

T.C.
İSTANBUL SABAHAATTİN ZAİM ÜNİVERSİTESİ
LİSANSÜSTÜ EĞİTİM ENSTİTÜSÜ
TEMEL İSLAM BİLİMLERİ ANABİLİM DALI
TEMEL İSLAM BİLİMLERİ BİLİM DALI

HARİRİZÂDE MEHMED KEMÂLEDDİN EFENDİ VE
TASAVVUF ANLAYIŞI

DOKTORA TEZİ

Selcan NEBİOĞLU

İstanbul
Mayıs-2023

T.C.
İSTANBUL SABAHATTİN ZAİM ÜNİVERSİTESİ
LİSANSÜSTÜ EĞİTİM ENSTİTÜSÜ
TEMEL İSLAM BİLİMLERİ ANABİLİM DALI
TEMEL İSLAM BİLİMLERİ BİLİM DALI

HARİRİZÂDE MEHMED KEMÂLEDDİN EFENDİ VE
TASAVVUF ANLAYIŞI

DOKTORA TEZİ

Selcan NEBİOĞLU

Tez Danışmanı
Prof. Dr. Hasan Kâmil YILMAZ

İstanbul
Mayıs-2023

TEZ ONAY SAYFASI

Lisansüstü Eğitim Enstitüsü Müdürlüğüne,

Bu çalışma, jürimiz tarafından Temel İslam Bilimleri Anabilim Dalı, Temel İslam Bilimleri Bilim Dalında DOKTORA TEZİ olarak kabul edilmiştir.

Danışman Prof. Dr. Hasan Kâmil YILMAZ

Üye Prof. Dr. Turan KOÇ

Üye Prof. Dr. Recep CİCİ

Üye Prof. Dr. Necdet TOSUN

Üye Prof. Dr. Süleyman DERİN

Onay

Yukarıdaki imzaların, adı geçen öğretim üyelerine ait olduğunu onaylarım.

Doç. Dr. Erhan İÇENER
Enstitü Müdürü

BİLİMSEL ETİK BİLDİRİMİ

Doktora tezi olarak hazırladığım “**Harîrîzâde Mehmed Kemâleddin Efendi ve Tasavvuf Anlayışı**” adlı çalışmanın öneri aşamasından sonuçlandığı aşamaya kadar geçen süreçte bilimsel etiğe ve akademik kurallara özenle uyduğumu, tez içindeki tüm bilgileri bilimsel ahlak ve gelenek çerçevesinde elde ettiğimi, tez yazım kurallarına uygun olarak hazırladığımı, bu çalışmamda doğrudan veya dolaylı olarak yaptığım her alıntıya kaynak gösterdiğimi ve yararlandığım eserlerin kaynakçada gösterilenlerden oluştuğunu beyan ederim.

Selcan NEBİOĞLU

ÖN SÖZ

Âlemlerin Rabbi Allah Teâlâ'ya hamd, O'nun Rasûlü Hz. Muhammed Mustafa Efendimiz'e, ehl-i beytine, ashâbına ve onların yollarından gidenlere salât ve selâm olsun.

Tasavvuf tarihi, Hz. Peygamber'in (s.a.) yaşadığı örnek hayatın, nesillerden nesillere aktarılarak sürdürülmesine hizmet etmiş büyük âlim ve âriflerle doludur. Onlar bizzat hayatlarıyla, yazdıkları eserler ve yetiştirdikleri öğrencileriyle İslâm'ın ruh hayatı ve mânevî boyutu olan tasavvufun, Asr-ı saâdet'ten günümüze kadar gelen zaman içerisinde canlı ve etkili olmasını sağlamışlardır. Osmanlı Devleti'nin son asrında İstanbul'da yaşayan Harîrîzâde Mehmed Kemâleddin Efendi (1850-1882) de bu müstesna şahsiyetler içerisinde yer alır. Harîrîzâde, tasavvufî bir çevrede dünyaya gelir, meşâyih olan babası ve hocaları vesilesiyle birçok tarîkata sülûk eder. Rivâyet veya icâzet yollarıyla aldığı tarîkatların seyr u sülûk yöntemlerini, usullerini ve onlara ait hususiyetleri eserlerinde açıklar. Tasavvuf çevrelerinde, İslâm dünyasında mevcut tüm tarîkatlar hakkında bilgi verdiği *Tibyânü vesâilî 'l-hakâik fi beyâni selâsili 't-tarâik* isimli eseriyle tanınmaktadır. Harîrîzâde'nin, kırk birinci telifi olduğunu belirttiği bu üç ciltlik büyük eserinin yazımını tamamladıktan üç sene sonra vefat ettiği bilinmektedir. Eserlerini yazma eserler kütüphanelerinde tespit ederek yaptığımız bu çalışmayla, Harîrîzâde Mehmed Kemâleddin Efendi'nin tasavvuf anlayışını, tasavvuf anlayışının şekillenmesine kaynaklık eden ontolojik ve epistemolojik görüşlerini belirlemeyi ve onun tasavvuf literatürüne katkılarını göstermeyi amaçladık.

Mutasavvıflar, örnek hayatlarıyla yaşadıkları dönemde başta öğrencileri olmak üzere kendilerini tanıyan ve sevenler için Kur'ân ve Sünnet'e uygun bir hayat tarzının timsali olmuşlar, eserleriyle de tasavvuf kültür ve düşüncesinin kendilerinden sonraki nesillere intikalini sağlamışlardır. Ekberî zincirin XIX. asırdaki bir halkası olan Harîrîzâde'nin eserleri bu bağlamda önemli ve dikkate değerdir. Onun yaşadığı yıllar, Tanzimat sonrası döneme rastlar. Bu yıllarda Osmanlı ilim ve fikir çevrelerinde askerî, siyâsî, ekonomik, sosyo-kültürel birçok açıdan tartışmalar vardır. Dönemin basın yayın organlarının tartışma konuları içinde tasavvufî hayat da önemli bir yer tutar. Bugünden geçmişe bakıldığında ve o dönem matbuatta öne çıkan görüşler merkeze alındığında tasavvufun XIX. asırda etkisini kaybettiği zannedilmektedir ki maalesef bu yanlış kanaat, bazı kesimler üzerinde etkili olmuş ve hâlen olmaktadır. Harîrîzâde'nin ve onun çağdaşı olan mutasavvıfların yazma hâlinde olan eserleri

üzerinde yeterli çalışmalar yapılmadığı ve onların görüşleri günümüz okuyucularının nazar-ı dikkatlerine sunulmadığı müddetçe bu yanlış kanaat devam edecektir. Bu düşüncelerden hareketle Harîrîzâde Mehmed Kemâleddin Efendi'nin eserlerini okuyup mütalaa ederek onun varlığa, insana, âleme ve bunların Allah Teâlâ'yla ilişkilerine dair görüşlerini belirlemeye çalıştık. Hayatın anlamını sorgulayan ve nereden gelip nereye gittiğine dair merakı ve arayışı olan günümüz insanları için, onun düşünce dünyasından istifade etmenin faydalı ve sadra şifa olacağı ümidindeyiz.

Son dönemde yaşamış bir Osmanlı mutasavvıfını çalışmam konusunda beni yönlendiren, çalışmamın başından nihayetine kadar her merhalesinde büyük hoşgörü ve sabırla yazdıklarımı tetkik eden, engin bilgisinden istifade etmeme imkân veren muhterem hocam Prof. Dr. Hasan Kâmil YILMAZ beyefendiye teşekkürlerimi ve minnettarlığımı ifade etmeyi bir borç bilirim. Çalışma konumun tespitinde kıymetli vakitlerini ayırarak kendileriyle istişare etme imkânını bana sunan değerli hocam Prof. Dr. Necdet TOSUN beyefendiye ve hem çalışma konumun tespitinde hem de zorlandığım her konuda bana yardımcı olan kıymetli hocam Dr. Ayşegül METE hanımefendiye teşekkür ederim. Yazdıklarımı okuyarak bana rehberlik yapan ve eksiklerimi tamamlamada yardımcı olan TİK üyeleri muhterem hocalarım Prof. Dr. Recep CİCİ ve Prof. Dr. Turan KOÇ beyefendilere teşekkürü bir borç bilirim. Bu çalışmada beni her zaman destekleyen, yazdıklarımın ilk okuyucuları ve eleştirmenleri sevgili eşim ve çocuklarıma da müteşekkirim.

Selcan NEBİOĞLU

Sakarya 2023

ÖZET
HARİRİZÂDE MEHMED KEMÂLEDDİN EFENDİ VE
TASAVVUF ANLAYIŞI
Selcan NEBİOĞLU

Doktora, Temel İslam Bilimleri

Tez Danışmanı: Prof. Dr. Hasan Kâmil YILMAZ

Mayıs, 2023- 302 +XIII Sayfa

Son dönem Osmanlı âlim ve mutasavvıflarından Harîrîzâde Mehmed Kemâleddin Efendi, 1850-1882 yılları arasında İstanbul'da yaşadı. Tasavvufî açıdan mümbit bir çevrede yetişen Harîrîzâde, genç yaşlarında girdiği tasavvuf yolunda çok sayıda tarîkattan icâzet alma imkânı buldu. Harîrîzâde'nin tasavvufî şahsiyetinin ve görüşlerinin oluşmasında en büyük etken, kendisinin üçüncü dönem Melâmîliğin pîri olarak tanıttığı hocası Muhammed Nûrî'l-Arabî (1813-1888) ve hocası vasıtasıyla mensubu olduğu Ekberî gelenektir. Çalışmamızda Harîrîzâde'nin, otuz dört eserini yazma eserler kütüphanelerinde tespit edip inceleyerek onun tasavvuf anlayışını ortaya koymaya çalıştık. Harîrîzâde'nin tasavvufî hayata dair görüşlerini belirlerken, tasavvufî kavramları nasıl açıkladığını inceledik. Telifleri üzerinde yaptığımız okumada onun vahdet-i vücûd görüşünü kabul ettiğini ve tasavvufun hem nazarî hem amelî konularını tevhid merkezli ele aldığını gördük. Tasavvufî kavramları açıklarken temel dayanak noktasının varlık anlayışı ve varlık anlayışına bağlı şekillenen bilgi anlayışı olduğunu tespit ettik. Varlığın bir olduğu ve mertebeler hâlinde tezahür ettiği ilkesinden hareket eden Harîrîzâde, âlemde Hak'tan, O'nun esmâ, sıfât ve ef'âlinden başka bir şey olmadığı görüşündedir. İnsanın yaratılış gayesi bu hakîkati idrak ederek mârifetullahı ermektilir. İnsanların Allah Teâlâ'yı tanımaları, varlık mertebelerindeki konumlarına göre derecelidir. Bilgide kemâl, varlıkta kemâle bağlıdır. Allah Teâlâ'yı en yüksek seviye olan hakka'l-yakîn bilmede müellif, varlıkta kemâlin gerçekleşeceği seyr u sülûkü gerekli görür. Seyr u sülûk ile insan, dünyaya gelirken indiği kemâl basamaklarını çıkarak Hak'ta fâni olur. Bakâ billâh ile geldiği yere tekrar inerek kendisi gibi yolculuğa çıkma talebinde olanları irşad eder. Harîrîzâde eserlerinde bu yolculuğun merhalelerini anlatarak müridlerine yardımcı olmayı ve onların seyr u

sülûklerini kolaylaştırmayı gaye edinir. Tasavvufun insanı, insan-ı kâmile dönüştüren yöntemlerinin; onun teliflerinde en güzel şekilde açıklandığı görölmektedir.

Anahtar Kelimeler: Tasavvuf, Harîrîzâde, insan, varlık, bilgi, insan-ı kâmil, seyr u sülûk.



ABSTRACT
HARÎRÎZÂDE MEHMED KEMÂLEDDİN AND HIS SUFI
THOUGHTS

Selcan NEBİOĞLU

Ph. D. Basic İslamic Studies

Supervisor: Prof. Dr. Hasan Kâmil YILMAZ

May, 2023- 302 +XIII Pages

Harîrîzâde Mehmed Kemâleddin Efendi, one of the last period Ottoman scholars and sufis, lived in Istanbul between 1850-1882. Harîrîzâde, who grew up in a fertile environment in terms of Sufism, had the opportunity to get permission from many sects on the way of Sufism, which he entered at a young age. The most important factor in the formation of Harîrîzâde's mystical personality and views is the Ekberi tradition, to which he was a member through his teacher Muhammed Nûrû'l-Arabî (1813-1888). In one of his writings, Harîrîzâde introduces his teacher as the sage of the third period Melâmî tradition. In our study, it was aimed to reveal the understanding of Sufism by identifying and examining the thirty-four works of Harîrîzâde that have survived to the present day in manuscripts libraries. While determining Harîrîzâde's views on the mystical life he actually lived in, how he explained mystical concepts was examined. In the reading of the author's works, it was seen that he accepted the idea of unity of existence and that he dealt with both the theoretical and practical issues of Sufism in the center of tawhid. While explaining Sufi concepts, it has been determined that the basic premise is the understanding of being and the understanding of knowledge shaped by the understanding of being. Starting from the principle that existence is one and manifests in degrees, Harîrîzâde is of the opinion that there is nothing in the world other than Allah, His names, attributes and actions. The purpose of man's creation is to realize this truth and attain knowledge. People's recognition of Allah is gradual according to their position at the degree of existence. Perfection in knowledge depends on perfection in existence. In order to know Allah as the highest level of truth, the author deems it necessary to conduct a course in which perfection will occur in existence. With seyr u sulûk, a person ascends the steps of perfection that he descended when he was born, and becomes ephemeral in the Truth. He goes back to the place where he came with God and guides those who want to go on a journey like him. In

his works, Harîrîzâde aims to help his followers by explaining the stages of this journey and to facilitate their navigation. The methods of Sufism that transform man into a perfect human being; it is seen that it is best explained in his works.

Key words: Sufism, Harîrîzâde, human, existence, knowledge, perfect human being, seyr u süluk.



İÇİNDEKİLER

TEZ ONAYI.....	i
BİLİMSEL ETİK BİLDİRİMİ	ii
ÖN SÖZ.....	iii
ÖZET.....	v
ABSTRACT	vii
İÇİNDEKİLER	ix
KISALTMALAR.....	xiii
BİRİNCİ BÖLÜM	
GİRİŞ	1
1.1. Tezin Konusu ve Amacı	1
1.2. Araştırma Yöntemi ve Kaynakların Değerlendirilmesi.....	3
İKİNCİ BÖLÜM	
HARÎRİZÂDE MEHMED KEMÂLEDDİN HAYATI VE ESERLERİ	10
2.1. Hayatı	10
2.1.1. Yaşadığı Dönem	10
2.1.2. Soyu ve Ailesi	13
2.1.3. Tahsil Hayatı ve Seyahatleri.....	15
2.1.4. Tasavvufi Hayatı	17
2.1.5. Çağdaşı Mutasavvıflar	19
2.1.5.1. Muhammed Nûrû'l-Arabî (1813-1888)	19
2.1.5.2. Şuayb Şerefeddin Efendi (1842-1911).....	21
2.1.5.3. Müreftehi Abdullah Hulûsî Efendi (ö. 1302/1885).....	22
2.1.5.4. Ahmed Sâfi Efendi (ö.1310/1892)	23
2.1.5.5. Abdülkerim Ruhi Efendi (1840-1905)	24
2.1.5.6. Şeyh Kemâl Efendi (1841-1914)	25
2.1.5.7. Bursalı Mehmed Tahir (1861-1925).....	25
2.1.6. Vefatı ve Kabri	29
2.2. Eserleri	30
2.2.1. Arapça Eserleri	31
2.2.1.1. <i>Ziyâü'l-bedr şerhu Hizbi'l-bahr</i>	31

2.2.1.2. <i>Esrâru'l-ma'în fî şerhi Esmâi'l-erba'în</i>	32
2.2.1.3. <i>el-Mevridü'l-hâss bi'l-havass fî tefsîri sûreti'l-İhlâs</i>	32
2.2.1.4. <i>Salâtü'l-ithâf bi-şerhi Salâti's-Sakkâf</i>	33
2.2.1.5. <i>Cevâhiru mülûki'l-'aliyye fî bevâhiri sülûki'ş-Şâzeliyye</i>	34
2.2.1.6. <i>Reşahâtü'l-esnâ 'alâ teveccühâti'l-esmâ</i>	34
2.2.1.7. <i>Salâtü Meşîşiyye</i>	35
2.2.1.8. <i>Teveccühâtü'l-esmâ ve Tevessülâtü'l-uzmâ</i>	35
2.2.1.9. <i>Feyzü'l-muğni min sırri hadîs-i men talebeni</i>	36
2.2.1.10. <i>Şerhu beyt-i Mevlânâ Câmî</i>	37
2.2.1.11. <i>Ravzatü'l-âliye fî tarîki'ş-Şâzeliyye</i>	38
2.2.1.12. <i>Risâletü ta'bîri'l-vâkiât</i>	38
2.2.1.13. <i>Tibyânü vesâili'l-hakâik fî beyâni selâsili't-tarâik</i>	38
2.2.2. Türkçe Eserleri.....	40
2.2.2.1. <i>Kenzü'l-feyz</i>	40
2.2.2.2. <i>Fethu'l-esrâr şerhu Virdi's-settâr</i>	43
2.2.2.3. <i>Fecru'l-esmâ ve Subhu'l-müsemmâ</i>	44
2.2.2.4. <i>Seyrü'l-esmâ ve Sırru'l-müsemmâ</i>	45
2.2.2.5. <i>Hadîkatü'l-hakîka</i>	46
2.2.2.6. <i>Hakîkatü't-tarîka</i>	47
2.2.2.7. <i>Medâr-ı Vâhidiyyet ve Merkez-i Ahadiyyet</i>	48
2.2.2.8. <i>et-Turfetü'l-müstersele 'ale't-Tuhfeti'l-mürsele</i>	48
2.2.2.9. <i>İrfânü'l-âşikîn 'alâ Burhâni's-sâlikîn</i>	50
2.2.2.10. <i>Fashu Dürri'l-aglâ şerhu Devri'l-a'lâ</i>	51
2.2.2.11. <i>Fütühât-ı ilâhiyye şerh-i Vâridât-ı ilâhiyye</i>	52
2.2.2.12. <i>el-İmdâd fî'l-mebde' ve'l-me'âd</i>	54
2.2.2.13. <i>Mir'âtü'l-hakîka</i>	55
2.2.2.14. <i>Mededü'l-Bekrî min Seyyidi'l-Bekrî</i>	55
2.2.2.15. <i>Rûşen-i dilnüvâz</i>	56
2.2.2.16. <i>Kemâlnâme-i Âl-i Abâ</i>	58
2.2.2.17. <i>Şerhu Salâti'l-Enveriyye fî şerhi Salâti'l-Ekberiyye</i>	59
2.2.2.18. <i>el-Kavlü'l-mübîn fî ahvâli'ş-Şeyh Nureddîn el-Cerrâhî el-Halvetî</i>	60

2.2.2.19. <i>Şerhu Evrâdi 'l-üsbûiyye</i>	60
2.2.2.20. <i>Şerhu Gazaliyât-i Niyâzî</i>	61
2.2.2.21. <i>Tercümânü't-tarîka</i>	63
2.2.3. İnceleyemediğimiz Eserleri	63
ÜÇÜNCÜ BÖLÜM	
TASAVVUFÎ HAYATA DAİR GÖRÜŞLERİ	64
3.1. Tasavvuf	64
3.2. Tevbe	72
3.3. İbadet	75
3.4. Tarîkat	80
3.4.1. Şerîat, Tarîkat, Hakîkat, Ma'rifet İlişkisi	82
3.4.2. Tarîkatların Esasları	87
3.5. Seyr u Sülûk	91
3.6. Mürşid	100
3.7. Mürîd	105
3.8. Bey'at	111
3.9. Mücâhede	113
3.10. Zikir	117
3.10.1. Zikrin Kısımları	123
3.10.2. Ferdî Zikir ve Zikir Telkini	125
3.10.3. Toplu Zikir ve Devrân	127
3.11. Tâc ve Kisve	134
3.12. Sohbet	137
3.13. Sabır	140
3.14. Tevekkül	143
3.15. Şükür	147
3.16. Rızâ	150
3.17. Murâkabe	154
3.18. İstikâmet	157
3.19. Ehl-i Beyt Sevgisi	162

DÖRDÜNCÜ BÖLÜM

NAZARÎ TASAVVUFA DAİR GÖRÜŞLERİ	167
4.1. Varlık Anlayışı.....	168
4.1.1. Vücûd	174
4.1.1.1. Vücûd Hak'tır	175
4.1.1.2. Vücûd-ı Hak Birdir.....	177
4.1.1.3. Vücûd'un Mahiyeti / Hakîkati.....	180
4.1.2. Merâtibu'l-Vücûd / Varlık Mertebeleri	191
4.1.2.1. Lâ Taayyün Mertebesi	192
4.1.2.2. Taayyün-i Evvel Mertebesi.....	196
4.1.2.3. Taayyün-i Sâni Mertebesi.....	200
4.1.2.4. Ervâh Mertebesi	202
4.1.2.5. Misâl Âlemi Mertebesi.....	204
4.1.2.6. Cisimler Âlemi Mertebesi	205
4.1.2.7. İnsan Mertebesi	206
4.2. Bilgi Görüşü	208
4.2.1. Tasavvufî Bilgi: İlim ve Ma'rifet	208
4.2.2. Tasavvufî Bilginin Yöntemi	215
4.2.3. Tasavvufî Bilginin Gayesi: Mârifetullah	228
4.2.4. Tasavvufî Bilginin Meseleleri: Eşyânın Hakîkati ve Ma'rifetü'n-nefs	234
3.3. İnsan Görüşü	240
4.3.1. İnsanın Varlığa Gelişi (Nüzûl) ve Fitrî Özellikleri	241
4.3.2. Varlığın Gayesi Olarak İnsan-ı Kâmil ve Özellikleri	248
4.3.3. İnsanı Kemâle Götüren Tevhîd Yolculuğu (Mi'rac) ve Mertebeleri.....	258
4.3.3.1. Sülûk Makâmları	261
4.3.3.2. Cezbe Makâmları	269
4.3.3.3. Ahadiyyet	280
SONUÇ.....	283
KAYNAKÇA.....	288
ÖZGEÇMİŞ.....	302

KISALTMALAR

a.g.e. : adı geçen eser

b. : bin

bk. : bak

c. : cilt

çev. : çeviren

DİA : Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi

ed. : editör

h. : hicrî

Hz. : Hazreti

hızr. : hazırlayan

İFAV : İlahiyat Fakültesi Vakfı

nşr. : neşreden

ö. : ölümü

s. : sayfa

(s.a.) : sallallâhu aleyhi ve sellem

TDV : Türkiye Diyanet Vakfı

thk. : tahkik eden

trc. : tercüme eden

ts. : tarihsiz

vd. : ve diğerleri

y.y. : yer bilgisi yok

BİRİNCİ BÖLÜM

GİRİŞ

1.1. Tezin Konusu ve Amacı

İnsanın varoluş problemiyle meşguliyeti; kendisini, yaratıcısını ve içinde bulunduğu âlemi anlama çabası insanlık tarihiyle başlar. Tasavvufî düşünce, varlığa ilişkin bilginin, nebevî hikmet yoluyla yeryüzüne yayıldığını ve nebîlerin vârisleri velîler aracılığıyla da yayılmaya ve yorumlanmaya devam ettiğini kabul eder. Tek hakîkatin Allah olduğu, her bir mevcûdun varlığının O'ndan kaynaklandığı ve varlığını O'nun sayesinde, O'nun izniyle devam ettirdiği inancına sahip olarak mutasavvıflar, hayatı “nereden geldiği, nerede olduğu ve nereye gideceği” şeklindeki üç yer sorusu etrafında yorumlarlar. Buna göre Allah'tan gelip yine Allah'a dönme ve bu yolculuğun her bir durağında O'nunla birlikte olma tasavvuru onlara, kalplerinin mutmain olduğu bir düşünce dünyasına ve hayat tarzına kavuşma imkânı verir.

Tasavvuf ilmi, İslâm'ın özünü, içsel boyutunu keşfetme; yaratılışı ve eşyanın hakîkatini anlamaya çalışma; insana, kendisini ve Rabbini tanınmasının yolunu gösterme ve onun hayat tarzını Hz. Peygamber (s.a.) ve ashâbının yaşadıkları hayat tarzına yaklaştırma gayesine sahip bir ilim olarak ifade edilir. Asr-ı saâdet'ten günümüze gelen zaman içerisinde yaşayan, bu ilme vâkıf ve ilmiyle âmil olan değerli mutasavvıflar, İslâm dininin ruh hayatının canlı kalmasına katkı sağlamıştır. Mutasavvıfların varlık, bilgi, değer ve bunlarla bağlantılı olarak insan ve özellikle de insanı, insan-ı kâmile dönüştürecek olan kemâlât yolculuğu hakkında ortaya koyduğu görüşler, kendi içerisinde bir bütün olacak şekilde anlamlıdır. Kanaatimizce günümüz insanların, kadîm kültürümüzün bu mirasından haberdar olması oldukça önemlidir. Bu çalışmada söz konusu mutasavvıflardan birisi olan Harîrîzâde Mehmed Kemâleddin'in (1850-1882) tasavvufî görüşleri incelenerek Osmanlı Devleti'nin son döneminde yaşamış olan bu değerli âlimin tasavvuf anlayışının günümüz dünyasına aktarılması hedeflenmiştir.

Mutasavvıflar dünya hayatını insanın tekâmülünü tamamlayabilmesi için bir imkân olarak görmüş ve kemâlât yolculuklarını en kolay ve en sağlıklı şekilde nasıl

tamamlayacaklarına ilişkin çeşitli sistemler geliştirmiştir. Bu sistemlerle ilgili bilgi verme ve bizzat yaşantısıyla da fiilî olarak örnek olmak noktasında Harîrîzâde Mehmed Kemâleddin Efendi önemli bir şahsiyettir. Müellifimizin yaşadığı dönem, Osmanlı Devleti'nde askerî, siyasî, ekonomik ve sosyal hayata ilişkin yapılan ıslahatların çoğaldığı, birçok alanda yeni düzenlemelerin yapıldığı bir dönemdir. Batılılaşma hareketlerinin yaygınlaştığı, geleneksel hayattan uzaklaşıldığı, tasavvufî düşüncenin de çeşitli yönleriyle tartışıldığı bu dönemde yaşamış olmasına rağmen Harîrîzâde'nin, klasik tasavvuf geleneğine bağlı kaldığı ve eserlerini tasavvufun Osmanlı toplumunda çok canlı ve dinamik olduğu zamanların dili ve üslûbuyla kaleme aldığı görülmektedir. Ayrıca müellif çok genç yaşlardan itibaren tasavvufî hayatın içinde olmuş ve kendisinin bilfiil yaşadığı tasavvufî hayatın gayesine, usulüne, âdâbına, kavramlarına, tarikatların metotlarına dair önemli açıklamaları ihtiva eden eserler telif etmiştir.

Harîrîzâde'nin eserlerinde, mürîdin kendisini tanıması için geçmesi gereken eğitim ve bu eğitimin yöntemleri üzerinde önemli mülâhazalarda bulunduğu görülmektedir. Müellif kaleme aldığı eserleriyle hakikat yolcusu olan sâlikin bu yolculuğunu kolaylaştıracak usulleri öğretmeyi gaye edinmiştir. Onun eserleri klasik geleneğimizin insan yetiştirme sanatını aktaran zincirin bir halkası olması açısından önemli kaynaklardır. Buna ilave olarak müellif eserlerini çoğunlukla Türkçe yazmayı tercih etmiş ve birçok eserinin ilk sayfalarında müridlerinin istifadesi için Türkçe yazdığını belirtmiştir. Böyle olmakla birlikte müellifimizin eserleri üzerinde, günümüzde yeterince çalışma yapılmadığı tespit edilmiş ve bu eserleri merkeze alarak Harîrîzâde'nin tasavvuf anlayışını konu alan bir çalışmanın yapılması kararlaştırılmıştır.

Harîrîzâde, rivayet yoluyla veya bizzat intisâb ederek birçok tarîkattan -iki yüze yakın- icâzet almıştır ve onun bu yönü mümtâz bir şahsiyet olmasında şüphesiz etkilidir. Bununla birlikte onun şahsiyeti ve düşünce dünyası üzerinde en çok tesiri olan tasavvuf ekolü, hocası Muhammed Nûrî'l-Arabî (1813-1888) aracılığıyla dahil olduğu, Ekberî gelenektir. Müellifimiz, Muhyiddin İbn Arabî'nin (ö.638/1240) düşünceleri doğrultusunda "Varlığın Birliği" fikrini merkeze alan bir tasavvuf anlayışına sahiptir. Harîrîzâde eserlerinde tasavvufî düşüncenin herkes tarafından anlaşılması kolay olmayan varlığın birliği, varlığın mertebeleri, hakikat-i Muhammedîyye gibi meselelerini, örneklendirme yöntemiyle ve kolay anlaşılabilir bir

üslûpla izah etmeye çalışmıştır. Onun bu yöntemi konuyla ilgilenen araştırmacılar açısından önemli bir avantaj olarak görülebilir. Bu bağlamda Harîrîzâde'nin Ehl-i sünnet akâidine bağlılığı; şerîat, tarîkat ve hakîkat kavramları arasında kurduğu denge, konuları tartışma ortamına çekmeksizin mutedil bir şekilde ele alışı da önemlidir.

Harîrîzâde, otuz iki yıl yaşamış ve bu kısa ömründe başta *Tibyânü vesâilî'l-hakâik fî beyâni selâsili't-tarâik* isimli eseri olmak üzere kırktan fazla eser telif etmiş velûd bir şahsiyettir. Eserleri incelenerek tasavvufî görüşlerinin tespit edileceği bir çalışma yapılmasının, tasavvuf literatürüne katkısı olacağı inancındayız. Bu çalışmada Harîrîzâde'nin hayatı, içine doğduğu tasavvufî çevre, mensubu olduğu tarîkatlar, hocaları, istifâde ettiği tasavvufî şahsiyetler genel hatlarıyla ele alınmaktadır. Eserleri; kullandığı üslûp, öne çıkardığı konular, tasavvufun temel kavramlarına ve meselelerine yaklaşım tarzı, onları ne şekilde açıkladığı, önerdiği tasavvufî eğitim metotları ve bu metotlara ilişkin katkıları açısından incelenmektedir. Tüm bunlardan hareketle müellifin tasavvuf anlayışı belirlenmeye çalışılmaktadır.

Tez çalışması giriş, üç bölüm ve sonuç bölümlerini ihtiva etmektedir. İkinci bölümde Harîrîzâde'nin hayatı hakkında bilgi verilip eserleri tanıtılmaktadır. Üçüncü bölümde müellifin tasavvufun amelî konularına ilişkin görüşleri ve temel tasavvufî kavramlar hakkında yaptığı açıklamalar ele alınmaktadır. Dördüncü bölümde ise müellifin nazarî tasavvufa ilişkin görüşleri incelenerek onun varlık, bilgi ve insan nazariyeleri açıklanmaktadır. Sonuç bölümünde tezde ulaşılan tespitler anlatılmaktadır.

1.2. Araştırmanın Yöntemi ve Kaynakların Değerlendirilmesi

Araştırmamız kaynaklara dayalı teorik bir çalışmadır. Harîrîzâde'nin tasavvuf anlayışını ifade etme gayesini taşıyan bu çalışma için ele alınan kaynakları şu şekilde sınıflandırmak mümkündür: Öncelikle müellifin biyografisi ve eserleri hakkında bilgi veren kaynaklara müracaat edilmiştir. Bunlar arasında ilk sırayı mürîdi Bursalı Mehmed Tâhir'in (ö.1925) *Osmanlı Müellifleri* isimli eseri alır. Hocası Harîrîzâde'den sitâyîşkâr ifadelerle bahseden Mehmed Tâhir Bey, müellifin biyografisi ve eserleri hakkında en kapsamlı bilgiyi veren kişidir.¹ Sâdık Vicdânî'nin (ö.1939) *Tomar-ı*

¹ Bursalı Mehmed Tâhir, *Osmanlı Müellifleri*, C.1 (Matba'-i Âmire: İstanbul, h. 1333), 155-157.

Turuk-ı Aliyyeden: Melâmîlik isimli eserinde² ve Hüseyin Vassaf'ın (ö.1929) *Sefîne-i Evliyâyı Ebrâr Şerhi Esmâri Esrâr* isimli eserinde de müellifin hayatına ve eserlerine dair bilgi verilmiştir.³ Ayrıca Abdülbaki Gölpınarlı da *Melâmîlik ve Melâmîler* isimli eserinde Harîrîzâde'nin biyografisinden bahseder, eserleri hakkında kısa bir bilgi verir ve daha fazlası için Bursalı Mehmed Tâhir'e atıfta bulunur.⁴ Hem Mehmed Tâhir Bey'in hem de diğerlerinin kaynağı aslında müellifin *Tibyânü vesâil* isimli eseridir. Müellif burada ailesine, aldığı eğitimlere, hocalarına ve seyahatlerine ilişkin öz olarak bilgiler verir.⁵

Bursalı Mehmed Tâhir'in Harîrîzâde'nin eserleri hakkında verdiği bilgiler doğrultusunda müellifin eserlerini araştırdık, onların çoğunun yazma eser olduğunu ve Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Kütüphanelerinde bulunduğunu gördük. Bu kütüphanelerde müellifin otuz dört eserini bulabildik. Ulaştığımız eserlerin yirmi biri Türkçe, on üçü Arapçadır. Mevcut olduğu bilinen bazı eserlerine ise ulaşmamız mümkün olmadı. Müellifin tasavvuf anlayışını ortaya koyabilmek için kütüphanelerde kayıtlı olan bu eserlerin tamamını inceleyip bütüncül bir bakış açısıyla onun tasavvufi görüşlerini aktarmaya çalıştık.

