidin ahkâmındandır. Bu sırada kendisine tevhid ile ilgili bir sır gelirse onu da gizlemelidir. Trabzonî, zâkirin bu mertebede Allah’ın zât, sıfat ve fiillerindeki tevhîdini keşfedebileceğini söyler. O bu makamda zâkirin kelime-i tevhîd ile ilk önce âlemdeki “tevhîd-i ef’âl”i keşfedeceğini ifade eder. Bu keşif ile o yapmış olduğu bütün fiillerin Allah’ın fiili olduğunu müşâhede eder.⁷⁷⁷ Tevhîd-i ef’âl, fiillerin tevhîdir. Yani, Allah’tan başka hiçbir fail yoktur, demektir.⁷⁷⁸ İnsan tevhîd-i ef’âl ile varlıktaki bütün fiilleri Cenab-ı Hakk’a ait olarak görür.⁷⁷⁹ İkinci olarak “tevhîd-i sıfât”ı keşfeder. Bununla kul; Allah ile görür, Allah ile

⁷⁷⁶ Trabzonî, *Âdâbu’l-ubûdiyye*, vr. 210b-211a.

⁷⁷⁷ Trabzonî, *Âdâbu’l-ubûdiyye*, vr. 211a.

⁷⁷⁸ Komisyon, *Metinlerle Tasavvuf Terimleri Sözlüğü*, s. 1115.

⁷⁷⁹ Abdürrezzak Kâşânî, *Tasavvuf Sözlüğü*, çev.: Ekrem Demirli, İz Yay., İstanbul 2004, s. 168.

iştir, Allah ile konuşur.⁷⁸⁰ Tevhîd-i sıfat, Hakk'ın dışındaki herkesten güç ve idrâk araçlarını ve onlara nipet edilen her şeyi soyutlamaktır.⁷⁸¹ Üçüncü olarak ise, “tevhîd-i zât”ı müşâhede eder. Bu müşâhedeyle kul, mevcûdâtın tamamında Allah'ın varlığını görür ve “O'ndan başka her şey yok olacaktır.”⁷⁸² âyetini müşâhede eder. Tevhîd-i zât ise Allah'ın zâtından başka her şeyin tecrid edilmesi ve O'nun zâtının birlenmesidir.⁷⁸³ Zâkir, kelime-i tevhîd zikri ile bu üç tevhîdi elde edebilir. Bu mertebede kelime-i tevhîd zikriyle maksat hâsıl olduğu için zâkir diğer esmânın zikrine ihtiyaç duymaz. Çünkü Allah'a vuslat hâsıl olmuştur.⁷⁸⁴

Trabzonî, sâlikin, kelime-i tevhîd zikrine devam edip onun hakkını yerine getirmesinin, nefsindeki hayvanî sıfatlardan ve unsurî kayıtlardan kurtulmasını sağladığını söyler. Böylece sâlikin beşeriyetinin fânî olmasıyla uykusunda sâlih bir rüya görür. Bu rüya üzerine şeyhi ona zikir olarak ikinci ismi telkin eder. Trabzonî bu durumu sâlikin nefsinin levvâme mertebesine yükseldiğine işaret olarak değerlendirebilir.⁷⁸⁵

a.2. Nefs-i Levvâme

Kınayan nefis anlamına gelen levvâme gaflet uykusundan uyandığı oranda kalbin nuruyla aydınlanan nefistir. Levvame sıfatını alan nefis, bir parça kalbin nuruyla aydınlanmış ve o nur ölçüsünde uyanıklık kazandığı için yaptığı kötü işlerin farkındadır. Yani gafletten bir parça sıyrılmıştır.⁷⁸⁶ Burada nefsin sükûneti tamam değildir. Fakat

⁷⁸⁰ Trabzonî, *Âdâbu'l-ubûdiyye*, vr. 211a.

⁷⁸¹ Kâşânî, *Tasavvuf Sözlüğü*, s. 168.

⁷⁸² Kasas, 28/88

⁷⁸³ Kâşânî, *Tasavvuf Sözlüğü*, s. 168.

⁷⁸⁴ Trabzonî, *Âdâbu'l-ubûdiyye*, vr. 211a.

⁷⁸⁵ Trabzonî, *Âdâbu'l-ubûdiyye*, vr. 211a.

⁷⁸⁶ Cebecioğlu, *Tasavvuf Terimleri*, s. 547.

şehvânî nefse karşı direndiği ve itiraz ettiği için levvâme adını almıştır.⁷⁸⁷ Rabbi ile mahlûkat arasındadır. Kalbine bir kötülük geldiğinde Allah'ın yardımıyla nefsini kınar ve kötülükten dolayı tövbe eder.⁷⁸⁸ Cenab-ı Allah, “Kendini kınayan (pişmanlık duyan) nefse yemin ederim.”⁷⁸⁹ âyetiyle bu nefsi yüceltmıştır.

Bekrî, levvâme sıfatında olan nefsi, hayvânî ruhtan bir mertebe daha uzak olarak görür. Bunun için levvâme mertebesinde nefis, emmâreden daha şerefli ve latiftir. Bununla birlikte bu nefis, hem emmâreye hem de mülhemeye yönelmeye meyillidir. Bu nedenle onun meyili kötü ahlâkların kaynağı olan nefs-i emmâre'ye olursa, o zaman ona uyar ve çirkin işleri yapar. Fakat eğer meyili mülhemeye olursa, o zaman kalbine gelen mâsiyetten yüz çevirir ve yaptığı kötülükten dolayı kendisini kınar. Kendisini kınamasından dolayı ona “çokça kınayan” anlamında levvâme nefis denir.⁷⁹⁰

Trabzonî, levvâme nefsin mahiyetini Allah'a olan yolculuğu ile bağlantılı olarak analiz etmiştir. Ona göre, nefsin levvâme mertebesinde mahalli kalp makamıdır. Burada nefsin hâli, kalbin Allah'a muhabbetle dolu olmasıdır. Levvâme nefsin yolculuğu seyr-i ilallâh dediğimiz Allah'a yolculuktur.⁷⁹¹ Seyr-i ilallâh, düyevî istekleri bırakarak, uhrevî duygularla irfan sahibi olmaya ve Allah'ın marifetine olan yolculuktur. Bunun anahtarı

⁷⁸⁷ Gazâlî, *İhyâ*, c. III, s. 8.

⁷⁸⁸ Göktaş, *Üsküdarlı Muhammed Nasûhî ve Tasavvufî Görüşleri*, s. 128.

⁷⁸⁹ Kıyame, 75/2.

⁷⁹⁰ Muslu, *Mustafa Kemâleddin Bekrî*, s. 158; Kerem Emin, *a.g.e.*, s. 105. Eşrefoğlu Rûmî de nefs-i levvâme'nin, emmâre ve mülhemeye meyil olduğunu belirtmiştir. Ona göre; nefs-i levvâme, emmâreye tâbi olduğunda emmâre kuvvetlenir ve vücûd mülkünü eline alır. Şeytan bu durumda emmâreye yardımcı olur. O şahsı dinden çıkarır, fışk, küfr veya nifaka sürükler. Nefs-i levvâme, mülhemeye meyil ederse o zaman vücûd mülküne mutmainne hakim olur. Bu durumda Cenab-ı Hakk'ın emrinin dışına çıkmaz. Cism-i lâtif olduğundan dolayı da ondan Hakk'ın rızasına muhalif ameller sâdır olmaz. *Müzekkî'n-Nüfus*, s. 255.

⁷⁹¹ Trabzonî, *Âdâbu'l-ubûdiyye*, vr. 211b.

mürşid-i kâmil ve bilinmesi burhan yoluyladır.⁷⁹² Trabzonî, bu makamdaki zikrin, ikinci isim olan “Allah” isminin zikri olduğunu söyler. Bu zikirde nûr sarı renklidir. Nefsin bu mertebesinde ruhlar ve rûhâniyetler inkişaf eder.⁷⁹³

Trabzonî, Allah zikrin yapılışı ile ilgili birtakım kurallardan söz etmiş ve bu kurallar çerçevesinde yapılan zikirden feyz alınabileceğini vurgulamıştır. Ona göre Allah zikri şöyle yapılır: Öncelikle sâlik bu zikre başlarken niyetinde ihlâslı olmalıdır. Bu itibarla bu ismi Allah’ın rızasını ve muhabbetini kazanma talebiyle zikretmelidir. Herhangi ecir veya makam elde etmek amacıyla zikretmesi doğru değildir. Çünkü bir beklenti doğrultusunda zikretme yönüne giderse o zaman müşâhededen mahrum olur. Niyet sahih olduktan sonra Allah isminin zikri şöyle yapılır: “Allah” lafzı nurdan bir yazı ile kalbin üzerine yazılmış olarak düşünülür. Bundan sonra melekûtu elinde bulunduran ve ulûhiyetin sahibi olan Allah’a yönelmek suretiyle bu isim kalbin ortasından alınır ve dile çıkarılır. Bu sırada isim alınırken baş göğüse (sadır) doğru eğilir ve çıkarılırken yukarı kaldırılır. Bu uygulamaya devam edilirken zikrin manası düşünülür ve sürekli hatırdâ tutulur. Allah lafzı ism-i zât olması hasebiyle bütün “Esmâ-i Hüsnâ”yı ve yüce sıfatları içine aldığı için bu ismin zikrine devam eden bir kimsenin kalbine bütün isim ve sıfatların nurunun doğması mümkündür.⁷⁹⁴

Yine Trabzonî, sâlikin Allah lafzının zikrine devamla kendisinde zâtî maiyet cezbese meydana geleceğini, bu durumda zikri lisanından kalbine indirmesi ve sessiz olarak zikre devam etmesi gerektiğini söyler. Çünkü bu durumda, zikri hafî (gizli) yapması kalbin hakîkatine vakıf olmada daha tesirli olur. Zikir tamamen kalbe indiği

⁷⁹² Nasûhî, *Er-Risâletu’r-Rüşdiyye Fi’t-Tarîkati’l-Ahmediyye*, haz.: Mustafa Tatcı-Musa Yıldız, Sahaflar Yay., İstanbul 2006, s. 154.

⁷⁹³ Trabzonî, *Âdâbu’l-ubûdiyye*, vr. 209b, 211b.

⁷⁹⁴ Trabzonî, *Âdâbu’l-ubûdiyye*, vr. 211b-212a.

zaman lisân zikrini bitirir ve zikre kalbî zikir olarak devam eder. Zikri kalbî olarak yapmak levvâme nefsin yerilmiş sıfatlardan tasfiye olmasını sağlar.⁷⁹⁵ Bu nefsin terk edilmesi gereken yerilmiş yedi sıfatı bulunmaktadır. Bu sıfatlar, alçaklık veya pıntılık, heves, mekr (hile), ucub, işret, temennî ve kahırdır.⁷⁹⁶ Trabzonî, kalbî zikrin sâlikin kalbine tam manasıyla yerleşmesi durumunda onu terk etmenin mümkün olmadığını söyler. Hatta sâlik terk etmeyi istese bile bu mümkün değildir, der. Zâkir, lafzatullah zikrinin cezbesiyle hiçbir sesi duymaz ve hiçbir şeyi görmez. Zâkir, bu ismin nuruyla mustağrak oldukça zâtın şuûnâtı onu tamamen kaplar. Böylece kendisinin fanî sıfatları ortadan kalkar ve geride yalnızca ilâhî sıfatları kalır. Bu durumda ancak Allah ile konuşur, O’nunla görür ve O’nunla iştir duruma gelir.⁷⁹⁷

Trabzonî, levvâme nefsin hakikatinden zuhur eden nur ile ilgili olarak değerlendirmelerde bulunur. O bu nefsin hakikatinde nurun zuhur edebileceğini, ancak sâlikin zuhur eden bu nurun ilâhî zâtın nurlarından olduğu düşüncesine kapılması gerektiğini belirtir. Çünkü ilâhî zâtın nurları renklerden münezzeh olduğu için çeşitli renklere giren ruh ve nefsin nurları gibi değildir. Levvâme nefisten hayvânî sıfatlar kaybolmasıyla nefis-i emmâreye olan nispet kaybolur. Kalp güzel sıfatlarla sıfatlanır. Nefs güzel ahlâk ile sıfatlandığında zikir, mülheme nefse intikal eder.⁷⁹⁸ Sâlik bu makama yükselip makamın gerektirdiği zikre devam etmesi hâlinde, onun kalbi yerilmiş olan hayvanî sıfatların karanlıklarından ve şehvî isteklerinden kurtulur. Amellerin ruhu onda tecelli eder. Mücâhedenin hazzını duyar. Kalbi faydasız istekler ve kıymetsiz

⁷⁹⁵ Trabzonî, *Âdâbu’l-ubûdiyye*, vr. 212a.

⁷⁹⁶ Okudan, *Hasan Ünsî ve Tasavvufî Görüşleri*, s. 164.

⁷⁹⁷ Trabzonî, *Âdâbu’l-ubûdiyye*, vr. 212a.

⁷⁹⁸ Trabzonî, *Âdâbu’l-ubûdiyye*, vr. 212ab.

düşüncelerden arınır. Kalbi arınırsa kalpten veled-i kalp doğar.⁷⁹⁹ Böylece sâlik, ulvî ruhlar ve ilâhî nurlarla ilgili bir rüya görür ve uyanık iken de mülheme nefsin nurâniyetini müşâhede eder. Bu aşamada şeyh kendisine nefsin üçüncü mertebesindeki ismi telkin eder.⁸⁰⁰

a.3. Nefs-i Mülheme

Nefs-i nâtıkanın üçüncü dairesi mülhemedir. Mülheme ilham ve keşfe naîl olan nefistir. İyiyi kötünden ayırma iradesine sahiptir. Nefis bu makamda sevabını ve günahını Allah'ın yardımıyla bilmektedir. Bu sebeple Allah'tan başka her şeyden uzaklaşır. Ruhlar âlemine yönelmesi cihetiyle aşk halindedir.⁸⁰¹

Trabzonî, bu nefsin mahiyetini de geniş bir şekilde inceler. Ona göre, bu nefis levvâmeden daha latîf ve daha şerefli dir. Nûrâniyet ve mârifet bakımından ruha yakın olduğundan tabiatı, saflıkta suya benzer. Bu nefsin âlemi “âlem-i ervâh”, makamı seyr-i alellah (Allah'a yürümek, yolculuk yapmak)'dır. Vâridi ise Allah'ın fillerinde mârifettir. Ruh makamında bulunan mülheme nefsin hâli aşk ve nuru kırmızıdır. Nefsin nuru rüyada, sırda saf bir kırmızılıktır. “İnnî ânestü nâran”⁸⁰² ve “Mâ kezebe'l-fuâdu mâ raâ”⁸⁰³ âyetleriyle ifade edilen kalbin nurudur. Bu nefsin cömertlik (sehâ), kanaat, ilim, tevâzu, sabır, yumuşaklık (hilim), eziyetlere tahammül, insanları af ve onların özürlerini kabul etme gibi kazanılması gereken yedi sıfatı vardır. Nefsin bu sıfatlarla vasıflanması övülmüştür. Bu makamda bulunanlar, asla mahlûkata herhangi bir itirazda

⁷⁹⁹ Nasûhî, *Er-Risâletu'r-Rüşdiyye*, s.155. Bu nefis makamında sâlikten ara sıra isyan hâli ortaya çıkar. Ancak o işlediği günahtan dolayı levvâme isminin manasında da olduğu gibi hemen pişman olur ve istiğfar eder. Muhammed Nurî Şemseddîn Nakşibendî, *Miftahü'l-Kulûb (Kalplerin Anahtarı)*, haz.: Abdulkadir Akçiçek, Huzur Yay., İstanbul, s. 141.

⁸⁰⁰ Trabzonî, *Âdâbu'l-ubûdiyye*, vr. 212b.

⁸⁰¹ Cebecioğlu, *Tasavvuf Terimleri*, s. 475.

⁸⁰² “(Durun) ben bir ateş gördüm.” Taha, 20/10.

⁸⁰³ “Gözleriyle gördüğünü kalbi yalanlamadı.” Necm, 53/11.

bulunmazlar.⁸⁰⁴ Ayrıca Trabzonî, nefsin bu makamında bulunanların, bu makamın hayrî ve şerrî bir arada toplanmasından dolayı ayakların kaymasına sebep olacağını devamlı hatırlarında tutması gerektiğini belirtir. Çünkü nefsi gaflete düşer ve bu makam hem hayrî hem de şerrî olabileceğini unutursa o zaman günaha düşebilir. Sâlik, nefsinin şerrine uymaz ve nefsindeki hayrî özelliği şerrine galip gelirse, bu durumda sâlikin nefsin bir üst makamına geçmesi mümkün hale gelir.⁸⁰⁵

Trabzonî, nefsin mülheme makamında zikrin “Hû” ismi olduğunu söyler. “Hû” isminin mahiyeti hakkında zâhir ve bâtın âlimlerinin görüşlerini inceler. Ayrıca bu ismin zikrinin nasıl uygulanacağı konusunda da bilgi verir.

Ona göre, mülheme makamında sâlikin devam edeceği zikir, üçüncü isim olan “Hû”dur.⁸⁰⁶ Bu ismin “Esmâ-i Hüsnâ” olup olmadığı hakkında zâhir âlimleri ile bâtın âlimleri arasında ihtilaf vardır. Zâhir âlimlerine göre bu isim “Esmâ-i Hüsnâ”dan değildir. Allah için kullanılması zamirin ismin makamında olmasından dolayıdır. Bâtın âlimlerine göre ise, “Esmâ-i Hüsnâ”dandır. Çünkü bu isim, Allah için kullanıldığı zaman, onunla bütün hüviyetleri içine alan “zâtî ehadî” hüviyete işaret eder. Allah lafzı, O’nun ulûhiyet mertebesine delâlet ettiği gibi, “Hû” lafzı da “gaybet-i zât ve hüviyeti-i batınî”ye delalet eder. Yani “Hû” Allah’ın zatını ifade eden mutlak gayb olan hüviyettir.⁸⁰⁷ Bundan dolayı “hû”, “Allah” isminin bâtını, hakîkati ve sırrıdır. Bu nedenle bâtın âlimleri, “Allah” ismini mülk ehlinin, “Hû” ismini ise melekût ehlinin zikri olarak kabul etmişlerdir. Mülk ehli nasıl “Allah” ismi ile tasarrufta bulunur ise, melekût ehli de bu isimle tasarrufta bulunur. Aynı şekilde mülk ehli için “Allah” ismi

⁸⁰⁴ Trabzonî, *Âdâbu’l-ubûdiyye*, vr. 212b.

⁸⁰⁵ Trabzonî, *Âdâbu’l-ubûdiyye*, vr. 213b.

⁸⁰⁶ Trabzonî, *Âdâbu’l-ubûdiyye*, vr. 209b, 212b.

⁸⁰⁷ Cebecioğlu, *Tasavvuf Terimleri*, s. 282.

nasıl en büyük isim ise, melekût ehli için de “Hû” ismi en büyük isimdir. Ancak zâkir bu isimle zikir yaparken onunla gaybî hüviyet ve mutlak ehadî zâtı kastettğine dikkat etmesi gerekir. Çünkü bu ismin, “Esmâ-i Hüsnâ”dan olması, zâtî hüviyetin kastedilmesine bağlıdır. Aksi takdirde sıradan bir zamir olur.⁸⁰⁸

Trabzonî “Hû” ismiyle nasıl zikir yapılacağını şöyle açıklar: Zâkir, bu isimle zikre, nefsinin zâtî hüviyete teveccüh etmesine mani olan bütün nispet ve kayıtlardan arındırarak başlar. Allah’a ulaşmada nefsinin mani olan bütün alakalarla bağlantısını keser. Bütün esmâ ve sıfatlarla mutlak zâtî hüviyete teveccüh eder. Sonra “Hû”yu yükselen bir nefesle sol memenin altından alır ve sol omuza kadar çeker. Alırken başını sağ tarafa doğru eğerek ve çekerken de sol tarafa kaldırır. Bunu yaparken de mümkün olduğu kadar boynunu döndürür ve bütün bedenini hareket ettirir. Kendinden geçinceye kadar bu zikre devam eder ve zâtî hüviyete mustağrak olur. Bu şekilde mutlak ehadiyet nurlarının tecellîsine mazhar olur ve vahdet nuru zuhûr ettiği için onda kesret zulmetleri yok olur. Ehadiyet nuruna mazhar olup kesret kaybolmasıyla bütün mahlûkatın varlıkları, Hakk’ın vücûdunda yok olur. Hakk’ın vücûdu zâhir, mahlukâtın vücutları ise bâtın olur. Örneğin güneşin zahir olarak ortaya çıkmasıyla yıldızların vücutlarının nasıl ortadan kalkıyorsa, aynı şekilde Hakk’ın vücûdu zâhir olduğunda mahlûkatın vücudu yok olur. Bu mertebede zâkirden cüz’î akıl zâil olur ve kendisi küllî akıl ile sıfatlanır. Bu küllî akıl ile eşyâ’yı gerçek mâhiyetiyle idrak etme özelliği kazanır. Bu akıl ile o, eşyaların gölgeler gibi olduğunun farkına varır. Basîretinin açılmasıyla zâhirde Hakk’ın vücûdundan başka bir şey görmez. Eşyanın varlığını ise, Hakk’ın vücûduyla görür.⁸⁰⁹

⁸⁰⁸ Trabzonî, *Âdâbu’l-ubûdiyye*, vr. 212a-212b.

⁸⁰⁹ Trabzonî, *Âdâbu’l-ubûdiyye*, vr. 213ab.

Trabzonî bu mertebede sâlike “kerâmet”in verileceğini ve onda Nûr-i Muhammedi’nin zuhûr edeceğini belirtir. Ayrıca o, bu mertebede sâlikin özel bir velâyet olan “velâyet-i suğra” makamına dahil olacağını ifade etmiştir.⁸¹⁰ Ona göre, “velâyet-i suğrâ” (küçük velâyet) kulun Allah’ın sıfatlarıyla sıfatlanması ve ahlâkıyla ahlâklanmasıdır.⁸¹¹ Bu mertebeden sonra mürşid, Allah’ın sıfatlarıyla sıfatlanan ve ahlâkıyla ahlâklanan salikin nefsinin bir sonraki mertebeye yükseltir ve ona sonraki ismi telkin eder.

a.4. Nefs-i Mutmainne

İlk kemal derecelerinden olan nefis-i mutmainne, mülhemedden daha şerefli ve daha latîftir. Bu nefis Allah’ın emrine boyun eğerek ve nefsin şehvî isteklerine muhalefet eder.⁸¹² Mutmainne, doyuma ulaşmış, huzura kavuşmuş, mutmain olmuş nefistir. Bu mertebede, nefis maddi yönünden ve kötü ahlâklarından sıyrılmış, güzel ahlâk ile ahlâklanmıştır. İbadetlere devam ile kudsiyet âlemine yönelmiş ve kudsiyet kazanmıştır.⁸¹³ Günah kirleri silinmiş bir şekilde ibadet ve taatle itminan kazanmıştır.

Trabzonî, bu nefsin mahiyetini Hakk’a tâbi bir nûrâniyet olarak ifade eder. Bu mertebede nefis günah kirlerinden uzak ve ibadete çok düşkündür. İbadete çok düşkün olması, sahibinin Allah’a ulaşmasına engel teşkil eden tabîî kayıtlardan ve unsurî alâkalardan kurtulmasına vesile olur. Muhammedî ahlâk ile sıfatlanmıştır. Yakınlık elde etmek ve noksanlıklardan yüz çevirmek, fazilete rağbet etmek, ilâhî sırları müşâhede

⁸¹⁰ Trabzonî, *Âdâbu’l-ubûdiyye*, vr. 213b.

⁸¹¹ Trabzonî, *Tuhfetü’l-ahbâb*, vr. 118b. Ayrıca Trabzonî, bu velâyeti kendi içinde iki kısma ayırmıştır. Birincisi, velâyet-i atâiyye (verilmiş velâyet)’dir. Allah’ın dilediği kişiye zâtî cezbeleriyle mücâheden önce verdiği velâyettir. İkincisi ise, velâyet-i kesbiyye (kazanılan velâyet)’dir. Kulun sülûk ve mücâhede ile hasıl olan cezbeleriyle elde edilen velâyettir. Aynı yer. Velâyet hakkında geniş bilgi için bk. Hücvîrî, *Keşfu’l-Mahcûb*, ss. 273-280; Kuşeyrî, *Risâle*, ss. 436-440; Cebecioğlu, *Tasavvuf Terimleri*, ss. 696-7.

⁸¹² Gazâlî, *İhyâ*, c. III, s. 8.

⁸¹³ Cebecioğlu, *Tasavvuf Terimleri*, s. 474-75.

etmek ve rubûbiyet ahkâmını keşfetmek için acele eder. Şer’î ahkâmı yerine getirir ve ubûdiyette itmi’nan sahibidir. İtminan sahibi olması nedeniyle de “mutmainne” diye isimlendirilmiştir. Mutmainne nefsin sıfatları cömertlik, tevekkül, yumuşaklık (hilim), ibadet, şükür, kazaya rızâ ve belalara sabırdır.⁸¹⁴ Bu makamdaki nefis, “Ey huzura kavuşmuş nefis! Sen O’ndan hoşnut o da senden hoşnut olarak Rabbine dön.”⁸¹⁵ âyetindeki hitaba mazhardır. Bu mertebede nefis için geceli-gündüzlü ibadet, zikir, riyâzet, mücadele ve mücâhede vardır. Çünkü, nefsi kötü sıfatlardan temizledikten sonra onu saf hâlinde tutmak ancak bu şekilde mümkündür.⁸¹⁶

Trabzonî, mutmainne mertebesinde yolculuğun, Allah ile beraber yolculuk anlamında seyr maallâh olduğunu söyler.⁸¹⁷ Allah’la beraber yolculuğu Muhammed Nasûhî şöyle izah eder: Allah’la beraber yolculuk, O’nun isimlerini ve sıfatlarını müşahade etmekle olur. Burada Allah’la beraberlik, yakınlık ve uzaklık mutlak manada gerçek değildir. Aksine kabz ve bastan⁸¹⁸ kinayedir.⁸¹⁹ Sûfîler kabz ile korkuyu, bast ile ümidi kastederler. “Muhakkak Rabbinin azabı gelecektir”⁸²⁰ ifadesini duyunca Hz. Ömer (r.)’de görülen kendinden geçme halinde olduğu gibi Allah’ın tehdidinden korkan

⁸¹⁴ Trabzonî, *Âdâbu’l-ubûdiyye*, vr. 213b-214a.

⁸¹⁵ Fecr, 89/27-28.

⁸¹⁶ Eşrefoğlu Rûmî, *Müzekki’n-Nüfus*, s. 21.

⁸¹⁷ Trabzonî, *Âdâbu’l-ubûdiyye*, vr. 214a.

⁸¹⁸ Kabz daralmak, bast genişlemek ve ferahlamak demektir. Kabz ve bast, havf ve recadan sonra meydana gelir. Yılmaz, *Anahatlarıyla Tasavvuf ve Tarikatlar*, s. 213. Ayrıca bk. Eraydın, *Tasavvuf ve Tarikatlar*, s. 185-6; Cebecioğlu, *Tasavvuf Terimleri*, ss. 85-6, 333; Uludağ, *Tasavvuf Terimleri*, s. 67; Seccâdî, *Tasavvuf ve İrfan*, ss. 63-4, 264-5. İbn Atâullah kabz hâlinin üç sebepten dolayı meydana geldiğini belirtir. Bunların birincisi, günah işlemiş olmak, ikincisi bir dünyalığın elden gitmesi ya da rahat ve huzur sebeplerinin eksilmesi, üçüncüsü ise hasımların zulüm ve düşmanlığıdır. Aynı şekilde ona göre bastın da üç sebebi vardır. Birincisi; ibadette artış ve olgunlaşma, ilim ve ma’rifette söz sahibi olma, ikincisi dünya işlerinin yolunda gitmesi, üçüncüsü ise insanlar arasında methedilmek, kendisinden dua talep edilmesi ve eli öpülüp hürmet görmektir. İbn Atâullah el-İskenderî, *Hikem’ül Atâiyye El-Muhkem Fî Şerhi’l Hikem*, (Tasavvufî Hikmetler), şerh.: Kastamonulu Ballıklıızâde Ahmet Mahir, haz.: Selahattin Hacıoğlu, Kurtuba Kitap, İstanbul 2011, s.149.

⁸¹⁹ Nasûhî, *Mürâselât*, vr. 68b; Göktaş, *Üsküdarlı Muhammed Nasûhî ve Tasavvufî Görüşleri*, s. 129.

⁸²⁰ Tur, 52/7.

sûfî kabz hâlinde, Allah'ın müjdesi ile de sûfî bast hâlinde olur. Bast halinde gerçek sevgili olan Allah'a yakınlık düşüncesi ve mahzurlu olanın yok olması durumu vardır.⁸²¹ Yani mutmainne mertebesinde nefis, Allah'a yolculuğu korku ve ümit arasında yaşar. Trabzonî, bu nefsin makamının sır mahalli olduğunu ifade eder. Sır, kalbde bulunan Rabbânî bir latife ve müşâhedenin mahallidir.⁸²² Yine ona göre, bu nefsin âlemi hakikat-i Muhammediye, hâli ise vuslat yani gerçek mana itmi'nâna ulaşmaktır. Vâridi hakikat, yani şerîatın bazı sırlarının hikmetini müşâhede etmesidir. Bu mertebede nefsin nûru beyazdır. Sâlikin bu makama girdiğinin alâmeti, onun beşerî teklîfî emirleri ayırt etmemesi ve Muhammedî ahlâk ile ahlâklanmasıdır. Bu makamdaki sâlik, ancak onun sözlerine uymakla mutmain olur. Bu makam, temkin makamıdır.⁸²³ Bu nefsin tekâmül etmesi riyâzet, mücâhede ve zikrullahı devam etmeye bağlıdır.⁸²⁴ Nefsin tekâmül etmesi için zikre devam esastır. Şimdi Trabzonî'nin nefsin bu mertebesinde devam edilecek zikirle ilgili görüşlerine geçelim.

Trabzonî, nefsin bu mertebesinde zikrin “Hak” ismi ile yapıldığını belirtir ve bu isimle zikrin nasıl yapıldığını geniş bir şekilde izah eder.⁸²⁵ Ona göre “Hak” isminin zikri şöyle yapılır: Zâkir, ismi sol memenin altından alır ve ağzına kadar çıkarır. İsmi alırken başını sır cihetine doğru eğer ve çıkarırken de yukarı kaldırır. Zikir esnasında Allah'ın “vâcibü'l-vücûd” olduğunu ve “O'ndan başka her şey yok olacaktır.”⁸²⁶ âyetini tefekkür ederek vâcibü'l-vücûd olan Allah'ın varlığının dışında her varlığın zâhiri olduğunu ve yok olacağını düşünür. Bu ismi zikretmekle zâkirin göğsünü yani sadrını dolduran nur, onun nefsinin mutmain olmasını sağlar. Böylece zâkirin zâhiri ve bâtını,

⁸²¹ Cebecioğlu, *Tasavvuf Terimleri*, s. 333.

⁸²² Cebecioğlu, *Tasavvuf Terimleri*, s. 569.

⁸²³ Trabzonî, *Âdâbu'l-ubûdiyye*, vr. 214a.

⁸²⁴ Eşrefoğlu Rûmî, *Müzekkin Nüfus*, s. 17.

⁸²⁵ Trabzonî, *Âdâbu'l-ubûdiyye*, vr. 209b-214a.

⁸²⁶ Kasas, 28/88.

Hakkanî tecellîlerle dolar. Bu şekilde o, Hakk’a vasıl olma sırrına ulaşır. Bu sır sebebiyle sırrından “Ben Hakk’ım” şeklinde sesler zuhûr edebilir. Zâkirin bu mertebede imkânî vücûd ile Hakkanî vücûd arasındaki farkı anlayabilmesi için kendisine manevî rehberlik eden mürşide ihtiyacı vardır. Mürşid, zâkiri fenâ hâlinde bekâ hâline, telvîn makamının zorluklarından temkîn makamına ulaştırır.⁸²⁷ Zâkirin nefsinin fenâ hâlinde bekâyâ çıkması, onun nefsindeki kötü sıfatların zâil olması ve iyi sıfatların bâki olması anlamına gelir.⁸²⁸ Renkten renge girme, değişme ve kararsız olma anlamına gelen telvîn hâl sahibi olanların sıfatıdır. Mekanda yerleşme, karar kılma, istikrar ve devamlı olma manalarına gelen temkin ise hakikat ehlinin sıfatıdır. Telvîn durumunda nefis bir hâlden diğer bir hâle, bir vasıftan diğer bir vasıfa geçerken, temkîn hâline ulaşınca vuslata ermekte ve makamda yerleşmektedir.⁸²⁹ Yukarıdaki ifadeleri kısaca özetlemek gerekirse nefis mutmainne makamında kötü sıfatlarından uzaklaşıp iyi sıfatlarla vasıflanmak suretiyle temkîn sahibi olmaktadır.

Trabzonî, mutmainne mertebesinde salike “Hak” isminin mazharı olan bazı sırların açılabilceğini ve kendisinde kerâmet gibi bir takım olağanüstü hadiselerin vuku bulabileceğini söyler. Bu gibi hadiseler karşısında sâlikin nasıl davranması gerektiği konusunda uyarılarda bulunur. Ona göre, sâlik, mutmainne mertebesinde vahdet sırrını ifşâ etmemeli ve kerâmet gösterme çabasına girmemelidir. Kendisinde meydana gelebilecek herhangi olağanüstü bir durumu hilâfet ve şöhrat elde etmek için kullanmamalı ve insanların kendisine yönelmesinden sakınmalıdır. Sâlik her durumda mütevâzî olmaya gayret etmeli ve Allah ile olan edebini muhafaza etmelidir. Çünkü bu

⁸²⁷ Trabzonî, *Âdâbu’l-ubûdiyye*, vr. 214a.

⁸²⁸ Yılmaz, *Tasavvuf ve Tarikatlar*, s. 217.

⁸²⁹ İmam-ı Rabbânî, *Mektûbat*, m.no: 18, c. I, s. 66

mertebede yolculuğu Allah’la beraber olan sâlik mukarrebûn⁸³⁰ makamında olması dolayısıyla en küçük bir edep ihlâlinden bile hesaba çekilir. Sâlikte nefis-i mutmainnenin nurunun ortaya çıkması ve vuslata ulaşması hâlinde şeyh onun nefsinin, nefis-i râziye mertebesine çıkarır ve ona beşinci ismi telkin eder. Ayrıca sâlikin nefsi mutmainne makamına çıkınca şeyhin ona hilâfet vermesi ve başka sâlikleri terbiye etmek için müşid olarak görev vermesi câiz olur. Buna “hilâfet-i suğra” denir. “Hilâfet-i kübrâ” ise seyr u sülûk tamamlandıktan ve nefis kemâle ulaştıktan sonra verilir.⁸³¹ Hilâfet, şeyhlik makamıdır ve hemen hemen bütün tarîkatlar bu amaçla kullanılmıştır. Hilâfet-i suğrâ, makamında kendisine hilâfet görevi verilen sâlik bağlı bulunduğu tarîkat dairesi içinde görev yapar. Hilâfet-i kübrâ makamı ise tarîkatta kol oluşturma yetkisine sahip olmayı ve görevini bu daire içinde yapmayı ifade eden makamdır.⁸³² Trabzonî nefsi bu mertebeye ulaşmış sâlikin şeyhinin tarîkatına bağlı kalmak şartıyla müşidlik vazifesini yapmasının ve sâliklerinin terbiyesi uğraşmasının mümkün olduğunu göstermeye çalışmıştır.

a.5. Nefs-i Râziye

Nefs-i râziye râzı olan, hoşnut kalan ve rızâ makamına eren nefistir. Bu mertebede nefis, kendi iradesinden vazgeçip Hakk’ın iradesine tâbi olur. Olgunluk yolunda beşinci makam olan râziye’de nefis hiçbir şeyden şikayet etmez. Nefis beşerî özelliklerinden kurtulmak suretiyle fenâ’ya ulaşmıştır. Güzel ahlâk ile vasıflanmıştır. Emir ve yasaklara

⁸³⁰ Allah’a yakın olan velîlere verilen isimdir. Peygamberler ve melekler ilgili olarak da kullanılmaktadır. Cebecioğlu, *Tasavvuf Terimleri*, s. 444; Seccâdî, *Tasavvuf ve İrfan*, s. 334;

⁸³¹ Trabzonî, *Âdâbu’l-ubûdiyye*, vr. 215a.

⁸³² Cebecioğlu, *Tasavvuf Terimleri*, s. 277.

tam olarak uymasıyla Allah'ın isimleri ve sıfatlarının tecellisine mazhar olur ve Hakka'l-yakîn mertebesine ulaşır.⁸³³

Trabzonî, nefs-i râzîye mertebesini, meşâyihiin mutmainneden sonraki makamları kabul edip etmedikleri ile ilgili görüşleri verdikten sonra açıklama yoluna gitmiştir. O bu konuda şöyle der: Meşâyihten bazıları mutmainneden sonraki makamlara itibar etmemişlerdir. Onlar mutmainne'yi son makam olarak kabul ederler. Çünkü Allah'ın sıfatlarıyla sıfatlanan ve ahlâkıyla ahlanan nefis için mutmainneden sonra yükselinecek başka bir makam yoktur. Mutmainneden sonra mertebelerin olduğunu kabul edenler ise, nefsin râzîye makamına çıkabileceğini ifade ederler. Onlara göre, râzîye makamı rûhânî lâtifeye benzer nûrânî bir latîfedir.⁸³⁴

Trabzonî, râzîye nefsin aslında “mutmainne” dairesi içerisinde olduğunu söyler. Fakat o, mutmainne nefsin kemâlâtından olan üstün sıfatlar ile vasıflandığını da ifade eder. Bundan dolayı onu râzîye olarak isimlendirir. Bu nefis, mevcûdâtta meydana gelen her şeye tereddütsüz rızâ gösterme, teslimiyet, Allah'tan başka her şeyi terk etme, daimî şühûd, ihlâs ve vera hâlinedir. Bu nefsin her şeye rızâ göstermesine Kur'an-ı Kerim'de “Sen O'ndan, O da senden râzı olarak Rabbine dön!”⁸³⁵ âyetiyle işaret edilir. Bu makamda nefsin yolculuğu seyr-i fillah olmak ve âlemi ise lâhût âlemdir. Bu makamda nefsin mahalli sırrın sırrı olan fuâd ve hâli de fenâdır.⁸³⁶ Nefis, mutmainne nefsin tehlikelerinden kurtulup Cenab-ı Hakk'ın ihsanı ve keremi ile râzîye makamına geçer. Sâlik, bu makamda Allah'ın dışındaki bütün mevcudâtı yok olmuş görür. Allah'ın dışındaki bütün varlıklardan geçme ve rıza gösterme bu mertebeye işaret

⁸³³ Cebecioğlu, *Tasavvuf Terimleri*, s. 475.

⁸³⁴ Trabzonî, *Âdâbu'l-ubûdiyye*, vr. 215a.

⁸³⁵ Fecr, 89/28.

⁸³⁶ Trabzonî, *Âdâbu'l-ubûdiyye*, vr. 215a.

eder.⁸³⁷ Ayrıca Trabzonî bu nefiste zuhûr eden fenâ hâlini seyr u sülûk sürecinde sâlikin manevî durumuna bağılı kalarak analiz etmiştir. Ona göre, yolu yarılarnış (mutavassıt) olanların fenâ hâli ile seyr u sülûk eğitiminde bekâ'ya ulaşmış olanların fenâ hâli aynı değildir. Mutavassıt olanların fenâsı hissin kaybolması şeklinde tecelli eder. Nefsi râziye mertebesine ulaşanlarda ise, fenâ, sülûk eğitiminde “bekâ”ya ulaştıktan sonra meydana gelir. Bu durumda beşerî sıfatlar ortadan kalkar ve sâlikin nefsinden bir eser kalmaz. Nefiste beşerî sıfatlar kalmadığı için fenâyâ ermiş olur. Bu makam ancak yaşanarak idrak edilebilir. Bu mertebede nurun rengi yeşildir.⁸³⁸ Bu mertebede fenâyâ ermek esastır ve nefis ahlâk ve sıfatlarında bekâyâ ulaştıktan sonra bu mertebeye çıkabilir. Fenâ hâli de bu aşamadan sonra meydana gelir.

Trabzonî, bu mertebedeki zikir konusunda ise şu hususlara değinir: Ona göre, nefsin bu mertebesinde sâlikin devam edeceği zikir “Hayy” ismi ile yapılan zikirdir.⁸³⁹ Diğer zikirlerin yapılışı ile ilgili usuller olduğu gibi, Trabzonî, “Hayy” isminin zikrinin de belirli usuller çerçevesinde yapılması gerektiğine dikkat çeker. “Hayy” zikrinin uygulanma metodu şöyledir: Salık, “Hay” isminin manasını düşünmek suretiyle bu ismi sağ memenin üstünden alır ve dilden çıkarır. O bu esnada başını göğsünün sağ tarafına eğerek ve çıkarırken de yukarı kaldırır. Kendisinin hayat vasfının fânî olduğunu ve Allah'ın bütün ilahî kemâlâtı gerektiren kadîm hayat sıfatıyla muttasıf olduğunu tefekkür eder. Bu mertebede sâlik her şeyin melekûtunu idrak etme kabiliyetine sahip olur. Bu sayede o her yönden Allah'a delâlet eden âyetleri görür, bütün mahlûkatın tesbîhâtını işitir ve anlar. Meleklerin, melekût âleminin kapısından girip şahâdet âleminin kapısından çıktıklarını görür. O bu makamdan daha üst bir makama çıkmak

⁸³⁷ Şemseddîn Nakşibendî, *Miftahü'l-Kulûb*, s. 145.

⁸³⁸ Trabzonî, *Âdâbu'l-ubûdiyye*, vr. 215a.

⁸³⁹ Trabzonî, *Âdâbu'l-ubûdiyye*, vr. 209b,215a.

için bir mürşide ihtiyaç duymaz. Çünkü bu mertebeden sonra Allah'ın yardımı ve himmeti sayesinde üst makamlara yükselebilir.⁸⁴⁰

Trabzonî, sâlikin nefsinde bu mertebede yeşil renkli nur zuhûr ettiği ve Cenab-ı Hakk'ın kadîm hayat sıfatıyla tecellî ettiği zaman, şeyhin sâliki bir üst nefis dairesine çıkarması gerektiğini belirtir. Böylece nefis altıncı mertebe olan nefis-i mardıyye mertebesine yükselir.⁸⁴¹

a.6. Nefs-i Mardıyye

Nefs-i mardıyye hoşnut olunan, kendisinden razı olunan nefistir. Nefsin altıncı makamı olan bu nefisten Allah razıdır. Bu mertebeye ulaşan nefis beşerî istekleri terk eder ve güzel huylu olur. Allah'ın izin verdiği kadarıyla, Allah tarafından bazı gayb sırlarına vâkıf olur. Bunlar Allah'ın ona ihsanıdır.⁸⁴²

Trabzonî nefis-i mardıyyeyi, Allah'ın kendi rızâsı için seçtiği rabbânî bir latîfe olarak tarif eder. Ona göre, nefis bu makamda bütün bulanıklıklardan kurtulmuştur. Çünkü burada kul, nefsinin kötü yanlarını tasfiye etmiş ve Allah'ın râzı olduğu huylarla süslemiştir. Yani bekâ-billâha ve rızâ-billâha ulaşmıştır. Onun için nefisteki bulanıklıklar kaybolmuştur. Bu mertebe nefsin rıfk, lütuf ve şefkat ile mahlukâta muamele etme, insanları cem' ve fark ile Allah'ın yoluna davet etme gibi güzel sıfatları bulunmaktadır. Bu nefis mertebesinde yolculuk, seyr-i ani'llâh'tır.⁸⁴³ Yani Allah'tan seyir demektir. Buradaki seyr vahdet (birlik)'ten, kesret (çokluk)'e doğrudur. Bu yolculuktan maksad ise, Hak'dan halka terbiye ve irşâd için dönüştür. Bu mertebedeki

⁸⁴⁰ Trabzonî, *Âdâbu'l-ubûdiyye*, vr. 215b.

⁸⁴¹ Trabzonî, *Âdâbu'l-ubûdiyye*, vr. 216a.

⁸⁴² Cebecioğlu, *Tasavvuf Terimleri*, s. 547-8.

⁸⁴³ Trabzonî, *Âdâbu'l-ubûdiyye*, vr. 216a.

nefis; vahdette kesreti, kesrette vahdeti görür.⁸⁴⁴ Bekrî, nefsin bu mertebesinin âleminin şahâdet âlemi olduğunu ve hafâ makamında bulunduğunu, yaşanan hâlin hayret, nurunun siyah ve vâridinin de şerîat olduğunu belirtir.⁸⁴⁵ Trabzonî bu nefsin; mâsivâyı terk etme, insanlara karşı lütufla muamele etme, onları sevmeye ve doğruluğa sevk etme, onları kusurlarından dolayı rencide etmeden affedici olma, onları tabiat ve nefis karanlıklarından ruh aydınlığına çıkarma gibi güzel sıfatlara sahip olduğunu söyler. Sâlik bu mertebede nefsi bu güzel sıfatlarla terbiye etmeli ve makamın maddî ve manevî prensiplerine uymalıdır. Ancak bu şekilde bu mertebeye ulaşabilir ve burada temkîn sahibi olabilir.⁸⁴⁶

Trabzonî, nefsin bu mertebesinde sâlikin, nefsin yedinci mertebesine ulaşmak için “Kayyûm” ismini zikretmesi gerektiğini ifade eder. Yine ona göre, sâlikin bu mertebede aynı zamanda şerîat ve tarîkat âdâbıyla edeplenmesi gerekir.⁸⁴⁷ Kur’an-ı Kerim’de “O, kendinden başka hiçbir ilâh bulunmayan Allah’tır. O, Hayy’dır, Kayyûm’dur.”⁸⁴⁸ âyetinde geçtiği üzere Kayyûm Allah’ın isimlerindedir. Mardıyye mertebesinde “Kayyûm” ismiyle zikre devam eden sâlik her hâlinde, davranışında, şerîatin ve sünnetin emirlerini yerine getirme gayreti içinde olur.⁸⁴⁹

Trabzonî, “Kayyûm” ismiyle yapılan zikirle ilgili usullerden de söz eder. O bu konuda şöyle der: Bu isim sadrın sağ tarafındaki “hafî”den alınır ve harflerinin mahreçlerine dikkat edilerek dile çıkarılır. Hafî sırrın batınıdır ve ondan daha latiftir.

⁸⁴⁴ Cebecioğlu, *Tasavvuf Terimleri*, s. 564.

⁸⁴⁵ Muslu, *Mustafa Kemâleddin Bekrî*, s. 172.

⁸⁴⁶ Trabzonî, *Âdâbu’l-ubûdiyye*, vr. 216a.

⁸⁴⁷ Trabzonî, *Âdâbu’l-ubûdiyye*, vr. 209b, 216a.

⁸⁴⁸ Bakara, 2/255.

⁸⁴⁹ Şemseddîn Nakşibendî, *Miftahü’l-Kulûb*, s. 148; Cebecioğlu, *Tasavvuf Terimleri*, s. 357.

Sağ memenin üzerinde yer alan hafînin mertebesi hayret ve istiğraktır.⁸⁵⁰ Sağ memenin üstündeki hafîden bu isim alınırken baş sağ tarafa eğilir ve çıkarılırken de yukarı kaldırılır. Bu şekilde zikre devam ederken Allah'ın yerin ve göklerin kayyûmu olduğu tefekkür edilir. Sâlik, kayyûmiyet sıfatı ile tecellî edinceye kadar “Kayyûm” ismini bu şekilde zikretmeye devam eder. Sonra Hakk'ın kayyûmiyetini müşâhede eder. Böylece bütün âlemlerin O'nun kayyûmiyeti ile kâim olduğunu görür. Bu mertebede sâlik, sırların keşfi için bir şeyhe ihtiyaç duymaz. Burada mürşid, sâlikin yanında ancak Allah yolunda bir arkadaş gibidir.⁸⁵¹

Trabzonî bu makamda sâlikleri iki kısma ayırmıştır. Ona göre birinci kısım, şuhûd makamında olup himmeti Hakk'ı müşâhede için yeterli olmayanlardır. Bunlar ricâlullah sınıfına dahildir. Bunlar halkın irşad ve terbiyesi ile meşgul olmazlar ve insanlar tarafından tanınmazlar. İkinci kısım ise, halkı Hakk'a davet etmek için cem'den farka dönenlerdir. Bunlar davet için ilâhî izinle görevlendirilmişlerdir. İzin verilmediği müddetçe bu grubun da kendini gizlemesi gerekir. Bu mertebenin gereği olan kayyûmî tecellîlerin tamamlanması ve siyah nur zuhûr ettimesiyle birlikte sâlik nefsin yedinci mertebesine geçer.⁸⁵²

a.7. Nefs-i Kâmile

Olgun nefis anlamına gelen nefis-i kâmile, tasavvufî olarak bütün olgunluk özelliklerini elde etmiş ve irşâd durumuna geçmiş nefis demektir. Nefs-i kâmileye

⁸⁵⁰ Trabzonî, *Tuhfetu'l-ahbâb*, vr. 109a,110a.

⁸⁵¹ Trabzonî, *Âdâbu'l-ubûdiyye*, vr. 216ab.

⁸⁵² Trabzonî, *Âdâbu'l-ubûdiyye*, vr. 216b.

nefs-i kudsiyye, nefs-i sâfiyye ve nefs-i kâmile de denir.⁸⁵³ Nefis mertebelerinin en şerefliisidir. Letâfet ve nûrâniyette kemâl sahibi olmuştur. Bu mertebe nefis, Rabbânî latîfenin Allah ahlâkının zuhur etmesinin ve ubûdiyet âdâbına uymanın lehine, bunlara muhalefet etmenin ise aleyhine olduğunu bilir. Safâ, bekâ, daimi şuhûd, kesrette vahdet ve vahdette kesret bu makamın özelliklerindendir.⁸⁵⁴

Trabzoni, bu makamı seyr-i billah olarak ifade eder. Seyr-i billah Allah ile yolculuktur. Ona göre bu nefsin âlemi, vahdette kesret ve kesrette vahdettir. Mahalli ahfâ; hâli bekâ; vâridi zikredilen bütün güzel sıfatlardır. O, ahfâyı lahûti bir latife olarak ifade eder. Hafînin bâtınıdır. Derinlikte hafîden daha ileridir. Ahfânın mahalli sır ve hafînin arasındır.⁸⁵⁵ Bu makamda nefsin nurunun rengi, Allah'ın nurunda söndüğü için yoktur.⁸⁵⁶ Tasavvufî literatürde nefis tekâmül ettikçe onun nuru tekâmül ettiği mertebeye göre farklı kozmik renklerle ifade edilmiştir. İnsanın nefsi fenâ hâlini tamamlar ve sonunda bekâ hâline ulaştığında ve bekâda olgunluk sonucunda “kulluk” yani, Allah'ın esmâsının tamamının kâmil bir vasfı olan “renksizlik” ortaya çıkar. Nefis kemâlât yolunda bekâyâ ulaşmakla yek renk (tek renk) olmaktan kurtulmuş, imkan dairesini aşmış her renk olmuştur. Yani sâlikin nefsi “Biz, Allah'ın boyasıyla boyanmışızdır...”⁸⁵⁷ âyetiyle işaret edildiği üzere renkten münezzeh olan Allah'ın boyasına boyanıp renksiz olmuştur.⁸⁵⁸ Nefis kâmile mertebesine çıktığında Allah'ın nurunda kaybolduğu için nefsin rengini ifade eden herhangi bir kozmik renk yoktur.

⁸⁵³ Cebecioğlu, *Tasavvuf Terimleri*, s. 474. Bu mertebeye ulaşmış olanlara genellikle irşad görevi verildiği için bu makama aynı zamanda “irşad makamı” da olarak isimlendirilmiştir. Topbaş, *İmandan İhsana Tasavvuf*, s. 147.

⁸⁵⁴ Muslu, *Mustafa Kemâleddin Bekrî*, s. 174.

⁸⁵⁵ Trabzonî, *Tuhfetu'l-ahbâb*, vr. 109a,110a.

⁸⁵⁶ Trabzonî, *Âdâbu'l-ubûdiyye*, vr. 209b,217a.

⁸⁵⁷ Bakara, 2/138.

⁸⁵⁸ Cebecioğlu, “Mevlânâ ve Renksizlik”, *Altınoluk Dergisi*, Mayıs 2007, sayı:255, s. 39.

Tekâmül eden nefis Allah aşkıyla yandığı için o, yandığı Allah'ın rengini alması onun renksizlik makamına ulaştığını gösterir.