Harîrîzâde'nin eserlerinde “tahalluk” ve “tahakkuk” olarak ifade edilen temel tasavvufî kavramlar kullanılmakta ve bunlarla ilgili çeşitli açıklamalara yer verilmektedir. Biz bu kavramlar hakkında müellifimizin görüşlerini aktarmadan önce, söz konusu kavramların tasavvuf tarihi içerisindeki izini sürmeye ve ilk dönemden başlayıp müellifimizin dönemine gelinceye kadar geçen süreç içerisinde kavramların nasıl yorumlandığını anlamaya çalıştık. Bu bağlamda, Ebû Nasr es-Serrâc'ın (ö.378/988) *Kitâbu'l-lüma*'sı, Muhammed b. İbrâhim el-Kelâbâzî'nin (ö.380/990) *et-Taarruf li-mezhebi ehli't-tasavvuf* u, Ebû Tâlib el-Mekkî'nin (ö.386/996) *Kûtu'l-*

² Sâdık Vîcdânî, *Tarikatler ve Silsileleri (Tomâr-ı Turûk-ı 'Aliyye): Melâmiyye Kâdiriyye Halvetiyye Sofî ve Tasavvuf*, hzr. İrfan Gündüz (İstanbul: Enderun Kitabevi, 1995). 66-67.

³ Osmanzâde Hüseyin Vassâf, *Sefîne-i Evliyâ*, hzr. Mehmet Akkuş, Ali Yılmaz, C. 3 (İstanbul: Kitabevi, 2006), 121-122.

⁴ Abdülbâki Gölpınarlı, *Melâmîlik ve Melâmîler*, 6. bs. (İstanbul: Kapı Yayınları, 2015), 326-327.

⁵ Harîrîzâde, *Tibyânü vesâilî'l-hakâik fî beyâni selâsili't-tarâik* (Süleymaniye Kütüphanesi, İbrahim Efendi, 430), 1/289a-299b; 3/304a-306a.

kulûb'u, Abdülkerîm b. Hevâzin el-Kuşeyrî'nin (ö.465/1072) *er-Risâletü'l Kuşeyriyye*'si, Ebü'l-Hasen Ali el-Hücvîri'nin (ö.465/1072) *Keşfu'l-mahcûb*'u ve Ebû Hâmid Muhammed el-Gazâlî'nin (ö.505/111) *İhyâü ulûmi'd-dîn* ve *Mişkâtü'l-envâr* isimli eserleri istifade ettiğimiz temel kaynaklardan bazılarıdır.

Harîrîzâde'nin eserlerinin mukaddimelerinde verdiği bilgiler, bu teliflerden öncelikli amacının tasavvuf yoluna girmek isteyen mürîdlere rehberlik etmek, onların kemâlât yolculuklarını kolaylaştırmak ve yolun tehlikelerinden kendilerini haberdar etmek olduğu anlaşılmaktadır. Bu gayeden hareketle Harîrîzâde, eserlerinde tarikatların usul ve yöntemlerine dair kıymetli bilgiler vermektedir. Söz konusu bilgilerin doğru bir şekilde değerlendirilmesi için, müellifin ele aldığı konularla ilgili olarak tasavvuf ve tarikatlar tarihine ilişkin kaynakların ve âdâb kitaplarının incelenmesi de gerekli görülmüştür. Bu eserlerden ilki Ebü'n- Necîb Sühreverdî'ye (ö.563/ 1167) ait olan *Âdâbü'l-mürîdîn*'dir. Eser aynı zamanda Ebü'n- Necîb Sühreverdî'nin yeğeni Şehâbeddin Sühreverdî'nin (ö.632/1234) *Avârifü'l-maârif*'inin en önemli kaynağı olmuştur.⁶ Bu eserlerin her ikisinde de amelî tasavvuf hayatını kapsamlı olarak görmek mümkündür özellikle *Avârifü'l-maârif*'in, zaman içerisinde dergâhların baş kitabı olduğu ve *Avârif* dersleri yapmanın bazı tekkelerin âdeti haline geldiği bilinmektedir.⁷ Eser hakkında birçok çalışma yapılmış olup günümüz Türkçesine de çevrilmiştir.⁸

İbn Arabî'nin varlığa ve varlığın mertebelerine, esmâ ve sıfât tecellileriyle mevcûdatın oluşumuna, bu oluşumda hakikat-i Muhammedî'nin rolüne ve insan-ı kâmile ilişkin açıklamalarının Harîrîzâde tarafından benimsendiği ve müellifin eserlerinde tasavvufî meselelerin vahdet-i vücûd temelli bakış açısıyla izah edildiği görülmektedir. Dolayısıyla çalışmamızda İbn Arabî'nin eserlerine ve onun hakkında yapılan çalışmalara müracaat etmek önemli görüldü. Çünkü İbn Arabî vahdet-i vücûd düşüncesini sistemleştiren kişidir. Müellifimizin varlık, bilgi, insan, Allah-âlem ilişkileri gibi konularda görüşlerini sağlıklı bir şekilde anlayabilmek, bu meseleleri İbn Arabî'nin ve onun takipçilerinin nasıl anladığını ve aktardığını bilmeyi gerektirir.

⁶ Mustafa Aşkar, *Tasavvuf Tarihi Literatürü*, 2.bs. (İstanbul: İz Yayıncılık, 2015), 175.

⁷ A.g.e., 107.

⁸ Sühreverdî, *Avârifü'l-Maârif-Tasavvufun Esasları*, hzr. Hasan Kâmil Yılmaz, İrfan Gündüz (İstanbul: Erkam Yayınları, 1989); Sühreverdî, *Avârifü'l-Maârif (Gerçek Tasavvuf)*, çev. Dilaver Selvi (İstanbul: Umran Yayınları, 1995).

Ayrıca müellifin araştırdığımız konuyla ilgili açıklamaları çoğu zaman müstakil başlıklar altında olmayıp bazen bir tarıkata ait bir uygulamayı anlatırken satır aralarına yerleşmiş olarak karşımıza çıkabilmektedir. Bunun yanında müellifin, bazen hüküm bildiren cümleler kurup konuyla ilgili detaylı açıklama yapmadığını görmekteyiz. Bu tür durumlar bizi meseleyi ilk ele alan İbn Arabî'nin ne dediğine ve konuyu onun şârihlerinin nasıl açıkladığına bakmaya sevk etmektedir. Dolayısıyla *Fusûsü'l-Hikem* ve *el-Fütühâtü'l-Mekkiyye* öncelikli olmak üzere Ekberî geleneğe ait eserler, çalışmamız boyunca sık sık müracaat ettiğimiz kaynaklar arasında oldu. Özellikle Ahmet Avni Konuk'un şerh ettiği ve Mustafa Tahralı ve rahmetli Selçuk Eraydın hocalarımızın günümüz harfleriyle neşrettiği *Fusûsü'l-Hikem* şerhi en çok istifade ettiğimiz eserlerdendir. Bu bağlamda müellifin sık sık atıfta bulunduğu Abdürrezzâk el-Kâşânî (ö. 736/1335), Seyyid Şerîf-i el-Cürcânî (ö. 816/1413), İsmâil Hakkı Bursevî (ö. 1137/1725), Abdülganî en-Nablusî (ö. 1143/1731) gibi âlimlerin eserlerine de müracaat ettik.

Harîrîzâde eserlerinde kendisini üçüncü dönem Melâmîliğin pîri olarak nitelediği hocası Muhammed Nûrû'l-Arabî'den (ö.1305/1887) sıkça bahsetmekte ve müellifimiz, düşünce dünyası üzerinde en çok etkili olan kişinin hocası Nûrû'l-Arabî olduğunu, defaatle ifade etmektedir. Harîrîzâde hocasının Arapça olan bazı eserlerini şerh ederek Türkçeye çevirmiştir. Müellifimizin Nûrû'l-Arabî'yle ara ara görüştüğü ve haberleştiği bilinmektedir. Dolayısıyla müellifimizi daha iyi anlamak için etkileşim halinde olduğu hocasının görüşlerini de çalışmamız boyunca göz önünde bulundurmaya gayret ettik. Bu iki mutasavvıfın aynı konuda fikir beyân ettiklerini tespit ettiğimizde; onların görüşlerini birbirleriyle karşılaştırmaya, görüşlerinde ortak veya farklı oldukları hususları aktarmaya çalıştık. Bu bağlamda Nûrû'l-Arabî'nin eserleri ve kendisi hakkında yapılan çalışmaları da inceledik.

Harîrîzâde'nin tasavvuf anlayışını belirlemek üzere yaptığımız literatür çalışmasının önemli bir kısmını da müellifin bazı eserleri üzerinde yapılan günümüz çalışmaları oluşturmaktadır. Müellifimizin eserlerinden bir kısmı akademik çalışmaların konusu olmuştur. Bu alanda ilk çalışma Muzaffer Ertaş'ın "Harîrîzâde Muhammed

Kemâleddin Hayatı, Eserleri ve Tibyân'ının Muhtevası" isimli bitirme tezidir.⁹ Ertaş tezinde genel hatlarıyla Harîrîzâde'nin hayatından bahseder ve eserleri hakkında kısmen bilgi verir. *Tibyân*'da yer alan tarîkatların fihristini çıkartır ve birinci cildi çok kısa olarak özetler. *Tibyân*'ın iki yüze yakın tarîkatı, tüm usul ve yöntemleriyle, şeyhlerin menâkıblarıyla birlikte anlatıyor olması açısından çok önemli bir eser olduğunu ifade eden Ertaş, tarîkatlar lügati olarak nitelediği bu kıymetli esere akademi camiasının dikkatini çekmek için onu bitirme tezine konu olarak seçtiğini söyler. Fakat maalesef 1967 yılında lisans bitirme tezi olarak hazırlanan bu dar hacimli çalışmanın dışında uzunca bir zaman Harîrîzâde ile ilgili herhangi bir akademik çalışma yapılmamıştır.

Harîrîzâde'nin hayatı, eserleri ve *Tibyân*'ın muhtevası ile ilgili daha geniş ve nitelikli çalışmayı öğretim üyeliği tezi olarak Yakup Çiçek hazırlamıştır.¹⁰ Yakın zamanda müellifin bazı eserleri de yüksek lisans tezi olarak çalışılmış, transkripsiyonları yapıp eserler hakkında bilgi veren değerlendirmeler yapılmıştır.¹¹ Bu çalışmalar Harîrîzâde'nin eserlerinin günümüz dünyasına kazandırılması açısından önemli

⁹ Muzaffer Ertaş, "Harîrîzâde Muhammed Kemâleddin Hayatı, Eserleri ve Tibyân'ının Muhtevası" (Yayınlanmamış Bitirme Tezi, İ. Ü. Edebiyat Fakültesi Arap-Fars Filolojisi, 1967).

¹⁰ Yakup Çiçek, "Harîrîzâde Mehmed Kemâleddin: Hayatı, Eserleri ve Tibyânı Vesâilî'l-Hakâik fi Beyâni Selâsili't-Tarâik Muhetevası-Kaynakları" (Yayınlanmamış Öğretim Üyeliği Tezi, İstanbul Yüksek İslâm Enstitüsü, 1982).

¹¹ Zeynep Özbek, "Haririzade'nin Virdü's-Settar Şerhi: İnceleme ve Metin Transkripsiyonu" (Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, M. Ü. Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2007); Hatice Ocakoğlu, "Harîrîzâde'nin Şeyh Bedreddin'in Vâridât'ı Üzerine Şerhinin Tahkik ve Değerlendirmesi (1-100 Varaklar Arası)" (Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, M. Ü. Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2009); Ayşenur Aydın, "Harîrîzâde Kemâleddin Efendi'nin Kenzü'l-Feyz İsimli Eseri (Metin ve İnceleme)" (Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, M. Ü. Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2015); Furkan Ustakurt, "Tasavvuf Literatüründe Etvâr-ı Seb'a ve Harîrîzâde'nin Fecru'l-Esmâ ve Subhu'l-Müsemma Adlı Risalesi" (Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Gümüşhane Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2018); Elmas Abdikoğlu, "Harîrîzâde Kemâleddin Efendi'nin Turfetü'l - Müstersele Ala't - Tuhfeti'l - Mürsele Adlı Eseri (İnceleme - Metin)" (Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Trabzon Üniversitesi Lisansüstü Eğitim Enstitüsü, 2019).

çalışmalarıdır ve bunlardan ikisi kitap olarak basılmıştır.¹² Bununla beraber bahsi geçen çalışmaların her biri müellifin tek bir eserine yönelik ve daha çok günümüz Türkçesiyle neşrine odaklı çalışmalar olduğu için müellifin tüm görüşlerini kuşatıcı nitelikte değildir.

Harîrîzâde'nin eserleriyle ilgili makale, tebliğ ve kitap çalışmaları yapılmıştır. Bunları şu şekilde sıralayabiliriz: Osman Türer, müellifin *Medâr-Vâhidiyyet ve Merkez-i Ahadiyyet, Hakikatü't-tarîka ve Feyzü'l-muğnî min sirri hadîsi men talebenî* adlı eserlerini sadeleştirerek neşretmiştir.¹³ Necdet Tosun, müellifin *Kenzü'l-feyz* isimli eseri hakkında “Haririzâde'nin *Kenzü'l-feyz* İsimli Eserine Göre Halvetiyye'de Tasavvufî Eğitim ve Âdâb” isimli bir tebliğ sunmuş ve tebliği yayımlanmıştır.¹⁴ Vedat Korkmaz, Harîrîzâde'nin *Şerhu Gazaliyât-i Niyâzî* isimli eserinden “kalmadı” redifli gazelini değerlendiren bir makale yazmıştır.¹⁵ *el-Mevridü'l-hâss bi'l-havâs fî tefsîri sûreti'l-İhlâs*, isimli eseri Yakup Çiçek tarafından,¹⁶ *Kemâlnâme-i Âl-i Abâ* isimli eseri Burak Anılır,¹⁷ *Fashu dürri'l-aglâ şerhu Devr-i a'lâ* isimli eseri Abdullah Yasir

¹² Elmas Abdikoğlu, *et-Tuhfetü'l-Mürsele Şerhi* (İstanbul: Hikemiyat Yayınları, 2021); Ayşenur Aydın, *Kenzü'l-feyz* (İstanbul: Buhara Yayınları, 2021).

¹³ Osman Türer, “Hakikatü't-Tarîka / Harîrî-Zâde Dervîş Muhammed Kemaleddîn”, *Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, S. 8 (1988): 275-280; “Medâr-Vâhidiyyet ve Merkez-i Ehâdiyyet”, *Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, S. 9 (1990): 321-328; “Harîrî-Zâde'nin, Sülûkün Mertebelerine Dair Bir Risalesi: Feyzü'l-Muğnî Min Sirri Hadîsi ‘Men Talebenî’”, *Tasavvuf / İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi* (İbnü'l-Arabî Özel Sayısı-2), C.9, S. 23 (2009): 37-51.

¹⁴ Necdet Tosun, “Haririzâde'nin *Kenzü'l-feyz* İsimli Eserine Göre Halvetiyye'de Tasavvufî Eğitim ve Âdâb”, *Kastamonu Üniversitesi II. Uluslararası Şeyh Şa'ban-ı Veli Sempozyumu -Kastamonu'nun Manevi Mimarları- 4-6 Mayıs 2014* (Kastamonu: Kastamonu Üniversitesi Yayınları, 2014): 72-79.

¹⁵ Vedat Korkmaz, “Harîrî-Zâde'nin Gazel Şerhi Üzerine Değerlendirme”, *Turkish Studies*, C.4, S.6 (2009): 335-345.

¹⁶ Yakup Çiçek, *el-Mevridü'l-hâss bi'l-havâs fî tefsîri sûreti'l-İhlâs (İhlâs Sûresi Tefsîri)* (İstanbul: İFAV, 1996).

¹⁷ Burak Anılır, *Kemâlnâme-i Âl-i Abâ Ehl-i Beyt'in Faziletleri* (İstanbul: H Yayınları, 2015).

İslamoğlu,¹⁸ *Rûşen-i dilnivâz* isimli eseri Cengiz Gündoğdu tarafından günümüz alfabesiyle neşredilmiştir.¹⁹ Müellifin *el-İmdâd fi'l-mebde' ve'l-meâd* isimli eseri Selami Şimşek tarafından kısa bir değerlendirmeye birlikte neşredilmiştir.²⁰ Son olarak müellifimizin *el-Kavlü'l-mübîn fi ahvâli's-Şeyh Nureddîn el-Cerrâhî el-Halvetî* isimli eseri günümüz Türkçesiyle Mehmet Cemal Öztürk tarafından neşredilmiştir.²¹ Son yıllarda sayıları artan bu çalışmalarla ilgili temennimiz söz konusu çalışmaların çoğalması ve müellifin tüm eserlerinin günümüz ilim dünyasına kazandırılmasıdır.



¹⁸ Abdullah Yasir İslamoğlu, *Harîrîzâde Seyyid Muhammed Kemâleddîn Fashu Dürri'l-Ağlâ Şerhu Devr-i A'lâ ve Salâhaddin Uşşâkî'nin Miftâhu'l-Vücûdi'l-Eşher fi Tevcîhi Kelâmi's-Şeyhi'l-Ekber Tevcîhinin Ta'lîki* (İstanbul: Büyüyen Ay, 2020).

¹⁹ Cengiz Gündoğdu, *Rûşen-i Dil-Nivâz Bir Gülşen-i Râz Şerhi* (İstanbul: Sufi, 2021).

²⁰ Selami Şimşek, “Hasan Sezâyî'nin Bir Gazeline Harîrîzâde Tarafından Yapılmış Bilinmeyen Bir Şerh: el-İmdâd fi'l-Mebde' ve'l-Me'âd”, *Balkanlar ve İslâm*, Editörler: Abdullah Taha İmamoğlu, vd. (İstanbul: Ensar, 2020), 517-538.

²¹ Mehmet Cemal Öztürk, *Cerrâhîlik Metinleri* (İstanbul: Ketebe Yayınları, 2018), 21-27.

İKİNCİ BÖLÜM

HARÎRİZÂDE MEHMED KEMÂLEDDİN HAYATI VE ESERLERİ

Harîrîzâde Mehmed Kemâleddin Efendi, on dokuzuncu asırda İstanbul'da yaşamış son dönem Osmanlı âlim ve mutasavvıflarındandır. Hayatı hakkında Tasavvuf tarihi kaynaklarında yer alan bilgiler, onun meşhur eseri *Tibyânü vesâ'ili'l-hakâ'ik*'de²² kendisinin verdiği kısa ve öz bilgilerle mürîdi Bursalı Mehmed Tâhir'in verdiği bilgilere dayanmaktadır.²³

2.1. Hayatı

Müellifimizin tam adı Kemâleddin Muhammed Harîrîzâde b. Seyyid Şeyh Abdurrahman b. Seyyid İbrâhim el-Halebî'dir. Teliflerinde Harîrîzâde Mehmed Kemâleddin ismini kullanmıştır. Harîrîzâde, Cemâziye'l-âhir 1267/ Mart 1850 tarihinde İstanbul'da doğdu ve 1299/1882 yılında İstanbul'da vefat etti. Çeşitli seyahatleri için ayrılmaları hariç ömrünü İstanbul'da ilim, irfan ve eser telifi çalışmalarıyla geçirdi. Sadece otuz iki yıl olan çok kısa bir ömre kırk küsur eser sığdırdı.²⁴ Velûd bir mutasavvıf müellif olan Harîrîzâde, daha çok *Tibyânü vesâ'ili'l-hakâ'ik* isimli tarîkatlar ansiklopedisi mahiyetindeki hacimli eseriyle ma'rûfdur.

2.1.1. Yaşadığı Dönem

Harîrîzâde'nin hayatı (1850-1882), Osmanlı Devleti'nin siyasî, sosyal ve iktisadî açıdan oldukça hareketli olduğu; etkisi günümüze kadar devam eden önemli hadiselerin yaşandığı bir döneme rastlar. Bu dönem I. Abdülmecid (1839-1861), I. Abdülaziz (1861-1876), V. Murat (1876-1876) ve II. Abdülhamit'in (1876-1908) Osmanlı tahtında hükümdar oldukları yıllardır. Asrın başında Sultan III. Selim (1787-1807) döneminde, "nizâm-ı cedîd" ismiyle modernleşme ve yeniden yapılandırma çalışmaları başladı. Devlet-i aliyyenin güç kaybetmesine engel olacağı düşüncesiyle

²² Harîrîzâde, *Tibyânü vesâ'ili'l-hakâik fî beyâni selâsili't-tarâik*, 1/289a-299b; 3/304a-306a.

²³ Bursalı Mehmed Tâhir, *Osmanlı Müellifleri*, 1/155-157.

²⁴ Vassâf, *Sefîne-i Evliyâ*, 3/121-122.

askeri alanda başlatılan bu çalışmaların kapsamı zaman içinde genişletildi. Islahat hareketleri sultan II. Mahmut (1808-1839) döneminden itibaren sosyal, iktisadi, eğitim ve kültürel hayatı da kapsayan batılılaşma faaliyetlerine dönüştü. Yeniçeriliğin kaldırılması, bununla alâkalı görülerek Bektaşılık'ın yasaklanması ve Bektaşî tekkelerine çoğunlukla Nakşibendi şeyhler atanması, dönemin önemli hadiselerindendir. Tasavvufî hayatı kontrolü altına almak isteyen Sultan II. Mahmut, tekke vakıflarını Evkâf Nezâreti'ne bağlayarak tekke mensupları için, bağlı oldukları şeyhin mührünü taşıyan kimlikler hazırlattı.²⁵

Tekke vakıflarının kontrolünün sağlanmaya çalışıldığı bu dönemde Osmanlı vilayetlerinde aynı tarîkate ait olan tüm tekkeler, tarîkatın İstanbul âsîtânesi merkez kabul edilerek bu merkezlere bağlandı. Kuruluşundan XIX. asra kadar Osmanlı Devleti'nde tekkelerin idarî işlerini kontrol eden ve tarîkatları denetim altında tutan bir mekanizma söz konusu değilken bu dönemden itibaren tarîkatlar devletin kontrolüne girmeye başladı. 1866 yılında Meclis-i Meşâyih kurularak tekkeler denetim altına alınmak istendi.²⁶ Şeyhülislâmlığa bağlı olarak görev yapan Meclis-i Meşâyih'in başkanı, şeyhülislâmların tasavvufa bakışı ile irtibatlı olarak atanır oldu.²⁷ Meclis-i Meşâyih'in kurulması, yeni bir dönemin başladığına işaret etmekteydi. Asırlardan bu yana devlet ricâlinin emir ve tavsiyelerine göre değil, büyük tarîkat erbabının emir ve tavsiyeleri ile âdâb kitaplarında yazılanlara göre hareket eden tekkeler, bu kurumun açılışından sonra, hizmetlerini devletin istediği ve emrettiği bir çerçeve içinde yürütmek durumunda kaldı.²⁸

Harîrîzâde'nin doğduğu ve çocukluğunun geçtiği Sultan I. Abdülmecid döneminde Tanzimat ve Islahat fermanları ilan edildi. Devletin dinî, siyasî, askerî, ilmî, iktisadî tüm kurumlarının tartışıldığı; hepsine çeki-düzen verilmek istendiği bu dönemde tasavvuf ve tarîkatlar üzerinde de tartışmalar oldu. Bu tartışmalarda, iki farklı düşünce

²⁵ Mustafa Kara, "II. Abdulhamid Dönemine Tasavvuf Tarihi Açısından Genel Bir Bakış", *İlim Kültür ve Sanat Vakfı Tarih Enstitüsü II. Abdülhamid Dönemi Sempozyum Bildirileri* (İstanbul: Seha Neşriyat, 1992), 65-66.

²⁶ Bilgin Aydın, "Meclis-i Meşâyih", *DİA* (Ankara: TDV Yayınları, 2003), 28/247.

²⁷ Kara, "II. Abdulhamid Dönemine Tasavvuf Tarihi Açısından Genel Bir Bakış", 67.

²⁸ Mustafa Kara, *Din Hayat ve Sanat Açısından Tekkeler ve Zaviyeler* (İstanbul: Dergâh, 1977), 203.

öne çıktı: İlki tasavvufi hayatın dinle ilgisi olmadığı ve tekkelerin toplumu uyuşturan müesseseler olduğu iddiası; diğeri ise tasavvufi hayattan vaz geçmeksizin onun ıslah edilmesi gerektiği düşüncesidir. İkinci düşünceden yana olan bazı mutasavvıflar, tekkelerde özellikle şeyhlik müessesesinde bir yozlaşma olduğunu söyledi ve bir “Medresetü’l-meşâyih” kurularak tarikatın başına geçecek olan şeyh çocuklarının eğitilmesini önerdi.²⁹ XIX. asırda Anadolu’daki tasavvufi hayatla ilgili akademik çalışma yapan Hür Mahmut Yücer, tezinde, söz konusu tartışmaları değerlendirmiş, tekkelerde çürüme veya yozlaşma olduğundan değil, ama değişen toplum yapısına ve artan nüfusa göre yeni düzenlemeler yapılması ihtiyacı olduğundan bahsedebileceğini ifade etmiştir.³⁰

Tartışmalar uzunca bir zaman sürmüş hatta günümüze de farklı şekillerde intikal etmiştir. Bununla beraber Tanzimat döneminde tarikatların gelişiminde önceki dönemlere kıyasla büyük bir farklılık olmamıştır. Bu dönemde Nakşibendilik, Hâliidiye olarak zaman içinde hemen hemen tüm Nakşibendilerin müntesibi olacağı şekilde genişlemiş; yine bu dönemde oluşan, Harîrîzâde’nin de mensubu olduğu hocası Muhammed Nûrû’l-Arabi’ye nisbet edilen Melâmiye tasavvuf ekolü, günümüze değin canlılığını korumuştur.³¹

Osmanlı Devleti’nde Tanzimat’tan önceki dönemlerde de yöneticilerin ıslahat hareketleri olmuştur. Özellikle askerî, iktisadî, siyasî sıkıntılar ortaya çıktığında Genç Osman, IV. Murad gibi padişahlar, Köprülüler dönemindeki devlet adamları, çeşitli ıslahatlarla sorunlara çözüm aramıştır. Onların ıslahat çabaları ile XIX. asırda karşılaştığımız ıslahat çabaları Batı dünyasına ve kendilerine bakışları açısından farklılık gösterir.

Tanzimat öncesi dönemdeki ıslahat çabaları, Batıyı taklit etmeksizin ve böyle bir düşünceyi de taşımaksızın problemlere kendi bünyesi içinde çözümler arama çabaları olarak görülebilir niteliktedir. Ayrıca kadîm dönemin yöneticilerinde, ilim ve fikir adamlarında Batı hayranlığı olmadığı gibi onların Batı kültürünü küçümseyen bakış

²⁹ Kara, “II. Abdulhamid Dönemine Tasavvuf Tarihi Açısından Genel Bir Bakış”, 69.

³⁰ Hür Mahmut Yücer, “19. Asırda Anadolu’da Tasavvuf” (Yayınlanmamış Doktora Tezi, M.Ü. Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2001), 57-60.

³¹ Kara, “II. Abdulhamid Dönemine Tasavvuf Tarihi Açısından Genel Bir Bakış”, 69-72.

açısına sahip oldukları görülmektedir.³² Nitekim, IV. Murad'ın ıslahatlarına kaynaklık eden Koçi Bey Risâlesi'nde devrin problemlerine çözüm önerisi olarak Muhammedî şeriata sınımsız bağlılık ve geçmişteki padişahların uygulamalarının örnek alınması tavsiyeleri bulunmaktadır.³³

Batı kültürüne ilgi Osmanlı Devleti'nde XVIII. asırda başlamış ve XIX. asırda özellikle II. Mahmut devrinde cebri batılılaşma uygulamaları yapılmıştır. Konunun askerî, siyasî, sosyo-ekonomik yönleri, iç isyanlar ve dış devletlerin müdahaleleri bu çalışmanın sınırlarını aşacak boyuttadır. Burada Harîrîzâde'nin yaşadığı dönemin hem devlet politikası hem de toplumsal hayat şekli olarak Batı tarzının etkisi altına girmeye başladığı bir dönem olduğuna işaret edilmek istenmiştir.

Birçok tartışmalara konu olsa da Tanzimat dönemi, tasavvufî düşüncenin işlenmesi ve faydalı eserler telif edilerek halka sunulması açısından verimli kabul edilebilecek bir dönemdir.³⁴ Bu dönemde ortaya çıkan ve giderek Osmanlı toplumunu etkisi altına almaya başlayan Batılılaşma akımlarının ve bu minvalde ortaya çıkan tartışmaların, sûfi bir aile çevresinde yetişen Harîrîzâde'nin gündeminde yer almadığı, onun ve içinde bulunduğu çevrenin kadîm dönemden tevarüs ettikleri değerler üzerinde yaşadıkları ve bu değerlerin geliştirilerek aktarılması çabası içerisinde oldukları, onun eserlerinden anlaşılmaktadır. Kuruluşundan itibaren Osmanlı'nın tüm müesseselerine, medreseye, orduya, sosyal ve iktisadi hayata, edebiyat ve sanata hatta mimariye rengini verip damgasını vuran ve bu açıdan Osmanlı'yı bir "derviş devlet" haline getiren tasavvufî hayat,³⁵ Tanzimat döneminde bir kısım çevre için tartışılır hale gelse de Harîrîzâde ve onun yakın çevresi için hâlâ çok canlı, günlük hayatı kuşatıcı ve bütüncü niteliktedir.

2.1.2. Soyu ve Ailesi

Harîrîzâde'nin babası Rifâî şeyhi Seyyid Şeyh Abdurrahman el-Harîrî'dir (ö.1287/1867). Soyu Rifâiyye tarîkatı pîri Ahmed er-Rifâî'ye (ö.578/1182) dayanır.

³² Şükrü Hanioglu, "Batılılaşma", *DİA* (İstanbul: TDV Yayınları, 1992), 5/148-150.

³³ Zuhuri Danışman, *Koçi Bey Risalesi* (İstanbul: Milli Eğitim Basımevi, 1993), XVI.

³⁴ Mustafa Kara, *Türk Tasavvuf Tarihi Araştırmaları Tarikatlar, Tekkeler, Şeyhler* (İstanbul: Dergâh, 2005), 232.

³⁵ Hasan Kâmil Yılmaz, "Derviş Devlet" *Altınoluk Dergisi*, S.163 (1999): 20.

Şeyh Abdurrahman Efendi, Rifâî'nin Harîriyye şûbesi şeyhi Burhâneddîn Ebu'l-Hasan Aliyyü'l-Harîrî'ye bağlıdır. Ayrıca Türkmen Şeyh Arslan dervişlerinden Şeyh Ali bendesidir.³⁶

Harîrîzâde'nin nesep silsilesinde yer alan Ebü'l-Hasan Ali el-Harîrî (ö.64/1248), Rifâiyye tarîkatı Harîriyye kolu kurucusu olup Ahmed er-Rifâî torunlarından³⁷ Ebü'l-Hasan Ali el-Harîrî, Halep'te *Harîrîzâdeler* olarak tanınan bir sülaleye mensuptur. "Harîrî" lakabı ile ilgili olarak Harîrîzâde *Tibyân*'ın birinci cildinde çeşitli rivâyetlere yer verir. Söz konusu rivayetlerde Ebü'l-Hasan Ali'nin ipek dokumacılığı sanatını öğrendiği ve bir süre bu işle meşgul olduğu bilgisi verilir. Bir kısım rivâyetlerde ise şeyhin ipekçilikle bizzat meşgul olmayıp samanların ipeğe dönüşmesi ve ipek dokuyan aletlerin kendiliğinden çalışması gibi kerâmetlerinin görülmesiyle kendisine "Harîrî" nisbesinin verildiği ifade edilir.³⁸

Harîrîzâde, babasının 1284/1867 senesinde vefatının ardından bir müddet ticaretle uğraştı, fakat ticaretle meşguliyetini fazla sürdürmeyerek tekrar ilim meclislerine döndü.³⁹ Hâfız-ı kütüplük görevi ile Fâtih Kütüphanesi'nde kısa bir süre çalıştığı bilinen Harîrîzâde'nin bunun dışında resmî bir görevi olmadığı, eserlerini evinde telif edip irşadla meşgul oldu. Mürîdi Bursalı Mehmed Tâhir, onun kitap mütalaa ve telif çalışmalarını Hırka-i Şerif civarındaki evinde yaptığını ve irfan yolundaki talebelerinin müracaatlarını geri çevirmeyerek evinde talebe yetiştirdiğini ifade eder.⁴⁰ Harîrîzâde geçimini temin için çalıştığından ve bedeni rahatsızlıkları olduğundan bahsetmiş, fakat durumuyla ilgili başka bir bilgi vermemiştir.⁴¹ *Tibyân*'ın telifini tamamladıktan üç yıl sonra 1299/1882 senesinde vefat ettiği bilinmektedir.

³⁶ Harîrîzâde, *Tibyân*, 1/292b; Gölpınarlı, *Melâmîlik ve Melâmîler*, 326.

³⁷ Yakup Çiçek, "Harîrîzâde", *DİA* (İstanbul: TDV Yayınları, 1997), 16/ 192.

³⁸ Harîrîzâde, *Tibyân*, 1/289a-293a.

³⁹ A.g.e., 3/304b.

⁴⁰ Bursalı, *Osmanlı Müellifleri*, 1/ 155.

⁴¹ Harîrîzâde, *Tibyân*, 3/304a.

2.1.3. Tahsil Hayatı ve Seyahatleri

Harîrîzâde Mehmed Kemâleddin Efendi'nin eğitim ve öğretim hayatı, klasik Osmanlı ilim geleneğinde olduğu gibi, beş yaşında Hafız Osman Efendi'den aldığı Kur'ân dersleriyle başladı. Daha sonra rüşdiyeye devam eden Harîrîzâde, rüştiyede Ali ile Mevlâ Emin Ankaravî efendilerden mantık, sarf, nahiv ve edebiyat dersleri aldı ve Allâme Şâkir Efendi'den hadis ilmi tahsil etti.⁴²

Harîrîzâde'nin tahsil hayatında tasavvuf belirleyici olmuştur. Onun tasavvufa intisabı ile kendisini bu alanda geliştirmesinde şüphesiz babası şeyh Seyyid Abdurrahman el-Harîrî'nin önemli etkisi vardır. Şeyh Abdurrahmân Efendi, oğlunun ilmî hayatının tasavvufî meseleleri öğrenmek ve öğretmek üzere şekillenmesine vesile olmuştur.⁴³

Hayatı ile ilgili verdiği kısa bilgilerden Harîrîzâde'nin evinin bir ilim meclisi gibi olduğu, evinde misafir ettiği âlimlerden kendisinin çeşitli dersler aldığı anlaşılmaktadır. Bu âlimlerden birisi Halep ziyareti (1869) sonucu İstanbul'a birlikte döndüğü Şeyh Abdüllatif Buhârî'dir. Harîrîzâde, bu şeyhi evinde misafir etmiş, kendisinden fıkıh ve hadis dersleri almış ve birlikte Hanefî fihhına dair bazı eserleri etüt etmişlerdir. Bu süreçte Harîrîzâde şeyhten Kâdiriyye icâzeti de almıştır.⁴⁴

Harîrîzâde'nin evinde misafir ettiği ve kendisinden ders aldığı bir başka âlim de üçüncü dönem Melâmîliğinin pîri Muhammed Nûrû'l-Arabî'dir (1813-1888). Muhammed Nûrû'l-Arabî'ye intisâb eden Harîrîzâde, ondan Muhyiddin İbn Arabî'nin (ö.638/1240) *Fusûsü'l-hikem* ve *er-Risâletü'l-ehadiyye*'sini ve İbnü'l-Fârız'ın (ö.632/1235) *et-Tâ'iyyetü'l-kübrâ*'sını okudu. Bu derslerden sonra Muhammed Nûrû'l-Arabî, Harîrîzâde'ye hilâfetnâme verdi (1872).⁴⁵

Harîrîzâde'nin kısa süreli çeşitli seyahatleri olduğu bilinmektedir. Bunların ilki 1869 senesinde yaptığı Halep seyahatidir. Harîrîzâde dört ay kaldığı bu şehirde hem

⁴² A.g.e., 3/304b.

⁴³ A.g.e., 1/ 292b; Bursalı, *Osmanlı Müellifleri*, 1/155; Sâdık Vîcdâni, *Tarikatler ve Silsileleri (Tomâr-ı Turûk-ı 'Aliyye)*, 67.

⁴⁴ Harîrîzâde, *Tibyân*, 3/304b; Bursalı, *Osmanlı Müellifleri*, 1/155: Gölpinarlı, *Melâmîlik ve Melâmîler*, 326.

⁴⁵ Harîrîzâde, *Tibyân*, 3/ 304b; Bursalı, *Osmanlı Müellifleri*, 1/155; Vassâf, *Sefîne-i Evliyâ*, 122.

akrabalarını ziyaret ettiğini hem de âlimlerle görüşüğünü kaydeder.⁴⁶ 1873 yılında şeyhi Muhammed Nûrû'l-Arabî'yi ziyaret için Üsküb'e gittiğini, Üsküb dönüşünde Selânik'te Şeyh Ali Rızâ Efendi ve Şeyh Edib Lutfi efendilerle görüşüğünü; Ali Rızâ Efendi'den Ramazâniyye, Edib Lutfi Efendi'den Sinâniyye hilâfetnâmesi aldığını belirtir.⁴⁷ 1874 yılında Mısır'a,⁴⁸ 1875 yılında ise Edirne'ye gittiğini ifade eden Harîrîzâde,⁴⁹ bu seyahatleri hakkında ayrıntılı bilgi vermemektedir. Bununla beraber söz konusu seyahatlerde Harîrîzâde bazı tarîkatlardan icâzet aldı ve hırka giydi. Onun seyahatlerinin, meşâyihî ziyaret ve ilim tahsili amaçlı olarak yapıldığı anlaşılmaktadır.⁵⁰

Harîrîzâde'nin tasavvufun ilmi yönüyle meşgul olduğu ve bu alanda eserler telif ettiği bilinmektedir. Bununla beraber onun diğer İslâmî ilimlere de vukûfiyetinin olduğu anlaşılmaktadır. Nitekim Harîrîzâde, hadis ilmi tahsilini Şeyh Kasım el-Mağribî'den (ö.1298/1880) aldığı *Sahîh-i Buhârî* dersleriyle sürdürdü ve İbn-i Akîle el-Mekkî'nin *Müselâlat*'ını da onunla okudu.⁵¹ Allâme Kadı Fehhâme Şeyh Abdülfettah Ömer el-Buhârî el-Halebî el-Hanefî'nin fıkıh derslerine devam ederek bu ilmi de ondan tahsil etti.⁵²

Harîrîzâde ilmî tahsilini anlattıktan sonra silsile şartına riayetle kendisini İmâm-ı Âzam'a ulaştıran silsileyi zikreder.⁵³ Silsile “birbirine bağlı, birbiriyle ilgili şeylerin art arda veya yan yana dizilerek meydana getirdiği sıra, dizi; soy kütüğü, şecere; rütbe ve mevki yönünden bir sınıf içindeki derecelenme” anlamlarına gelir. Tasavvufi

⁴⁶ Harîrîzâde, *Tibyân*, 3/304b; Vicdâni, *Tomâr-ı Turûk-ı 'Aliyye*, 67.

⁴⁷ Harîrîzâde, *Tibyân*, 3/ 304b; Gölpınarlı, *Melâmîlik ve Melâmîler*, 326.

⁴⁸ Harîrîzâde, *Tibyân*, 3/304b.

⁴⁹ A.g.e., 2/ 129a.

⁵⁰ Yakup Çiçek, “Harîrîzâde Mehmed Kemâleddin: Hayatı, Eserleri ve Tibyânü Vesâilî'l-Hakâik fî Beyâni Selâsili't-tarâik Muhtevası-Kaynakları”, 16.

⁵¹ Harîrîzâde, *Tibyân*, 3/304b.

⁵² A.g.e., 1/81a.

⁵³ A.g.e., 1/81a.

geleneğe silsile, şeyhlerin icâzetlerini gösteren bir liste olarak kabul edilir.⁵⁴ Silsile geleneği, hicrî ilk asırlarda hadis başta olmak üzere tefsîr ve fıkıh gibi ilimlerdeki rivâyet zincirine benzemektedir. Hadis, tefsir gibi ilimlerde görüş beyân edenler, Hz. Peygamber'e (s.a.) isnâd edilen bir rivâyet zincirine sahip olmaya önem verirlerdi.⁵⁵ İlimlerin yazıya geçirilmesinden sonra diğer ilimlerde büyük ölçüde terkedilen bu uygulamaya tasavvufta önemle riayet edildiğinden Harîrîzâde'nin de buna sadık kaldığı, verdiği silsilelerden anlaşılmaktadır. Harîrîzâde ikinci bir senetle Mısır müftüsü Seyyid Şerif Muhammed el-Harîrî'den Hz. Peygamber'e (s.a.) kadar devam eden bir silsileyi naklettiği gibi, hadis alanındaki senetlerini de nakleder.⁵⁶

2.1.4. Tasavvufî Hayatı

Harîrîzâde aktif bir tasavvufî hayatın içinde dünyaya geldi, babası gibi dedesi de meşâyihandır. İlk tarîkat dersini babası Şeyh Abdurrahman Efendi'den aldı ve henüz on beş yaşındayken Rifa'iyye'nin Harîriyye ve Halvetiyye'nin Bekriyye kollarına sülûk etti. Harîrîzâde, babasından “bey'at, zikir telkini, ahid alma, hırka giyme ve hilâfet” konularında icâzet aldı.⁵⁷ Aynı zamanda Harîrîzâde, Harîriyye tarîkatını Seyyid Şeyh Ahmed b. Ömer el-Harîrî'den de aldı.⁵⁸ Şeyh Ahmed b. Ömer'in kendisine icâzet verdiğini ifade eden mektubunu Harîrîzâde, eserinde silsilesi ile beraber kaydetmiştir.⁵⁹

⁵⁴ Necdet Tosun, “Silsile”, *DİA* (İstanbul: TDV Yayınları, 2009), 37/ 206.

⁵⁵ Hasan Kâmil Yılmaz, “Silsile ve Manevî Neseb”, *Altınoluk*, S.119 (1996): 32.

⁵⁶ Harîrîzâde, *Tibyân*, 1/81a-86b.

⁵⁷ Harîrîzâde, *Tibyân*, 1/292b-299b; Sâdık Vicdânî, *Tomâr-ı Turûk-ı 'Aliyye*, 66-67; Gölpinarlı, *Melâmîlik ve Melâmîler*, 326; Harîrîzâde, *el-Mevridü 'l-hâss bi 'l-havâs fi tefsîri sûreti 'l-İhlâs*, 36.

⁵⁸ Çiçek, “Harîrîzâde Mehmed Kemâleddin: Hayatı, Eserleri ve Tibyânü Vesâilî'l-Hakâik fi Beyâni Selâsili't-tarâik Muhtevası ve Kaynakları”, 14.

⁵⁹ Harîrîzâde, *Tibyân*, 1/292b. Burada Harîrîzâde hem neseb hem tarîkat silsilesini şu şekilde verir: 1. Harîrîzâde Kemâleddin Efendi, 2. Şeyh Seyyid Ahmed b. Ömer el-Harîrî, 3. Babası Şeyh Seyyid Hasan, 4. Babası Şeyh Seyyid Muhammed, 5. Babası Şeyh Seyyid Ebu Bekr, 6. Amcası Şeyh Seyyid Muhammed, 7. Kardeşi Şeyh Seyyid Musa, 8. Babası Şeyh Seyyid Ahmed, 9. Babası Şeyh Seyyid Abdülbâsit, 10. Babası Şeyh Seyyid Mahfûz, 11. Babası Şeyh Seyyid Sevvân, 12. Babası Şeyh Seyyid Abdülbâsit, 13. Babası Şeyh Seyyid

Harîrîzâde, ilk eseri *Hizbü'l-bahr*'ın⁶⁰ şerhi *Ziyâü'l-bedr*'i on yedi yaşında iken telif etti⁶¹ ve Rifa'iyye ve Halvetiyye tarikatlarını bu yaşlardayken aldı. Çeşitli tarikatlardan genç yaşta icâzet alan Harîrîzâde'nin, eserlerini telife de genç yaşta başladığı görülmektedir. *Tibyân*'ın önsözünde müellif, sayısı yüz yetmiş aşan tarîkate muttasıl olduğu ve birçok tarîkattan hırkalar giydiği bilgisini verir. Tarikatlar ansiklopedisi mahiyetinde olan söz konusu eserinde Harîrîzâde, tarikatları tanıtırken, kendisinin bu tarikatlara ne şekilde intisâb ettiğini de anlatır. Bazı tarikatlar için “icâzet aldım”, bazıları için “ittisâlim var”, bazıları için “hırka giydim”, bazıları için “rivâyet ediyorum”, bazıları için “aldım” gibi ifadelerle aldığı icâzetleri belirtir.⁶² Harîrîzâde, *Tibyân*'da birçok tarikat şeyhinin kendisine yazdığı icâzet mektuplarına yer vererek tarikat senetlerini yazar.⁶³

Harîrîzâde'nin babasından sonra hayatında belirleyici etkisi olan ve tasavvufi kişiliğinin oluşumuna, Melâmî ve Ekberî çizgide bir yöne girmesine vesile olan şahsiyet, hocası Muhammed Nûrû'l-Arabî'dir. 1872 yılında İstanbul'a gelen Muhammed Nûrû'l-Arabî'yi Harîrîzâde evinde misafir etti, bu esnada kendisine intisap etti. Bir sene sonra Şeyh Ahmed Sâfi ile Üsküb'e onu ziyarete gittiklerinde

Abduddâim, 14. Babası Şeyh Seyyid İbrahim,15. Babası Şeyh Seyyid Ebû Bekr, 16. Babası Şeyh Seyyid Reslân, 17. Babası Şeyh Seyyid Mansûr, 18. Babası Şeyh Seyyid İbrahim, 19. Babası Şeyh Seyyid Ali, 20. Babası Şeyh Seyyid Muhammed,21. Babası Şeyh Seyyid Mikvâr, 22. Babası Şeyh Seyyid Hasan, 23. Babası Şeyh Seyyid Hamîs, 24. Babası Şeyh Seyyid Sa'd, 25. Babası Şeyh Seyyid Abdulmuizz, 26. Babası Şeyh Seyyid Davud, 27. Babası Şeyh Seyyid Muhyiddîn, 28. Babası Şeyh Seyyid Yahya, 29. Babası Şeyh Seyyid Muhammed, 30. Babası Şeyh Seyyid Burhaneddin Ebu'l-Hasan Ali, 31. Dedesi Şeyh Seyyid Ahmed er-Rifâi.

⁶⁰ Ebû'l-Hasen Nûruddîn Alî b. Abdillâh b. Abdilcebbâr eş-Şâzelî'ye (ö. 656/1258) nisbet edilen bir hizb ve dua terkibi (bk. Ahmet Murat Özel, “Şâzelî”, *DİA* (İstanbul: TDV Yayınları, 2010), 38/387.

⁶¹ Harîrîzâde, *Tibyân*, 2/217a.

⁶² Çiçek, “Harîrîzâde”, 16/192; “Harîrîzâde Mehmed Kemâleddin: Hayatı, Eserleri ve Tibyânü Vesâilî'l-Hakâik fî Beyâni Selâsili't-tarâik Muhtevası-Kaynakları”, 31.

⁶³ Harîrîzâde, *Tibyân*, 2/129a; 3/49b-54a.

Harîrîzâde, hocasından hilâfetnâme aldı.⁶⁴ Çok sayıda tarîkate vâsıl olan Harîrîzâde'nin en çok Muhammed Nûrû'l-Arabî'den istifade ettiği eserlerinden anlaşılmaktadır.⁶⁵ Harîrîzâde, hocası Muhammed Nûrû'l-Arabî'nin hayatında bir dönüm noktası olduğunu belirtir,⁶⁶ onun bazı eserlerini tercüme ve şerh eder. Aynı zamanda kendi yazdığı eserlerde tasavvufî görüşlerini ortaya koyarken hocasına sık sık atıflarda bulunur.

Harîrîzâde geride kırk küsur eser bırakarak otuz iki yaşında vefat etti. Kısa ömründe bu kadar çok eser telif etmeye muvaffak olan Harîrîzâde'nin ilim ve amel olarak tasavvufî hayatın ne kadar içinde olduğu âşikârdır.

2.1.5. Çağdaş Mutasavvıflar

2.1.5.1. Muhammed Nûrû'l-Arabî (1813-1888)

Harîrîzâde'nin ömrü ilim ve zikir meclislerinde geçti; ulemâdan ve meşâyihattan birçok âlimle tanıştı, kendilerinden ders aldı ve ders verdi. Söz konusu bu âlimler içerisinde Harîrîzâde'nin hayatında önemli yeri olan ve kendisi ile karşılaşmış olmasını ilâhî bir lütuf olarak değerlendirdiği kişi Muhammed Nûrû'l-Arabî'dir. Anadolu ve Rumeli'de çeşitli şehirlerde müderrislik yapıp, irşad faaliyetlerinde bulunan Muhammed Nûrû'l-Arabî, İstanbul'a birkaç kez gelmiş ve bir seferinde Harîrîzâde'nin Boyacıköyü'ndeki yalısında misafir kalmıştır. Bu misafirliği esnasında ulemâdan ve şeyhlerden birçok kişi kendisine intisap etti. Harîrîzâde de bu zevâtın içindedir.⁶⁷

Muhammed Nûrû'l-Arabî aslen Kudüslüdür, ailesi Kudüs'ten Mısır'a geçerek Mısır'a yerleşmişti. Nûrû'l-Arabî, Mısır'da Garbiyye'ye bağlı Mahalletülkübrâ kasabasında

⁶⁴ Vicdânî, *Tomâr-ı Turûk-ı 'Aliyye*, 93-97.

⁶⁵ Harîrîzâde, *Tibyân*, 1/Önsöz.

⁶⁶ A.g.e., 3/304a.

⁶⁷ Nihat Azamat, "Muhammed Nûrû'l-Arabî", *DİA* (Ankara: TDV Yayınları, 2020), 30/560-563; Ali Bolat, *Muhammed Nûrû'l-Arabî Hayatı, Eserleri ve Tasavvufî Görüşleri*, (İstanbul: H Yayınları, 2015), 17-32.

1813 yılında dünyaya geldi.⁶⁸ Harîrîzâde'nin verdiği bilgiye göre şeceresi Hz. Peygamber'e dayanır.⁶⁹

Muhammed Nûrû'l-Arabî ilk tarîkat dersini 1828 yılında kendisine intisab ettiği Nakşibendî şeyhi Yusuf Efendi'den aldı. 1829 yılında hac görevini edâ etmek üzere Mekke'ye gelen ve bir süre burada kalan Muhammed Nûrû'l-Arabî, bu dönemde Şeyh Ömer Abdürresul'ün hadis derslerine devam etti. Şeyh İbrahim eş-Şemârkî el-Halvetî'ye intisab ederek Halvetiyye-i Şa'bâniyye, Üveysiyye ve Ekberiyeye tarîkatlarından icâzet aldı.⁷⁰

Mekke'deki misafirliği nihayete erince Mısır'a dönen Muhammed Nûrû'l-Arabî, ilk tahsil çağında kendisinden dokuz yıl ders aldığı Hasan el-Kuveysnî (ö.1254/1838) ile tekrar görüştü. Hasan el-Kuveysnî, vehbî ilimlere vukûfiyetini fark ettiği talebesini irşad vazifesi için Rumeli'ye gönderdi. Anadolu'nun bazı şehirlerini dolaşarak Rumeli'ye geçen Muhammed Nûrû'l-Arabî'nin Selanik, Serez, Üsküp ve Koçana'da ikâmet ettiği, bu şehirlerde müderrislik yaptığı ve irşad faaliyetlerinde bulunduğu bilinmektedir.⁷¹ Koçana'da müderrislik yaptığı 1834/1835 yıllarında fenâ makâmının kendisine rüyasında bizzat Hz. Peygamber tarafından öğretildiğini, 1837'de Hz. Peygamber'in rüyasında kendisine hırka giydirdiğini, 1843 yılında tekrar hacca gidinceye kadar bu makâmları zevke çalıştığını anlatır. Muhammed Nûrû'l-Arabî ikinci hac yolculuğu, Hz. Peygamber (s.a.) tarafından kendisine bakâ makâmının telkin edildiği manevî bir tekâmül yolculuğu oldu. Ahadiyyetü'l-cem' makâmına vâsıl olan Muhammed Nûrû'l-Arabî hacdan döndükten sonra fenâ, bakâ ve ahadiyyetü'l-cem' makâmlarını ihtiva eden tevhîd anlayışı doğrultusunda irşad görevine başladı. Muhammed Nûrû'l-Arabî, 1874'te Üsküp'ten ayrılarak Ustrumca'ya

⁶⁸ Azamat, "Muhammed Nûrû'l-Arabî", 30/560.

⁶⁹ Harîrîzâde, *Tibyân*, 3/215a.

⁷⁰ Harîrîzâde, *Tibyân*, 3/ 215a; Bolat, *Muhammed Nûru'l-Arabî Hayatı, Eserleri ve Tasavvufî Görüşleri*, 19.

⁷¹ Harîrîzâde, *Tibyân*, 3/ 215a-215b; Gölpınarlı, *Melâmîlik ve Melâmîler*, 234; Bolat, *Muhammed Nûru'l-Arabî Hayatı, Eserleri ve Tasavvufî Görüşleri*, 29.

yerleşti, ömrünün son yıllarında da irşad faaliyetlerini sürdürerek 29 Cemâziyelâhir 1305 /13 Mart 1888’de Ustrumca’da vefat etti.⁷²

Harîrîzâde, *Tibyân*’da Melâmîliği üç devreye ayırarak tanıtır. Birinci devreyi Hamdûn el-Kassâr ile, ikinci devreyi Hacı Bayrâm-ı Velî ile üçüncü devreyi Muhammed Nûrû’l-Arabî ile başlatır. Harîrîzâde hocasını, üçüncü devre Melâmîliğinin pîri olarak tanıtarak⁷³ bu devreyi “Nûriyye” diye isimlendirir. Onun Nakşibendiyye-i Müceddidiyye’nin bir kolu olduğunu belirtir. Eserinin “Nûriyye” maddesinde hocası Muhammed Nûrû’l-Arabî ve tarîkatı ile ilgili bilgiler verir.⁷⁴

Muhammed Nûrû’l-Arabî’nin Türkçe ve Arapça çok sayıda eser telif ettiği bilinmektedir.⁷⁵ Bursalı Mehmed Tahir, hocasının biyografisini anlattığı kitabında Nûrû’l-Arabî’nin eserlerinin sayısının kırk altı olduğunu söyler ve eserlerinin isimlerini sayarak eserlerinden bazı örnekler verir.⁷⁶ Gölpınarlı’daki eser listesi elli beşi bulmaktadır.⁷⁷

2.1.5.2. Şuayb Şerefeddin Efendi (1842-1911)

Şuayb Şerefeddin Efendi, Edirne’de 1842 yılında dünyaya geldi. Babası Mehmed Seyfullah Efendi Gülşenî Dergâhı şeyhidir. Soyu Gülşeniyye’nin Sezâiyye koluna dayanır. İlk eğitimini Edirne’de aldı. Babasının vefatından sonra İstanbul’a geldi. Molla Aşkî Dergâhı’nda Gülşeniyye’den Gürcü Ali Efendi halifelerinden Bolulu Şeyh Mustafa Hilmi Efendi’ye intisâb etti, ondan Gülşenî tâcı ve hırkası giyerek Edirne’ye döndü. İkinci defa İstanbul’a geldiğinde şeyhinden Gülşeniyye icâzeti aldı. Şuayb Şerefeddin Efendi, Halkalı Dergâhı şeyhi Hayrabolulu Mehmed Mahvî vesilesiyle Gülşeniyye’nin Hâletiyeye koluna da intisâb etti.

⁷² Azamat, “Muhammed Nûrû’l-Arabî”, 30/560-563; Bursalı Mehmed Tâhir, *Menâkıb-ı Şeyh Seyyid Hâce Muhammed Nûru’l-Arabî ve Beyân-ı Melâmet ve Ahvâl-i Melâmiyye*, hzr. Mustafa Tatcı ve Burak Anılır (İstanbul: H yayınları, 2014), 6-7.

⁷³ Harîrîzâde, *Tibyân*, 3/144b.

⁷⁴ A.g.e., 3/216a-216b.

⁷⁵ Azamat, “Muhammed Nûrû’l-Arabî”, 30/563.

⁷⁶ Bursalı, *Menâkıb-ı Şeyh Hâce Muhammed Nûrû’l-Arabî*. 21-24.

⁷⁷ Gölpınarlı, *Melâmîlik ve Melâmîler*, 287-290.

Şuayb Şerefeddin Efendi'nin Harîrîzâde ile tanışması Edirne'de Câmî'-i Atîk müderrisi Hafız İsmâil Rüşdü Efendi'nin aracılığıyla oldu. Harîrîzâde'den Nakşibendiyye, Celvetiyye, Şâbâniyye, Kâdiriyye, Rifâiyye ve Halvetiyye tarîkatlarından icâzet aldı kendisi de ona Gülşeniyye icâzeti verdi.⁷⁸ Edirne ve çevresinde uzun yıllar irşad faaliyetlerine devam eden ve çok sayıda mürîdi olan Şuayb Efendi, 1911'de Uzunköprü'de vefat etti.⁷⁹

Şuayb Şerefeddin Efendi'nin bazı eserleri:

1. *Îzâhu'l-Merâm fî Meziyeti'l-Kelâm / Şerhu'n-Nokta ve'l-Kalem*: Eser matbudur. Hasan Sezâyî'ye ait bir gazelin şerhidir.

2. *Keşfü's-Salât*: Namazın sırlarını anlatan (Esrâru salât) bir risâledir, basılmamıştır.

Eserleri ve biyografisi hakkında bilgi mürîdi Hüseyin Vassâf'ın *Mürâselât ve Sefîne-i Evliyâ* isimli eserlerinde mevcuttur.

2.1.5.3. Mürefteli Abdullah Hulûsî Efendi (ö. 1302/1885)

Abdullah Hulûsî Efendi Tekirdağ ili Şarköy ilçesi Mürefte mahallesinde doğdu. Hulûsî Efendi'nin yaşadığı dönemde Mürefte, Edirne vilayetinin Gelibolu sancağına bağlı bir kasabaydı.⁸⁰ Hulûsî Efendi tahsil için İstanbul'a geldi ve burada tahsilini ikmâl ederek Fatih Kadı Çeşmesi Medresesi'nde uzun yıllar müderrislik yaptı. Hulûsî Efendi hattattır ve özellikle ta'lik yazıda usta bir hattat olduğu bilinmektedir.⁸¹

Hulûsî Efendi, Muhammed Nûrû'l-Arabî'ye, şeyhin 1871 yılında İstanbul'a geldiği ve Harîrîzâde'nin evinde misafir olduğu günlerde intisab ederek kendisinden hilâfet aldı. Hulûsî Efendi Melâmî meşrep olarak bilinmekte, Bursalı Mehmed Tâhir tarafından temkin ve irfan sahibi bir şahsiyet; İslâmî ilimlerle beraber tarihi de bilen, âlim, şâir,

⁷⁸ Vassâf, *Sefîne-i Evliyâ*, 3/249-250.

⁷⁹ Semih Ceyhan, "Şuayb Şerefeddin Efendi", *DİA* (İstanbul: TDV Yayınları, 2010), 39/223-224.

⁸⁰ Şemseddin Sâmî, *Kâmûsü'l-a'lâm*, C.6 (Mihran: İstanbul, 1889), 4264.

⁸¹ Bursalı, "*Osmanlı Müellifleri*", 1/133; Gölpınarlı, *Melâmîlik ve Melâmîler*, 315.

edeb-i Muhammedî'yi hakkıyla gözeten bir zât olarak tanıtılmaktadır.⁸² 1885 yılında İstanbul'da vefat etti ve Topkapı haricinde Sarı Abdullah Efendi yanına defnedildi.⁸³

Abdullah Hulûsî Efendi'nin bilinen eserleri:

1. *Esmâru'l-hadâ'ik*: Hulûsî Efendi'nin bu eseri Osman Gazi'den başlayıp kendi döneminin padişahı Abdülmecid'e kadar gelen tüm padişahların, sadrazam, şeyhülislâm ve kaptan-ı deryâlar gibi devlet adamlarının doğum ve ölüm, atanma ve görevden alınma tarihlerini, ayrıca padişahların cüluslarını bir cetvel şeklinde gösterir. 1267 yılında taş baskı olarak İstanbul'da basılan eser 80 sayfadır.

2. *Mantıku'l-esrâr*: Feridüddîn Attar'ın meşhur eseri *Mantıku't-tayr*'ın Türkçe manzum tercümesidir. Fakat bu eserin Abdullah Hulûsî'ye aidiyeti şüphelidir. Bursalı Mehmed Tahir eserin Hulûsî Efendi'ye ait olduğu kanaatindedir, fakat eser Fedâ'i mahlaslı bir şaire ait olarak kayıtlara geçmiştir. 1274 yılında taş baskı olarak İstanbul'da basılan eser 226 sayfadır.

3. *Şerh-i Mir'âtü'l-akâ'id*: Molla Câmî'nin *Mir'âtü'l-akâ'id* isimli Farsça eserinin Türkçe tercüme ve şerhidir. 1277 yılında taşbaskı olarak İstanbul'da basılan eser 48 sayfadır.

4. *Ta'rîfât-ı Seyyid Tetimmesi*: Bursalı Mehmed Tahir, *Ta'rîfât-ı Seyyid*'in Abdullah Hulûsî Efendi tarafından tamamlandığı ve Harîrîzâde'nin kendi yazısıyla taş baskı olarak basıldığı bilgisini verir.⁸⁴ Fakat eser günümüzde bulunamamıştır, basıma hazırlanıp da basılamamış olması da ihtimal dahilindedir.⁸⁵

2.1.5.4. Ahmed Sâfi Efendi (ö.1310/1892)

Ahmed Sâfi Efendi, Şehremini Pazar Tekkesi şeyhi olarak tanınır. Babası Karasarıklı Tekkesi Rifaî şeyhi, Muhammed Hüsni Efendi'dir. Sâfi Efendi, Pazar Tekkesinin sekizinci Postnişini olup Halvetiyye'nin Şa'bâniyye ve Sinaniyye şubeleri icazetini

⁸² Bursalı, “*Osmanlı Müellifleri*”, 1/133.

⁸³ Mehmet Arslan, *Türk Edebiyatı İsimler Sözlüğü*, <https://teis.yesevi.edu.tr>, Abdullah Hulusi Mürefteli, (20.03.2023).

⁸⁴ Bursalı, “*Osmanlı Müellifleri*”, 1/133.

⁸⁵ Arslan, *Türk Edebiyatı İsimler Sözlüğü*, <https://teis.yesevi.edu.tr>, Abdullah Hulusi Mürefteli, (20.03.2023).

Selânikli Salih Lütfî Efendi'den aldı. Melâmî neşveye de sahip olan Ahmed Sâfi Efendi'nin Melâmîliği, Muhammed Nûrû'l-Arabî'ye intisab etmiş olmasından kaynaklanır. Ahmed Sâfi Bey'in Muhammed Nûrû'l-Arabî ile tanışması, Harîrîzâde aracılığıyla oldu. Muhammed Nûrû'l-Arabî'nin İstanbul'da Harîrîzâde'nin evinde kaldığı dönemde Ahmed Sâfi Bey müridlerinden Abdülkerîm Ruhi Efendiyle beraber kendisini ziyaret etti ve ondan tarikat alarak halifesi oldu. Pazar tekkesi ile Tarsus tekkesi şeyhliği de uhdesinde olan Sâfi Efendi daha sonra hocası Muhammed Nûrû'l-Arabî'nin işareti ve Meclis-i Meşayih kararıyla Tarsus Tekkesi'ni müridi Abdülkerîm Rûhî Efendi'ye devretti. 1892'de vefat eden Ahmed Sâfi Efendi Şehremini Pazar tekkesinde medfundur.⁸⁶

2.1.5.5. Abdülkerîm Ruhi Efendi (1840-1905)

Abdülkerîm Rûhî Efendi, İstanbul'da 1840 senesinde doğdu, Enderun'da bir süre okudu, fakat mezun olmadan ayrılarak ticarete başladı. Arzuhalcilik ve tütüncülükle uğraştı. Rûhî Efendi tasavvufa ilgi duyarak birçok meşâyihle görüştü ve Rifâi şeyhi Ahmed Sâfi Efendi'ye intisab etti. Ahmed Sâfi Efendi kendisine Rifâiyye tarikatı hilafeti verdi. 1871 yılında İstanbul'a gelen ve Harîrîzâde'nin evinde misafir olan Muhammed Nûrû'l-Arabî'ye intisab edenler içinde şeyh Ahmed Sâfi Efendi ile beraber Abdülkerîm Rûhî Efendi de vardı. Muhammed Nûrû'l-Arabî İstanbul'dan ayrılıp Rumeli'ne döndükten sonra Abdülkerîm Efendi iki kere kendisini ziyarete giderek şeyhten Melâmî hilafeti aldı. Hakkındaki bazı şikayetlerden dolayı Bursa'ya sürgün edilen Abdülkerîm Rûhî Efendi, 1905'te Bursa'da vefat etti. “*Şehâdetü'l-Hak*” isminde bir risâlesi olduğu bilinmektedir.⁸⁷

Mutasavvıf şair olarak tanınan Abdülkerîm Rûhî Efendi'nin akıcı bir üslûba sahip olduğu, şiirlerinde “Rûhî” mahlasını kullandığı, *Seyyid Niyâzi Şerhi*'ni tamamlayarak ona zeyl yazdığı bilinmektedir.⁸⁸

⁸⁶ Gölpınarlı, *Melâmîlik ve Melâmîler*, 317.

⁸⁷ A.g.e., 318.

⁸⁸ “Abdülkerîm Rûhî Efendi”, *Türk Dili ve Edebiyatı Ansiklopedisi*, C.1 (Dergâh Yayınları: İstanbul, 1977). 21.