Trabzonî, nefsin bu mertebesinde “Kahhâr” ismi ile zikir yapılacağını ve her ismin zikrinde olduğu gibi bu ismin zikrinin de belirli bir usul çerçevesinde yapılacağını söyler. Ona göre, bu mertebede zikir “Kahhâr” ismini zikretmektir. Zâkir, bu ismi göğsünün yani, sadrın ortasındaki “ahfâ”dan alır ve harflerin mahreçlerine dikkat ederek dile çıkarır. İsmi ahfâdan alırken başını sadrına doğru eğerek, yukarı çıkarırken kaldırır. Bu esnada ismin manasını düşünür ve Allah'ın “Kahhâr” sıfatıyla muttasıf olduğunu tefekkür eder. Sâlik bu zikre devam ettikçe Allah'ın “kahr” sıfatı tecellî eder. Bu tecellînin nuru sayesinde geride kalan kevnî hicaplarını ve beşerî eserlerini yakıp yok eder. Sonunda bekâ-billâh makamına yerleşir. Böylece nefsi, saf ve hâlis bir nura dönüşür ve bekâ-billâh makamındaki nurları bâtınında ve zâhirinde görür. Nefsinin nura dönüşmesiyle ilâhî tecellîleri keşfeder hale gelir. Bundan sonra bütün “Esmâ-i Hüsnâ” ile tasarrufta bulunur ve “velâyet-i kübrâ” hilafeti verilir. Bununla ona umûmî olarak insanları irşâd etmesi için “mutlak izin” verilmiş olur. Bu durumda o, bağımsız olarak tarîkat sahibi olmuştur. Şeyh onu “halife” tayin ederek kendisine insanları terbiye etmek, hakîkate davet etmek ve Allah'a ulaştırmak için izin verir. Ona taç ve hırka giydirerek irşad seccâdesine oturtur.⁸⁵⁹ Bu mertebede sâlik insanları irşâd etmeye ehliyetlidir. Çünkü ona bu görevi şeyhi vermiştir.

Nefis mertebeleri konusunda sonuç olarak şunu söyleyebiliriz: Genel anlamda mutasavvıflar nefsi, basitten mükemmele doğru giden aşamalı bir gelişim süreci içerisinde değerlendirmişlerdir. Mutasavvıfımız Trabzonî de aynı şekilde nefis için yedi aşamalı gelişim süreci üzerinde durmuştur. O bu olgunlaşma sürecinde nefsin

⁸⁵⁹ Trabzonî, *Âdâbu'l-ubûdiyye*, vr. 217ab.

makamını, hâlini, sıfatlarını kendi tasavvufî üslubu doğrultusunda analiz etmeye çalışmıştır. Bu aşamalı süreçte, deyim yerindeyse ölümlü ve iğreti nefisten, âdetâ ölümsüz mükemmel bir nefse doğru seyir söz konusudur.

b- Nefsin Hileleri

İnsanın nefsi, bilgi, irâde şehvet, gizli şirk, riyâ ve nifak gibi takva ve fücûrun hallerini gösterebilir. Bu nedenle tasavvuf literatüründe nefsin hilelerin ve hastalıklarının teşhis edilmesi ve bunların tedavi edilmesi büyük önem arz etmektedir.⁸⁶⁰

Tasavvufî düşüncede nefsin kötü sıfatları, hevâ ve arzuları en büyük mücâhede konusu olarak görülmüştür. Mutasavvıflar nefse muhalefet etmeye ve onunla mücadeleye büyük önem vermişlerdir. Bu nedenle nefis ile cihad etmek en büyük mücadele olarak kabul edilmiştir. İşte nefsin bu mücadele, insana kötülükleri yaptırmak ve onları kandırmak için bir takım aldatma metodları vardır. Mutasavvıfımız Trabzonî, nefsin aldatma metodlarını geniş bir şekilde ele almıştır. Nefsin isteklerine uymayı kulun Allah’a ulaşmasına engel olan bir perde olarak telakki eder. Şimdi onun bu konu ile ilgili görüşlerine geçelim.

Trabzonî nefsin, en büyük düşman olduğunu, ondan daima fesat ve büyülenme yani, haddi aşma gibi kötülüklerin zuhur ettiğini belirtir. Ona göre, nefsin insana kötülüğü emreden ve kötülükleri yaptırmak suretiyle ayağının kaymasına sebep olan birçok hileleri bulunmaktadır. İbadetlerine herhangi bir fesadın karışmasını istemeyen bir kimsenin, nefsin bu konudaki hilelerini bilmesi, kişinin onunla yapılan mücadele başarılı olmasını sağlar. İnsan nefisinin şerrinden emin olamaz. Hatta bu kişi nebî bile

⁸⁶⁰ Kuşeyrî, *Risâle*, s. 274; Cebecioğlu, *Tasavvuf Terimleri*, ss. 472-3; Uludağ, *Tasavvuf Terimleri*, ss. 274-5.

olsa,⁸⁶¹ aynıdır.⁸⁶² Nefsin insanları kaldırmak için hileleri o kadar çoktur ki onları ancak, insanlara manevî rehberlik yapan keşf ve yakîn ehli ihlâslı kullar tanır.

Trabzonî, nefsin ibadeti tatlı ve güzel göstermek suretiyle insanı aldatabileceğini belirtir. Ona göre, nefsin en gizli ve en tehlikeli hilesi bu şekilde olur. Çünkü âbidlerin çoğu bu hilenin farkında değildir.⁸⁶³ Gazâlî âbidlerin çoğunun nefsin bu hilelesinde helak olduklarını söyler. Çünkü nefis onları doğrudan doğruya açık şerre davet etmeye muktedir olmadığı için onları aldatmak için şerri hayır suretinde gösterir. O insana ibadetiyle Allah'ın istediği gayeye ulaşıldığı düşüncesini verir. Bu hile ile âbidin kalbine riyâyı yerleştirir ve bununla Allah katında ibadetinin bir kıymeti olduğu zannına kapılır.⁸⁶⁴ Trabzonî, bir ömür bu şekilde ibadet eden kişinin yapmış olduğu ibadetin Allah katında ona bir fayda sağlamayacağını hatta, Allah'tan uzaklaşmasına neden olacağını söyler. Çünkü, ibadetin kendisine tatlı ve hoş görünmesini, “ihlâs”ının bir meyvesi zanneder. İbadeti konusunda nefsin hesaba çekse nefsi ona “Sen ibadetinde ihlâslı bir kimsesin” demek suretiyle onu aldatmaya çalışır.⁸⁶⁵ İbadette ihlâs kişinin Allah'ı kastederek O'nu birlemesidir.⁸⁶⁶ Kul ibadetinde ihlâsla sadece, Allah'a mânen yaklaşmayı gaye edinir. Herhangi bir mahlûka gösteriş, halkın katında övme, halktan gelen övgünün sevgisi veya Allah'ın yakınlığından başka herhangi bir şey kastetmez.⁸⁶⁷

Trabzonî, kulun ibadetinde, nefsin bu hilesine kanmaması için ihlâsını kontrol etmesi gerektiğine dikkat çeker ve kendisini bu konuda özeleştiriyeye tâbî tutmasını tavsiye eder. Ona göre, eğer kul nefsin bu hilesine kanıp ibadetinde ihlâslı olduğu

⁸⁶¹ Yusuf, 12/53

⁸⁶² Trabzonî, *Âdâbu'l-ubûdiyye*, vr. 181b.

⁸⁶³ Trabzonî, *Âdâbu'l-ubûdiyye*, vr. 181b.

⁸⁶⁴ Gazâlî, *İhyâ*, c. III, s. 34.

⁸⁶⁵ Trabzonî, *Âdâbu'l-ubûdiyye*, vr. 181b.

⁸⁶⁶ İbn Manzûr, *Lisânu'l-Arâb*, c. VII, s. 26.

⁸⁶⁷ Kuşeyrî, *Risâle*, s. 360.

zannına kapılmasaydı, o zaman bir ömür bu şekilde ibadete devam etmezdi. Çünkü bu şekilde yapılan bir ibadetin sevabı yoktur. Hatta günahı ve azabı vardır. Bundan dolayı kul ibadetindeki ihlâsını her zaman kontrol etmesiyle riyâ gibi ibadetin manevîyatına aykırı düşüncelerden kurtulmuş olur. Nefis bu hilesiyle, daha çok haz ve lezzete düşkün zayıf âbidleri kandırır. Bu durumu dünya ve âhiret hususunda zâhid olanlar ile ihlâsın sırrını bilenler tanıyabilir. İhlâsın nasıl olduğunu bilmeyen kişi ise, nefsinin hevasına uyarak ibadet yapmadan sakınırsa, hevâsı için ibadet etmekten kurtulur ve ibadetini ihlâs üzere yapmış olur. Çünkü hevâ, Allah'ın dışında ibadet edilen en çirkin şeydir ve Allah'ın en çok buğz ettiği putlardandır.⁸⁶⁸ Trabzonî, kulun bu şekilde ibadetlerde kendisine özeleştiriye tabi tutmasını içe yönelişle ihlâsın otokontrolünü sağlamak için gerekli görmüştür.

Trabzonî, ibadetleri alışkanlık hâline getirmeyi nefsin hileleri arasında sayar. Ona göre, ibadetlerinde Allah'ın emrini tutmayı ve rızâsını kazanmayı göz ardı etmek suretiyle ibadetleri alışkanlık haline getirerek yerine getiren kul, ibadet esnasında Allah'tan gafil olur ve ibadetlerin âdâbına riâyet etmez. Böyle bir ibadet, ibadet olmaktan çıkar ve “âdet” halini alır. Nefis, kulun ibadetleri bu şekilde “âdet” olarak yerine getirmesini ister, terk etmesini istemez ve terk edilmesinden huzursuzluk duyar. Yani ibadetlerin âdet olarak yapılması nefsin isteği olduğu için onun rahatlamasını sağlar. Nefsin bu hilesine avâm sınıfında olanlar kanar. Çünkü onlar, çocukluklarından beri, nefislerinin bir alışkanlığı olarak ana-babalarından gördükleri üzere namaz kılıp oruç tutmuşlardır. İbadet, Allah rızasına kavuşma arzusuyla yerine getirenler için, kalb huzuruna kavuşmasına vesile olur. Fakat nefsin bu hilesine kanan ve ibadeti Allah'tan gafil olarak, yapılması gereken bir alışkanlık duygusu ile yerine getirenler kalplerinde

⁸⁶⁸ Trabzonî, *Âdâbu'l-ubûdiyye*, vr. 182a.

bir huzur hissetmezler.⁸⁶⁹ Allah, insanları ve cinleri, emir ve nehiyleri yüklenen ve işlerin neticelerini hesaba katan bir akılla donatılmış olarak yaratmıştır. İnsanlara verdiği akılla, nefsin çağırdığı şeylere karşı, nefsin huylarına rağmen mücadele etmelerini emretmiştir. Onun için kullarının ibadetlerini âdet olduğu için değil, Allah'ın rızasına uygun olduğunu için yapmalarını istemiştir.⁸⁷⁰ Kul, ibadetleri sadece Allah rızası için yaptığında, nefsin bu hilelisiyle bilinçli olarak mücadele etmiş olur.

Trabzonî göre nefis, insanı sürekli olarak güç yetirilemeyecek bir ibadetle meşgul ederek oyalar ve bu şekilde aldatma yoluna başvurur. Kul, Allah'a büyük ibadetler ve zor mücâhedeler yapacağım diye söz verir. Bu, nefsin insan idrakini ve dayanma gücünü zorlayan hilesidir. Çünkü, birkaç gün o ibadetle meşgul olur ve sonra onu terk eder. Sadece onu terk etmekle kalmaz, aynı zamanda başka ibadetleri de bırakıp doğru yoldan ayrılır. Trabzonî, nefsin bu hilesine kapılanların çoğunun tarîkat ehli olduğunu söyler. Çünkü, onların nefisleri, onları ibadet etmekten vazgeçirmek istemektedir. Bu amacına, ancak güç yetiremeyeceği ibadetleri yapmasını gerektiği vesvesesini vererek ulaşabilir. Nefis güç yetirilemeyecek ibadetleri yükleyince, kişi bunlarla meşgul olur durur. Fakat nefsine ağır geldiği için bunları yapmaz ve ibadetleri tamamen terk eder. Böylece nefis hedefine ulaşmış olur.⁸⁷¹

Trabzonî, bir takım hâl ve kerâmete ulaşmak için yapılan ibadeti de nefsin hileli bir metodu olarak görür. Çünkü nefis, kerâmet ve ahvâl ile insanlar arasında seçkin bir konuma gelmek ister. Bu hedefe bağlı olarak yaptığı ibadet, Allah rızası için yapılmış olmaz. Aksine nefsin hazzı için yapılmış bir ibadettir. Nefsinin hazzı için ibadet eden bir kimsenin gerçek ma'budu, nefsinin hazlarıdır. Sâlik, kâmil bir şeyhin yardımı veya

⁸⁶⁹ Trabzonî, *Âdâbu'l-ubûdiyye*, vr. 182a.

⁸⁷⁰ Muhâsibi, *Ri'aye*, (*Kalb Hayatı*), haz.: Abdülhakim Yüce, Işık Yay., İzmir 2004, c. I, ss. 251-2.

⁸⁷¹ Trabzonî, *Âdâbu'l-ubûdiyye*, vr. 182a.

ilâhî bir cezbe olmaksızın nefsin bu hilesini anlaması zordur. Kamil şeyh veya ilâhî cezbe, sâlik bu hile karşısında nasıl davranması gerektiği konusunda eğitir ve ona manevî rehberlik eder.⁸⁷² Âbidin, yaptığı ibadette Allah'ı yüceltmekten, O'nun rızâsını kazanmaktan, O'na verdiği sözü yerine getirmekten başka bir niyetinin olmaması gerekir. Çünkü âbid, kul olma unvânı sahip olduğu için Allah'ın kendisine emrettiği ibadetleri yapmaktan dolayı bir karşılık beklemez. İnsan, kalbini mâsivâdan tamamen kurtardığında, Allah'a gerçek manada kul olur. Kulluk makamına gerçek manada erişenlere, Allah hâl ve kerâmet gibi bazı hususiyetler verebilir. Bu Allah'ın bir lütfudur, yoksa kulların yapmış olduğu ibadetlerle hak ettikleri bir şey değildir.⁸⁷³ Trabzonî, nefsin bu hilesinin baş olma yani, riyâset⁸⁷⁴ ve şöhrat sevgisinden kaynaklandığı söyler ve bu durumdan kurtulmak için tavsiyelerde bulunur.⁸⁷⁵ Nefis, riyâset sevgisi ile insanlar arasında rütbe ve nüfuz sahibi olmak ister. Burada kişinin nefsine hased duygusu hakim olur. Bundan dolayı da toplumda kendi konumunda ikinci bir ortak istemez.⁸⁷⁶ Bu hâl ile karşılan sâlik, nefsin bu hilesinde kurtulmak için nefsin riyâset ve şöhrat sevdâsından uzak tutmalıdır. Ancak bu şekilde ibadeti sırf Allah için olmuş olur. Kerâmet ve şöhrat tuzağından kurtulur. Eğer böyle bir düşünce içerisinde ibadet etmişse; yaptığı ibadetten dolayı Allah'a istiğfar etmeli ve nefsine “Şüphesiz sen bu ibadetinle kerâmeti değil, cezayı hak ediyorsun” demelidir. Sâlike gereken şey, Allah ile ünsiyet kurmak ve her türlü gösterişten kaçınmaktır.⁸⁷⁷ Yani ibadetin Allah katında

⁸⁷² Trabzonî, *Âdâbu'l-ubûdiyye*, vr. 182a.

⁸⁷³ Serrâc, *Lüma*, ss. 531.

⁸⁷⁴ Cebecioğlu, *Tasavvuf Terimleri*, s. 521; Mustafa Çağrııcı, “Câh”, *DİA*, İstanbul 1993, c. VII, ss. 14-15.

⁸⁷⁵ Trabzonî, *Âdâbu'l-ubûdiyye*, vr. 182a.

⁸⁷⁶ Gazâlî, *İhyâ*, c. III, s. 250.

⁸⁷⁷ Trabzonî, *Âdâbu'l-ubûdiyye*, vr. 182a, 183ab.

makbul olması, nefsin insanı kötülüğe sevkeden arzularından soyutlanmış olarak hâlis bir niyetle Allah rızası için yapılmasına bağlıdır.⁸⁷⁸

Trabzonî, sâlikin ibadetinde gösterdiği titizlikten dolayı kendini beğenmesini, bundan sevinç duymasını ve ibadeti sebebiyle Allah'ın mekrinden emin olmasını, onun Allah'a vuslatına ve nurların müşahade etmesine engel olan bir perde olarak görür. Bu engeli perde metaforuyla açıklar. Sâlikin bu şekilde benlik duygusu içinde ibadet etmesi, pişmanlığı gerektirecek bir mâsiyeti işlemesinden daha kötü bir davranıştır. Çünkü mâsiyet, tevbe ile Allah'a dönmeyi gerektirir. Fakat bu şekildeki bir ibadet etme ise, Allah'tan uzaklaşmaya ve O'nunla arasının perdelenmesine sebep olur. İbadetinin makbul olduğunu sanıp bu hâlin, nefesine güven vermesi sebebiyle Allah'ın mekrinden⁸⁷⁹ emin olması da aynı şekilde bir perdedir. Bundan dolayı Trabzonî, “şüphesiz Allah fâcirleri ve fâsıkları bağışlar. O'na ibadet ettiğim halde beni niçin bağışlamasın?” diyerek Allah'ın mekrinden emin olmayı, pek çok âbidin helak olduğu büyük bir tehlike olarak ifade etmiştir. Halbuki Kur'an-ı Kerim'de de ifade edildiği gibi, Allah'ın mekrinden ancak fâsıklar emin olur.⁸⁸⁰ Âbide gereken, bin yıl ibadet yapmış olsa bile o ibadetine güvenmemesi ve tevhid sırrını anlayabilmek için benlik duygusundan uzak, Allah'ın rızası istikâmetinde ibadet etmesidir. Tam bir ubûdiyet halinde Allah'tan korkması ve Allah'ın mekrinden emin olmamasıdır.⁸⁸¹

⁸⁷⁸ Geylânî, *Güneytü't-Tâlibîn*, c.I-II, s. 366.

⁸⁷⁹ Mekk, ilâhî emirlere muhalefete rağmen nimetlerin arka arkaya gelmesi, kötü edebe rağmen hâlin devam etmesi, herhangi bir durum ve sınırlama olmaksızın âyet ve kerâmetlerin izhâr edilmesidir. Komisyon, *Metinlerle Tasavvuf Terimleri Sözlüğü*, s. 646; Mekk, açıkta görünenin aksine gizli kalan bir durumdur. Cahil kimseler, sahip olduğu iman ile gurura kapılır ve kendini kurtuldum sanır. Amelinin kabul edilip edilmediğini düşünmez. Cebecioğlu, *Tasavvuf Terimleri*, s. 423. Mekk hakkında bk. Bekir Topaloğlu, “Mekk”, *DİA*, Ankara 2003, c. XXVIII, ss. 580-1

⁸⁸⁰ “Yoksa Allah'ın tuzağından emin mi oldular? Ziyana uğrayan kavimden başkası Allah'ın tuzağından emin olmaz.” Araf,7/99

⁸⁸¹ Trabzonî, *Âdâbu'l-ubûdiyye*, vr. 183a.

Trabzonî, cennet ümidi veya cehennem korkusuyla Allah’a ibadet etmenin ve ibadet dolayısıyla Allah’tan bir karşılık istemenin nefsin hilesi olduğunu ve bu hilenin insanları sapkınlıklara düşürdüğünü söyler. Allah’a karşılık bekleyerek ibadet etme Allah’tan perdeli ve edeb makamından uzak olanların ibadetidir. Cennet ümidi ve cehennem endişesi gibi bir karşılık bekleyerek ibadet eden kimse, Allah katında önemsizliğini ve hakirliğini ortaya koymuş olur. Çünkü Allah’ın yerine başka şeyle yetinmiş ve O’ndan başkasından da korkmuş olur. Oysa ihlâslı bir kul ubûdiyeti ile ancak Allah’ı ister ve O’ndan başka hiçbir şeyden korkmaz.⁸⁸² İnsanların çoğunun bu hileye müptela olduğunu söyleyen Trabzonî, bunun sebebini kulun yaptığı ibadeti büyük ve güzel görmesi, Allah’ın kulun ibadetinin ecrini zâyi etmeyeceğini bilmemesi şeklinde açıklamıştır. Ona göre, sâlike gereken şey, ecir ve karşılık beklemeksizin Allah’a ibadet etmektir. Eğer bir kimse Allah’ı hakkıyla tanır, ibadetindeki noksanlarına karşı Allah’tan ancak af ve mağfiret ister. İbadetlerindeki eksikliklerden dolayı Rabbine yalvarır ve hataları için özür beyan eder. Bu sebeple sâlik, Allah’tan bir ücret bekleyerek değil, korkarak ve severek O’na ibadet etmelidir.⁸⁸³ Sâlikin, ibadetle gayesi Allah katında izzet ve şeref isteme olmamalıdır. Çünkü bu, kişinin Allah’tan uzaklaşmasına ve kalbinin katılaşmasına sebep olur. Bu nedenle kulun gayesi alçak gönüllülük ve ibadetlerle Allah’ta fenâyı istemek olmalıdır. Allah’a yakın ve sevgili olma, ancak bu şekilde olur. Nefis, cibilliyet itibarıyla kibirli olduğu için sâlik nefsinin hor ve hakir görerek onun kötü sıfatları yok etmeye gayret eder.⁸⁸⁴ Nefsin, insanı yapmış olduğu ibadetlerle aldatmasından kurtulmanın yolu, kulun nefsinin tanıması ve ibadetlerde takvâyâ azimli olmaya davet etmesidir. Nefsinin tanımakla kul, nefsinin hayır

⁸⁸² Trabzonî, *Âdâbu’l-ubûdiyye*, vr. 183a.

⁸⁸³ Trabzonî, *Âdâbu’l-ubûdiyye*, vr. 183b.

⁸⁸⁴ Trabzonî, *Âdâbu’l-ubûdiyye*, vr. 184a.

ve şerhler karşısında hesaba çeker. Bu şekilde ameller temizlenir ve takvâ ile sadece Allah rızası için yapılır hale gelir.⁸⁸⁵

Trabzonî, sâlikin “ileride yapacağım” diyerek ibadetleri geleceğe bırakmasını ve nafil ibadetlerde gösterdiği titizliği farz ibadetlerde göstermemesini nefsin hilesi olarak görür. Sâlik, ibadet konusunda “ileride yapacağım” sözünü ömrü boyunca söyler durur ve amel etmeden ömrünü tüketir. Bu şekilde davrananlar âhirette de hüsrana uğrayan ve helak olanlardan olurlar.⁸⁸⁶ Nefis Allah’ın emirlerine muhâlif bir tabiata sahip olduğu için insana bedenini ve hayatını ebedî olarak göstererek hayatın geçici yönleriyle oylar.⁸⁸⁷ Allah, her insan için bir yaşama süresi ve bir ölüm vakti belirlemiş, sonunda ecelin geleceğini kullarına haber vermiştir.⁸⁸⁸ Dünya hayatı sonlu olması ve ecelin ne zaman geleceği konusunda insanın bilgi sahibi olmaması sebebiyle sâlik, ibadette acele etmelidir. Çünkü tarîkatın şartı ve edebi, ibadette acele etmek ve vaktinde edâ etmektir. Yoksa “ileride şunları, şunları yapacağım” demek, tarîkat edebine uygun değildir. Çünkü vakit, insan ömrünü kesen keskin bir kılıç gibidir. Ancak çoğu insan, bunu idrak etmekten âcizdir.⁸⁸⁹ Trabzonî, nefsin nafil ibadetlerde gösterdiği titizliği farz ibadetlerde göstermemesinin sebebini ise, Allah’ın farzları kullar üzerine emretmiş olmasıdır. Nefis, firavunluğundan dolayı yaratıcısının teklifi altına girmeye râzı olmaz. Bu nedenle O’nun tekliflerini yerine getirme konusunda gevşek davranır. Nafil ibadetlere gelince, onlarda böyle farz olan bir emir söz konusu değildir. Bu durumda nefis kendisini de mahkum hissetmez. Onları yapmanın kendi isteği ve arzusuyla

⁸⁸⁵ Muhâsibi, *Ri’aye*, (*Kalb Hayatı*), c. II, s. 504.

⁸⁸⁶ Trabzonî, *Âdâbu’l-ubûdiyye*, vr. 183b.

⁸⁸⁷ İbrahim Baz, *Abdülehad Nûr-i Sivâsî Hayatı, Eserleri, Görüşleri*, ss. 370-371.

⁸⁸⁸ En’am, 6/2,60. Ecel konusunda geniş bilgi için bk. Cihat Tunç, “Ecel”, *DİA*, İstanbul 1994, c. X, ss. 380-2.

⁸⁸⁹ Trabzonî, *Âdâbu’l-ubûdiyye*, vr. 183b.

olduğunu bilincinde olduğu için onları yapmakta acele eder.⁸⁹⁰ İmam-ı Rabbânî, insanı Allah'a yaklaştıran ibadetlerin farzlar ve nafilelerden oluştuğunu söyler. Burada farzların yanında nafilere itibar etmenin sakıncalı olduğu söyler. Çünkü ona göre herhangi bir zamanda, farzlardan birini yapmak, bin yıl nafile ibadetten üstündür. Bununla birlikte o farzlardan yerine getirdikten sonra nafile ibadet yapmanın büyük bir kazanç olduğunu da belirtir.⁸⁹¹

c- Nefsin İyi ve Kötü Vasıfları

c.1. İyi Vasıfları

Trabzonî, nefsin iyi vasıfları olarak; iffet, hilm (yumuşak huyluluk), el-viddû (merhamet ve şefkat), tevâzu, sabır, himmet, kanaat, zühd ve tevekkül kavramlarını ele almış ve bunlar hakkında bilgi vermiştir. Ayrıca o, nefsin sahip olduğu sığata göre bir değerin olduğunu üzerinde durmuştur.

Trabzonî'ye göre, nefsin iffet sahibi olması demek nefsi, hayvanî duygulardan uzaklaştırarak şehvetten sakındırmak demektir. İffet sahibi olan bir kişiye melekîyet sıfatı hakim olur. Bu sıfat sayesinde o kişi üstün bir nefis sahibi olur.⁸⁹² İffet, şehvânî kuvvetlerin bir faziletidir. Nefsin şehvet kuvvetleri, iffet sayesinde akıl ve şer'at ölçüleri doğrultusunda terbiye edilir. İffet iki tarafı, şereh (doymazlık ve açgözlülük) ile humûd (aşırı isteksizlik) duygusu tarafından kuşatılmıştır. Şereh, aklî kuvvetin kötü gördüğü ve nehyettiği lezzetlere aşırı istek duymak, humûd ise aklın meylini ve elde etmesini

⁸⁹⁰ Trabzonî, *Âdâbu'l-Ubûdiyye*, vr. 184a.

⁸⁹¹ İmam-ı Rabbânî, *Mektûbat*, m.no: 29, s. 91.

⁸⁹² Trabzonî, *Silsiletü Hâcegân*, vr. 164a.

gerektirdiği şeylere karşı aşırı isteksizliktir. Her ikisi de kötülenmiştir. Orta yol olan iffet ise övülmüştür.⁸⁹³

Hilm, yani yumuşak huy sahibi olmak nefsin iyi vasıflarındandır. Öfke ve hiddet zamanında gösterilen sükunet, hiddet gerektiren halde sakin ve serinkanlı olmak demektir.⁸⁹⁴ Trabzonî, hilm'i kendisine yapılan kötülük ve haksızlık karşısında intikam alma gücü olduğu halde, kendisindeki intikam alma duygusunu terk edip kendisine yapılan kötülüğü affetmesi olarak tarif eder. Bu durumdaki bir kişinin hilm duygusu ile hareket etmesi hâlinde, temkîn ve yakîn sahibi olacağını belirtir.⁸⁹⁵ Hilm, gazab halinin ortaya çıktığı sırada sükûnet, huzur ve olgunluk göstermek, güç ve kudreti bulunmasına rağmen, kendisine karşı yapılan haksızlığa karşılık vermeyi terk etmek veya tehir etmektir. Bu açıdan hilmin; bilinçli ve şuurlu olması, onun övülen sıfatları kabullenmesinde önemlidir. Çünkü hilim, ilim eşliğinde olmadığı sürece çoğu kez uygun olmayan yerlere kullanıma açıktır ki bu zulümdür.⁸⁹⁶

Trabzonî, nefsin merhamet ve şefkat sahibi olma özelliğini, nefsin güzel ahlâk unsurları arasında zikreder. Ona göre; bu vasfa sahip olan kişi nefiste bulunan şehvet duygusunu terbiye edebilir. Böylece nefis, şehvet olmaksızın merhamet ve şefkat duyma özelliği kazanır. Kur'an-ı Kerim'de "Allah'ın rahmeti sayesinde sen onlara karşı yumuşak davrandın. Eğer kaba, katı yürekli olsaydın, onlar senin etrafından dağılıp giderlerdi. Artık sen onları affet. Onlar için Allah'tan bağışlama dile..."⁸⁹⁷ âyeti,

⁸⁹³ Komisyon, *Metinlerle Tasavvuf Terimleri Sözlüğü*, s. 413.

⁸⁹⁴ Uludağ, *Tasavvuf Terimleri*, s. 170.

⁸⁹⁵ Trabzonî, *Silsiletü Hâcegân*, vr. 164a.

⁸⁹⁶ Hüseyin Kurt, *Hasırîzâde Mehmed Elif Efendi'nin Hayatı, Eserleri ve Tasavvufî Görüşleri*, Doktora Tezi, AÜSBE., Ankara 2003, s. 339.

⁸⁹⁷ Âl-i İmran, 3/159.

merhametin insanları terbiye etmede faydasına işaret etmektedir. Bu sıfat ile ahlâklanan kişi irşâd ve terbiye ehlinen olur.⁸⁹⁸

Trabzonî, tevâzunun da nefsin iyi vasıflarından olduğunu söyler. Tasavvufta tevâzu, kişinin nefsinin Allah'ın huzurunda kulluk mevkinde koyması, halka karşı şefkatli olması ve kibirli ve gururlu olmamasıdır. Alçak gönüllülük, azlıkla iftihar etmek, zilleti kucaklamak ve insanların yükünü taşımaktır. Hak karşısında eğilmek, Hak hürmetine Hak'tan dolayı Hak'ı kabul etmektir.⁸⁹⁹ Trabzonî'ye göre ise, o insanlara karşı büyüklük taslamayı bırakmak ve halka karşı hürmet ve ikram göstermektir. Nefis, tevâzu ile ahlâklanıp halka karşı hürmet sahibi olduğunda, o nefis feyz elde eder.⁹⁰⁰ Tevâzu, kalbi iyiliğe yöneltir ve akli cilalar. Dünyada Allah için tevâzu gösteren kişiyi Allah, âhirette yok olmayan sonsuzluk tahtı ve hiç eksilmeyen mülkün minberi üzerinde yükseltir. Mertebesini yüceltir ve günahları ondan uzaklaştırır.⁹⁰¹ Benliğinde tevâzu'yu bir ahlâk olarak yaşayan kişi, herkese hak ettiği değeri verir ve kalbî huzura kavuşur.⁹⁰²

Hoş görülme olmayı veya hoş görmeyi nefsin iyi vasıflarından kabul eden Trabzonî, hoş görme sahibi olan nefsi, her çeşit ahlâka sahip olan insanda bir hayır olduğunu düşünmek, fakat bu ahlâkların kötü olanlarına razı olmamak şeklinde ifade eder. Bir kişinin nefsi bu şekilde ahlâklanırsa, o zaman onun gönlü açılır ve nefsi de başkası hakkında kötü düşünmekten temizlenir.⁹⁰³ Nefsin hoş görülme olma vasfıyla bağlantılı olan, sevdikleriyle karşılaştığı zaman sevinç ve güler yüz gösterme vasfı da nefsin iyi

⁸⁹⁸ Trabzonî, *Silsiletü Hâcegân*, vr. 164a.

⁸⁹⁹ Bk. Kuşeyrî, *Risâle*, ss. 267-8; Gazâlî, *İhyâ*, c.III, ss. 442-446; Cebecioğlu, *Tasavvuf Terimleri*, s. 716; Uludağ, *Tasavvuf Terimleri*, s. 529.

⁹⁰⁰ Trabzonî, *Silsiletü Hâcegân*, vr. 164a.

⁹⁰¹ Ebu Bekr Muhammed b. İshak Buhârî Kelâbâzî, *Bahru'l-Fevâid el-Meşhûr bi-Maâni'l-Ahbâr*, tahk.: Muhammed Hasan İsmail-Ahmed Ferid el-Mezîdî, Dâru'l-Kütübu'l-İlmiyye, Beyrut 1999, s. 192.

⁹⁰² Sühreverdî, *Avârifü'l-Meârif*,. 299.

⁹⁰³ Trabzonî, *Silsiletü Hâcegân*, vr. 164a.

özellik sahibi olduğunu gösterir. Bu ahlâk ile ahlâklanan kişinin hayatı mutlu ve bereketli olur.⁹⁰⁴

Trabzonî, nefsin iyi vasıflarından biri olan cömertliği ise, halis bir niyetle, herhangi bir karşılık beklemeksizin sırf Allah rızası için ihtiyaç sahiplerine malından vermek olarak tarif eder. Ona göre, cömertliği gerçekleştirebilen ve nefsinin kötü ahlâkı olan cimrilik yönünü terbiye edebilen kişi, Allah katında yüksek mertebelere erişir.⁹⁰⁵ Cömertlik, peygamberlerin (as.) ahlâkıdır ve nefsin yerilen ahlâkı olan cimrilikten kurtuluşun esasıdır. Mal sahibi olan kişiye en uygun hal, başkasını nefesine tercih ederek iyilik yapmak ve cimrilikten uzaklaşmaktır.⁹⁰⁶ Peygamber Efendimiz (s.a.v.), cömertlikle ilgili şöyle buyurmuştur. “Cömertlik, cennet ağaçlarından bir ağaçtır. Onun dalları yere sarkıtılmıştır. Bu bakımdan onun dallarından birine sarılan bir kimseyi o dal cennete doğru götürür.”⁹⁰⁷

Dünya ve âhirette, Allah Teâlâ’nın rızasını kazanmak için belâ ve musibetlere tahammül göstermek nefsin iyi vasıflarındandır. Bu hal sabır kavramı ile ifade edilir. Sabır, lugatte birini bir şeyden alıkoymak, hapsetmek, tutmak ve dayanma gücü anlamlarına gelir.⁹⁰⁸ Tasavvufta, başa gelen musîbetlerden dolayı Allah’tan başka kimseye şikayetçi olmamak, sızlanıp yakınmamaktır. Sabır, kişinin benliğinin yani, nefsinin zorluklara tahammül etmesidir. Musîbetlere karşı, haramlardan sakınmada ve ibadetlere devam etmede sabır gibi çeşitleri vardır. Sabır, aynı zamanda tasavvufta bir

⁹⁰⁴ Trabzonî, *Silsiletü Hâcegân*, vr. 164a.

⁹⁰⁵ Trabzonî, *Silsiletü Hâcegân*, vr. 164a.

⁹⁰⁶ Gazâlî, *İhyâ*, c. III, ss. 318-322.

⁹⁰⁷ Beyhakî, *Şuabü’l-İmân*, VII, 435.

⁹⁰⁸ İsfahânî, *Müfredât*, s. 474; İbn-i Manzûr, *Lisanü’l-Arab*, c. IV, s. 438; Asım Efendî, *kamus*, c.II, s. 458. Sabır, Allah’ın isimlerindendir. es-Sabûr’un mânâsı, “Allah, günahkâr bir kimsenin günahlarından dolayı hemen ceza vermekte acele etmez”, demektir. Bk. İbn-i Manzûr, *a.g.e.*, c.IV, s. 439.

makamdır.⁹⁰⁹ Trabzonî de sabrı, nefsin belâ ve musibetlere sabretmesi olarak ifade eder. Ayrıca o, sabrın Allah'ın yardımına ulaşmak için bir vesile olduğunu da söylemiştir. Nefsini, sabır eğitimi ile terbiye eden, Allah Teâlâ'nın lütfuna mazhar olur.⁹¹⁰ Kelâbâzî, sabrın temizleyici bir yönünün de olduğunu üzerinde durmuştur. Belâ ve musibetlere sabreden insan günah kirinden temizlenir.⁹¹¹ Nefsin iyi sıfatlarından olan kanaatı Trabzonî, Allah Teâlâ'nın kendisine rızık olarak verdiği şeyden fazlasını istemeyip, onunla yetinme olarak tarif eder. Ona göre, nefsin kendisine verilen nimetler konusunda kanaatlı olmaya zorlayan ve nefsin bu şekilde terbiye eden kişi, izzet sahibi üstün bir insan olur.⁹¹²

Himmet, nefsin iyi vasıflarındandır. Himmet, bir olgunluk hali veya kulun bir şeyi elde etmek üzere kalbinin bütün gücüyle Hakk'a yönelmesidir.⁹¹³ Trabzonî, himmeti Allah Teâlâ'yı isteyip, O'nun haricindeki her şeyden yüz çevirme olarak ifade etmiştir. Yine o, himmet sahibi olanların, Allah Teâlâ'ya ulaşanlardan olacağını ve ruhlarının mele-i âlâ'ya yaklaşacağını da belirtmiştir.⁹¹⁴

Seyr u sülûk sürecinde himmet; himmetu'l-ifâka ve himmetu'l-enefe olmak üzeri iki kısımdır. Himmetu'l-ifâka, sâliki geçici (fâni) olanları terk edip, sürekli (bakî) olanı istemeye yönlendirir. Himmetu'l-enefe, amele karşı sevap istemeye sevk eden sülûk

⁹⁰⁹ Geniş bilgi için bk. Serrâc, *Lüma'*, ss. 76-77; Kelâbâzî, *Ta'arruf*, ss. 100-101; Gazâlî, *İhyâ*, c.IV, ss. 83-112.

⁹¹⁰ Trabzonî, *Silsiletü Hâcegân*, vr. 164b.

⁹¹¹ Kelâbâzî, *Ta'arruf*, s. 94.

⁹¹² Trabzonî, *Silsiletü Hâcegân*, vr. 164b.

⁹¹³ Cebecioğlu, *Tasavvuf Terimleri*, s. 278; Uludağ, *Tasavvuf Terimleri*, s. 170.

⁹¹⁴ Trabzonî, *Silsiletü Hâcegân*, vr. 164b.

derecesidir. Bu durumda sâlik Hakk’a ihsan üzere ibadet eder. Cenab-ı Hakk’a yakınlaşmaya yönelmekten geri durmaz, O’ndan başkasına yönelmez.⁹¹⁵

Zühd, nefsin iyi vasıflarındandır. Zühd, dünyaya, maddeye ve menfaata rağbet etmemek, bu gibi şeylere soğuk ve ilgisiz olmak, çıkarıcı, ihtiraslı ve bencil olmamak anlamlarına gelir.⁹¹⁶ Terim olarak zühd, Allah’a ve âhirete yönelmek maksadıyla dünyadan el-etek çekmek şeklinde tarif edilmiştir.⁹¹⁷

Kur’an’, “Dünyadan nasibini unutma.”⁹¹⁸ diyerek, insanın yaşam mekanına ancak gerektiği kadar değer verilmesini hatırlatırken; genellikle onun inananlar için aldatıcı yönlerine dikkat çeker. Kur’an’da dünyanın, oyun ve eğlence,⁹¹⁹ aldatma metâi,⁹²⁰ önemsiz ve âhirete göre menfaati daha az,⁹²¹ şımartan ve faydası geçici⁹²² yönlerine dikkat çekilerek insandan, imtihan için bulunduğu bu hayatta aldanmaması istenir. Kur’an’ın yaşanmasını istediği ve övdüğü hayat tarzında, dünya ve onun şahsında temsil edilen her şeye karşı dikkatli ve mesafeli olunması gerektiği ortaya çıkmaktadır.

⁹¹⁵ Cebecioğlu, *Tasavvuf Terimleri*, s. 278; Uludağ, *Tasavvuf Terimleri*, s. 170-1; Komisyon, *Metinlerle Tasavvuf Terimleri Sözlüğü*, s. 378.

⁹¹⁶ Tehânevî, *Keşşâf*, c. II, ss. 292-294; İbn Mazur, *Lisânu’l-Arab*, c. III, ss. 196-197; Isfehânî, *Müfredât*, s. 384; Cürcânî, *Ta’rîfât*, s. 120; Erhan Yetik, “Hz. Muhammed (s.a.v.)’in Zühd ve Takvâsı”, *OMÜİFD.*, Samsun 1993, sayı: 7, s. 127; Cebecioğlu, *Tasavvuf Terimleri*, s.787; Uludağ, *Tasavvuf Terimleri*, s.544.

⁹¹⁷ Bk. Kelâbâzî, *Ta’arruf*, s. 109; Kuşeyrî, *Risale*, s. 218; Uludağ, *Tasavvuf Terimleri*, s. 544; Cebecioğlu, *Tasavvuf Terimleri*, s. 787.

⁹¹⁸ Kasas, 28/77.

⁹¹⁹ Bu âyetler şunlardır: “Bu dünya hayatı sadece bir eğlenceden, bir oyundan ibarettir. Ahiret yurduna (oradaki hayata) gelince, işte asıl yaşam odur. Keşke bilmiş olsalardı.”, Ankebût, 29/64; “Dünya hayatı bir oyun ve eğlenceden başka bir şey değildir. Muttakî olanlar için âhiret yurdu muhakkak ki daha hayırlıdır. Halâ akıl erdiremiyor musunuz.”, En’am, 6/32; “Doğrusu dünya hayatı ancak bir oyun ve eğlencedir...”, Muhammed, 47/36; “Bilin ki dünya hayatı ancak bir oyun, eğlence, bir süs, aranızda bir övünme ve daha çok mal ve evlat sahibi olma isteğinden ibarettir.”, Hadîd, 57/20.

⁹²⁰ “...Bu dünya hayatı ise aldatma metâından başka bir şey değildir.”, Âl-i İmran, 3/185.

⁹²¹ “...Onlara deki: Dünya menfaati önemsizdir...”, Nisâ, 4/77; “...Dünya hayatını âhirete tercih mi ediyorsunuz? Fakat dünya hayatının faydası ahretin yanında pek azdır.”, Tevbe, 9/38.

⁹²² “...Onlar dünya hayatıyla şımardılar. Oysa âhiretin yanında dünya hayatı geçici bir faydadan başka bir şey değildir.”, Râd, 13/26.

Mutasavvıflar, Kur'an'ın tarif ettiği hayat tarzında hareketle, dünyayı kendini güzel ve süslü gösterip insanları Allah yolunda aldatan bir varlık olarak ifade etmişlerdir.⁹²³

Zühd, tasavvufta yüce bir makamdır.⁹²⁴ Trabzonî, yüce bir makam olan zühdü, Allah Teâlâ'ya kullukla meşgul olmak için, kendisine kifâyet eden şeylerden fazlasını bırakıp, dünyayı terk etmek şeklinde tarif etmektedir. Ona göre, nefsinin Kur'an'ın tarif ettiği bir hayat tarzını yaşamak suretiyle eğiten ve zühdi bir yaşamı seçen kişi, nefsinin kötü ahlâklarını terbiye etmiş olur. Nefsinin bu şekilde olgunlaştıran kişi Allah katında makbul, insanların yanında ise sevgili olur.⁹²⁵ Kısaca ifade etmek gerekirse zühd, Allah dışında hiçbir şeye rağbet etmemektir.⁹²⁶

Nefsin tevekkül sahibi olmasını birçok mutasavvıf gibi Trabzonî de, nefsin iyi vasıflarından biri olarak kabul etmiştir. Tevekkül, sözlük anlamı olarak, güvenmek, vekil tayin etmek, bel bağlamak, havale etmek, terk etmek, teslim etmek, bir işte acizliğin ve yetersizliğin ortaya çıkması sebebiyle başka birine güvenerek ona teslim olmak gibi anlamlara gelir.⁹²⁷ Tasavvufî manada ise, gerekli tüm çabayı sarfederek, her türlü tedbiri aldıktan sonra, işi tam bir inançla Allah'a havale etmektir. Yani, Allah'ın katında olana güvenip, insanların elinde olana ümit bağlamamaktır.⁹²⁸ Hamdûn el-Kassâr (ö.271/884) tevekkülü, "Allah'a sımsıkı yapışmak ve O'na itimat etmektir."⁹²⁹ diye tarif eder. Cüneyd-i Bağdâdî (ö.297/909) ise, "Allah'a karşı kulun var olmadan

⁹²³ Gazâlî, *Kimya-yı Saâdet*, çev.: Faruk Meyan, Bedir Yay., İstanbul, 1979, s. 372.

⁹²⁴ Gazâlî, *İhyâ*, c. IV, s. 257.

⁹²⁵ Trabzonî, *Silsiletü Hâcegân*, vr. 164b.

⁹²⁶ Ateş, *Sülemî'nin Risâleleri*, s. 24.

⁹²⁷ İbn Manzûr, *Lisânü'l-Arab*, c. XI, s. 736; Isfehânî, *Müfredât*, s. 882; Cürcânî, *Ta'rifât*, s. 73.

⁹²⁸ Bk. Serrâc, *Lüma'*, ss. 78-79; Kelâbâzî, *Ta'arruf*, ss. 118-119; Kuşeyrî, *Risâle*, s. 294; Sühreverdî, *Avârifü'l-Meârif*, ss. 620-622; Altıntaş, *Tasavvuf Tarihi*, s. 134; Eraydın, *Tasavvuf ve Traikatlar*, s. 166; Yılmaz, *Tasavvuf ve Tarikatlar*, s. 181.

⁹²⁹ Kuşeyrî, *Risâle*, s. 295; Sühreverdî, *Avârifü'l-Meârif*, s. 621.

önceki gibi olması, her işi Allah’a havale etmesi ve Allah için olması”⁹³⁰ şeklinde tarif eder.

Trabzonî’nin bu kavrama yaklaşımı, genel hatlarıyla diğer sûfîlerin yaklaşımına benzemektir. Ona göre tevekkül, Allah Teâlâ’nın ikramına güvenmektir. Kul, bu güveni neticesinde muhtaç olduğu şeyleri kazanma konusunda Allah’tan başka hiçbir şeye bel bağlamaz. Kul olarak sebepleri yerine getirir ve netice için Allah’a tevekkül eder.⁹³¹ Trabzonî’nin tevekkül konusunda yukarıdaki ifadesine baktığımızda, tevekkülde insana düşen görevde vardır. İnsan, Allah’ın kendisine verdiği görevleri yapmalı ve istediği sonucu elde etme konusunda Allah’a güvenmelidir.

Yine Trabzonî, sâlikin nefesine tevekkül düşüncesini yerleştirmekle ma’rifet ve yakîn sahibi olacağını da belirtmiştir.⁹³² Yakîn, Sülemî’nin ifadesiyle “Allah’tan başkasının yanında bir hayrın olmadığını kesinlikle bilmek ve sırrın açılmasıyla gaybı görmektir.”⁹³³ Ayrıca yakîn; insanı mutlak anlamda şüpheden uzaklaştıran kesin bilgi olarak da görülmektedir.⁹³⁴ “Şüphesiz o Hakka’l-yakîndir.”⁹³⁵ “Sonunda onu kesin bir gözle mutlaka göreceksiniz.”⁹³⁶ âyetleri, yakîn ile ilgili olan âyetlerdir. Ma’rifet lügatte, sezgi, iç tecrübe, anlama, kavrama, bilme, sağlam görüş, hakîkate vâkıf olma, görüp yaşayıp tadararak elde edilen bilgi olarak tarif edilir.⁹³⁷ Terim olarak ise, ma’rifet, bir şeyi tefekkür ederek, etkisinin ve sonucunun üzerinde düşünerek idrâk etmek demektir. Bu

⁹³⁰ Kelâbâzî, *Ta’arruf*, s. 119; Sühreverdî, *Avârifü’l-Meârif*, s. 621.

⁹³¹ Trabzonî, *Silsiletü Hâcegân*, vr. 164b.

⁹³² Trabzonî, *Silsiletü Hâcegân*, vr. 164b.

⁹³³ Sülemî, *Tis’atü’l-Kütüb*, s. 29.

⁹³⁴ Serrâc, *Lüma’*, s. 104; Kuşeyrî, *Risâle*, s. 171; Tehânevî, *Keşşâf*, c.IV, s. 416; Aynî, *Tasavvuf Tarihi*, s. 294; İz, *Tasavvuf*, s. 168.

⁹³⁵ Vakıa, 56/95.

⁹³⁶ Tekasür, 102/7.

⁹³⁷ İsmail b. Hammâd el-Cevherî, *Tâcü’l-Lügati ve Sıhâhi’l-Arabiyyeti*, tahk.: Ahmed Abdülgafûr Attâr, *Dârü’l-Kitâbi’l-Arabî*, Mısır, ts., c.IV, s. 1400 vd.

bakımdan “ilim” sözcüğünden daha özel anlamlıdır.⁹³⁸ Ma’rifet bir tür bilgi olsa da ilimden ayrılan yönleri vardır. Örneğin; eşyanın zâhiri ile ilgili bilgilere ilim denilirken; bâtını ve iç yüzünü keşf etmek suretiyle elde edilen bilgilere de ma’rifet denilmiştir.⁹³⁹ Ayrıca ma’rifet, ilim gibi çalışma ve gayretle elde edilen bir bilgi de değildir. O ilhama ve mevhibe-i ilâhiyye’ye dayalı bir bilgidir.⁹⁴⁰ Ona, ancak ibâdet ve taatlerdeki ihlâs ve takvâ ile, riyâzet ve nefsi tezkiye ile nâil olunur.⁹⁴¹

İnsan yukarıda bahsedilen güzel ahlâklarla ahlâklanıp, bu kâmil vasıfları nefesine yerleştirirse, insanların en hayırlısı olan Hz. Peygamber (sav.)’e tam mânâsıyla bağlanmış olur. Evliyânın büyüklerinden ve asfiyânın seçilmişlerinden olur. Halkı şerîate davet etmesi ve sâlikleri de hakîkate eriştirmesi mümkün olur.⁹⁴²

c.2. Kötü Vasıfları

Trabzonî, nefsin kötü vasıfları olarak; hırs, hased, cimrilik, kin, ucub (kendini beğenme) kibir ve dünya sevgisinin üzerinde durmuştur.

Hırs, nefsin kötü vasıflarındandır. Kelâbâzi, hırsı, Allah’ın takdirinin önüne geçmek şeklinde ifade eder. Hırslı kişi devamlı bir şekilde Allah’ın kendisine takdir etmediği şeyleri elde etme isteğine sahiptir. Bundan dolayı daima yorgunluk ve sıkıntı içinde olur. Akibeti dünyada mahrumiyet ve devamlı bir sıkıntı, âhirette ise ya Allah’ın

⁹³⁸ Isfehânî, *Müfredât*, s. 560.

⁹³⁹ Kelâbâzi, *Ta’arruf*, s. 72.

⁹⁴⁰ Naci Hüseyin Cevdet, *el-Ma’rifetü’s-Sûfiyye*, Dirâsetün Felsefiyetün fi Müşkilatı’l-Ma’rife, (Dârü’l-Cîl), Beyrut 1992, s. 158.

⁹⁴¹ İbn Arabî, *Ma’rifet ve Hikmet*, çev.: Mahmut Kanık, İz Yay., İstanbul 1995, s. 78; İbn Meserre, *el-Müntekâ (Muttakilerin Yolu)*, çev.: M. Necmettin Bardakçı, İnsan Yay., İstanbul 1999, s. 101; İsa Çelik, “*Tasavvuf Tarihinde Ârif Kavramı*”, *Tasavvuf İlmi ve Akademik Araştırma Dergisi*, Ankara 2004, sayı: XII, s. 31.

⁹⁴² Trabzonî, *Silsiletü Hâcegân*, vr. 164b.

affı ya da ateştir.⁹⁴³ Bu konuda Peygamberimiz (s.a.v.); “Hırs ve iman bir kulun kalbinde ebediyen bir araya gelmez.”⁹⁴⁴, “Âdemoğlunun iki vâdi dolusu altını olsa bir üçüncüsünü ister.”⁹⁴⁵ buyurmuştur.

Trabzonî, nefsin kötü sıfatından biri olan hırsı, midenin ve cinsel organların aşırı isteği olarak görür. Ona göre, nefsin bu kötü arzusunu terbiye edebilmenin yolu az yemek, oruç tutmak, güzel yiyecekler yemeyi terk etmek, zikir ve murâkabeye devam etmekten geçer. Ayrıca o, nefsin bu yönünü terbiye ederken meşâyih ve sâlihlerle birlikte oturup kalkmak ve onlarla sohbet etmek gerektiğini de belirtir. Kadınlarla sohbet etmeyi ve gereksiz hâdiseler üzerine konuşmayı terk etmede aynı şekilde nefsin bu kötü ahlâkının terbiye edilmesinde gerekli olan hususlardır.⁹⁴⁶

Kötü aklâkî davranışlardan biri olan hased; kıskançlık, hased edilenin elindeki maddî ve manevî imkan ve hasletlerin yok olmasını hırsla arzulamak olarak tarif edilmiştir.⁹⁴⁷ Nefsine kötü bir ahlâk olan hasedi yerleştiren kişi, Allah’ın kaderi neticesinde oluşan nimeti göremez. Hased eden, hased ettiği kimsenin elindeki nimetin yok olmasını ister. Bu kadere rıza göstermemektir.⁹⁴⁸ Trabzonî, hasedi, bütün güzelliklerin kendisinde toplanmasını ve başkasında olmamasını istemek olarak yorumlar. O, hased etmenin herhangi bir faydasının olmadığına dikkat çeker. Hasedin, hased edene bir faydası olmadığı gibi aynı şekilde onun başkasına da bir zararının olması söz konusu değildir. Bundan dolayı hased sahibi daima üzüntü ve keder içinde

⁹⁴³ Kelâbâzî, *Bahru’l-Fevâid*, s. 187.