2.1.5.6. Şeyh Kemâl Efendi (1841-1914)

Şeyh Kemâl Efendi 1841 doğumludur. Babası Mehmed Şakir Efendi, Sünbül Efendi Tekkesi şeyhidir. Şeyh Kemâl Efendi ilk hilafeti Koca Mustafa Paşa Hankâhı Şeyhi Rızaeddin Efendi'den aldı, daha sonra Şerefeddin Edirnevî'den Gülşeniyye, Harîrîzâde vesilesiyle 1871'de Muhammed Nûrû'l-Arabî'den Melâmiyye ve Harîrîzâde'nin kendisinden de Şa'bâniyye ve Melâmiyye icâzetlerini aldı. 1875 yılında hacca giden Şeyh Kemâl Efendi, Medine'de tanıştığı Muhammed Can'dan Nakşibendiyye icâzeti aldı. Şeyh Kemâl Efendi, Medine'de yedi sene kaldı ve bu süre içinde oradaki mukaddes emanetlerin başkâtipliğini yaptı. İstanbul'a döndükten sonra irşad faaliyetlerine devam eden Şeyh Kemâl Efendi, 1914 yılında İstanbul'da vefat etti.⁸⁹

Şeyh Kemâl Efendi'nin Arapça olarak kaleme aldığı ve *Virdü'l- a'zâmi'l-Kemâliyye* ismini verdiği bir eseri vardır. Mürîdlerinden Muhyiddin Efendi, kendisi hakkında bir risâle yazmıştır.⁹⁰

2.1.5.7. Bursalı Mehmed Tahir (1861-1925)

Harîrîzâde'nin önde gelen mürîdlerinden olan Bursalı Mehmed Tahir, en çok "*Osmanlı Müellifleri*" isimli telifiyle tanınmaktadır.⁹¹ Mehmed Tahir, 1861 yılında Bursa'da doğdu. Babası Bursa Belediye kâtibi Rifat Bey, dedesi II. Abdülmecid'in Hassa Alayı kumandanlarından Üsküdarlı Seyyid Mehmed Tâhir Paşa'dır. Tahir Bey'in tahsil hayatı ailece yerleştikleri Bursa'da başladı ve Tahir Bey, Mülkiye Rüşdiyesi'nde

⁸⁹ Vassâf, *Sefîne-i Evliyâ*, 3/449-450; Gölpınarlı, *Melâmîlik ve Melâmîler*, 317.

⁹⁰ Vassâf, *Sefîne-i Evliyâ*, 3/449-450.

⁹¹ Bursalı Tâhir Bey'in hayatı ve eserleri hakkında detaylı bilgi için bk. Muallim Vahyî, *Bursalı Tâhir Bey*, (İstanbul: Matbaa-i Orhaniye, 1915); Gölpınarlı, *Melâmîlik ve Melâmîler*, 328-330; Ömer Faruk Akün, "Bursalı Mehmed Tâhir Bey", *DİA* (İstanbul: TDV Yayınları, 1992), 6/452-461; Nihad Sami Banarlı, *Resimli Türk Edebiyatı Tarihi C.2* (Millî Eğitim Bakanlığı Yayınları: Ankara, 1997), 1078; Mustafa Tatcı ve Burak Anılır, "*Bursalı Mehmed Tahir Bey*", *Menâkıb-ı Şeyh Seyyid Hâce Muhammed Nûrû'l-Arabî Beyân-ı Melâmet ve Ahvâl-i Melâmiyye* (İstanbul: H. Yayınları, 2014), XV-XXVII.

okurken bir taraftan da Haraççioğlu Medresesi'ne devam ederek Niğdeli Hoca Ali Efendi'den hususi dersler aldı.⁹²

Tahir Bey Rüştiyeyi bitirdikten sonra Bursa Askerî İdâdîsi'ne devam etti (1875). Tâhir Bey'in tasavvufa ilgisi öğrencilik yıllarında başladı. Muhyiddin İbn Arabî'nin fikirleri doğrultusunda kendisini geliştirdi. Babasının 1877 Osmanlı-Rus savaşında şehit düşmesi onun askeri eğitime devam etmesinde önemli rol oynadı, 1880 yılında Harbiye'ye girdi. Muhyiddin İbn Arabî okumalarını sürdürdüğü, tekkeleri ziyaret ederek kendisini irşad edecek kâmil bir mürşid aradığı öğrencilik yıllarında yolu Harîrîzâde ile kesişti ve ona intisab ederek Melâmîliği seçti.⁹³

Muallim Vahyî'ye göre Tâhir Bey'in kitabiyat / bibliyografya alanında yaptığı çalışmalarda bir tasavvuf bibliyografisi olan hocası Harîrîzâde'nin etkisi çoktur.⁹⁴ Tâhir Bey hocası Harîrîzâde'yi sık sık ziyaret eder cuma günleri onun yanına giderek seyr u sülûkü için verdiği talimatları yerine getirirdi.⁹⁵ Mürîdi olduktan iki yıl sonra hocası Harîrîzâde vefat etti (1882). Tahir Bey Usturumca'ya giderek hocası Harîrîzâde'nin de hocası olan Muhammed Nûrû'l-Arabî'ye intisab etti. Harbiye'den mezun olduktan sonra öğretmen olarak atandı (23 Kasım 1883). Manastır Askerî Rüşdiyesi coğrafya; Mülkiye Rüşdiyesi ve Mülkiye İdâdîsi'nde tarih ve hitabet dersleri verdi. Bu süreçte hocası Muhammed Nûrû'l-Arabî'yi ziyaret amacıyla ikinci kez Usturumca'ya gitti ve ondan icâzet alarak Manastır'daki ihvana sohbetler yapmaya başladı. Böylece Tâhir Bey, öğretmenlikle beraber Melâmîlik yolundaki faaliyetleriyle de tanındı. Aynı dönemde mutasavvıflar hakkında bibliyografik araştırmalarına başladı.⁹⁶

Manastır'da on dört yıl öğretmenlik yaptıktan sonra Tâhir Bey'in tayini Üsküp'e çıktı, Üsküp Askerî Rüşdiyesi'ndeki öğretmenliği süresince şeyhi Muhammed Nûrû'l-Arabî'nin hayatı, sözleri ve menkıbeleri üzerine araştırmalar yaptı. Tâhir Bey'in bu araştırmaları çeşitli gazete ve mecmualarda yayınlanırken eser telifleri de başladı. Meşhur eseri *Osmanlı Müellifleri*'nin temeli olacak çalışmaları Manastır ve Üsküp'te

⁹² Muallim Vahyî, *Bursalı Tâhir Bey*, 17.

⁹³ Akün, "Bursalı Mehmed Tâhir Bey", 6/452; Gölpinarlı, *Melâmîlik ve Melâmîler*, 328.

⁹⁴ Vahyî, *Bursalı Tâhir Bey*, 27.

⁹⁵ A.g.e. 27-28.

⁹⁶ A.g.e., 29; Akün, "Bursalı Mehmed Tâhir Bey", 6/453.

(daha sonradan buna Selanik de eklenecektir) öğretmenlik yaptığı 1823-1906 yıllarında yaptı. 1907 yılı itibariyle divan âzalığı ve çeşitli illerin kütüphanelerini dolaşmasına vesile olan tahkik memuriyeti görevlerine getirilen Tâhir Bey, Bursa milletvekili olarak 1908 yılında Meclis-i Meb'ûsan'a girdi. 1911 yılında meclis feshedildi, Tâhir Bey tekrar siyasete atılmadı ve 1914 yılında yarbaylıktan emekli oldu. Tâhir Bey, milletvekilliği sırasında İstanbul'daki kütüphaneleri dolaşma ve özellikle *Osmanlı Müellifleri* isimli eseri için gerekli bibliyografik araştırmalar yapma imkânı buldu. Söz konusu eserin ilk cildi 1915, ikinci cildi 1922 ve üçüncü cildi 1924 yılında yayınlandı. Bursalı Tâhir Bey 1925 yılında vefat etti ve Aziz Mahmud Hüdâyî Dergâhı haziresine defnedildi.⁹⁷

Çok sayıda eseri bulunan Tâhir Bey'in basılmış eserleri:⁹⁸

1. *Türklerin Ulûm ve Fünûna Hizmetleri* (İstanbul 1314)
2. *Terceme-i Hâl ve Fezâil-i Şeyh-i Ekber Muhyiddîn-i Arabî* (İstanbul 1316)
3. *Kibâr-ı Meşâyih ve Ulemâdan On İki Zâtın Terâcim-i Ahvâli* (İstanbul 1316)
4. *Meşâyih-i Osmâniyye'den Sekiz Zâtın Terâcim-i Ahvâli* (İstanbul 1318)
5. *Ulemâ-yı Osmâniyye'den Altı Zâtın Terceme-i Hâli* (İstanbul 1321)
6. *Müverrihîn-i Osmâniyye'den Âlî ve Kâtib Çelebi'nin Terceme-i Halleri* (Selânik 1322)
7. *Aydın Vilâyetine Mensup Meşâyih, Ulemâ, Şuarâ, Müverrihîn ve Etibbânın Terâcim-i Ahvâli* (İzmir 1324)
8. *Delilü't-tefâsîr: İlm-i Tefsîr ve Müfredât-ı Kur'an'a Dâir Ma'lûmât-ı İcmâliyye* (İstanbul 1324)

⁹⁷ Akün, "Bursalı Mehmed Tâhir Bey", 6/452-461.

⁹⁸ Akün, "Bursalı Mehmed Tâhir Bey", 6/456-459; Adem Ceyhan, "Biyografi ve Bibliyografya Âlimi Bursalı Mehmed Tâhir Bey'in Eserleri", *Celal Bayar Üniversitesi Sosyal Bilimler*, C. 8, S.2 (2010): 3-14; Ahmet Yasin Tomakin, "Bursalı Mehmed Tahir: Hayatı, Eserleri ve Bibliyografya Üzerine Düşünceleri", *Şırnak Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, C.8, S.17 (2017/2):105-112.

9. *Ahlâk Kitaplarımız* (İstanbul 1325)
10. *Müntehabât-ı Mesâri 've Ebyât* (İstanbul 1328)
11. *Hacı Bayram-ı Velî* (İstanbul 1329)
12. *Nazar-ı İslâm 'da Fakr* (İstanbul 1330)
13. *Mevlânâ eş-Şeyh İsmâil Hakkı el-Celvetî -kuddise sırruhû- Hazretlerinin Muhtasaran Terceme-i Halleriyle Matbû ve Gayr-i Matbû Âsârını Hâvî Risâledir* (İstanbul 1329)
14. *Kâtib Çelebi* (İstanbul 1331)
15. *Siyasete Mûteallik Âsâr-ı İslâmiyye* (İstanbul 1332)
16. *Menâkıb-ı Harb* (İstanbul 1333)
17. *İdâre-i Osmâniyye Zamanında Yetişen Kırım Müellifleri* (İstanbul 1335)
18. *Osmanlı Müellifleri* (İstanbul, I, 1333/1915; II/1, 1338 h./1920; II/2, 1338 r./1922; III, 1342/1924)
19. *Menâkıb-ı Şeyh Seyyid Hâce Muhammed Nûru'l-Arabî Beyân-ı Melâmet ve Ahvâl-i Melâmiyye* (İstanbul: H Yayınları, 2014)

Tâhir Bey'in farklı sahalarda yazdığı ve matbu olmayan eserleri:

1. *Manastır'a Mensup Meşâyih, Ulemâ ve Şuarânın Terâcim-i Ahvâli* (Eserin Manastır Kütüphanesine Tâhir Bey tarafından hediye edildiği bilinmektedir)⁹⁹
2. *Mecmûa-i Tâhir* (Muallim Vahyî'nin Tâhir Bey'in eserleri arasında adını zikrettiği bu eserin bugün nerede olduğu bilinmemektedir)¹⁰⁰
3. *Haseneyn Hakkında Şeref-vârid Olan Ehâdis-i Şerîfe ve Tercümeleri* (Eser hakkında Muallim Vahyî bilgi vermekle beraber günümüzde eserin nerede olduğu bilinmiyor)¹⁰¹

⁹⁹ Akün, "Bursalı Mehmed Tâhir Bey", 6/460

¹⁰⁰ Muallim Vahyî, *Bursalı Tahir Bey*, 194; Ceyhan, "Biyografi ve Bibliyografya Âlimi Bursalı Mehmed Tâhir Bey'in Eserleri", 112.

¹⁰¹ Muallim Vahyî, *Bursalı Tahir Bey*, 194; Ceyhan, "Biyografi ve Bibliyografya Âlimi Bursalı Mehmed Tâhir Bey'in Eserleri", 112.

4. *Mecmûa-i Durûb-i Emsâl-i Arabiyye ve Fârisiyye* (Eserin nerede olduğu bilinmiyor)¹⁰²
5. *Fezâil-i İmâm-ı Ali Hakkında Şeref-vârid Olan Ehâdîs-i Şerîfe ve Tercümeleri* (Eserin Makedonya kütüphanelerinde Türkçe yazma eserleri ihtiva eden bir katalogta mevcut olduğu bilinmektedir)¹⁰³
6. *el-Ehâdîsü'l-Münîfe fî Fazli's-Saltanâti's-Şerîfe Tercümesi* (Suyûtî'nin eserinin tercümesidir. Topkapı Sarayı Müzesi, Mehmed Reşad, nr. 915'te bulunmaktadır)¹⁰⁴

Yukarıda verilen eserler Tâhir Bey'in bibliyografik alanda çok önemli çalışmalar yaptığını göstermektedir. Onun bibliyografya ilmiyle bu derece ilgilenmesinde tasavvuf ve tarikatlar alanında uzman ve bu konuda büyük hacimli bir eseri bulunan hocası Harîrîzâde'nin etkisi muhakkaktır.¹⁰⁵ Tâhir Bey, bibliyografya alanındaki çalışmalarla hem ilim erbabının hem de onların mensup olduğu milletin gerçek değerinin ortaya konulabileceği kanaatindedir. Bu düşünceden hareket ederek, Müslüman Türklerin yaptığı çalışmaları ortaya çıkarmak amacıyla bahsi geçen eserleri kaleme aldığı anlaşılmaktadır. Böylece Tâhir Bey, Müslüman Türk âlimler, mutasavvıflar, şair ve edipler hakkında bilgileri derleyip toplamış ve onların unutulmayıp kayda geçirilmelerini sağlamıştır.¹⁰⁶

2.1.6. Vefatı ve Kabri

Harîrîzâde Mehmed Kemâleddin Efendi 2 Zilkâde 1299/15 Eylül 1882 tarihinde cuma günü, vefat etti. Kısa olmakla beraber son derece verimli bir ömür yaşadı. Harîrîzâde,

¹⁰² Akün, "Bursalı Mehmed Tâhir Bey", 6/460; Ceyhan, "Biyografi ve Bibliyografya Âlimi Bursalı Mehmed Tâhir Bey'in Eserleri", 112.

¹⁰³ Ceyhan, "Biyografi ve Bibliyografya Âlimi Bursalı Mehmed Tâhir Bey'in Eserleri", 111.

¹⁰⁴ Ceyhan, "Biyografi ve Bibliyografya Âlimi Bursalı Mehmed Tâhir Bey'in Eserleri", 111.

¹⁰⁵ Vahyî, *Bursalı Tâhir Bey*, 27.

¹⁰⁶ Akün, "Bursalı Mehmed Tâhir", 6/455-456; Ahmet Yasin Tomakin, "Bursalı Mehmet Tahir ve Tarihle İlgili Eserleri" (Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi, M.Ü. Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2009), 66-71.

genç yaşlarda başladığı ilim tahsilini, tasavvufi eserler müzakeresi ve tarikat dersi vermekle devam ettirdi, vaktini eser telifi ve öğrenci yetiştirmeye ayırdı.¹⁰⁷

Harîrîzâde'nin kabri Eyüp'te Şeyh Hasib Efendi Rifâî Dergâhı hazîresinde babasının yanındadır. Kabrinin üzeri açık, mezar taşındaki kitâbede şu şiir yer almaktadır:

Ni'met-i uhrâ için bu kâinât
Âlem-i ervâha olmuş şâh-i râh
Âdem oldur ki bakâ-yı nâm ide
Ömrünü bî-fâide kılmaz tebâh
Şeyh Kemâleddin Efendi genç iken
Hâsıl etmişti nice feyz-i ilâh
Halvetî vü Celvetîden feyz alıp
Merd-i ârif-i kâmil idi âh âh
Erbâine girmeden sinni henüz
Sâha-yı ukbâya kıldı hânkâh
İlm ü fazl u rüşdü tâ yevme'l-kıyâm
Yâd ola devr eyledikçe mihr ü mâh
Geldi üçler söyledi tarihini:
Şeyh Kemâleddin Efendi göçtü vâh!
2 Zilka'de 1299/15 Eylül 1882¹⁰⁸

2.2. Eserleri

Oldukça genç yaşta telife başlayan Harîrîzâde, bu faaliyetlerini ömrünün sonuna kadar sürdürdü. Harîrîzâde *Tibyânü vesâil*'in 41. eseri olduğunu ifade eder.¹⁰⁹ Bursalı Mehmed Tâhir, Harîrîzâde'nin eserlerinden 37'sini listelemiştir.¹¹⁰ Bu listedeki eserlerin tamamının günümüzde mevcut olduğunu söyleyemiyoruz. Tüm araştırmalara rağmen Bursalı Mehmed Tâhîr'in isimlerini verdiği bazı eserlere ulaşmak mümkün olmamıştır. Bununla beraber bu listede olmayıp Harîrîzâde'ye ait olan başka eserlerin

¹⁰⁷ Harîrîzâde, *Tibyân*, 3/304a.

¹⁰⁸ Vassâf, *Sefîne-i Evliyâ*, 3/122; Gölpınarlı, *Melâmilik ve Melâmiler*, 326.

¹⁰⁹ Harîrîzâde, *Tibyân*, 3/304a.

¹¹⁰ Bursalı, *Osmanlı Müellifleri*, 1/156-157.

de kütüphanelerde kayıtlı olduğu tespit edilmiş ve söz konusu eserlere ulaşmak mümkün olmuştur. Eserlerin sayısı hakkında ihtilafta, bazı eserlerin günümüze ulaşamamış olmasının yanında bazı küçük risâlelerin mecmua halinde birbiri içinde toplanarak muhafaza edilmiş olmasının da rolü olduğu düşünülebilir.

Harîrîzâde, eserlerini Türkçe ve Arapça olarak kaleme aldı, eserlerinde Farsça terkipler kullandı ve bazen bölüm başlıklarını Farsça olarak yazdı. Bu yazım tarzı, dönemin ilim dilinde, Arapça, Farsça ve Türkçe'nin birlikte kullanılıyor olması ile alâkalıdır. Türkçe olarak yazdığı eserlerin mukaddime bölümünde Harîrîzâde, daha çok insanın istifadesini sağlamak için Türkçe yazmayı tercih ettiğini belirtmiştir. Bu eserler arasında bazı Arapça eserlerin tercüme ve şerhleri de vardır. Harîrîzâde, tercüme ve şerhini yaptığı eserler için de benzer bir gaye ile hareket ettiğini, söz konusu kıymetli eserleri Türk okuyucularının istifadesine sunmak ve onların sülûklerini kolaylaştırmak istediğini ifade eder.

2.2.1. Arapça Eserleri

2.2.1.1. *Ziyâü'l-bedr şerhu Hizbi'l-bahr*

Harîrîzâde bu eserini 5 Cemâziye'l-evvel 1284/1867 tarihinde, henüz on yedi yaşındayken yazdı. Eser, Ebü'l-Hasen Alî b. Abdillâh eş-Şâzelî'nin (ö.656/1258) *Hizbü'l-bahr*'ine yapılmış bir şerhtir. Süleymaniye kütüphanesi, Fatih 2662 numarada yer alan eser 77 varaktır, hattı nesih ve müellif hattıdır. Harîrîzâde, şerhinin birinci sayfasında yazdığı bu ilk eseri babası Seyyid Şeyh Abdurrahman Efendi'nin ruhuna ithaf ettiği ve çıkarılmamak şartıyla Fatih kütüphanesine vakfettiği bilgisini verir.¹¹¹

Ebü'l-Hasen eş-Şâzelî, XIII. asırda yaşamış bir mutasavvıftır, Şâzeliye tarikatının kurucusu kabul edilir. Ebu'l Hasan Şâzelî aslında eser telif etmemiş fakat kendisinin terkihi olan dualar ve hizbler günümüze ulaşmış ve neşredilmiştir.¹¹² Harîrîzâde bu hizblerden birisi olan ve Şâzeli'nin vefatından önce müridlerine okumalarını vasiyet ettiği *Hizbü'l-bahr*'ı şerh etmiştir. Harîrîzâde, söz konusu şerhte "*Hizbü'l-bahr*"ın ne şekilde okunacağını, okumada riayet edilmesi gereken şartları ve esasları anlatmıştır. Bu esnada yaptığı açıklamalar Harîrîzâde'nin gençlik döneminde hâiz olduğu tasavvufî derinliği göstermektedir.

¹¹¹ Harîrîzâde, *Ziyâü'l-bedr şerhu Hizbi'l-bahr* (Süleymaniye Kütüphanesi, Fatih, 2662), 1a.

¹¹² Özel, "Şâzeli", 38/385-387.

2.2.1.2. *Esrâru'l-ma'în fî şerhi Esmâi'l-erba'în*

Esrâru'l-ma'în fî şerhi Esmâi'l-erba'în, Harîrîzâde'nin Şihâbuddin Ömer b. Muhammed es-Sühreverdî'ye ait olan *Esmâu'l-erba'în* adlı esere, 11 Şaban 1285/1868 tarihinde yazdığı bir şerhtir.¹¹³ Harîrîzâde, bu eserde yer alan kırk isimden ilk yedisini Arapça şerh etmiştir.

Eser, Süleymaniye kütüphanesi, Hacı Mahmud Efendi 3034 numarada yer alır ve müellif hattıdır. Yazısı orta boy ta'lik olup okunaklıdır. Harîrîzâde, eseri yazma sebebini şerhin ilk sayfalarında izah eder. Her bir esmayı dünya ve âhiret hayırlarını birleştiren müstakil bir hizb olarak görür ve Sühreverdî'nin söz konusu eserinden haberdar olunca bu esere şerh yazmayı arzu ettiğini söyler.¹¹⁴

Şihâbuddin Sühreverdî XIII. asırda yaşamış, Sühreverdîye tarikatının kurucusu olan bir mutasavvıf, muhaddis ve müfessirdir.¹¹⁵ Sühreverdî, *Esmâu'l-erba'în* isimli eserinde Allah Teâlâ'nın kırk ismini, bu isimleri okumanın fazilet ve faydalarını anlatır. Eserin çeşitli kütüphanelerde birbirine yakın isimlerle anılan nüshaları mevcuttur.¹¹⁶ Sühreverdî açıklamasını yaptığı kırk isimden her birini bir dua cümlesi içerisinde kullanarak bu isimlerle nasıl dua edileceğini gösterir. Harîrîzâde bu isimlerden ilk yedisini şerh ederek her dua cümlesini; dua cümleleri içinde yer alan kelime ve kavramları tasavvufî görüşleri doğrultusunda açıklar.

2.2.1.3. *el-Mevridü'l-hâss bi'l-havass fî tefsîri sûreti'l-İhlâs*

Harîrîzâde'nin İhlâs sûresinin tefsirini yaptığı bir eserdir. Harîrîzâde mukaddime bölümünde sûrenin nüzul sebebiyle ilgili rivâyetleri, sûrenin isimlerini ve Hz. Peygamber'in (s.a.) sûrenin faziletine ilişkin kırk hadisini şerh etmek suretiyle sûrenin önemini anlatır. Tefsire besmele tefsiri ile başlanmış daha sonra istiâze açıklanarak önemi üzerinde durulmuştur. Tefsirde sûrenin ana konusu olan tevhîd, îman ve

¹¹³ Harîrîzâde, *Esrâru'l-ma'în fî şerhi esmâi'l-erba'în* (Süleymaniye Kütüphanesi, Hacı Mahmud Efendi, 3034), 2b.

¹¹⁴ A.g.e., 2a.

¹¹⁵ Hasan Kâmil Yılmaz, "Sühreverdî, Şehâbeddin", *DİA* (İstanbul: TDV Yayınları, 2010), 38/40-42.

¹¹⁶ Adem Çatak, "Şihâbeddin Sühreverdî Hayatı Eserleri Ve Tasavvuf Anlayışı", (Yayınlanmamış Doktora Tezi, Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2007), 49.

teslimiyet konuları izah edilmiş, zikir ve tefekkürün faziletleri anlatılmış, esmâ-i hüsnâ ile ana-baba hakkından bahsedilmiştir.

Eser, Süleymaniye Kütüphanesi Hacı Mahmud Efendi 293 numarada yer alır ve müellif hattıdır. Nesih hattıyla yazılan nüsha 91 varaktır. Sûre âyetleri kırmızı, açıklamaları siyah renkli mürekkeple yazılmıştır. Harîrîzâde, telif tarihi olarak Rabîu'l-âhir 1289/1872'yi kaydetmiştir.¹¹⁷ Eseri Yakup Çiçek, *İhlâs Sûresi Tefsîri el-Mevridü'l-Hass bi'l-Havâs fî Tefsîr-i Sûreti'l-İhlâs* ismiyle neşretmiştir.¹¹⁸ Mevrid, varılan yer; hass, havâs, hususî; mertebe ve makâmca yüksek olan anlamına gelmektedir. Böylece sûrenin tefsiri “manevî makâmları yüksek olan Allah'ın velî kullarına mahsus, hususî bir yol, vâsıl olma yeri” anlamına gelecek şekilde isimlendirilmiştir.¹¹⁹

2.2.1.4. *Salâtü'l-ithâf bi-şerhi Salâti's-Sakkâf*

Salâtü'l-ithâf bi-şerhi Salâti's-Sakkâf, Şeyh İbn Ebi'l-Hasan es-Sakkâf'ın okuduğu bir salevât-ı şerîfenin, Harîrîzâde tarafından yapılmış şerhidir. Harîrîzâde, Şeyh Sakkâf'ın bu salevât-ı şerîfeyi, sabah ve akşam on bir kere olmak üzere her gün okuduğu, onun gibi okumaya devam eden kişinin rüyasında Hz. Peygamber'i (s.a.) göreceği ve sû-i hâtîmeden emin olabileceği bilgisini verir.¹²⁰

Risâle, Hz. Peygamber'e (s.a.) salât u selâm getirmenin önemini açıklamak üzere kaleme alınmıştır. Harîrîzâde salevât-ı şerîfede geçen her kelimeyi açıklamış; tasavvufî açıdan ilgili kavramları yorumlamıştır. Harîrîzâde, salevâta ait kelimeleri kırmızı, kendi açıklamalarını siyah renk mürekkeple yazarak metnin kolay anlaşılabilir olmasını sağlamıştır. Risâlede salât u selâmın, Resûl-i Ekrem'le bağlantı kurmanın ve ona yakınlaşmanın yolu olduğu ifade edilmiş; esmâ-i ilâhiyye, sıfât-ı ilâhiyye, vücûd ve hakikat-i Muhammedî konuları öz olarak anlatılmıştır.

¹¹⁷ Harîrîzâde, *el-Mevridü'l-hâss bi'l-havass fî tefsîri sûreti'l-İhlâs* (Süleymaniye Kütüphanesi, Hacı Mahmud Efendi, 293), 91a.

¹¹⁸ Yakup Çiçek, *İhlâs Sûresi Tefsîri el-Mevridü'l-Hass bi'l-Havâs fî Tefsîr-i Sûreti'l-İhlâs*, (İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfi Yayınları, n.125, 1996).

¹¹⁹ Harîrîzâde, *el-Mevridü'l-Hass bi'l-Havâs fî Tefsîr-i Sûreti'l-İhlâs*, 66.

¹²⁰ Harîrîzâde, *Salâtü'li ithâf bi-şerhi Salâti's-Sakkâf* (Süleymaniye Kütüphanesi, Tırnovalı, 9940), 2a.

Süleymaniye Kütüphanesi Tırnovalı 940 numarada yer alan eser, müellif hattıdır. Eser hattı rik'a, varak sayısı altıdır. Harîrîzâde bu eseri 3 Zilhicce 1289/1873 tarihinde yazmıştır.

2.2.1.5. *Cevâhiru mülûki'l-'aliyye fî bevâhiri sülûki's-Şâzeliyye*

Şâzeliye tarîkatı, tarîkatın kurucusu Ebü'l-Hasen eş-Şâzeli'nin hayatı ve seyr u sülûk yöntemi hakkında bilgi veren risâle, Süleymaniye Kütüphanesi, Unkapanı Şazeli Tekkesi 57 numaradadır. Eser müellif hattı olup nesih yazı ile yazılmış 66 varaktır.

Harîrîzâde, eserine Şâzeli'nin bildirdiği Hz. Peygamber'i (s.a.) rüyada görmek için belirli sayıda okunan "Yâkutîyye" duası ile başlamıştır.¹²¹ Bu duadan sonra eserde ikinci bir bölüm olarak *Cevâhiru mülûki'l-'aliyye fî bevâhiri sülûki's-Şâzeliyye* yer almıştır.¹²² Müellif, ikinci bölümde hamdeleden sonra eserin Fâtiha, Cevâhiru Mülûk ve hâtimededen müteşekkil olduğu bilgisini verir.¹²³ Harîrîzâde, Fâtiha olarak adlandırılan giriş bölümünde Şeyh Şâzeli'nin hayatı ve üstün özellikleri hakkında bilgiler verir.¹²⁴ Cevâhiru mülûk bölümünde Şâzeliyye tarîkatına ait yedi esası, "yedi cevher" diye isimlendirerek her cevheri tek tek ele almak suretiyle açıklar. Harîrîzâde'nin Şâzeliyye ve İseviyye tarîkatından aldığı icâzetler eserin sonunda hâtîme bölümünde sunulmuştur. Harîrîzâde eserini, 22 Cemaziye'l-Evvel 1290/1873 Perşembe gecesi tamamladığını belirtir.¹²⁵

2.2.1.6. *Reşahâtü'l-esnâ 'alâ teveccühâti'l-esmâ*

Harîrîzâde'nin 9 Ramazan 1291/1874 tarihinde Mısır seyahatinde gördüğü bir virdin tercüme ve şerhidir. *Seb'u teveccühât ve cem'u tevessülât* isimli bu virdin mânâsının

¹²¹ Harîrîzâde, *Cevâhiru mülûki'l-'aliyye fî bevâhiri sülûki's-Şâzeliyye* (Süleymaniye Kütüphanesi, Unkapanı Şazeliye, 57), 1a-4b.

¹²² A.g.e., 5a-66b.

¹²³ A.g.e., 7a.

¹²⁴ A.g.e., 7a-20a.

¹²⁵ A.g.e., 66b.

çok ibâresinin az olduğunu söyleyen Harîrîzâde, saâdet-i ebediyyeye ermek için ve nefsin desiselerinden kurtulmak için seyr u sülûk gerektiğini ifade eder.¹²⁶

Şerh “Besmele”nin açıklanmasıyla başlar, Harîrîzâde besmelede yer alan esmâ-i ilâhiyyeden hareketle besmelede seyr u sülûk makâmalarının mevcut olduğuna işaret eder. Risâle içinde anlatımı devam eden makâmlara ilişkin açıklamaların öz halini “Besmele” bahsinde verir. Eserde seyr u sülûk, makâmlar, zikir, Halvetilik ve tarîkat evrâdı hakkında değerli bilgiler verilir.

Süleymaniye Kütüphanesi Hacı Mahmud Efendi 2909 numarada bulunan müellif nüshasının varak sayısı on, yazısı ta’liktir. Harîrîzâde virde ait ifadeleri kırmızı, kendi açıklamalarını siyah mürekkeple kaleme almıştır. Eserin sayfa kenarlarında hayli yer tutan ayrıca açıklamalar, ilaveler ve düzeltmeler bulunmaktadır.

2.2.1.7. *Salâtü Meşîşiyye*

Salâtü Meşîşiyye, Ebü’l-Hasen eş-Şâzeli’nin müşşidi Abdüsselâm b. Meşîş el-Hasenî’nin (ö.625/1228?) evrâdı bir salevâtıdır.¹²⁷ Eserde Arapça salât metni bulunmaktadır. Marifetullahı talep eden; Hz. Peygamber’in hakîkati, tevhîd, vahdâniyyet, ahadiyyet gibi önemli tasavvufi kavramları içeren dua metninin ayrıca şerhi yapılmamıştır. Eser, İstanbul Üniversitesi Kütüphanesi Türkçe Yazmalar 263 numaradaki Harîrîzâde Mecmuası içerisinde 93.varakta bulunmaktadır. Eserde müstensih ve istinsah kaydı yoktur.

2.2.1.8. *Teveccühâtü’l-esmâ ve Tevessülâtü’l-uzmâ*

Harîrîzâde’nin, Arapça olarak yazdığı üç varaktan ibaret küçük bir risâlesidir. Risâlede Harîrîzâde teveccühdeki yedi esmâyı genel hatlarıyla açıklamıştır.

Eserin iki nüshası vardır, bu nüshalarda müstensih ve istinsah tarihi bulunmamaktadır. Üniversite Kütüphanesi 263/4 numarada Harîrîzâde’nin risâlelerinden oluşan bir mecmua içerisinde yer alan bir nüshada ana başlık kırmızı mürekkeple metin siyah mürekkeple yazılmıştır. Risâle içerisinde yer alan yedi isme ait ara başlıklarda renkli

¹²⁶ Harîrîzâde, *Reşahâtü’l-esnâ ‘alâ teveccühâtü’l-esmâ* (Süleymaniye Kütüphanesi, Hacı Mahmud Efendi, 2909), 1a.