⁹⁴⁴ Buhârî, Edeb, 2811.

⁹⁴⁵ Buhârî, Rikâk, 10; Müslim, Zekât, 116.

⁹⁴⁶ Trabzonî, *Silsiletü Hâcegân*, vr. 163b.

⁹⁴⁷ İbn Manzûr, *Lisanü’l-Arab*, c.III, ss. 148-49; Tehânevî, *Keşşâf*, c.I, s. 392; Kuşeyrî, *Risâle*, s. 280.

⁹⁴⁸ Kelâbâzî, *Bahru’l-Fevâid*, s. 187.

bulunur.⁹⁴⁹ Nefsin bu kötü ahlâkını tedâvi etmenin yolu, kişinin kardeşlerine karşı merhametli ve müşfik olması, kendisi için istediğini kardeşleri içinde istemesinde geçer.⁹⁵⁰

Müellifimiz Trabzonî, insanın fakirlik korkusundan dolayı malı elinde tutmasının ve ona aşırı derecede değer vermesinin cimrilik duygusundan kaynaklandığı belirtir. İnsanın dünyalık bir metâi biriktirme arzusunun sonucu olan bu davranış şekli, nefsin kötü bir sıfatıdır ve terk edilmesi gerekir. İnsan, nefsinin bu kötü ahlâkını, elindeki malından infak etmeye çalışmakla ve infakta bulunmanın ibadetlerin ve takvanın en faziletlisi olduğunu bilmekle düzeltebilir. Trabzonî, kişinin malından infak etmekle Allah’a yakınlık kazanacağına ve insanlar arasında da sevilen bir kimse olacağına işaret eder. Bunun aksine bir davranış modeli olan cimrilik duygusunun ise, Kur’an-ı Kerim ve hadislerde yerilen bir vasıf olduğunu, cimriliğin insanın nefsindeki ayıpları ortaya çıkardığını; bundan dolayı cimrinin dünyada kötülenip âhirette azaba maruz kalacağını belirtir.⁹⁵¹ Nitekim Kur’an’da “Cimrilik ettikleri şey kıyamet gününde boyunlarına dolanacaktır.”⁹⁵², “Kim cimrilik yaparsa ancak kendi zararına cimrilik yapmış olur.”⁹⁵³, “Kimler nefsinin cimriliğinden korunursa işte onlar kurtuluşa erenlerin tâ kendileridir.”⁹⁵⁴ buyurulduğu üzere cimrilik, âhirette kurtuluşa ermek için terk edilmesi gereken bir davranış metodur ve dünyaya bağlılığın insan nefsinde tezahür etmiş şeklidir.

⁹⁴⁹ Trabzonî, *Silsiletü Hâcegân*, vr. 163b.

⁹⁵⁰ Halil Baltacı, *Necmüddîn Râzî Hayatı, Eserleri ve Tasavvufî Görüşleri*, Doktora Tezi, MÜSBE., İstanbul 2009, ss. 205-06.

⁹⁵¹ Trabzonî, *Silsiletü Hâcegân*, vr. 163b.

⁹⁵² Al-i İmran, 3/180.

⁹⁵³ Muhammed, 47/ 38.

⁹⁵⁴ Teğabun, 64/16.

Trabzonî, cimrilik duygusu ile bağlantılı olan ve mal toplamaya rağbet etmek şeklinde ortaya çıkan dünya sevgisini de, nefsin kötü vasıfları arasında sayar. Malın artmasının Allah'ın vermesi ve ihsanıyla olduğunu söyleyen Trabzonî, nefsi dünya sevgisi konusunda terbiye etmenin gereklili üzerinde durur ve terbiye etme metodu hakkında bilgi verir. Nefsin dünyada malı artırma arzusu dünya sevgisinden kaynaklanır. Bunu tedavi etmenin metodu, dünyayı sevmenin malı artırmayacağını bilmekle sağlanır. Şüphesiz mal artışı Allah Teâlâ'nın vermesi ve ihsanıyladır. Dünya sevgisi bütün hataların başlangıcı olduğu için mal biriktirme düşüncesinin temelidir. Kulun dünya sevgisini terk etmesi onu ilâhî huzura yaklaştırır.⁹⁵⁵

Müellifimiz, kin duymanın nefiste bulunmaması gereken kötü vasıflardan olduğunu belirtir. Kin insanın içindeki devamlı bir öfkedir. Ona göre, bundan kurtulmanın yolu, kinin sahibine zarar verdiğini bilmektir. Çünkü kindar olan kişi, gece-gündüz öfke ateşiyle azap görür. Nefsin bu yönünü terbiye etmenin yolu birine kin duyan kişinin, kendisi ile kin duyduğu kişi arasındaki hakları düşünerek yaptığı kötülükleri unutup, ona karşı şefkatli davranmasından geçer.⁹⁵⁶ Nefsin bu kötü ahlâkı affetmekle tedavi olur. Affetmek, aynı zamanda Allah'ın ahlâkıdır. Buna karşılık kin beslemek, iblisin huyudur. Bu itibarla kindâr olan kimse iblisin huyu ile donanmıştır ve Allah'ın rahmetinden uzaktır. Affedebilen ise, Allah'ın ahlâkı ile ahlâklanmıştır. Kin, Allah'a giden yolda engel olduğundan Allah'a ulaşmak için bu engeli kaldırıp nefsi tezkiye ve kalbi tasfiye etmek gerekir.⁹⁵⁷ Kin duygusuyla bağlantılı olan öfke de Trabzonî'ye göre, nefsin kötü vasıflarındandır ve şiddetli bir intikam alma duygusudur. Bundan kurtulmanın yolu ise, öfkenin fesadın kaynağı olduğunu bilip, bunu ancak

⁹⁵⁵ Trabzonî, *Silsiletü Hâcegân*, vr. 164a.

⁹⁵⁶ Trabzonî, *Silsiletü Hâcegân*, vr. 163b.

⁹⁵⁷ Râzî, *Menârâtü's-sâirîn*, ss. 342-343.

kulların en şerhilerinin yapabileceğini düşünmektir. Öfkenin sonu hasret ve pişmanlıktır. Ayrıca o insanı günah işlemeye ve delâlete sevk eder.⁹⁵⁸

Ucub, yani kendini beğenme, kişinin kendisinde bulunan özellikleri üstün görmesidir.⁹⁵⁹ Trabzonî, nefsin bu sıfattan nasıl kurtulabileceği yönünde tavsiyelerde bulunur. Ona göre, nefsin bu kötü özelliğinden kurtulması için nefsini düşük görüp, eksik ve kusurlarla dolu olduğunu bilmesi gerekir. İnsanların her yönden kendisinden daha üstün olduğunu düşünüp, hiç kimsenin tam mânâsıyla mükemmel olamayacağını, ondan daha üstün kimselerin de var olduğunu bilmesi gerekir.⁹⁶⁰ Ucub, kişinin fiillerini öldürür ve yaptığı ibadetleri boşa çıkarır. Yaptığı işleri Allah'ın gücü yerine kendi gücüyle yaptığını düşünür. Kendisine bu gücü Allah'ın verdiğini unuttur. Allah'ın minnetini düşünmez. Böylece yaptığı işlerden dolayı kendisinde ucub (kendini beğenme) ortaya çıkar.⁹⁶¹

Trabzonî, nefsin kendini beğenme ahlâkı ile bağlantılı diğer bir kötü vasfı olarak da nefsin kibirli olmasının üzerinde durur. O, kibiri kişinin kendisinde bulunan bazı üstünlüklerden dolayı büyüklenmesi şeklinde yorumlar. Kısaca ifade etmek gerekirse; kibir; büyüklenme, kendini beğenme ve hor görmedir.⁹⁶² Nefsin kibirten uzaklaştırılması için nefsin hoşuna gitmeyen şeyler yapılması gerekir. Kendini tanıyan insanda kibir ve gurur olmaz.⁹⁶³ Ayrıca, kibirten kurtulmak için insanın kendisine büyük başkalarını da küçük gözle bakmaması gerekir. Kibir ehli, kibirin Kur'an-ı Kerim ve hadislerde yerilen vasıflardan olduğunu bilmesi lazımdır. Bu konuda Kur'an'da;

⁹⁵⁸ Trabzonî, *Silsiletü Hâcegân*, vr. 163b.

⁹⁵⁹ Cebecioğlu, *Tasavvuf Terimleri*, s. 668.

⁹⁶⁰ Trabzonî, *Silsiletü Hâcegân*, vr. 164a.

⁹⁶¹ Kelâbâzî, *Bahru'l-Fevâid*, s. 240.

⁹⁶² Trabzonî, *Silsiletü Hâcegân*, vr. 164a.

⁹⁶³ Kelâbâzî, *Bahru'l-Fevâid*, s. 238.

“Yeryüzünde haksız yere kibirlenenleri, âyetlerimle uzaklaştıracağım.”⁹⁶⁴ buyurulmuştur. “Kibriya, Benim ridâm, azamet de izârımdır. Büyüklük ve azamet Bana mahsus sıfatlardır. Kim bu sıfattan birisinde benimle nizâlaşır, o kimseyi cehenneme atarım.”⁹⁶⁵ hadis-i kudsîsinden de anlaşıldığı üzere, kulun kibirlenmeye hakkı yoktur.⁹⁶⁶ Bunun için Trabzonî, kişinin Allah Teâlâ’nın büyüklük ve yüceliğini düşünmesini, bunun sadece O’na ait olduğunu, yarattıklarına ait olamayacağının şuuru içinde olması gerektiğini belirtmiştir.⁹⁶⁷

9-RİYÂZET ve MÜCÂHEDE

Tasavvufî eğitimin gayesi, sâliklerin mânevî makamlarına göre değişiklik arzeder. Ancak bu eğitimin gayesi, kişinin bulunduğu noktadan daha yüksek makamlara ulaşması ve nihâî noktada, ihsan mertebesinde bir kul olmasını sağlamaktır. Riyazet ve mücâhede de bu eğitimlerden birisidir.

Riyâzet, lüğatte; idman, eğitme, terbiye ve ıslah etme, boyun eğdirme gibi anlamlara gelir.⁹⁶⁸ Tasavvuf ıstılâhı olarak ise, nefsi eğitmek için onu aç, susuz ve sevdiği şeylerden mahrum bırakmak ve az konuşmak⁹⁶⁹ demektir.⁹⁷⁰ Mücâhede ise, lüğatte; uğraşmak, mücâdele etmek, vuruşmak, savaşmak iken; tasavvufî olarak ise, Allah’ın rızâsını kazanmak için yapılan bütün mücâdele ve bu yolda nefsi ezmek

⁹⁶⁴ A’raf, 146. Konuyla ilgili Kur’an-ı Kerim’de birçok âyet yer almaktadır. Örneğin, Gafir, 35,60; İbrahim, 15; Furkan, 21 âyetlerine bk.

⁹⁶⁵ Ebu Davut, Libas, 4/84; İbn-i Mâce, Zühd, 2/1397.

⁹⁶⁶ Gazâlî, *İhyâ*, c.III, s. 439.

⁹⁶⁷ Trabzonî, *Silsiletü Hâcegân*, vr. 164a.

⁹⁶⁸ Uludağ, *Tasavvuf Terimleri*, s.399; Cebecioğlu, *Tasavvuf Terimleri*, s. 597; Pakalın, *a.g.e.*, c.III, s. 50.

⁹⁶⁹ Çok konuşmak, ruh için bir nevi kirliliktir ve fikrin dağılmasına sebep olur. Bunun zıddı ve riyazet’in önemli bir unsuru olan az konuşmak veya sessizlik ise fikrin derinleşmesine ruhun güçlenmesine vesile olur. Bu konuda yapılan bir araştırmada “Sessizlik, sözcüklerden, kavramlardan, sembollerden ve formüllerden daha fazla bir şey olarak dilin zihin üstündeki sultasını kırar ve bizim için iç ve dış gerçekliği tecrübe etmemize imkan sağlar.” denilmiştir. bk. İbrahim Emiroğlu, *Sûfî ve Dil*, İstanbul 2002, s. 170.

⁹⁷⁰ Uludağ, *Tasavvuf Terimleri*, s.399; Cebecioğlu, *Tasavvuf Terimleri*, s. 597

suretiyle onu etkisiz hâle getirmek için uğraşmak anlamlarına gelir.⁹⁷¹ Nefsi öldürmek şeklinde ifade edilen, nefis ile mücâdeleden maksat, onu ıslah etmek ve zararlarından emin hâle gelmektir. Yani, ona ait kötü vasıfların fâni olmasıdır. Bu durumun aksine nefsin öldürülüp tamamen yok edilmesi amacı taşımamaktadır. Zira nefsin öldürülüp tamamen yok edilmesi hakikat olarak mümkün değildir.⁹⁷²

Riyâzet konusunda İbn Haldûn (ö.808/1406) şöyle der: “Riyâzet; kalbin kötü ve aşağılık huylardan temizlenmesi, nefse ait bütün tabîî ve fitrî huyların itidal ve istikamet üzere olmasını sağlamak maksadıyla kalbin iyi huy ve faziletlerle donatılmasıdır.” O, nefsin tabîî ve fitrî huylarının itidal ve istikamet üzere olmasını sağlamanın yolunun, nefsin zâhir ve bâtın yönünden arındırılmasından geçtiğini belirtir. Ona göre, nefsi zâhir açısından temizlemenin yolu; uyku gibi rahatlık veren şeyleri, tenasül uzvu ile mideye ait arzuları, halkla ihtilatı, mal ve makam gibi insanın meylettiği dünyaya ait arzuları ve şeytanın müminlerin kalbini çeldiği bu hususları terk etmektir. Bahsedilen bu hususların kalbe yerleşen eserlerini ve içe yapışan alâkalarını yok etmek ise, nefsin bâtın yönünden arındırılmasıdır.⁹⁷³

⁹⁷¹ Cürcânî, *Ta’rifât*, s. 257; Uludağ, *Tasavvuf Terimleri*, s.348; Cebecioğlu, *Tasavvuf Terimleri*, s. 520.

⁹⁷² Hücvîrî, *Keşfü’l-Mahcûb*, s. 269. Hücvîrî, nefsi eğitmek için mücâhede uygulamasının ne kadar önemli olduğunu göstermek için hayvanlardan örnekler vererek açıklamıştır. Örneğin başıboş gezen pis bir köpek mücâhede ile öyle bir dereceye ulaştırılır ki, artık o köpeğin avladığı hayvan helal hâle gelir. Eğitim görmemiş bir köpeğin tuttuğu av, insan için helal olmaz. Yani nefsi köpeğe benzetmiş ve onun yaptığı işlerin helal sınırında olması için riyâzet ve mücâhede eğitiminin olması gerektiğini belirtmiştir. *Age.*, ss. 264-5. Aynı şekilde Hz. Mevlânâ da insanın nefsânî yönünün eğitimini bir hayvanın ıslah sürecine benzetmek suretiyle metaforik bir dille açıklamıştır. O sâlikin nefsini bir av köpeğine benzetmektedir. Avlanmaya gidecek av köpekleri ne tam doyurulur, ne de tam aç bırakılır. Bunun sebebi av köpeği tam doyunca ava gitmek istemez ve sahibine itaat etmez. Tam aç kaldığında ise kudreti olmadığından dolayı ava gidemez veya vurulan avı getirmek yerine kendisi yer. Tâhiru’l-Mevlevî, *Şerh-i Mesnevî*, c. V, s. 1353

⁹⁷³ Ebu Yezîd Abdurrahman b. Ebî Bekr Muhammed el-Hadramî İbn Haldûn, *Şifâu’s-Sâil*, (*Tasavvufun Mahiyeti*), haz.: Süleyman Uludağ, Dergâh Yay., İstanbul 1998, ss. 129-130.

Tasavvufta, sâlikin seyr u sülûkunu tamamlama gayesiyle nefsi ile yaptığı savaş şeklinde ifade edilen mücâhedeyi,⁹⁷⁴ Kuşeyrî (ö. 465/1073) tasavvuf yolunun olmazsa olmaz şartı olarak görmektedir. Bu nedenle o, sülûkun başlangıcında mücâhede sahibi olmayanların bu yolun kokusunu dahi duymayacağını belirtir. Ona göre, mücâhedenin aslını ve esasını, “bebekleri süttten keser gibi” nefsî alışkanlıklardan koparmak, daima heva ve hevesine aykırı olan hususları yapmaya nefsi mecbur etmek olarak ifade edilen ilke oluşturur.⁹⁷⁵ Mevlânâ da aynı şekilde nefis ile mücâhedeyi gerekli görmüştür. Çünkü ona göre nefis, cehennemden bir cüz’dür ve onunla yüzleşmek gerekir. Yani, nefis ile mücâhede ateşle yüzleşmektir. Sâlik, nefsinin mahiyetine ilişkin edindiği bilgilerle kendi varlığı içinde bir ateş olduğunun bilgisine de sahip olmuş olur. Sâlikin nefsinin üzerinde istenen tesir ve kemâli meydana getirebilmesi için ateş olarak görülen nefsiyle yüzleşip onunla pişmeli, yani nefis ile mücâhede tecrübesini yaşamalıdır.⁹⁷⁶

İbn Haldûn (ö.808/1406) mücâhedeyi; takva, istikamet ve keşf mücâhedesini olmak üzere üç kısımda ele almış ve mücâhedeyi bu kısımlar çerçevesinde izah etmiştir. Ona göre, birincisi kısım takvâ mücâhedesidir. Bu mücâhede esas olan kişinin vera’ sahibi olmasıdır. Burada kişi haramdan sakınmak niyetiyle nefsi ile mücâhedeye girer. İkincisi istikamet mücâhedesidir. Zor ve meşakkatli bir yol olan istikamet mücâhedesini, nefis ile sürekli bir muhalefeti gerektirir. Bunun için önce sağlam bir irade, sonra zorlu bir riyâzet süreci gereklidir. Üçüncüsü ise, nefis ile zorlu bir mücadeleden sonra kulda beşerî sıfatların yok olması ve ona bazı sırların açılmasını sağlayan keşf mücâhedesidir. Keşf mücâhedesine ulaşabilmek için takva ve istikamet mertebesinin aşılması zorunludur. Ayrıca o, takva mücâhedesinin farz-ı ayn, istikamet mücâhedesinin meşru

⁹⁷⁴ Uludağ, *Tasavvuf Terimleri*, s. 259.

⁹⁷⁵ Kuşeyrî, *Risâle*, s. 188-189.

⁹⁷⁶ Osman Nuri Küçük, *Mevlânâ’ya Göre Manevî Gelişim –Benliğin Dönüşümü ve Mi’râcı*, İnsan Yay., İstanbul 2009, s. 619.

ve keşf mücâhededesinin ise, birtakım şartları gerektiren ve hakkıyla yerine getirilmesi zor bir mücâhede olduğunu belirtmiştir.⁹⁷⁷ İbn Haldûn'un mücâhede konusundaki görüşlerini özetlemek gerekirse, insanın nefsin arzularını tamamen kırıp nefsin kontrol altına alabilmesi için nefsi ile mücâhededesinde sürekliliğin şart olduğunu söyleyebiliriz. O bu süreci nefse karşı mücadelesinde öncelikle takvalı olmayı ve daha sonra takva çerçevesinde mücadelesine istikametli olarak devam etmeyi gerekli görmüştür. Bunların sonucunda insana nefsinin hakikati ilgili sırların açılabilceğini ortaya koymuştur. Onun düşüncesinde nefis ile mücâhede uzun suluklu ve aşamalıdır.

Müellifimiz Trabzonî riyâzet ve mücâhedeyi, insanın dünyayı terk etmesi olarak ifade etmiştir. Fakat onun özellikle üzerinde durduğu husus riyâzet ve mücâhedenin teorik olarak bilinmesinin ötesinde dünyayı terk etme konusundaki bilginin pratik olarak uygulanmasıdır. Ona göre, riyâzet ve mücâhede Allah'a vusul yolunda sâlikin bütün dünyayı ve onun sevgisini terk etmesi demektir. Çünkü dünya sevgisi ve mülkiyeti Allah katında değersizdir ve yerilmiştir. Mal edinme ve dünya sevgisi ile Allah'a vusul gerçekleşmez. Allah'a, ancak dünyayı terk ve O'nun fazlı ile vasıl olunur.⁹⁷⁸ Sâlik, ruhun tasfiyesi ve nefsin tezkiyesi için nefsiyle riyâzet ve mücâhede ile mücadele etmesi gerekir. Çünkü nefis hayvanî lezzetlere meyledip ruhun üzerine ağır geldiğinde cismani şehvetlerin peşine düşer. İşte nefsin zulmanî kuvvetlerinin ve cismanî hislerinin tesirinden kurtulmak için riyâzet ve mücâhede eğitimine ihtiyaç vardır.⁹⁷⁹ Yani riyâzet ve mücâhedeyi, dünyayı ve onun sevgisini terk etme olarak gören Trabzonî, Allah'a vusul için bu bilginin bizzat yaşanmasının ve tecrübe edilmesinin üzerinde durmuştur.

⁹⁷⁷ İbn Haldûn, *Şifâu's-Sâil li Tehzîbi'l-Mesâil*, haz.: Muhammed b. Tâwîl Tancî, AÜİFY., Ankara 1958, ss. 34-52.

⁹⁷⁸ Trabzonî, *Şerhu Risaleti'n-Nakşbendiyye*, vr. 13b.

⁹⁷⁹ Trabzonî, *Aşeretü reşehât*, vr. 30b.

Ayrıca Trabzonî, Allah katında değersiz ve yerilmiş olan dünyayı terk konusunda, sâlikin dünya ile zaruret miktarınca ilgilenmesi gerektiğini de vurgular. Ona göre sâlik, insanlık tabiatını devam ettirmek için şerîatın koyduğu ölçüler içerisinde dünya ve içerisindekilere alaka duymalıdır. İnsanlar arasına karıştığı durumlarda da bu ölçülere titizlikle uymalıdır. Bunun dışında bütün hâllerinde onlardan yüz çevirmelidir. Çünkü sâlikin bu şekilde riyâzet ve mücâhedeye devam etmesi onu maddi kirlerden ve manevî hadiselerden temizler. Bu şekilde onun hisleri hidayet üzere yol alır ve zihni aydınlanır. Kalbi muhabbet nuruyla dolar. Rabbi, bâtınında ve zâhirinde ona tecellî eder. Her hâlinde Allah ile beraber olur.⁹⁸⁰ Netice itibarıyla Trabzonî, nefis ile mücâhedeyi gerekli görmüştür. Onun bu mücâhedenin uygulanması sırasında şer'î hükümlere dikkat çekmesi kayda değer bir husustur. Zira insanın bâtınında ve zâhirinde Allah'ın tecellîlerine mazhar olması şer'at'ın onayladığı mücâhede ile mümkündür.

Tasavvufî eğitimde riyâzet ve mücâhede, Hakk'a erme yolları olarak kabul edilmektedir. Hakk'a ermek için ahyâr, ebrâr ve şüttâr olmak üzere üç tarikten (metot) bahsedilmektedir. Bunların ikincisi olan ebrâr tarikini benimseyenler Hakk'a ermek için riyâzet, mücâhede ve çileyi esas almışlardır. Bu yolda az yemek, az uyumak, az konuşmak ve münzevî bir hayat sürmek esastır.⁹⁸¹ Bu ifadeden anlaşıldığı üzere riyâzet ve mücâhede eğitiminde az yemek, az konuşmak ve az uyumak şeklinde ifade edilen üçlü unsura mutasavvıflar eserlerinde çok önem vermişlerdir. Aynı şekilde müellifimiz Trabzonî bu üç unsurun üzerinde önemle durmuştur. Şimdi onun bu üç unsur ile ilgili görüşlerine geçelim.

⁹⁸⁰ Trabzonî, *Aşeretü reşehât*, vr. 31a.

⁹⁸¹ Süleyman Uludağ, "Mücâhede", *DİA.*, İstanbul 2006, c. XXXI, s. 441.

a- Az Yemek

Tasavvufta, yemek konusunda az miktarla yetinmek, nefsin kötü arzuların zayıflaması, onunla yapılan mücadelede başarılı olunması ve seyr u sülûk yolunda ilerlenmesi açısından önemli bir eğitim metodudur. Ruhî ve içtimaî açıdan birçok hikmeti bulunan orucu, mutasavvıflar derinlemesine işlemişler ve onu âdetâ sülûkun esası haline getirmişlerdir. Nitekim Allah Teâlâ “Biz sizi biraz korku, biraz açlık ile imtihan ederiz,”⁹⁸² buyurmuş, ve âyetin sonunda “Sabredenleri müjdele” denilmiştir. Bu âyette ifade edildiği üzere açlık insan için bir imtihandır. İşte bu imtihanda başarılı olmak için açlığın verdiği sıkıntıya tahammül göstermek esastır. Buna sabredenlere güzel sevap ve mükafat verilecektir. Bu sebepten ötürü açlık sûfilerin vasıflarından bir vasıf, mücâhedenin rükünlerinden bir rükün olduğu belirtilmiştir.⁹⁸³

Mutasavvıfımız Trabzonî, açlığı riyâzet ve mücâhedenin esası olarak kabul etmektedir. Ona göre, açlık, bedeni zayıflatan ve nefse ıstırap veren bir durumdur. Nefs, sahibine ancak açlığa mahkum edildiğinde itâat eder. Yani açlık, nefis ile mücadele başarılı olmada ve onu itaate sevketmede önemli bir uygulamadır. Bundan dolayı Trabzonî, nefis ile mücâhedeyi açlıkla yapmayan bir kimsenin onu mağlup etmesinin mümkün olamayacağına özellikle vurgu yapmış ve hatta bu mücâhedeye bin yıl devam etse bile durumun değişmeyeceğini belirtmiştir. Çünkü “Allah nefsi yarattığı zaman ona itâat etmesini emretti ama o bundan kaçındı. Onu cezalandırdı yine bir tesiri olmadı; ubûdiyetini ikrar etmedi. Ne zaman ki açlıkla terbiye edildi, o zaman itâat etmesi gerektiğini kabul etti.”⁹⁸⁴ Bir başka hadiste Hz. Peygamber (a.s.)

⁹⁸² Bakara, 2/155.

⁹⁸³ Kuşeyrî, *Risâle*, s. 258. Yahya b. Muaz, “Açlık müridler için riyâzet, temrin, tevbe edenler için tecrübe, zâhidler için siyaset ve ârifler için ise ikramdır.” demiştir. Kuşeyrî, *a.g.e.*, aynı yer.

⁹⁸⁴

“Düşmanlarınızla cihad ettiğiniz gibi aç ve susuz bırakarak nefsinizle de mücâhede ediniz. Bunun ecir, Allah yolunda cihad edenlerin aldığı ecir gibidir.”⁹⁸⁵ buyurmuştur.⁹⁸⁶

Yani açlık nefsi terbiye etmede çok etkili bir eğitim metodudur. Nitekim yukarıda zikredilen hadisler de buna işaret etmektedir.

Yine Trabzonî, sâlikin; nebîlerin, velîlerin ve sâlihlerin sünneti olan açlık temrinleri ile yerin ve göklerin melekûtuna ve kuds makamına ulaşabileceğini belirtir. Çünkü onlar, aç bir vaziyette ibadet etmişler, açlıkla yakınlık elde etmişler ve açlıkla çeşitli nimetlere nâil olmuşlardır. Sâlikin aç kalarak yaptığı riyâzet ile bu sünneti yerine getirmekte ve Allah’a yakınlık nimetine nail olmaktadır. Yani açlık ruhun sefâsı, kalbin cilâsı, nefsin temizleyicisi ve şeytanın uzaklaştırıcısıdır. Çünkü insan, bedenindeki kirleri açlık ve susuzluk ile temizlediği zaman, şeytan o bedende kendine yer bulamaz ve ona yaklaşıp zarar veremez. İnsan bu sayede şeytanın vesvese ve saptırmalarından kurtulmuş olur. Ayrıca açlık ve susuzluğun, insanın damarlarında dolaşan şeytanın geçiş yollarını daraltma yönünde bir fonksiyon da icra etmektedir.⁹⁸⁷

Trabzonî, sâlikin yemeği hangi vakitlerde ve kaç öğün yiyeceği konusunda mutasavvıflar arasında görüş birliğinin olmadığını ifade eder. O bazı mutasavvıfların sâlikin günde bir kez ve her gün aynı vakitte yemesi gerektiği hususunda hassasiyet gösterdiklerini söylemiştir. Yine o, diğer bir kısmının da sabah ve akşam olmak üzere günde iki kez yemek yenilmesinin bedenin ihtiyacını karşıladığını ifade ettiklerini belirtmiştir. Ayrıca sâlik, oruç tutarsa seher ve iftar vakitlerinde, tutmayacaksa birincisini kuşluk vakti diğerini ise akşam vakti yemelidir. Mutasavvıflar bahsedilen

⁹⁸⁵ Aclûnî, *Keşfu'l-Hafa*, II, 261 (2272).

⁹⁸⁶ Trabzonî, *Âdâbu'l-ubûdiyye*, vr. 190b.

⁹⁸⁷ Trabzonî, *Âdâbu'l-ubûdiyye*, vr. 190b-191a.

ölçülerin dışına çıkıp fazla yiyen bir sâlik ise, hayvana benzetmişlerdir.⁹⁸⁸ Açlık ve yemek konusunda birçok sûfî'nin sözleri ve menkıbeleri tasavvuf kitaplarında yer almıştır. Bu rivâyetlerden birisine göre, Sehl b. Abdullah et-Tüsterî'ye günde bir kez yemek yiyen kişi hakkında ne dersiniz şeklinde bir soru sorulması üzerine; “Bu sıddîk olanların yeme şeklidir” diye cevap verdi. Günde iki kez yiyen kimsenin durumunu sorulduğunda “Bu müminlerin yeme şeklidir” dedi. Günde üç öğün yemek yiyenin durumunu sorulduğunda ise, “Söyleyin, kendisine bir yemlik yaptırın” şeklinde cevap vermek suretiyle yemek için bir ölçü ortaya koymuştur.⁹⁸⁹ Bu ifadelerden anlaşılıyor ki, mutasavvıflar günde üç veya daha fazla öğün yemek yemenin hayvanlara ait bir özellik olduğunu göstermeye çalışmışlardır.

Trabzonî, mutasavvıfların açlık konusunda hassasiyet gösterdiklerini ve bunun sınırı için belirli ölçüler ileri sürdüklerini ifade eder. Eğer kişi buğday ekmeğinin yanında bir katığa ihtiyaç duymuyorsa açtır. Buğday ekmeğinin yanında katık istiyorsa henüz tam olarak acıkmamış demektir. Açlıkla nefsinin terbiye etmek isteyen bir sâlikin, başlangıçta öğün vaktini geciktirerek, yiyeceği ve içeceği şeyin miktarını yavaş yavaş azaltarak mücâhede etmesi gerekir. Aksi takdirde bedeni zayıflayabilir, aklına bir zarar gelebilir ve dengesi bozulabilir. Riyâzetinin bozulmaması ve mücâhedesinin kesintiye uğramaması için, sâlikin bunlara dikkat etmesi gerekir. Bünye açlığa tedricî olarak alışır ve faydalı olur. Çünkü bazı sâlikler, nefislerini aç bırakmada aşırıya kaçtıkları için ibadete güç yetirememişlerdir. Bu nedenle ya onu terk etmek zorunda kalmışlar ya da

⁹⁸⁸ Trabzonî, *Âdâbu'l-ubûdiyye*, vr. 191a.

⁹⁸⁹ Kuşeyrî, *Risâle*, s. 260.

helak olup gitmişlerdir. Çünkü açlıkta tadrîc olmaksızın ifrata gitmek, tokluktan daha zararlıdır.⁹⁹⁰

Tasavvufî eğitimde, açlığın sâlikin manevî terakkisine faydasının olup olmadığına dikkat etmek önemlidir. Nitekim sûfîler bu hususlara dikkat çekmişler ve mürîdlerin uyardıklarıdır.⁹⁹¹ Mutasavvıfımız Trabzonî de, bu hususta titizlik göstermiştir. O bu konuda şöyle der: Açlık sâlikin manevî yönden terakkî etmesine yardımcı oluyorsa ona devam etmek gerekir. Bunun aksine manevî terakkîye herhangi bir faydası yoksa, o zaman açlığı terk etmek veya yeme içme konusunda orta yolu tercih etmek etmek esastır. Ayrıca Trabzonî, açlığın; kötü ahlâk, ibadetlerde gevşeklik, muhabbet ateşinin sönmesi, kalbin katılaşması ve rûhî yapının bozulması gibi bazı olumsuz neticelere de sebep olabileceğini belirtmiştir. Sâlik böyle bir durumda açlığı derhal terk etmeli ve normal şekilde yemeye başlamalıdır. Çünkü açlıktan maksat, Allah’a tâate koşmak ve O’na isyandan uzak durmaktır. Eğer bu maksatı, aç durmaksızın elde edebiliyorsa sâlikin açlığı terk etmesi daha evladır.⁹⁹² Yani, sâlikin sülûk yolunda istenilen olgunluğu elde edene kadar açlık temrinleri yapması, nefsi terbiye için önemli bir uygulamadır. Arzu edilen olgunluğa kavuştuktan sonra bu uygulama terk edilir. Çünkü hedef açlık değil, kul olmaktır. Allah’ın istediği olgun insan olmaktır.⁹⁹³ Sâlikin, sahih bir niyetle yemeği yemeye başlaması onun manevî terakkisi için önemlidir. Çünkü sâlik, yedikleriyle güçlenmeye ve Allah (cc.)’a ibadet etmeye niyet etmelidir. Bu şekilde niyet

⁹⁹⁰ Trabzonî, *Âdâbu’l-ubûdiyye*, vr. 191b.

⁹⁹¹ Hacı Bayram Velî’nin halifelerinden Eşrefoğlu Rumî, açlığın tasavvufî terbiye faydası olduğunu belirtir ve o bu faydaları şu şekilde açıklar: “Açlıkla, göz şerri terk eder, böylece perde kalkıp kalp gözü, batın kulağı açılır, ilâhî ilhamı duyar hale gelir. İçeride gönül dili açılır, maddî dil, bu dile tercüman olur. Bâtın eli ilâhî hazinelere erişir. Batın ayağı, bir adımda her yeri gezer, tayy-ı mekan eder, ona gizli bir şey kalmaz. Nefsi ıslah eder, Allah’a karşı nefsin aciz olduğunu bildirir. Nefisteki benliği giderir. Kulu, kulluk makamına yükseltir. Gönül safî olur, zihin kuvvetli olur ve kişiyi mütevazî hale getirir.” Bk. Eşrefoğlu Rûmî, *Müzekki’n-Nüfûs*, ss. 274-5.

⁹⁹² Trabzonî, *Âdâbu’l-ubûdiyye*, vr. 191b-192a.

⁹⁹³ Cebecioğlu, *Hacı Bayram Velî ve Tasavvuf Anlayışı*, Ankara 1994, s. 282.

etmesi hâlinde yemekle de Allah’a itaat etmiş olur. Yemeği sadece lezzet alma ve zevklenme gayesiyle yememelidir.⁹⁹⁴

Mutasavvıflar yeme-içme konusunda orta yolun izlenmesi yönünde tavsiye bulunmuşlardır. Kur’an-ı Kerim’de “...Yeyiniz, içiniz, fakat israf etmeyiniz...”⁹⁹⁵, “Onlar harcadıkları zaman ne israf ne de cimrilik yaparlar. Onların harcamaları, bu ikisi arası dengeli bir harcamadır.”⁹⁹⁶ âyetleriyle yeme-içme konusunda orta yolu takip etmenin önemli olduğuna dikkat çekilmiştir. “Midenin üçte biri yemek, üçte biri su için olmalı, geriye kalan kısım ise nefes almak için boş kalmalıdır.”⁹⁹⁷ hadisi de yeme-içme hususunda aynı doğrultuda bir ölçü ortaya koymuştur. Bundan dolayı mutasavvıflar yeme-içme konusunda ifrat ve tefritten uzak durmak suretiyle orta yolun izlenmesi gerektiğini belirtir. Necmüddin Kübra, tok olmanın pek çok âfetinin olduğunu söyler. Ona göre, tokluk insanın kalbini katılaştırır, perdeleri kalınlaştırır, onun müşâhedesini karatır, onda tembelliğe ve miskinliğe sebep olur. Ayrıca temizliği ve tahareti engeller. Bu durumlar, insandan meleklerin uzaklaşmasına, vaktin boşa geçirilmesine sebep olur. Kur’an okumaya veya namaz kılmaya da mani olur.⁹⁹⁸ Aynı şekilde mutasavvıfımız Tarbzönî; yeme-içme hususunda sâlikin gücü yettiği ölçüde açlığa ve susuzluğa yapışması gerektiğini söylemektedir. Ona göre, tokluk; gaflet, cehalet, tembellik, kasvet, kötülük ve şehvet doğuran hayvanî bir sıfattır. Bundan dolayı sâlik fazla yemekten ve tokluktan kaçınması lazımdır. İnsanda dünyaya karşı aşırı derece sevginin olmasının, onun şeytana uymasının ve günah işlemesinin sebebi tokluktur. İnsan yemeği

⁹⁹⁴ Gazâlî, *İhya*, c.II, s.9.

⁹⁹⁵ A’râf, 7/31.

⁹⁹⁶ Furkan, 25/67.

⁹⁹⁷ Tirmizî, Zühd, 48; İbn Mace, Et’ime, 50.

⁹⁹⁸ Kübrâ, *Risâle ile’l-Hâim (Tasavvufî Hayat)*, s. 90.

ne kadar az yerse Allah’a isyanı da o kadar az olur.⁹⁹⁹ Kısaca ifade etmek gerekirse yeme-içmede aşırıya gitmek nefsin çirkin sıfatlarını ortaya çıkarmakta ve insanı istediği şekilde yönlendirmektedir.

Trabzonî, yemek yeme konusunda bir takım edeplerden söz eder. Ona göre, sâlikin fazla yemek yemeyi terk etmesi, başkasının yemeğinden yememesi ve yerken Allah’ın rızasını talep etmesi,¹⁰⁰⁰ yiyeceğinin helalden olmasına dikkat etmesi ve Allah’a tâate güç yetirmek niyetiyle yemesi,¹⁰⁰¹ yemeği gaflet ve hırs ile yememesi bu edeplerdendir. Sâlik yemek yediğinde, yemeğin miktarının şehvetini artıracak ölçüde olmamasına dikkat etmelidir. Yemeğinin miktarı hayatta kalacağı şekilde olmalı ve bir öğünde iki çeşit yemek yememelidir. Ayrıca o, çarşıda satılan yiyeceklerden alıp yeme konusunda titizlik göstermelidir. Çarşıdan yiyecek almamalıdır. Sâlik, yemeğini bu hususlarda dikkat ederek yerse, yemesi açlığından daha faydalıdır. Çünkü açlıkta yemekte bulunmayan büyük tehlikeler vardır.¹⁰⁰² Yemeğin, Allah’ı zikreden bir lisanla ve kalb huzuru içinde hazırlanması çok önemlidir. Yemek bu şekilde hazırlandığı zaman ondan yiyen kişi için bereket olur.¹⁰⁰³

Yukarıdaki ifadeleri kısaca özetlemek gerekirse, insan, nefsinin yemek arzusunu her an yerine getirir ve yeme-içmede aşırıya giderse, nefis azgınlaşır. Onun kötü sıfatları

⁹⁹⁹ Trabzonî, *Âdâbu’l-ubûdiyye*, vr. 191a.

¹⁰⁰⁰ Trabzonî, *Tuhfetü’l-ahbâb*, vr. 116a.

¹⁰⁰¹ Trabzonî, *Şerhu Risaleti’n-Nakşebendiyye*, vr. 16b.

¹⁰⁰² Trabzonî, *Âdâbu’l-ubûdiyye*, vr. 191b-192a.

¹⁰⁰³ Avârifü’l-Meârif’te zikredilen şu hikaye bir yönüyle yemeği yapan kişinin halinin ona sirayet edeceğini göstermektedir. “Gazâlî Tus şehrine geldiğinde kendisine bir köyde bulunan sâlih bir zattan bahsettiler. Bunun üzerine Gazâlî o zata ziyaret etmek için yolaz çıkmış ve onu sahrada buğday tohumu ekerken bulmuştur. Şeyh, Gazâlî’yi görünce onun yanına gelmiştir. Bu arada şeyhin Gazâlî ile ilgilendiği sırada onun yerine tohumu ekmek arzu ile şeyhin adamlarından birisi tohum torbasını istemiştir. Fakat şeyh torbayı ona vermemiştir. Gazâlî, kendisine “torbayı niye vermedin şeklinde sorduğuda” ise, şu karşılığı vermiştir. “Ben tohumları Allah’ı zikreden bir lisan ve kalb huzuru ile ekiyorum. Her yiyene bereket olmasını diliyorum. Torbayı ona verip de zikretmeyen bir dil ve huzuru olmayan bir kalb ile ekilmesini istemiyorum” demiştir. Sühreverdî, *Avârifü’l-Meârif*, s. 427.

insanı kuşatır. İşte bu sebepten ötürü, insan açlık riyâzeti ile nefsinı terbiye etmeli ve onu ruhunun emri altına sokmalıdır.

b- Az Uyumak

Tasavvufta, riyâzet ve mücâhede eğitiminde önemli olan diğer bir öge ise az uyumaktır. Nefsi dizginleyebilmek ve onun kötü arzularını zayıflatabilmek için uykuyu kontrol altında tutmak gerekmektedir.

Allah Teâlâ Kur'an-ı Kerim'de, "Geceleri pek az uyurlardı. Seherlerde istiğfar ederlerdi"¹⁰⁰⁴, "Kalk, birazı hariç olmak üzere geceyi; yarısını ibadetle geçir. Yahut bundan biraz eksilt. Yahut buna biraz ekle. Kur'an'ı ağır ağır, tane tane oku."¹⁰⁰⁵, "Gecenin bir bölümünde O'na secde et ve geceleyin de O'nu uzun uzadıya tesbih et"¹⁰⁰⁶ buyurarak kulun uykuyu kontrol altına almasını ve az uyumak suretiyle nefsinı terbiye etmesini istemiştir.¹⁰⁰⁷ Bu âyetlerde dikkati çeken husus ve az uyumaktan maksat Allah'a secde etmek ve O'nu tesbih etmektir. Hadislerde de gece ibadetine ve az uyumaya vurgu vardır. Peygamber Efendimiz gecenin bereketli ve feyizli anlarında namaz kılmayı, Kur'an okumayı ve dua etmeyi hiçbir zaman terk etmemiştir. Nitekim hadis-i şeriflerde "Gece herkes uyurken namaz kılınız."¹⁰⁰⁸, "...Farzların dışında en faziletli namaz gece namazıdır."¹⁰⁰⁹ buyurularak geceleyin yapılan ibadetin Allah'a yakınlık bakımından çok önemli olduğu ifade edilmiştir.¹⁰¹⁰ Kısaca ifade etmek gerekirse, geceleyin özellikle seher vaktinde uyanık olmak suretiyle insan sevgilisi olan

¹⁰⁰⁴ Zariyat, 51/17-18.

¹⁰⁰⁵ Müzzemmil, 73/2-4.

¹⁰⁰⁶ İnsan, 76/26.

¹⁰⁰⁷ Kübrâ, *Risâle ile'l-Hâim (Tasavvufî Hayat)*, s. 88.

¹⁰⁰⁸ Tirmizî, Kıyâmet, 42.

¹⁰⁰⁹ Müslim, Sıyâm, 203.

¹⁰¹⁰ Komisyon, *Üsve-i Hasene*, ss. 134-5.

Allah ile sohbet etmeyi hedeflemektedir. Bu açıdan gece namazı ve tesbihler, yâr ile buluşup sohbet etme mahiyetini taşımaktadır.

Trabzonî, gece ibadetinin tavsiye edildiği âyet ve hadisler doğrultusunda, uyku ve gece ibadeti hakkında fikirler beyan etmiştir. O, sâlikin az uyumak suretiyle geceyi ibadetle geçirmesi gerektiğini belirtmiştir. Bu hususta sâlikin özellikle seher vakitlerinde uyanık olmasının ve bu zamanı ibadetle değerlendirmesinin Allah’a ulaşma yolundaki rükünlerden biri olduğunu söyler. Müellifimiz seheri, Allah’a ibadet için uykuyu terk etmek olarak ifade eder. Ona göre, seher, kalbin ve gözün seheri olmak üzere iki kısımdır. Gözün seheri, geceleri uyanık halde bulunmakla yerine gelmiş olur. Göz bu şekilde gece uyanık olduğunda, diğer bütün uzuvlar Allah’a ibadetle meşgul olurlar. Kalbin seheri ise, göz uyusa bile kalbin gaflet uykusundan uyanık olması ve müşâhede ile sıfatlanmasıyla ortaya çıkmaktadır. Burada kişinin gözünün uyanık olması onun kalbinin uyanık olduğunu göstermez. Çünkü kişinin kalbi gaflet uykusunda olursa, o zaman bu kişi, Allah’a yakınlık halinde olmadığı ve rızâsını tahsil etmediği için “uyuyan” hükmündedir. Bunun aksine kişinin kalbi uyanık olması durumunda, onun gözü uyuyor olsa bile, bu kişi gözü açık olarak Allah’a ibadet eden bir kimse gibi değerlendirilir. Nitekim âlim Allah ile beraber huzur ve müşâhede halinde olduğu için “Âlimin uykusu ibadettir” denilmiştir.¹⁰¹¹

Trabzonî, Allah Teâlâ’nın bütün sıfatları ve her türlü ihsânıyla gecenin özellikle seher vaktinde tecellî ettiğini belirtir. Bundan dolayı nebî ve velîlerin nefisleri ile mücâhedede uykuyu terk ettiklerini söyler. Bunların yolundan giden tasavvuf erbabının da bu uygulamaya bağlı olarak geceleri uykuyu azaltması gerektiğini söylemektedir. Çünkü Allah’ın bütün sıfatlarıyla ve ihsânıyla kendisine tecellî etmesini isteyen kişi

¹⁰¹¹ Trabzonî, *Âdâbu’l-ubûdiyye*, vr. 193a.

geceleri ve seher vakitlerini ibadetle geçirmeye devam etmelidir. Bu şekilde ilâhî lütuflara nail olabilir. Fakat bu kıymetli vakti uyku ile geçirenler ilâhî lütuflardan mahrum olur. Allah'ı sevdiğini söylediği halde, geceleri uykuyla geçiren bir kimse, bu iddiasında yalancıdır. Çünkü Allah'ı sevdiğini söyleyen kişinin sevgisinde sadık olabilmesi için sevgilisine münâcât etmek ve onun cemâlini görmek arzusuyla geceleri uyumaması gerekir. Seherde uyanık olmak sevenlerin âdeti ve âşıkların alâmetidir. Aynı zamanda seher vuslata ermek isteyenler için Allah'la buluşma zamanıdır .¹⁰¹² Hucvirî, Allah'ı sevdiğini söyleyen kişinin gece uyumaması gerektiği hususu ile ilgili olarak Hz. Davud'a (a.s.), Allah Teâlâ'nın şöyle vahyettiğini rivayet eder: "Beni sevdiğini iddia ettiği halde, gece her tarafı karanlık kapladığı zaman beni ve sevgimi bırakıp uyuyan yalan söylemiş olur. Çünkü vuslat gecesinde aşık maşukunu bırakıp uyuyamaz."¹⁰¹³ İnsan beşeri sevgiliye kavuşma zamanında uyuyamadığı gibi, bütün sevgilerden üstün olan ve sevgililerin sevgilisi olan Allah'a kavuşma zamanında da uyuyamaz. Uyuması ise, sevgisinde sadık olmadığını işaretler.

Uykunun kuvvetli bir irade ve salih bir niyetle azatılabileceğini söyleyen Sühreverdî, bedenin az uyumaya yavaş yavaş alıştıralabileceğini ifade eder. Çünkü insan bedeni ve ruhu az uyumanın ve erken kalkmanın zorluğuna dayanabilecek güçtedir. O, uykunun tabiatının soğuk ve rutubetli olduğunu söylemektedir.¹⁰¹⁴ Aynı şekilde müellifimiz Trabzonî de uykunun tabiatının rutubetli olduğunu söylemektedir. Bu nedenle Trabzonî, az uyumanın kanın saflaşmasında ve bedenin hafiflemesinde önemli rolünün olduğunu belirtir. Nefse ve bedene zor gelen mücâhede ve riyâzetlerden biri olan uykusuzluğa sâlikin geceleri az uyumak suretiyle tedricî olarak alıştırılması

¹⁰¹² Trabzonî, *Âdâbu'l-ubûdiyye*, vr. 192ab.

¹⁰¹³ Hücvirî, *Keşfu'l-Mahcûb*, s. 413.

¹⁰¹⁴ Sühreverdî, *Avârifü'l-Meârif*, s. 447.

gerekir. Böylece uykunun tabiatında olan ve insana zarar veren rutûbetten korunulmuş olunmaktadır. Ayrıca az uyku, kalbi parlatır, nefsi tezkiye eder, sadrı genişletir, muhabbet ve şevki artırır, aklı nurlandırır ve zihindeki dağınıklığı ortadan kaldırır. Çünkü çok uyumak insana gaflet ve tembellik verir. Bu da kişinin ahlâkının ve sıfatlarının kötüleşmesine sebep olur. İnsan kemâl mertebelerine az uyumak suretiyle ulaşmıştır. İnsanî kemâlâta ve rabbânî mâ'rifete ulaşmayı isteyen sâlik, rahatını terk edip seher vakitlerinde uyanık kalmak suretiyle nefsiyle mücadele etmelidir.¹⁰¹⁵

Âyet ve hadislerde geçtiği üzere, özellikle seher vaktinin uyanık olarak ibadetle geçirilmesi insanın fitratına uygun İslâmî bir hayat tarzıdır. Peygamberimiz (s.a.v.)'in sünnetini yaşatan tasavvuf kültüründe yatsı namazından hemen sonra yatmak, geceyi ibadetle geçirmek ve sabahın erken saatlerinde güneş doğmadan kalkmak esastır. Mutasavvıflar ve uyku konusunda görüşlerine değindiğimiz müellifimiz Trabzonî bu görüştedir. Mutasavvıfların mürîdlerine tavsiye ettikleri seher vaktinde kalkma uygulaması insanın yaratılışına uygundur. Asrımızda tıp alanında kaydedilen ilerlemeler de bu uygulamanın yaratılışa uygun olduğunu göstermektedir. Bu hususta doktorlar şu açıklamayı yapmaktadırlar: “Melatoninin yükselmesi, akşam kortizolun düşmesi, gece kalp atışlarının ve tansiyonun düşmesi, parasempatik aktivasyonun artmasıyla gece yarısı büyüme hormonu ve prolaktin salgınır. Bundan dolayı, gecenin ilk yarısından biraz fazlası uykuyla geçirilmelidir. Melatoninden faydalanmak; kortizolun yan tesirinden, kalp atışının ve adrenalin yüksekliğinden korunmak için gece 02:00 ile 04:00 saatleri arasında uyanık olunmalı ve sabahleyinde güneş ışınlarına yakalanmadan

¹⁰¹⁵ Trabzonî, *Âdâbu'l-ubûdiyye*, vr. 193a.

uyanılmalıdır.”¹⁰¹⁶ İslâmî hayat tarzında tavsiye edilen seher vaktinde uyanık olma hadisesinin, insanın beden sağlığına faydalı olduğu tıbbî gelişmelerle kanıtlanmıştır.

Sûfîler gece kalkmayı kolaylaştıran hususlara değinmişlerdir. Gazâlî, gece ibadetine kalmayı kolaylaştıran hususları zâhirî ve bâtinî sebepler olarak iki kısımda ele almıştır. Ona göre, fazla yeme-içmeden uzak durulması, azaları yorucu ameller yapmak suretiyle nefsin biktırılmaması, gündüz kaylule uykusunun terk edilmemesi ve gündüz günah işlenmemesi gece ibadetine kalkmayı kolaylaştıran zâhirî sebeplerdir. Kalbin Müslümanlara buğzetmekten, bid’atlardan ve dünya kaygusundan temiz olması, emelin kısaltılmasıyla beraber kalpten ayrılmayan ezici bir korunun olması, gece ibadetinin faziletine delalet eden âyet ve hadisleri dinlemek suretiyle ümidinin ve sevaba karşı şevkinin artması, Allah’ı sevmesi ve O’nun her haline vâkıf ve muttali olduğuna inanması, ibadetinde konuştuğu her harf ile rabbine münâcaat ettiğine inanması ise bâtinî sebeplerdir.¹⁰¹⁷ Aynı şekilde Trabzonî de sâlikin geceleri ibadet için kalkmasını kolaylaştıran ve onu uykusuzluğa alıştırıran hususları kendi uslûbuyla şöyle açıklamıştır: Ona göre; salikin kalbinin ibadete bağlı olması, Allah dostlarının geceleri nefsiyle yaptığı mücâhedelerden ibret alması, sıcak ve iştah açıcı yemekler yememesi, Allah’ı çok zikretmesi, istiğfar ve tevbe ile meşgul olması, nefesine hoş gelen boş konuşmalardan uzak durması ve kendisini ilgilendirmeyen mevzularla ilgilenmemesi gece ibadet için kalkmayı kolaylaştırmaktır.¹⁰¹⁸

¹⁰¹⁶ Arslan Mayda, “Ne Zaman Uyuyalım”, *Sızıntı Dergisi*, İstanbul 2002, sayı: 285, s. 40. Geniş bilgi için bk. Jone W. Hyman, *Işık Kitabı*, İnsan Yay., İstanbul 2001.