¹²⁷ Süleyman Uludağ, “Abdüsselâm b. Meşîş el-Hasenî”, *DİA* (İstanbul: TDV Yayınları, 1988), 1/302.

mürekkep kullanılmamıştır. Risâle son ismin açıklanmasıyla tamamlanmıştır. İstanbul Büyükşehir Belediyesi Atatürk Kitaplığı Osman Ergin Yazmaları 486/4'te yer alan ikinci nüshada ise tüm başlıklar kırmızı mürekkeple, açıklamalar siyah renk mürekkeple yazılmıştır. Bu risâlede, son ismin izahından sonra yakînî bilginin derecelerini ve ilgili kavramları açıklayan küçük bir paragraf yer almaktadır. Risâle müellifin *Tibyân* isimli eserinin son kısmında da yer almaktadır.¹²⁸

2.2.1.9. *Fezû'l-muğnî min sırri hadîs-i men talebenî*

Harîrîzâde'nin "*Men talebenî...*" ifadesiyle başlayan ve kudsî hadis kabul ettiği sözün açıklamasını yaptığı dört varaktan ibaret bir risâledir. Harîrîzâde bu risâleyi 9 Cemâziye'l-âhir 1289/1872 tarihinde yazmıştır. Harîrîzâde, risâleyi Allah'ın izniyle çok kısa süre içerisinde tamamladığını ifade etmiştir.¹²⁹ Müellif nüshası, Süleymaniye Kütüphanesi, Tırnovalı 898 numarada yukarıda bahsi geçen mecmua içerisinde yer almaktadır. Aynı kütüphanenin Şazeli 27 numarada yer alan ikinci nüshanın müstensihisi Derviş Cemil'dir, nüsha 14 varaktır, nüshanın dili Arapça, hattı nesih ve 1289/1872 yılında istinsah edildiği kaydı vardır. Bu risâle de bir mecmua içinde yer almaktadır ve bu mecmuada Harîrîzâde'nin "*Medâr-ı Vâhidiyet ve Merkez-i Ahadiyyet ve Hakikatü't-tarîka*" isimli iki risâlesi bulunmaktadır. Üçüncü nüsha Hacı Selimağa Kütüphanesi, Hüdâî Efendi 588/4'te yer almaktadır, hattı nesih, müstensihisi Seyyid Mi'râci b. Ali'dir. Harîrîzâde bu risâlede seyr u sülûk mertebelerini anlatır. "*Beni talep eden beni bulur; beni bulan beni bilir; beni bilen beni sever; beni seveni ben öldürürüm; öldürdüğüm kimsenin diyeti benim üzerimedir; diyeti bana düşenin diyeti bizzat ben olurum; diyeti ben olduğum kimse ile de benim aramda hiçbir fark yoktur.*"¹³⁰ sözünden hareket ederek müellif, sülûk mertebeleri olan "tevhîd-i ef'âl, tevhîd-i sıfât ve tevhîd-i zât" mertebelerini anlatmış daha sonra da cezbe mertebeleri olan "cem', hazretü'l-cem', cem'u'l-cem'" mertebeleri ile Hz. Peygamber'e (s.a.) ait kabul edilen ve sonuncu

¹²⁸ Harîrîzâde, *Tibyân*, 3/305a-307a.

¹²⁹ Harîrîzâde, *Fezûl-muğnî min sırri hadîs-i men talebenî* (Süleymaniye Kütüphanesi, Tırnovalı, 898/3), 23a.

¹³⁰ Müellifin hadis olarak rivayet ettiği bu söz kaynaklarda yer almamaktadır.

mertebe olan “ahadiyyetü'l-cem” mertebesini açıklamıştır. Risâle, Osman Türer tarafından tercüme edilerek neşredilmiştir.¹³¹

2.2.1.10. *Şerhu beyt-i Mevlânâ Câmî*

Şerhu beyt-i Mevlânâ Câmî isimli eser, Abdurrahman Câmî'ye (ö.898/1492) ait bir beyte, Harîrîzâde tarafından yapılmış iki varaklık küçük bir şerhi ihtiva eden risâledir. 23 Zilkade 1289/1873 tarihinde yazıldığı bilgisi bulunan rik'a yazılı müellif hattı, Süleymaniye Kütüphanesi Tırnovalı 898/4 numarada, bir mecmua içerisinde yer alır.¹³² Eserin Seyyid Mi'râci b. Ali tarafından rik'a hat ile yazılan iki varaklık bir diğer nüshası Üsküdar Hacı Selimağa Kütüphanesi, Hüdâî Efendi 588/5'te yer almaktadır.

Abdurrahman Câmî XV. asırda yaşamış, daha çok Molla Câmî olarak tanınan Horasanlı bir âlim, mutasavvıf ve şairdir. Vahdet-i vücûd merkezli tasavvuf anlayışına sahip olan Molla Câmî'ye göre insanı ancak gerçek aşk ebedi saadete ulaştırır. Varlık âlemindeki bütün oluş ve tezahürler ilâhî aşkla ilişkilendirilince anlam kazanır.¹³³

Molla Câmî'nin tasavvufun yanında edebiyat, hadis, fıkıh ve tefsir alanlarında çok sayıda eseri bulunmaktadır.¹³⁴ Harîrîzâde, Molla Câmî'nin divanında yer alan “*Kâinatta var olan her şey ya vehim veya hayâlden ibârettir. Veya aynalardaki akisler yahut gölgelerdir.*” beytini Molla Câmî gibi kendisinin de beslendiği Ekberî gelenek çizgisinde şerh etmiştir. Bu bağlamda Harîrîzâde “vücûd” kavramını incelemiş “vücûd-i hakîki” ve “vücûd-i îtibarî” konuları üzerinde durmuştur.¹³⁵

¹³¹ Osman Türer, “Harîrî-Zâde'nin, Sülûkün Mertebelerine Dair Bir Risalesi: Feyzu'l-Muğnî Min Sırrı Hadîsi 'Men Talebenî'”, *Tasavvuf İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi*, (İbnü'l-Arabî Özel Sayısı-2), S.23 (2009): 37-51.

¹³² Harîrîzâde, *Şerhu beyt-i Mevlânâ Câmî* (Süleymaniye Kütüphanesi, Tırnovalı, 898/4), 25b.

¹³³ Ömer Okumuş, “Câmî Abdurrahman”, *DİA* (İstanbul: TDV Yayınları, 1993), 7/94-99.

¹³⁴ Eserleri hakkında bilgi için bk. Kadir Turgut, “Abdurrahman Câmî, Düşünce ve Eserlerinin Türk Edebiyatına Etkisi” (Yayınlanmamış Doktora Tezi, İ.Ü. Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2013), 24-218.

¹³⁵ Harîrîzâde, *Şerhu beyt-i Mevlânâ Câmî*, 24b-25b.

2.2.1.11. *Ravzatü'l-âliye fî tarîki's-Şâzeliyye*

Şazeliyye tarikatının usul ve âdâbını anlatan eser iki varaklık bir risâledir. Risâlede Şâzelî tarikatında mürşide bey'at, bunun için gerekli inâbe ve bîat esnasında mürşidin ve mürîdin karşılıklı söyledikleri sözler ile zikir telkini konuları ve bunların esasları anlatılmıştır. Risâle siyah renk mürekkepli kalemle yazılmış, paragraf veya bölümlendirme yapılmamıştır. Besmele ve hamdeleden sonra risâlenin Şazeliyye tarikatının usulünü anlatmak için yazıldığı belirtilmiştir.

İstanbul Büyükşehir Belediyesi Atatürk Kütüphanesi Osman Ergin Yazmaları 1623/10'da yer alan eserin başka bir nüshasının olduğu bilinmemektedir.

2.2.1.12. *Risâletü ta'bîri'l-vâkıât*

Harîrîzâde'nin sâdık rüyanın mahiyetini ve sâlikin seyr u sülûkünde sâdık rüyanın önemini anlattığı beş varaklık bir risâlesidir. Harîrîzâde eserine insanın büyük bir âlem olduğunu ve âlemde olan her şeyin insanda mevcûd olduğunu ifade ederek başlar. Âlemde olan insan, hayvan, bitki vb. cinsinden her bir şeyi sâlik, sülûk sürecinde rüya veya vâkıa olarak görür. Kemâl yolunda ilerledikçe gördüğü rüyalar da güzelleşir.¹³⁶ Harîrîzâde, sâdık rüyanın nübüvvetin kırk altı cüzünden bir cüz olduğu,¹³⁷ hadisini naklederek sâdık rüyanın vahiy gibi bir bilgi kaynağı olduğunu belirtir. Bu açıklamalardan sonra rüyada görülen şeylerin tek tek tabirini yapar.

Eser, İstanbul Büyükşehir Belediyesi Osman Ergin Yazmaları 59/07 numarada bir mecmua içerisinde (93a-95a arasında) bulunmaktadır.

2.2.1.13. *Tibyânü vesâili'l-hakâik fî beyâni selâsili't-tarâik*

Tasavvuf tarihinde *Tibyânü vesâil* ismiyle ma'rûf olan eser daha önce bahsi geçtiği gibi tarikatlar ansiklopedisi mahiyetindedir. İslâm dünyasında ortaya çıkan tarikatlar hakkında kurucuları ve şubelerini de ihtivâ edecek şekilde bilgi veren eser oldukça geniş kapsamlı olarak yazılmıştır, alanında tektir ve bu özelliğini günümüzde de

¹³⁶ Harîrîzâde, *Risâletü ta'bîri'l-vâkıât* (İstanbul Belediyesi Atatürk Kitaplığı Osman Ergin Yazmaları, 59/07), 93a.

¹³⁷ Buhârî, "Ta'bir", 26; Müslim, "Rüya", 8, (2263).

korumaktadır. *Tibyân*'ın tasavvuf ve tarîkatlar tarihi ile ilgilenen her araştırmacının başvuracağı ilk kaynak kitaplardan olduğu söylenebilir.¹³⁸

Harîrîzâde, *Tibyân*'ı Arapça olarak kaleme almış ve eserini 1297/1879 tarihinde tamamlamıştır. Eser üç büyük cilt ve toplam 1016 varaktır. *Tibyân* 240 kadar kaynak kitaba başvurularak Arapça, Farsça ve Türkçe olarak yazılmış; 116 risâle de kitaba aynen alınmıştır. Mukaddime bölümünden sonra eserde ilk olarak beş ana tarîkat anlatılmış daha sonra da alfabetik sıraya göre tarîkatlar, asr-ı saadet'ten Harîrîzâde'nin yaşadığı XIX. asra kadar -XIX. asrın başında kurulan tarîkatları da içine alacak şekilde- kurucuları ve şubeleriyle beraber ele alınmıştır. Tarîkatların silsilelerini verirken Harîrîzâde, kendisinin icâzetli olduğu tarîkatları senetleriyle beraber yazmıştır. Harîrîzâde, tarîkatlar hakkında oldukça ayrıntılı bilgi vermiş; “mebna” başlığıyla tarîkatların usullerini ayrıca kurucu şahsiyetlerin menkıbe, kerâmet ve tasavvufî görüşlerini aktarmış ve gerekli gördüğü yerlerde kendisi de tasavvufî açıklamalar yapmıştır. Bu açıdan eserde tasavvufun ana konularına ve kavramlarına ilişkin kıymetli bilgiler bulunmaktadır.¹³⁹

Harîrîzâde'nin hayatına, onun tasavvufi kişiliğinin oluşumuna dair elimizdeki bilgilerin kaynağı da yine *Tibyânü vesâil*'dir. Mukaddime bölümünden itibaren eserin tamamında Harîrîzâde'nin nasıl bir tasavvuf hayatı içerisinde olduğunu izini sürmek mümkündür. Alfabetik sırayla tarîkatları anlatırken Harîrîzâde, aldığı ve verdiği icâzetleri anlatmış, III. cildin son sayfalarında ise kısaca otobiyografisini yazmış, özellikle eğitim hayatı ve hocaları hakkında bilgiler vermiştir.¹⁴⁰ Eserin tek nüshası Süleymaniye Kütüphanesi İbrahim Efendi 430-432 numarada yer almaktadır. Eser Şeyh Bekir Sıddîkî tarafından 1297/1880 tarihinde istinsah edilmiştir.

Tibyânü vesâil yazıldığı dönemde ve sonrasında hüsn-i kabule mazhar olmuştur. Eserin haiz olduğu kıymet takdir edilerek basımı meselesi -müellifin vefatından sonra- tasavvuf çevrelerinde gündeme gelmiştir. Nitekim Meclis-i Meşâyih a'zâsı Üsküdar Mevlevihane'si şeyhi Ahmed Remzî Efendi, *Tibyân*'ın neşrine ilişkin meclise bir takrir

¹³⁸ Yakup Çiçek, “Tibyânü Vesâilî'l-Hakâik”, *DİA* (İstanbul: TDV Yayınları, 2012), 41/128.

¹³⁹ Çiçek, *Tibyânü vesâilî'l-hakâik*, 41/128-129; Harîrîzâde, *el-Mevridü'l-hâs bi'l-havâs fi tefsîri sûreti'l-İhlâs*, 49-63.

¹⁴⁰ Harîrîzâde, *Tibyân*, 3/304a-305a.

sunmuştur. Bu tavrı inceleyen Meclis-i Meşâyih, *Tibyân*'ın muhtevasının basım için uygun olduğu, eserin neşriyle büyük bir faydanın te'mîn ve tekmîl edileceği kararını almıştır. Ayrıca eserin Evkâf-ı Hümâyün Nezâreti tarafından tab' ve neşrine müsaade edilmesi konusunda Meşihat makâmına bir yazı yazılması kararlaştırılmış ve basılan nüshaların en az yarısının Meclis-i Meşâyihce satın alınacağı taahhüd edilmiştir (29 Haziran 1920/13 Şevvâl 1338).¹⁴¹ İstanbul'un, saltanatın, hilâfetin İngiliz işgali altında bulunduğu ve Anadolu'da Millî Mücadele'nin devam ettiği bir dönemde alınan bu karar, maalesef gerçekleşmemiştir. Daha sonraki süreçlerde de yapılan devrimler sırasında tekke ve tarikatların kapatılması (30 Kasım 1925) ve harf devrimi (1 Kasım 1928) eserin neşrine imkân vermemiştir. Cumhuriyet döneminde 1960 ve 1970'li yıllarda Muzaffer Ertaş (1967) ve Yakup Çiçek (1982) eser üzerinde akademik çalışmalar gerçekleştirmiştir.¹⁴² Son duyularımıza göre ise eserin neşre hazırlanması Yazma Eserler Kurumu tarafından Arapça metni ve Türkçe tercümesiyle tamamlanmak üzeredir.

2.2.2. Türkçe Eserleri

2.2.2.1. *Kenzü'l-feyz*

Kenzü'l-feyz, Harîrîzâde'nin mensubu olduğu Halvetiyye tarikatının seyr u sülûk usul ve âdâbını anlatmak üzere yazdığı bir eserdir. Eserin ikisi Süleymaniye Kütüphanesi Hacı Mahmud Efendi 2631 ile Nasûhî Dergâhı 146 numarada, diğeri İstanbul Belediyesi Atatürk Kitaplığı, Osman Ergin Yazmaları, 1750'de kayıtlı üç nüshası vardır. Süleymaniye Kütüphanesi Hacı Mahmud Efendi 2631'deki nüsha, müellif

¹⁴¹ Eserin kıymeti harbiyesinin takdir edilmesi ve Meclis-i Meşâyih'in *Tibyân* hakkındaki görüşlerini aktarması açısından ilgili karar metnini buraya almayı uygun gördük: "Hülâsa-i meâli Encümen-i İlmî mesâ'isine dâir olan yedinci madde-i nizâmiyyesinde mevzû'-ı bahis olan mes'ele-i mühimme-i nâfi'anın te'mîn ve tekmîli husûsuna medâr olmak üzere Fâtih Kütübhanesinde mevcûd (*Tibyânü vesâili'l-hakâik fî beyânı selâsili't-tarâik*) nâm kitâbın Evkâf-ı Hümâyün Nezâretince tab' ve neşr ettirilmesine müsâ'ade-i Meşihat-penâhi istihşâlini teklîften ibâret olup mündericâtı tasvîb edilmiş ve nezâret-i müşârun-ileyhâca tab' ettirildiği takdîrde lâ-ekal nısfının fûrûhtunu Meclis ta'ahhüd edeceği takarrur etmiş olmağla keyfiyyetin makâm-ı âliye arzı." (Bk. Meşihat Arşivi Meclis-i Meşâyih Defterleri, 1756/52).

¹⁴² Bk. bu çalışma s. 6.

hattıdır. Bu nüsha 1288/1871 senesinde kaleme alınmıştır. Her üç nüsha da rik'a hattı ile yazılmıştır. Bursalı Mehmed Tâhir, eserin tam adını “*Kenzü'l-feyzi fi's-sülûki ve âdabi't-tariki'l-Halvetiyye*” şeklinde verir¹⁴³ fakat her üç nüshada da eserin adı “*Kenzü'l-feyz*” olarak yazılmıştır. *Kenzü'l-feyz*, yüksek lisans tezi olarak çalışılmış ve neşredilmiştir.¹⁴⁴

Eserin ilk sayfaları fihrist şeklinde düzenlenmiş, bölüm başlıkları ve her bir bölüm içindeki konu başlıkları sayfa numaralarıyla beraber bu sayfalarda verilmiştir. Buna göre eserde sekiz ana bölüm, her bölümün içinde farklı sayılarda fasıllar ve sonuç bölümü vardır. Harîrîzâde'nin tüm eserleri gibi *Kenzü'l-feyz* besmele, hamdele, salevât ve dualardan oluşan giriş bölümüyle başlamış ve bu bölümde eserin yazılış gayesi açıklanmıştır. “*İnsanların en hayırlısı, insanlara en faydalı olandır.*”¹⁴⁵ hadis-i şerifinin mücibince hareket etmek istediğini bildiren Harîrîzâde, bu eserini hakikat yolunu arayan dervişlere faydalı olması amacıyla yazdığını ve başta Halvetî Şeyh Mustafa el-Bekrî'ye mensûb müridler olmak üzere tarîkata meyli olan tüm sâliklerin istifadesini umduğunu söyler.¹⁴⁶

Harîrîzâde, eserin birinci bölümünde sahih itikâdın ehemmiyetini anlatır, itikâdî meseleleri Ehl-i sünnet akâidi üzerinden açıklar, Hakk'a vuslat yolunun sırat-ı müstakîm olduğunu söyler ve doğru yol şerîatsız bulunamayacağı için şerîatsız tasavvufun mümkün olmadığını ifade eder. Harîrîzâde şerîat tasavvuf ilişkisini Ehl-i sünnet akâidi üzerinden temellendirdikten sonra seyr u sülûk mertebelerini, Allah'a giden en yakın yol olarak tanımladığı “tarîkat” kavramını, tarîkatın dayandığı esasları, “zikir” kavramını ve zikrin çeşitlerini açıklar.¹⁴⁷

¹⁴³ Bursalı, *Osmanlı Müellifleri*, 1/156.

¹⁴⁴ Bk. bu çalışma s. 7-8.

¹⁴⁵ Ebü'l-Kâsım Süleyman et-Taberânî, *el-Mu'cemü'l-evsat* (Dâru'l-kütübü'l-ilmiyye: Beyrut, 1999), 4/222 (5787); Bu hadise anlam olarak yakın bir hadis Tirmîzî'de de yer almaktadır: “*Allah Teâlâ'ya göre arkadaşların hayırlısı, arkadaşına faydalı olandır. Yine Allah Teâlâ'ya göre komşuların hayırlısı, komşusuna faydalı olandır.*” (Tirmîzî, Birr, 28).

¹⁴⁶ Harîrîzâde, *Kenzü'l-feyz* (Süleymaniye Kütüphanesi, Hacı Mahmud Efendi, 2631), 2b -3a.

¹⁴⁷ A.g.e., 3a-27b.

İkinci bölümde Harîrîzâde tarîkatın faydalarını anlatır, şerîat-tasavvuf ilişkisini şerîat, tarîkat, ma'rifet, hakikat kavramları üzerinden ayrıntılı olarak işler. Bu bölümde sünnete uymanın önem ve faydalarını da anlatan Harîrîzâde, Halvetilikteki vazifeleri ve seyr u sülûkte ilerlemeyi sünnete devam etmek bağlamında ele alır.¹⁴⁸

Eserin üçüncü bölümünde zikir telkini konusu işlenir. Harîrîzâde önce telkinin ne olduğunu ve faydalarını anlatır, bu bağlamda tövbe, istiğfar, salevât konularını işler, ahd ve bey'at konularından sonra usul ve fûrûatıyla esmâ konusunu ele alır. Harîrîzâde Halvetiyye tarîkatında esas olan “esmâ-i seb'a” ve esmâ-i seb'a ile “etvâr-i seb'a”yı, (nefsin yedi mertebesini) açıklar. Mürîdin durumuna göre esmâ telkininde yapılacak değişiklikler hakkında bilgi verir. Harîrîzâde daha sonra “hilâfet” konusunu, hilâfetin verilmiş usulü ve hilâfet meclis usullerini anlatır.¹⁴⁹

Eserin dördüncü bölümünde kâmil mürşidin ve sâdık mürîdin özellikleri işlenir, mürşid ve mürîdlerin alâmetleri anlatılır. Kemâle ulaşma yolculuğunda bir mürşid-i kâmile intisab etmenin lüzumu, mürşide teslimiyetin önemi ve mürşid olduğu iddia edilen yalancılardan kaçınma gereği üzerinde durur.¹⁵⁰

Harîrîzâde, beşinci bölümde şeyhin sohbetinde bulunmanın önemini, sohbet âdâbı ve sûfîlerin sohbetini anlatarak tasavvufun önemli esaslarından rabita konusunu ele alır.¹⁵¹

Eserin altıncı bölümünde mürîd olmanın âdâbını anlatır. Mürîdin hem ihvanına hem de nefesine karşı âdâbını işler. Ayrıca bu bölümde zikrin âdâbını anlatır.¹⁵²

Eserin yedinci bölümünde “tâc” kavramını işler, Peygamber Efendimiz ve ashâbının tâcından başlayarak, meşâyîhin tâcı, Halvetîliğin tâcı, “tâc” giyme âdâb ve faydalarını anlatır.¹⁵³

¹⁴⁸A.g.e., 28a-39a.

¹⁴⁹A.g.e., 39b-62b.

¹⁵⁰ A.g.e., 63a-70b.

¹⁵¹ A.g.e., 70b-79a.

¹⁵² A.g.e., 79a-83a.

¹⁵³ A.g.e., 83b-91a.

Harîrîzâde sekizinci bölümde devrân konusunu inceler. Zikir esnasında devrânın faydalarını anlatır, devrânı câiz görmeyenlerin görüşlerini naklederek onlara cevap verir, devrânın câiz olduğuna dair meşâyihin fetvalarını yazarak kendi kanaatinin “câiz olduğu yönünde olduğunu” belirtir.¹⁵⁴ Harîrîzâde hamd, salevât ve duadan oluşan son bölüm ile eseri nihayete erdirir.¹⁵⁵

2.2.2.2. *Fethu'l-esrâr şerhu Virdi's-settâr*

Yahyâ Şîrvânî'nin (ö. 870/1466) *Virdü's-settâr* isimli Arapça eserini Harîrîzâde, *Fethu'l-esrâr şerhu Virdi's-settâr* adıyla Türkçe tercüme ve şerhetmiştir. Yahyâ b. Seyyid Bahâüddîn eş-Şîrvânî, XV. yüzyılda Şirvanşahlar Devleti'nin başkenti Şamahı'da doğdu, ilk eğitimini burada aldı, daha sonra Bakü'ye gitti, hayatını orada sürdürdü ve orada vefat etti. Halvetî şeyhi Sadreddîn-i Hiyâvî'ye bağlı olan Şîrvânî, şeyhinin ölümünden sonra Bakü'de kendisine dergâh olarak tahsis edilen Keykubat Mescidi'nde kırk yıl şeyh olarak hizmet etti, talebe ve mürid yetiştirdi, eserler telif etti. Kabri aynı mescidin haziresinde bir türbe içerisinde. Şîrvânî, Halvetiyye'de uygulanan yedi isimle zikir usulüne beş isim ekleyerek on iki isimle zikir yaptırmıştır. *Virdü's-settâr* adındaki evrâdı, halvet ve zikir âdâbıyla ilgili yaptığı yenilikler Şîrvânî'nin tarîkatta ikinci pîr olarak kabulüne sebep olmuştur. Yazıldığı dönemden itibaren *Virdü's-settâr*'a birçok şerh yapılmıştır. Bu şerhlerden birisi de Harîrîzâde'ye aittir.¹⁵⁶

Harîrîzâde, eserin ilk sayfalarında besmele, hamdele ve salevâtlardan sonra, önce eseri kendisinin tercüme ve şerh etme sebebini, sonra da Yahyâ Şîrvânî'nin eseri kaleme alış sebebini izah eder. Buna göre Harîrîzâde'nin niyeti, bu virdi Türkçeye çevirip açıklayarak bu yola tâlib olanların istifadesini sağlamaktır. Harîrîzâde, Yahyâ Şîrvânî'nin yaşadığı dönemde dinden çıktığı iftiralarına maruz kaldığını ve hayli üzüntülü zamanlar geçirdiğini, bu süreçte bir gece âlem-i mânâda Hz. Peygamber Efendimiz'le (s.a.) görüştüğünü ve söz konusu virdi, kendisine Hz. Peygamber'in (s.a.) tâlim ettiğini ve sabah namazının edasından sonra okumasını emir buyurduğunu

¹⁵⁴ A.g.e., 91b-101a.

¹⁵⁵ A.g.e., 102b.

¹⁵⁶ Mehmet Rıhtım, “Yahyâ-yı Şîrvânî”, *DİA* (İstanbul: TDV Yayınları, 2013), 43/264-266.

bildirmektedir. Şîrvânî'nin okuduğu bu vird, kendisine iftira atanları utandırmış ve onları susturmuştur.¹⁵⁷

Fethu'l-esrâr şerhu Viridi's-settâr üç bölümden oluşmaktadır. Bu bölümler, Allah Teâlâ'ya hamd, senâ, münacât ve O'nun birliğini tasdik ederek açıklamanın yapıldığı birinci bölüm, Hz. Peygamber'in (s.a.) sıfatlarının izah edilerek kendisine salât ve selamların arz edildiği ikinci bölüm ve tüm güzel yönleriyle ashâb-ı kirâmın anlatılıp kendilerine hürmet ve tâzimlerin sunulduğu üçüncü bölümdür. Harîrîzâde, şerhinde sistematik olarak bölümlendirme yapmamış fakat virdeki her bir satırı, hâiz olduğu tasavvufî bilgiler doğrultusunda ayrıntılı olarak açıklamıştır. Eserin sonunda diğer eserlerde olduğu gibi bir hâtîme bölümü vardır, Harîrîzâde burada eseri yazdığı yer ve tarihe dair bilgi verir. Buna göre eser, Hırka-i şerif yakınındaki Harîrîzâde'nin dervîşhane olarak bahsettiği evinde 1287 Cemâziyelâhîrin sonlarında tamamlanmıştır. Harîrîzâde son olarak eserden istifade edeceklere dua etmiştir.¹⁵⁸

Süleymaniye Kütüphanesi Tırnovalı 926 numarada yer alan eser rik'a ve müellif hattıdır. Harîrîzâde'nin kendisinin yaptığı numaralandırmaya göre 208 varaktır. Eser 15 Zilkâde 1287/ 16 Şubat 1870 tarihinde Âmire matbaasında 207 sayfa olarak basılmıştır. Eserle ilgili bir yüksek lisans tezi hazırlanmıştır.¹⁵⁹

2.2.2.3. *Fecru'l-esmâ ve Subhu'l-müsemmâ*

Harîrîzâde'nin, mensubu olduğu Halvetiyye'nin kolu Bekriyye'yi esas alarak, “esmâ-i seb'a”yı açıkladığı eseridir. Eserin, Süleymaniye Kütüphanesi, Hacı Mahmud Efendi 3159 numarada kayıtlı olan nüshası müellif hattı olup varak sayısı 21, hattı rik'adır. Eserin bir nüshası Edirne Selimiye Kütüphanesi, Yazma Eserler 719 numarada, bir başka nüshası İstanbul Belediyesi Atatürk Kitaplığı, Osman Ergin Yazmaları 173 numarada yer almaktadır.

Eserin besmele, hamdele, salevât ve duaların yer aldığı giriş bölümünde Harîrîzâde, yazış gayesini de açıklar. Etvâr-i seb'a'nın, Bekriyye meşayihinin seyr u sülûkte esas

¹⁵⁷ Harîrîzâde, *Fethu'l-esrâr şerhu Viridi's-settâr* (Süleymaniye Kütüphanesi, Tırnovalı, 926), 2a-2b.

¹⁵⁸ A.g.e., 208b.

¹⁵⁹ Zeynep Özbek, “Harîrîzâde'nin *Viridi's-Settar Şerhi*: İnceleme ve Metin Transkripsiyonu” (Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, M.Ü. Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2007).

aldıkları bir usul olduğunu ve onların sülûk sürecinde zikrettikleri esmâ-i seb'a'yı şerh eden bir eser yazmayı bir süredir düşündüğünü söyler. Kur'an-ı Kerim ile tefe'ül ettiği bir gün "İşte onlar gerçek müminlerdir, onlar için Rableri katında nice dereceler, bağışlanma ve tükenmez bir rızık vardır."¹⁶⁰ âyet-i kerîmesiyle karşılaştığını ifade eden Harîrîzâde, bu durumu izn-i Hak olarak değerlendirir. Sâliklerin terbiyesini kolaylaştırmak ve onlara rehberlik etmek üzere bu eseri yazmaya başladığını beyân eder.¹⁶¹ Eser sistematik olarak bölümlendirilmemekle birlikte, yedi esmânın (Lâ ilâhe illallah, Allah, Hû, el-Hak, el-Hay, el-Kayyûm, el-Kahhâr) açıklandığı yedi bölümden oluşur. Harîrîzâde son sayfada hamd ve salevattan sonra eseri yazdığı tarih ve yeri belirtir. Buna göre Harîrîzâde, eserini 1289/1872 senesinde Hırka-i Şerif civarındaki evinde yazmıştır.¹⁶² Eser üzerinde yüksek lisans tezi yapılmıştır.¹⁶³

2.2.2.4. *Seyrû'l-esmâ ve Sırru'l-müsemmâ*

Harîrîzâde bu eserinde mensubu olduğu tarîkatlardan Rifâiyye'nin seyr u sülûk metodu olan esmâ zikri üzerinde durur ve esmâ-i fenâiyye olarak bilinen yedi isim ile esmâ-i bakâiyye olarak bilinen beş ismi şerh eder. Harîrîzâde, bu isimleri şerh ederken etvâr-ı nefsi merkeze alarak sâlikin nefis mertebelerindeki yükselişine göre esmâ zikirindeki değişimini açıklar. Eser, Harîrîzâde'nin *Kenzü'l-feyz* ve *Fecru'l-esmâ ve Subhu'l-müsemmâ* isimli eserlerinin bir nevi özeti gibidir. Nitekim Harîrîzâde eserin sonunda kitapta bahsi geçen konuların bu iki kitabında tafsilatıyla anlatıldığını belirterek bu kitaplarına atıfta bulunur.¹⁶⁴

Süleymaniye Kütüphanesi Tırnovalı 898/1 numarada yer alan eser, müellif hattıdır. Eser Harîrîzâde'nin risâlelerinden oluşan bir mecmua içerisindedir. Hattı rik'a, varak

¹⁶⁰ el-Enfâl 75/4.

¹⁶¹ Harîrîzâde, *Fecru'l-esmâ ve Subhu'l-müsemmâ* (Süleymaniye Kütüphanesi, Hacı Mahmud Efendi, 3159), 2a.

¹⁶² A.g.e., 19a-19b.

¹⁶³ Furkan Ustakurt, "Tasavvuf Literatüründe Etvâr-ı Seb'a ve Harîrîzâde'nin *Fecru'l-Esmâ ve Subhu'l-Müsemmâ* Adlı Risâlesi" (Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Gümüşhane Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2018).

¹⁶⁴ Harîrîzâde, *Seyrû'l-esmâ ve Sırru'l-müsemmâ* (Süleymaniye Kütüphanesi, Tırnovalı, 898), 5b.

sayısı altıdır. Harîrîzâde, eserini 15 Receb 1289/1872 tarihinde kaleme aldığını ve bir günde dört saatlik bir çalışma sonucunda yazdığını ifade eder.¹⁶⁵ Eserin bir nüshası Üsküdar Hacı Selîmağa Kütüphanesi, Hüdâî Efendi, 584/2 numarada yer almaktadır. 3 Muharrem 1300/1882’de istinsah edilmiştir. Bu nüshanın da hattı rik’adır. Eserin bir başka nüshası İstanbul Büyükşehir Belediyesi Atatürk Kitaplığı Osman Ergin Yazmaları 1622.06 numarada bulunmaktadır.

2.2.2.5. *Hadîkatü’l-hakîka*

Hadîkatü’l-hakîka isimli eser, Fahreddin İbrahim el-İrâkî’nin (ö.688/1289) Farsça bir risâlesinin Harîrîzâde tarafından 1289/1872 tarihinde yapılmış tercüme ve şerhidir. Fahreddin İbrahim el-İrâkî tasavvuf çevrelerinde *Lema’ât* isimli kitabıyla tanınan bir mutasavvîf ve şairdir. *Lema’ât* tasavvuf tarihinin önemli eserlerinden olup İbn Arabî’nin düşüncelerini yansıtmaktadır. Hemedan’da doğan İrâkî, Mültan, Delhi, Uman, Hicaz şehirlerinde bulunmuş ve Anadolu’ya da gelmiştir. İrâkî, Konya’da Sadreddîn Konevî’nin derslerine katılmış *Lema’ât*’ı burada yazmıştır. İrâkî’nin Mevlâna Celâleddîn ve çevresiyle yakın dostlukları olmuştur. Daha sonra Mısır’a, oradan Şam’a geçen İrâkî, Şam’da vefat etmiş ve İbn Arabî’nin türbesi yanına defnedilmiştir.¹⁶⁶

Harîrîzâde, risâlenin tercümesine besmeleden sonra İrâkî hakkında övgü dolu ifadelerle başlar.¹⁶⁷ Eseri tercüme ederken gerekli gördüğü yerlerde tasavvufî kavramları açıklar ve konu hakkında çeşitli âyet ve hadislerle açıklamalarını zenginleştirir. Risâle sâlikin seyr u sülûkünü kolayca tamamlayabilmesi için bilmesi gereken zevk, şevk, aşk, vüsûl, fenâ ve bakâ olmak üzere altı esası anlatır.

Süleymaniye Kütüphanesi Tırnovalı 898/2 numaradaki nüsha, müellif hattıdır. Eserin bir nüshası Üsküdar Selîmağa Kütüphanesi, Hüdâî Efendi, 584/3’te yer alır. Bu nüshanın müstensihî Recep Gelibolî, hattı rik’a ve istinsah tarihi 3 Muharrem 1300/1882’dir. Eserin İstanbul Büyükşehir Belediyesi Atatürk Kitaplığı Osman Ergin Yazmaları 0888.05 numarada ve 1622.07 numarada da birer nüshası bulunmaktadır.

¹⁶⁵ A.g.e., 6a.

¹⁶⁶ Orhan Bilgin, “Fahreddîn-i Irâkî”, *DİA* (Ankara: TDV Yayınları, 1995), 12/84.

¹⁶⁷ Harîrîzâde, *Hadîkatü’l-hakîka* (Süleymaniye Kütüphanesi Tırnovalı, 898/2), 8b.

2.2.2.6. *Hakikatü't-tarîka*

Harîrîzâde, Abdülganî en-Nablûsî'ye ait mektuplardan oluşan *Vesâilü tahkîk ve Rasâilü tevfiik* isimli eserin sonuncu mektubunu “*Hakikatü't-tarîka*” adıyla bazı ilavelerle Türkçeye tercüme etmiştir. Harîrîzâde okuyucular açısından bir karışıklığa meydan vermemek için Nablûsî'nin ifadelerini “*Asıl*”, kendi ifadelerini “*Vasıl*” başlığı altında yazarak eserini 1290/1873 Cemâziye'l-âhir'in yirmisinden sonra tamamlamıştır.

Abdülganî b. İsmâîl b. Abdilganî b. İsmâîl en-Nablusî (ö.1143/1731) Dimaşk'ta doğmuş, çeşitli seyahatler için Dimaşk'tan ayrılrsa da daha çok Dimaşk'ta yaşamış ve orada vefat etmiş bir âlim ve mutasavvıftır. XVII. asırda tasavvuf alanında Suriye'de bir otorite sayılan Nablusî bir tarîkat kurucusu değildir. Bununla beraber mensubu olduğu Kâdiriyye'nin bir kolu şeklinde Nablusiyye ve Muhyiddin İbn Arabî'nin fikirlerine bağlılığından dolayı Ekberiyye tarikatları kendisine nispet edilir. Nablusî'nin 280 eseri vardır.¹⁶⁸ Bu eserlerden *Vesâilü tahkîk ve Rasâilü tevfiik*, Nablusî'nin mektuplarından oluşmaktadır. Harîrîzâde'nin tercüme ettiği mektup Sivas Müftüsü Seyyid Ali b. Abdillâh es-Sivasî'nin sorularına cevaben yazılmıştır. Mektup tarîk-ı esmâ ve tarîk-ı ilim konularında bilgi vererek başlar¹⁶⁹ ve cevabın içerisinde vahdet-i vücûd görüşü doğrultusunda “vücûd” meselesi açıklanır.¹⁷⁰ Harîrîzâde, bu risâleyi tarîkat ihvanına ve hakikat ehline son derece faydalı olacağını düşündüğü için tercüme ettiğini ve açıklamalarla genişlettiğini ifade eder.¹⁷¹

Süleymaniye Kütüphanesi Tırnovalı 898 numarada Harîrîzâde'ye ait altı risâlenin bulunduğu bir mecmua içerisinde yer alan eser, müellif hattıdır. Eserin bir diğer nüshası da aynı kütüphanenin Şâzelî 27 numarada, Harîrîzâde'nin üç risâlesinin bulunduğu bir başka mecmua içerisinde yer almaktadır. Müstensihi Derviş Cemil'dir. Eserin Üsküdar Hacı Selimağa Kütüphanesi Hüdâî 584/6 ve Atatürk Kitaplığı Osman Ergin Yazmaları 0888.04'te nüshaları bulunmaktadır.

¹⁶⁸ Ahmet Özel, “Nablusî, Abdülganî b. İsmâîl”, *DİA* (İstanbul: TDV Yayınları, 2006), 32/268-270.

¹⁶⁹ Harîrîzâde, *Hakikatü't-tarîka* (Süleymaniye Kütüphanesi, Tırnovalı, 898/5), 26a.-28a.

¹⁷⁰ A.g.e., 28a-32b.

¹⁷¹ A.g.e., 26a.

Risâle, Osman Türer tarafından tercüme edilerek neşredilmiştir.¹⁷²

2.2.2.7. *Medâr-ı Vâhidiyyet ve Merkez-i Ahadiyyet*

Harîrîzâde'nin tevhîd makâmalarını anlattığı bir risâlesidir. Harîrîzâde bu risâlede tevhîd makâmlarının üçü sülûk, üçü cezbe ve biri ahadiyyet olmak üzere yedi tane olduğunu izah eder. Harîrîzâde, konunun ve ilgili kavramların kolay anlaşılması için iç içe daireler çizmiş, sözünü ettiği makâmaları bu dairelere yerleştirmek suretiyle tevhîd yolculuğuna çıkacak sâlike geçeceği makâmaları daireler üzerinde göstermiştir. Risâlenin *Medâr-ı Vâhidiyyet ve Merkez-i Ahadiyyet* olarak isimlendirilmesi de bu daireler içinden tevhîde ulaşma yolculuğunu izah eden bir risâle olmasıyla ilişkilidir. Harîrîzâde risâleyi 21 Rebî'u'l-âhir 1290/1873 tarihinde Türkçe olarak kaleme almıştır. Risâle altı varaktır.

Eserin Süleymaniye Kütüphanesinde iki nüshası bulunmaktadır. Tırnovalı 898 numarada bir mecmua içerisinde yer alan nüsha, müellif nüshasıdır. Bu mecmuada, daha önce isimleri geçen, *Seyrû'l-esmâ ve Sirru'l-müsemmâ*, *Hadîkatü'l-hakîka*, *Feyzu'l-muğnî min sirri hadîsi men talebenî*, *Şerhu beyt-i Mevlânâ Câmî*, *Hakîkatü't-tarîka* isimlerinde Harîrîzâde'ye ait beş risâle daha vardır. Aynı kütüphanenin Şâzelî 27 numarada eserin ikinci bir nüshası yine bir mecmua içerisinde. Bu mecmuada Harîrîzâde'nin söz konusu risâlesiyle beraber *Hakîkatü't-tarîka* ve *Feyzu'l-muğnî min sirri hadîsi men talebenî* isimli risâleleri yer almaktadır. Bu risâlelerin müstensihî Derviş Cemil'dir. Eserin üçüncü nüshası, Atatürk Kitaplığı Osman Ergin Yazmaları 542/35 numaradadır. Dördüncü nüsha, Üsküdar Hacı Selimağa Kütüphanesi Hüdâî 584/6 numarada yer alır. Bu nüsha, Seyyid Mi'râcî b. Ali tarafından 1300/1883 senesinde istinsah edilmiştir. Osman Türer eseri günümüz alfabesiyle neşretmiştir.¹⁷³

2.2.2.8. *et-Turfetü'l-müstersele 'ale't-Tuhfeti'l-mürsele*

Harîrîzâde'nin *et-Turfetü'l-müstersele 'ale't-Tuhfeti'l-mürsele* ismini verdiği eseri, Muhammed b. Fazlullah el-Burhânî'nin (ö.1029/1620) *et-Tuhfeti'l-mürsele* adlı kitabının Türkçeye tercüme ve şerhidir. Eserin bilinen üç nüshası vardır ve hiçbir

¹⁷² Osman Türer, "Hakîkatü't-tarîka", *Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, S.8 (1988): 275-280.

¹⁷³ Osman Türer, "Medâr-ı Vâhidiyyet ve Merkez-i Ehâdiyyet", *Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, S.9, (1990).

müellife ait değildir. Süleymaniye Kütüphanesi Düğümlü Baba 317 numarada yer alan nüshanın hattı nesih ve varak sayısı 32'dir. İkinci nüsha, Hacı Selim Ağa Kütüphanesi, Hüdai Efendi, 391-2 numarada bir mecmua içerisinde olup 31-51 varaklar arasında yer almaktadır, hattı rik'adır. Üçüncü nüsha Atatürk Kitaplığı, Osman Ergin Yazmaları 1449'da yer almaktadır, hattı nesih ve varak sayısı 24'tür.

Harîrîzâde'nin şerhettiği *et-Tuhfetü'l-mürsele*'nin müellifi Çiști şeyhi olarak tanınan Fazlullah Burhânpûrî XV. asırda Hindistan'da yaşamış bir mutasavvıftır. Onun bu eseri; vücûd, merâtib-i vücûd ve vahdet-i vücûd konularını inceleyen, varlığa ilişkin vahdet-i vücûd merkezli görüşleri âyet ve hadislerle temellendiren; insan-ı kâmil ve insan-ı kâmile ulaştırın seyr u sülûk konularını işleyen önemli bir tasavvufi eserdir. Eser çeşitli dillere çevrilmiş ve üzerine birçok şerh yapılmıştır. Bu kitabı Türkçeye tercüme ve şerhedenlerden birisi Harîrîzâde ile aynı dönemde yaşayan Hasîrîzâde Elif Efendi'dir (1850-1927).¹⁷⁴ Elif Efendi şerhini *el-Kelimâtü'l-mücmele fî şerhi't-tuhfeti'l-mürsele* şeklinde isimlendirmiştir.¹⁷⁵ Abdülganî en-Nablusî'ye ait *Nuḥbetü'l-mes'ele şerḥu't-Tuhfeti'l-mürsele* isimli şerh, eserin önemli şerhlerinden biri olup günümüz Türkçesiyle neşredilmiştir.¹⁷⁶

Harîrîzâde eseri şerhetme gayesini kemâlât yolculuğu tâliblerine kolaylık, mertebe ve makâmlarının yükselmesine vesile olması şeklinde açıklar.¹⁷⁷ Sâliklerin seyr u sülûklerini kolaylaştırmayı amaç edinmiş olması, Harîrîzâde'yi mertebe ve makâmı hakkında detaylı açıklamalar yapmaya sevk etmiştir. Şerhte asıl metne ait ifadeler kırmızı, Harîrîzâde'nin kendi açıklamaları ise siyah mürekkeple yazılmıştır. Eserde mukaddime ve hâtıme başlıkları altında bir giriş ve sonuç bölümü yer almamakla beraber- Harîrîzâde'nin hemen tüm kitaplarında olduğu gibi- eserin dua ile başladığı

¹⁷⁴ Ekrem Demirli, "et-Tuhfetü'l-Mürsele", *DİA* (İstanbul: TDV Yayınları, 2012), 41/358-359.

¹⁷⁵ Nihat Azamat, "Elif Efendi Hasîrîzâde", *DİA* (İstanbul: TDV Yayınları, 1995), 11/37-38.

¹⁷⁶ Abdülganî en-Nablusî, *el-Kavlu'l-metîn fî beyânı tevhidi'l-ârifîn Ariflerin Tevhidi*, çev. Ekrem Demirli (İstanbul: İz Yayıncılık, 2003).

¹⁷⁷ Harîrîzâde, *et-Turfetü'l-müstersele'ale't-Tühfeti'l-mürsele* (İstanbul Belediyesi Atatürk Kitaplığı Osman Ergin Yazmaları, 1449), 1b.

ve dua ile bittiği görülmektedir. Eser üzerine bir yüksek lisans çalışması yapılmış ve neşredilmiştir.¹⁷⁸

2.2.2.9. *İrfânü'l-âşikîn 'alâ Burhâni's-sâlikîn*

Harîrîzâde'nin, şeyhi Muhammed Nûrû'l-Arabî'nin¹⁷⁹ *Nazaru't-tâlibîn burhânü's-sâlikîn* adlı Arapça risâlesini tercüme ve şerhettiği eseridir. Eserin ilk sayfalarında Harîrîzâde, 1873 yılında Üsküb'e hocasını ziyarete gittiğini, orada şeyhinin yazdığı bir risâlenin, İstanbul'daki ihvânın istifadesi amacıyla, Türkçeye tercüme ve şerhedilmesinin arzu edildiğini ve bu görevin hocası tarafından kendisine tevdi edildiğini bildirir.¹⁸⁰ Harîrîzâde şerhinde risâleye ait kısımları aynen alıp kırmızı renkli mürekkeple, kendi açıklamalarını siyah renk mürekkeple yazmış ve şerhe besmelenin açıklamasıyla başlamıştır.

Risâlede öncelikle insanın Rabbini bilmesinin gerekli olduğu anlatılır. Müellif, insanın yaratılış gayesinin Allah'a kulluk olduğunu açıklayan âyet-i kerîmeyi¹⁸¹ örnek vererek “kulluk”, “Allah'ı tanımak” (mârifetullah) konularında bilgi verir. Daha sonra müellif, tevhidin mertebelerini ve bu mertebelerle ilgili kavramları anlatır. Anlatımında konularla ilgili aklî ve naklî delillere yer verir. Ayrıca risâlede mükelleflerin cehaletten ilme'l-yakîne; ilme'l-yakînden ayne'l-yakîne ve ayne'l-yakînden hakka'l-yakîne doğru yolculuk yapmalarının gereği ve önemi üzerinde durularak yaratılış gayesini gerçekleştirmek için gerekli sorumluluklar izah edilir. Sâlikin bu yolculuğunda uğrayacağı “cem”, “hazretü'l-cem”, “cemü'l-cem” ve “ahadiyetü'l-cem” makâmı açıklanır.

¹⁷⁸ Elmas Abdikoğlu, “Harîrîzâde Kemâleddin Efendi'nin Turfetü'l - Müstersele Ala't - Tuhfeti'l - Mürsele Adlı Eseri (İnceleme - Metin)” (Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Trabzon Üniversitesi Lisansüstü Eğitim Enstitüsü, 2019); Elmas Abdikoğlu, *et-Tuhfeti'l-Mürsele Şerhi* (İstanbul: Hikemiyat Yayınları, 2021).

¹⁷⁹ Hayatı hakkında kısa bilgi bu çalışmanın 19-21 sayfaları arasında verilmiştir. Detaylı bilgi için bk. Ali Bolat *Muhammed Nûrû'l-Arabî Hayatı, Eserleri ve Tasavvufî Görüşleri* (İstanbul: H Yayınları, 2015).

¹⁸⁰ Harîrîzâde, *İrfânü'l-âşikîn 'alâ Burhâni's-sâlikîn* (Süleymaniye Kütüphanesi, Hacı Mahmud Efendi, 2706), 2a.

¹⁸¹ ez-Zâriyât 51/56.

Eserin müellif nüshası, Süleymaniye Kütüphanesi Hacı Mahmud Efendi 2706 numarada yer almaktadır, hattı rik'a ve varak sayısı 29'dur. Eserin bir nüshası İstanbul Üniversitesi Nadir Eserler Kütüphanesi Türkçe Yazmalar 263/3 numarada Harîrîzâde'ye ait bir mecmua içerisinde ve üzerinde müstensih ve istinsah kaydı bulunmamaktadır.

2.2.2.10. *Fashu Dürri'l-aglâ şerhu Devri'l-a'lâ*

Muhyiddîn İbn Arabî'nin *Devru'l-A'lâ* adlı Arapça hizbi Harîrîzâde tarafından Türkçeye çevrilmiş, şerhedilmiş ve *Fashu Dürri'l-aglâ şerhu Devri'l-a'lâ* olarak isimlendirilmiştir.

Muhyiddîn İbn Arabî, tasavvuf ve İslâm düşünce tarihinde büyük tesirleri olan bir mutasavvıf ve âlimdir. Tasavvufta otorite oluşundan dolayı İbn Arabî'ye “eş-Şeyhu'l-Ekber / Şeyh-i Ekber”, dinî ilimlerde müceddid kabul edilmesinden dolayı “Muhyiddîn” unvanları verilmiştir. İbn Arabî, vücûd, merâtibu'l-vücûd, esmâ, sıfât, seyr u sülûk, insan, insan-ı kâmil, hakikat-i Muhammediyye gibi tasavvufun nazarî konularında sistematik görüşleriyle tanınmaktadır. Eserlerinin sayısı tam olarak bilinmemekle beraber 550 civarında olduğu tahmin edilmektedir. Bunlardan 245'i günümüze ulaşmıştır.¹⁸² Bu eserlerden birisi Harîrîzâde'nin şerhettiği *Devru'l-a'lâ*'dır. İbn Arabî'nin 33 virdinden oluşan bir korunma hizbidir. Harîrîzâde, mukaddime bölümünde dua ve anılma vesilesi olması için, şerhi yazdığını beyân etmiştir.¹⁸³

Şerhe başlarken Harîrîzâde, bu hizb ve virdi sabah akşam okumanın ne kadar önemli olduğunu, bu virdi okumanın kişiyi âfetlerden, belâlardan, hastalıklardan, ins ve cinlerin şerhlerinden koruduğunu ve kendine özgü bir anlam dünyası içerisinde virdin her bir kelimesinin çok önemli olduğunu anlatır. Bu kısımda virdin okunma şartlarına da değinen Harîrîzâde, virdin okunmasının hâlis niyete ve mürşid-i kâmilin iznine bağlı olduğunu belirtir. Eserde her bir vird “devr” olarak isimlendirilmiş ve Harîrîzâde devr-i evvelden başlayarak otuz üç devri ayrı ayrı açıklamıştır. Hâtme bölümünde Harîrîzâde bu virdi ve İbn Arabî'nin diğer kitaplarını okumaya icâzetli olduğunu

¹⁸² Mahmut Erol Kılıç, “İbnü'l-Arabî, Muhyiddin”, *DİA* (İstanbul: TDV Yayınları, 1999), 20/493-516.

¹⁸³ Harîrîzâde, *Fashu Dürri'l-aglâ şerhu Devri'l-a'lâ* (Süleymaniye Kütüphanesi, Tırnovalı, 964) 1b.

bildirir, İbn Arabî'ye dayanan icâzet senedini vererek 6 Muharrem 1294/1877 tarihinde şerhi tamamladığını belirtir.

Süleymaniye Kütüphanesi Tırvonalı 964 numarada yer alan eser, müellif nüshasıdır, eserin varak sayısı otuz sekiz, hattı ta'lik, dili Türkçedir. Eserde virde ait ifadeler kırmızı, şerh kısımları siyah mürekkeple yazılmıştır, sayfa kenarlarında ayrıca açıklamalar yer almaktadır. Eser, Abdullah Yasir İslamoğlu tarafından günümüz Türkçesiyle neşredilmiştir.¹⁸⁴

2.2.2.11. *Fütûhât-ı ilâhiyye şerh-i Vâridât-ı ilâhiyye*

Şeyh Bedreddin Simâvî'nin *Vâridât* isimli eserinin Harîrîzâde tarafından yapılmış şerhidir. Esere Harîrîzâde'den önce şerhler yapılmış olmakla beraber eseri Türkçeye kazandıran ve ilk kez Türkçe olarak şerheden Harîrîzâde olmuştur.

Şeyh Bedreddin Simâvî (ö. 873/1420) Osmanlı Devleti'nin fetret döneminde yaşamış gerek tasavvufî gerek siyasî görüşleriyle tartışmalara konu olmuş bir fakih ve mutasavvıftır. Çelebi Sultan Mehmed zamanında idam edilmiştir. Onu siyasî ihtiraslara sahip olmakla ve Ehl-i sünnet akaidine uymayan itikadî görüşleri yaymakla itham edip bu sebeple idam edildiğini iddia edenler olduğu gibi, müfsitlerin iftiraları sonucu yanlış anlaşıldığı ve bu yanlış anlaşılmalardan sonucunda şehit edildiği kanaatinde olanlar da vardır.¹⁸⁵ Harîrîzâde bu ikinci gruptandır.¹⁸⁶ Şerhinin ilk beş varığında Şeyh Bedreddin'in hayat hikayesini onun iddia edildiği gibi olumsuz bir kişilik olmadığını, hayatı boyunca Allah'a bağlı ve O'nun rızâsı doğrultusunda bir kul olduğunu ve öldürülme sebebinin bu duruşu olduğunu anlatır.¹⁸⁷

¹⁸⁴ Abdullah Yasir İslamoğlu, *Harîrîzâde Seyyid Muhammed Kemâleddîn Fashu Dürri'l-Ağlâ Şerhu Devr-i A'lâ ve Salâhaddin Uşşâki'nin Miiftâhu'l-Vücûdi'l-Eşher fi Tevcîhi Kelâmi's-Şeyhi'l-Ekber Tevcîhinin Ta'liki* (İstanbul: Büyüyen Ay, 2020).

¹⁸⁵ Bilal Dindar, "Şeyh Bedreddin Simâvî", *DİA* (İstanbul: TDV Yayınları, 1992), 5/ 331.

¹⁸⁶ Harîrîzâde, *Fütûhât-ı ilâhiyye şerh-i Vâridât-ı ilâhiyye* (İstanbul Büyükşehir Belediyesi Atatürk Kitaplığı Osman Ergin Yazmaları, 507), 2b.

¹⁸⁷ Hatice Ocakoğlu, "Harîrîzâde'nin Şeyh Bedreddin'in Vâridât'ı Üzerine Şerhinin Tahkik ve Değerlendirmesi (1-100 Varaklar Arası)" (Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, M.Ü. Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2009), 11-17.

Harîrîzâde'nin şerhini yaptığı *Vâridât*, Şeyh Bedreddin'e ait dört eserden birisidir. Yazıldığı dönemden itibaren hakkında çok tartışmalar meydana gelmiş bir kitaptır. Tasavvuf tarihinde *Fusûsü'l-hikem*'den sonra *Vâridât*'ın (vahdet-i vücûd anlayışıyla yazılmış vâridlerden oluşan) en çok tartışılan eserler arasında yer aldığı söylenebilir. Eser Şeyh Bedreddin'in müridlerine yaptığı sohbetlerin derlenmiş halidir. Şeyhin vefatından sonra kitap haline getirilmiş olduğu düşünülmektedir. Şeyh Bedreddin'in menâkıbını kaleme alan Abdülbaki Gölpınarlı, Şeyhin torunu Hafız Halil'in bu eseri bizzat dedesinin yazdığını söylediği rivâyeti esas alır.¹⁸⁸

Şeyh Bedreddin'in vahdet-i vücûd anlayışı doğrultusunda mebde' ve meâda ilişkin düşünceleriyle mükâşefe halinde yaşadıkları ve müşâhedelerini ihtiva eden *Vâridât*, özellikle âhiret ve cismanî dirilişi farklı yorumlamasıyla dikkat çeker.¹⁸⁹ Şeyh Bedreddin'in cismanî haşre ilişkin görüşleri, filozofların görüşlerine benzetilerek onun mutasavvıf değil, İsrâkıyyûna mensup bir filozof olduğu iddia edilmiştir. Harîrîzâde, şerhin ilk varaklarında bu tartışmaları ele alır ve Şeyh Bedreddin'in filozof değil mutasavvıf olduğunu, onun görüşlerinin filozoflarınkiyle bir tutulamayacağını, iddia edilen benzerliğin şeyhin yanlış anlaşılmasından kaynaklandığını belirtir.¹⁹⁰ Harîrîzâde, eseri şerhetme sebebini Şeyh Bedreddin'in fikirlerinin doğru anlaşılmasına hizmet etmek olduğunu açıklar.¹⁹¹ Eser, 13 Muharrem 1295/1878 tarihinde yazılmıştır.¹⁹²

Harîrîzâde, şerhinde önce *Vâridât*'a ait metinden bir paragrafı aynen verip sonra tercümesine, ardından şerhine yer vermek şeklinde bir metot takip eder. Eseri mümkün olduğunca sade ve anlaşılır bir dille ve âyet ve hadislerle delillendirerek yazma gayretinde olduğu görülen Harîrîzâde, zaman zaman soru cevap yöntemini de kullanır, böylece okuyucuların muhtemel sorularını cevaplandırır. Tasavvufî yorumlar bakımından mühim bir eser olan *Vâridât*'ın bahsi geçen şerhi, Harîrîzâde'nin varlık, bilgi, insan gibi tasavvufun temel konuları hakkında düşüncelerinin izini sürmek

¹⁸⁸ Semih Ceyhan, "Vâridât", *DİA* (İstanbul: TDV Yayınları, 2012), 42/520.

¹⁸⁹ Ceyhan, *Vâridât*, 42/ 520-521.

¹⁹⁰ Harîrîzâde, *Fütûhât-ı ilâhiyye şerh-i Vâridât-ı ilâhiyye*, 3a-3b.

¹⁹¹ A.g.e. 5a.

¹⁹² A.g.e. 217a.

açısından da oldukça önemlidir. Atatürk Kitaplığı Osman Ergin Yazmaları 507’de yer alan eser, 220 varak ve rik’a hatlıdır. Eserin ilk 100 varağı Hatice Ocakoğlu tarafından tahkik ve değerlendirme şeklinde yüksek lisans tezi olarak çalışılmıştır.¹⁹³

2.2.2.12. *el-İmdâd fi’l-mebde’ ve’l-me’âd*

Gülşenîye tarikatının şeyhi Şerefeddin Edirnevî Efendi,¹⁹⁴ Harîrîzâde’den Şeyh Hasan Sezâyî Efendi’ye ait bir gazeli şerh etmesini istemiştir. Gazel, Gülşenî meârifinin virdi olup şeyhin mebde’ ve meâda ait görüşlerini ihtiva etmektedir. Böylece bu gazelin şerhi olarak Harîrîzâde *el-İmdâd fi’l-mebde’ ve’l-me’âd* ismini verdiği eseri yazmıştır.

Şeyh Hasan Sezâî Efendi (ö. 1151/1738), İbrahim Gülşenî’den (ö. 940/1534) sonra Gülşenîliğin ikinci kurucusu kabul edilir.¹⁹⁵ Şeyh Hasan Sezâî Efendi’den sonra Gülşenî tarikatı kendisine nispet edilerek Sezâiyye ve Hasan Hâletî’ye nispetle Hâletîye olarak iki kol ile devam etmiştir.¹⁹⁶ Sezâiyye kolu Edirne ve civarında daha fazla tanınmıştır.¹⁹⁷ Gülşenilik tarikatı *Tibyân*’da anlatılır ve Şeyh Hasan Sezâî Efendi hakkında bilgi verilir.¹⁹⁸ Nitekim Harîrîzâde de Şuayb Şerefeddin Efendi kanalıyla bu tarikattan icâzet almıştır.

Harîrîzâde şerhine genellikle eserlerinde aşına olduğumuz usulle başlar; besmele, hamdele ve salveleden sonra şerhi yazma sebebini açıklar. Şerhte, Şeyh Şuayb Efendi’den “tarikat kardeşi ve hakikat dostu” olarak bahsedilir ve şeyhin isteği doğrultusunda bu şerhin kaleme alındığı açıklanır.¹⁹⁹ Şerhe konu olan gazel yedi beyitten oluşmaktadır. Harîrîzâde bu beyitleri tek tek ele alır; insanın ve alemin varlığına

¹⁹³ Tez hakkında bilgi için bk. bu çalışma s.7.

¹⁹⁴ Şeyh hakkında bu çalışmada verilen bilgi için bk s.21.

¹⁹⁵ Selami Şimşek, “Hasan Sezâyî’nin Bir Gazeline Harîrîzâde Tarafından Yapılmış Bilinmeyen Bir Şerh: el-İmdâd fi’l-Mebde’ ve’l-Me’âd”, *Balkanlar ve İslâm*, Editörler: Abdullah Taha İmamoğlu, vd. (İstanbul: Ensar, 2020), 517.

¹⁹⁶ Mustafa Kara, “Gülşenîyye”, *DİA* (İstanbul: TDV Yayınları, 1996), 14/256.

¹⁹⁷ Himmet Konur, “Sezâî-yi Gülşenî”, *DİA* (İstanbul: TDV Yayınları, 2009), 37/80.

¹⁹⁸ Harîrîzâde, *Tibyân*, 2/290a-292b; 3/126a-126b.

¹⁹⁹ Harîrîzâde, *el-İmdâd fi’l-mebde’ ve’l-me’âd* (Süleymaniye Kütüphanesi, Hacı Mahmud Efendi, 2906), 1b.

gelişini, her şeyin başlangıcının ve sonunun Allah Teâlâ olması açısından mebd'e ve me'âd kavramlarını, tenasüh inancının neden batıl bir inanç olduğunu, seyr u sülûk mertebelerini, “Allah, Âdem’i kendi sûreti üzere yaratmıştır.”²⁰⁰ hadisini ve tasavvuf çevrelerinde hadis olarak kabul edilen “Kendini bilen Rabbini bilir.”²⁰¹ sözlerini açıklar. Bu bağlamda insan, âlem ve yaratılışa ait tasavvufî görüşleri anlatır.

Süleymaniye Kütüphanesi Hacı Mahmud Efendi 2906 numarada yer alan eser, beş varaktır, hattı ta’lik ve dili Türkçedir. Eserin bir nüshası İstanbul Üniversitesi Kütüphanesi Türkçe Yazmalar 263/2 numarada, bir diğer nüshası da Atatürk Kitaplığı Osman Ergin Yazmaları 1263.12’de yer almaktadır. Eser Selami Şimşek tarafından günümüz Türkçesiyle neşredilmiştir.²⁰²

2.2.2.13. *Mir’âtü’l-hakîka*

Harîrîzâde’nin seyr u sülûkte yer alan tevhîd-i ef’âl, tevhîd-i sıfât ve tevhîd-i zât makâmalarını kısa ve öz olarak iki varakta anlattığı küçük bir risâlesidir. Risâle, Atatürk Kitaplığı Osman Ergin Yazmaları 1623/09 numarada bulunmaktadır. Harîrîzâde risâleyi Türkçe yazmış ve konuyla ilgili tafsilatlı bilgi edinmek isteyen okuyucularını yine Türkçe yazdığı *Fecrû’l-esmâ ve Subhu’l-müsemmâ*²⁰³ isimli kitabına yönlendirmiştir.

2.2.2.14. *Mededü’l-Bekrî min Seyyidi’l-Bekrî*

Harîrîzâde’nin Seyyid Mustafa Şemseddin Bekrî Efendi’nin menâkıbını ve çeşitli hallerini anlattığı iki bölümden oluşan risâlesidir. Harîrîzâde şeyhin menâkıbını anlatmaya başlamadan önce mukaddime bölümünde velîlik, velâyet, velâyet-i âmme ve velâyet-i hâssa konuları hakkında bilgi verir, kerâmet, mucize gibi kavramları

²⁰⁰ Buhârî, İsti’zan, 1.

²⁰¹ İsmâil b. Muhammed el-Aclûnî, *Keşfü’l-hafâ ve müzîlü’l-ilbâs*, 3bs. (Dâru ihyâi’t-türas el-Arabî: Beyrut, 1351/1972), 2/262 (2532). Aclûnî, bu sözün Şeyh Muhyiddîn İbn Arabî gibi sufilerin kitaplarında hadis olarak yer aldığını, rivâyet yoluyla olmasa da keşfen sahih kabul edildiği bilgisini verir.

²⁰² Şimşek, “Hasan Sezâyî’nin Bir Gazeline Harîrîzâde Tarafından Yapılmış Bilinmeyen Bir Şerh: el-İmdâd fi’l-Mebde’ ve’l-Me’âd”, 517-538.

²⁰³ Harîrîzâde, *Fecrû’l-esmâ ve Subhu’l-müsemmâ* (Süleymaniye Kütüphanesi, Hacı Mahmud Efendi, 3159).

açıklar ve açıklamalarını yaparken sözlerini çoğunlukla âyet ve hadislerle temellendirir.

Harîrîzâde eserine, Kur'ân-ı Kerîm'de yer alan kıssaların Hz. Peygamber'in (s.a.) kalbini kuvvetlendirme²⁰⁴ gayesine işaret ederek sâlihlerin zikredildiği yere rahmet ineceği düşüncesinden hareketle velîlerin menâkıbını anlatmanın önemini açıklayarak başlamıştır. Bu bağlamda Seyyid Mustafa Şemseddin Bekrî Efendi'nin menâkıbını anlatan kitaplar okuduğunu, bu kitapların Türkçe olması halinde ihvânın ne kadar müstefid olacaklarını düşündüğünü ve onlara yadigâr olması için şeyhin menâkıbını Türkçe olarak kaleme aldığını anlatır.²⁰⁵ Eser mukaddime, yedi bâb ve hâtime bölümlerinden oluşmaktadır. Harîrîzâde, âyetleri, hadisleri, özlü sözleri, tasavvufî kavramları ve konu başlıklarını renkli kalemle yazmıştır.

Mustafa Bekrî Efendi (ö.1162/1749), Halvetiye'nin Şâbâniyye kolunun Bekriyye şubesinin kurucusu kabul edilir.²⁰⁶ Baba tarafından Hz. Ebu Bekir'e anne tarafından Hz. Ali'ye ulaşan şeceresini Harîrîzâde, risâlenin birinci bâbında verir. İkinci bâbtan itibaren Harîrîzâde, doğumundan başlayarak Mustafa Bekrî Efendi'nin hayatını ve ahvâlini anlatır.

Eser iki bölüm ve iki ayrı risâle şeklinde yazılmıştır. Risâlelerin her ikisi de Süleymaniye Kütüphanesi Hacı Mahmud Efendi'de yer almaktadır. Birinci nüsha beş varak olup 4680 numarada, ikinci nüsha üç varak olup 4621 numaradadır. Her iki risâlenin de dili Türkçe, hattı rik'adır ve nüshalar müellife aittir.