¹⁰¹⁷ Gazâlî, *İhya*, c.I, s. 471. Sühreverdî, akşam ile yatsı namazının arasını namaz, Kur’an tılâveti ve zikrile geçirmenin, yatsı nazmından sonra konuşmamanın, abdestli yatmanın, alışkanlıkları değiştirmenin ve midenin yemekle dolu olmamasının gece ibadetine kalkmayı kolaylaştırdığını belirtir. Sühreverdî, *Avârifü’l-Meârif*, ss. 451-3.

¹⁰¹⁸ Trabzonî, *Âdâbu’l-ubûdiyye*, vr. 193ab.

Uyku konusundaki görüşler değerlendirildiğinde, uykunun beden için ihtiyaç olduğu bir gerçektir. Bu bakımdan Allah'ın kulundan istediği tamamen uykusuz kalmak değil, aksine geceyi İslam'ın gerektirdiği gayeler doğrultusunda iyi bir şekilde taksim edip kullanmaktır. Tasavvufî bir terbiye yoluna girmiş sâlik, gecelerini istiğfar, ibadet, zikir ve duâ ile geçirirse maksadına ulaşır ve gecesi gündüzünden daha aydınlık olur. Bu gayelere ulaşma yolunda geceyi rahmet ve ganimet bilmelidir. Fakat geceleri nefsinin istekleri doğrultusunda boş ve faydasız şeylerle zâyî eden kimsenin uyuması daha iyidir. Bundan dolayı sâlik, gece kalktığı anda nefsinin kötü isteklerinde uzak durmalıdır.

c- Az Konuşmak

Tasavvufî eğitimde, salikin en çok imtihan olduğu organlardan birisi dilidir. Dil ile bağlantılı olan az konuşma mevzusu, riyâzet ve mücâhede eğitiminin öğelerinden birisidir. Sâlikin, iyi bir insan ve iyi bir kul olabilmesi için seyr u sülûk prensipleri doğrultusunda az konuşmak suretiyle dilini terbiye etmesi manevi terakki açısından önemlidir.

Tasavvufun ilk dönemlerinden itibaren sûfîler Allah'a ulaşma yolunda az konuşmaya, yani lüzumsuz konuşmamaya ve susmaya çok önem vermişlerdir. Mürîdlerine dillerini terbiye etmeleri yönünde tavsiyede bulunmuşlardır. Gerekliği yerde susmanın Allah dostların sıfatı olduğunu söyleyen Kuşeyrî, susmayı selâmete kavuşma olarak tanımlamakta ve esas olanın da selamete ermek olduğunu söylemektedir. Ayrıca konuşulması gereken yerde susulmasını reddetmiştir. Bunun nedameti gerektirdiğini belirtmiştir. Bundan dolayı susulacak yerin iyi tespit edilmesi gerekmektedir. Ona göre, susulacak yeri tespit etmede şeriata, dinî emir ve yasaklara itibar etmek gerekir. Dinî emir ve yasaklar çerçevesinde konuşulması gereken yerde

konusmak, susulması gereken yerde susmak en şerefli hasletlerdendir.¹⁰¹⁹ Yani dervişin susmasının şartı, bâtil karşısında susmamak, konuşmasının şartı da hak olandan başka bir şey söylememektir.¹⁰²⁰

Trabzonî, tarîkatta az konuşmayı veya susmayı (samt), mücâhede ve sülûk ehli için gerekli görmektedir. Çünkü ona göre, susmak veya az konuşmak, sülûkü ve müşâhedeyi güçlendirir. Ruhları manevî keşiflere hazırlar. Hz.Peygamber (s.a.v.)’in; “Kim Allah’a ve âhiret gününe inanıyorsa ya hayır söylesin ya da sussun.”¹⁰²¹ buyurduğu üzere sükûta devam eden ve lisanını gereksiz sözlerden koruyan bir kimsenin tabiatı ölçülü ve kalbi imanın mazharı olur. Bu sebeple sükût ehlinin hitabı fasihtir ve konuşması da nasihat doludur.¹⁰²²

Trabzonî, sâlikin, Kur’an, evrâd ve ezkârdan başka dünya kelâmı konuşmaması gerektiğini ifade eder. Ona göre, bu şekilde konuşmama hâli, bir başka deyişle susma orucunun süresi sâliklerin durumuna göre değişir. Allah sâliklerin kalplerinde vusûl ve inkişâf kapılarını açıncaya kadar, bazı sâliklerde bir, bazısında iki ve bazısında ise üç yıl veya daha fazla sürebilir. Susmak, nefse zor gelen en büyük mücâhedelerden biridir. Özellikle sâlik; bilgili, konuşması düzgün ve lisânı fasih birisi ise susmak onun için âfetlerden kurtuluş, hatalardan korunma ve her vakit ubûdiyet olur.¹⁰²³ Zira güzel konuşma nefsanî hazları, övünme vesilesi olan sıfatları, güzel konuşma ile emsal ve

¹⁰¹⁹ Kuşeyrî, *Risâle*, s. 226.

¹⁰²⁰ Hücvîrî, *Keşfu’l-Mahcûb*, s. 418.

¹⁰²¹ Buhari, Edeb, 31; Müslim, İman 74.

¹⁰²² Trabzonî, *Âdâbu’l-ubûdiyye*, vr. 189a.

¹⁰²³ Trabzonî, *Âdâbu’l-ubûdiyye*, vr. 189b.

akranları arasında temayüz etme gibi konuşan için afet olan sıfatları içinde bulundurur. Bu nedenle riyâzet ve mücâhede sahipleri sükûtu tercih etmişlerdir.¹⁰²⁴

Gazâlî, dilin Allah'ın büyük nimetlerinden ve harikulâde sanatının inceliklerinden olduğunu ifade etmektedir. Dilin yapı olarak küçük olduğunu, fakat ibadetinin veya isyanının ise çok büyük olduğunu söylemiştir. Çünkü küfür ve iman ancak dilin şehadetiyle açığa çıkmaktadır. Dilin alanı geniş olduğu için hayır da şer de onun alanı girer. Bu bakımdan dilin ucunu bırakmamak gerekir. Aksi takdirde dilin dizgini ihmal eden kişiyi, şeytan sürükler götürür.¹⁰²⁵ Trabzonî, aynı şekilde dilin nimet olmakla birlikte onun âzâların en zararlısı olduğu kanaatindedir. Bu nedenle sâlikin az konuşmasını tavsiye etmiştir. Ona göre, çok konuşanların günaha düşme endişesi aynı şekilde yüksektir. Günahı çok olanlar çok konuşanlar; hatası az olanlar ise az konuşanlardır. Çünkü çok sözde yalan, dedikodu, iftira, gıybet, nifak, mübâlağa, yağcılık, başkalarına eziyet ve mâlâyani gibi kötü özellikler vardır. Bundan dolayı hatalara düşmemek için dili çok konuşmadan alıkoymak, manevî tekâmül için çok büyük arzettirmektedir. Bu nedenle şeyhler, sâliklerin sülûkleri esnasında ihtiyaçları olmayan şeyler hakkında konuşmalarını yasaklarlarken, susmalarını ise farz ve vacipleri emrettikleri gibi emretmişlerdir.¹⁰²⁶ İnsan konuşma şehvetinin esiri olduğunda bir takım günahlar işler. Bunlar, insanların gizli yönlerini araştırıp ortaya çıkarmak, hatalı söz konuşmak, koğuculuk yapmak, iftira atmak gibi Allah'ın yasaklamış olduğu fiillerdir. Bunlar sâlikin amelini zayi edip, sonuçta imansız ölmesine sebep olmaktadır.¹⁰²⁷

¹⁰²⁴ Kuşeyrî, *Risâle*, s. 226.

¹⁰²⁵ Gazâlî, *İhya*, c.III, ss. 133-134. Ayrıca dil, yani söz insan için büyük bir nimet olmasının yanı sıra, onun insan için büyük bir afet olduğu hususunda bk.: Hücvîrî, *Keşfu'l-Mahcûb*, s. 415

¹⁰²⁶ Trabzonî, *Âdâbu'l-ubûdiyye*, vr. 189b.

¹⁰²⁷ Eşrefoğlu Rûmî, *Müzekkin Nüfus*, ss. 278-281. Gazâlî, *İhya*'sında dilin afetleri bölümünde konu hakkında detaylı bilgi vermektedir. Gazâlî, *İhya*, ss. 137-170.

Tasavvufla ilgili eserlere bakıldığında bazı mutasavvıfların sükûtu iki kısma ayırdıkları görmekteyiz. Erzurumlu İbrahim Hakkı, susmayı dilin ve kalbin susması olarak ikiye ayırmaktadır. Dilini tutup kalbini konuşturanın günahının az ve kalbinin rahat olacağını, dilini ve gönlünü susturanın sırrının temiz ve Mevlâ'sını bulmuş olacağını bildirmektedir. Dilini ve gönlünü susturmayanın da şeytanın oyuncağını olacağını ifade etmiştir. Ayrıca o, dili tutmanın iyi insanın, kalbi susturmanın da Allah'a yakın olan insanların vasfı olduğunu da belirtmiştir.¹⁰²⁸ Müellifimiz Trabzonî, mutasavvıfların susmayı lisanın susması ve kalbin susması olarak iki kısımda açıkladıkları ifade etmiş ve bunları şu şekilde açıklamıştır. Ona göre, lisanın sükûtu sözden; kalbin sükûtu ise havâtırdan uzak durmakla olur. Söz kalbin hakîkatlere açılmasına perde ve melekût âlemine girmeye manidir. Aynı şekilde havâtır da keşf ve şühûd âlemine perdedir. Bu nedenle dilini sözden ve kalbini havâtırdan koruyan, sır ve nurlara erişir. Konuştuğunda dilinden mâ'rifet akar.¹⁰²⁹ Sükûtun vasfı mârifetullah (Allah'ı bilmek) olduğu için dilini ve kalbini koruyan irfan ehlinin konuşmaları, hâlleri ve işaretleri mâ'rifet doludur.¹⁰³⁰ Bu itibarla dilini tutan ve kalbini havâtırdan koruyan sâlik âfetlerden ve gûnahtan kurtulmuş olur. Kalbini havâtırdan koruduğu halde, dilini susmaktan alıkoyamayan kişinin kalbindeki hikmet pınarları dilinden dökülür. Hem dilini ve hem de kalbini tutamayan ise, ancak hezeyan ve günahı gerektiren şeyler söyler ve kendisinin ateşe düşmesine sebep olur.¹⁰³¹

Hiz. Mevlânâ sükûtun manevî tekâmül için gerekli olduğunu ifade etmiş ve sükûtun önemini şöyle bir örnek vererek açıklamıştır.

¹⁰²⁸ Erzurumlu İbrahim Hakkı, *Marifetnâme*, sad.: Turgut Ulusoy, İstanbul 1980, c. I, s. 108. Kuşeyrî, sükûtu; zâhir (dil) ile sükût, kalp ve gönül ile sükût şeklinde iki kısımda ifade etmiştir. Kuşeyrî, *Risâle*, s. 227.

¹⁰²⁹ Trabzonî, *Âdâbu'l-ubûdiyye*, vr. 190a.

¹⁰³⁰ Erzurumlu İbrahim Hakkı, *Marifetnâme*, s. 108.

¹⁰³¹ Trabzonî, *Âdâbu'l-ubûdiyye*, vr. 190a.

“Hz. Osman (r.) halife olunca minbere çıktı. Halk “Acaba ne buyuracak?” diye bekliyordu. O sustu hiçbir şey söylemedi, sadece halka baktı ve onlarda öyle bir hal ve vecd hasıl etti ki artık dışarı çıkacak halleri kalmamıştı; bir birlerini unutmuşlardı. Nereye oturmuşlardı? Şimdiye kadar yüzlerce zikir, vaaz ve hutbeden onlara öyle bir hal hasıl olmamıştı. Bu defa onlar için o kadar amel ve vaaz ile meydana gelmemiş olan bir çok faydalar hasıl olmuş ve sırlar keşfolunmuştu. Hutbenin sonuna kadar Hz. Osman böylece bir şey söylemeden onlara öylece baktı. Minberden inmek isteyince: “faal imana sahip olmanız, çok söyleyen bir imana sahip olmanızdan daha hayırlıdır.” buyurdu. Bunu doğru söylemiştir. Çünkü söz söylemekten maksat bir fayda vermek, kalbe tesir etmek, ahlakı değiştirmek ve incelikleri göstermektir. Halbuki o, hiç konuşmadan, konuştuğu zamankinden çok daha fazla, onlarda bütün bunları meydana getirdi ve onlar sözde elde ettikleri faydaların birkaç mislini, sözsüz olarak elde ettiler.”¹⁰³² Mevlânaâ’nın vermiş olduğu bu örnek, Trabzonî’nin yukarıda geçen sözün ve havatırın perde olduğu yönündeki düşüncesini desteklemektedir. Sâlik sükût ile bu perden kurtulmakta ve manevî tekâmül yolunda ilerlemektedir.

Trabzonî, bazı uygulamaların sâlikin susmasını kolaylaştırdığı söylemektedir. Ona göre; sâlikin, insanların arasına karışmaması ve uzleti tercih etmesi, dedikoduya sevk eden durumlardan uzak durması, gösteriş ve münakaşadan kaçınması, sürekli ibadetle meşgul olması, duyu organlarını muhâfaza etmesi ve İlahî mârifete ulaşmaya çalışması susmayı kolaylaştıran konulardandır. Çünkü mârifetullah lisanı konuşmaktan alıkoyar.¹⁰³³

¹⁰³² Mevlânâ, *Fihî Mâ Fîh*, çev.: Meliha Ülker Anbarcıoğlu, MEB Yay., İstanbul 1969, s. 202.

¹⁰³³ Trabzonî, *Âdâbu’l-ubûdiyye*, vr. 190b.

Sonuç olarak, dilin, bir başka deyişle sözün insanlar arasında ilişkiyi sağlayan bir vasıta olduğunu söyleyebiliriz. Fakat söz manaları sınırlandığı için sûfler insanlar arasındaki ilişkilerde gönül diliyle sessiz ve sözsüz konuşmaya ehemmemiyet vermişlerdir. İnsan sükût ile benliğini, iç dünyasını kontrol altında tutmaya gayret etmektedir. Yani sükût, nefsin dil aracılığıyla yaptırmaya çalıştığı kötü isteklerine engel olma riyâzetidir.

10-HALVET ve UZLET

Günahlardan korunmak ve daha iyi ibadet etmek için ıssız yerlerde yaşamayı tercih etme anlamını ifade eden halvet, uygulama olarak, mutasavvıfların ve zâhidlerin dini yaşamlarındaki en belirgin özelliklerden biridir. Halvet sözlükte, “halktan uzaklaşıp tek başına yaşamak, yalnız kalıp تنها bir köşeye çekilmek, ihtilat hâlinde olmamak” gibi mânâlara gelir.¹⁰³⁴ Tasavvufî ıstılah olarak ise, ne bir melek ne de bir kimsenin olmadığı bir yerde, Hak ile sırran konuşmak, ruhen sohbet etmektir.¹⁰³⁵ Nitekim ilk dönem mutasavvıflarından biri olan Bayezid-i Bistamî (ö. 261/874)’nin “Otuz seneden beri Hak’la sohbet etmekteyim. Fakat halk benim kendileriyle sohbet ettiğimi zannediyorlar.”¹⁰³⁶ sözü insanın özünün/sırrının Allah ile konuşabileceğini göstermektedir. Aynı şekilde halvetî şeyhi Ömer el-Fuadî de, halvet anlayışının İslâm’dan kaynaklandığını ispat için kaleme aldığı risâlesinde onu, “Ruhun, kimsenin

¹⁰³⁴ Isfehânî, *Müfredât*, s. 298; İbn Manzûr, *Lisânü’l-Arab*, XIV, ss. 237-42, c.XI; ss. 440-3; Cürçânî, *Ta’rifât*, s. 106; Cebecioğlu, *Tasavvuf Terimleri*, s. 321; Uludağ, *Tasavvuf Terimleri*, s. 206, Eraydın, *Tasavvuf ve Tarikatlar*, MÜİFV. Yay., İstanbul 1997, s. 155; Aşkar, *Niyazî-i Mısırî ve Tasavvuf Anlayışı*, Kültür Bakanlığı Yay., Ankara 1998, s. 178.

¹⁰³⁵ Tehânevî, *Keşşâf*, c. II, s. 81; Süleyman Ateş, *İslam Tasavvufu*, Yeni Ufuklar Neşriyat, s. 202; Eraydın, *Tasavvuf ve Tarikatlar*, s. 139.

¹⁰³⁶ Kübrâ, *Usûlü Aşere (Tasavvufî Hayat)*, s. 52.

olmadığı yerde Allah’la konuşması” olarak ifade etmiştir.¹⁰³⁷ Allah ile gizlice konuşma, kalbi yanlış inançlardan ve kötü huylardan temizleme gayreti de halvet olarak değerlendirilmiştir.¹⁰³⁸

Tarîkattaki eğitim metodu olarak; “tarîkata intisap etmiş bir müridin, şeyhinin isteğiyle belli bir süreden sonra insanlardan uzaklaşarak, genelde tekkenin özel bir bölümünde inzivaya çekilmesi ve bu süre içerisinde devamlı Allah’ı zikretmesi”dir.¹⁰³⁹ Uzlet sözlükte, “ayrılmak, uzaklaşmak, çekilmek, halka karışmamak, onlardan ayrı yaşamak, inzivaya çekilmek” manalarını ifade eder.¹⁰⁴⁰ Terim olarak ise, “halkla beraber yaşamaktan yüz çevirmek suretiyle inzivaya çekilmek” manasında kullanılmıştır.¹⁰⁴¹ Tasavvufî düşüncede halvetten gaye, tasavvufî hayata yeni giren kimsenin belli bir müddet hemcinslerinden ayrı kalıp, zihnini Allah düşüncesi üzerine yoğunlaştırmasıdır.¹⁰⁴²

Tasavvuf tarihine bakıldığında halvetin çile ve erbain kelimeleri ile de ifade edildiğini görmek mümkündür. "Çile" sözü, Farsça'daki çihil (kırk) kelimesinden alınmıştır. Bu deyim zamanla zorluk ve ızdırabı göğüslemek anlamında "çile doldurmak" ya da "çile çekmek" şeklinde kullanılmış; tekkelerdeki halvethanelere çilehane de denilmiştir. “Erbain” kelimesi ise kırk rakamının Arapça karşılığıdır. Dolayısıyla kırk gün için halvete girene "erbaine girdi" denilmesi de buradan

¹⁰³⁷ Ömer el-Fuâdî, *Risâle fî Beyânî Fezâil-i İtikaf ve Halvet*, Süleymaniye Ktp., Esad Efendi Bölümü, no:1734/5, vr. 94b.

¹⁰³⁸ Sülemî, *Tis’atü’l-Kütüb*, Cevâmîü’l-Adâbi’s-Sûfîyyeti, s. 43; Şeyh Tahir Tokâdî, *Mantıkü’l-Gayb*, (Gayb Aleminden Sesleniş), haz.: Tahir Hafızalioğlu, İnsan Yay., İstanbul 2003, s. 43; Erhan Yetik, *İsmail Ankaravî Hayatı, Eserleri ve Tasavvufî Görüşleri*, İşaret Yay., İstanbul 1992, ss. 188-9; Cebecioğlu, *Tasavvuf Terimleri*, s. 249.; Robert Frager, *Kalb, Nefs ve Ruh*, çev.: İbrahim Kapaklıkaya, Gelenek Yay., İstanbul 2005, ss. 159-60.

¹⁰³⁹ Cürcânî, *Ta’rîfât*, s. 106; Uludağ, “Halvet”, *DİA*, İstanbul 1997, c. XV, s. 387.

¹⁰⁴⁰ İbn Manzûr, *Lisânü’l-Arab*, c. XI, s. 440; Cebecioğlu, *Tasavvuf Terimleri*, s. 672

¹⁰⁴¹ Kübrâ, *Usûlü Aşere (Tasavvufî Hayat)*, s. 52.

¹⁰⁴² Hayrani Altıntaş, *Tasavvuf Tarihi*, Ankara 1991, s. 125.

gelmektedir.¹⁰⁴³ Çile'nin kırk gün olması, Hz. Musa'nın Allah ile konuşmadan önce kırk gün oruç tutup, ibadet etmesinden mülhemdir. Âyette; “*Musa ile otuz geceliğine sözleştik, buna on gece daha ekledik. Böylece Rabbinin belirlediği buluşma süresi kırk geceye ulaştı.*”¹⁰⁴⁴ buyurulmaktadır. Bunun dışında Hz. Musa (a.s.)'nın, Medyen' de Hz. Şuayb (a.s.)' ın yanında kaldığı müddetçe muhtelif çileler çektiği nakledilmektedir.¹⁰⁴⁵ Ayrıca, insanın anne karnındaki geçirdiği embriyolojik gelişim evrelerini kırkar günde tamamladığı için halvetin de kırk günde biteceği yorumu yapılmaktadır.¹⁰⁴⁶

Necmüddin Kübrâ (ö.618/1221), güneş ışığının girmediği karanlık bir yerde çeşitli meşgalelerden uzak kalarak ibadet yapmak olarak ifade etmiştir. O, halvete giren kimsenin duyu organlarını kapattığını ve bunun kendisini dünyevî faaliyetlerden alıkoyduğunu söyler. Bu şekilde duyu organlarını kapatma hadisesinin kalbin açılışı için şart olduğunu da özellikle vurgulamıştır.¹⁰⁴⁷ Duyu organlarının dış dünyaya kapatılmasını, Nasûhî Efendi (ö.1718) kalbin sezgilerinin açılmaya başlamasında bir basamak olarak telakki etmektedir.¹⁰⁴⁸

¹⁰⁴³ Rahmi Serin, *İslâm Tasavvufunda Halvetîlik*, s. 67.

¹⁰⁴⁴ A'raf 142, Bakara 2/51. Ayrıca, Musa (a.s.), İsrailoğulları Mısır'da iken onlara; Allah Teâlâ, onların düşmanlarını helak edip onları düşmanlarının elinden kurtarınca Allah indinden kendilerine helal ve haramı açıklayan, hududu ve ahkamı gösteren bir kitap getireceğini söylemişti.. Cenâb-ı Hak, Fir'avn'ı helak edip onları düşmanlarından kurtarınca Musa (a.s.) Rabbinden kitabı istedi. Rabbi, ona otuz gün oruç tutmasını emretti. O zaman zilkâde ayı idi ve otuzuncu günün gecesini tamamlanınca ağzının kokusundan hoşlanmayıp hırnûb ağacından yapılmış misvakla ağzını yıkadı. Bunun üzerine melekler, Musa (a.s.)'a: “Biz senin ağzından misk kokusu duyuyorduk, sen onu misvakla ifsâd ettin.” dediler. Cenâb-ı Hak, Musa (a.s.)'ya zilhicce'nin on gününü de oruçlu geçirmesini emretti. Ebu Hafs Şihabuddin Ömer es-Sühreverdi, *Avârifü'l-Maarif*, ss. 263-4. Tarîkatlardaki kırk günlük halvet uygulamasının buradan geldiğini söyleyenler vardır. Mehmed Ali Aynî, *Tasavvuf Tarihi*, s. 162; Annemarie Schimmel, *Tasavvufun Boyutları*, çev.: Ender Gürol, Adam Yay., İstanbul 1982, s. 97; Serin, *İslâm Tasavvufunda Halvetîlik*, s. 67.

¹⁰⁴⁵ Pakalın, *Osmanlı Tarih Deyimleri*, c.I, s.713.

¹⁰⁴⁶ Mustafa Aşkar, “Bir Türk Tarîkatı Olarak Halvetiyye'nin Tarihî Gelişimi ve Halvetiyye Silsilesinin Tahlili”, *AÜİFD.*, Ankara 1999, c. XXXIX, s. 536.

¹⁰⁴⁷ Kübrâ, *Risâle İle'l-Hâim (Tasavvufî Hayat)*, s. 76.

¹⁰⁴⁸ Nasûhî, *Er-Risâletü'r-Rüşdiyye*, s. 136.

Müellifimiz Trabzonî, uzleti, kendini Allah’a vermek¹⁰⁴⁹ ve malûkattan hicret etmek olarak tarif eder. Yine o, uzletin, ezeli inâyeti¹⁰⁵⁰ elde etmeye yardım ettiğini; inâyetin de ilâhî makama ulaştırdığını ifade eder. Bu nedenle uzlet ve inâyeti birlikte seçmek gerekir. Uzleti tercih eden inâyet ve Tevfik ipine yapışmış olur. Yani uzlet, her hayrın, her kapının, her faziletin, her hazinenin ve her inâyetin anahtarıdır. O, mutasavvıfların, yolun başında olan mübtedî’nin¹⁰⁵¹ şeyhi hariç bütün mahlûkattan uzaklaşıp uzlete çekilmesi gerektiğini söylediklerini belirtir. Bundan dolayı ona göre, sâlik, yolun başlangıcında inâyet’e ulaşabilmek ve Allah’a yakınlık kazanabilmek için kalben ve beden mahlûkattan uzaklaşmalıdır.¹⁰⁵² Halvetîler, mübtedî olan müridin uzlet ve halvet yapmasının zorunlu olduğu görüşünü ileri sürmüşlerdir. Bu açıdan halvetîlik tarîkatında halvet ve uzlet uygulaması yaygınlık kazanmıştır.¹⁰⁵³

Trabzonî’nin şeyhi Mustafa Kemâleddin Bekrî (ö.1162/1749), uzleti cismanî ve kalbî olmak üzere iki kısımda değerlendirir. Ona göre cismanî uzlet, insanlardan uzaklaşıp Mevlâ’nın sohbetini tercih etmektir. Bu müridlerin yaptığı uzlettir. Kalbî uzlet ise âriflerin uzletidir. Bu uzlet çeşidinde sadece cismanî yalnızlık yeterli değildir; aynı zamanda kalbin de mâsivâ ile alâkayı kesmesi gerekir. Uzleti bu şekilde yaşayan ârif, “vahdâniyet” sırrına nâil olur. Bu da onun dünya hakkındaki mâ’rifetini artırır.¹⁰⁵⁴

Mutasavvıflar, halvetin dinî hayat açısından önemini göstermek ve halveti delillendirmek için Hz. Peygamber (sav)’in halvetten ve yalnızlıktan hoşlandığını, hatta

¹⁰⁴⁹ Müzzemmil, 73/8.

¹⁰⁵⁰ Cenab-ı Hak’ın kulunu yardım ederek koruması demektir. Cebecioğlu, *Tasavvuf Terimleri*, s. 397.

¹⁰⁵¹ Bir şeyi yeni öğrenmeye başlayan öğrencilere, mübtedî (işin başında) denir. Tasavvufta, tam anlamıyla kendini Allah’a vererek, tasavvufî seyr sulûke azm kuvveti ile başlayan kişi anlamına gelir. Cebecioğlu, *Tasavvuf Terimleri*, s. 448.

¹⁰⁵² Trabzonî, *Âdâbü’l-Ubudiyye*, vr. 187b-188a.

¹⁰⁵³ Sinan b. Yakub, *Sünen-i Meşâyih-i Halvetiyye*, Amasya Bayezid İl Halk Ktp., no: 05 Ba 1540/8, vr. 188a.

¹⁰⁵⁴ Muslu, *Mustafa Kemâleddin Bekrî*, s. 194.

zaman zaman Mekke yakınındaki Hira Mağarasına çekilip burada inziva hayatı yaşadığını vurgulamışlardır. Hz. Aişe'den “Hz. Peygamber (s.a.v.)'e yalnızlık sevdendirilmiş ve o da belirli bir süre orada ibadet etmişti”.¹⁰⁵⁵ Mutasavvıflar tarafından bi'setten önce, Hz. Peygamber'in (s.a.v.) Hira mağarasında yaptığı bu uzlet ve ibadet hali, tasavvufî hayattaki halvet'in kaynağı olarak kabul edilmiştir.¹⁰⁵⁶ Resûlullah (s.a.v.) “Kırk gün süre ile ihlasla Allah'a ibadet eden kimsenin, kalbinden lisanına akan hikmet pınarları oluşur.”¹⁰⁵⁷ buyurmuştur. Nübüvvetten sonra itikafa girmesini de bu bağlamda değerlendirmişlerdir.¹⁰⁵⁸ Peygamberimiz (s.a.v.)'in, vahyin başlangıcındaki hâlini anlatan bu rivayetler, sûfî şeyhlerin müridler için halveti tercih etmelerinin asıl nedenidir. Eğer halvetlerinde Allah için ihlâsı muhafaza edebilirlerse¹⁰⁵⁹ Allah onlara, kendisi için terk ettikleri şeylere bedel olmak üzere hoşlarına gidecek lütuf ve ihsanlarda bulunur.¹⁰⁶⁰

Hz. Peygamber'in (s.a.v.) hira mağarasındaki uzlet hayatının halvetin delili olmasına İbn Teymiyye itiraz etmiş ve bu konuda şöyle bir yorum getirmiştir: Ona göre, bu durum peygamberlikten önce meydana geldiği için delil olamaz. Çünkü böyle bir şey emredilmiş olsaydı, Hz. Peygamber (s.a.v.) peygamberlik geldikten sonraki hayatında da o mağaraya gitmiş olması gerekirdi. Hz. Peygamber (s.a.v.) bi'setten sonra oraya gitmediğine göre, Müslümanların böyle bir hayatı, uygulamayı örnek alıp takip etmeleri

¹⁰⁵⁵ İbn-i Hişam, *es-Siratü'n-Nebeviyye*, Daru'l-Kalem, Beyrut ts., c.I, s. 25.

¹⁰⁵⁶ Ömer el-Fuâdî, *Risâle fî Beyân-ı Fezâ'l-i İtikaf ve Halvet*, vr. 95b; Muhammed Nûru'l-Arabî, *Niyazî-i Mısrî Divan Şerhi*, haz.: M. Sadeddin Bilginer, İstanbul 1982, s. 213.

¹⁰⁵⁷ Keşfü'l-Hafa, c. II, s. 224.

¹⁰⁵⁸ Kübrâ, *Risâle İle'l-Hâim (Tasavvufî Hayat)*, s. 76; Sülemî, *Tis'atü'l-Kütüb, Cevâmiü'l Adâbi's-Sûfîyyeti*, s. 43; Uludağ, “Halvet”, *DİA.*, İstanbul 1997, c.XV, s. 386; Fuat Günel, “Hira”, *DİA.*, İstanbul 1998, c.XVIII, ss. 121-2.

¹⁰⁵⁹ İsmail Ankaravî, *Minhâcü'l-Fukarâ*, Bulak 1256, ss. 230-1.

¹⁰⁶⁰ Sühreverdî, *Avârifü'l-Meârif*, ss. 268-9.

tutarlı değildir.¹⁰⁶¹ Birçok mutasavvıf, halvet konusunda yapılan bu tür itirazlara rağmen Hz. Peygamber (s.a.v.)'in Hira'daki uygulamasını esas almış ve halveti sünnet kabul etmişlerdir.¹⁰⁶² Yukarıda ifade edildiği üzere fıkıh kitaplarında bir ibadet biçimi olarak ele alınan itikaf, mutasavvıfların halveti bu şekilde anlamaları yönünde etkilemiştir.¹⁰⁶³

Halvet, bir tarîkata ad olarak ortaya çıkmadan önce, birçok mutasavvıf tarafından da uygulandığı görülmektedir. İmam-ı Gazalî (ö. 500/1111), hakikatı arama sürecinde tasavvufta karar kılmış ve içine düştüğü entelektüel krizden, halvetle kurtulmuştur. O bu süreçte on yıl insanlardan uzak halvet hayatı yaşamış ve bu yalnızlığı esnasında kendisine birçok şey malum olmuştur.¹⁰⁶⁴ Her ne kadar halvet ile ilgili belli kurallardan bahsetmese de Gazalî, halvetin meşgaleyi azalttığını, insanın gözünü ve kulağını koruduğunu ifade eder. Zira göz ve kulak kalbin yoludur. Kalb bir havuz gibidir. Beş hassa ırmaklarından oraya pis ve bulanık, mikroplu su dökülür. Riyâzetten maksat, kalbi o pis sulardan temizlemektir. Bu sayede havuzun kaynağı temiz, berrak ve pak suyunu kalbe akıtmalı ki kalb havuzu bu temiz su ile dolsun. İnsanı meşgul eden duyuları dizginleme halvete çekilme ile mümkün olur¹⁰⁶⁵, diyerek halveti ve halvetin kalb temizliğindeki önemini anlatır. Hz. Mevlânâ Celâddin Rumî (ö.673/1274), başlangıçta halvete girmiş ve birçok erbaîn çıkarmış, Şems-i Tebrizî ile karşılaştıktan sonra halveti terkedip, celvetî tercih etmiş, halkın arasına karışmıştır.¹⁰⁶⁶ Ahmed Yesevî (ö.576/1161) altmış üç yaşına geldiği zaman, yeraltında kendine bir mezar kazdırıp, çile çıkarmış,

¹⁰⁶¹ İbn Teymiyye, *Mecmû'ul-Fetavâ*, haz.: Abdurrahman b. Muhammed Mecdî, Riyad 1381, c. X, s. 393; Muhammed Ahmed Dernîka, Sühham Tefvik el-Mısırî, *İbn Teymiyye ve's-Sûfiyye*, Beyrut 1992, ss. 99-101.

¹⁰⁶² İsmail Ankaravî, *Minhâcü'l-Fukarâ*, s. 151; a.mlf., *Minhâcü'l-Fukarâ*, haz.: SafiArpaguş, Vefa Yay., İstanbul 2008, s. 277.

¹⁰⁶³ Abdullah el-Mevsılî, *el-İhtiyar li-Ta'lili'l-Muhtar*, tahk.: Mahmud Ebu Dakîka, Kahire 1370/1951, c. I, s. 136.

¹⁰⁶⁴ Gazalî, *el-Munkızu Mine'd-Dalâl*, Beyrut 1987, s. 68.

¹⁰⁶⁵ Gazalî, *İhya*, c. III, s. 99.

¹⁰⁶⁶ İsmail Ankaravî, *Minhâcü'l-Fukarâ*, s. 151.

halvete girmiştir.¹⁰⁶⁷ Ahmed Yesevî'nin bu uygulaması daha sonra, Yesevîye Tarîkatında uygulanan bir metot olmuştur.¹⁰⁶⁸ Nakşbendiyye Tarîkatında ilk dönemlerinde halvet uygulaması görülmemekle birlikte, Mevlânâ Halid Bağdadî (ö.1242/1827)'den sonra, Halidiyye kolunda halvet'in uygulandığı görülmektedir.¹⁰⁶⁹

İlk dönemlerde zâhidler ve sûfîler arasında uzlet ve halvet kavramı aynı anlamda kullanılırken tasavvufun müesseseseleşmeye başladığı dönemde ise bu iki kavram birbirinden ayrı değerlendirilmiştir. Halvet, yeri ve zamanı belirlenmiş uzlet hayatı olarak kabul edilmiştir.¹⁰⁷⁰ Nitekim Necmüddin Kübrâ (ö. 618/1221) bu anlama işaretle şöyle der: “Uzletin esası, halvet usûlü ve yolu ile duyu organlarını çeşitli tasarruflarından uzak tutmaktır.”¹⁰⁷¹ Bu ifadesiyle o, halvet ile uzlet arasında ince ayrımı ortaya koymaktadır. İbnü'l-Arabî'ye göre halvete girmeden önce kişinin yalnızlığa alışması için uzleti gerçekleştirmeye gayret etmesi gerekir.¹⁰⁷²

Trabzonî, uzletin faydaları hakkındaki görüşlerini ortaya koyarken, bu konuyu sistematik bir şekilde sunan Sühreverdî'nin görüşlerinden etkilendiğini söylemek mümkündür. Sühreverdî halvetin faydaları¹⁰⁷³ konusunda şunları şöyle der: İnsanların nefsî isteklerinin tersine halvete girerek, nefislerini alıştığı rahat ortamından ayırarak Allah için itaate hapsetmeleri, onlarda bir acı ve rahatsızlık meydana getirir. Nefislerde

¹⁰⁶⁷ Fuad Köprülü, *Türk Edebiyatında İlk Mutasavvıflar*, DİB. Yay., Ankara 1982, s. 58.

¹⁰⁶⁸ Mustafa Aşkar, “Ahmed Yesevî ve Tasavvuf Anlayışı”, *Diyanet*, (Üç aylık İlmî Dergi), c. XXIX, sayı: 4, s. 54.

¹⁰⁶⁹ Abdülmecid el-Hanî, *el-Hadâiku'l-Verdiyye fî Hakâik el-Ecillâi'n-Nakşibendiyye*, Kahire 1308, ss. 218-221; Muhammed bin Abdullah el-Hanî, *el-Behcetü's-Seniyye fî Adâbi't-Tarîkatî'l-Halidiyye*, İstanbul 1989, s. 56.

¹⁰⁷⁰ Necdet Tosun, *İbn Arabî Öncesi Tasavvufta Halvet ve Uzlet*, Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, MÜSBE., İstanbul 1995, s. 95

¹⁰⁷¹ Kübrâ, *Usûlü Aşere (Tasavvufî Hayat)*, s. 55.

¹⁰⁷² Suad el-Hakim, *el-Mu'cemü's-sûfî: el-Hikme fî Hudûdi'l-Kelime*, Daru Nedre, Beyrut 1981, s. 435.

¹⁰⁷³ Halvetin faydaları için bk. Eraydın, *Tasavvuf ve Tarikatlar*, s. 141-2; Sülemî, *Tis'atü'l-Kütüb Cevâmiü'l-Adâbi's-Sûfiyyeti*, ss. 43, 89.

meydana gelen bu rahatsızlık halinden sonra ise halvetten bir tat ve zevk almaya başlar. Çünkü nefis ve nefsin tabiatı, halvetten hoşlanmaz, insanların arasına karışmaya meyyaldir.¹⁰⁷⁴ Zikr-i İlâhî'den birine yönelerek nefislerini, halvetten uzlete teksife çalışan ve duyu organlarını meşguliyetten alıkoymaya çalışan sâlik, halvetteki gayretiyle iç alemiminin tasfiyesine muvaffak olur. Bu şekilde yalnızlık hali olan halvet uygulaması, şerâta ve Rasûlullah (s.a.v.)'ın sünnetine mutabık bir tarzda olursa kalbi nurlandırır, dünyaya rağbeti keser, zikrin tadına erdirir, namaz, tilâvet ve benzeri her türlü ibâdetin ihlâsla yapılmasını sağlar.¹⁰⁷⁵

Gazâlî (ö.505/1111), uzlet hususunda tâbiînin ihtilaf içerisinde olduğunu belirterek, uzletin faydalı ve zararlı olduğunu savunan iki grubun söz ve delillerine yer vermektedir. O'na göre gıybet, laf taşımacılık, riyâ ve emr-i bi'l ma'rûf terketmek ve nehy-i ani'l-münkeri yapmamak gibi günahlar, halka karışmaktan ileri gelir.¹⁰⁷⁶ Gazâlî salikin halkın şerrinden kurtulmak, ibadet için vakit bulmak, Allah'ın münacatıyla ünsiyet kurmak, fitne ve fesattan kurtulmak, din ve nefsi fitneye dalmaktan korumak için uzlete girdiğini belirtmektedir. Ona göre, bunlar uzletin faydalarıdır. Sâlikin uzlete girmesi bu faydalara ulaşmasını kolaylaştırır.¹⁰⁷⁷

Trabzonî ise, halvetin faydaları ile ilgili şöyle der: Halvet nefsi alışkın olduğu şeylerden uzaklaştırıp nefisle mücâhedeye yaklaştırmak, sâlikin bütün vaktini ibadetle değerlendirip ibadet ve tâate devam etme hususunda gayret göstermek, feyiz ve berekete ulaşmak ve insanlarla birlikte iken maruz kalınan âfetlerden sâlim olma gibi bazı

¹⁰⁷⁴ Sühreverdî, *Avârifü'l-Meârif*, s. 266. Konu ile ilgili psikolojik yorumlar için bk. Victor Frank, *İnsanın Anlam Arayışı*, çev.: Selçuk Budak, Ankara 1992, s. 100-107; Michaela Mihriban Özensel, *Halvette 40 Gün*, çev.: Petek Budanur Ateş, Kaknüs Yay., İstanbul 2002, ss. 149-151.

¹⁰⁷⁵ Sühreverdî, *Avârifü'l-Meârif*, s. 271.

¹⁰⁷⁶ Gazâlî, *İhyâ*, c. II, ss. 299-300.

¹⁰⁷⁷ Gazâlî, *İhyâ*, c. II, ss. 299-313.

faydaları vardır. Ancak bunları elde etmek için hâlis niyet sahibi olmak gerekir. Aksi takdirde uzletin âfeti, insanlarla birlikte iken karşılaşılan âfetten daha fazla olabilir.¹⁰⁷⁸

Trabzonî, bu ifadelerle sâlikin halvete giriş amacını açıklamıştır.

Halvetin yapılış şartlarını, kaidelerini detaylı bir şekilde açıklayan Sühreverdî, halvete girme niyetinin sağlam olması ve ihlası elden bırakmanın yanlışlığı konusu üzerinde hassasiyetle durur. Ona göre halvete, dinin selameti, nefis ahvalinin yok olması ve amellerin Allah’a ihlasla¹⁰⁷⁹ yapılabilmesi için girilmelidir.

O bu konuda şöyle der: “Sûfilerden bir grup halvet ve erbain konusunda şaşkınlık göstererek sözü mahallinden saptırdılar ve şeytanın müdahalesine uğradılar. Şeytan onları yanılttığından, ihlâsla hakkını vermeden asıl istikametten uzak bir tarzda halvete girmeye başladılar. Meşâyih ve sûfîyyenin halvetlerinde bir takım vakia ve keşiflere mazhar olduklarını duyarak, bu maksatla halvet yolunu ihtiyar ettiler. Bu durum yoldan sapmanın ve delâlete düşmenin tâ kendisidir. Gerçek sûfîler, halveti ve yalnızlığı dinin selameti, nefis ahvalinin yok olması ve amellerin Allah’a ihlasla yapılabilmesi için ihtiyar ederler.”¹⁰⁸⁰ Sâlikin halvete Allah rızasına kavuşma niyetiyle girmesi manevî terakki için önemlidir. Nitekim Kuşeyrî, kişinin başlangıçta başka insanlarla ihtilattan kaçınarak halveti tercih etmesinin gerekli olduğunu düşünür.¹⁰⁸¹

Halvet eğitimini yapmak isteyen kişinin halveti, kavuşmak istediği keşif ve kerâmete ulaşma vesilesi görmesi ve bu amaç doğrultusunda halvete girmesi halvet âdâbına aykırıdır. Halvette bu tür haller ortaya çıkabilir. Ancak bu hallerin hiçbiri amaç olmadığı gibi, sâlikin manevî olgunluğu anlamında da bir değer ifade etmez.

¹⁰⁷⁸ Trabzonî, *Âdâbü'l-ubudiyye*, vr. 188a.

¹⁰⁷⁹ Amel ve ihlas hakkında bk. Uludağ, “Amel”, *DİA*, İstanbul 1991, c. II, ss. 14-5.

¹⁰⁸⁰ Sühreverdî, *Avârifü'l-Meârif*, 270.

¹⁰⁸¹ Kuşeyrî, *Risâle*, s. 196.

Sühreverdî, halvette bulunan sâlikin Allah'tan başka bütün isteklerden uzaklaşması gerektiğini söyler. Aksi takdirde bu sıfat dışında bir halle halvete giren kişinin mutlaka bir bela ile karşılaşacağını Ebû Temim el-Mağrîbî'nin sözleriyle dile getirir.

“Tâhir b. Ebu'l-Fadl, bize icazet yoluyla Ebû Temim el-Mağrîbî'nin şöyle söylediğini haber vermiştir: “Halveti sohbete tercih edenin, zikr-i İlâhî dışında bütün düşüncelerden hâli olması, murâd-ı Sübhânî'den başka bütün isteklerinden uzaklaşması ve nefsinin istekleriyle ilgili sebeplerin tamamından kesilmesi icap eder. Halvete bu sıfatla girmeyen mutlaka bir fitneye ve belaya duçar olur.”¹⁰⁸²

Yine Sühreverdî keramet peşinde olarak ihlâsı kaybeden ve odaya çıkan keşif ve keramete aldanarak kendisinde varlık vehmeden kişinin dünya ve âhirette rezil olacağını belirtir. O bu hususta şöyle der: “Sâlik kendisine açılan keşfe aldanmamalı, suda yürüse ve havada uça bile takva ve zühdün hakkını vermedikçe, bunların kendisine bir fayda sağlamayacağını bilmelidir. Hayale aldanıp, muhale kanarak halvetini ihlâs esası üzere yapmayan kimse, boş yere halvete girmiş ve kendisini kandırarak çıkmıştır. İbadet ve hüsn-i muamelenin lezzetini söküp atmış, kalbinden şerât çıkıp gitmiş, böylece o, dünya ve âhirette rezil olmuştur.”¹⁰⁸³ Kısaca ifade etmek gerekirse halvetten gaye, insanın zamanı Allah'ın istediği şekilde değerlendirmesi ve masivadan uzaklaşmak suretiyle Allah'a yaklaşmasıdır.

a. Halvetin Çeşitleri

Trabzonî, halvet ve uzlet kavramlarını kısımlara ayırmış ve bunlar hakkında açıklamalarda bulunmuştur. Halveti yapılaş şekli itibariyle zahîrî ve batınî halvet olmak

¹⁰⁸² Sühreverdî, *Avârifü'l-Meârif*, s. 270.

¹⁰⁸³ Sühreverdî, *Avârifü'l-Meârif*, s. 278.

iki kısımda zikretmiştir. Ona göre, zahirî halvet, Allah’a kavuşmak için yaratılmışlarla alakayı kesmektir. Allah’a teveccüh etmek ve O’nun lütfunu elde etmek için mahlukattan uzaklaşmaktır. Halvet esnasında sâlik devamlı Allah’ı zikreder. Bu şekilde zâkir melekût, şuhûd ve ceberût âlemlerine muttali olmaya çalışır. Çünkü onun zâhirî hisleri kapalı olursa, o zaman melekût âleminin delillerini ve ceberût âleminin sırlarını keşfetmek için bâtinî hislere yönelir.¹⁰⁸⁴ Bu şekilde yapılan zâhirî manadaki halvette dünya ve dünyalık işlerden uzaklaşıp tüm vakitlerde Allah’a ibadete yönelme söz konusudur. Zahirî anlamdaki halvet, münzevî bir hayatın başlangıcıdır. Nitekim başlangıçta Peygamber (s.a.v.), Cenab-ı Hakk’a sevgisinin çoğalmasi için vahiy gelene kadar halk ile alakasını kesip Hira mağarasında halvete girmiştir.¹⁰⁸⁵

Trabzonî’ye göre, bâtinî halvet ise, her halinde Allah’la birlikte murakabe halinde Allah’a teveccüh etmek ve O’nun dışındaki her şeyden alakayı kesmektir.¹⁰⁸⁶ Yani sâlikin, Hakk’ın sırlarını müşâhede etmesi bâtinî yönüyle ilgilidir. Buna karşılık onun halkla olan muamele ise zâhiridir. Zâhir ile olan muamele ise, kişinin Allah ile bâtinî müşahedesine engel olmaz. “Onlar, ne ticaret ne de alış-verişin kendilerini Allah’ı anmaktan alıkoymadığı insanlardır...”¹⁰⁸⁷ âyeti bâtinî halvete işaret etmektedir.¹⁰⁸⁸ Bu şekilde halvet hayatında kalpten masivayı çıkarıp Hak’la birlikte, her an O’nun huzurunda olma şuurunda olmak esastır. Zahirî halvet, batınî halveti kazanmak için yapılır. Batınî halvet hali elde edildiğinde halkı takva ve iyiliğe yönlendirmek için zahiri anlamdaki halvet hayatını terk etmek evladır.¹⁰⁸⁹ Trabzonî, bu bu şekilde yapılan halvetin hakîki manada halvet olduğunu ve Nakşbendî Tarîkatına özel olduğunu

¹⁰⁸⁴ Trabzonî, *Silsiletü’l-Hâcegân*, vr. 170a.

¹⁰⁸⁵ Trabzonî, *Şerhu Risaleti’n-Nakşbendiyye*, vr. 8b.

¹⁰⁸⁶ Trabzonî, *Şerhu Risaleti’n-Nakşbendiyye*, vr. 8b.

¹⁰⁸⁷ Nûr, 18/37.

¹⁰⁸⁸ Trabzonî, *Silsiletü’l-Hâcegân*, vr. 170a.

¹⁰⁸⁹ Trabzonî, *Şerhu Risaleti’n-Nakşbendiyye*, vr. 8b.

söylemiştir. Çünkü Nakşebendî erbabının zâhirî halvette bulunmadığını ve onların insanlarla beraber bulunduğu zamanlarda bile Allah'ın dışındaki her şeyden alakayı kesmek suretiyle bâtinî halveti yaşadıklarını belirtmiştir.¹⁰⁹⁰ Bayezid Bistamî'nin (ö.261/874) "Otuz seneden beri Hak'la sohbet etmekteyim. Halk ise benim kendileriyle sohbet ettiğimi zannediyorlar."¹⁰⁹¹ sözü, Trabzonî'nin de ifade ettiği kişinin halk içinde bulunmakla birlikte, Allah'ın dışındaki her şeyden alakayı keserek bâtinî manada bir halvet halinin olabileceğini göstermektedir.

Trabzonî, halvet konusundaki görüşlerini ortaya koyarken yararlandığı Kuşeyri, başlangıç halinde bulunan müridin hemcinslerinden ayrı (uzlet halinde) yaşaması gerektiğini düşünür. Nihayet halinde, üns¹⁰⁹² mertebesini gerçekleştirdiği için halvet halinde bulunması şarttır, demiştir. Uzleti tercih eden bir kimse için hak olan şey, halktan ayrı yaşamaktan maksat insanların şerrinden emin olmak değil, insanların kendi şerrinden emin olmalarına inanmasıdır.¹⁰⁹³ Burada Kuşeyri'nin halvet konusunda, halktan uzaklaşmak suretiyle yapılan münzevî yaşamı uzlet, halk için de Hak'la beraber olma şuru içinde yaşamayı halvet olarak değerlendirdiğini söyleyebiliriz. Trabzonî'nin zahirî ve batınî halvet ayrımının Kuşeyri'nin değerlendirmesiyle benzerlik arzettiği görülmektedir.

Trabzonî'nin halvetle ilgili olarak yapmış olduğu bu sınıflandırma, mutasavvıfların avam veya havas sınıfına dahil olan insan tarafından uygulanan halvete

¹⁰⁹⁰ Trabzonî, *Silsiletü'l-Hâcegân*, vr. 170a.

¹⁰⁹¹ Kübrâ, *Usûlü Aşere (Tasavvufî Hayat)*, s. 52

¹⁰⁹² Üns: Arapça, cana yakın olmak, ülfet etmek vs. gibi anlamları ihtiva eden bir kelimedir. Kalbi, mahbubun, yani Allah'ın sevgisiyle doldurulan mutluluk ve sevinç. Sâlik, Allah'a dayanıp O'ndan yardım dileyip, O'nda sükûn bularak bu hale ulaşır. Üns haşmete yükseltir, Allah ile beraber olmanın heybeti devam eder. Üns, bununla, tumaniniyyet ve Allah'la rıza haline gelir. Cebecioğlu, *Tasavvuf Terimleri*, ss. 736-737; Uludağ, *Tasavvuf Terimleri*, s. 502.

¹⁰⁹³ Kuşeyri, *Risale*, s. 196.

yapılış ve içerik açısından benzemektedir. Avamın halveti, insanlara zarar vermemek ve onların zararlarından emin olmak için uzlettir. Bu, takva sahiplerinin uzletidir. Havassın halveti; zahiren insanlarla beraberken bile meleki sıfatlara yönelmektir. Bu ise âriflerin sıfatıdır. Burada insan, zâhiriyle insanlarla birlikte olmak birlikte bâtını ve sırrıyla onlar uzak olarak Hak’la birlikte olma ve her an O’nun huzurunda bulunma şuuruna sahiptir.¹⁰⁹⁴ Zira halvet ile maksat kalb evini Allah’ın dışındaki her şeyden temizlemek, Hakk’ın sayısız nimetlerini tefekkür etmek ve ona şükretmektir.¹⁰⁹⁵

Trabzonî, halveti yapıldığı yerin mahiyetine göre de iki kısma ayırmıştır. Bunlardan birincisi sahrâ ve dağ gibi تنها yerlerde yapılan uzlettir. İkincisi ise özel hücre gibi insanların bulunmadığı mekanlarda yapılan uzlettir. Tarîkat literatüründe “halvet” olarak da adlandırılan özel hücrede yapılan uzlet, birincisinden daha faydalı görülmüştür. Çünkü boş ve kapalı bir odada yapılan uzlet (halvet), insanın duyu organlarını dış çevreye kapatır ve bu sayede kalbe gelen havâtır uzaklaştırılmış olur. Ayrıca nefsin sıfatları zayıflar ve kalp de aslî sıfatlarına döner. Bu sayede de ilâhî keşif ve rabbânî feyiz elde edilir. Hz. Peygamber (a.s.) bu yüzden vahiy gelene kadar defalarca Hîra Dağı’nda uzlete çekilmiştir. Bütün nebî ve velîler, Allah’a ulaşma yolu olarak uzleti tercih etmişlerdir. Bu nedenle meşâyih, halveti bir başka deyişle uzleti “müekked sünnet” olarak görmüş ve onun için bazı şart ve âdâb tespit etmişlerdir.¹⁰⁹⁶ Müellifimizin halvetin şartları hakkındaki görüşlerine geçelim.