2.2.2.15. Rûşen-i dilnüvâz

Rûşen-i dilnüvâz, Şeyh Mahmud-i Şebüsterî'ye ait *Gülşen-i Râz* isimli Farsça eserin tercüme ve şerhidir. Sühreverdî şeyhi Hüseyinî Sâdât, 717/1317 senesi Şevval ayında Tebriz'e Şeyh Tebûsterî'ye içinde varlık alanına dair mesnevî tarzda yazılmış soruların bulunduğu bir mektup gönderir ve söz konusu mektuba Şeyh Tebûsterî de aynı tarzla cevaplar verir. *Gülşen-i Râz*, bu soru ve cevapları ihtivâ eden bir eserdir. Klasik tasavvuf edebiyatının önemli eserlerinden olan *Gülşen-i Râz*'a Farsça ve Türkçe olarak

²⁰⁴ Hûd 11/120.

²⁰⁵ Harîrîzâde, *Mededü'l-Bekrî min Seyyidi'l-Bekrî* (Süleymaniye Kütüphanesi, Hacı Mahmud Efendi, 4680), 1b-2a.

²⁰⁶ Ali İhsan Yurt, "Bekrî, Kutbüddin", *DİA* (İstanbul: TDV Yayınları, 1992), 5/369.

birçok şerh yapılmıştır. Bu şerhlerden en mükemmeli Nurbahşiyye tarîkatı şeyhlerinden Muhammed Lâhicî'nin (ö. 912/1506) *Mefâtîhu'l-i'câz fi şerh-i Gülşen-i Râz* isimli eseridir.²⁰⁷ Harîrîzâde ihvânın kendisinden *Gülşen-i Râz*'ın açıklamasını istediğini, kendisinin de Lâhicî'nin bu şerhinden istifade ederek *Rûşen-i dilnüvâz* ismiyle Türkçe bir şerh kaleme aldığını ve eseri gönül ehline hediye ettiğini söylemiştir.²⁰⁸

Kübrevî Nûriyye tarîkatına mensup olan Şeyh Mahmud Şebüsterî (ö. 720/1320), Tebriz'in kuzeybatısında Şebuster şehrinde 687/1288 senesinde doğdu. Şebüsterî, dönemin önemli ilim merkezlerinden olan Tebriz'de eğitim gördü, çeşitli İslâm beldelerine seyahatler yaptı ve 720/1320 senesinde otuz üç yaşındayken memleketinde vefat etti. Şebüsterî, şeyhi Bahâeddin Ya'kûb-i Tebrîzî'nin yanına defnedildi. Şebüsterî, kısa ömründe başta tasavvuf olmak üzere felsefe ve kelâm sahalarında eserler telif etmiş bir mutasavvıf ve şairdir. Eserlerinde İbn Arabî'nin düşünce ve terminolojisi görülen Şebüsterî, Farsça şiire bu açıdan yön veren muhakkik sûfilerdendir.²⁰⁹

Şebüsterî'nin tasavvuf klasikleri içinde müstesna bir yer teşkil eden *Gülşen-i Râz* isimli tasavvufî mesnevîsi, vahdet-i vücûdu anlatması, varlık ve merâtibu'l-vücûd alanına dair açıklamalar yapması ve sûfilerin kullandığı mecâzları yorumlaması açısından yazıldığı tarihten itibaren her dönemde büyük ilgi görmüş bir eserdir. Farsça ve Türkçe şerhleri yapılan eser, Almanca ve İngilizceye de çevrilmiştir. Şebüsterî kendisine ulaşan mektuptaki mesnevi tarzda yazılmış 15 veya 17 kadar soruya yine aynı tarzla 999 veya 1008 beyitle cevap yazmıştır. Soru ve beyit sayısındaki ihtilaflar eserin yazma nüshalarındaki farklılıklardan kaynaklanmaktadır.²¹⁰

Harîrîzâde, eserin tamamını şerh etmemiştir. Şerhinde *Gülşen-i Râz*'ın beyitlerinin 156'sı mevcuttur. Beyitlerin Farsça aslı kırmızı mürekkepli, tercüme ve şerhi siyah mürekkepli kalemle yazılmıştır. Şerhteki ifadelerin tamamı Harîrîzâde'ye ait değildir, hatta şerhin Lâhicî'nin şerhinin özet bir şekilde tercümesi olduğunu söylemek

²⁰⁷ H. Ahmet Sevgi, "Gülşen-i Râz", *DİA*, (İstanbul: TDV Yayınları, 1996), 14/253-254.

²⁰⁸ Harîrîzâde, *Rûşen-i dilnüvâz* (Süleymaniye Kütüphanesi, Hacı Mahmud Efendî, 2753), 1b.

²⁰⁹ Adnan Karaismailoğlu, "Şebüsterî", *DİA* (İstanbul: TDV Yayınları, 2010), 38/400-401.

²¹⁰ Sevgi, "Gülşen-i Râz", 14/253-254.

mümkündür. Bununla beraber Harîrîzâde şerhi yazarken ihtiyaç duyduğu yerlerde kendi değerlendirmelerini ve gerekli açıklamaları yapmıştır.

Rûşen-i dilnüvâz'ın bilinen tek bir nüshası vardır. Süleymaniye Kütüphanesi Hacı Mahmud Efendi 2753 numarada kayıtlı olan bu nüshanın müellife ait olduğu düşünülmektedir.²¹¹ Hattı rik'a olan eserin varak sayısı 50'dir. Eserde telif tarihi kaydı bulunmamaktadır. Eser Cengiz Gündoğdu tarafından günümüz Türkçesiyle neşredilmiştir.²¹²

2.2.2.16. *Kemâlnâme-i Âl-i Abâ*

Harîrîzâde'nin Ehl-i beyt'in faziletlerine dair risâlesidir. Risâlede Ehl-i beyt'in faziletleri âyet-i kerîmeler ve hadis-i şerifler üzerinden anlatılır. Harflerin ebced değerleri hesaplanarak yorumlamalar yapılır ve böylece Ehl-i beyt'e ait hakikatler, zâhir ve bâtın yönleriyle açıklanır.

Harîrîzâde, risâleye besmeleden sonra Hz. Hasan, Hz. Hüseyin ve Hz. Ali'nin üstün özelliklerini ifade eden bir dörtlükle başlar. Hamdele ve salve bölümünde Hz. Adem'e ilâhî isimlerin öğretilmesi²¹³ suretiyle onun şerefli kılındığını, Ademoğullarının mükerrem kılındığını²¹⁴ ifade eden âyet-i kerîmeler, Ehl-i beyt muhabbeti üzerinden açıklanır. Daha sonra Harîrîzâde, eseri Türkçe yazma sebebini "*Kolaylaştırın, zorlaştırmayın; müjdeleyin, nefret ettirmeyin!*"²¹⁵ hadis-i şerifi ile açıklar ve Türkçe güzel sözlerle ihvâna tesirini kolaylaştırmak istediğini ifade eder. Risâle, Ehl-i beyt sevgisini ve Ehl-i beyt'in üstünlüklerini ihtiva eden şiirler ve hadis-i şeriflerle devam eder, bâtınî anlamıyla ve harflerin ebced değeri yoluyla konuyla ilişkilendirilen âyetlere ve bu âyetlerin işârî tefsîrlere metin içerisinde yer verilir. Risâlenin sonunda Harîrîzâde, el-Hac Muhammed es-Sâdî'nin gayret ve himmetiyle Allah'ın gönlüne yerleştirdiği gizli sırları kaleme aldığını söyler ve ihvânın hayır

²¹¹ Çiçek, "Harîrîzâde Mehmed Kemâleddin: Hayatı, Eserleri ve Tibyânü vesâilî'l-hakâik fi beyâni selâsili't-tarâik Muhtevası-Kaynakları", 64.

²¹² Cengiz Gündoğdu, *Rûşen-i Dil-Nüvâz Bir Gülşen-i Râz Şerhi* (İstanbul: Sufi, 2021).

²¹³ el-Bakara 2/31.

²¹⁴ el-İsrâ 17/70.

²¹⁵ Buhârî, İlim, 11.

duasını talep eder. Âl-i Abâ sevgisi ve şefaatinı temenni eden müellif bunun için dua ederek risâleyi nihayete erdirir.

Eserin bir nüshası Millet Kütüphanesi Ali Emîri Şeriyye 711 numarada yer almaktadır. Dili Türkçe ve varak sayısı 16'dır. Bir nüshası Konya Bölge Yazma Eserler Kütüphanesi Konya İl Halk Kütüphanesi 1781/4 numarada kayıtlıdır. Eseri Burak Anılır, *Kemâlnâme-i Âl-i Âbâ / Ehli Beyt'in Faziletleri* ismiyle günümüz Türkçesiyle neşretmiştir.²¹⁶

2.2.2.17. *Şerhu Salâti'l-Enveriyye fî şerhi Salâti'l-Ekberiyye*

Harîrîzâde'nin, İbn Arabî'ye ait *Salâtü'l-Fevziyye* isimli kitaba yaptığı şerhtir. Eserin sonunda yazar ve yazılış tarihine ilişkin açıklama notu yer almaktadır. Bu bilgiden eserin ilk yarısının Harîrîzâde, diğer yarısının Mehmed Emin Malkaravî tarafından yazıldığı ve eserin 27 Ramazan 1319 tarihinde tamamlandığı anlaşılmaktadır.

Harîrîzâde şerhine Muhyiddin İbn Arabî hakkında ve şerhini yaptığı eseri hakkında övgü ve hürmet dolu ifadelerle başlar. İbn Arabî'nin ilm-i ledünle söylediği salevât-ı şerîfenin değerini anlatan Harîrîzâde, bu salevâtın Türkçeye tercüme ve şerhinin yapılmasının önemli bir ihtiyaç olduğunu ve bu sebeple şerhe başladığını ifade eder.²¹⁷

Besmele bahsinde seyr u sülûkün tüm merhalelerini kısa ve öz olarak anlatan Harîrîzâde, konunun tafsilatı için *Medâr-ı Vâhidiyyet ve Merkez-i Ahadiyyet* isimli kitabına atıfta bulunur. Harîrîzâde çoğu eserinde olduğu gibi müellife ait ifadeleri kırmızı, kendi açıklamalarını ise siyah mürekkepli kalemle yazar.

Eser, Hz. Muhammed'in (s.a.) varlık alanındaki müstesna yeri ile ilgili ifadeler içeren bir salevât-ı şerîfe olduğu için Harîrîzâde, vücûd, hakikat-i Muhammediyye, merâtibu'l vücûd, hazerât-ı hamse gibi varlık alanına ilişkin konuları İbn Arabî'nin görüşleri doğrultusunda detaylı olarak açıklar. Konuların daha iyi anlaşılması için Harîrîzâde, iç içe daireler çizer, dairelerin içine ve dışına seyr u sülûk makâmı ve merâtibü'l-vücûdla ilgili kavramları yerleştirir. Böylece bahsi geçen konuları şekiller üzerinden anlatır. Şerhin sonunda Harîrîzâde'nin Ekberiyye tarikatından icâzetini gösteren tarikat silsilesi sunulur. Eser, Atatürk Kitaplığı Osman Ergin Yazmaları 695'te yer alır, Türkçe kaleme alınmıştır, varak sayısı 129 ve hattı rik'adır.

²¹⁶ Burak Anılır, *Kemâlnâme-i Âl-i Abâ ehl-i Beyt'in Faziletleri* (İstanbul: H yayınları, 2015).

²¹⁷ Harîrîzâde, *Şerhu Salâti'l-Enveriyye fî şerhi Salâti'l-Ekberiyye*, 2a.

2.2.2.18. *el-Kavlü'l-mübîn fî ahvâli's-Şeyh Nureddîn el-Cerrâhî el-Halvetî*

Harîrîzâde'nin Şeyh Nûreddin el-Cerrâhî (ö. 1133/1721) hakkında kaleme aldığı bir risâledir. Eserde Şeyh Nûreddin Cerrâhî'nin silsilesiyle beraber kısa biyografisi, güzel meziyetleri ve vefatı hakkında bilgi verilmiştir. Üç varak olan eserin bilinen iki nüshası vardır. Divan Edebiyatı Müzesi CSR 50 numaradaki nüsha müellif hattıdır. İstanbul Millet Kütüphanesi Ali Emiri 813 numarada kayıtlı olan nüshanın müstensihi belli değildir.

Şeyh Nûreddin Cerrâhî, Halvetiyye-Ramazâniyye tarikatının Cerrâhiyye kolunun kurucusudur. Cerrâhiyye tarikatı, Şeyh Nûreddin el-Cerrâhî'nin yetiştirdiği halifelerle XVIII. ve XIX. asırlarda yaygın bir tarikat haline gelmiştir. Şeyhin on iki bölümden oluşan ve Cerrâhî tarikatının âdâbının anlatıldığı *Mürşid-i Dervîşân*²¹⁸ isimli bir risâlesi vardır.²¹⁹ Bu risâleden Harîrîzâde de bahsetmiştir.²²⁰

Harîrîzâde, eserine besmeleden sonra kısa bir girişle başlar ve Şeyh Nureddîn el-Cerrâhî'nin silsilesini vererek onun şeyhi Köstendilli Ali Efendi'ye intisabını anlatır. Şeyh Nureddîn'in büyük bir velî olduğunu söyleyen Harîrîzâde, bu konudaki aksi iddiaların temelsiz olduğunu ifade eder. Risâlede, Şeyh Nureddîn'in, İbrâhim ed-Desûkî'nin mânevî terbiyesi altında yetiştiği belirtilir ve bu bağlamda “kutub” konusu anlatılır. Harîrîzâde eserin sonunda bu risâleyi dervişlerin hayır duasını almayı ümit ederek yazdığını belirtir. Eser Mehmet Cemal Öztürk tarafından yazılan *Cerrâhîlik Metinleri* isimli kitabın içerisinde neşredilmiştir.²²¹

2.2.2.19. *Şerhu Evrâdi'l-üsbûiyye*

Muhammed Nûrû'l-Arabî'nin, Muhyiddin İbnü'l -Arabî'ye ait haftalık evrâd metnini Türkçe olarak şerhettiği eseridir. Eserin Atatürk Kitaplığı Osman Ergin Yazmalarında

²¹⁸ Şeyh Nûreddin el-Cerrâhî, *Mürşid-i Dervîşân* (Süleymaniye Kütüphanesi, Hacı Mahmud Efendi, 2501).

²¹⁹ Mehmet Cemal Öztürk, “Nûreddin Cerrâhî”, *DİA* (İstanbul: TDV Yayınları, 2007), 33/253.

²²⁰ Harîrîzâde, *el-Kavlü'l-mübîn fî ahvâli's-Şeyh Nureddîn el-Cerrâhî el-Halvetî* (Millet Kütüphanesi, Ali Emîrî, 813), 31b-32a.

²²¹ Mehmet Cemal Öztürk, *Cerrâhîlik Metinleri* (İstanbul: Ketebe Yayınları, 2018), 21-27.

çeşitli nüshaları bulunmaktadır.²²² Eserin bir başka nüshası İstanbul Üniversitesi Kütüphanesi Yazma Eserler'de Harîrîzâde'ye ait olarak kayıtlı bulunmaktadır.²²³ Bu nüsha ile diğer nüshalar arasında yaptığımız karşılaştırma sonucunda arada büyük bir fark olmadığı sadece Nûrû'l-Arabî'nin şerhinde Cumartesi günün virdine ait son kısımdaki açıklamaların, İstanbul Üniversitesi Kütüphanesinde yer alan ve Harîrîzâde'ye nispet edilen nüshada kayda geçirilmediği görülmüştür. Eserin, Harîrîzâde'nin risâlelerinden oluşan bir mecmua içerisinde ilk eser olarak yer alması ve bu mecmuanın ilk sayfasında, söz konusu eserin şerhi başlamadan önce, Harîrîzâde'nin genç yaşta vefatını ve faziletlerini anlatan bir şiirin bulunması, kanaatimizce eserin Harîrîzâde'ye ait zannedilmesine yol açmıştır. Şerhin başında veya sonunda Harîrîzâde'nin isminin yer almaması ve Harîrîzâde'nin eserlerinde gördüğümüz üzere eseri yazış gayesine dair bir açıklama cümlesinin bulunmayışı bu kanaatimizi güçlendirmiştir. Eserin müellifi Muhammed Nûrû'l-Arabî'dir ve dili Türkçedir. Harîrîzâde'nin eserle bir bağlantısı varsa bu ancak eseri istinsah etmesi şeklinde olabilir.

İstanbul Üniversitesi Kütüphanesi Türkçe Yazma Eserler 263/1 numarada Harîrîzâde mecmuası içerisinde yer alan eserin hattı rik'a varak sayısı 51'dir. Eser siyah mürekkepli kalem ile yazılmış şerh ile asıl metnin ayrılabilmesi için asıl metnin harfleri daha büyük ve kalın olarak yazılmıştır. Eserde müstensih kaydı yoktur ve eserin yazılış tarihi de belirtilmemiştir. Basmelenin şerhi ile başlanmış ve haftalık evraddaki her güne ait vird müstakil başlıklar altında ayrı ayrı açıklanmıştır. Eser Mahmut Kanık tarafından neşredilmiştir.²²⁴

2.2.2.20. Şerhu Gazaliyât-i Niyâzî

Niyâzî Mısırî'ye (ö.1105/1694) ait üç gazele Harîrîzâde'nin yaptığı şerhtir. Gazeller, “Ben sanırdım âlem içre bana hiç yâr kalmadı.”, “Bilenler vech-i cânânı bu cism u

²²² Muhammed Nûrû'l-Arabî, *Şerhü Evrâdi'l-üsbûiyye* (İstanbul Büyükşehir Belediyesi Atatürk Kitaplığı, Osman Ergin Yazmaları, 711; 803; 805; 808; 1000).

²²³ Harîrîzâde, *Şerhu Evrâdi'l-üsbûiyye* (İstanbul Üniversitesi Kütüphanesi, Türkçe Yazmalar, 263/1).

²²⁴ Muhammed Nûru'l- Arabî, *İbn Arabî'nin Günlük Duaları ve Şerhi: Şerh-i Evrâd-ı Usbû'iyye li'-Şeyhi'l-Ekber Muhyiddîn el-Arabî*, hzr. Mahmut Kanık (İstanbul: İz Yayıncılık, 2016).

cânu neylerler”, “*Tâlib-i Hakkın devâsız derd durur sermâyesi*” mısralarıyla başlamaktadır. Eser, İstanbul Üniversitesi Kütüphanesi Türkçe Yazma Eserler 263/04 numarada Harîrîzâde mecmuası içerisinde 79b-85b varakları arasında yer almaktadır. Mecmua içerisinde üç gazel peş peşe bulunmakta olup gazellerin beyitleri kırmızı, şerh metinleri siyah mürekkepli kalemle yazılmıştır. Her bir gazelin şerhinin sonunda bu şerhi yapanın Harîrîzâde olduğu açık bir şekilde yazılmıştır.

Niyâzî Mısırî, Halvetiyye'nin Mısriyye kolunun kurucusu olan mutasavvıftır ve aynı zamanda şairdir. Malatya Aspovi doğumlu olan Niyâzî Mısırî'nin asıl ismi Mehmet'tir, ilim tahsili için Mısır'da bulundu ve bu sebeple Mısırî mahlasını kullandı. Önce Kahire'de bir Kâdirî şeyhe intisap eden Mısırî'yi daha sonra arayışları Ümmü Sinan'a götürür ve dokuz yıl dergâhta hizmet edip seyr u sülûkünü tamamladıktan sonra kendisine hilâfet verilir. 1666 yılında semâ, zikir ve devrân yasaklandığında, Niyâzî Mısırî bu yasaklara uymadığı gibi söz konusu uygulamayı vaazlarında eleştirir. Gerek bu eleştirileri gerekse vaazlarında cifr ilmiyle ilgili bilgiler vermesi, onun çeşitli ithamlara uğramasına ve sürgüne gönderilmesine sebep olur. Mısırî, en son Limni'ye sürgüne gönderilir ve burada vefat eder. Niyâzî Mısırî'nin otuzu aşkın eseri olduğu bilinmektedir.²²⁵ Varlık anlayışında vahdet-i vücûd görüşünü benimseyen Mısırî'nin eserlerinde varlık, varlık dereceleri, vahdet, kesret, ledunnî ilim, mârifetullah gibi kavramlar bu görüş doğrultusunda açıklanır, insanın âlemin ruhu ve Hakk'ın bilinmesi için bir araç mesabesinde olduğu anlatılır.²²⁶

Mısırî'nin şiirlerinde şiirsellik ikinci planda kalır çünkü şiir onun için bir amaç olmayıp kendisine ilkâ edilen ilâhî bilgileri aktarabileceği bir araç konumundadır.²²⁷ Bu sebeple Harîrîzâde'nin Mısırî'nin gazellerine yaptığı şerhler de tasavvufun varlık, âlem ve insan görüşlerinde dair önemli açıklamaları ihtivâ etmektedir. Şerhinde seyr u sülûk makâmalarını, beyitlerde yer alan ifadelerin açılımı şeklinde anlatan Harîrîzâde, sâlikin kemâlat yolculuğunu nasıl tamamlayacağını ve hakîkate nasıl vâsıl olacağını izah eder.

²²⁵ Mustafa Aşkar, “Niyâzî Mısırî”, *DİA* (İstanbul: TDV Yayınları, 2007), 33/166-169.

²²⁶ Ekrem Demirli, “Niyâzî Mısırî”, *DİA* (İstanbul: TDV Yayınları, 2007), 33/169.

²²⁷ Mahmut Erol Kılıç, *Tasavvufa Giriş Disiplinler Arası Bir Bakış*, 9.bs. (İstanbul: Sufi Kitap, 2017), 124.

Bu üç gazelden ilki olan “*kalmadı*” redifli gazelin şerhi hakkında bir makale yayınlanmıştır.²²⁸

2.2.2.21. *Tercümânü't-tarîka*

Eser, Muhyiddin İbn Arabî'nin bir risâlesinin tercümesidir. Harîrîzâde eserin ilk varlığında İbn Arabî'nin bu risâleyi, hakikat erbabının sülûklerini beyân sadedinde yazdığını ve kendisinin de eseri Türkçeye tercüme ederek “*Tercümânü't-tarîka*” şeklinde isimlendirdiğini belirtir.²²⁹ Eserde sâliki hakîkate götüren sebepler ve bu sebepleri ortaya çıkartan etkenler anlatılır.

İstanbul Üniversitesi Nadir Eserler Kütüphanesi Türkçe Yazma Eserler 1025 numarada bulunan eser, sekiz varaktır. Eserin hattı rik'adır, müstensih ismi yoktur ve yazı tarzı nüshanın müellife ait olmadığını düşündürmektedir.

2.2.3. İnceleyemediğimiz Eserleri

Bursalı Mehmed Tâhir'in *Osmanlı Müellifleri* isimli eserinde Harîrîzâde'ye nispet edilen fakat araştırmalar neticesinde ulaşamadığımız bazı eserler şunlardır: *Fevâhiyu ezhâri'l-hakâik ve Levâiyih-i envâri't-tarâik*, *Sırru'l-esrâr ve Nûru'l-envâr*, *Sırru't-tevessül fi'z-zikr ve't-tebettül*, *Şerhu Mürşidi'l-Uşşâk*, *Tahkîkü't-tarik*, *Dürretü'l-envâr 'alâ salâti cevherati'l-esrâr*, *ed-Dürreteyni fi şerhi'l-beyteyn*, *Raşfü'l-Gadîr şerhu Hizbi'l-kebîr li'ş-Şâzelî*, *Tercüme-i Emri'l-merbût*.

Ayrıca Harîrîzâde, *Tibyân*'da *Tuhfetü'd-dâi' bisülûki tarikati'l-gavs er-Rifâi* isiminde bir eseri ve *et-Turfetü'l-müstersele*'de de *Küllî semen-i esmâ / Semen-i müsemmâ* isiminde bir eseri olduğundan bahseder.²³⁰ Bu eserlere de ulaşmak mümkün olmadı.

²²⁸ Vedat Korkmaz, “Harîrî-Zâde'nin Gazel Şerhi Üzerine Değerlendirme”, *Turkish Studies*, C.4, S.6 (2009).

²²⁹ Harîrîzâde, *Tercümânü't-tarîka* (İstanbul Üniversitesi Nadir Eserler Kütüphanesi Türkçe Yazma Eserler 1025), 1b.

²³⁰ Harîrîzâde, *Tibyân*, 2/58a: *et-Turfetü'l-müstersele*, 14b.

ÜÇÜNCÜ BÖLÜM

TASAVVUFÎ HAYATA DAİR GÖRÜŞLERİ

Bu bölümde Harîrîzâde'nin, şerîat-tasavvuf ilişkisi ve temel tasavvufî uygulamalara dair görüşlerini ele alacağız. Harîrîzâde'nin teliflerindeki gayesi, sâliklerin seyr u sülûkünü kolaylaştırmak olduğu için, eserlerinde tasavvufun temel kavramları hem teorik çerçevesiyle hem uygulama yöntemleriyle geniş bir şekilde işlenmiştir. Bir eğitim yolculuğu olarak görebileceğimiz seyr u sülûkün mahiyeti, bu yolculuğu yaptıracak olan mürşidde ve bu eğitime tâlib olan mürîdde bulunması gereken vasıflar, söz konusu eğitim yolculuğunun mertebeleri/menzilleri ve bu menzilleri kat etmek için sahip olunması gereken ahlâkî özellikler Harîrîzâde'nin yorumuyla bu bölümde ele alınmaktadır.

3.1. Tasavvuf

İslâm'ın ruh hayatı, İslâmî ilimlerin zirvesi, zübdesi, özü olarak ifade edilen tasavvuf, insandaki dünyevi tutkuları atarak onda ibadet ve kulluk şuurunun canlanmasını sağlar.²³¹ Harîrîzâde'nin eserlerinde bu amaca ma'tûf olarak tasavvufî hayatın anlatıldığı görülmektedir. Harîrîzâde, tasavvufun mahiyetine dair açıklamalarından önce sahih itikâdın ehemmiyetini anlatır ve itikâdî meseleleri Ehl-i sünnet akâidi üzerinden açıklar. Müellifimize göre Hakk'a vuslatın yolu sırât-ı müstakîmdir. Bu doğru yol şerîatsız bulunamayacağı için Harîrîzâde, şerîatsız tasavvufun mümkün olmadığını ifade eder.²³²

Harîrîzâde'ye göre sûfi, kalbini mâsivâdan arındıran kişidir ve bu ilme o vâris olur.²³³ Ona göre sûfinin en belirgin özelliği arınmış selîm bir kalbe sahip olmasıdır. Tasavvuf tarihi kaynaklarında “sûfi” ve “tasavvuf” kelimelerinin kökeni üzerinde muhtelif

²³¹ Hasan Kâmil Yılmaz, *Ana Hatlarıyla Tasavvuf ve Tarikatlar*, 26.bs. (İstanbul: Ensar, 2018), 17.

²³² Harîrîzâde, *Kenzü'l-feyz*, 3b-7a.

²³³ A.g.e., 7a.

rivayetler mevcuttur.²³⁴ Söz konusu kelimelerin Arapça bir kökten türediğini düşünenler belli bir kökte ittifak etmemişlerdir. “Sûfi” kelimesinin kökünün kalp temizliğine verilen önem açısından safvet ve duruluk anlamındaki “safy”dan; zâhid bir kabile olarak tanınan “Benu’s-sûfe”den, örnek aldıkları şahsiyetler olmaları itibariyle “Ashâb-ı Suffe”deki “suffe”den; yemeye-içmeye çok önem vermeyip bitkilerle beslendikleri için bir çöl bitkisi olan “sufane” isminden, ibadette ilk sırada olmaları anlamında “saff-ı evvel”deki “saff”dan; güzel sıfatlarla muttasıf oldukları için “sıfât” kelimesinden; dış görünüşe önem vermeyip saç uzattıkları için ense saçı anlamındaki “sûfetu’l-kafâ” ismindeki “sûfe”den; tevâzuyu temsilen giydikleri yünlü kıyafete nisbetle “yün” anlamına gelen “sûf” dan türediğine dair görüşler öne çıkan görüşlerden bazılarıdır. Bu görüşler içerisinde “sûf” kökünden türediği görüşü tasavvuf çevrelerinde daha çok kabul görmüştür.²³⁵ Serrâc, kıyafete nisbet edilerek oluşturulan bu isimlendirmeyi, Hz. Îsâ’nın ashâbının, giydikleri beyaz elbiseye nisbet edilerek “havârilere” olarak isimlendirilmiş olmalarına benzetir.²³⁶

Kelimenin kökenine dair tasavvuf kaynaklarında yer alan görüşler bahsi geçtiği şekilde muhtelif olmakla beraber sûfinin özellikleri konusunda birbirine yakın anlatımların yapıldığı ve bu özellikler içerisinde kalbin tasfiyesi ve nefsin tezkiye edilmesi hususiyetine önem verildiği görülür.²³⁷ Bu açıdan Kelâbâzî, yukarıda verilen kök anlamların, mânâ bakımından birbirine yakın oldukları için, hepsinin doğru olduğu düşüncesindedir. Ona göre kelimenin kökeni olarak öne sürülen lafızlar, görünüşte birbirinden farklıysa da mânâca birdir. Bu kelime ile ilgili yapılan izahlar; dünyadan boşanmak, nefsi hazlarından alıkoyarak onu dünyadan

²³⁴ Yılmaz, *Ana Hatlarıyla Tasavvuf ve Tarikatlar*, 23.

²³⁵ Yılmaz, *Ana Hatlarıyla Tasavvuf ve Tarikatlar*. 26; Reşat Öngören, “Sûfi”, *DİA* (İstanbul: TDV Yayınları, 2009), 37/471; Mustafa Kara, *Tasavvuf ve Tarikatlar Tarihi*, 13.bs. (İstanbul: Dergâh, 2016), 23-24.

²³⁶ Ebû Nasr es-Serrâc, *el-Lüma’ İslâm Tasavvufu*, çev. Hasan Kâmil Yılmaz (İstanbul: Erkam, 2016), 20-21.

²³⁷ Ebü’l-Hasen Alî el-Hücvîrî, *Hakikat Bilgisi Keşfü’l-mahcûb*, hzr. Süleyman Uludağ, 6.bs. (İstanbul: Dergâh, 2018), 94; Kara, *Tasavvuf ve Tarikatlar*, 24-26.

uzaklaştırmak, amellerde ihlâs, kalbin inşirâhı, sırrın saflaştırılması ve fazilet yarışında önde gitmek gibi anlamların hepsini kapsamaktadır.²³⁸

Hücvîrî bu kişilerin huylarını ve davranışlarını düzelttikleri, nefslerini tezkiye edip nefsânî alışkanlıklardan uzaklaştıkları için “sûfiye” olarak isimlendirildikleri kanaatindedir.²³⁹ Harîrîzâde’nin yukarıda geçen “sûfi kalbini mâsivâdan sâf eyleyen kişidir ve bu ilme o vâris olur” açıklaması da sûfinin bu özelliğini öne çıkarmakta ve ayrıca söz konusu eylemin tahakkukunu sağlayacak ilme, sûfinin sahip olduğunu belirtmektedir. Aynı zaviyeden tasavvufa yaklaşan müellif, “tasavvuf”u ahlâk üzerinden tanımlar. Ona göre tasavvuf, mâsivâ sevgisinden temizlenen kalbin Hakk’a bağlanması, O’nun muhabbetinin kalbe yerleşmesidir ki bu hâl nefsin kötü huylardan arındırılmasının, kalbin tasfiye edilmesinin, mürîdin Hz. Peygamber’in (s.a.) ahlâkıyla ahlâklanmasının neticesidir. Bu hâli kazanmak ve korumak için müellif, zikr-i dâimin ve tam bir tevbenin olması gerektiğini ifade eder ve böylece makâm-ı ünse ve huzur-i ilâhîye erişmenin mümkün olacağını açıklar.²⁴⁰

Harîrîzâde’nin bu yaklaşımıyla, ilk dönem sûfilerinden itibaren tasavvuf tarihi boyunca yapılan çeşitli tasavvuf tarifleri içerisinden ortak nitelikleri öne çıkarttığı görülmektedir. Nitekim Cüneyd Bağdâdî’nin (ö.297/909) “*Maddî ve nefsânî şeylerden alâkayı keserek Allah ile beraber olmaktır.*”²⁴¹ ve “*Tasavvuf, Allah’ın safâyı sana has kılmasıdır. Allah’tan gayrı her şeyden gönü arındırılan kimse gerçek sûfidir.*”²⁴² şeklindeki tanımlarında; Kettânî’nin (ö.322/933): “*Tasavvuf ahlâktır, ahlâken senden önde olan tasavvuf bakımından da önde olur.*” açıklamasında;²⁴³ Ebü’l- Hüseyin en-Nûrî’nin (ö.295/908): “*Tasavvuf nefsin tüm hazlarını terk etmektir.*”²⁴⁴ ve Bîşr

²³⁸ Muhammed b. İbrâhim el-Kelâbâzî, *Doğuş Devrinde Tasavvuf Ta’arruf*, hzr. Süleyman Uludağ, 6. bs. (İstanbul: Dergâh, 2019), 63-64.

²³⁹ Hücvîrî, *Keşfü’l-mahcûb*, 95.

²⁴⁰ Harîrîzâde, *Kenzü’l-feyz*, 7a-8a.

²⁴¹ Abdülkerim b. Hevâzin el-Kuşeyrî, *er-Risâle Tasavvuf İlmine Dair Kuşeyrî Risâlesi*, çev. Süleyman Uludağ, 3.bs. (İstanbul: Dergâh Yayınları, 1991), 451.

²⁴² Yılmaz, *Ana Hatlarıyla Tasavvuf ve Tarikatlar*, 34.