¹⁰⁹⁴ Nasûhî, *Er-Risâletu’r-Rüşdiyye*, s. 136.

¹⁰⁹⁵ Eraydın, *Tasavvuf ve Tarikatlar*, s. 139.

¹⁰⁹⁶ Trabzonî, *Âdâbü’l-ubudiyye*, vr. 188ab.

b. Halvetin Şartları

Trabzonî, halvetin şartları geniş bir şekilde ele almıştır. O halvet şartlarıyla ilgili olarak şunları söyler:

Trabzonî'ye göre, halvet Cenab-ı Hakk'a ünsiyet kazanmak amacıyla yapılması manevî tekâmül için gereklidir. Bu amacın dışında her hangi bir keşif, kerâmet veya başka bir şeyi elde etmek amacıyla yapılması halvetin ruhuna aykırıdır.¹⁰⁹⁷ Yukarıda keşif, keramet veya başka bir amaçla yapılan halvetin zararlı olacağı hususunda Sühreverdî ve Trabzonî'nin görüşlerine değindik. Ayrıca Sühreverdî halvetin amacının keramet gibi harikulade olaylar olmadığını şu ifadesiyle açıkça ortaya koymaktadır. “Halbuki halvetten maksat, keramet değildir. Nitekim sûfilerden biri şöyle der: “Hak Teâlâ senden istikâmet istiyor, sen keramet peşindesin!”¹⁰⁹⁸

Trabzonî, sâlikin, gece gündüz halvete uygun ibadetlerle meşgul olmasını aynı şekilde halvetin şartları arasında saymıştır. Bu nedenle sâlik, kalbine Hakk'ın dışında her hangi bir havâtırın gelmesine müsaade etmemeli ve kalbinden bütün kuruntuları çıkarmalıdır. Çünkü şeytan halvetini bozmak için devamlı şekilde onun kalbine kuruntu atmak ister. Eğer kalbine gelen havâtır herhangi bir şekilde uzaklaştırmaya güç yetiremezse, o zaman odasından çıkması ve halveti terk etmesi evladır. Çünkü bu şekilde kalbine gelen havâtır uzaklaştıramayan kimse halvete ehil bir kişi değildir.¹⁰⁹⁹ Trabzonî'nin, bu ifadeleri halvet esnasında kişinin kalbinde Allah'ın dışındaki her şeyi kalpten çıkarmanın manevî tekâmül için çok önemli olduğunu göstermektedir.

¹⁰⁹⁷ Trabzonî, *Âdâbü'l-ubudiyye*, vr. 188b.

¹⁰⁹⁸ Sühreverdî, *Avârifü'l-Meârif*, s. 271.

¹⁰⁹⁹ Trabzonî, *Âdâbü'l-ubudiyye*, vr. 188b.

Yine Trabzonî, sâlikin halvette iken kendisine vârid olan hallere iltifat etmemesinin ve kelime-i tevhîde devam etmesinin halvetten manevî kazanç elde edebilmek için gerekli olduğunu söyler. Çünkü kelime-i tevhîd Hakk'ın dışındaki her şeyi yok eder. Bu sebepten sâlik halvet esnasında herhangi bir konuda akıl yürütmemeli, malûmat sahibi olduğu hususları düşünmemeli ve kitap mütâlaa etmemelidir. Çünkü bunlarla ilgilenlenmek halvete mani olur. Zira halvette esas olan kişinin Allah'a yönelip devamlı bir şekilde murakabe halinde olmasıdır. Yani Allah'ın dışındaki her şeyden uzaklaşması esastır.¹¹⁰⁰ Cumaya ve cemaate devam etmek için halvet hücrelerinden dışarı çıkmasını gerektiren durumlarda ise, dikkatinin etraftaki bulunanlar tarafından dağıtılmaması için başını bir elbise ile örtmesinin lazım olduğunu belirtir. Dikkatinin dağılmaması için zarûret olmadığı sürece insanlarla konuşmamalıdır. Ayrıca insanlarla konuşması, insan tabiatının gereği doğrultusunda zaruret ölçüsünde olmalıdır.¹¹⁰¹

c. Halvetin Âdâbı

Halvet şartlarını ve âdâbını geniş bir şekilde ele alan Sühreverdî, sâlikin halvete şeyhin murakabesi altında girmesi gerekli olduğunu şu şekilde izah eder: “Halvet erbabı sûfîlerden bir grubu için, evradını bütün vakitlerine dağıtarak devam ettirmek faydalı olur. Diğer bir gruba göre, bir zikre devam etmek iyi olur. Bir başka gruba göre ise, murakabeye devam münasip olur. Diğerlerine de zikirden evrada intikal veya evraddan zikre intikal uygun düşebilir. Bunların şekil ve miktarını rehber şeyh bilir ve tâyin eder. Böyle bir şeyh, insanların durumlarını ve onların farklı karakterde yaratıldığını bilen, bütün ümmete şefkatinden dolayı öğüt veren, mürîdi nefsi için değil, Allah için murad

¹¹⁰⁰ Trabzonî, *Şerhu Risaleti'n-Nakşebendiyye*, vr. 8b.

¹¹⁰¹ Trabzonî, *Âdâbü'l-ubudiyye*, vr. 188b.

edendir. Kendisine tâbî olunmayı istemesi nefsinin arzusundan değildir. Çünkü insanların kendisine tabi olmasını nefsi için isteyen, ifsadı, ıslâhından çok olur.”¹¹⁰²

Sühreverdî'nin ifadelerinden de anlaşıldığı üzere halvette bir şeyhin rehberliğine ihtiyaç vardır. Sâlik, kendi başına halvete girmesi ve halveti uygulaması istenilen neticeye ulaşmasını zorlaştırmaktadır. Hatta onun için tehlikeler de ortaya çıkarabilmektedir. Sâlikin kendisi için gerekli ve yararlı olan ibadetleri, evradları ancak kâmil bir şeyhin rehberliğiyle bilebilir.

İnsanların, özellikle manevî gelişim sürecinde, örnek bir modele bağlanma ihtiyacı inkar edilemez. İnsana ilham verici kahramanların, fedâilerin, azîzlerin, mürebbîlerin ve liderlerin arkadaşlığı, hayatta başarılı olmaları için mevcudiyeti mutlak olan bir husustur. İnsanoğlu, başkalarının destekleyici akıl, verimli dost ve sıcak şefkatleri olmadan yaşayamaz. Çocuklar da aynı şekilde, büyüklerinin kuvvetine güvenmeden büyüyemez. Henüz yeterli derecede kabul görmemiş bir hakikat ise, büyüklerin ruhunda da tıpkı çocuklar gibi ideal ve kahraman bir dost ihtiyacının hissedilmesidir.¹¹⁰³

Müellifimiz Trabzonî de aynı şekilde halvetten istenilen neticenin elde edilebilmesi için onun âdâbına dikkat etmek gerektiğini belirtir ve âdâbıyla ilgili olarak da şöyle der: Sâlik halvete girmeyi murad ettiği zaman ölünceye kadar halvetten çıkmamaya niyet etmelidir.¹¹⁰⁴ Rivâyete göre Davûd (a.s.) bir hataya dâ'îr olduğu zaman Rabbi'nden kendisine mağfiret ulaşınca kadar kırk gün, kırk gece secdeye kapanırdı. Bu yalnızlık ve uzletin, işin özü ve sıdk erbabının yoludur. Bütün

¹¹⁰² Sühreverdî, *Avârifü'l-Meârif*, s. 278.

¹¹⁰³ Joshua Loth Liebman, *Kalb Huzuru*, çev.: Sofi Hûri, İstanbul 1962, s. 188; İrfan Gündüz, “Tasavvufî Bir Kavram Olarak Rabîta” *Tasavvuf İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi*, Ankara 2007, sayı: 19, s. 24.

¹¹⁰⁴ Trabzonî, *Âdâbü'l-ubudiyye*, vr. 188b.

vakitlerinde böyle olmaya çalışan, ömrü boyunca halvette sayılır. Bu din için en sâlim yoldur. Kendisine halvet müyesser olmayan ve önce nefsinin, sonra çoluk çocuğunun iptilasına uğrayan bir kimsenin, bu durumuna bir çözüm araması ve yalnızlıktan kendisine nasip araması gerekir.¹¹⁰⁵

Tasavvufî yaşamda uykuyu azaltmak ve devamlı zikir halinde bulunmak esastır. Aynı şekilde halvet eğitimiyle manevi bir olgunluğa erişmek için yemek yemeyi, uyumayı ve konuşmayı kontrol edip onları azaltmaya gayret etmeye çok önem verilmektedir.

Trabzonî halvette sâlikin uykusunu kontrol altına alıp azaltması ve uykusu iyice bastırıp ağırlaştığı anda da halvetin âdâb kuralları çerçevesinde uyuması gerektiğini vurgular. Uyku artıp sâlike uyku hali hakim olduğu zaman yanı üzere yatmamalı ve oturarak uyumalıdır.¹¹⁰⁶ Sühreverdî sâlikin, halveti esnasında devamlı abdestli bulunması ve iyice bastıran uykusunu defetmekten aciz düşünceye kadar uyumaması gerektiğini kaydeder. Gece gündüz meşguliyeti zikirdir. Zikri, “La ilahe illallah” kelime-i tevhididir. Nefis, dil ile zikirden usanınca, dilini hareket ettirmeden kalbiyle buna başlar.¹¹⁰⁷

Halvetin âdâb konusu içerisinde azık ve yiyeceğin miktarı hususu da incelenmiştir. Nefsin dizginlenmesi için az yemek esastır.

Trabzonî, halvette yemeğin azaltılması için gayret gösterilmesinin üzerinde özellikle durmuştur. Bu nedenle yemeği azaltmak için devamlı oruçlu olmayı tavsiye etmiş ve iftar konusunda belirli kurallar kaydetmiştir. Ona göre, oruçlu olan kişi iftarını

¹¹⁰⁵ Sühreverdî, *Avârifü'l-Meârif*, s. 279.

¹¹⁰⁶ Trabzonî, *Âdâbü'l-ubudiyye*, vr. 188b.

¹¹⁰⁷ Sühreverdî, *Avârifü'l-Meârif*, s. 280.

katıksız ekmekle veya onun yerine geçecek bir yiyecek ya da kendisine rehber olan şeyhi başka bir yiyecek belirlemişse onunla iftar etmeli ve belli bir ölçüde yemelidir.¹¹⁰⁸ Halvet ve erbainde önce ekmek ve tuzla yetinilmelidir. Mürîd bir gecede yatsı namazından sonra bir rıtl-ı bağdâdî¹¹⁰⁹ ölçüsünde yer. Eğer iki öğüne taksim edecek olursa, yarısını gecenin evvelinde, diğer yarsını da gecenin sonunda sabaha karşı yer. Bu şekilde yapması mide için daha hafif, kalkıp geceyi zikir ve namazla geçirmek için daha elverişlidir. Eğer sabaha karşı yiyeceğini seher vaktine tehir etmek arzu ederse öyle de yapabilir. Mürîd katıksız ekmek yemeye sabredemeyecek olursa, katık da alabilir. Katıktan aldığı ölçüde ekmeğini azaltır. Yediğini daha da azaltmak isterse, her gece lokmasını azaltarak erbainin son on gününde yarım rıtl ile incek hale getirir. Erbain'in başından itibaren nefsinin kanaat duygusunu yarım rıtl ile güçlendirir. Her gece tedricen azar azar eksiltmeye devam eder ve neticede son gün, sahur yemeği, çeyrek rıtl kadar iner.¹¹¹⁰ Ancak yemeğin azaltılmasının bir anda yapılması doğru değildir.¹¹¹¹ Belli bir tedricilik ve metot takip edilmeli ve nefis buna yavaş yavaş alıştırılmalıdır.¹¹¹²

Trabzonî, halvete belirli günlerde girmeyi ve halvetin kırk gün olarak yapılmasını da halvet âdâbı arasında saymıştır. Ona göre sâlik halvete; Receb, Şaban ve Ramazan gibi faziletli gün ve aylarda girmeye özen göstermelidir. Halveti kırk günü

¹¹⁰⁸ Trabzonî, *Âdâbü'l-ubudiyye*, vr. 189a.

¹¹⁰⁹ Sâ'nın sekizde biri civarında bir ölçü birimi. Bir sâ', 3 kg. civarında olduğuna göre bir rıtl-ı Bağdâdî 375 gram kadardır. Bk. Subhi es-Salih, *İslam Mezhepleri ve Müesseseleri*, çev.: İbrahim Sarmış, İstanbul 1983, s. 313 vd.

¹¹¹⁰ Sühreverdî, *Avârifü'l-Meârif*, s. 281.

¹¹¹¹ Hasan Kamil Yılmaz, *Nefs Terbiyesinde Açlık ve Az Yemek*, Erkam Yay., İstanbul 1984, ss. 68-76.

¹¹¹² İbn Cevzî de aynı fikirdedir. Onun tanımlamasına göre nefis insanın bineği gibidir. Yüce gayelere ulaşması için insanın bineğine yumuşak davranması gerekir. Nefsi doyurma konusunda zararlı yöntemleri bırakıp faydalı yöntemlere bakılmalıdır. İbn Cevzî, *Telbisü İblis*, s. 136; Ramazan Altıntaş, "İtikadî Açından İbnü'l-Cevzî'nin Tasavvufa Yaklaşımı", *Tasavvuf İlmî Akademik Araştırma Dergisi*, Ankara 2001, sayı:7, ss. 129-30.

geçmemelidir.¹¹¹³ Halvete giren sâlik, kırk gün süreyle Allah Teâlâ'ya karşı ihlâsını muhafaza ederek amel, zikir, azık ve benzeri zikrolunan ahvâli korumaya çalışırsa halvetin bütün saat ve zamanları onun için berekete dönüşür.¹¹¹⁴

Burada söz konusu olan bereket manevî bir ikramdır. Allah'ın kulunun tevbesini ve istiğfarını kabul edip kalbinin üzerindeki manevî perdeleri kaldırması ve lütfuyla, onun arınmasını temin etmesidir.

Trabzonî, halvete giren ve orada güzel haller kazanan müridin, halvetten sonrada bu güzel halini muhâfaza etmek için Allah'a duâ etmesini ve halvetten sonra ihvânı toplayarak onlara yemek ikram edip onların duâlarını talep etmesini de halvetin âdâbı olarak ifade etmiştir. Çünkü halvetten çıkıldığı zaman ihvâna yemek ikram etmek ve onların hayır dualarını almak meşayihin sünnetindendir.¹¹¹⁵

Halvet konusunda müellifimizin fikirlerini değerlendirdiğimizde, tevhid mertebesinin nihayetine ulaşmak isteyen sâlikin zahirî halvete takılıp kalmamasını, bunun ötesinde batınî yani ruhî manada halveti yaşaması gerektiğini ifade ettiğini söyleyebiliriz. Çünkü ona göre hakiki manadaki halvet bu şekilde uygulanan halvettir. Halk içinde Hak ile beraber olma eğitimidir. Bu açıdan zahirî halvetin, batınî halveti elde etme yolunda yapılan başlangıç tecrübesi olduğunu söylemiştir. Ayrıca o sâlikin halvete girme niyetinin sahih olması gerektiğine dikkat çekmiştir. Keşf, keramet veya başka bir şeyi elde etme niyetiyle uygulanan halvet eğitiminin manevi tekâmül sağlamayacağını belirtmiştir.

¹¹¹³ Trabzonî, *Âdâbü'l-ubudiyye*, vr. 189a.

¹¹¹⁴ Sühreverdî, *Avârifü'l-Meârif*, s. 285.

¹¹¹⁵ Trabzonî, *Âdâbü'l-ubudiyye*, vr. 189a.

11-SEMÂ'

Arapça bir kelime olan semâ' lügatte; işitme, şarkı dinleme, kulak verme, tegannî, gınâ, raks, beste, çalgı, vecde gelme ve üns meclisi anlamına gelir.¹¹¹⁶ Tasavvuf ıstılahı olarak ise; makâm ve nağmelerle okunan dinî metinleri ve ilâhîleri musiki eşliğinde dinlerken ilâhîlerin ruhta bırakmış oldukları tesirle coşup dönerek raks etmek ve deverân etmektir.¹¹¹⁷ Semâ' Hak'tan gelen ve Hakk'a çağıran bir mesajdır.¹¹¹⁸ Allah'tan kuluna bir davet ve nidâdır. Vecd ise ona icabet etmektir.¹¹¹⁹ Vecd, zorlama ve isteme olmadan kalbe gelen hâldir. Hakk'ın sırrına muttali olduğu zaman ruhta meydana gelen huşudur.¹¹²⁰ Vecd hali, özlem (şevk, iştîyak) nedeniyle insanın sırrında meydana gelen bir alev olarak da ifade edilir.¹¹²¹ Semâ', başlangıçtır ve onun meyvesi olarak kalpte vecd hali meydana gelir. Vecd azaların harekete geçmesini sağlar.¹¹²²

Semâ'nın; şiir, musikî ve raks gibi doğrudan doğruya insan ruhuna tesir etmesi ve mizaçlara uygun olması sûfîlerin ilgisini çekmiştir. Sûfîlerin semâ' ile ilgilenmeleri bu sanatın gelişmesinde onların önemli katkılarının olduğunu göstermektedir.¹¹²³ Sûfîlerin ilk devirlerden itibaren bu konuyla ilgilenmeleri beraberinde tasavvuf kültürü içerisinde semâ' ile ilgili birçok tartışmayı ortaya çıkarmıştır.¹¹²⁴ İlk dönem sûfîlerinden biri olan

¹¹¹⁶ İsfahânî, *Müfredât*, ss. 425-426; Tehânevî, *Keşşâf*, c. II, ss. 381-382; Cürcânî, *Ta'rifât*, s. 127; Âsım Efendi, *Kâmûs Tercemesi*, c. III, s. 293; M. Zeki Pakalın, s. 618; Uludağ, *Tasavvuf Terimleri*, s. 422.

¹¹¹⁷ Serrac, *Lümâ'*, s. 262; Sühreverdî, *İrşâdü'l-Mürîdîn*, çev.: Mehmet Emin Fidan, Hacegan Yay., İstanbul 2000, s. 214; Ankaravî, "*Risale-i Huccetu's-Semâ'*", (Minhacü'l-Fukarâ'nın içerisinde), ss. 369-371; Cebecioğlu, *Tasavvuf Terimleri*, s. 555; Sayar, *Sûfî Psikolojisi*, s. 104; Eraydın, Selçuk, *Tasavvuf ve Tarîkatlar*, s. 147.

¹¹¹⁸ Kübrâ, *Fevâihu'l-Cemâl (Tasavvufî Hayat)*, s. 120.

¹¹¹⁹ Kuşeyri, *Risale*, s. 426.

¹¹²⁰ Cebecioğlu, *Tasavvuf Terimleri*, s. 694; Uludağ, *Tasavvuf Terimleri*, s. 376.

¹¹²¹ Shcimmel, *İslamın Mistik Boyutları*, s. 193.

¹¹²² Gazâlî, *İhya*, c.II, s. 354.

¹¹²³ Tahsin Yazıcı, "Mevlânâ Devrinde Semâ'" (*Tasavvuf Kitabı*), haz.: Cemil Çiftçi, Kitabevi, İstanbul 2003, s. 263.

¹¹²⁴ Semâ' ile ilgili tartışmalar için bk. Ankaravî, *Hüccetü's-Semâ'*, ss. 369-70; Eraydın, *Tasavvuf ve Tarîkatlar*, s.144; Nicholson, *Tasavvufun Menşei Problemi*, s. 88; Uludağ, Süleyman, "Devran", *DİA*,

Ebû Talib el-Mekkî (ö. 386/996) semâ'nın mahiyetini sahabe, tâbiî ve tebe-i tâbiînden olmak üzere selef âlimlerinin görüşlerini naklederek açıklamıştır.¹¹²⁵ Ona göre semâ; helal, haram ve şüpheli olmak üzere üç çeşittir. Hevâ ve şehvet duygusu ile semâ yapmak haramdır. Kişinin hanımının ve cariyesinin söylediği mubah, fakat içine eğlence unsuru karışmış şeyleri dinlemesi şüphelidir. Mubah olan semâ' ise; Allah'ı Teâlâ'ya delalet eden bazı esasları müşahade eden bir kalp ile Hakk'ın celâl tecellilerine şahit kılan bir takım yollarla musiki dinlemektir.¹¹²⁶

Kelâbâzi (ö.380/990), semâ'yı hâl sahiplerinin teneffüs yapmaları, meşguliyeti olanların sırlarını hazır vaziyete getirmeleri, (mürîd ve mücâhede sahiplerinin) vaktin getirdiği yorgunluktan uzaklaşıp hoş bir zaman geçirmeleri şeklinde ifade etmiştir.¹¹²⁷

Sülemî (ö.412/1021), semâ'nın mahiyeti konusunda insanlar arasında farklı görüşlerin olduğunu ifade eder. Ona göre, müridlerin semâ yapması hususunda müşidler arasında ihtilaf vardır. Müşidlerin bir kısmı müridlerin semâ yapmasını mekruh kabul ederken, diğer bir kısmı ise bir noktaya kadar onu mubah kabul eder. Fakat hiçbir müşid, müridler için semâ yapmayı sınırsız olarak mubah görmemiştir. Belli bir sınıra kadar onların semâ yapmalarına müsaade etmişlerdir. Ma'rifet sahiplerinin semâ yapmaları ise müstehaptır. Çünkü onlar, telvin ve tagyîr (halden hale girme, değişme) sınırını aşmış, vâridat değişmelerini geçmişlerdir.¹¹²⁸

İstanbul 1994, c. IX, ss. 248-9; Fadlou Shehadi, *Philosophies of Music in Medieval Islam*, Brill Academic Publishers, Leiden New York-Köln 1995, ss. 15-146; Sırajul Haq, "Dervişlerin Semâ ve Raksı" çev.: Hüseyin Akpınar, *Tasavvuf İlmi Akademik Araştırma Dergisi*, Ankara 2006, sayı:16, ss. 373-93; Arthur Gribetz, "Semâ Tartışması (Sûfiler Fıkıhçılara Karşı)", çev.: Hüseyin Akpınar, *Tasavvuf İlmi Akademik Araştırma Dergisi*, Ankara 2003, sayı:10, ss. 399-414.

¹¹²⁵ Sühreverdî, *Avârîfû'l-Meârif*, s. 225.

¹¹²⁶ Ebû Talib Mekkî, *Kûtü'l-Kulûb*, tahk.: Kalemi Abdulfaz Fergalî, Matba'atü'l-Envârî'l-Muhammediye, Kahire 1975, c. II, ss. 70-71.

¹¹²⁷ Kelâbâzi, *Ta'arruf*, ss. 178; Akyürek, *Zâviye-i Fukarâ*, s.14.

¹¹²⁸ Ateş, *Sülemî'nin Risaleleri*, s. 28.

Sühreverdî (632/1234), semâ'yı insanın ruhuna tesir etmesiyle bağlantı olarak izah etmiş ve insanları bu bağlamda ehl-i Hak ve ehl-i bâtil olmak üzere iki kısma ayırmıştır. Ona göre, “vecd, ehl-i bâtil için nefsin etkisine düşmüş ruhun feryadı; ehl-i Hak için ise, kalbin tesirine girmiş ruhun feryadıdır. Ruhun vecdinin ruhanî heyecanı, ehl-i Hak içinde ehl-i bâtil için de vâridir. Vecd, bazen manaların anlaşılmasından ortaya çıkar, bazen de sadece nağme ve musiki tesiriyle olur.”¹¹²⁹ Bu ifade semâ'nın vecdin sebebi olduğunu göstermektedir. Nefiste veya kalbte meydana gelen feryada vecd denilirken bu vecdin meydana gelmesinde semâ rol oynamaktadır. Bu noktada Sühreverdî ehl-i Hak ile ehl-i bâtilin semâları arasında mahiyet farkı olduğunu da vurgular.

Ona göre, “ehl-i bâtilin, semâında nefsin, ruh ile müşareketi, manaların anlaşılmasından meydana gelen semâ nev'inden değildir. Ehl-i Hakk'ın semâında ruh ile kalb müşareket halindedir. Bu yüzden onların vecdi sadece nağmeden oluşan bir vecd değildir. Mücerret ruhun semâıdır. Fakat ehl-i bâtilin semâında nefis kaçamak olarak semâi dinler, ehl-i Hakk'ın semâında da kalb kaçamak yapar. Ruhun nağmelerden lezzet alması, ruhlar âleminin cemal ve hüsn âlemi olması bu âlemde onlarla mütenasib fiil ve söz gibi güzelliklerden ruhun hoşlanmasıdır.”¹¹³⁰ Ehl-i bâtil semâ'da nefsinin hevâsını bulduğu için vecde ulaşır. Ancak onun ulaştığı vecd, manaların anlaşılmasını sağlayan bir vecd değildir. Sadece nağmeleri dinleme sonucunda ortaya çıkan nefsî bir rahatlama ibarettir. Ehl-i Hak ise, semâda kalbinin

¹¹²⁹ Sühreverdî, *Avârifü'l-Meârif*, s. 247.

¹¹³⁰ Sühreverdî, *Avârifü'l-Meârif*, s. 247.

muradına erdiği için vecde ulaşır.¹¹³¹ Onda semâ, ruhun nağmelerden zevk almasına ve vecde gelmesine sebep olur.¹¹³²

Trabzonî, Et-Tuhfetü'l-Behiyye Fi't-Tarîkatî'l-Mevleviyye adlı eserinin üçüncü faslında Tarîkat-ı Mevlevîye'de semâ ve onun âdâbından bahseder.¹¹³³ O semâyı iki şekilde tarif eder. Birincisi sûfilere göre semâ, “mûsikî usulüyle sudûr eden güzel ses¹¹³⁴ ve lezzetli sedâya” denir. Bu sedânın insan veya mûsikî aletlerinden çıkmasında semâ açısından bir fark yoktur. İkincisi ise Tarîkat-ı Mevlevîyede semâ, “ney'in sedâsını dinlemek suretiyle çarh-ı deverân etmeye” denir. Bu mahiyette semâ yapma, Tarîkat-ı Mevlevîye'ye mahsustur. Bu özelliğinden dolayı bu tarîkata sâlik olmayana semâ'nın sırrı keşf olmaz.¹¹³⁵

Semâ dinleyeninin hâline göre değişir. Ehl-i meşhûddan olana, semâ vâcibtir ki, o kimse semâ ile meşhûdda terakki eder. Ehl-i sülûktan olana mübahtır ki o da semâ sebebiyle ibadette cehdedir.¹¹³⁶ Havavü heveslerine tâbi olan kimselere ise semâ haramdır. Hülâsa semâ herkesi istidadına göre münasip bir hale sevkeden bir saliktir. Mevlânâ, “semâ şeyh-i kâmile namaz gibi vacib, muhlis müride mubah, avama

¹¹³¹ Sühreverdî, *Avârifü'l-Meârif*, s. 247.

¹¹³² Süleyman Ateş, *İslam Tasavvufu*, s. 177; İsmail Hakkı Bursevî, *Tuhfe-i Ömeriyye*, Haz: M. Ali Akidil, İnsan Yay., İstanbul 2000, s. 61; Nebi Bozkurt, “Eğlence”, DİA, İstanbul 1994, c. X, ss. 483-8; Nicholsun, *Tasavvufun Menşei Problemi*, s. 88;

¹¹³³ Hz. Mevlânâ iptida-i hâllerinde zâhiddi. Semâ' ile meşgul olmaz ve semâ' meclislerine gitmezdi. Ârife, kâmile ve mükemmile olan büyük annesinin “Ya Celâleddin! Semâ' bulun. Çünkü semâ' ile muhabbet-i ilâhiye sırrı keşf olunur.” diyerek teşvik etmesiyle semâ' meclislerinde bulunmuştur. Şems-i Tebrizî ile mülâkatından sonra da çarh-ı deverân semâ' ile iştigal etti. Böylece ba'demâ semâ' mevlevî tarîkatının usulünden oldu. Trabzonî, *Tuhfetü'l-behiyye fi't-Tarîkatî'l-Mevleviyye*, SÜMAM, no:46, vr.9a; Ahmet Remzi Akyürek, *Zâviye-i Fukarâ*, SÜMAM, no: 1101, s. 12.

¹¹³⁴ “Seslerin en çirkini merkep sesidir.” (Lokman, 31/19) âyetiyle Allah Teâlâ Kur'an'da güzel sesi övmüş ve çirkin sesi zemmetmiştir. Güzel ses Hz. Peygamberin hadislerinde övülmüştür. “Allah'ın gönderdiği nebîlerin her biri güzel seslidir.”, Zağlûl, Muhammed Said b. Besyûnî, *Mevsûatü Etrâfi'l-Hadîsi'n-Nebevî*, Beyrut 1989, IX, 80. Konuyla ilgili diğer hadisler için bk. Buhârî, Fezâilü'l-Kur'an, 19,29 31, Tevhîd, 52; Müslim, Müsâfirîn, 232,235; Ebû Davûd, Vitir, 20; İbn Mâce, İkâmet, 176.

¹¹³⁵ Trabzonî, *Tuhfetü'l-behiyye*, vr. 9ab.

¹¹³⁶ Trabzonî, *Tuhfetü'l-behiyye*, vr. 9b.

haramdır” buyurmuştur. Sultan Veled “semâ Resulûllah’ın arkasında kılınan namaz gibi (huzur maallah) tahsil içindir” demiştir.¹¹³⁷

Âriflerin semâi iki kısımdır: Ya meşhûd mi’raclarına yükselmek, yahut celâl ve azemet-i ilâhî heybetini izâle etmek içindir. Zira ârif; tecellisinin heybet ve azametini gidermezse güneş karşısındaki, kar gibi erir ve helâk olur. Sülûk yolunda, bir semâ ile katedilen, yetmiş senelik riyâzetle kat edilemez. Semâ sâlikî nefsinden uzaklaştırır, Hakk’a yaklaştırır, beşeriyeti fânî kılar, sarhoşluk ile fenâ-i mutlakı ziyadeleştirir, nefis ile mücadelesinde ona yardımcı olur ve Allah’a îsâl li-ma, Allah sırrını keşfeder. İşte bu yüzden mevlevîlikte semâ, sülûk erkânındandır. Mevlâna’nın ney ile ve çerh-i deveran ile semâ’ı ihtiyar etmelerinin sebebine gelince ney hüviyet-i ahadiyye’ye ve gayb-ı zat-ı ilâhî’ye işarettir. Zira ney Allah’ı “hu” ismiyle tesbih etmektedir. Eşyanın seslerinden tesbihlerini ancak keşf erbabı anlar. Semâ’da ruhlar, unsurî bağlardan, nefsanî ilgilerden kurtulur. Ruh-ı küllî ve mebd-i asliye bitişir. Esrâr-ı ceberrûtiyye keşfolur ve envâr-ı zâtiyyeyi müşahede eyler.¹¹³⁸

Semâ âdâbı ile ilgili bilgiler, tasavvufun doğuşundan itibaren sûfîlerin yazdığı tasavvufî eserlerde yer almaktadır. Bu sûfîlerden olan Kuşeyri ve Sühreverdî eserlerinde semâ ile ilgili edeb kurallarını geniş bir şekilde ele almışlardır.

Sühreverdî, semâ edeblerinin başında niyetin halis olmasının üzerinde durmuştur. Ona göre, tasavvuf, sıdk ve diğer haller üzerine bina edilmiştir. Bu itibarla tasavvufta ciddiyet esastır. Mürîd-i sadık, niyetini Allah için halis hâle getirmediği semâ yapılan toplantılara katılmamalıdır. Semâ sebebiyle mürîdlik ve dervişliğin artmasını

¹¹³⁷ Trabzonî, *Tuhfetü'l-behiyye*, vr. 10a.

¹¹³⁸ Trabzonî, *Tuhfetü'l-behiyye*, vr. 10a.

bekmemeli ve nefsinin hevasına meyletmekten sakınmalıdır.¹¹³⁹ Aynı şekilde Trabzonî de, semâ'nın evvelinde niyetin ihlâslı olması gerektiğini belirtir. O bu konuda şöyle der: Sâlik semâ'yı seyr u sülûkte terakki¹¹⁴⁰ ile Allah'a yaklaşmak niyetiyle yapmalıdır. Allah'a kurbîyet sağlamamanın dışında herhangi bir niyetinin olmaması gerekir.¹¹⁴¹

Sühreverdî semâ'nın âdabı olarak ilk önce niyetin ihlâslı olmasını şart koşmaktadır. Bundan dolayı niyeti hâlis olmayanın semâ toplantılarına katılmasının kendisine manevî bir ilerleme sağlamayacağı belirtmiştir. XVIII. Yüzyıl mutasavvıflarından olan Trabzonî de niyet konusunda aynı kanaattedir. Her ibadetin Allah'ın rızasını elde etmek için yapıldığı gibi semâ'nın da Allah'ın rızası için yapılması sâlikin maneviyat yolu olan seyr u sülûkte ilerlemesini sağlar.

Trabzonî semâ'nın âdabı konusunda şunları söyler: Semâ'dan önce günahlarına tevbe ile Allah'a inâbe eylemek, abdestli olmak zahiren ve bâtınen temiz bulunmak,¹¹⁴² kalbi anasır bağlarından azade bulunmak ve şeyhinin kalbine nazır olmaktır. Midesi taamdan hali, mücahede ve riyâzet ehli, şevk ve zevka sahip, kederden uzak, ma'rif ve ulûm hicablarından saf bulunmak, ismi celâl zikriyle meşgul olmak, semâ'da Mevlâna'nın ve başka mukaddes ruhların da hazır bulunduğu inanınmak ve onlardan istimdât etmek lazımdır.¹¹⁴³ Semâ'dan sonra herkes daire şeklinde yerlerine otururken semâ'a dahil olmayanlardan biri hırkalarını semâ'zenlerin omzuna kor. Semâ'ın sonunda bir aşr okunur, Şeyh yukarıda zikri geçen duayı okur. Sonra dervişler şeyhin elini öper musâfaha eder ve hücrelerine gider.

¹¹³⁹ Sühreverdî, *Avârifü'l-Meârif*, s. 254.

¹¹⁴⁰ Yükselmek anlamına gelen terakki, tasavvufî istilahında; bir hâlden bir başka hâle, bir makamdan diğerine, bir ma'rifetten diğerine geçmeyi ifade eder. Cebecioğlu, *Tasavvuf Terimleri*, s. 652.

¹¹⁴¹ Trabzonî, *Tuhfetü'l-behiyye*, vr. 11a.

¹¹⁴² Trabzonî, *Tuhfetü'l-behiyye*, vr. 11a.

¹¹⁴³ Trabzonî, *Tuhfetü'l-behiyye*, vr. 11b.

12-ÂDÂB

Edeb kelimesinin çoğulu olan âdâb, sözlükte her söz ve fiilde güzel tutum içinde olmak anlamlarına gelmektedir. Bununla birlikte iyi ahlâk, güzel terbiye, zarefet ve güzel davranışta bulunma anlamlarına da gelmektedir.¹¹⁴⁴ İzlenmesi gereken esaslar ve görgü kuralları da âdâb kelimesinin ihtiva ettiği anlamlardandır. Âdâb kişiye kötü hal ve hareketlerden uzaklaşma melekesi kazandırır.¹¹⁴⁵

Tasavvufta çok önem bir kavram olan âdâb konusunda mutasavvıflar, ya müstakil bir eser vermiş ya da başka eserlerin içerisinde bu konu hakkında ayrıntılı bilgi vermişlerdir. Bu eserler tarîkatlara göre farlılık arz edebilen âdâb konusunda bir kısmı sohbetin, bir kısmı şeyhliğin, bir kısmı da müridliğin kurallarını anlatır.¹¹⁴⁶ Mutasavvıflar biri zâhirî (şer’i) diğeri bâtinî âdâb olmak üzere iki türlü edebten sözederler. Birincisi, ameli riyâdan, münafıklıktan ve yağcılıktan koruyan şeklî (şer’i) âdâblardır. Bu âdâb tasavvufun temelidir. İkincisi ise tefekkür ve gönül halleriyle ilgili olan âdâbtır. Kalpdeki şehvet, itiraz, irâdede zayıflık gibi olumsuz şeylerin temizlenmesi bâtinî âdâb ile ilgilidir.¹¹⁴⁷

¹¹⁴⁴ Mecdüddîn Muhammed b. Ya’kûb Fîrûzâbâdî, *Kâmûsu’l-Muhît*, Matbaa-i Saadet, Mısır 1332/1913, c.I, s. 40; Âsım Efendi, *Kâmûs Tercemesi*, c.I, s. 134.

¹¹⁴⁵ Safer Baba, *Tasavvuf Terimleri*, s. 51; Uludağ, *Tasavvuf Terimleri*, 162; Cebecioğlu, *Tasavvuf Terimleri*, s. 31.

¹¹⁴⁶ Ebu’n-Necîb Sühreverdî (ö.563/1166)’nin “*Âdâbu’l-Mürîdin*” adlı eseri, bu sahada kaleme alınmış ilk müstakil eserdir (bk. Dâru’l-Vatani’l-Arabî, Kahire ts. s. 182). Bunun yanında Şihâbüddîn-i Sühreverdî (ö. 632/1234)’nin “İrşâdü’l-Mürîdin ve İncâdü’t-Tâlibîn” bk. Amasya Bâyezid Ktp., 05 BA 1074, vr. 104a-128a), Muhammed b. Hasan el-Halvetî’nin “el-Âdâbu’s-Seniyye limen Yurîdu Tarîka Sâdâti’l-Havetiyye” (Süleymaniye Ktp., Düğümlü Baba Kol., kyt. no: 218, vr. 1a-251b) adlı eserleri bu konuda yazılmış müstakil eserlerden sadece bir kaçıdır. Âdâb konusunda yer alan eserler hakkında detaylı bilgi için bk. Mustafa Aşkar, *Kaynakları Açısından Tasavvuf Tarihi Literatürü*, Ankara 1999, ss. 89-96. Ayrıca, Serrâc, “Lüma”da ss. 194-280, Şihâbüddîn-i Sühreverdî “Avârifü’l-Meârif”te bâbların büyük çoğunluğu, müstakil şekilde olmasa da, edeb konularına yer vermiştir.

¹¹⁴⁷ Uludağ, *Tasavvuf Terimleri*, s. 22; Cebecioğlu, *Tasavvuf Terimleri*, s. 181.

Tasavvufî hayatta, Allah’a vuslat için çıkılan manevî yolculuk olan seyr u sülûk eğitimi insana ibadetlerinde, hal ve hareketinde edepli olmayı öğretmektedir. Bu manevî yolun yolcusu nazik ve kibardır. Ona bu duyguyu kazandıran “Her nerede olursanız olunuz, O, sizinle beraber”¹¹⁴⁸ ayetinde söz edilen ihsan bilincine sahip olmasıdır.¹¹⁴⁹ Edeb sahibi olma konusunda halk arasında üç derece vardır. Bunlar dünya ehlinin edebi, dindarların edebi ve dindarlardan havâssın edebidir. Dünya ehli edebin, genellikle fesâhat, belâgat, bilgi ezberleme, yöneticileri eğlendirme, şiir ve sanatkârlık gibi şeyler olduğunu düşünürler. Dindarlar edebi, daha çok riyâzat, organları eğitime, gönlü temizleme, şer’î sınırları koruma, şehvetleri terk etme, şüphelilerden kaçınma, tâatlara koşma ve iyilikte yarışma olarak değerlendirirler. Dindarlardan havâssın edeb anlayışı ise; kalp temizliği, sırlara riâyetskâr olmak, ahde vefâ, hâl ve vakti muhafaza, havâtır, vârid ve ilhâm türü uyarılara değer vermemek, iç ve dış dengeyi korumak, kurb makamlarında, talep anında, huzur ve vuslat zamanlarında edebe sarılmaktır.¹¹⁵⁰ Edebin kaynağı; güzel seciyeye sahip tabiatlar ve ilâhi lütuflardır. Allah, güzel, kâmil seciyeler ile sûfîlerin iç âlemini hayra hazır hale getirmiş, sûfîler de, güzel bir riyâzet ve terbiye ile içlerindeki bu cevherleri ortaya çıkarma yoluna gitmişlerdir. Böylece güzel edebi elde etmişlerdir.¹¹⁵¹

Hucvîrî’ye göre, edebi terk eden kimse velî olamaz.¹¹⁵² Zünnûn-i Mısırî (ö.245/859) ise, mürîd, edebe göre hareket etmezse, geldiği yere gider, demiştir.¹¹⁵³ Bu ifadeler, edebin özellikle tasavvufta çok önemli bir yerinin olduğunu ve manevî yolculuktaki makamlara ulaşmak için gerekli olduğunu göstermektedir.

¹¹⁴⁸ Hadîd, 4.

¹¹⁴⁹ Cebecioğlu, *Tasavvuf Terimleri*, s. 182.

¹¹⁵⁰ Serrâc, *Lüma’*, ss. 195-6.

¹¹⁵¹ Sühreverdî, *Avârifü’l-Meârif*, s. 146.

¹¹⁵² Hücivîrî, *Keşfü’l-Mahcûb*, s. 397.

¹¹⁵³ Kuşeyrî, *Risâle*, s. 476.

Sühreverdî, Ebû Hafs'tan yaptığı bir nakilde; tasavvufun edebden ibaret olduğunu söylemiştir. Yine ona göre; her ânın, her hâlin ve her makamın kendine göre bir edebi vardır. Bütün vakitlerinde edebe riâyet eden kimse, Hak erlerinin ulaştığı hâle ulaşır. Edepleri korumayan kimse ise; her ne kadar kendini Hakk'a yakın zannetse de, esasen Hak'tan uzaktır. İlâhî huzurda kabul gördüğünü düşünse de, ordan tardedilmiştir.¹¹⁵⁴

Trabzonî'ye göre; kulun ibadetlerinden günlük işlerine varıncaya kadar bütün hal ve hareketinde âdâba riâyet etmesi gerekir. Ona göre, âdâb sünnete tâbî olmaktır. Kulluğun hakikati sünnete tâbî olmakla ortaya çıkar. Sâlike gereken, sünnete tâbî olup kulluğun hakikatine ermesidir. Çünkü sünnete tâbî olmak kişiyi, hevâsına olan kulluğundan kurtarır. “Hevâsına kul olan helâk oldu.”¹¹⁵⁵ âyetinde buyurulduğu üzere bir kimse sünnete ittibâ etmezse, o hevâsının kuludur. Sünnete ittibâ eden de hevâsına kul olmaktan kurtulur ve “De ki, eğer Allah'ı seviyorsanız bana tâbî olun.”¹¹⁵⁶ âyetinde buyurulduğu üzere Allah'a sevgili bir kul olur. Bütün ibadet ve davranışlarda Resûlullah (s.a.v.)'a uymak herkese şarttır. Ancak bu şekilde vuslata ulaşabilir.¹¹⁵⁷ Bütün bu işlerde, Hz. Peygamber (s.a.v.)'in sünnetinde bulunan edeblere uyulursa, ilim ve takvanın gereği yerine getirilirse, bu işlerin hepsi nûr saçıcı olur. Günlük işlerin nûru, ibadetlerin nûruna eklenir. Böylece nûr, olgun bir özellik kazanır ve kalb, kemâl nûruyla nûrlanıp sâlih bir hale gelir. Kalbin nûru da nefse akar. Kalbin nûru ile nefsin kötü sıfatları, azar azar nefsten ayrılıp yok olur. Böylece nefsin nûru temizlenir ve kişinin tabiatına işler. Bunun neticesinde beşeriyetin nefsânî olan karanlık tabiatı yok olur.¹¹⁵⁸

¹¹⁵⁴ Sühreverdî, *Avârifü'l-Meârif*, s. 30.

¹¹⁵⁵ Furkan, 25/43.

¹¹⁵⁶ Âl-i İmran, 3/31.

¹¹⁵⁷ Trabzonî, *Silsiletü'l-Hâcegân*, vr. 160a.

¹¹⁵⁸ Bekir Köle, *Zeyniddîn Hâfî ve Tasavvufî Görüşleri*, İnsan Yay., İstanbul 2011, ss. 362-3.

Trabzonî, sâlikin sünnet olan âdâba uyma konusunda hassasiyet göstermesi gerektiğini ifade etmiştir. Ona göre, bir kimse vuslat iddiasında bulunarak kerâmet gösterir, bununla birlikte sünnetin âdâblarından bir edebi terk ederse, bu durumda o kimse istidraç¹¹⁵⁹ ve hizlan¹¹⁶⁰ sahibidir. Bu şekilde Allah’a vasıl olması mümkün olmadığı gibi O’nun katında da hiçbir değer ifade etmez.¹¹⁶¹ Sünnet âdâbını terk edenler için istidraç ve hizlan gibi tehlikelerin olması, sâlikin Resûlullah’ın sünnetine tâbi olmasının ne kadar önemli olduğunu gösterir. Zira Allah’a ulaştıran yol, sünnete tâbi olma yoludur. Bu yolun dışındaki bütün yollar kapalıdır. Bu nedenle bütün ibadet ve davranışlarda Resûlullah’a tâbi olmak herkese gerekli olan bir görevdir. Kur’an-ı Kerim’de “Allah’ın elçisinde sizin için güzel örnek vardır.” buyurulduğu üzere kulun manevi yönden tekâmül edebilmesi ve Allah’a vuslatı erişebilmesi için en güzel örnek insan olan Resûlullah’a tâbi olması şarttır.¹¹⁶² Trabzonî, âdâb kurallarını Kur’an ve sünnetten örnekler vermek suretiyle açıklaması, sâliklere tavsiye ettiği bu âdâb kurallarının Kur’an ve sünnet kaynaklı olduğunu göstermektedir. Yani âdâb, dinin içinde teşekkül etmiş kaidelerdir. Bu nedenle o, Hak yolcusunun bu edebleri öğrenmesi ve uygulaması konusunda titizlik göstermesi gerektiğini vurgulamıştır.

Trabzonî, ehl-i sünnet ve cemaat anlayışı doğrultusunda yaşanan dini hayatta sünnet âdâbının çok fazla olduğunu ifade etmiş olup bunlardan ibadetlerin ve davranışların Kur’an ve sünnete âdâbına uygun şekilde yapılmasında etkisi olan ve onların Allah katında makbul olmasını sağlayan âdabı izah etmeye çalışmıştır. Şimdi

¹¹⁵⁹ Adım adım ilerleme, basamak basamak yükselme anlamına gelen istidraç inançsız kişilerden meydana gelen olağanüstü olaylardır. Şeytan bu şekilde iddiası olan kafiri daha derin bir uçuruma yuvarlamak için aşama aşama yükseltir. Cebecioğlu, *Tasavvuf Terimleri*, s. 321; Uludağ, *Tasavvuf Terimleri*, s. 192.

¹¹⁶⁰ Muâvenetsiz, yardımcısız, kimsesiz, yalnız başına kalıp sefil ve zelîl olmak demektir. Bk. Ferit Devellioğlu, *Osmanlıca-Türkçe Ansiklopedik Lûgat*, Aydın Kitabevi, Ankara 2010. s. 430.

¹¹⁶¹ Trabzonî, *Silsiletü’l-Hâcegân*, vr. 160b.

¹¹⁶² Trabzonî, *Silsiletü’l-Hâcegân*, vr. 160a.

Trabzonî'nin başta temizlik adâbı olmak üzere, sâlikin ihtimam göstermesi gerektiğini söylediği edebleri ele alabiliriz.

a- Temizlik ve Abdest Âdâbı

Temizlik ve abdest, Kur'an ve sünnet temelinde yerine getirilmesi gereken kulluk vazifelerinin başında gelmektedir. Kulluk vazifelerini edâ ederken kulun model uygulayıcılara ihtiyacı vardır. Temizlik ve abdest konusunda bir Müslüman için en ideal ve mükemmel örnek üsve-i hasene olan Allah Rasûlü'dür. Şeyhler de, O (s.a.v.)'nun, en yakın takipçileri olarak, Hak yolcuları için yaşayan örnek şahsiyetlerdir.

Abdest ve temizlik konusunda ilk edeb, abdest için gerekli bilgileri öğrenmek, farz ve sünnetlerini, müstehab ve mekruhlarını, mendûb ve faziletlerini bilmektir.¹¹⁶³

Trabzonî, temizlik ve abdest âdâbı hakkında tuvalete girme, bevletme (küçük abdest), hamam ve abdest alma âdâbı üzerinde durur. O, tuvalete girme âdâbıyla ilgili olarak şu hususlara değinir.¹¹⁶⁴ Tuvalete girecek kişi öncelikle taç, hırka gibi şeyleri çıkarıp üzerindeki elbiselerini azaltmalıdır. Üzerinde ihtiram gösterilecek şeyler (mushaf vb.) varsa onları bırakır. Kollarını ve paçalarını sıvar. Sonra tuvalete girerken “Dişi ve erkek şeytanlardan Allah’a sığınırım.”¹¹⁶⁵ duasını okur. Sol ayağı ile içeri girer ve kibleye gelmeyecek şekilde oturup kazâ-i hâceti yapar.¹¹⁶⁶ Eğer açık arazide ise önünün ve arkasının güneşe veya aya karşı gelmemesine dikkat etmelidir. Tuvalette konuşmaz ve fazla kalmaz. Kazâ-i hâceti bitince imkan varsa su ile, su yoksa taş ile

¹¹⁶³ Serrâc, *Lüma'*, s. 197.

¹¹⁶⁴ Gazâlî de bu hususlardaki edebleri geniş bir şekilde maddeler halinde açıklamıştır. Bilgi için bk. Gazâlî, *İhyâ*, c.I, ss. 194-195.

¹¹⁶⁵ Bu dua ile ilgili olarak bk. Gazâlî, *İhyâ*, c.I, s. 195.

¹¹⁶⁶ Konu hakkındaki hadis için bk. Müslim, Tahâre, 58; Ebû Dâvûd, Tahâre, 4.

istincâ¹¹⁶⁷ (temizlik) yapar.¹¹⁶⁸ Yani o, birçok ibadet için gereken temizlik ve abdest konusunda çok hassasiyet göstermiştir. Farz ve sünnetlerin yanında en küçük bir detayı bile edep olarak ifade etmiştir.

Yine Trabzonî, taş ve su ile istinca yapılış âdâbında şunları söyler. İstinca taş ile yapılıyorsa taş sol ele alınır ve önce önden arkaya doğru, ikinci taş ile arkadan öne doğru, üçüncü taş ile ise istincâ mahallini temizler. Nitekim Hz. Peygamber (s.a.v.) de “Sizden biriniz helâya çıktığı zaman üç taş ile istinca yapsın.”¹¹⁶⁹ buyurarak istincanın üç taş ile yapılacağını belirtmiştir. Necaset istinca mahallinin dışına çıkmamışsa o zaman bir taş yeterli olur. İstinca su ile yapıldığında sol eli ile necaseti temizler ve yine sol eliyle istinca mahallini yıkar. Daha sonra bir bez parçasıyla kurular. Sonra sağ ayağı ile tuvalet çıkar ve “Benden güçlülüğü giderip afiyete kavuşturan Allah’a hamd olsun. Allah’ım! Kalbimi nifaktan temizle, mahrem yerimi fuhşiyattan koru” duasını okur.¹¹⁷⁰

Trabzonî, bevletme (küçük abdest) âdâbı hakkında şöyle der: Küçük abdest oturarak yapılmalı, arazideyse ve su yoksa necasetin çıktığı yer taş ile taharet edilmelidir. Daha sonra uzvunda kalması muhtemel olan son damlacıklarda çıkana kadar kalkıp yürünülmeli, öksürerek ve hareket etmek suretiyle istibra¹¹⁷¹ yapılmalıdır.

¹¹⁶⁷ Sözlükte “taharetlenmek, kurtulmak, kurtuluşunu istemek gibi anlamlara gelen istincâ, dinî bir kavram olarak, abdest bozduktan sonra necasetin izalesi, taharet anlamına gelmektedir. Komisyon, *Dini Kavramlar Sözlüğü*, s. 337.

¹¹⁶⁸ Trabzonî, *Silsiletü’l-Hâcegân*, vr. 160b.

¹¹⁶⁹ Tirmizî, Taharet, 12; Ebû Dâvûd, Taharet, 4.

¹¹⁷⁰ Trabzonî, *Silsiletü’l-Hâcegân*, vr. 160b. Tuvaletten çıkarken okunacak dua ilgili olarak bk. Gazâlî, *İhyâ*, c.I, s. 418.

¹¹⁷¹ Sözlükte, idrar ve necasetten temiz olmak, kurulanmak gibi anlamlara gelen istibrâ, fıkıh terimi olarak, özellikle erkeklerin küçük abdest bozduktan sonra, idrar yolunda kalabilecek idrar damla ve sızıntılarının tamamen kesilmesi için bir süre bekleme ve daha sonra bu sızıntıların temizlenmesini ifade eder. Komisyon, *Dini Kavramlar Sözlüğü*, s. 331.

Suyun bulunması ve bevl'in sünnet mahallinin dışına çıkması halinde uzvunu yıkaması müstehabtır.¹¹⁷²

Trabzonî, hamama nasıl ve hangi niyet ile girileceği, elbiselerin nasıl çıkarılacağı gibi konularda da bir takım edeblerden sözeder. O hamam âdâbı ile ilgili olarak şu hususlara değinir: Ona göre kul, hamama Allah'a daha güzel kullukta bulunmak için temizlenmeye niyet ederek girmelidir. Elsilerini soltaraftan başlamak suretiyle çıkarmalıdır. Avret yerlerinin görünmemesi için göbeğin üzerinden dizlerin altına kadar olan yerler bir örtü ile kapatılmalıdır. Hamama sol ayakla girilmeli ve girerken de "Pisliklerden ve şeytanlardan Allah'a sığınırım" duası yapılmalıdır.¹¹⁷³ Bazı şeyhler zaruret hali hariç, hamama gitmeyi hoş karşılamamışlardır. Zaruret halinde gitmişlerdir. Asla çıplak olarak hamama girmemişler ve çıkıncaya kadar da peştamal kuşanmışlardır.¹¹⁷⁴ Yani, şeyhler kişinin hamamda yalnız bile olsa Kur'an ve sünnet ölçülerine aşırı hassasiyet göstermesi gerektiğine dikkat çekmişlerdir.

Yine Trabzonî, hamama giren kişinin karşılaştığı kimselere selam vermemesi gerektiğini söyler. Ona göre, hamama giren karşılaştığı kişilere ancak "Allah sana afiyet versin" der. İnsanların avret yerlerine bakılmaz ve yalnız bile olsa avret yeri açık bir halde oturulmaz. Hamamda çok konuşulmaz ve orada çok durulmaz. Su kullanırken israf etmemeye dikkat eder. İhtiyacından fazla su kullanmaz. Hamamda temizliği bittikten sonra sağ ayağı ile hamamdan çıkar ve çıkarken de "Allah'ım! Bedenimi kirlerden temizlediğin gibi nefsimi de kötülüklerden temizle. Allah'ım! Enbiyâ ve

¹¹⁷² Trabzonî, *Silsiletü'l-Hâcegân*, vr. 160b.

¹¹⁷³ Trabzonî, *Silsiletü'l-Hâcegân*, vr. 161a.

¹¹⁷⁴ Serrâc, *Lüma'*, s. 200.

evliyânın kalblerini nurlandırdığın gibi benim kalbimi de ma'rifenin nuruyla nurlandır.
Allah'ım! Beni çokça tevbe edip temizlenenlerden eyle" diye dua eder.¹¹⁷⁵

Sûfîlerin abdestin âdâbıyla ilgili olarak; onun farz, sünnet, müstehab, mekruh, mendub ve faziletini bilme edebinden sonra üzerinde durdukları edeb her zaman abdestli olmaktır. "Ecelleri gelince ne bir an geri kalır, ne de bir an ileri gidebilir."¹¹⁷⁶ âyetinin manası doğrultusunda her zaman abdestli olmaya gayret etmişlerdir. Çünkü onlar ölümün ne zaman geleceğini bilmedikleri için onu abdestli karşılama düşüncesinde içerisinde olmuşlardır.¹¹⁷⁷

Trabzonî, abdest âdâbı konusunda onun alınış şekli ile ilgili edebler üzerinde durmuştur. Kişi abdest almaya başlamadan önce kibleye yönelerek yüksekçe bir yere oturmalıdır.¹¹⁷⁸ Sonra abdest için niyet edip dişlerini misvaklamalı ve "Yüce Allah'ın adıyla başlıyorum. Beni İslam dini üzerine yarattığı için Allah'a hamdolsun" şeklinde dua etmelidir. . Daha sonra üç defa ellerini yıkayıp üç defa ağza ve burna su vermelidir. Yüzünü saçlarının bitim yerinden sakalının bitim yerine ve iki kulağın arasını üç kere yıkamalıdır. Eğer saçları gür ise üç defa hilaller (parmaklarını aralarına sokup ıslar); gür değilse sakal kıllarının diplerini de yıkaması gerekir. Kollarını, elinden itibaren dirsekleriyle beraber üç defa yıkar. İki elini ıslatarak başının ön kısmından başlayıp arkasına doğru mesheder ve sonra arkadan öne doğru ellerini çeker. Kulaklarının içini ve dışını mesheder. Parmakların dış kısmıyla boynunu mesheder. Önce sağ sonra sol ayağını topuklarıyla birlikte ve parmaklarının arasını hilalleyerek yıkar. Her uzuv

¹¹⁷⁵ Trabzonî, *Silsiletü'l-Hâcegân*, vr. 161ab.

¹¹⁷⁶ Araf, 7/34.

¹¹⁷⁷ Serrâc, *Lüma'*, ss. 197-8.

¹¹⁷⁸ Trabzonî, *Silsiletü'l-Hâcegân*, vr. 161a.

yıkanırken huzûr-u kalb ile o uzva ait olan abdest duasını okumalıdır. Çünkü abdest, zikir ve kalb huzuru ile alınırsa ondan nur hasıl olur.¹¹⁷⁹

Bu ifadeleri kısaca değerlendirmek gerekirse maddi temizlikle birlikte manevî açıdan kişinin kalbinin ve nefsinin kötülüklerden temizlenmesi gerekir. Mutasavvıflar ancak bu şekilde hakiki manada temizliğin olacağına dikkat çekmiştir. Abdest ve temizlik için bahsedilen edebleri ve duaları, maddi anlamdaki temizliğin tam manasıyla yerleşmesini sağlayan prensipler olarak kabul etmek gerekir. Bu açıdan huzurlu bir temizliğin tahakkuk etmesi bahsedilen edepi titizlikle yerine getirmek ve duaları okumakla mümkün olabilmektedir.

b- Ezan Âdâbı

Trabzonî, ezan âdâbıyla ilgili olarak şu hususları kaydetmiştir: Bir kimse ezanı işittiği zaman dünya işlerini bırakıp ezanı dinlemelidir. Bu esnada ayağa kalkması daha güzel olur. “Hayye ale’s-salâh” sözüne kadar müezzin müezzinin okuduğunu tekrar eder.¹¹⁸⁰ “Hayye ale’s-salâh”dan sonra “lâ havle velâ kuvvete illâ billâh”¹¹⁸¹ demelidir. “Hayye ale’l-felâh”dan sonra ise “mâ şâallâhu kâne, ve mâ lem yeşe’ lem yekün” der. “Essalâtü hayrun mine’n-nevm”den sonra ise “sadakte ve berarte” der.¹¹⁸²

Yine Trabzonî, mü’minin ezan bitince, “Rab olarak Allah’dan, din olarak İslam’dan, nebî olarak da Muhammed (s.a.v.)’den râzı oldum. Ey bu tam olan davetin ve kılınmakta olan namazın Rabbi olan Allah’ım! Muhammed’e vesile ve fazilet ver ve onu vâdetmiş olduğun övülmüş makama gönder. Ey merhametlilerin en

¹¹⁷⁹ Trabzonî, *Silsiletü’l-Hâcegân*, vr. 161a.

¹¹⁸⁰ Ebû Saîd el-Hudrî (r.a.)’den rivayet edilen hadiste, Resûlullah (s.a.v.) şöyle buyurmuştur. “Müezzinin sözlerini işittiğiniz zaman onun söylediği sözleri siz de söyleyin.” Bk. Fethu’l-Bârî, c.II, h.no:611, s. 108.

¹¹⁸¹ Hz. Muâviye (r.a.), müezzin “hayye ale’l-felâh” deyince “lâ havle velâ kuvvete illâ billâh” demiş ve Resûlullah (s.a.v.) ‘dan bu şekilde işittiğini söylemişler. Bk. Fethu’l-Bârî, c.II, h.no: 613, s. 108.

¹¹⁸² Trabzonî, *Silsiletü’l-Hâcegân*, vr. 161b.

merhametlisi!”¹¹⁸³ şeklindeki duayı okuması gerektiğini ve bu duayı okumanın ezanın âdâbından olduğunu ifade etmiştir.¹¹⁸⁴

c- İbâdet Âdâbı

İbâdetler, mü'minin Kur'an ve sünnete uymak suretiyle yerine getirilmesi gereken kulluk vazifeleridir. Bu kulluk görevleri, “Beni Rabbim terbiye etti ve edebimi güzel yaptı.”¹¹⁸⁵ diyen Peygamberimizin sünnetine uyulmasıyla en güzel şekilde ifâ edilebilir. Çünkü O (s.a.v.), her konuda olduğu gibi ibadetlerin yerine getirilmesinde de en ideal ve mükemmel örnektir. Şeyhler de, O (s.a.v.)’nin en yakın takipçileri olarak, sâlikler için yaşayan örnek şahsiyetlerdir. Sâlikler, şeyhlerini, ibadetleri yerine getirirken model şahsiyet olarak görürler. Çünkü şeyhler, Allah Rasûlü’nün ibadet hayatını inceden inceye tahlil etmişler ve en küçük bir detayı bile atlamayı edepsizlik olarak kabul etmişlerdir.

Mutasavvıflar; namaz, oruç, hac, zekat ve Kur'an okuma gibi ibadetlerin âdâblarına dikkat edilerek yerine getirilmesine önem vermişlerdir. Sûfîlerin namazla ilgili ilk edebi, namaza ait bilgileri öğrenmek, namazın farzlarını, sünnetlerini, âdâbını, fazilet ve nevâfilini öğrenmektir.¹¹⁸⁶ Trabzonî de, her hakikat rehberi gibi, bütün ibadetlerin âdâbının uygulanmasının üzerinde hassasiyetle durmuştur. O namaz kılma, oruç tutma, dua etme ve Kur'an okuma ibadetleriyle ilgili olan âdâblara eserlerinde yer vermiştir.

¹¹⁸³ Resûlullah (s.a.v.), ezanı dinleyen bir kimse “Ey bu tam olan davetin ve kılınmakta olan namazın Rabbi olan Allah'ım! Muhammed'e vesile ve fazilet ver ve onu vâdetmiş olduğun övülmüş makama gönder.” şeklinde dua ederse kıyamet gününde şefâatime erişir.” buyurmuştur. Bk. Fethu'l-Bârî, c.II, h.no: 614, s. 112.

¹¹⁸⁴ Trabzonî, *Silsiletü'l-Hâcegân*, vr. 161b.

¹¹⁸⁵ Aclûni, *Keşfu'l-Hafâ*, I, 70.

¹¹⁸⁶ Serrâc, *Lûma'*, s. 203.

İbadetler arasında, namazın ayrı bir yeri ve önemi vardır. Sâlik, günlük vakit tanzimini, namazlarına göre ayarlamalıdır. Çünkü sâlik vakit tanzimini namaza göre yaparsa namazın vakti girmeden önce namaza hazırlanır ve onun makbul olan ilk vaktini kaçırmamış olur. Sûfîler namazın ilk vaktini bilmeyi ve bu doğrultuda onu ilk vaktinde eda etmeyi namazın âdâbı olarak kabul etmişlerdir.¹¹⁸⁷

Trabzonî'ye göre, sâlik, farz namazların dışındaki, işrak, duhâ, evvabin ve teheccüd namazlarına devam etmelidir. Ancak öncelikle, farz namazları hakkıyla yerine getirmek gerekir. Bundan sonra nafîle namazlara devam etmede hassasiyet gösterilmelidir. Çünkü nafîleler, “Hiçbir Mukarrebûn Bana, farz kıldıklarımı eda etmekle yakınlaştıklarından daha fazla yaklaşımadılar.”¹¹⁸⁸ hadîsi kudsîde buyurulduğu üzere farzları tamamlamak içindir.¹¹⁸⁹ Bu hadîsi kudsî farz namazların önemini ortaya koymaktadır.

Trabzonî'ye göre, namazı huşû ve hudû¹¹⁹⁰ hali içinde kılmak, namazın âdâbıdır ve bu âdâba dikkat edilerek kılınan namaz kişiyi huzur haline kavuşturur. Allah Teâlâ, Kur'an-ı Kerim'de “Muhakkak, namazlarında huşû sahibi olan mü'minler kurtulmuşlardır.”¹¹⁹¹ buyurmaktadır. Trabzonî namazdaki huşû ile ilgili olarak şöyle der: Namaz kılmaya niyet eden ve kibleye yönelen kişi, kalbini Allah'la berabermiş gibi hazır hale getirmeli ve Allah'ın huzurunda olduğu idraki içinde huşû ile namazını

¹¹⁸⁷ Serrâc, *Lüma'*, s. 203.

¹¹⁸⁸ Ahmed b. Hanbel, el-Müsned, c.II, 268; Tirmizi, Sevâbu'l-Kur'an, 17. Bu hadis, Muhammed Nûrî Şemsüddin'in “Miftâhu'l-Kulûb” adlı eserinin “Nefy ve İsbât” bölümünde de geçmektedir. Bk. *Miftâhu'l-Kulûb*, s. 21.

¹¹⁸⁹ Trabzonî, *Silsiletü'l-Hâcegân*, vr. 158b-159a.

¹¹⁹⁰ Huşû ile huzur her ne kadar birbirinden ayrılmayan mânâları ve iç tecrübeleri ifade ediyor olsa da huşû daha çok bir saygılı olma; huzur ise daha çok ibadet zevkini tatma, yüce Allah'ın huzurunda olmanın idrakinde olmadır. Aralarında bu şekilde bir ayrım vardır. Bk. Hâbil Şentürk, *Psikoloji Açısından Hazreti Peygamber'in İbadet Hayatı*, Bahar Yay., İstanbul 1984, s. 82.

¹¹⁹¹ Mü'minûn, 32/1.

kılmalıdır. Bu huşû haline zarar veren dünyevî meşgaleleri kalbinde uzaklaştırmalıdır. Kalbin mâsivâdan temizlenmesi içinde bütün organlar tam bir sükûnet içinde olmalıdır. Sağa sola bakmadan başını önüne eğip secde mahalline bakarak, tevâzu ve huşû halinde Allah yönelmek suretiyle, namaz kılan kişinin kalben namazının eksiksiz bir şekilde eda edilip-edilmediğini düşünmesi gerekir.¹¹⁹² Çünkü kulun kalbini dünya ve dünyalık meşguliyetler işgal ederse, Allah’a yakınlığı ve O’na yalvarışı azalır. Kalbinden huzur hali gider ve dünya rağbeti artar. Namazda zâhirin itâat ve teslimiyeti zâhiri anlamda huzur, kalbin mâsivâdan temizlenmesi, itâatı ve teslimiyeti ise bâtınî huzurdur.¹¹⁹³ Bu huzur, herkesin kendi hâl ve makâmına göre farklılık arz eder. Bir kişinin namazdaki huzur hâli, Allah Resûlü (s.)’nün huzuruyla kıyaslanırsa, çölde susayan birinin gördüğü serap gibidir. Aynı şekilde sahabelerin haline kıyas edildiğinde sonuç yine aynı olur.¹¹⁹⁴ Allah Rasûlü (s.)’nün namaza yönelişi kendini veriş, Allah’ın bir emrini yerine getirmenin sorumluluğu ne derece hissettiğinin ifadesidir. Meşhur Cibrîl hadîsindeki “ihsân nedir?” sorusuna Hz. Peygamber (s.a.v.)’in “Allah’a, sanki sen O’nu görmüyorsun da, O seni görüyor...” şeklindeki cevabı, O (s.a.v.)’nin bu şuur derecesini göstermektedir. Başka bir hadiste, “Ben namaz kılarken cehennem ateşi bana gösterildi.”¹¹⁹⁵ buyurması namazda dikkatini Allah’a ve âhiret âlemine çevirdiğini ifade etmektedir.¹¹⁹⁶

Ebû Tâlib el-Mekkî’ye göre, namaz esnasında kişinin hatırına türlü düşüncelerin gelmesi mümkündür. Eğer hatırladığı hayırlı bir iş ise, bunu yapmak için acele etmelidir. Çünkü bu, Allah’a en sevimli gelen şeydir. Allah, bunu kuluna en sevdiği an

¹¹⁹² Trabzonî, *Silsiletü’l-Hâcegân*, vr. 161b.

¹¹⁹³ Sühreverdî, *Avârifü’l-Meârif*, s. 396.

¹¹⁹⁴ Köle, *Zeynüddîn-i Hâfi*, s. 369.

¹¹⁹⁵ Buhari, İman, 8; Müslim, İman, 1; Ebû Dâvûd, Sünnet, 16; Tirmizi, İman, 4; Nesâî, İman, 5.

¹¹⁹⁶ Şentürk, *a.g.e.*, s. 79.

ve ortamda hatırlatmıştır. Buna karşılık namazda akla gelen mekruh ve çirkin görülen bir husus ise, bundan sakınmak gerekir. Bunların namaz gibi bir ortamda kendisine hatırlatılması, kulun kınanması, azarlanması ve ikaz edilmesi şeklinde anlaşılmalıdır. Bunları terk etmek, Allah’a yakınlaştıracı bir adım ve O’na en güzel şekilde uymanın delili olarak kabul edilmelidir. Bu, aynı zamanda kulu Allah’a yakınlık mertebesine ulaştıran bir yoldur. Bunların dışında kulun aklına gelen, hevâ ve temennî fikirleri, gelecek veya geçmişe dair hatırlanan düşünceler, kendisini çekemeyen düşmanın telkîn ettiği vesveselerdir. Şeytan bunları telkîn ederek kulu, namaz erkânından her birinde kalbi ile hazır ve uyanık bulunmaktan alıkoymak ister.¹¹⁹⁷ Namazdaki huşû, yaşanan bir tecrübe olmanın yanı sıra, namaz kılmaya sevk eden bir iç dinamizmdir. Huşû, insanda namaz kılma ihtiyacı ortaya çıkarır. Huşusuz kılınan bir namaz, bir yük, anlamsız ve amaçsızca yapılan bir iş halini alır. Allah’a iman ederek, itâat ve alçak gönüllülükle huşû sahibi olan kimse namazı severek, isteyerek, haz alarak kılar. Hem dış görünüş hem de iç boyut açısından namazın özü olan huşûyu ulaşmak için sebeplerine sarılmaya ve onu yok eden etkenleri ortadan kaldırmaya gayret etmek gerekir. Bu nedenle namazdayken ne söylediğinin farkına varmaya çalışmak, okunan Kur’an ve dualar üzerinde derinlemesine düşünmek, Allah’ın huzurunda olduğu bilincini canlı tutmak; namazın hedefleri konusunda insanı duyarsızlaştıran düşünceleri uzaklaştırmak, çeşitli arzu ve eğilimlerin uyandırdığı kuruntuları kalpten temizlemek gerekir.¹¹⁹⁸ Kısaca ifade etmek gerekirse namazdaki en önemli edeb, kişinin zihnini ve kalbini, huşû ve huzuruna engel olacak bütün düşüncelerden arındırmasıdır. Bunun içindir ki, İlâhi huzurda iken başka şeylere iltifat etmek, onları düşünmek tasavvufta edeb dışı bir davranış olarak

¹¹⁹⁷ Mekkî, *Kûtu’l-Kulûb*, c.II, s. 120.

¹¹⁹⁸ Abdurrahman Kasapoğlu, “Bir Dinî Tecrübe Olarak Kur’an’da Huşû” *Tasavvuf İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi*, Ankara 2005, sayı: 15, s. 185.

görülmüş ve yerilmiştir. Bu bakımdan kişi namazda huşûyu temin edebildiği kadar namazdan istifade edebilmektedir.

Namazda huşû'nun ölçüsü, sağında ve solunda bulunan ile ilgilenmemek, hatta onların kim olduğunu bile fark etmemektir. Bu itibarla Muaz b. Cebel (r.a.) “Namazda sağında ve solunda kimin bulunduğunu anlamaya çalışan namaz kılmamış sayılır.” sözü huşû'nun ölçüsü göstermektedir.¹¹⁹⁹ Kişinin sağında ve solunda kimin bulunduğunun bilinmemesi namazda huşû'nun elde edildiğinin belirtisidir.¹²⁰⁰ Hz. Ali (r.a.)'nin namazda dünya ile alakasını keserek yakaladığı vecd hali, namazdaki huşûya örnektir. Hz. Ali (r.a.)'nin vücuduna bir savaşta ok saplanır. Cerrahlar oku çıkarırlar; ama demir ucu vücudunda kalır. İçerde kalan bu kısım ancak vücudu yarınca çıkabilecek durumdadır. Vücudu yarmaktan ve Hz. Ali(r.a.)'ye acı vermekten endişe eden cerrahlar, bu endişelerini ona söyler. Bunun üzerine Hz. Ali (r.a), onlardan oku namazda iken çıkarmalarını ister ve namaza durur. Cerrahlar o uzvu yararlar ve içindeki demir parçasını çıkarırlar. Bu sırada Hz. Ali (r.a.) vücudunda acı hissetmemiştir. Çünkü o, namazı bittiği zaman, “niçin gelip onu çıkarmadınız” der. Cerrahlar da, Hz. Ali (r.a.)'ye, “sen namazdayken biz onu vücudunu yarıp çıkardık, haberiniz olmadı” şeklinde cevap vermişlerdir.¹²⁰¹ Bu olay onun namazdaki vecd halini göstermektedir.

Vecd, mistikte beşerî vasıfların tamamen silindiği bir durumda ortaya çıkan kendinden geçiş, kendinden çıkmadır. Bu, dünya ile ilginin tamamen kesilmiş olduğu bir haldir. Dış dünya hakkındaki şuurun yok olduğu bir âna kadar uzanır. Bu hâl içerisinde, dış dünya ile açık bir bağlantısı ve benzerliği olmayan görme, işitme, temas, zevk gibi içe doğuşlar olur. Mistik bunları, yüce bir âleme ait işaretler ve gerçekler

¹¹⁹⁹ Sühreverdî, *Avârifü'l-Meârif*, s. 397.

¹²⁰⁰ Mekkî, *Kûtu'l-Kulûb*, c.II, s. 112.

¹²⁰¹ Köle, *Zeynüddîn-i Hâfî*, s. 371.

olarak değerlendirir. Vecd ânında mistikte duyu organları işlemez bir hâle gelir; hassasiyet, acı ve ağrı duyumları kaybolur.¹²⁰² Ayrıca kul namazı vecd halinde ve huşû ile yapmış olsa bile ibadetine güvenmemelidir. Eğer ibadetine güvenirse, Allah’a ortak tanımış olur. İbadetler, O (c.)’nunla ilişki elde etmek için yapılır; O (c.)’nin yanında ikinci bir dayanak bulmak için değil. İşte bu yüzden peygamberler bile ibâdetlerine güvenmemişlerdir.¹²⁰³

Trabzonî, namazda ta’dîl-i erkâna¹²⁰⁴ riayet etme hususunda şu âdâba dikkat çeker. Ona göre, kul niyet edip namaza başladığında, başka yönle dönmekten sadece secde mahalline bakarak, Kur’an tilavetini Allah’la konuşuyormuş gibi okuması gerekir.¹²⁰⁵ Serrâc “Kur’an âyetlerini gönül kulağıyla, âdetâ Allah’dan dinliyormuş gibi ya da Allah’a okuyormuş gibi bir müşâhede ile okumalıdır.” der. Ebû Saîd Harrâz “böyle düşünmenin idrak ehlinin anlayışı” olduğunu ifade etmiştir.¹²⁰⁶

Yine Trabzonî, rükûnun da belirli edeblere dikkat edilerek yapılması gerektiğini ifade eder. Ona göre, bir kimsenin namazda, rükûya eğildiğinde parmaklarını açılmış bir halde ellerini dizlerinin üzerine koyarak sırtı ile başını dümdüz seviyede ve ayaklarına bakarak namazı edâ etmesi âdâbtandır.¹²⁰⁷ Rükûda kul kalbinde Allah’dan daha yüce bir şey kalmayacak şekilde Allah’ı yüceltir ve kendi nefsinin de toz zerresinden daha küçük

¹²⁰² Hayati Hökelekli, *Din Psikolojisi*, ss. 324-325. Kişinin dış âlemle ilişkisinin kesilmesine Batı’da “extase” denilir. Yeni Eflatuncular’da bu kelime, rûhun saf fikir hâline gelmesi, maddî alâklardan kurtularak mutlak vahdetle birleşmesidir. Hristiyan teolojisinde bu kavrama, duyu organlarının devre dışı kalarak rûhun Tanrı’yı teması anlamı verilir. Osman Pazarlı, *Din Psikolojisi*, Remzi Kitabevi, İstanbul 1982, s. 151.

¹²⁰³ Yaşar Nuri Öztürk, *Kur’an ve Sünnete Göre Tasavvuf*, s. 326.

¹²⁰⁴ Rükûnlerin düzeltilmesi, düzgün ve yerli yerinde yapılması demektir. Dinî bir kavram olarak, namazın rükûnlerinin düzgün ve kıvamında yerine getirilmesini ifade eder ve namazın vaciplerindendir.

¹²⁰⁵ Trabzonî, *Silsiletü’l-Hâcegân*, vr. 161b.

¹²⁰⁶ Serrâc, *Lüma’*, s. 206; Sühreverdi, *Avârifü’l-Meârif*, s. 398.

¹²⁰⁷ Trabzonî, *Silsiletü’l-Hâcegân*, vr. 161b.

görür. Baş rükûdan kalkınca Allah’a hamdetmeli ve O’nun hamdimizi duyduğunu bilmelidir.¹²⁰⁸

Yine Trabzonî, namazda secdenin yapılışı konusunda da bazı edeplerden sözeder. Ona göre, secdenin yapılışı ilgili âdâb kuralları, burunun alınla birlikte yere konması, bu esnada başın iki elin arasında olması ve ellerin parmaklarının bitişik vaziyette kibleye doğru yere konması, secdede burnun kenarlarına bakılması, ayakların yere dikilmiş ve kibleye doğru yönelmiş olmasıdır.¹²⁰⁹ Ayrıca secde de kulun kalbinde kendisine Allah’dan daha yakın hiçbir şeyin kalmadığının şuurunda olması da namaz âdâbındandır. Çünkü secde hâli, kulun Allah’a en yakın olduğu zaman ve hâldir. Bu nedenle secdede kulun diliyle Allah’ı karşıtlarından tenzih etmesinin çok büyük önemi vardır. Kulun kalbinde Allah’dan daha büyük, O’ndan daha izzetli hiçbir şey bulunmamalıdır. Peygamber Efendimiz (s.a.v.) bir hadisinde “...Hırsızlığın en çirkini kulun namazdan çaldığıdır.” Sahâbîler kişi namazdan nasıl çalar? diye sormaları üzerine Efendimiz “Rükûunu, secdesini, huşûunu ve kıraatini eksik yapmak; tamamlamamak suretiyle”¹²¹⁰ buyurmuştur. Kul namazını bu minval üzerine tamamlaması gerekir.¹²¹¹ Yani, bir namazın Allah’ın istediği namaz olabilmesi için kulun kalbinde ve dilin Allah’ın dışında hiçbir şeyin olmaması gerekir. Ancak bu şekilde kılınan bir namazla manevi tekâmül sağlanabilir.

Sûfîler, namaz dört şeyle tamam olur, demişlerdir. Bunlar cesedin seccâdede, aklın huzûz-ı ilâhîde, kalbin huşû ve âzâların hudû ile dolu olmasıdır. Çünkü huzûr-ı kalb, perdelerin kalkmasıdır. Aklın namaza şühûd ile iştiraki, ilâhî cezâyı kaldırır.

¹²⁰⁸ Serrâc, *Lüma’*, s. 206; Sühreverdî, *Avârifü’l-Meârif*, s. 398.

¹²⁰⁹ Trabzonî, *Silsiletü’l-Hâcegân*, vr. 161b.

¹²¹⁰ Dârimi, *Salat*, 78; Muvattâ, *Sefer*, 72.

¹²¹¹ Serrâc, *Lüma’*, s. 206.

Nefsin hudû ve tevâzuu, maneviyat kapılarını açar, organların itmînân ve sekîneti, sevâba nail olmayı sağlar. Huzûr-ı kalb olmadan namaz kılan, kendi kendini aldatır. Akı başka şeyde iken namaz kılan, namazından gafilidir. Nefsini hudû ve tevâzûdan uzak tutan boşuna cefâ çekiyor demektir. Yukarıda vasıflara sahip bir şekilde namaz kılan ise gerçekten namaz kılıyordur.¹²¹²

Sâlikin ibadet hayatında oruç ibadetinin de önemli bir yeri vardır. Bu nedenle mutasavvıflar oruç ibadetinin âdâbına dikkat etmeye çok önem vermişlerdir. Oruçla ilgili olarak Allah Teâlâ kudsî hadiste “Oruç benim içindir, onun mükafatını ancak ben veririm.”¹²¹³ buyurmuştur. Bu sözünün iki anlamı vardır. Birincisi, orucun diğer ibadetler arasında özel bir konumunun olmasıdır. Çünkü oruç hariç, bütün farz ibadetler, halkın dışarıdan bakınca görebileceği, organların bir takım hareketlerinden ibarettir. Oruç ise dış organların bir hareketi olmaksızın yapılan bir ibadettir. Bu yüzden Allah Teâlâ “Oruç benim içindir” buyurmuştur. İkincisi “Benim içindir” sözünün anlamı “Samediyet bana aittir.”demektir. “Samed” yeme-içmeye ihtiyacı bulunmayan demektir.¹²¹⁴ Oruçta “Samed” sıfatının tecellisi vardır ve Cenab-ı Hak onu kendisine izafe etmiştir. Oruç bir şeyi terk kabilinden gizli bir ibadettir ve ona Allah’dan başka hiçbir kimse muttali olamaz.¹²¹⁵

Trabzonî, oruç âdâbı ile ilgili olarak oruç tutan kimsenin duyu organlarını dinen kötü görülen düşüncelerden muhafaza etmesine ve kalbini de bozuk fikirlerden korumasına dikkat çekmiştir. Kişi oruçlu bulunduğu gün içerisinde sâlih ameller işlemeye gayret etmelidir. Çünkü bu şekilde sâlih ameller işleyip bu ameller biriktiği

¹²¹² Sühreverdî, *Avârifü'l-Meârif*, s. 399.

¹²¹³ Buhârî, *Savm*, 2; Müslim, *Sıyam*, 160; Tirmizî, *Sıyam*, 54; Neseî, *Sıyam*, 41; İbn Mâce, *Sıyam*, 1.

¹²¹⁴ Serrâc, *Lüma'*, s. 216.

¹²¹⁵ Sühreverdî, *Avârifü'l-Meârif*, s. 406.

zaman, orucun fazileti de artmış olur.¹²¹⁶ Burada “Sakın bir kimse oruçluyken cahillik edip de kem söz söylemesin. Birisi sataşır veya kötü söz söyleyecek olursa ben oruçluyum, ben oruçluyum desin.”¹²¹⁷ hadisinde belirtildiği üzere kişinin nefisini iftira, gıybet, dedikodu gibi günahlardan korumasına işaret vardır. Oruç, zâhir ve bâtına sahip olmak suretiyle, nefsi çok yemek yemekten alıkoyduğu gibi, organları günah işlemekten uzaklaştırır ve gönlü teferruat ile meşgul olmaktan korur.¹²¹⁸ “Oruç kalkandır.”¹²¹⁹ hadisinde ifade edildiği gibi oruç, insanları cehenneme çağıran şeytan, nefis, hevâ, dünya ve şehvet gibi düşmanların oklarından koruyan bir kalkandır. Oruca devam edenler, bu kalkan sayesinde nefis ve şeytanın kendilerini alt edip cehenneme gitmelerine sebep olacak kötü fiilleri işleme tuzaklarından korunmaktadırlar.¹²²⁰

Trabzonî, orucun âdâbı konusunda ikinci vaktinin nasıl değerlendirileceğine de değinmiştir. Ona göre ikindiden sonra güneş batımına kadar olan vakit oruç tutan için, duasının makbul olduğu faziletli bir zaman dilimidir. Bu itibarla sâlik bu vakitte istiğfar, tesbih ve dua ile meşgul olmalıdır. Bu saatte yemek işleriyle uğraşmaya ehemmiyet vermemelidir. İştahını çeken güzel yemekleri de bırakmalıdır. İftarı kuru üzüm, su, hurma, süt gibi gıdalarla yapmalıdır. İftar ânında “Allah’ım! Senin için oruç tuttum, senin verdiğin rızıkla orucumu açtım. Benden kabul buyur. Sen işiten ve bilensin.”¹²²¹ duasını yapmak orucun âdâbıdır.¹²²² Sâlik iftar edip yemek yedikten sonra gönlünde bir değişiklik, nefsinde ibadetleri edaya karşı bir gevşeklik görecektir olursa kalbindeki bu değişikliği namaz kılma, Kur’an tilavet etme, zikir, istiğfar ve dua ile düzeltmeye gayret

¹²¹⁶ Trabzonî, *Silsiletü’l-Hâcegân*, vr. 162a.

¹²¹⁷ Buhârî, Savm, 9; Müslim, Sıyam, 30.

¹²¹⁸ Sühreverdî, *Avârifü’l-Meârif*, s. 417.

¹²¹⁹ Buhârî, Savm, 2.

¹²²⁰ Serrâc, *Lüma’*, s. 217.

¹²²¹ Taberânî, “Kebîr”inde ve İbn Sünnî, Hz. İbn Abbâs (r.a.)’dan rivayet etmiştir. Gümüşhanevî, *Râmûz el-Hâdîs*, c. II, h.no:12, s. 526.

¹²²² Trabzonî, *Silsiletü’l-Hâcegân*, vr. 162a.

etmesi de orucun âdâbındandır. Yediği yemeği bu ibadetlerle eritir.¹²²³ Yani, mutasavvıflar orucu sadece yeme-içme ve cinsel ilişkiyi bırakma olarak görmemişlerdir. Onlar, vücudun bütün azalarına Allah rızasına ulaşmak için oruç tutturmak suretiyle orucun hakikatinin zuhur ettiğini belirtmişlerdir. İnsan zâhiren ve bâtinen bütün organlarıyla ve duyularıyla oruç tuttuğunda onun edebine uygun davranmış olur.

Trabzonî'ye göre, sâlikin özenle yerine getirmesi gereken ibadetlerden birisi de, Allah'la konuşmak olarak görülen Kur'an tilâvetidir. Kur'an-ı Kerim okurken maksadın hasıl olması için âdâb kurallarına riayet etmek gerekir. Okunan, ilâhî kelâm olunca, sâlik özenle hareket etmeye çalışır. Ona göre, Allah'ın kelâmını, abdestli olarak, kıbleye dönmüş vaziyette ve iki dizinin üzerine oturur şekilde tertil üzere, derin bir düşünceyle okumak gerekir. Âyetlerin mânâsını düşünerek öğüt almak niyetiyle sanki Allah'dan dinliyormuş veya O (c.)'na okuyormuş gibi okumalıdır. Gazâba uğrayanlardan bahseden bir âyet geçtiği zaman kendisi oradaymış gibi bir düşünerek ibret almalı, enbiyâdan bahseden bir âyet geçince de onları görmeyi ve şefaathlerine ermeyi istemelidir.¹²²⁴ Kul Kur'an okurken, Rabbi'nin bu kelâm ile kendisine hitab ettiğine şâhid olmalıdır.¹²²⁵ Mutasavvıflar, Kur'an tilâvetini en güzel şekilde ifa edilmesi konusunda oldukça büyük bir ihtimam göstermişlerdir. Kıratın en güzeli tecvîd kurallarına uygun olanı ve tertil üzere okunanıdır,¹²²⁶ denilmiştir. Çünkü tertil üzere okumak, Allah'ın emrini yerine getirmektir. Âyetler üzerinde düşünme ve ibret alma, ancak bu tür bir okumayla gerçekleştirilebilir. Kur'an'ı hüznü ve ağlamaklı bir şekilde okuma, kulun dikkatini toplamasına ve kalbinin diğer duygulardan arınmasına yardımcı

¹²²³ Sühreverdî, *Avârifü'l-Meârif*, s. 422.

¹²²⁴ Trabzonî, *Silsiletü'l-Hâcegân*, vr. 162a.

¹²²⁵ Mekkî, *Kûtu'l-Kulûb*, c.I, s. 58.

¹²²⁶ "Kur'an'ı ağır ağır, tane tane oku." Müzzemmil, 73/4.

olur.¹²²⁷ Yani, idrak ehli Kur'an-ı Kerim'in gösterdiği doğru yola ulaşmanın en sağlam yolunun Kur'an'ı tefekkür, tezekkür, uyanık bir kalb ve diri bir gönülle okumak olduğunun idrakinde olmalıdır. Mutasavvıflarda mürîdleri, Kur'an-ı Kerim'i bu kalbi kıvamda okumaya yönlendirmişlerdir.

Sâlikin ibadet hayatında, duanın önemli bir yeri vardır. Kuşeyrî, duanın kul için bir ihtiyaç anahtarı olduğunu ifade ederek, duayı, ihtiyaç sahiplerinin istirahat ettiği, sıkıntıda kalanların sığındığı, dert ve hacet sahiplerinin nefes aldıkları sahalara olarak telakki etmiştir.¹²²⁸ Dua, ruhun iç âlemine doğru bir gerilimine benzemektedir. Umimeyetle dua, bir şikayetten, bir ıstırap çılgılığından, bir yardım dilemeden ibarettir. Bazen, her şeyin üstünü ve ezeli aslîsinin huşû içinde bir nevi teması olmaktadır. Duayı, ruhun Allah'a yükselişi şeklinde de tarif etmek mümkündür.¹²²⁹

Trabzonî'ye göre, dua, kulu Allah'a yaklaştıran bir ibadettir. Çünkü kullar bununla emredilmiştir. "Rabbimize gönülden ve gizlice yalvarın."¹²³⁰ âyeti ve Hz. Peygamber (s.a.v.) de "Dua ibadetin özü ve esasıdır."¹²³¹ hadisi duanın kulluğun bir gereği olduğunu göstermektedir. Dua, Allah Teâlâ'nın rubûbiyetini ikrar etmek; kulun O'na muhtaç olduğunu ortaya koymaktır. Bir kimse Allah'a dua etmek istediği zaman; ibadet ederek, emir ve yasaklarına uyarak, kendisine muhtaç olduğunu bilerek ve lütfunu isteyerek dua etmelidir.¹²³²

Trabzonî, dua konusunda sûfîler arasında görüş birliğinin olmadığını belirtir. O sûfîlerin bir kısmının duayı, Allah'a yaklaştıran bir ibadet olarak gördüklerini ve

¹²²⁷ Mekkî, *Kûtu'l-Kulûb*, c.I, ss. 56-57.

¹²²⁸ Kuşeyrî, *Risâle*, s. 442.

¹²²⁹ Alexis Carrel, *Dua*, çev.: M. Alper Yüçetürk, Yağmur Yay., Ankara 1967, s. 28.

¹²³⁰ Araf, 7/55

¹²³¹ Tirmizî, *De'avât*, 1; İbn Mâce, *Dua*, 1.

¹²³² Trabzonî, *Âdâbü'l-ubudiyye*, vr. 186a.

kullarında bununla emredildiğini söyler. Kullar kendilerine emredileni yerine getirmekle mükellef oldukları için dua emrine de tâbî olmaları kulluk vazifeleridir. Çünkü bunda Allah hakkı vardır ve bu hakkın ödenmesi kulun üzerindeki bir görevdir. Diğer bir kısım sûfî ise, duada sükût etmenin ve Allah’a teslim olmanın üstün olduğunu savunmuşlardır. Çünkü onlara göre dua, belâlara karşı sabırsızlığı, kazaya karşı rızâsızlığı ve kulun Allah ile çekişmesini akla getirmektedir. Bunların Allah’ı istemekten başka bir talepleri yoktur. Bu nedenle bunların sevgiliye bir istek arz etmeleri caiz olmaz. Bu itibarla onlara göre Allah’dan bir talepte bulunmak kötü edebittir. Yani bunlar Allah’tan bir talepte bulunmak yerine Allah’ın kendileri için takdir ettiği “kazâ”ya razı olmayı tercih etmişlerdir. Bunlar dua yerine sükûtu tercih eden ve işleri “kazâ”ya bırakan mukarreb ârifler ve âşıklardır.¹²³³

Trabzonî, dua konusunda insanların üç kısım olduğunu ifade eder. Birinci kısım; cehalet, gaflet, haz ve şehvet ehli olanlardır. Bunlar dua ederken edebe riayet etmezler ve dualarında haz ve şehvete dair isteklerde bulunurlar. İsterken ve dua ederken pazarlık yaparlar ve istedikleri şeylerin Allah tarafından kendilerine verileceğini zannederler. Böyle kişilikte olanlar akıllarına ne gelirse isterler ve dua ânında Allah’dan uzaktırlar.¹²³⁴ İkinci kısım; Allah’ın emrine yapışarak, rubûbiyetini ikrar ederek ve ubûdiyetlerini ortaya koyarak dua edenlerdir. Bunlar, Allah’ın kullarına takdir ettiği şeyleri elbette vereceğini bilirler ve bu nedenle dualarında özel bir istekte bulunmazlar. Eğer Allah takdir etmemişse, dua etseler de istediklerini vermeyecektir. Bununla birlikte, dua ile emrolundukları için ibadet ve Allah’a yakınlık elde etmek için dua ederler. Emirleri herhangi bir itiraza meydan vermeden yerine getirirler. İstekleri olmasa

¹²³³ Trabzonî, *Âdâbü’l-ubudiyye*, vr. 186a.

¹²³⁴ Trabzonî, *Âdâbü’l-ubudiyye*, vr. 186b.

da dua etmekten dolayı ecir kazanırlar.¹²³⁵ Üçüncü kısım ise; müşahedede istiğrak halinde olan, ubûdiyete düşkünlük gösteren ve nefislerinin istekleri bir tarafa bırakanlardır. Bunlar Hak'tan başkasını istemezler ve ancak O'nun rızasını talep ederler. Bundan dolayı bunlar sükût ederler. Sükût ehli oldukları için de işlerini Allah'a havale ederler. Allah bu makamda olanlara sâliklere ve dua edenlere verdiklerinden daha üstününü verir.¹²³⁶

Dua etmenin ve Allah'tan bir şeyler istemenin kendine has âdâbı vardır. Müellifimiz Trabzonî duanın makbul olması konusunda sâlikin bazı edeplere dikkat etmesi gerektiğini söyler. Ona göre, duaya başlamadan önce sâlik sadaka vermeye ve dua etmeye başladığı ânda midesinin boş olmasına dikkat etmelidir. Bunlar duanın kabul olması için duanın başında yapılması gereken âdâbdır. Sâlik dua esnasında kibleye yönelmiş olmalı, ellerini omuz hizasına kaldırmalı ve avuçlarını semaya açmalı, başını göğüs üzerine eğmeli ve tevâzû ile dua etmeli, duaya besmele, hamdele ve salvele ile başlamalı, duayı alçak sesle yapmalı, duada kafiye sözlerden ve aşırılıktan kaçınmalı ve duayı âmîn diyerek bitirmelidir. Dua bittikten sonra ellerini yüzüne sürmelidir.¹²³⁷

Yine ona göre, duanın makbul olduğu vakitleri gözetlemek ve o vakitlerde dua etmeye gayret etmek de duanın âdâbındandır. Bu nedenle sâlik duayı, Allah katında makbul olan seher vakitlerinde, güneşin doğuş ve batış zamanında, ezan ile kamet arasında, farzları eda ettikten sonra, Cuma günü hutbe esnasında, ikindiden akşama kadar olan vakitte, arefe günlerinde, Recep ayının ilk gününde ve Şaban ayının ortasında, Ramazan ayında ve özellikle iftar vakitlerinde, Kur'an hatminden sonra ve

¹²³⁵ Trabzonî, *Âdâbü'l-ubudiyye*, vr. 186b.

¹²³⁶ Trabzonî, *Âdâbü'l-ubudiyye*, vr. 186b.

¹²³⁷ Trabzonî, *Âdâbü'l-ubudiyye*, vr. 187ab.

her hayırlı işten, özellikle sadaka verdikten sonra yapmaya gayret etmelidir. Bu vakitleri gözeterek dua yapmak, hem duanın kabul olmasına yardımcı olur hem de onun edebine uygun olarak davranılmış olur.¹²³⁸

İnsanın psikolojik yapısıyla bağlantılı olan duada insanın duygularının, tepkilerinin, istek ve ihtiyaçlarının önemli bir yeri vardır. Dua motivasyonunda en başta gelen faktör şahsi istek ve ihtiyaçlardır. Çaresizlik ve mahrumiyet içerisinde kıvranan, korku ve güvensizlik duygularıyla sarsılan insan için bir imdat ve yardım çağrısı sunmaktadır. Her durumda istemek ve talepte bulunmak, duanın en karakteristik özelliği olarak kendisini gösterir. Başarı, şifa, güvenlik ve maddî avantajlar elde etme ümidi, hissî sorunlara çözüm bulma isteği, hemen her zaman bir dua konusu olabilmektedir. Ancak bu tür dualar, kimi zaman iç çatışmasıyla sonuçlanan psikolojik problemleri de beraberinde taşımaktadır. Bunlar tabiatı itibariyle bencilce oldukları için, sonuçları bakımından her zaman dinî şuur gelişiminin lehinde bir etki bırakmayabilirler.¹²³⁹ Bu yüzden dualarda kişisel isteklerin dışına çıkılması, ibadetin bencilleşmesini önleyecektir. Alexis Carrel'e göre; muhtaç olduğumuz bir şeyi Allah'tan dilemek tamamıyla meşru bir harekettir. Fakat bir ihtirasın mükâfatlandırılmasını veya kendi gayretimizle kolayca elde edebileceğimiz bir şeyi Allah'tan dilemek abes ve mânâsızdır. Sıkıntılı ve devamlı istekler muvaffak olur.¹²⁴⁰

Trabzonî, her ibadetin kendine has edebleri olduğunu bildirmiştir. Bu edeblere uyulmasının ibadetlerin makbul olmasında önemli olduğunu vurgulamıştır ve edeblere uyulması konusunda tavsiyelerde bulunmuştur. Ancak bu edeblere riayet etme

¹²³⁸ Trabzonî, *Âdâbü'l-ubudiyye*, vr. 187b.

¹²³⁹ Hökelekli, *Din Psikolojisi*, s. 226. Duanın tipleri ve bunların psikolojik etkileri için bk. Aynı Eser, ss. 226-231.

¹²⁴⁰ Carrel, *Dua*, ss. 30-31.

konusunda önce farzların yerine getirilmesine dikkat çekmiştir. Çünkü edeblere uymak farzlarının ihmal edilmesinin yerine geçmez. Farzları yerine getiren sâlik edeblere titizlikle dikkat etmesi gerekir.

d- Yeme-İçme ve Giyinme Âdâbı

Yemek yeme konusu, tesiri kalb ve kalıpla doğrudan alakalı olduğu için dinî ve dünyevî birçok meseleyi içine alan konudur. Bu itibarla pek çok ilme ihtiyacı vardır.¹²⁴¹ Yemek konusunda bilinmesi gereken konuların bir kısmı âdâba yöneliktir. Trabzonî, yeme-içme âdâbı üzerinde önemle durur. Çünkü sıradan işler gibi görünen yeme-içme âdâbı, insanın manevî hayatına tesir etmektedir.¹²⁴²

Sühreverdî'nin “Avârif” adlı eserinde oldukça detaylı olarak verilen yeme-içme edeblerini¹²⁴³, müellifimiz Trabzonî, eserlerinde daha kısa ve öz olarak ifade etmiştir. Onun ortaya koymuş olduğu bu edebleri kendi içlerinde farz, sünnet ve edeb kategorilerinde değerlendirmek mümkündür.

Trabzonî; yemeğin helal¹²⁴⁴ ve temiz olmasını, rızkın elde olanına râzı olunmasını ve şükredilmesini¹²⁴⁵ yeme-içme âdâbı olarak ifade etmiştir. Bunlar yemek âdâblarının farz olan kategorisine girer. Nitekim Kur'an-ı Kerim'de Allah Teâlâ: “Ey iman edenler! Eğer siz ancak Allah'a kulluk ediyorsanız, size verdiğimiz rızıkların iyi ve temizlerinde

¹²⁴¹ Sührevedî, *Avârifü'l-Meârif*, s. 423.

¹²⁴² Trabzonî, *Silsiletü'l-Hâcegân*, vr. 162ab.

¹²⁴³ Sührevedî, *Avârifü'l-Meârif*, ss. 429-36.

¹²⁴⁴ Sâlik, yediği yemeğin helal olduğunu biliyorsa “Nimetleriyle hayırların tamamlandığı, bereketleri nimetleriyle yeryüzüne indiren Allah'a hamdolsun. Allah'ım! Efendimiz Muhammed'e ve âline salât eyle. Allah'ım! Bize güzel rızık ver ve bizi sâlih işlerde istihdam et.” Eğer yediği yemeğin helal oluşunda şüphe söz konusu ise; “Her halde Allah'a hamd olsun. Allah'ım! Efendimiz Muhammed'e salât eyle. Bu yemeği (bizi), Sana karşı isyan edecek bir güç yapma.” diye dua ederek hüznle istiğfar etmeli ve şüpheli şeyleri yediği için de haline ağlamalıdır. Sühreverdî, *Avârifü'l-Meârif*, s. 434.

¹²⁴⁵ Hz. Peygamber (s.a.v.)'in, yemekten sonra şükür için şu duayı yaptığı nakledilmektedir. “Ey Rabbimiz! Sana tertemiz duygularla, eksilmeyip artan, huzurundan geri çevrilmeyip kabul edilen sayısız hamd ile şükrederiz.” Buhârî, *Et'ime*, 54.

yiğın ve Allah’a şükredin.”¹²⁴⁶ buyurmuştur.¹²⁴⁷ Onun yemek yemenin farz edeblerinden kabul ettiği, helalinden ve temizinden yenmesi ve şükredilmesi hususu bu âyetle sabittir. Gazâlî de, yemeğin temiz ve helal olmasını, hem farz hem de dinin esası olarak görmektedir. O bunları yemek âdâbının ilki olarak takdim etmektedir. Helal olmasından kastedilen aslında yemeklerin yenilmesi helal olan yiyecekler olmasının yanı sıra; kazanç şeklinin de tamamen sünnete ve takvaya uygun, şüpheler uzak ve temiz olmasıdır.¹²⁴⁸ Yine Gazâlî’ye göre; kişinin mevcut olan rızka ve hazır olan yemeğe razı olması önemlidir. Bu nedenle kişinin fazla yemeğe dalması, fazlasını araması ve katığı beklemesi uygun bir hareket değildir. İnsanı ibadet hususunda güçlü kılan ve hayatını idame ettiren her helal şey, onun için hayırlıdır ve onu hiçbir zaman hakîr görmemelidir.¹²⁴⁹

Trabzonî, yemeğe besmele ile başlamayı,¹²⁵⁰ yemekten önce ve sonra elleri yıkamayı¹²⁵¹ ve yemekten sonra hamdetmeyi de yemek âdâbı olarak kabul etmiştir.

¹²⁴⁶ Bakara, 2/172. Bu âyetteki “temiz” sözünde hem maddî hem de manevî anlamda temizlik söz konusudur.

¹²⁴⁷ Trabzonî, *Silsiletü’l-Hâcegân*, vr. 162ab.

¹²⁴⁸ Gazâlî, *İhyâ*, c. II, s. 7. Gazâlî, yemeğin edeblerini üç kısımda ele almıştır. Birincisi, yemekten önce; ikincisi, yemek esnasında üçüncüsü ise yemekten sonra yerine getirilmesi gereken edeblerdir. Bu edeblerin detayı için bk. *İhyâ*, c. II, ss. 7-16.

¹²⁴⁹ Gazâlî, *İhyâ*, c. II, s. 9.

¹²⁵⁰ Hz. Peygamber (s.a.v.), “Kişi evine girerken ve yemek yerken besmele çekerse, şeytan askerlerine, “Burada ne geceleylebilir ne de yemek yiyebilirsiniz” der. Eğer o kimse, eve girerken besmele çekmezse, şeytan onlara, “Geceyi geçirecek bir yer buldunuz” der. O şahıs, yemek yerken besmele çekmezse, şeytan askerlerine, “Hem barınacak yer hem de yiyecek yer buldunuz” der.” hadisiyle yemekten önce besmele çekmenin ne kadar önemli olduğunu vurgulamıştır. Müslim, Eşribe, 103.

Sührevedî, “Üzerine Allah’ın ismi anılmayan şeyleri yemeyiniz.” (En’am, 6/121), âyetine istinâden, sâffilerin, bir yemeğin ancak, öncesinde Allah’ın ismi zikredilerek yenilebileceği görüşünde olduklarını nakletmektedir. Bu durumda, ona göre, bir sâffinin yemekten önce besmele çekmesi farz hükmünde olup, o işin bir edebidir. Sührevedî, *Avârifü’l-Meârif*, s. 426.

¹²⁵¹ Bu edebler ile ilgili Allah Resûlü şöyle buyurur: “Kim, evindeki hayrın (bereketin) artmasını isterse; yemekten önce ellerini yıkasın, sonra da Allah Teâlâ’nın ismini zikrederek (yemeye) başlasın.” İbn Mâce, Et’ime, 5; Suyûtî, Câmiu’s-Sagîr, h.no: 8311, s. 507; diğer bir hadis, “yemekten önce elleri yıkamak, yoksulluğu giderir.” İbn Mâce, Et’ime, 5; Suyûtî, Câmiu’s-Sagîr, h.no: 9623. s. 723, diğer bir hadiste ise “Elinde bulaşık kokusu olduğu halde yıkamadan yatan kimseye, gece herhangi bir sıkıntı isabet ederse,

Bunlar yemek edeblerinin sünnetleridir.¹²⁵² Ebû Tâlib Mekkî, elleri yıkamanın müstehab olduğunu söyler ve diğerlerinin de gerekli olduğunun üzerinde durur.¹²⁵³ Yemekten önce besmele çekmenin edeb olmasının yanısıra, Trabzonî her lokmayı alışta Allah'ı anmanın yani besmele çekmenin daha güzel olduğunu belirtmiştir.¹²⁵⁴ Gazâlî de, besmele çekmeyi yemek esnasında yerine getirilmesi gereken edeblerden saymıştır. Ona göre, alınan her lokma için, “bismillah” denmesi güzeldir. Çünkü bu şekilde yemek yiyen kişiyi, oburluk Allah'ı zikirden alıkoymamış olur. Yemekte besmele şu şekilde çekilir: Birinci lokma ile “bismillah”, ikinci ile “bismillahirrahman”, üçüncü ile de “bismillahirrahmanirrahim” denir.¹²⁵⁵

Yemekten önce ve sonra elerin yıkanmasının, İslâm'ın hijyen ve temizliğe verdiği önemi göstermesi açısından önemli bir yeri vardır. Ayrıca bu şekilde ellerin yemekten önce ve sonra yıkanması, her zaman mikrop kapmaya müsait olan ellerin temizlenip yemeğin vücûd için faydalı olması sağlandığı gibi, aynı zaman bu insanı psikolojik açıdan da bir huzura kavuşturur. Nefsin sükûnet bulmasına ve ibadete yönelmesine yardımcı olur.¹²⁵⁶

Trabzonî, zaruret olmadıkça yemek yememeyi ve yemeği Allah'a daha güzel kulluk etmek amacıyla yemeyi, kendi önünden yemeyi¹²⁵⁷, sofrada yemeyi, bir yere

başkalarına değil, ancak kendisini suçlasın.” Buyurmuştur. Ebû Dâvûd, Et'ime, 53; Tirmizî, Et'ime, 48. Ayrıca bk. Sühreverdî, *Avârifü'l-Meârif*, s. 433.

¹²⁵² Trabzonî, *Silsiletü'l-Hâcegân*, vr. 162a.

¹²⁵³ Mekkî, *Kûtu'l-Kulûb*, c.II, s. 207.

¹²⁵⁴ Trabzonî, *Silsiletü'l-Hâcegân*, vr. 162a.

¹²⁵⁵ Gazâlî, *İhyâ*, c. II, s. 10.

¹²⁵⁶ İbrahim Canan, *Hadis Ansiklopedisi (Kütüb-i Sitte)*, Akçağ Yay., İstanbul 1993, c. X, s. 418

¹²⁵⁷ Bu hususta, Abdullah b. Abbas (r.a.) Allah Resûlü (s.a.v.)'nün şöyle buyurduğunu rivayet etmiştir: “Önünüze konulan yemeğin kenarından (önünüzden) yiyn, ortasına uzanmayın. Çünkü bereket, yemeğin ortasına iner (böylece herkes yemeğin bereketinden istifade etmiş olur).” Ebû Dâvûd, Et'ime, 17; Tirmizî, Et'ime, 12; Müslim, Eşribe 108; İbn Mâce, Et'ime, 12; Buhârî, Et'ime, 2-3. Ayrıca Sühreverdî, *Avârifü'l-Meârif*, s. 431.

yaslanmış veya uzanmış olarak yemek yememeyi, lokmaları küçük almayı ve ağızda iyice çiğnemeyi yemek âdâbı olarak saymıştır. Ayrıca yemek âdâbı ile ilgili olarak şu hususlara da yer vermiştir. Sâlik yemeği kötülememeli, hoşuna giderse yemeli gitmezse yememeli, daha iştahı varken yemekten kalmalı, yemek esnasında mâlâyani olmamak kaydıyla konuşmalı, yemeğin ortasında su içerse üç yudumda içmeli ve her yudum arasında nefes almalı, su içmeden önce “bismillah” bitirince de “elhamdülillah” demeli, yemeği sağ eliyle yemeli ve yemek bitince tabakta kalanları sünnetlemelidir. Yemek sonunda “Bizi yediren, içiren ve Müslüman olarak yaratan Allah’a hamdolsun.” diye dua etmelidir.¹²⁵⁸ Yemek esnasında sol ayak üzerine oturma yemek âdâbı açısından güzel bir davranış olarak görülmüştür. Çünkü bu şekilde yemek, mide için uygun görülmüş ve mutasavvıflar tarafından da tavsiye edilmiştir. Yemeği bir yere yaslanarak veya yatarak yemek edebe aykırıdır.¹²⁵⁹

Yemek açlığı gidermek için nefsin bir ihtiyacı olduğu gibi, giyecek de vücûdun sıcak ve soğuktan korunması için zarûrî bir ihtiyaçtır. Nefs, kendisine yetecek miktardaki yiyeceğe kanaat etmeyip daha fazlasını ve güzelini istediği gibi; giyeceği şeylerin de çeşitli olmasını ister.¹²⁶⁰

Trabzonî, elbise giyme âdâbı konusunda şunları söyler: Sâlik, elbisesinin helal olmasına, temizliğine, süslü püslü elbiseler olmamasına, kollarının kısa ve geniş olmasına, paçalarının ise topuk üzerinden olmasına dikkat etmelidir. Elbisenin kirlendiği zaman yıkanması ibadeti güzelleştirir. Yine ona göre, giyilen elbise beyaz

¹²⁵⁸ Trabzonî, *Silsiletü'l-Hâcegân*, vr. 162ab.

¹²⁵⁹ Mekkî, *Kûtu'l-Kulûb*, c.II, s. 207.

¹²⁶⁰ Sühreverdi, *Avârifü'l-Meârif*, s. 437.

renkte olmalıdır. Kırmızı ve sarı renkli olmamalıdır. Çünkü bunlar kibir ve hevâ'nın ortaya çıkmasına sebep olur.¹²⁶¹

Sühreverdî'ye göre de; elbisenin helal olmasından sonra en önemli husus; onun temiz olmasıdır. Çünkü elbisenin temiz olması, namazın sıhhati için şarttır.¹²⁶² Dervişler için, güzel ve yumuşak elbise giymek de uygun görülmemiştir. Zira yamalı, eski ve sert elbise enbiyâ ve evliyânın elbiseleridir.¹²⁶³ Ancak içinde bulunduğu hali çok iyi bilen, nefsinin sıfatlarını çok iyi gören, onun gizli şehvet ve arzularını iyi araştıran ve bu husustaki güzel niyetiyle Allah'a kavuşmak azminde olan kimse için uygun görülmüştür. Yani nefis, giyilen güzel ve şık elbiseden dolayı gizli ve açık bir şehvete kapılmıyorsa, güzel elbise giymenin derviş için de olsa bir sakıncası olmamaktadır.¹²⁶⁴ Allah Resûlü (s.a.v.), pahalı elbisenin kendisini değil, onun kulu olanları çok ciddi şekilde uyarmıştır.¹²⁶⁵ Burada eleştiri konusu olan durum; elbisenin pahalı veya kaliteli olmasından ziyade Trabzonî'nin de ifade ettiği, kibir ve hevâyâ sebep olan olumsuz davranışların ortaya çıkmasıdır. Nefsin bu kötü ahlâkları edinmemesi için elbisenin gösteriştten uzak ve sade olmasına dikkat etmek gerekir.

Dervişin giyim konusunda edebi, hâl ve vakte bağlıdır. Yün, keçe, yamalı, her ne bulursa giyer. Derviş için asıl olan giydiği elbisenin niteliğinden ziyade onun güzel ve temiz olmasına dikkat ederek hakkını vermektir. Giydiği her elbisenin üzerinde muhabbet ve celâl sıfatını bulur. Bu konuda zorluk ve yapmacılığa kaçmaz.¹²⁶⁶

¹²⁶¹ Trabzonî, *Silsiletü'l-Hâcegân*, vr. 162b.

¹²⁶² Sühreverdî, *Avârifü'l-Meârif*, s. 437.

¹²⁶³ Trabzonî, *Silsiletü'l-Hâcegân*, vr. 162b.

¹²⁶⁴ Sühreverdî, *Avârifü'l-Meârif*, s. 437.

¹²⁶⁵ Sühreverdî, *Avârifü'l-Meârif*, s. 437.

¹²⁶⁶ Serrac, *Luma*, s. 249.

Trabzonî, elbiselerin şekli ile ilgili edeblerden söz etmekle birlikte aynı zaman bu elbiseleri giyip ve çıkarırken de bazı âdâb kurallarının olduğunu ifade etmiştir. Ona göre, sâlik elbiseyi oturarak, ilk önce sağ taraftan giymeli ve giyerken de Allah'ın adını anmalıdır. Yani besmele çekmeli ve şu duayı okumalıdır. “Allah'ım! Bu elbiseyi bana giydirdiğin için sana hamd olsun. Onun hayırlı olmasını ve ne için yapılmışsa onun da hayırlı olmasını isterim, onun şerrinden ve ne için yapılmışsa onun da şerrinden sana sığınırım.”¹²⁶⁷ Elbiseyi çıkarırken önce sol tarafı çıkarmalıdır.¹²⁶⁸

Trabzonî'nin giyinme ilgili edebler hakkındaki görüşlerini öz olarak yukarıda aktardık. Buna göre, elbisenin öncelikle helal ve temiz olması gerektiğinin üzerinde durmuştur. Buradaki helal ve temiz olma konusu, aynen yemek konusunda olduğu gibi, hem maddî anlamda hem de manevî anlamdadır. Yani elbisenin hem maddi pisliklerden temizlenmiş olması hem de helal parayla kazanılması ve giyinmesi helal olan malzemedan yapılmış olmasına işaret edilmiştir. Sâlik süslü püslü elbiseler giymekten uzak durmalıdır. Çünkü bu elbiseler kibre ve gösterişe sebep olur ki sâfinin zühd anlayışına uygun değildir. Gösterişten ve kibirden uzak şerî ölçüler çerçevesinde güzel giyinmeye çalışmak kibir değildir. Ehl-i tasavvuf, Allah katındaki makamlarının bir gereği olarak bu edeblere dikkat etme konusunda titizlik göstermelidir.

e- Konuşma Âdâbı

Tasavvufî hayatta fazla ve gereksiz konuşmak, manevî bir felaket olarak görülmüştür. Bundan dolayı sâfîler, zarûret olmadığı müddetçe konuşmamaya dikkat

¹²⁶⁷ Ebû Saîd el-Hudrî (r.a.) Allah Resûlü (s.a.v.)'nün, sarık, gömlek, ridâ gibi yeni elbise giydiği vakit Allah'ın ismini andığını ve bu duayı yaptığını rivayet etmiştir. Hadisi Ebû Dâvûd ve Tirmizî hasen olarak rivayet etmişlerdir. *Riyâzü's-Sâlihîn ve Tercemesi*, çev.: Kıyamüddin Burslan-Hasan Hüsnü Erdem, Diyanet Vakfı Yay. Ankara 1979, c.II, h.no: 816, s. 204-5.

¹²⁶⁸ Trabzonî, *Silsiletü'l-Hâcegân*, vr. 162b.

ederler.¹²⁶⁹ Aynı şekilde Trabzonî de konuşma âdâbının bir gereği olarak insanlarla gereksiz yere konuşmayı ve konuşmanın ihtiyaçtan fazla uzatılmasını hoş karşılamamıştır. Konuşmanın zarûret ölçüsü miktarınca olması gerektiğinin üzerinde durmuştur.¹²⁷⁰ Çünkü zarûret ölçüsünü aşan bütün söz, fiil, nazar ve dinleme, kişiyi önce fuzûlî şeylere, sonra da asıl amel ve edepleri zayi etmeye götürür.¹²⁷¹

Gazâlî, yersiz ve lüzumsuz konuşmanın mâlâyânîye dalmaya ve kastından fazla konuşmaya sebep olacağını ifade eder. Çünkü bir kimsenin kendisini ilgilendiren bir şeyi kısa bir konuşmayla ifade etmesi mümkün olduğu gibi, onu uzatıp dallandırması da mümkündür. Bu durumda ihtiyacından fazla konuşmuş olur. Bu fazla konuşmada, her ne kadar zarar ve günah söz konusu değilse de, gereksiz bir söz olduğu için çirkin bir davranış olarak görülmüştür.¹²⁷² Peygamber Efendimiz (s.a.v.), “Kimin keliması çok olursa, sürçmesi de çok olur. Kimin de sürçmesi çok olursa, onun günahı çok olur. Kimin de günahı çok olursa, ateşe (cehenneme) daha layık olur.”¹²⁷³ buyurarak çok konuşan kişinin hata yapıp günaha düşme ihtimali olduğunu ifade etmiştir.

Trabzonî, zarûret ölçüsünde konuşma edebinden başka konuşurken dikkat edilmesi gereken diğer edeblerden de söz etmiştir. Ona göre, insan kelamının anlaşılması için hızlı konuşmamaya dikkat etmelidir. Konuşmasını hata ve günaha düşmemek için tefekkürlü bir şekilde yapmalıdır. Konuştuğu kelamın kapalı, alaycı, aşağılayıcı ve fazla mizah yüklü olmaması konusunda titizlik göstermelidir. Doğru sözlü ve ciddi konuşmalı, konuşmasıyla Allah’ın hiçbir mahlûkatını kötülememeli, konuşma esnasında

¹²⁶⁹ Hücvârî, *Keşfü'l-Mahcûb*, s. 416.

¹²⁷⁰ Trabzonî, *Silsiletü'l-Hâcegân*, vr. 162b.

¹²⁷¹ Sühreverdî, *Avârifü'l-Meârif*, s. 528

¹²⁷² Gazâlî, *İhya*, c. III, s. 140.

¹²⁷³ Bu hadisi, Taberânî (ö.360/971), Ebu Nuaym (ö.430/1039) ve Askerî, İbn Ömer’den merfu’ olarak rivâyet etmişlerdir. Senedi zayıftır. Aclûnî, *Keşfu'l-Hafâ*, c. II, s. 245. Bu ifade, hadis olduğu belirtilmeden, “Kûtu'l-Kulûb”da (s. 114) “Sözü çok olanın hatası da çok olur. Hatası çok olanınsa kalbi ölür.” şeklinde geçmektedir.

sesini gereksiz olarak fazla yükseltmemeli, tatlı dille konuşmalı, sözüyle başka insanların konuşmasını kesmemeli ve biri konuşurken de susmalıdır.¹²⁷⁴ Doğru sözlü ve özü sözüne uygun konuşmak sâlikin en çok dikkat etmesi gereken edeblerdendir. Çünkü Allah Teâlâ bunu bütün kullarına emretmiştir. Nitekim âyeti kerimede şöyle buyur: “Ey iman edenler! Allah’tan korkun ve doğru söz söyleyin ki, Allah amellerinizi sâlih hale getirsin ve günahlarınızı bağışlasın.”¹²⁷⁵

f- Yürüme ve Oturma Âdâbı

Trabzonî, yürüme âdâbıyla ilgili olarak sâlikin yürürken uyması gereken kuralları kendine has bir üslup ile vermiştir. Sâlik yürürken tevâzû, vakar ve sekînet sahibi olarak adımlarını atmalıdır. Adımlarını atarken ise, zarûret olmadıkça sağa sola bakmadan önüne bakarak hayır niyetiyle yürümelidir. Uzaklara bakmak isterse ibret ve delil için bakmalıdır. Mahzurlu şeylerden bakışını sakınmalı ve bir münker gördüğünde ondan yüz çevirmelidir. Yürürken karşılaştığı herkese selam verip-alması gerekir.¹²⁷⁶ Bu konuda Kur’an-ı Kerim’de şöyle buyrulur: “Rahman olan Allah’ın kulları yeryüzünde ağır başlı olarak yürürler. Cahillerle muhatap olduklarında selâm, derler.”¹²⁷⁷

Yine ona göre, yürürken devamlı bir şekilde Allah’ı anmak da yürüme edeblerindendir. Kalbi her anda murakabe ile meşgul olmalıdır. Kendisine yürüme kuvveti, kudreti verdiği için Allah’a şükretmelidir. Hızlı bir şekilde yürümeli fakat sürati onun sekînetini bozmalıdır.¹²⁷⁸ Hucvirî’ye göre, derviş, murâkabe halinde ve uyanık bir şekilde yürümeli, başını önüne eğmeli, yolu ve önü hariç hiçbir yöne bakmamalı, biri önüne çıkarsa, ona değmemesi için elbisesini muhafaza etmek maksadı

¹²⁷⁴ Trabzonî, *Silsiletü’l-Hâcegân*, vr. 162b.

¹²⁷⁵ Ahzâb, 33/70-71.

¹²⁷⁶ Trabzonî, *Silsiletü’l-Hâcegân*, vr. 162b.

¹²⁷⁷ Furkan, 25/63.

¹²⁷⁸ Trabzonî, *Silsiletü’l-Hâcegân*, vr. 162b-163a.

ile kendisini ondan çekmemelidir. Çünkü mü'minler de elbiseleri de temizdir. Kendini çekme davranışı, benlik ve kendini ortaya atmaktan başka bir şey değildir. İhtiraslı kimselere benzememek için acele acele yürümemeli, ağır ağır yürümeli; kibirli kişilere benzememek için fazla yavaş yavaş yürümemeli, ama adımını tam olarak atmalıdır.¹²⁷⁹

Trabzonî, yoldan geçenlere ezâ veren şeyleri kaldırmayı da yürüme edebi olarak kabul etmiştir. Sâlik yolda yürürken, yol üzerinde gelip geçenlere eziyet veren şeyleri kaldırmalıdır.¹²⁸⁰ Yapılan iyiliklerin, az veya çok olmasına bakılmaksızın iman bağlantısı vardır. Bunun için küçük bir iyilik olan, yolda insanlara zarar veren şeyleri kaldırmanın da iman ile bağlantısı vardır. Hatta iman en alt şubesi olduğunu Peygamber Efendimiz (s.a.v.) hadis-i şerif ifade etmiştir. “İman yetmiş veya altmış küsur şûbeden ibarettir. Bunların en üstünü “Lâ ilâhe illallah” demek, en aşağısı da insana zarar veren şeyleri yoldan kaldırmaktır...”¹²⁸¹

Trabzonî, oturma âdâbıyla ilgili olarak ise şöyle der: Sâlik kibleye karşı diz çökerek oturmalıdır. Eğer buna gücü yetmezse bağdaş kurup oturmalıdır. Zarûret olmaksızın ayaklarını uzatarak oturmamalıdır. Her halinde olduğu gibi sâlik otururken de Allah Teâlâ'yı anmalı ve O'nun yarattıklarını tefekkür etmelidir. İnsanlarla beraber oturuyorsa onlara karşı edepli davranmalıdır. Bir yere girdiği zaman temiz, boş ve kendisine gösterilen yere oturmalıdır.¹²⁸²

Trabzonî'nin günlük hayatta yürüme ve oturma âdâbı olarak ortaya koyduğu kurallar hem kişiye hem de topluma birlikte yaşarken nazik ve kibar davranışların

¹²⁷⁹ Hücvîrî, *Keşfü'l-Mahcûb*, ss. 411-412.

¹²⁸⁰ Trabzonî, *Silsiletü'l-Hâcegân*, vr. 163a.

¹²⁸¹ Müslim, İman, 58; Buhârî, İman, 3; Ebû Dâvûd, Sünnet, 14; Nesâî, İman, 16; Tirmizî, Birr, 80; İbn Mâce, Mukaddime, 9.

¹²⁸² Trabzonî, *Silsiletü'l-Hâcegân*, vr. 163a.

sergilenmesine katkıda bulunmaktadır. Ahlâkî kuralların bozulmaya başladığı günümüz dünyasının bu âdâb kurallarına çok ciddi şekilde ihtiyacı vardır.

g- Uyku Âdâbı

Trabzonî, uyku âdâbı ile ilgili olarak, sâlik yatsı namazını kıldıktan sonra eğer uykusu artarsa gece ibadetlerini yapmak için yatağına gidip uyumasının gerektiğini söyler. Çünkü uyumadığı takdirde gece ibadetlerini yerine getirmek için kalkmakta zorlanacaktır.¹²⁸³ Eğer uykusu yoksa ve bir zarûret de bulunmuyorsa, uyumasını doğru bulmamıştır. Ona göre, sâlik ibadetlerini yerine getirmek maksadıyla uyumalıdır.¹²⁸⁴

Trabzonî, uykuya hazırlanan sâlikin, dişlerini misvaklamasını ve Hadîd Sûresi'nin başından beş âyeti, Haşr Sûresi'nin sonundan üç âyeti, Kâfirûn, İhlâs, Felak ve Nâss Sûresi'ni okumasını ve avuçlarını birleştirip içine üflemesini uyku âdâbı olarak ifade eder.¹²⁸⁵ Ona göre, sâlik bu okumaları yaptıktan sonra elleriyle başından başlayıp yüzünü, arkasını, önünü meshetmeli ve bunu işlemi iki veya üç defa tekrar etmelidir. Nefs muhasebesi yapıp günahlarından ve kötü ahlâkından dolayı Allah'a tevbe etmelidir. Sonrasında "Allah'ım başımı Senin isminle yanıma koyar ve kaldırırım.

¹²⁸³ Sühreverdî, müridin gece kolay kalkması için bazı kurallardan bahsetmiştir ve onları şöyle sıralamıştır: 1- Akşamdan hazırlıklı olmak, 2- Akşam ve yatsı arasını namaz, Kur'an tilaveti ve zikir ile geçirmek, 3- Yatsı namazından sonra konuşmamak, 4- Yatsı namazından sonra abdest tazelemek, 5- Uyku bastırınca kadar zikir ve namaza devam etmek, 6- Uykuyu çağrıştıran (yatak-yastık gibi) alışkanlıkları terk etmek, 7- Az yiyip, mideyi hafif tutmak, 8- Yatış edeblerine dikkat etmek. Detay için bk. Sühreverdî, *Avârifü'l-Meârif*, ss. 451-457.

¹²⁸⁴ Trabzonî, *Silsiletü'l-Hâcegân*, vr. 163a.

¹²⁸⁵ Avârif'te bu konuyla ilgili olarak şu bilgiler yer almaktadır: Mürid yatmadan önce "âyete'l-Kürsi", "Âmene'r-Rasûlü", "Kehf Sûresi'nin sonunu", "A'râf Sûresi'nin 54.", "İsrâ Sûresi'nin 110 âyeti", "Hadîd Sûresi'nin ilk âyetleri", "Haşr Sûresi'nin son üç âyeti ile "Kâfirûn", "İhlâs", "Felâk" ve "Nâs" sûrelerini okur. Ayrıca sâlikin, "İhlâs" ve "Muavizeteyn" sûrelerini okuyunca, iki avucunun içine üfleyerek yüz ve cesedinin ulaşabildiği yerlerine sürmesi bilgisi de yer almaktadır. Buhârî, *Fedâilü'l-Kur'an*, 14; Sühreverdî, *Avârifü'l-Meârif*, s. 456.

Allah’ım kullarının dirilip toplandığı günde beni azabından koru”¹²⁸⁶ duasını okumalı, kibleye yönelip sağ yanı üzerine yatmalıdır. Ayrıca ayaklarını uzatmadan toplanmış bir şekilde yatması da uyku edeblerindendir.¹²⁸⁷

İnsan uykudan uyandığı vakit, iç âlemi, fitrî temizliğine dönmüş olur. Bu yüzden gönlün, zikir-i ilâhî’den başka şeylerle meşgul olarak değişmesine, uyandığındaki fitrat nûrunun zâil olmasına fırsat verilmemelidir. Gönlünde mâsivânın yer tutmasından korkarak, Allah’a sığınıp yalvarmalıdır. Bu bâtınî dengeyi sağladığı zaman, kalbe gelecek nûrların ve ilâhî feyzlerin yolunu temizleyip açmış olur.¹²⁸⁸

Yine Trabzonî, sâlikin uyandığında “Bizi öldürdükten sonra tekrar diriltten Allah’a hamdolsun ki kıyâmette O’nun huzurunda haşrolunacağız.”¹²⁸⁹ duasını uyku âdâbı olarak zikretmiştir. Sâlik uykudan uyanıp Allah’a hamdettikten sonra hemen abdest alır ve o vakte uygun ibadet hangisi ise onu yerine getirir. Bu şekilde davranmak uyku edeblerindendir.¹²⁹⁰

Bu bilgiler, sâlikin edeb anlayışı, uykunun öncesini ve sonrasını kapsadığını göstermektedir. O yatarken ve hatta uykuda bile Allah’ın huzurunda olduğunu

¹²⁸⁶ Buhârî’nin (Deavât, 13) naklettiği şekliyle bu duanın tam metni “Biriniz yatağınıza yatacağı zaman elbisesinin bir ucuyla yatağını silkelesin. Çünkü yatağından ayrıldıktan sonra oraya hangi zararlının girdiğini bilemez. Sonra da şöyle desin: “Rabbim! Sen’in isminle yatağıma yattım, yine Sen’in isminle yatağımdan kalkarım. Eğer uykuda canımı alacaksan, bana merhamet edip bağışla! Şayet hayatta bırakacaksan, iyi kullarını muhafaza ettiğin gibi beni de fenalıklardan koru!”. Bu Avârif’te şu şekilde geçmektedir: “Allah’ım! Senin isminle yanıma (vücûdumu) yere koydu, Sen’inle kaldırıyorum. Allah’ım! Eğer nefsimi (ruhumu) alacaksan; onu mağfiret et ve ona acı. Eğer serbest bırakacaksan, onu, sâlih kullarını muhafaza ettiğin gibi muhafaza et. Allah’ım! Nefsimi Sana teslim ettim. Yüzümü Sana döndürdüm. İşimi Sana bıraktım. Azabından korkarak ve affına rağbet ederek arkamı Sana dayadım. Çünkü Senden başka sığınılacak ve gidilecek kurtuluş yeri yoktur, ancak sen varsın. İndirdiğin Kitabına ve gönderdiğin Peygamberi’ne (s.) iman ettim...” bk. Sühreverdî, *Avârifü’l-Meârif*, ss. 455-456. Hz. Peygamber (s.a.v.)’in uyku âdâbıyla ilgili ayrıca bk. Komisyon, *Üsve-i Hasene*, Erkam Yay., İstanbul 2003, c.I, s. 441.

¹²⁸⁷ Trabzonî, *Silsiletü’l-Hâcegân*, vr. 163a.

¹²⁸⁸ Sühreverdî, *Avârifü’l-Meârif*, s. 461.

¹²⁸⁹ Buhârî, Deavât, 8.

¹²⁹⁰ Trabzonî, *Silsiletü’l-Hâcegân*, vr. 163a.

bilinciyle hareket etmektedir. Bu itibarla davranışlarında edebe dikkat etme konusuna titizlik göstermektedir. Hatta; Rabbine saygısından dolayı, yatarken bile ayaklarını uzatmayı edebe aykırı bir davranış olarak kabul etmiştir. Yapmış olduğu bütün ibadetlerde olduğu gibi uyuma konusunda da Allah'ın rızâsını kazanma niyetindedir. Uyuma amacı, Rabbine daha güzel ve ihlaslı bir şekilde ibadettir. İradesinin etkisiz kaldığı uyku sürecinde uzak durmak için uykunun öncesinde ve sonrasında okuduğu dualarla kendisini manevî koruma altına almak suretiyle psikolojik olarak rahatlamaktadır.

SONUÇ

Kösec Ahmed Trabzonî, Osmanlı Devleti'nin “Duraklama Dönemi” kabul edilen XVIII. yüzyılda yaşamış, önemli bir Türk mutasavvıfıdır. Bu asırda Osmanlı Devleti bu duraklama ile birlikte, siyasî, iktisadî, ictimai ve dinî alanda tam bir karmaşa yaşamaktaydı.

Yine bu dönem, birçok alanda duraklamanın yaşanmasının yanı sıra, devletin Batı dünyasının gerisinde kaldığını fark eden Osmanlılar bu durumu düzeltmek için o dönemde Batı'ya elçiler göndermişler ve bazı ıslahatlar yapmışlardır. Bu çerçevede Osmanlı topraklarında Batı'daki örneklerine benzer şekilde matbaalar kurularak bir nebze olsa bu duraklamayı geciktirmişlerdir.

Böyle bir vasatta yetişen müellifimiz Trabzonî'nin nesebi ve doğum tarihi hakkında yaptığımız tespitler neticesinde maalesef herhangi bir bilgiye ulaşamadık. Bu çerçevede, Trabzon'da doğan müellifimizin ilk önce Amasya'ya gittiği ve orada yöneticilerle ilişkisi olduğu, Amasya'dan İstanbul'a geçip hayatının uzun bir devresini orada yaşadığı bilgisine ulaştık. Hayatının daha sonraki serüveninde hac niyetiyle çıktığı yolculukta Hz. Mevlânâ'yı ziyaret etmek için Konya'ya uğramış ve oraya yerleşmiştir. 1191/1777 yılında Konyada vefat etmiştir. Mevlânâ Türbesi'nin arka tarafında bulunan mezarlığa defnedilen müellifimiz Kösec lakabıyla meşhur olmuştur.

Trabzonî'nin tasavvufa ilk intisabı Nakşibendiyye Tarîkatı'yla gerçekleşmiştir. Nakşibendiyye'nin Müceddidiyye kolunun İstanbul'a girmesini sağlayan Murâd-ı Buhârî'ye Şeyh Muhammed vasıtasıyla intisap etmiştir. Tasavvufî misyonu ile bu kolun önemli bir temsilcisi olmuştur. Ayrıca bu asırda tarîkatlar arasındaki iyi ilişkilerin bir neticesi olarak Halvetî ve Mevlevî tarîkatından da tasavvufî eğitim almıştır. Mevlevî

tarîkatında kâmil insanlara mahsus âdâb ile kısa zamanda hücreden çıkması, onun kâmilliğini gösterir. Bu tarikatların âdab ve usûlleri ile ilgili yazmış olduğu eserler tarikat içerisinde büyük itibar görmüştür.

Trabzonî, birçok sûfî gibi şeriatı sülûk mertebelerin ilki olarak kabul eder. Mürîd kul olmasının bir gerekliliği olarak öncelikle şerîat ilmini, yani zahirî ilimleri öğrenmelidir. Sülûk yolunda şer'î hükümlerin eksiksiz yerine getirilmesi manevî tekâmül sağlar. Şerîat konusunda ortaya koyduğu anlayış onun ehl-i sünnet âkidesine titizlikle bağlılığını gösterir. Bu bakımdan o, iman, namaz, oruç, zekat ve hac konusunda şerîat ölçülerinin belli olduğunu ve seyr u sülûk eğitimi için şart olduğunu belirtmekle birlikte onun tasavvuf düşüncesinin esasını bu hususların tarîkat ve hakikat mertebesine göre yorumlaması oluşturur. O, hakiki manada imanı Allah'ın zât, sıfat ve esmasıyla tanınması ve şirk koşmadan bu üç mertebede Allah'ın birlenmesi olarak tarif eder. Namaz, oruç, zekat ve hac ibadetinin şer'î kurallarının belli olduğunu belirtir. Bu ibadetleri tarîkat ve hakikat mertebelerinde manevi boyutuyla daha derin bir şekilde yaşadığını ve bunu da eserlerinde sıkça tavsiye ettiğini görürüz. Bu ibadetleri sembolik bir dille veciz bir şekilde anlatır. Bütün mutasavvıflar gibi o da şeriat hükümlerine bağlı bir tasavvuf anlayışı ortaya koymuştur. Bu noktada şeriatı dini yaşamda ruhsat, tarîkatı azimet olarak nitelendirmesi çok dikkat çekicidir.

Trabzonî, tasavvufî terbiyede sohbetle terbiyeye önem veren bir mutasavvıftır. Sohbet, tarîkatlarda özellikle Nakşbendiyye de hakikat mertebelerine ulaşmada önemli bir unsurdur. Çünkü Bahâeddîn Nakşbend'in dile getirdiği "Yolumuz sohbet yoludur" prensibi manevî tekâmül için çok önemli görülmüştür. Dolayısıyla müellifimiz tarîkatta vuslatın esasını kâmil şeyhe tam manasıyla teslim olup onun sohbetine devam

etme üzerine bina etmiştir. Kendisindeki bu hassasiyet, Nakşîlik yönünün olmasından kaynaklanmaktadır.

Bilindiği üzere Nebvî ahlak gereği insanları irşad eden gönül erleri herkes için farklı tebliğ yöntemleri kullanır. Eserleri, fikirleri ve dinî yaşayışıyla insanları irşad eden gönül eri Trabzonî'nin, terbiye eğitiminde insan psikolojisinin önemine dikkat çekmesi tasavvufu anlatım metodunun orjinalliğini gösterir. Bu açıdan insanların meşreplerin farklılığını ifade ederken, nefsin tezkiye ve kalbin tasfiyesi yollarının çok olduğunu vurgulaması dikkat çekicidir. Bu noktada o, mahlûkatın nefesi adedince Allah'a vuslat yolunun bulunduğu prensibini hatırlatır ve zikir, murakabe vukuf-u kalbi gibi usullerle terakki eden insanın Allah yaklaşacağını belirtir.

Trabzonî, şeriat, tarikat ve hakikat konularının dışında şeyh, mürid, nefis, ruh, riyazet, mücahede, müşahede, murakabe, halvet, uzlet, zikir, sema ve âdâb gibi tasavvufun ana konularını geniş bir şekilde izah eder.

Trabzonî, seyr u sülûk ve özellikle kalb tasfiyesinde öne çıkardığı şeyhi, şerîatta, tarîkatta ve hakîkatta, Hz. Peygamber (s.a.v.)'e tâbi ve insanları zâhir ve bâtın cihetinden terbiye edebilecek seviyeye gelen kişi şeklinde tarif eder. O şeyhi, kâmil ve ekmel olarak iki kategoride ele alır. Kâmil şeyh müridi istidadına göre terbiye eder ve kemâle ulaştırır. Buna karşılık ekmel şeyhi, yeteneksiz birisinin dahi kabiliyet kazanmasına tesir eden kişi şeklinde tarif etmesi kendine has bir anlayış yöntemidir. Ayrıca şeyh olmanın şartlarını ve âdabı hakkında açıklama yapar. Mürîd ise, iradesini terk eden ve şeyhinin iradesine teslim olandır. Mürîdde bulunması gereken şartları ve âdabını tafsilatlı bir şekilde açıklarken, mürîdin iradesinin şeyhin iradesin yok olmasını

fenâ fi’ş-şeyh olarak ifade eder. Tasavvufî düşüncede mürîdin iradesinin nihaî hedefi fenâ-fillâh’a ulaşmaktır.

Trabzonî, nefis mertebeleri konusunda İbnü’l Arabî’nin görüşlerinden etkilenmiştir. Bu noktada atvâr-ı seb’a denilen emmare, levvame, mülheme, mutmainne, râdiye, mardıye ve kâmile’den oluşan yedi aşamalı mertebeyi benimsemiş ve nefsi bu mertebelere göre açıklamıştır. Nefsin hileleri, iyi ve kötü vasıfları ile ilgili kavramları geniş bir şekilde ele alması ayrıca dikkat çekici bir husustur.

Trabzonî’nin riyazet ve mücahede kavramları noktasında, özellikle üzerinde durduğu husus, bunların teorik olarak bilinmesinin ötesinde dünyayı terk etme hususundaki bilginin pratikte uygulanmasıdır. Murakabeyi, avâmın ve havassın olmak üzere iki kısımda açıklarken, murakabenin yapılışını da eserlerinde geniş bir yer verir. Uzleti kendini Allah’a vermek ve mahlûkattan hicret olarak ifade eder. Daimi zikrin farz olduğunu, âyetlerden delil getirerek ispatlarken zahirî ve bâtinî afetlerden emin olmak için Allah zikrinde devamlılığa vurgu yapar. Et-Tuhfetü’l-behiyye fî’t-tarîkati’l-mevleviyye adlı eserinin üçüncü faslında sema’ ve onun âdabından sözeder. Sema’yı vacip, haram ve mübah olarak tasnif eder.

Neticede Trabzonî, tasavvuf felsefesi itibarıyla, kendinden öncekilere göre, fevkaale bir yenilik getirmemiştir. Onun tasavvufî görüşleri bölümünde ele aldığımız kavramlar konusundaki görüşleri seleflerinden farklı değildir. Yaşadığı dönemde ilmî hayatının gerilemesine rağmen ele aldığı her konuda mürîdin uyması gereken âdâb kurallarına çok titizlik göstermesi, kendi hayatında edebî rolünü gösterir. Bu çalışmayla Trabzonî’nin, tüm hayatı boyunca tasavvufun en önemli konularından olan

edebi merkeze almasını ve çevresindekileri bu çerçevede eğitmesini gelecek nesillere miras bırakmayı ümit ediyoruz.

BİBLİYOGRAFYA

- Abdulgâkî, Muhammed Fuât. *Mu'cemu'l-Müfehres li-Elfâzi'l-Kur'âni'l-Kerîm*, Kahire 1987.
- Abdurrahman Câmî, *Nefahâtü'l-Üns min Hazarâti'l-Kuds*, çev.: Lamiî Çelebi, İstanbul 1872.
- Aclûnî, İsmail b. Muhammed, *Keşfü'l-Hafâ*, c. I-II, Beyrut 1985.
- Adivar, Adnan, *Osmanlı Türklerinde İlim*, Maarif Matbaası, İstanbul 1943.
- Afîfî, Ebü'l-Alâ, *Muhyiddin İbnu'l-Arabî (ö.638/1240)'nin Tasavvuf Felsefesi*, çev.: Mehmet Dağ, Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, Ankara 1975.
- Ahmed Rasim, *Osmanlı Tarihi*, Şemsi Matbaası, İstanbul 1328.
- Akbulut, Ömer, *Trabzon Meşhurları Bibliyografyası*, Türkiye Ticaret Odaları, Sanayi Odaları ve Ticaret Borsaları Birliği Matbaası, Ankara 1970.
- Akdağ, Mustafa, *Türkiye'nin İktisadi ve İçtimaî Tarihi*, Ankara 1971.
- Akkuş, Mehmet, “Şeyh Ali ve Risâle-i Hâl-i Merdan” *Tasavvuf İlmi ve Akademik Araştırma Dergisi*, Ankara 2002, sayı: 9, ss. 39-52.
-, *Abdullah Salahaddin-i Uşşakî'nin Hayatı ve Eserleri*, MEB. Yay., Ankara 1985.
- Akpınar, Cemil, “İcâzet”, *DİA*. İstanbul 2000, c. XXI, ss. 393-400.
- Aksarayî, Kerimeddin Mahmud, *Selçukî Devletleri Tarihi*, çev.: M. Nuri Gençosman, Ankara 1943.
- Aksekili, A. H., “Gazâlî'nin Ruh Hakkındaki Telakkiyatı”, *Mahfil*, İstanbul 1338, sayı:6.
- Aktepe, Münir, “III. Ahmed”, *DİA*., İstanbul 1989, c. II, ss.34-38.

- Akyürek, Ahmet Remzi, *Zâviye-i Fukarâ*, Selçuk Üniversitesi Mevlânâ Araştırmaları Merkezi, no:1101.
- Alaaddin, Bekri, *Bir Çağın Öncüsü Abdulgânî Nablûsî Hayatı ve Fikirleri*, İnsan Yay., İstanbul 1995.
- Algar, Hamid, *Nakşibendîlik*, haz. A. Cüneyt Köksal, İnsan Yay., İstanbul 2007.
- Alper, Hülya, *İmanın Psikolojik Yapısı*, Rağbet Yay., İstanbul 2007.
- Altıntaş, Hayrani, *Erzurumlu İbrahim Hakkı*, MEB. Yay., İstanbul 1997.
-, *Tasavvuf Tarihi*, Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, Ankara 1991.
-, *Marifetname’de Tasavvuf*, İstanbul 1981.
- Altıntaş, Ramazan, “İtikadî Açısından İbnü’l-Cevzî’nin Tasavvufa Yaklaşımı”, *Tasavvuf İlmî Akademik Araştırma Dergisi*, Ankara 2001, sayı:7, ss. 117-143.
- Altunsu, Abdülkadir, *Osmanlı Şeyhülislâmları*, Ankara 1972.
- Âlûsî, Şihâbüddin es-Seyyid Mahmud, *Ruhu’l-Meânî fî Tefsîri’l-Kur’ânî’l-Azîm ve’s-Seb’i’l-Mesânî*, I-XXX, Beyrut 1405/1985.
- Amasyalı Akifzâde Abdürrahîm, *Kitâbu’l-Mecmû’ fî’l-Meşhûdi ve’l-Mesmû*, çev.: Özdemir, Hikmet, Türkiye İlmî ve İctimâî Hizmetler Vakfı Yay., İstanbul 1998.
- Ankaravî, İsmail, *Minhâcü’l-Fukarâ*, Bulak 1256.
-, *Minhâcü’l-Fukarâ*, haz.: Safi Arpaguş, Vefa Yay., İstanbul 2008, s. 277.
- Ardoğan, Recep, *Kur’an ve İnsan Psikolojisi*, İlkadım Yay., Ankara 1998.
- Armaner, Neda, *Din Psikolojisine Giriş*, Ayyıldız Matbaası, Ankara 1980.
- Arslan, Ahmet Turan, *İmam Birgivî Hayatı, Eserleri ve Arapça Tedrisatındaki Yeri*, Seha Neşriyat, İstanbul 1992.
- Arvâsî, Abdülhakîm-i, *Riyâzu’t-Tasavvufiyye*, İstanbul 1341.

....., Rabıta-i Şerife, çev.: Necip Fazıl Kısakürek, İstanbul 2008.

Âsım Efendi, *Kâmûs Tercemesi*, İstanbul 1304, c.I-IV.

Aşkar, Mustafa, “Niyazî-i Mısırî”, *DİA.*, İstanbul 2007, c. XXXIII, ss. 166-9.

....., “Ahmed Yesevî ve Tasavvuf Anlayışı”, *Diyanet*, (Üç aylık İlmî Dergi), c. XXIX, sayı: 4, ss. 49-62.

....., “Bir Türk Tarîkatı Olarak Halvetiyye’nin Tarihî Gelişimi ve Halvetiyye Silsilesinin Tahlili”, *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Ankara 1999, c. XXXIX, ss. 535-563.

....., “Tarikat-Devlet İlişkisi, Kadızadeli ve Meşayih Tartışmaları Açısından Niyazî-i Mısırî ve Döneme Etkileri” *Tasavvuf İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi*, Ankara 1999, sayı: I, ss. 49-80.

....., *Kaynakları Açısından Tasavvuf Tarihi Literatürü*, Ankara 1999.

....., *Niyazî-i Mısırî ve Tasavvuf Anlayışı*, Kültür Bakanlığı Yay., Ankara 1998.

Atay, Hüseyin, “Medreselerin Gerilemesi”, *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Ankara 1981, c.XXIV, ss. 15-56.

....., *Osmanlılarda Yüksek Din Eğitimi*, Dergah Yay., İstanbul 1983.

Ateş, Süleyman, “Zikir”, *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Ankara 1966, sayı: XIV, ss. 235-244.

....., *Cüneyd-i Bağdâdî Hayatı, Eserleri ve Mektupları*, İstanbul 1969.

....., *İnsan ve İnsanüstü*, Dergah Yay., İstanbul 1985.

....., *İslam Tasavvufu*, Yeni Ufuklar Neşriyat.

....., *Sülemî ve Tasavvufî Tefsîri*, Sönmez Neşriyat Yay., İstanbul 1969.

....., *Tasavvufun Ana İlkeleri, Sülemî’nin Risâleleri*, Ankara Üniversitesi Basımevi, Ankara 1981.

....., “ Zahir ve Batın İlmine Dair Bir Eser el-Fark Beyne İlmi’ş-Şeria ve’l-Hakika”, *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Ankara 1968, c. XVI ss. 219-231.

Aydın, Hüseyin, *Muhâsibî’nin Tasavvuf Felsefesi*, Ankara 1976.

Aydın, Mehmet S., *Din Felsefesi*, Selçuk Yay., Ankara 1992.

Aydın, Mehmet, “Ahlâk”, *DİA.*, İstanbul 1989, c.II, ss. 10-14.

Aydınlı, Abdullah, *Doğuş Devrinde Tasavvuf ve Hadis*, İstanbul 1986.

Aynî, Mehmed Ali, *Tasavvuf Tarihi*, Kitabevi Yay., İstanbul 1992.

....., “Nefs Kelimesinin Mânâları”, *Dâru’l-Fünûn İlahiyat Fakültesi Mecmuası*, İstanbul 1930, sayı: 14, ss. 46-52.

Ayvalı, Ramazan, “Hâdimî’nin İlmî Şahsiyetinin Teşekkülüne Tesir Eden Âmiller”, *Selçuk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi*, Konya 1993, sayı: 2, ss. 113-122.

Azamat, Nihat, “La’lizâde Abdülbaki”, *DİA.*, İstanbul 2004, c. XXVII, ss.90-92.

Bağdâdî, Mevlânâ Hâlid-i, *Risâle-i Râbîta*, (Reşahât kenarında), İstanbul 1294.

Bahâî, Nasrullah, *Risâle-i Bahâiyye*, İstanbul 1325.

Balchere, Regis, “Nefs Kelimesinin Kur’an’da Kullanışı Hakkında Bazı Notlar”, çev.: Sadık Kılıç, *Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Erzurum 1982, sayı:5, ss.189-196.

Baltacı, Cahit, *XV-XVI. Asırlarda Osmanlı Medreseleri*, İrfan Matbaası, İstanbul 1976.

Baltacı, Halil, *Necmüddîn Râzî Hayatı, Eserleri ve Tasavvufî Görüşleri*, Doktora Tezi, Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, İstanbul 2009.

- Baz, İbrahim, *Abdülehad Nûrî-i Sivâsî Hayatı, Eserleri, Görüşleri*, İnsan Yay., İstanbul 2007.
- Besyûnî, Zağlûl, Muhammed Said b., *Mevsûatü Etrâfî'l-Hadîsi'n-Nebevî*, Beyrut 1989.
- Beydâvî, *Tefsir* I-V, Beyrut 1410/1997.
- Bilmen, Ömer Nasûhî, *Büyük İslam İlmihâli*, İstanbul 1986.
- Birgivi, Muhammed b. Pir Ali, *et-Tarikatü'l-Muhammediyye ve Şeriatü'n-Nebeviyye fî Sireti'l-Ahmediyye*, Şirket-i Osmaniyye, İstanbul 1307/1890.
- Bozkurt, Nebi, “Eğlence”, DİA, İstanbul 1994, c. X, ss. 483-8.
- Brockelmann, C., “Bekrî” İA., MEB. Yay., İstanbul 1979, c. II, s. 460.
- Bursalı Mehmed Tâhir, *Osmanlı Müellifleri*, İstanbul 1333, c. III.
- Bursevî, İsmail Hakkı, *Evliya Makamları (Gayb Bahçelerinden Seslenişler)*, haz.: Tahir Hafızalioğlu, İnsan Yay., İstanbul 2003.
-, *Rûhu'l-Beyân*, çev.: Komisyon, Erkam Yay., İstanbul 2011.
-, *Tuhfe-i Ömeriyye*, Haz: M. Ali Akidil, İnsan Yay., İstanbul 2000.
- Canan, İbrahim, *Hadis Ansiklopedisi (Kütüb-i Sitte)*, Akçağ Yay., İstanbul 1993, c. XVII.
- Carrel, Alexis, *Dua*, çev.: M. Alper Yücetürk, Yağmur Yay., Ankara 1967.
- Cebecioğlu, Ethem, “Şatahat İbarelerinin Anlaşılmasına Doğru: Metodik Bir Deneme”, *Tasavvuf İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi*, Ankara 2006, sayı: XVII, ss. 7-27.
-, “Güney Asya’da İslâm’ın Yayılmasında Sûfîlerin Rolü”, *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Ankara 1992, c. XXXIII, ss. 157-178.
-, *Tasavvuf Terimleri ve Deyimleri Sözlüğü*, Ağaç Yay., İstanbul 2009.
-, *Hacı Bayram Velî ve Tasavvuf Anlayışı*, Ankara 1994.

Celveti Trabzonî Ahmed, *el-İlâm bi ma'ârif Ehli'l-İlhâm*, Millet Kütüphanesi, İstanbul 1329/1911, no: 805.

Cevdet, Naci Hüseyin, *el-Ma'rifetü's-Sûfiyye*, Dirâsetün Felsefiyetün fî Müşkilatı'l-Ma'rife, (Dârü'l-Cîl), Beyrut 1992.

Cour, A., “Şeyh”, *İA.*, MEB. Yay., İstanbul 1979, c.XI, ss. 461-462.

Cürcânî, Ali b. Muhammed es-Seyyid eş-Şerîf, *Kitâbu't-Ta'rifât*, Beyrut 1985.

Çağrıçı, Mustafa, “Ahlâk”, *DİA.*, İstanbul 1989, c.II, ss. 1-9.

....., “Câh”, *DİA.*, İstanbul 1993, c. VII, ss. 14-15.

....., “İbrahim Hakî Erzurûmî”, *DİA.*, İstanbul 2000, c. XXI, ss.305-311.

Çamdibi, H. Mahmut, *Şahsiyet Terbiyesi ve Gazâli*, Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, İstanbul 1994.

Çankı, M. Namık, *Büyük Felsefe Sözlüğü*, Cumhuriyet Matbaası, İstanbul 1954, c. I.

Çelebi, A. Halet, *Mevlâna*, Kanaat Kitapevi, İstanbul 1939.

Çelik, İsa, *Tasavvufî Düşüncede İnsan-ı Kâmil*, Kaknüs Yay., İstanbul 2010.

....., “*Tasavvuf Tarihinde Ârif Kavramı*”, *Tasavvuf İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi*, Ankara 2004, sayı: XII, ss. 25-52.

Çerhî, Ya'kûb b. Osman b. Mahmud b. Muhammed Gaznevî, *Neynâme*, haz.: Halilullah Halîlî, Tahran 1375.

Çift, Salih, *Hakim Tirmizî ve Tasavvuf Anlayışı*, İnsan Yay., İstanbul 2008.

Defterdar Sarı Mehmed Paşa, *Zübde-i Vakâyi'ât*, haz.: Abdulkadir Özcan, Türk Tarih Kurumu Yay., Ankara.

Demirci, Mehmet, “*Hakikat-ı Muhammediyye*”, *DİA.*, İstanbul 1997, c. XV, ss. 179-180.

- Devellioğlu, Ferit, *Osmanlıca-Türkçe Ansiklopedik Lûgat*, Aydın Kitabevi, Ankara 2010.
- Dihlevî, Şah Veliyyullah, *İslam Düşünce Rehberi*, çev.: Mehmet Erdoğan, Yeni Şafak, İstanbul 2003, c. I-II.
- Doğan, Mehmet *Büyük Türkçe Sözlük*, Ankara 1990.
- Ebu Hanife, *Fıkhü'l-Ekber*, Beyrut 1404/1984.
- el-Cevherî, İsmail b. Hammâd, *Tâcü'l-Lügati ve Sıhâhi'l-Arabîyyeti*, tahk.: Ahmed Abdülgafûr Attâr, Dârü'l-Kitâbi'l-Arabî, Mısır, ts., c.I-VI.
- el-Cîlî, Abdülkerim b. İbrahim, *İnsan-ı Kâmil*, çev.: Seyyid Hüseyin Fevzî Paşa, Kitsan Yay., c. I-II.
- el-Fuâdî, Ömer, *Risâle fî Beyâni Fezâil-i İtikaf ve Halvet*, Süleymaniye Ktp., Esad Efendi Bölümü, no:1734/5.
- Elgin, Necati, “Konya İlim Muhitinde Yetişen Trabzonî Şeyh Ahmed Dede”, *Anıt Mecmuası*, Konya 1959, sayı: 24, ss. 10-12.
- el-Hakim, Suad, *el-Mu'cemü's-sûfî: el-Hikme fî Hudûdi'l-Kelime*, Daru Nedre, Beyrut 1981.
- el-Hanî, Abdülmecid, *el-Hadâiku'l-Verdiyye fî Hakâik el-Ecillâi'n-Nakşibendiyye*, Kahire 1308.
- el-Hanî, Muhammed bin Abdullah *el-Behcetü's-Seniyye fî Adâbi't-Tarîkati'l-Halidiyye*, İstanbul 1989.
- el-Hıfnî, Abdü'l-Münim, *Mevsûatü's-Sûfiyye*, Mektebetü Medbûlî, Kahire 2003.
- el-İsfehânî, Râgıb, *Müfredât el-Fâzı'l-Kur'ân*, tahk.: Safvân Adnân Dâvûdî, Daru'l-Kalem, Beyrut 1997.

- el-İskenderî, İbn Atâullah, *Hikem'ül Atâiyye El-Muhkem Fî Şerhi'l Hikem*, (Tasavvufî Hikmetler), şerh.: Kastamonulu Ballıklıazâde Ahmet Mahir, haz.: Selahattin Hacıoğlu, Kurtuba Kitap, İstanbul 2011.
- el-Kelâbâzî, Ebu Bekir Muhammed İbn İshak, et-*Ta'arruf li Mezhebî ehli't-Tasavvuf*, haz.: Ahmed Şemdünnin, Daru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut 1993.
-, *Bahru'l-Fevâid el-Meşhûr bi-Maâni'l-Ahbâr*, tahk.: Muhammed Hasan İsmail-Ahmed Ferid el-Mezîdî, Dâru'l-Kütübu'l-İlmiyye, Beyrut 1999.
- el-Mevsılî, Abdullah, *el-İhtiyar li-Ta'lili'l-Muhtar*, tahk.: Mahmud Ebu Dakîka, Kahire 1370/1951, c. I.
- Emin, Kerem, *eş-Şeyh Mustafa el-Bekri Felsefetühü's-Sûfiyye ve Resâilühü, el-Müctemeu's-Sekâfi*, Abudabi 2002.
- Emiroğlu, İbrahim, *Sûfî ve Dil*, İnsan Yay., İstanbul 2002.
- en-Nedevî, Abdu'l-Bâri, *Tasavvuf ve Hayat*, çev., Mustafa Ateş, İstanbul 1967.
- en-Nesefî, Ebü'l-Muin, *Bahrü'l-Kelam, (Matüridi Akaidi)*, çev.: Ramazan Biçer, Gelenek Yay., İstanbul 2010.
- Eraydın, Selçuk, *Tasavvuf ve Tarîkatlar*, Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, İstanbul 2004.
- Erdoğan, Kenan, *Niyazî-i Mısrî: Hayatı, Edebi Kişiliği, Erserleri ve Divanı*, Akçağ Yay., Ankara 1998.
- Erdoğan, Mehmet, *Fıkıh ve Hukuk Terimleri Sözlüğü*, Rağbet Yay., İstanbul 1998.
- Erginli, Zafer, *İlk Sûfîlerde Nefis Kavramı: Hâris Muhâsibî Örneği*, Uludağ Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Bursa 2001.
- Ergun, Sadettin Nüzhet, *Şeyh Galib*, Kanaat Kütüphanesi, İstanbul 1932.

- Ertan, Veli, “Mevlâna Müftû Ebû Saîd Muhammed Hâdimî”, *Diyanet İlmi Dergisi*, Temmuz-Eylül 1988, c. XXIV/3, ss. 89-94.
- Ertuğrul, İsmâil Fennî, *Maddiyyûn Mezhebinin İzmihlali*, İstanbul 1928.
- Erzurumlu İbrahim Hakkı, *Marifetnâme*, sad.: Turgut Ulusoy, İstanbul 1980, c. I-III.
- Esrar Dede, *Tezkire-i Şu‘arâ-yı Mevleviyye*, haz.: İlhan Genç, Atatürk Kültür Merkezi Başkanlığı Yay., Ankara 2000.
- es-Salih, Subhi, *İslam Mezhepleri ve Müesseseleri*, çev.: İbrahim Sarmış, İstanbul 1983.
- Eş’arî, Ebu’l-Hasan, *Makalâtü’l-İslâmiyyîn ve İhtilâfü’l-Musallîn*, Beyrut 1990.
- Eşrefoğlu Rûmi, *Müzekkin Nüfus*, Arslan Yay., İstanbul 1971.
- et-Tehânevî, Muhammed b. A’lâ b. Ali, *Keşşâfu Istilahâtü’l-Fünûn*, Daru Sadr, Beyrut ts., c.I-IV.
- Fîrûzâbâdî, Mecdüddîn Muhammed b. Ya’kûb, *Kâmûsu’l-Muhît*, Matbaa-i Saadet, Mısır 1332/1913, c.I-IV.
- Fragar, Robert, *Kalb, Nefs ve Ruh*, çev.: İbrahim Kapaklıkaya, Gelenek Yay., İstanbul 2005.
- Frank, Victor, *İnsanın Anlam Arayışı*, çev.: Selçuk Budak, Ankara 1992.
- Fromm, Erich, *Psikanaliz ve Din*, çev.: A. Arıtan, İstanbul 1982.
- Gazalî, Ebu Hâmid Muhammed b. Muhammed, *el-Munkızu Mine’d-Dalâl*, Beyrut 1987.
-, *İhyâ-u Ulûm’id-Din*, Abdullah el-Halidî, Daru’l-Erkam, Beyrut, ts., c.I-V.
-, *Kimya-yı Saâdet*, çev.: Faruk Meyan, Bedir Yay., İstanbul, 1979.
-, *Meâricü’l-Kuds*, (Hakikat Bilsine Yükseliş), çev.: Serkan Özburun, İnsan Yayınları, İstanbul 2002.
-, *Tehâfutu’l-Felâsife*, Beyrut 1962.
- Gevherin, Seyyid Sadık, *Şerh-i Istilâhâtü’t-Tasavvuf*, Tahran 1367-1383, c. IX.

Geylânî, Abdülkâdir-i, *Günyetü't-Tâlibîn*, (İlim ve Esrâr Hazînesi), çev.: A. Faruk Meyan, Berekât Yay., İstanbul 1979, c.I-II,.

Göktaş, Salih, *Ebû Saîd Muhammed el-Hadimî (ks) ve Hadim*, Konya 1985.

Göktaş, Vahit, *Hicri IV. Asır Buhârâ'da Tasavvuf Kelâbâzî Örneği*, Meydan Yay., İstanbul 2008.

Gölpınarlı, Abdülbâki, “Şeyh Galib”, *İA*, MEB Yay., İstanbul 1979, c. XI, ss. 462-467.

....., *Mevlânâ Celâleddin*, İnkılap Kitapevi, İstanbul 1952.

....., Abdülbaki, *Şeyh Galib, Hayatı, San'atı, Şiirleri*, Varlık Yay., İstanbul 1953.

....., *Konya Mevlâna Müzesi Yazmaları Kataloğu*, Ankara 1972.

....., *Mevlâna'dan Sonra Mevlevîlik*, İstanbul 1953.

Gözütok, Şakir, “Tasavvufî Eğitimde Bilginin Elde Edilmesi”, *Tasavvuf İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi*, Ankara 2001, sayı: 6, ss. 91-103.

Gribetz, Arthur, “Semâ Tartışması (Sûfiler Fıkıhçılara Karşı)”, çev.: Hüseyin Akpınar, *Tasavvuf İlmî Akademik Araştırma Dergisi*, Ankara 2003, sayı:10, ss. 399-414.

Güler, Zekeriya, “Bir Osmanlı Âlimi Olan Hâdimî Üzerine Düşünceler”, *İlim ve Sanat*, 1996, sayı: 42.

Gümüştanevî, Ahmed Ziyaeddin, *Câmiu'l-Usûl*, Matbaatü'l-Vehbiyye, Kahire 1298.

....., *Câmiu'l-Usûl*, haz.: İrfan Gündüz, Seha Neşriyat, İstanbul 1984.

....., *Râmûz el-Hâdis*, çev. Abdülaziz Bekkene, haz.: Lütfi Doğan-M. Cevad Akşid, c.I-I.

Gündoğdu, Cengiz, “XVII. Yüzyılda Tekke-Medrese Münasebetleri Açısından Sivâsîler-Kadıızâdeliler Mücadelesi”, *İLAM Araştırma Dergisi*, İstanbul 1998, c.III, sayı: I, ss. 37-75.

....., *Bir Türk Mutasavvıfı Abdülmecîd Sivasî Hayatı, Eserleri ve Tasavvufî Görüşleri*, Kültür Bakanlığı Yay., Ankara 2000.

Gündüz, İrfan, *Gümüşhanevî Ahmed Ziyâeddin*, İstanbul 1984.

....., “Bekriyye”, *DİA*, İstanbul 1992, c.V, 369-370.

....., “Gümüşhanevî, Ahmed Ziyâeddin”, *DİA*, İstanbul 1996, c. XIV, ss. 276-7.

....., “Tasavvufî Bir Kavram olarak Rabıta” *Tasavvuf İlmi ve Akademik Araştırma Dergisi*, Ankara 2007, sayı: XIX, ss. 23-53.

....., *Osmanlılarda Devlet-Tekke Münasebeti*, Sehe Neşriyat, İstanbul 1994.

Günel, Fuat, “Hıra”, *DİA*, İstanbul 1998, c.XVIII, ss. 121-2.

Güngör, Zülfikar, “Muhyiddin İbn Arabî Hakkında Louis Massignon’un Eleştirileri ve Veled Çelebi (İzbudak)’nin Cevapları”, *Tasavvuf İlmi ve Akademik Araştırma Dergisi*, Ankara 2003, sayı: 11, ss. 377-406.

Hâdimi, *Tarîkat-i Muhammediyye Şerhi: Berîka*, çev.: Bedrettin Çetiner, Hasan Ege, Seyfeddin Oğuz, Kahraman Yay., İstanbul 1989, c.I-V.

Hadimioğlu, Numan, *Hadim ve Hadimliler Bibliyografyası*, Ankara 1983.

Haksever, Ahmet Cahit, *Ya’kûb-ı Çerhî Hayatı, Eserleri ve Tasavvuf Anlayışı*, İnsan Yay. İstanbul 2009.

Halaçoğlu, Yusuf, *XIV-XVII. Yüzyıllarda Osmanlılarda Devlet Teşkilâtı ve Sosyal Yapı*, Türk Tarih Kurumu Yay., Ankara 1995.

Hânî, Muhammed b. Abdullah, *Âdâb*, çev.: Ali Hüsrevoğlu, Erkam Yay., İstanbul 1985.

....., *Behcetü's-Seniyye fî Âdâbi Tarîkati'l-Aliyyeti'l-Hâlidîyyeti'n-Nakşbendiyye*, Kahire 1319.

Haq, Sırajul, “Dervişlerin Semâ ve Raksı” çev.: Hüseyin Akpınar, *Tasavvuf İlmi Akademik Araştırma Dergisi*, Ankara 2006, sayı:16, ss. 373-93.

Harîrizâde, Kemâleddin, *Tıbyânu Vesâilî'l-Hakâik fî Beyân-i Selâsili't-Tarâik*, Süleymaniye Ktp., İbrahim Efendi Bölümü, c. I-III, no: 430-432.

Harman, Ömer Faruk, “Hac”, *DİA*, İstanbul 1997, c.XVI, ss. 382-383.

Hemedânî, Hâce Yusuf, *Rutbetü'l-Hayat, (Hayat Nedir)*, çev.: Necdet Tosun, İnsan Yay., İstanbul 1998.

Hökelekli, Hayati, “Din Psikolojisi Açısından Şeyh-Mürîd İlişkileri”, *Hareket*, Mart, 1980, ss. 36-37.

....., “Duyu”, *DİA*, İstanbul 1194, c. X, ss. 8-12.

Hücvîrî, Ali b. Osman Cüllâbî, *Keşfu'l-Mahcûb*, (Hakikat Bilgisi), haz.: Süleyman Uludağ, Dergah Yay., İstanbul 2010.

Hyman, Jone W., *Işık Kitabı*, İnsan Yay., İstanbul 2001.

Itzkowitz, Norman, “Onsekizinci Yüzyılda Osmanlı İmparatorluğu”, *Osmanlı: Siyaset*, Yeni Türkiye Yay., Ankara 1999.

İbn Arabî, *Fütûhât-ı Mekkiyye*, tahk.: Osman Yahya, Kahire 1988, c.I-XIV.

....., *Ma'rifet ve Hikmet*, çev.: Mahmut Kanık, İz Yay., İstanbul 1995.

....., Muhyiddin, *Fütûhât-ı Mekkiyye*, çev.: Ekrem Demirli, Litera Yay., İstanbul 2008, c. IX.

....., *Tuhfet'üs-Sefere*, çev.: Abdulkadir Akçiçek, Rahmet Yay., İstanbul 1971.

....., *Fusûsu'l-Hikem*, tahk.: Abdürrezzak Kaşânî, ss. 144-158.

- İbn Haldûn, Ebu Yezîd Abdurrahman b. Ebî Bekr Muhammed el-Hadramî, *Şifâu's-Sâil*, (Tasavvufun Mahiyeti), haz.: Süleyman Uludağ, Derğah Yay., İstanbul 1998.
-, *Şifâu's-Sâil li Tehzîbi'l-Mesâil*, haz.: Muhammed b. Tâwîl Tancî, Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, Ankara 1958.
- İbn Hacer, Şihâbeddîn Ahmed b. Ali el-Askalânî, *Fethu'l-Bârî bi Şerhi'l-Buhârî*, Kahire 1987.
- İbn Kayyim el-Cevziyye, *Kitâbü'r-Rûh*, çev. Şaban Haklı, İz Yayıncılık, İstanbul 1993.
- İbn Manzûr, Ebu'l-Fazl Cemaluddin Muhammed b. Mükerrrem, *Lisanü'l-Arab*, Beyrut 1990, c. I-XV.
- İbn Meserre, *el-Müntekâ (Muttakilerin Yolu)*, çev.: M. Necmettin Bardakçı, İnsan Yay., İstanbul 1999.
- İbn Sinâ, *Edhaviyyetü fi'l-Meâd*, Beyrut 1984.
- İbn Teymiyye, *Mecmûu'l-Fetavâ*, haz.: Abdurrahman b. Muhammed Mecdî, Riyad 1381.
- İbn-i Hişam, *es-Siratü'n-Nebeviyye*, Daru'l-Kalem, Beyrut ts.
- İbn-i Kesîr, *Tefsîru'l-Kur'ânî'l-Azîm* I-IV, Beyrut 1401.
- İmam Nevevî, *Riyâzü's-Sâlihîn ve Tercemesi*, çev.: Kıyamüddin Burslan-Hasan Hüsnü Erdem, Diyanet Vakfı Yay. Ankara 1979, c. I-III.
- İmam-ı Rabbânî, *Mektûbat*, çev. Kasım Yayla, Merve Yay., İstanbul 1999, c. I-II.
- İnal, İ. Mahmud Kemal, *Son Hattatlar*, Maarif Basımevi, İstanbul 1955.
- İşpirli, Mehmet, "Osmanlı Ulemâsı", *Osmanlı*, edit.: Güler Eren, c. VIII.
-, "Şeyhülislâm", *DİA.*, İstanbul 2010, c.XXXIX, ss. 91-6.
- İz, Mahir, *Tasavvuf*, Kitabevi, İstanbul 1995.
- İzmirli, İsmâil Hakkı, *Yeni İlm-i Kelâm*, İstanbul 1339.

- Jung, Carl Gustav, *Psikoloji ve Din*, çev.: Raziye Karabey, Okyanus Yay., İstanbul 1998.
- Kanar, Mehmed, *Büyük Farsça ve Türkçe Sözlük*, İstanbul 1998.
- Kansu, Nafi Atuf, *Türk Tarihinin Anahatları*, İstanbul, ts.
- Kara, Mustafa, “Fenâ”, *DİA.*, İstanbul 1995, c. XII, ss. 333-335.
-, *Eşrefoğlu Rûmî*, Ankara 1995.
-, *Metinlerle Osmanlılarda Tasavvuf ve Tarikatlar*, Sır Yay., İstanbul 2004.
-, *Niyazî-i Mısırî*, Diyanet Vakfı Yay., Ankara 1994.
-, *Tasavvuf ve Tarikatlar Tarihi*, Dergah Yay., İstanbul 1995.
- Karabâş-ı Velî, *Miyâr-ı Tarîkat*, Tarîkat Âdâbı, haz.: Mustafa Tatcı-Cemal Kurnaz, Alperen Yay., Ankara 2002.
- Karabaş-ı Veli, *Risâle-i Tarîkatnâme*, (*Karabaş Velî Hayatı, Fikirleri, Risaleleri*), haz.: Kerim Kara, İnsan Yay., İstanbul 2003.
- Karagöz, İsmail, *Kur'an'da Zikir Kavramı ve Allah'ı Zikir*, Diyanet Yay., Ankara 2007.
- Karal, Enver Ziya, “Ahmed III”, *İA.*, c. I, ss. 165-168.
- Kasapoğlu, Abdurrahman, “Yusuf ve Züleyha Açısından Kur'an'da Nefs-i Emmâre Kavramı- Freud'un İd Kavramıyla Bir Mukayese”, *Tasavvuf İlmi ve Akademik Araştırma Dergisi*, Ankara 2006, sayı:17, ss. 57-71.
-, “Bir Dinî Tecrübe Olarak Kur'an'da Huşû” *Tasavvuf İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi*, Ankara 2005, sayı: 15, ss. 177-190.
- Kâşânî, Kemaleddîn Abdurrezzâk, *İstîlâhâtü's-Sûfiyye*, tahk.: Muhammed Kemal İbrahim, Kahire 1981.
-, *Tasavvuf Sözlüğü*, çev.: Ekrem Demirli, İz Yay., İstanbul 2004.

Kâtib Çelebî, *Mîzânu'l-Hak fî İhtiyârî'l-Ehak (İslam'da Tenkid ve Tartışma Usûlü)*, haz.: Süleyman Uludağ-Mustafa Kara, İstanbul 1990.

Kayaoğlu, İsmet, “Mevlevî Dervîş Ahmed Dede'nin et-Tuhfetü'l-behiyye Adlı Eseri ve Çevirisi”, *Selçuk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Konya 1994, sayı:5, ss.1-34.

Kılıç, Cevdet, “Muhammed İkbal'in Düşüncesinde Benlik Felsefesi”, *Tasavvuf İlmi ve Akademik Araştırma Dergisi*, Ankara 1999, sayı: 2, ss. 49-70.

Kızılar, Hamdi, *Câhidî Ahmed Efendi ve Tasavvuf Felsefesi*, Tutku Yay., Ankara 2006.

Koca, Ferhat, “Osmanlı Fakihlerinin Semâ, Raks ve Devrân hakkındaki Tartışmaları”, *Tasavvuf İlmi ve Akademik Araştırma Dergisi*, Ankara 2004, sayı: XII, ss. 25-74.

Koçi Bey, *Koçi Bey Risâlesi*, İstanbul 1277.

Komisyon, *Bilinmeyen Osmanlı*, Osmanlı Araştırmaları Vakfı Yay., İstanbul 1999.

Komisyon, *Dinî Kavramlar Sözlüğü*, DİB. Yay., Ankara 2010.

Komisyon, *Doğuştan Günümüze Büyük İslâm Tarihi*, Çağ Yay., İstanbul 1993, c.I-XIV.

Komisyon, *İbadet ve Müessese Olarak Zekât*, İslamî İlimler Araştırma Vakfı Yay., İstanbul 1984.

Komisyon, *İlmihal “İman ve İbadetler”*, Diyanet Yay., Ankara 2006, c.I-II.

Komisyon, *Metinlerle Tasavvuuf Terimleri Sözlüğü*, Kalem Yay., İstanbul 2006.

Komisyon, *Misalli Büyük Türkçe Sözlük*Kubbealtı Neşriyat, İstanbul 2006, c. I-III.

Komisyon, *Üsve-i Hasene*, Erkam Yay., İstanbul 2003, c. I-II.

Köle, Bekir, *Zeynüddîn-i Hâfî ve Tasavvufî Görüşleri*, İnsan Yay., İstanbul 2011.

Köprülü, Fuad, *Türk Edebiyatında İlk Mutasavvıflar*, DİB. Yay., Ankara 1982.

- Kurt, Hüseyin *Hasırîzâde Mehmed Elif Efendi'nin Hayatı, Eserleri ve Tasavvufî Görüşleri*, Doktora Tezi, Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Ankara 2003.
- Kuşat, Ali, “Nefis Mertebelerine Psikolojik Bir yaklaşım”, *Tasavvuf İlmi ve Akademik Araştırma Dergisi*, Ankara 2002, sayı: 9, ss. 119-128.
- Kuşeyri, Abdülkerim, *Risâle*, tahk.: Abdulhalim Mahmud, Kahire 1989.
- Kutluer, İlhan, “Cevher”, *DİA*, İstanbul 1993, c.VII, ss. 450-455.
- Kutluk, İbrahim, “Mevlevîliğe Dair İki Eser”, *Edebiyat Fakültesi Türk Dili ve Edebiyatı Dergisi*, İstanbul 1948, c. II, sayı: 3-4, ss. 291-300.
-, “Şeyh Galib ve as-Sohbetü's-Sâfiyye”, *Edebiyat Fakültesi Türk Dili ve Edebiyatı Dergisi*, İstanbul 1948, c. III, sayı: 1-2, ss. 21-47.
- Küçük, Osman Nuri, *Mevlânâ'ya Göre Manevî Gelişim –Benliğin Dönüşümü ve Mi'râcı*, İnsan Yay., İstanbul 2009.
- Küçük, Sezai, *Mevlevîliğin Son Yüzyılı*, Simurg Yay., İstanbul 2003.
- Küçükdağ, Yusuf, “Hâdimî Medresesine Dair Bir Vakfiye”, *Vakıflar Dergisi*, 1998, sayı: XXVII.
- Liebman, Joshua Loth, *Kalb Huzuru*, çev.: Sofi Hûri, İstanbul 1962.
- Louise, Hay, L., *Tüm Hastalıkların Zihinsel Nedenleri*, çev.: Semra Ayabaşı, İstanbul 2000.
- Macdonald, D. B., “İman”, *İA*, MEB. Yay., İstanbul 1950, c.V/II, s. 984-5.
- Massignon, L. Tahsin Yazıcı, “Tarîkat”, *İA*, c.XII/I, ss. 1-17.
- Mayda, Arslan, “Ne Zaman Uyuyalım”, *Sızıntı Dergisi*, İstanbul 2002, sayı: 285.
- Mehmed Süreyya, *Sicill-i Osmanî*, haz.: Nuri Akbayar-Seyit Ali Kahraman, İstanbul 1996, c.I-VI.

Mehmet Nazmi Efendi, *Osmanlılarda Tasavvufî Hayat: Halvetîlik Örneği*, haz.: Osman Türer, İnsan Yay., İstanbul 2004.

Mekkî, Ebû Talib, *Kûtü'l-Kulûb*, tahk.: Kalemi Abdulhafız Fergalî, Matba'atü'l-Envârî'l-Muhammediye, Kahire 1405/1985, c.I-II.

Mert, Özcan, "Canikli Hacı Ali Paşa Ailesi", *DİA*, İstanbul 1993, c. VII, ss.151-154.

Mevlânâ Celâleddîn, Muhammed b. Muhammed el-Belhi er-Rûmî, *Fihî Mâ Fîh*, çev.: Meliha Ülker Anbarcıoğlu, MEB Yay., İstanbul 1969.

....., *Konularına Göre Mesnevî Tercümesi*, I-VI, haz.: Şefik Can, İstanbul 2003.

....., *Şerh-i Mesnevî*, Tâhiru'l-Mevlevî, Şamil Yayınevi, c. I-XIV.

Muhammed Ahmed Dernîka, Sühham Tefvik el-Mısırî, *İbn Teymiyye ve's-Sûfîyye*, Beyrut 1992, ss. 99-101.

Muhâsibî, Ebu Abdullah el-Haris b. Esed, *er-Rî'âye li Hukûki'llâh*, thk. Abdulkadir Ahmed Atâ, Lübnan ts..

....., *Rî'aye*, (*Kalb Hayatı*), haz.: Abdulhakim Yüce, Işık Yay., İzmir 2004, c. I-II.

Muslu, Ramazan, "Ebû Saîd Muhammed Hâdimî ve Nakşbendîlik Risâlesi'nin Tahlili", *Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Sakarya 2001, c. 3, sayı: 4, ss. 197-220.

....., *Mustafa Kemâleddin Bekrî ve Tasavvufî Görüşleri*, Erkam Yay., İstanbul 2005.

....., *Osmanlı Toplumunda Tasavvuf (18. Yüzyıl)*, İnsan Yay., İstanbul 2004.

Müstâkimzâde Süleyman Sa'deddin Efendi, *Mecelletü'n-Nisâb*, (Tıpkıbasım), Ankara 2000.

....., *Tuhfe-i Hattatîn*, haz.: İbnülemin Mahmud Kemal İnal, İstanbul 1928.

- Nakşibendî, Muhammed Nurî Şemseddîn, *Miftahü'l-Kulûb (Kalplerin Anahtarı)*, haz.: Abdulkadir Akçiçek, Huzur Yay., İstanbul.
- Namlı, Ali, *İsmail Hakkı Bursevi Hayatı, Eserleri, Tarikat Anlayışı*, İnsan Yay., İstanbul 2001.
- Namlı, “İsmail Hakkı Bursevi”, *DİA*, İstanbul 2001, c. XXIII.
- Nasûhî, *Er-Risâletu'r-Rüşdiyye Fi't-Tarîkati'l-Ahmediyye*, haz.: Mustafa Tatcı-Musa Yıldız, Sahaflar Yay., İstanbul 2006.
- Nasûhî, Üsküdarlı Şeyh Muhammed, *Mürâselât*, Süleymaniye Ktp. Mihrişah Sultan Bölümü, no: 269.
- Necmüddîn-i Kübrâ, Usûlü Aşere, *Risâle ile'l-Hâim, Fevâihu'l-Cemâl (Tasavvufî Hayat)*, haz.: Mustafa Kara, Dergah Yay., İstanbul 1996.
- Nesefî, Azizüddin, *Tasavvufta İnsan Meslesi*, çev., Mehmet Kanar, Dergah Yay., İstanbul 1990.
- Nicholson, Reynold A., *The Mystics of Islam*, (İslâm Sûfîleri), çev.: Komisyon, İstanbul, 1978.
- Nûru'l-Arabî, Muhammed, *Niyazî-i Mısırî Divan Şerhi*, haz.: M. Sadeddin Bilginer, İstanbul 1982.
- Ocak, Ahmet Yaşar, “İbn Kemal'in Yaşadığı XV-XVI. Asırlar Türkiye'sinde İlim ve Fikir Hayatı”, *Şeyhülislam İbn Kemal Sempozyumu Tebliğleri*, Türkiye Diyanet Vakfı Yay., Ankara 1986.
- Okudan, Rıfat, *Hasan Ünsî ve Tasavvufî Görüşleri*, Fakülte Kitabevi, Isparta 2007.
- Ortaylı, İlber, “Osmanlı'da 18. Yüzyıl Düşünce Dünyasına Dair Notlar”, *Cumhuriyet'e Devreden Düşünce Mirası: Tanzimat ve Meşrutiyet'in Birikimi*, edit.: Tanıl Bora, Murat Gültekingil, İletişim Yay., İstanbul 2003.

-, *Son İmparatorluk Osmanlı*, Timaş Yay., İstanbul 2008.
- Öğke, Ahmet, *Kur'an'da Nefs Kavramı*, İnsan Yay., İstanbul 1997.
- Önder, Mehmet, *Büyük Âlim Hz. Hâdimî (Hayatı ve Eserleri)*, Ankara 1969.
- Özarslan, Selim, “Bir Kur'an Âyeti Bağlamında Yaratıcıdan Rızı/Hoşnut Olmak”, *Tasavvuf İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi*, Ankara 2002, sayı: 9, ss. 105-118.
-, *İslam'da Ölüm ve Diriliş Öğretisi*, Konya 2001.
- Özcan, Abdulkadir “Edirne Vak'ası”, *DİA.*, İstanbul 1994, c. X, ss.445-446.
- Özel, Ahmet, “Nablusî”, *DİA.*, İstanbul 2006, c. XXXII, ss.268-270.
- Özender, Hasan, *Konya Velîleri*, Konya 1990.
- Özensel, Michaela Mihriban, *Halvette 40 Gün*, çev.: Petek Budanur Ateş, Kaknüs Yay., İstanbul 2002.
- Özköse, Kadir, “Aziz Mahmud Hüdâyî'de Nûr-ı Muhammedî Telakkîsi”, *Aziz Mahmud Hüdâyî Uluslar Arası Sempozyum Bildirileri I*, İstanbul.
- Öztürk, Mehmet Cemal, “Nûreddin Cerrahî”, *DİA.*, İstanbul 2007, c. XXXIII, ss.252-253.
-, *Cerrahîlik: Hz. Pir Nureddin Cerrahî ve Cerrahî Tarikatı*, Gelenek Yay., İstanbul 2004.
- Öztürk, Yaşar Nuri, *Kur'an-ı Kerim ve Sünnete Göre Tasavvuf*, Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yay., İstanbul 1989.
-, Kuşadalı İbrahim Halveti, İstanbul 1982.
- Özyılmaz, Ömer, “Medreselerin Bozulma Sebepleri ve Bunların Islahı Yönünde Yapılan Çalışmalara Kısa Bir Bakış”, *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Bursa 1993, c.V, sayı:5, ss. 133-150.

- Pakalın, M. Zeki, *Osmanlı Tarih Deyimleri ve Terimleri Sözlüğü*, MEB., Ankara 1971, c. I-III.
- Pazarlı, Osman, *Din Psikolojisi*, Remzi Kitabevi, İstanbul 1982.
- Plessner, M., “Mürid”, *İA*, c. VIII, s. 438.
- Safî, Ali b. Hüseyin Vâiz Kâşifî, *Reşahât-ı Aynü'l-Hayât*, çev.: Mehmet Rauf Efendi, İstanbul 1291.
- Sâmi, Şemseddin, *Kâmûs-ı Türkî*, haz.: Ahmed Cevdet, İstanbul 1317.
- Sarı Abdullah, *Semerâtü'l-Fuâd fi'l-Mebdei ve'l-Meâd*, İstanbul 1288.
- Sarıkaya, Yaşar, *Ebu Said el-Hâdimî*, İstanbul 2008.
- Sayar, Kemal, *Sûfî Psikolojisi*, İnsan Yay., İstanbul 2000.
- Seccadî, Seyyid Cafer, *Tasavvuf ve İrfan Sözlüğü*, çev.: Hakkı Uygur, İstanbul 2007.
- Serin, Rahmi, *İslâm Tasavvufunda Halvetîlik*, Petek Yay., İstanbul.
- Shehadi, Fadlou, *Philosophies of Music in Medieval Islam*, Brill Academic Publishers, Leiden New York-Köln 1995.
- Schimmel, Annemarie, *Tasavvufun Boyutları*, çev.: Ender Gürol, Adam Yay., İstanbul 1982.
-, *İslamın Mistik Boyutları*, çev.: Ergun Kocabıyık, Kabalcı Yay., İstanbul 2004.
- Sinan b. Yakub, *Sünen-i Meşâyih-i Halvetiyye*, Amasya Bayezid İl Halk Ktp., no:1540/8.
- Sinanoğlu, Mustafa, “İman”, *DİA*, İstanbul 2000, c.XXII, ss.212-214.
- Spiegelman, Marvin, *Jung Psikolojisi ve Tasavvuf*, çev.: Kemal Yazıcı-Ramazan Kutlu, İnsan Yay., İstanbul 1997.

- Sühreverdî, Ebû Hafs Şihâbeddin Ömer, *Avârifü'l-Maârif*, (Tasavvufun Esasları) haz.: Hasan Kamil Yılmaz-İrfan Gündüz, Vefa Yay. İstanbul 1990.
- Sühreverdî, *İrşâdü'l-Mürîdîn*, çev.: Mehmet Emin Fidan, Hacegan Yay., İstanbul 2000.
- Sülemî, Ebu Abdurrahman, *Tis'atü'l-Kütüb Cevâmiü'l-Adâbi's-Sûfiyyeti*,.
- Süleyman Dünya, *el-Hakika fî Nazari'l-Gazâlî*, Mısır 1980.
- Sürmeli, Mehmet, “Tarikat-ı Muhammediyye Bağlamında Muhammed Sûresinin 19. Âyetine Bakış”, *Tasavvuf İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi*, Ankara 2000, sayı: 4.
- Şarkâvî, Hasan, *Mu'cemu Elfâzî's-Sûfiyye*, Kahire 1973.
- Şentürk, Habil, *Psikoloji Açısından Hazreti Peygamber'in İbadet Hayatı*, Bahar Yay., İstanbul 1984.
- Şeyh Galib, *Hüsn ü Aşk*, haz.: Abdülbaki Gölpınarlı, İstanbul 1968.
- Şeyh Galib, *Sohbetü's-Sâfiye*,. Selçuk Üniversitesi Mevlânâ Araştırmaları Merkezi, no:49.
- Şimşek, Halil İbrahim, “Mehmet Emin Tokadî”, *DİA*, Ankara 2003, c. XXVIII, ss. 467-468.
-, *Osmanlı'da Müderris Bir Sûfî Ebu Said Muhammed el-Hâdimî ve Tasavvuf Anlayışı*, Hititkitap Yayınevi, Çorum 2008.
-, *Mehmet Emîn-i Tokâdî Hayatı, Tasavvufî Görüşleri ve Risaleleri*, Hititkitap Yay., Çorum 2008.
-, *Osmanlı'da Müceddidîlik XVIII. Yüzyıl*, İstanbul 2004.
- Tanman, M. Baha, “Halvetîlik”, *Dünden Bugüne İstanbul Ansiklopedisi*, İstanbul 1994, c. III.
- Tanrıkörur, Barihüda, “Mevleviyye”, *DİA*, Ankara 2004, c.XXIX, ss.468-475.

- Tatçı, Mustafa, “Tasavvuf Edebiyatında Şathiyyât-ı Sûfîyâne Geleneği”, *Türk Kültürü*, 1985.
- Tek, Abdürrezzak, *Tasavvufî Mertebeler*, Emin Yay., Bursa 2008.
- Tekeli, İlhan ve diğerleri, *Osmanlı İmparatorluğunda Eğitim ve Bilgi Üretim Sisteminin Oluşumu ve Dönüşümü*, Türk Tarih Kurumu Yay., Ankara 1993.
- Toğan, Ahmet Zeki Velidi, *Umumi Türk Tarihine Giriş*, İstanbul 1946.
- Tokâdî, Şeyh Tahir, *Mantıkü'l-Gayb*, (Gayb Aleminden Sesleniş) , haz.: Tahir Hafızalioğlu, İnsan Yay., İstanbul 2003.
- Topaloğlu, Bekir, “Allah”, *DİA.*, İstanbul 1989, c. II, ss. 471-498.
-, “Mekr”, *DİA.*, Ankara 2003, c. XXVIII, ss. 580-581.
- Topbaş, Osman Nuri, *İmandan İhsana Tasavvuf*, Erkam Yay., İstanbul 2002.
- Tosun, Necdet, “Silsile”, *DİA.*, İstanbul 2009, c. XXXVII, ss. 206-207.
-, *Bahâeddîn Nakşibend Hayatı, Görüşleri, Tarîkatı*, İnsan Yay., İstanbul 2007.
-, *İbn Arabî Öncesi Tasavvufta Halvet ve Uzlet*, Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Eenstitüsü, İstanbul 1995.
-, “Râbıta”, *DİA.*, İstanbul 2007, c. XXXIV, s. 378.
- Trabzonî, Kösec Ahmed, *Âdâbü'l-ubûdiyye fî süneni'l-Muhammediyye*, Amasya Beyazid Ktp., no: 1540/8.
-, *Âdâbü'l-ubûdiyye fî süneni'l-Muhammediyye*, İstanbul Üniversitesi Ktp, Arapça Yaz., no:5517.
-, *Aşeretü reşehât*, Süleymaniye Ktp., Reşid Efendi Bölümü, no: 404/93923.

....., *Silsiletü'l-Hâcegân fî âdâbi ubûdiyyeti'l-a'yân*, Süleymaniye Ktp., Şâzelî Tekkesi Bölümü, no: 158/10.

....., *Şerhu Risaleti'n-Nakşbendiyye*, Süleymaniye Ktp., Reşid Efendi Bölümü, no: 404/93923.

....., *Tuhfetü'l-ahbâb fî's-sülûk ilâ tarîki'l-ashâb*, Süleymaniye Ktp., Âşir Efendi Bölümü, no: 2030.

....., *Tuhfetü'l-behiyye fî tarîkati'l-Mevleviyye*, Selçuk Üniversitesi Mevlânâ Araştırmaları Merkezi, no:46.

....., *et-Tuhfetü'l-behiyye fî't-Tarikati'l-Mevleviyye Tercümesi, (Zâviye-i Fukarâ) Mevlevîlik Âdâbı, Anektodlar*, haz.: Ali Üremiş, Serander Yay., Trabzon 2008.

Tunç, Cihat, “Ecel”, *DİA*, İstanbul 1994, c. X, ss. 380-382.

Turan, Osman, *Selçuklular Tarihi ve Türk-İslâm Medeniyeti*, Ankara 1965.

....., *Türk Cihan Hakimiyeti Mefkûresi Tarihi*, Boğaziçi Yay., İstanbul 1993.

Tûsî, Ebû Nasr Serrâc, *Lüma'*, tahk.: Abdulhalim Mahmud, Daru'l-Kutübi'l-Hadise, Mısır 1960.

Türer, Osman, “Tasavvufî Düşüncede İnsan”, *Tasavvuf İlmi ve Akademik Araştırma Dergisi*, Ankara 2001, sayı: 5, ss. 9-15.

....., *Tasavvuf Tarihi*, Ataç Yay., İstanbul 2011.

Türker, Ömer, “Nefis”, *DİA*, İstanbul 2006, c. XXXII, ss. 529-531.

Uluç, Tahir, *İbn Arabî'de Sembolizm*, İnsan Yay., İstanbul 2007.

Uluçam, Abdüsselâm, “Feyzullah Efendi Medresesi”, *DİA*, İstanbul 1995, c.XII, ss.528-529.

- Uludağ, Süleyman, “Amâ”, *DİA*, İstanbul 1989, c. II, s. 553.
-, “Amel”, *DİA*, İstanbul 1991, c. III, ss. 13-15.
-, “Devran”, *DİA*, İstanbul 1994, c. IX, ss. 248-249.
-, “Halvet”, *DİA*, İstanbul 1997, c.XV, ss. 386-387.
-, “Murakabe”, *DİA*, İstanbul 2006, c. XXXI, s. 204.
-, “Mürid”, *DİA*, İstanbul 2006, c. XXXII, ss. 47-49.
-, “Nâsût”, *DİA*, İstanbul 2006, c. XXXII, ss. 431-432.
-, *İslam’da Mürşîd ve İrşad Faaliyetleri*, İrfan Yay., İstanbul 1975.
-, “Mücâhede”, *DİA*, İstanbul 2006, c. XXXI, ss. 440-441.
-, *Tasavvuf Terimleri Sözlüğü*, Kabalcı Yay., İstanbul 2005.
- Unan, Fahri, “Osmanlı Medreselerinin İlmî Performansı Üzerine Bazı Düşünceler” *Türkiye Günlüğü*, sayı: 30, (Eylül-Ekim 1994).
- Uysal, Abdulkaki, *Kösec Ahmed Trabzonî ve Silsiletü’l-Hacegan fi Âdâbi Ubûdiyyeti’l-Ayân Adlı Eseri*, Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Yüzüncü Yıl Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Van 2000.
- Uz, M. Ali, *Baha Veled’den Günümüze Konya Alimleri ve Velileri*, c.II, Konya 1993.
- Uzun, Mustafa, “Can”, *DİA*, İstanbul 1993, c. VII, ss. 138-139.
- Uzunçarşılı, İsmail Hakkı, *Osmanlı Tarihi*, Türk Tarih Kurumu Yay., Ankara 1956.
-, *Osmanlı Devletinin İlmiye Teşkilatı*, Türk Tarih Kurumu Basımevi, Ankara 1965.
- Ülken, Hilmi Ziya, *Türkiye’de Çağdaş Düşünce Tarihi*, Ülken Yay., İstanbul 1979.
- Üremiş, Ali, “Trabzonlu Kösec Ahmed Dede ve et-Tuhfetü’l-behiyye fi’t-Tarikatı’l Mevleviyyesi Üzerine” *Türk Kültürü, Edebiyatı ve Sanatında Mevlâna ve Mevlevîlik*

Ulusal Sempozyumu Bildiriler, Selçuk Üniversitesi Mevlânâ Araştırma Merkezi Yayınları, Konya 2007, sayı: I, ss. 373-391.

....., “Yeni Bilgiler Işığında Trabzonlu Kösec Ahmed Dede”, *Türkiyat Araştırmaları Dergisi*, Konya 2006, sayı: 19, ss. 175-191.

Vassaf, Osmanzâde Hüseyin, *Sefîne*, Süleymaniye Ktp., no: 2305-2309, c. I-V.

....., *Sefîne-i Evliya*, haz.: Mehmet Akkuş-Ali Yılmaz, Kitabevi Yay., İstanbul 2006, c. I-V.

Vaughan-Lee, Llewellyn, *Sûfîlerin Rüya Çalışmaları ve Ait Olma psikolojisi; Çağrı ve Yankı*, çev.: Enise Ergün, İnsan Yay., İstanbul 2002.

Vicdânî, Sadık, *Tomâr-ı Turuk-u Aliyye (Tarikatler ve Silsileri)*, haz.: İrfan Gündüz, Enderun Kitabevi, İstanbul 1995.

Wilcox, Lynn, *Sûfizm ve Psikoloji*, çev.: Orhan Düz, İnsan Yay., İstanbul 2003.

Yakut, Esra, *Şeyhülislâmlık: Yenileşme Döneminde Devlet ve Din*, İstanbul 2005.

Yar, Erkan, *Ruh-Beden İlişkisi Açısından İnsanın Bütünlüğü Sorunu*, Ankara Okulu Yay., Ankara 2000.

Yaran, Rahmi, “Bid’at”, *DİA*, İstanbul 1992, c. VI, ss. 129-131.

Yaşar, Yücel ve diğerleri, *Türkiye Tarihi*, Türk Tarih Kurumu Basımevi, Ankara 1990, c. I-IV.

Yavuz, Yusuf Şevki, “Arasât”, *DİA*, İstanbul 1991, c. III, s. 335.

Yayla, Mustafa, “Ebû Saîd Mehmed Hâdimî”, *DİA*, İstanbul 1997, c. XV, ss.24-26.

Yazıcı, Tahsin, “Mevlânâ Devrinde Semâ” (*Tasavvuf Kitabı*), haz.: Cemil Çiftçi, Kitabevi, İstanbul 2003.

....., “Şath”, *İA*, c. XI, s. 351.

Yazıcıoğlu, M. Sait, “XV. ve XVI. Yüzyıllarda Osmanlı Medreselerinde Kelâm”, *İslamî İlimler Dergisi*, Ankara 1980, sayı: IV.

Yazır, Elmalı M. Hamdi, *Hak Dini Kur'an Dili*, Akçağ Yay., Ankara 2009, c. I-X.

Yetik, Erhan, “Hz. Muhammed (s.a.v.)'in Zühhd ve Takvâsı”, *Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Samsun 1993, sayı: 7, s. 127-135.

....., *İsmail Ankaravî Hayatı, Eserleri ve Tasavvufî Görüşleri*, İşaret Yay., İstanbul 1992.

Yıldırım, Ahmet, *Tasavvufun Temel Öğretilerinin Hadislerdeki Dayanakları*, Diyanet Vakfı Yay., Ankara 2000.

Yılmaz, Ahmet, *Müstakimzâde Süleyman Sadeddin: Hayatı, Eserleri ve Mecelletü'n-Nisab'ı*, Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Ankara 1991.

Yılmaz, Hasan Kamil, *Anahatlarıyla Tasavvuf ve Tarikatlar*, İstanbul 2004.

....., *Nefs Terbiyesinde Açlık ve Az Yemek*, Erkam Yay., İstanbul 1984.

Yılmaz, Necdet, *Osmanlı Toplumunda Tasavvuf: Sûfîler, Devlet ve Ulema*, Osmanlı Araştırmaları Vakfı Yay., İstanbul 2001.

Yurd, Ali İhsan, “Bekrî, Kutbüddin”, *DİA*, İstanbul 1992, c. V, s.369.

Yurdaydın, Hüseyin Gazi, “Türkiye'nin Dinî Tarihine Umumî Bir Bakış”, *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Ankara 1962, c.IX, ss. 109-120.

....., *İslam Tarihi Dersleri*, Ankara 1982.

Zebidî, Muhiddin Ebî Feyz Muhammed, *Tâcu'l-Arûz min Cevâhiru'l-Kâmûs*, Beyrut 1994.

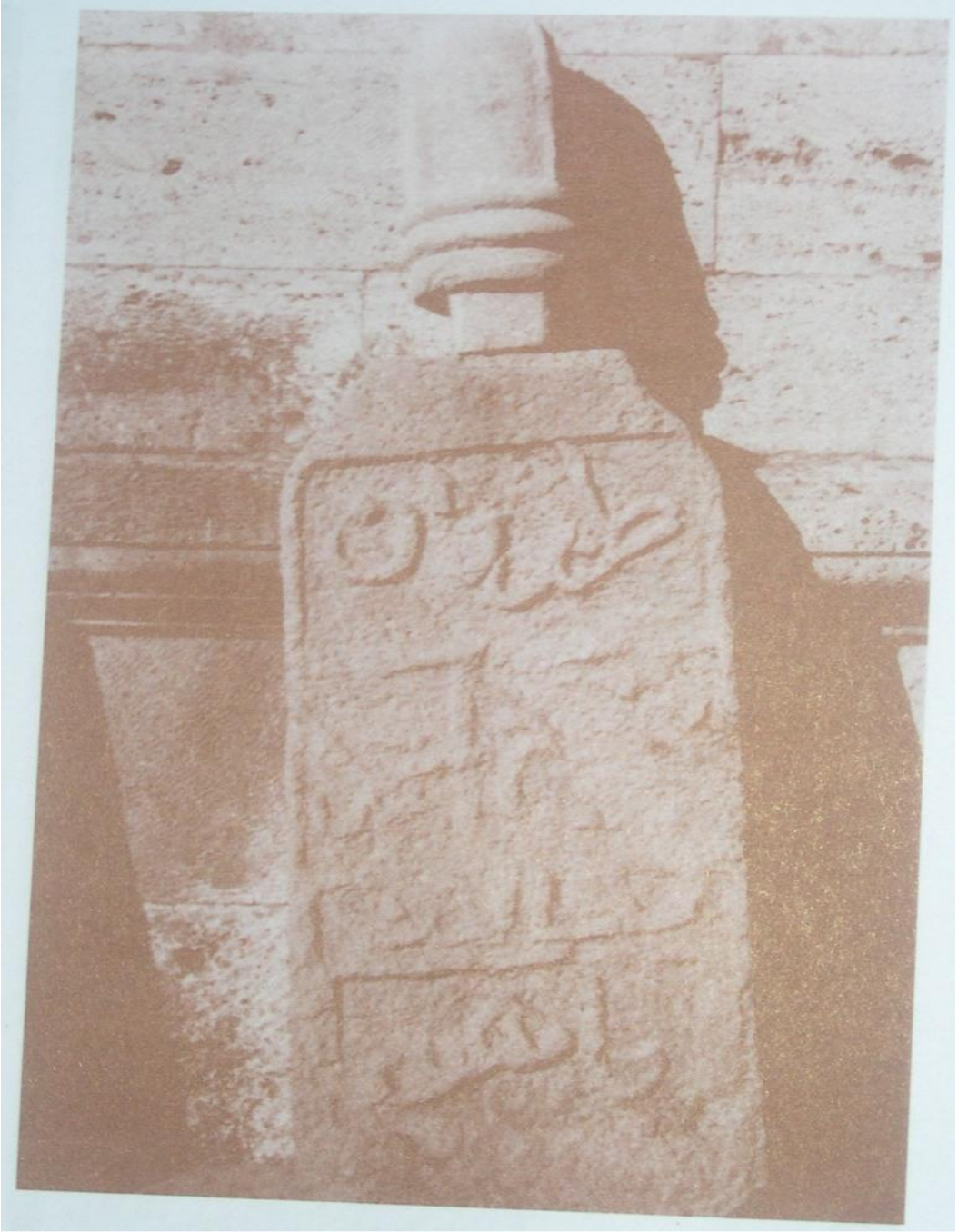
EKLER



Kösec Ahmed Trabzonî'nin Tuhfetü'l-behiyye fî tarîkatî'l-Mevleviyye adlı eserinin Selçuk Üniversitesi Mevlânâ Araştırmaları Merkezi, No:46 kayıtlı olan nüshanın ilk varakı.



Kösec Ahmed Trabzonî'nin *Şerhu Risaleti'n-Nakşebendiyye*, adlı eserinin Süleymaniye Kütüphanesi, Reşid Efendi Koleksiyonu, no: (404)93923 kayıtlı olan nüshanın ilk varakı.



Kösec Ahmed Trabzonî'nin, üzerinde "Trabzon-Şeyh Ahmed - 1191 - Sene Yâ Hû" yazan mezar taşı.

ÖZET

DEMİRDAŞ, Öncel, *Kösec Ahmed Trabzonî'nin Hayatı, Eserleri ve Tasavvuf Anlayışı*, Doktora Tezi, Danışman: Prof. Dr. Mustafa AŞKAR, XI+338 s. Tezimizde, XVIII. yüzyılda yaşayan ve dönemin önemli mutasavvıflarından biri olan Kösec Ahmed Trabzonî'nin hayatını, eserlerini ve tasavvuf düşüncesini inceledik. Trabzonî, tasavvufun hem ilmî hem de amelî boyutu üzerinde önemle duran bir mutasavvıftır. İnsanın psikolojik kemâlatını ve amelî inşâsını sağlayacak önemli ilmî tavsiyelerde bulunur. O insanın kul olmasının bir gerekliliği olarak öncelikle şerîat ilmini öğrenmesi gerektiğini belirtir. Çünkü sülûk yolunda şer'î hükümlerin eksiksiz yerine getirilmesi manevî tekâmülü sağlamaktadır. Ona göre, tasavvufta bütün kavram, konu ve ibadetler, tasavvufun “insan-ı kâmil” olarak isimlendirdiği “ideal insan” şahsiyetinin ortaya çıkması sağlayan hususlardır. İnsan-ı kâmil prototipi, şerîat ilimlerine bağlı kalarak sülûk eğitimi için gerekli olan ilkelerin tam manasıyla yerine getirilmesiyle elde edilir.

Tez biyografik bir çalışma olmanın yanı sıra, aynı zamanda tarîkat monoğrafisidir. Çalışma giriş ve iki bölümden oluşmaktadır. Çalışmanın giriş bölümünde, bu çalışmada temel olarak kullandığımız kaynakların tanıtıldı. Ayrıca, Trabzonî'nin yaşadığı asırda ve coğrafyada siyasî, ilmî, ictimâî ve tasavvufî durum ele alındı. Araştırmanın birinci bölümünde, Trabzonî'nin hayatı, eserleri, tarikatı ve silsilesi ele alındı. Burada hayatı ve kösec lakabı ile ilgili görüşler detaylı bir biçimde incelendi. Yine bu bölümde eserleri tanıtılıp, tahliller yapıldı ve tasavvufî şahsiyeti ile ilgili bilgilere yer verildi. Trabzonî'nin tasavvuf anlayışı incelenirken tanıtımı yapılan eserlerinin hepsinden yararlanıldı.

İkinci bölümünde, çalışmamızın ağırlıklı yönünü oluşturan Trabzonî'nin tasavvufî görüşleri başlıklar halinde ele alındı. Onun bu görüşleri incelenirken özellikle kendi eserlerinden yararlanmakla birlikte, bazı çağdaş çalışmalarda kullanıldı. Ayrıca ilk dönem sûfîlerin eserlerinden de yararlanıldı. Bu konularla ilgili Trabzonî'nin görüşlerinin yanında, meseleler tasavvuf felsefesi açısından yeniden değerlendirildi.

Sonuç bölümünde ise, araştırmamızda elde edilen sonuçlar zikredilirken, tasavvufî meselelere yaklaşımı hakkında kayda değer görüşleri olduğunu bildiğimiz Trabzonî'nin görüşleriyle ilgili kendi değerlendirme ve tahlillerimizi belirttik. Bu çerçevede tasavvuf tarihi ve felsefesi açısından Trabzonî ve görüşlerini detaylı bir biçimde incelemiş olduk.

ABSTRACT

DEMİRDAŞ, Öncel, Kösec Ahmed Trabzonî's Life, Works and Understanding of Sufism, Doctoral Thesis Advisor: Prof. Dr. Mustafa AŞKAR, XI+338 s.

In this thesis we have analyzed the life, works and the understanding of Sufism of Kösec Ahmed Trabzonî who has lived in 18th century.

Trabzonî, is a Sufi who both gives importance to the scholarly and practical dimensions of Sufism. He gives important advices for the psychological and practical improvement of the human beings. He believes that in order to be a servant of God one must primarily learn the knowledge of sharia. Because during the sayr wa suluk (spiritual journey) fulfilling the rules totally according to the rules of Sharia provides the real spiritual improvement. According to him, all the concepts, subjects and worship are the matters that shape the "ideal human" which is named as "insan-ı kamil" that is "the perfect human" in Sufism. The "ideal human" prototype could be achieved only through the sayr wa suluk (spiritual journey) education that is adhering to the rules of the sharia completely.

The thesis is a biographic study at the same time a tarika monograph. The thesis is made up of an introduction and two parts. In the introduction the main sources that have been used were introduced. At the same time, the political, scholarly, social and spiritual circumstances of the age in which Trabzonî lived has been discussed.

In the first part of the research, life, works, tarika and his chain of the tarika has been discussed. Here, his life and his nickname "kösec" has been explained in detail. In this part his works has been introduced, analyzed and his characteristic has been explained. All of his works have been used during the analysis.

In the second part, Trabzonî's thoughts on Sufism have been explained in separate titles. While writing these, his works and contemporary studies have been used. Also first term sufis' works have been used. Trabzonî's thoughts in these topics have been given and evaluated in terms of Sufi philosophy.

In the conclusion we have explained the results of our research and give our own evaluations. In this concept, Trabzonî's thoughts have been researched in detail in terms of Sufism history and philosophy.