²⁴³ Kuşeyrî, *er-Risâle*, 452.

²⁴⁴ Hücvîrî, *Keşfü’l-mahcûb*, 100.

Hâfi'nin (ö.227/841): "*Sûfî kalbini Allah için tasfiye edip tertemiz yapan kimsedir.*"²⁴⁵ sözlerinde nefsin tezkiyesi, kalbin tasfiyesi ve böylece ahlâkın güzelleştirilmesi hususiyetlerinin vurgulandığı ve kalbin sadece Allah sevgisi ile dolu olması gayesine işaret edildiği görülmektedir.

Harîrîzâde, tasavvufun tarifine ilişkin meşâyih-i kirâmın her birinin çeşitli açıklamalar yaptığını ve bu açıklamaların hepsinin özünde bir olduğunu söyler. İlk dönem sûfîlerinin tasavvuf tanımlarına geçmeden önce müellif, Şeyh-i Ekber diyerek İbn Arabî'nin tasavvufu "*zâhiren ve bâtinen şer'î edeblere riayet etmek ve ahlâk-ı ilâhî*"²⁴⁶ şeklinde tanımladığını ve *el-Fütûhâtü'l-Mekkiyye*'de ise tasavvufun tanımının "*Tasavvuf, Allah'ın ahlâkıyla ahlâklanmaktır.*" şeklinde geçtiğini nakleder.²⁴⁷ Bu tanımlarda da "ahlâk" vurgusunun öne çıktığı görülür. Harîrîzâde'nin tasavvufu ahlâk üzerinden tanımlaması ve Allah'ın ahlâkıyla ahlâklanma meselesi tasavvufun temel konularından "tahalluk ve tahakkuk" ile ilgilidir. Tahalluk İslâm ahlâkını öğrenmek ve onunla ahlâklanmak, tahakkuk bu ahlâk ile özdeş olmak demektir. Tahakkuk seyr u sülûk sonucunda ortaya çıkan bir hâldir.²⁴⁸ Harîrîzâde seyr u sülûkün makâmı konusunu anlatırken bu konularda detaylı bilgi verir.²⁴⁹ Müellifin ilk dönem sûfîlerinden seçtiği bazı tasavvuf tanımları şu şekildedir: Cüneyd Bağdâdî tasavvufu, "*Tüm davranışlarda -Allah ile beraber olmaktan kaynaklanan- safâdır*" şeklinde tanımlamış ve "*Tasavvufun aslı dünyadan yüz çevirmektir.*" demiştir. Ebû Muhammed Ahmed b. Muhammed b. el-Hüseyn el-Cerîrî (ö. 321/933) kendisine tasavvuftan sorulduğunda: "*Tasavvuf bütün güzel ahlâkî özellikleri benimsemek ve bütün çirkin huylardan uzaklaşmaktır*" demiştir. Ebu'l-Huseyn en-Nûrî'nin (ö. 295/908) tanımı, "*Tasavvuf nefsin tüm hazlarını terk etmektir.*" şeklindedir, Ebü'l-Hasan Semnûn b. Hamza'ya (ö. 298/911) tasavvufun ne olduğu sorulduğunda: "*Tasavvuf, hiçbir şeye sahip olmaman ve hiçbir şeyin de sana sahip olmamasıdır.*" demiştir. Ebû Ali Rûzbârî

²⁴⁵ Yılmaz, *Ana Hatlarıyla Tasavvuf ve Tarikatlar*, 34

²⁴⁶ Abdürrezzâk el-Kâşânî, *Letâifu'l-a'lâm fi işârâtı ehli'l-ilhâm Tasavvuf Sözlüğü*, çev. Ekrem Demirli (İstanbul: İz Yayıncılık, 2009), 135.

²⁴⁷ Harîrîzâde, *Fütûhât-ı ilâhiyye şerh-i Vâridât-ı ilâhiyye*, 110b.

²⁴⁸ Yılmaz, *Ana Hatlarıyla Tasavvuf ve Tarikatlar*, 57; 203.

²⁴⁹ Bk. bu çalışma s.261-269.

(ö. 322/933) tasavvufu, “*Tasavvuf, aşkın bulanıklığından sonra kurbun (yakınlığın) safvetine (duruluğuna) ulaşmaktır.*” sözüyle tanımlar. Ebû’l Hasan Ali bin Bendâr (ö. 359/969) tasavvuf için “*Tasavvuf, halkın varlığının zâhiren ve bâtinen iskatıdır (hükümsüz bırakılmasıdır).*” der. Bu şekilde birkaç tanımı örnek olarak veren müellif, tüm tanımlarda anlatılmak istenenin nefsin tezkiyesi, rezâil olan -utanılacak- duygu ve düşüncelerden kalbin tasfiyesi ve kalbin fazilet olan duygu ve düşüncelerle süslenmesi olduğunu söyler. Müellife göre tasavvufun tamamı beşeriyetin bulanıklığından kurtulduktan sonra ihlâs ile tahalluk etmek demektir.²⁵⁰ Netice olarak müellifin örnek olarak verdiği bu tanımlarda ve kendi yaklaşımında, ahlâkın güzelleşmesiyle nefsin bağlarından kurtulmak ve Hakk’a yakınlık arzusunun öne çıktığı görülür.

Tasavvuf geleneğinde olduğu gibi Harîrîzâde tasavvufu bir ilim olarak kabul eder ve insanı tasavvuf ilmine yönlendiren duygunun Allah’a duyduğu muhabbet olduğunu belirtir. İslâm düşünce tarihinde tasavvufun, “bir ilim mi hâl mi olduğu” zaman zaman tartışılmış, onun bir hâl ilmi olduğu kabul edilmiştir.²⁵¹ İlk tasavvuf klasiklerinden *el-Lüma*’nın müellifi Ebû Nasr Serrâc, eserinde tasavvufun dinî ilimlerden birisi olduğunu özellikle vurgular ve tasavvufun İslâmî ilimler arasındaki yerini izah eder. Bu açıklamaya göre dinî ilimler, Kur’ân, Sünnet ve hakîkatlere ait ilimler olmak üzere üç kısımdır. Âyetler, hadisler ve velîlerin kalplerine doğan hikmetler bu ilimleri oluşturur. Cibrîl hadisini bu bağlamda değerlendiren Serrâc, İslâm’ın zâhir, îmanın zâhir ve bâtın, ihsânın ise zâhir ve bâtının hakîkati olduğunu söyler. Dinin usûl ve fîrûunu, zâhirî ve bâtînî yönlerini kavramak isteyen ve bu alanlarla ilgili problemlere çözüm arayan kişilerin muhaddis, fakih ve sûfilere başvurması gereğini açıklar. Bu üç grubun ilim ve amel açısından derece derece olduklarına ve her bir grubun kendine göre terim, kavram ve yorumlarının olduğuna dikkat çeker.²⁵²

Harîrîzâde tasavvufun, ehlullâhın söylediği gibi, bir ilim olduğunu ifade ettikten sonra tasavvufun konusu ve metodu hakkında bilgi verir. Tasavvuf, Hak Teâlâ’nın zât, sıfât ve ef’âlinden bahseder ve O’na vüsûlün yol ve yöntemlerini konu edinir. Müellifimizin eserlerini kaleme almasındaki temel gaye de tam olarak budur. Birçok eserinin

²⁵⁰ Harîrîzâde, *Fütûhât-ı ilâhiyye şerh-i Vâridât-ı ilâhiyye*, 110b.

²⁵¹ Selçuk Eraydın, *Tasavvuf ve Tarikatlar*, 4. bs. (İstanbul: İFAV, 1994), 36.

²⁵² Serrâc, *el-Lüma*, 7-9.

mukaddime bölümünde, eserin yazılış amacının “tevhîdin hakîkatinin anlatılması ve böylece sâliki, maksûda erdirecek yol ve yöntemlerin açıklanması” olduğu bilgisi yer almaktadır. “İnsan tasavvuf ilmiyle neden meşgul olur?” veya “İnsan bu yola neden girmek ister?” sorularının cevabı Harîrîzâde’ye göre muhabbetir. Kulun Mevlâ’ya duyduğu muhabbet onu bu ilmin kapısına yönlendirir.²⁵³

Sûfîler, insanın ontolojik mânâsını, muhabbet kavramıyla açıklar. Bütün tasavvuf kaynaklarında muhabbet konusuna yer verilmiştir. Sûfîler muhabbeti mânevî hal olarak kabul eder ve üç çeşit olarak açıklar. Bunların ilki, halkın Hak Teâlâ’ya olan muhabbetidir ve bu muhabbetle seven sevdiğini gönlünde tutarak O’na itaat halinde olur. İkincisi, arzu ve heveslerinden arınmış hakîkat ehli müminlerin muhabbetidir, onlar iradelerini terk ederek Hakk’ın iradesini merkeze alırlar. Üçüncüsü siddîklerin muhabbeti olup ma’rifetten, Allah sevgisine yönelmekten kaynaklanır ve seven sevdiğinin vasıflarıyla vasıflanır.²⁵⁴

Sâlikin tasavvuf yoluna girişi, muhabbetin ilk hâlidir. Harîrîzâde, Mevlâ’ya olan muhabbetiyle kulun tasavvuf ilmine yöneleceğini, söylerken bu ilk aşamayı kasteder fakat yolda ilerleyişi esnasında dikkat etmesi gereken hususları da belirtir. Sâlikin yolda ilerlemesi ve muhabbetin ikinci merhalesine varışı kalbinin mâsivâyâ olan muhabbet bağlarını kesmesine ve onu Mevlâ muhabbetine raptetmesine bağlıdır.

Harîrîzâde, bu yolculukta sâlikin, itikadını Ehl-i sünnet ve’l-cemâat mezhebi üzerine tashih etmesi ve Resûl-i Ekrem’in sözlerine, fiillerine ve ahvâline tâbi olarak, onun izi üzerinde yolculuğunu devam ettirmesi gerektiğini söyler. Böylece sâlik ahlâkını güzelleştirecek, mizâcını değiştirecek, dâimî zikir hali ve tam bir tevbe ile huzura erecektir.²⁵⁵ Neticede sâlik, varmak istediği hedef olan muhabbetullahı ulaşacaktır ki bu yukarıda bahsi geçen üçüncü merhalelerdir.

Harîrîzâde, tasavvufun, “*fakr-ı iftikâr ile temessük, züill ve isar ile tahakkuk, terk-i ihtiyâr*” olmak üzere üç hasleti olduğunu söyler. Tâlib-i Hak olan sâlikin Allah Teâlâ’ya muhtaçlığını, ne kadar âciz olduğunu derinden hissetmesi, O’nun rızâsı için başkalarını kendine tercih etmesi ve irâdesini O’nun irâdesinde fânî kılması şeklinde

²⁵³ Harîrîzâde, *Kenzü'l-feyz*, 7a.

²⁵⁴ Süleyman Uludağ, “Muhabbet”, *DİA* (Ankara: TDV Yayınları, 2020), 30/385-386.

²⁵⁵ Harîrîzâde, *Kenzü'l-feyz*, 7a-7b.

özetlenebilecek bu hasletler, müellifimizin “*mebni tasavvuf*” olarak değerlendirdiği temel tasavvufî özelliklerdir. Harîrîzâde, Hz. Peygamber’in (s.a.) ve başta Ehl-i beyti olmak üzere onun izinden gidenlerin yolunun fakr u fenâ olduğunu belirterek müridlere bu yolu takip etmelerini tavsiye eder. Çünkü Harîrîzâde, fakîr olan kişinin tâlib-i dünya olmayacağını dolayısıyla da dünyaya tamahın kendisinde bulunmayacağı ve bu kişi ehl-i nefis de olmayacağı için onun tekebbürlük eylemeyeceği kanaatindedir. Müellife göre, tasavvufun bu hasletlerinin hepsinin kâmil olarak kendisinde bulunduğu kişi mürşid-i kâmidir.²⁵⁶

Tasavvuf kaynaklarında tasavvufî hayatın şer’î sınırlar içerisinde yaşandığı, tasavvufun şerîata muhalif olmadığı konusu genellikle işlenmiştir. Serrâc, şer’î ölçülere dayalı sünni tasavvufun ilk klasik müellifi olarak bilinir ve eseri Ehl-i sünnet akâidine bağlılığı yönünden kendisinden sonra gelen sûfilere de kaynak teşkil eder.²⁵⁷ Özellikle Kuşeyrî, Hücvîrî gibi sûfiler eserlerine aldıkları sûfilerin seçiminde ve onların sözlerinin naklinde bu konuda hassas davranmışlardır.²⁵⁸ Harîrîzâde de aynı hassasiyeti gösterir, eserlerinde şer’î ölçüler içerisinde bir tasavvufî hayat anlatır, tasavvuf ilminin Kitap ve Sünnet ile mübeyyen ve mukayyed olduğunu ifade eder ve çeşitli tasavvufî kavramları açıklarken şer’-i şerîfe uygunluk hususunu özellikle vurgular.²⁵⁹

Kenzü’l-feyz isimli eserinde Harîrîzâde, tasavvufun şerîatla ilişkisini müstakil bir başlık altında ele alır ve bu bölümde şerîatın tasavvufî hayatta belirleyici rolü olduğunu açıklar.²⁶⁰ Harîrîzâde, Şeyh Hasan Ünsî eş-Şa’bânî’nin (ö.1136/1724) halifesi İbrahim el-Has’tan (ö.1175/1762) naklen, sûfinin şerîatın dışında bir işinin olamayacağını, onun şerîatla me’mur olduğunu ifade eder. Çünkü tarîkatın esası şerîattır, sülûkün başı da sonu da şerîatla olur ve şer’î emirleri ihmal eden sâlikler maksûdlarına erişemez.²⁶¹

²⁵⁶ Harîrîzâde, *Kemâlnâme-i Âl-i Âbâ / Ehli Beyt’in Faziletleri*, 27.

²⁵⁷ Serrâc, *el-Lüma’*, XXXVI; Süleyman Uludağ, “el-Lüma’”, *DİA* (Ankara: TDV Yayınları, 2003), 27/260.

²⁵⁸ Kuşeyrî, *er-Risâle*, 20-24; Hücvîrî, *Keşfü’l-mahcûb*, 23.

²⁵⁹ Harîrîzâde, *Kenzü’l-feyz*, 66b.

²⁶⁰ A.g.e., 7a.

²⁶¹ A.g.e., 8a.

Harîrîzâde, şerîatta noksanı olan kişinin tarîkatta nasibinin olamayacağını söyleyerek şu hususlara dikkat çeker: Öncelikle sûfinin şerîatta noksanı olmamalıdır; zaten böyle bir kişiye sûfi denilemez. Ancak bir mübtedinin şerîatta noksanı olabilir ve onun da en kısa zamanda noksanlarını tamamlaması gerekir. Fakat kişi şerîattaki noksanını tamamlayamaz, hâli böyle devam ederse tarîkate girmiş olmanın ona bir faydası olmaz ve onun bu yoldan elde edebileceği bir nasip yoktur. Bu yola girdiğini iddia edip de gereklerini yapmayan kişi, sûfi olma iddiasında yalancıdır.²⁶² Müellif, dinin esasının ve bir sultanlık olan hakîkatin bayrağının şerîat olduğunu, velînin şerîattan uzak olamayacağını ve şerîatsız hakîkatin ilhâd olduğunu ifade eder.²⁶³

Şerîattan sapan tasavvufi fırkalara da değinen Harîrîzâde, onların dalâlette olduklarını sadece şer’î sınırlara riayet eden fırkanın hak yolunda olduğunu izah eder. Müellifimize göre hak yolunda olan bu fırkadaki sûfiler, Kur’ân-ı Kerîm’in ve hadis-i şeriflerin dine de dünyaya da kâfi olduğunu ve şerîatın kendilerine yeterli olduğunu söylemektedir. Müellif, onları tarîkat-ı Muhammediyye’ye sâlik olan evliyâ zümresi olarak takdim eder ve onların hususiyetlerini şu şekilde sıralar: Bu kişiler Allah yolunda olup hakîki ilme sahiptirler. Onlar muhabbet deryasına dalmış, fenâ fillâh mertebesine ermiş, ebedî saadeti bulmuşlardır.²⁶⁴

Harîrîzâde, sûfilerin Ehl-i sünnet içerisinde bir grup olduklarını, şer’î emirlerin hem zâhirine hem bâtınına sıkıca yapıştıklarını ve Ehl-i sünnet grupları içerisinde bunu en güzel yapan topluluk olduklarını söyler. Müellif söz konusu kabulünü şu örnek üzerinden açıklar: “*Muhakkak ki melekler, içinde köpek ve sûret bulunan eve girmezler.*”²⁶⁵ hadisinin mûcibince sûfiler, evlerine köpek ve sûret sokmayıp hadisin zahiriyle amel ettikleri gibi, bu hadisin bâtınıyla da amel edip mü’minin evi olan kalplerinden köpekle kastedilen kin ve nefreti ve sûretle kastedilen riyayı temizlemişlerdir.²⁶⁶

²⁶²A.g.e., 8b.

²⁶³A.g.e., 8b-9a.

²⁶⁴A.g.e., 7b-8a.

²⁶⁵ Tirmizî, “Edeb”, 44; İbn Mâce, “Libâs”, 44.

²⁶⁶ Harîrîzâde, *Kenzü’l-feyz*, 13b; *Fütûhât-ı ilâhiyye şerh-i Vâridât-ı ilâhiyye*, 70a.

3.2. Tevbe

Tevbe, nedâmet hissiyle günahlardan rücû ederek Allah Teâlâ'ya yönelmek anlamına gelir.²⁶⁷ Tevbeyi teşvik eden ve emreden çok sayıda âyet-i kerîme vardır. İlgili âyetlerde Allah Teâlâ'nın kendisinden “Tevvâb”, “Gafûr”, “Gaffâr” gibi günahları affeden ve tevbeleri kabul eden anlamında isimlerle bahsetmesi ve bu âyetlerde peygamberlerin tevbelerinden ve ümmetlerine tavsiyelerinden örnekler verilmesi, mutasavvıflar tarafından tevbenin önemine işaret olarak görülmüştür. Mutasavvıflar tevbenin sahih olabilmesi için mâzi, hâl ve istikballe ilgili üç esasın bulunmasını şart kabul ederler. Buna göre, işlenen günahtan pişman olmak mâziyle, günahtan uzaklaşmak hâl ile, günahı tekrar etmeme kararlılığı istikballe ilgili esaslardır.²⁶⁸

Harîrîzâde, “*Hepiniz Allah'a tevbe ediniz.*”²⁶⁹ ve “*Rabbinizden bağışlanmanızı dileyin; O, çok bağışlayıcıdır.*”²⁷⁰ âyetlerinden hareketle her mü'minin istiğfâr ile me'mûr olduğu dolayısıyla tevbenin herkes için farz-ı ayn olduğu görüşündedir. Günahtan rücû olduğu için müellifimiz, tevbenin merâtib-i sülûkün temeli olduğunu ve bu açıdan sâlike öncelikle gerekli olanın tevbe olduğunu söyler.²⁷¹ Tasavvufî hayata tevbe ile girilir ve genellikle tevbe sâlikin geçeceği makâmın ilki kabul edilir.²⁷² Kuşeyrî de Serrâc da sûfîlerin makâmalarını tevbe ile başlatırlar.²⁷³ Serrac, Ebû Yâkub Hamdân Sûsî'den naklen “*Allah yoluna girenlerin ilk makâmı tevbedir.*” demiştir.²⁷⁴ Bu açıdan tevbe sûfîler tarafından “bâbü'l-ebvâb” olarak isimlendirilir. Ana kapı olan tevbe kapısından tasavvufî hayata girildikten sonra; vera', zühd, fakr, sabır, şükür, tevekkül ve rızâ gibi makâmlara geçilir. Tevbenin önemi buralarda da devam eder hatta

²⁶⁷ Râgıb el-İsfahânî, *el-Müfredât* (Beyrut, t.y.), 76; Ethem Cebecioğlu, *Tasavvuf Terimleri ve Deyimleri Sözlüğü*, 6.bs. (Ankara: Otto, 2014), 493.

²⁶⁸ Yılmaz, *Ana Hatlarıyla Tasavvuf ve Tarikatlar*, 160.

²⁶⁹ en-Nûr 24/31.

²⁷⁰ Nûh 71/10.

²⁷¹ Harîrîzâde, *Kenzü'l-feyz*, 43b.

²⁷² Kara, *Tasavvuf ve Tarikatlar Tarihi*, 38; Yılmaz, *Ana Hatlarıyla Tasavvuf ve Tarikatlar*, 159.

²⁷³ Serrâc, *el-Lüma'*, 43; Kuşeyrî, *er-Risâle*, 227.

²⁷⁴ Serrâc, *el-Lüma'*, 43.

sâlike ölüm gelinceye kadar bu durum sürer. Bu sebeple tasavvufî düşüncede tevbe sahih ve muteber olmaz ise sâlikin mânevî hallerinin de sahih ve muteber olamayacağı, tevbe makâmındaki eksikliğin sâlikin seyr u sülûkünü olumsuz yönde etkileyeceği kabul edilir.²⁷⁵

Harîrîzâde'ye göre tevbe, günahtan dönmek için kulun Allah Teâlâ'ya dua etmesi, "Rabbim beni kendine döndür, tevbeye muvaffak eyle" anlamında Hakk'a yalvarması demektir. Bu bağlamda Allah Teâlâ'nın "tevvâb" olmasını müellif, Allah'ın mü'min kullarına tevbe sebeplerini kolaylaştırması, şeklinde açıklar ve tevbenin kesinlikle bozulmayan, hâlis tevbe anlamında nasuh tevbesi olması gerektiğini söyler. Hz. Ali'ye atıfta bulunarak müellifimiz, nasuh tevbesinin altı şartını sıralar. Buna göre kul geçmiş günahlarından pişmanlık duyacak, farzları yerine getirecek, zulmü reddedecek, hasımlarıyla barışacak, günahı tekrar işlemek üzere azmedecek ve günahlarına istiğfar ederek nefsinin terbiye edecektir. Tevbenin mağfiret için sebep kılındığını söyleyen Harîrîzâde "Onlar çirkin bir şey yaptıkları veya kendilerine kötülük ettikleri zaman Allah'ı hatırlarlar da hemen günahlarının bağışlanmasını dilerler. Zaten günahları Allah'tan başka kim bağışlayabilir ki? Onlar, yaptıklarında bile bile ısrar etmezler."²⁷⁶ âyetinin buna delâlet ettiğini belirtir.²⁷⁷

Harîrîzâde kendisinden önceki mutasavvıflar gibi tevbeyi üç çeşit olarak açıklar: İlki avâmın tevbesidir, günahlara tevbe etmek demektir. İkincisi havâsın tevbesidir, kalbin gafletinden tevbe etmektir. Üçüncüsü ehassü'l-havâsın tevbesidir, mâsivâ-yı Mahbûb'un hepsine tevbe etmektir.²⁷⁸ Sûfiler nezdinde tevbenin bir diğer derecelendirilmesi de "tevbe, inâbe ve evbe" şeklindedir.²⁷⁹ Harîrîzâde, zellelere tevbe etmekle, gaflete tevbe etmek ve ru'yet-i mâsivâdan tevbe etmek arasında fark olduğunu söyler. Buna göre ilk makâm "tevbe", ikincisi "inâbe" ve üçüncüsü "evbe"dir. Sâhib-i tevbe cezadan korkarak tevbe eden, sâhib-i inâbe mükâfat arzusuyla

²⁷⁵ Süleyman Uludağ, "Tövbe", *DİA* (İstanbul: TDV Yayınları, 2012), 41/285.

²⁷⁶ Âl-i İmrân 3/135.

²⁷⁷ Harîrîzâde, *Fashu Dürri'l-aglâ şerhu Devri'l-a'lâ*, 107.

²⁷⁸ Harîrîzâde, *Kenzü'l-feyz*, 43b.

²⁷⁹ Kuşeyrî, *er-Risâle*, 230-231; Kara, *Tasavvuf ve Tarikatlar Tarihi*, 38-39; Yılmaz, *Ana Hatlarıyla Tasavvuf ve Tarikatlar*, 161-162.

tevbe eden ve sâhib-i evbe ise ne cezâ korkusu ne de mükâfat arzusu taşımaksızın sadece Allah rızâsı için tevbe eden kişidir. Ebû Ali ed-Dekkâk'a (ö. 405/1015) atıfta bulunarak Harîrîzâde, tevbenin bu üç kısmını bir başka açıdan izah eder. Buna göre, tevbenin başlangıcına “tevbe”, ortasına “inâbe”, nihâyetine “evbe” denilir ve muhalif kişinin “tevbe”, mutî’ olanın “inâbe”, emr-i ilâhîyi gözetip koruyanın “evbe” makâmında olduğu kabul edilir.²⁸⁰

Mürşidin nefesinin, mübtedi mürîdin nefsi üzerinde kuvvetli tesiri olacağı kanaatinde olan Harîrîzâde’ye göre sâlikin tevbeyi şeyhinden alması, tevbenin istikâmeti için elzemdir. Şeyh tevbe telkîninden sonra mürîde günde yüz kere istiğfâr okumasını emreder. Hz. Peygamber’in (s.a.) “*Ey insanlar! Allah’a tövbe edip ondan af dileyiniz. Zira ben ona günde yüz defa tövbe ederim.*”²⁸¹ ve “*Gerçek şu ki, bazen kalbimi bulut kaplar (bu sebeple) ben Allah’a günde yüz defa istiğfâr ederim.*”²⁸² hadislerini naklederek müellif, günde yüz kere istiğfâr etmenin müekked sünnet olduğunu söyler.²⁸³

Harîrîzâde, Cemâl-i Halvvetî’ye (ö.899/1494) atıfta bulunarak “*Estağfirullâh*” lafzında bulunan ism-i a’zâm dışındaki altı harfi tahlil eder. Buna göre “*elif*”, istikâmete; “*sîn*”, selâmete; “*tâ*”, günahları terke ve arınmaya; “*ğayn*”, gayret-i Hakk’a; “*fâ*”, cem’den sonra fark’a ve “*râ*”, rubûbiyete işaret etmektedir. Lafza-i celâl ise ulûhiyete işarettir. Buna göre “*Estağfirullâh*”ın “*sîn*”i talep içindir. Her kim “*Estağfirullâh*” der ise sayılan esrâr-ı garibeyi talep etmiş olur. Şeyh mürîde istiğfâr telkin ederken bu mânâyı anlatır ve sâlik de bunları mülâhaza ederek kıraat eder.²⁸⁴

Harîrîzâde istiğfâr telkininden sonra şeyhin mürîde, salât-ı kemâliyye veya salât-ı ümmiyyeyi okumasını emrettiğini de söyler. Bu salevâtları okumanın hulefâ-i râşidînin sünneti ve kalplerin anahtarı olduğunu söyleyen müellif, salevâtların okunmasının ehemmiyetini Hz. Peygamber’in (s.a.) Cenâb-ı Hak ile halk arasında vâsita olduğu görüşü ile izah eder. Kapıların açılması ve sıkıntıların, ıstırapların

²⁸⁰ Harîrîzâde, *Kenzü'l-feyz*, 43b.

²⁸¹ Müslim, “Zikir”, 42.

²⁸² Müslim, “Zikir”, 41.

²⁸³ Harîrîzâde, *Kenzü'l-feyz*, 44a-44b.

²⁸⁴ A.g.e., 44b-45a.

kaldırılması için Hz. Peygamber'in (s.a.) vesile kılınmasının ve onun ruhâniyetinden şifâ umulmasının câiz olduğunu söyler. Hz. Peygamber'e (s.a.) salevât getirmenin gereğine ilişkin hadis-i şerifleri naklederek müellif, istiğfârda olduğu gibi salevâtta da sâlikin günde yüz kere okumaya riayet etmesi gerektiğini söyler.²⁸⁵

3.3. İbadet

Boyun eğmek, kulluk etmek, itaat etmek ve tevazunun en ileri derecesi anlamlarına gelen ibadet, Allah rızâsı için yapılan her türlü davranışı içine alır.²⁸⁶ Sûfiler “*Yakîn gelinceye kadar Rabbine ibadet et!*”²⁸⁷ âyetini prensip edinerek ömür boyu hâlisâne kulluk etmeyi gaye edinir. Onlar ibadetlerin zâhirî şartlarını yerine getirmeye dikkat ettikleri gibi bâtinî şartlarını yerine getirmeye de öncelik verir. İç âlemlerini suflî düşüncelerden arındırma gayreti içinde olan sûfiler, teslimiyet ve tevekkül hâlini, zühd hayatı yaşamayı ibadet olarak görürler; “*Ey îman edenler! Allah'tan korkun, O'na yaklaşılmaya vesile arayın ve O'nun yolunda çaba harcayın ki kurtuluşa eresiniz.*”²⁸⁸ âyeti mûcibince kendilerini Allah Teâlâ'ya yaklaştıracak her türlü hâlis niyet, sâlih amel ve kalbî fiilleri ibadet olarak değerlendirirler.

Tasavvufî hayatta ibadetler şeklen yerine getirilirken kalbî ve derûnî duyguların hissedilmesine de ehemmiyet verilir ve ibadetlerin bâtinî özellikleri üzerinde daha çok durulur. Sûfiler, ibadet hayatının Allah Teâlâ'ya saygı ve itaat bilinci içerisinde sürdürülmesi şeklindeki kulluk duyarlılığını “*ubûdiyyet*”, ubûdiyyetin bir üst derecesini “*ubûdet*” olarak isimlendirir.²⁸⁹ Bahsi geçtiği şekilde kulluğu; ibadet, ubûdiyyet, ubûdet olarak üç kısma ayıran sûfiler, bu tasniflere ilişkin farklı değerlendirmeler yaparlar. Buna göre, ilme'l-yakîn mertebesindeki sâlikler için ibadet, ayne'l-yakîn mertebesindekiler için ubûdiyyet, hakka'l-yakîn mertebesindekiler için ubûdet söz konusudur.²⁹⁰ Avâm, havas, havassı'l-havas

²⁸⁵ A.g.e., 45a-45b.

²⁸⁶ İsfahânî, *el-Müfredât*, 319; Cebecioğlu, *Tasavvuf Terimleri ve Deyimleri Sözlüğü*, 229.

²⁸⁷ el-Hicr 15/99.

²⁸⁸ el-Mâide 5/35.

²⁸⁹ Kuşeyrî, *er-Risâle*, 341; Süleyman Uludağ, “İbadet”, *DİA* (İstanbul: TDV Yayınları, 1999), 19/247; Semih Ceyhan, “Ubûdiyyet”, *DİA* (İstanbul: TDV Yayınları, 2012), 42/33.

²⁹⁰ Uludağ, “İbadet”, 19/247.

şeklindeki ayırımı göre ise ibadet avâmın, ubûdiyyet havassın, ubûdet havassı'l-havassın kulluğunu ifade eder.²⁹¹ Harîrîzâde'nin şeyhi Muhammed Nûrû'l-Arabî'nin kanaati de bu yöndedir. Ona göre avâmın amelleri ibadettir ve onların ibadetlerinde gayeleri cennet arzusu ve cehennemden kurtuluştur. Havâssın amelleri ubûdiyyettir, onlar amellerini kendilerinden görüp Allah rızâsını hedeflerler. Ahassü'l-havâssın amelleri ise ubûdettir, onlar amellerini Hak'tan görürler ve onlarda âbid, mâbud ve ibadet bir olup gayr yoktur.²⁹² Harîrîzâde de hocası gibi bir tasnif yapar: Cennet arzusu ve cehennem korkusu için yapılan "ibadet"tir. Nefs ile yapılır, kaynağı ve gayesi açısından problemlidir (ma'lûl). Ubûdiyyet, Allah rızâsı için nefis ile yapılan ameldir. Kaynağı açısından problemlisi olsa da gayesi açısından hâlistir. Ubûdet, Hakk'a Hak ile ibadet etmektir, kaynağı ve gayesi açısından hâlistir. Mürşid-i kâmillerin sâlikleri ulaştırmak istedikleri ubûdettir, ma'rifet bu ibadette en büyük gayedir.²⁹³

Harîrîzâde, genel anlamda ibadeti, Allah için yapılan ameller olarak ifade eder ve kulun yaptığı amellerden Hakk'ın razı olma halini de ubûdiyyet olarak görür. Müellif, gayr-i ihtiyârî olan durumlar hariç kulun ihtiyârî terk etmesini ve Allah Teâlâ'ya karşı acziyetini ve muhtaçlığını söz ve davranışlarıyla beyan etmesini, ubûdiyyet kapsamında değerlendirir.²⁹⁴ Buna göre kişinin ubûdiyete erişebilmesi için, kalbinden dünya sevgisini çıkarması ve cennet arzusu ile cehennem korkusu sebebiyle ibadet etme amacından uzaklaşması gerekir. Ücret mukabili cenneti istemek veya cehennemden kurtuluşu istemek lüzumsuzdur; çünkü bu zaten hâsıl olup hâsılı tahsil etmeyi istemek abestir.²⁹⁵ Hiçbir beklenti olmaksızın Hakk'a sadece Hak için kulluk

²⁹¹ Kuşeyrî, *er-Risâle*, 341.

²⁹² Bolat, *Muhammed Nûrû'l-Arabî Hayatı, Eserleri ve Tasavvufî Görüşleri*, 88-89; Muhammed Nûrû'l-Arabî, *İbn Arabî'nin Günlük Duaları ve Şerhi: Şerh-i Evrâd-ı Usbû'yye li'ş-Şeyhi'l-Ekber Muhyiddîn el-Arabî*, 64-65.

²⁹³ Harîrîzâde, *Medâr-ı Vâhidîyyet ve Merkez-i Ahadiyyet* (Süleymaniye Kütüphanesi, Tırnovalı, 898/6), 35a. (Günümüz alfabesiyle neşri için bk. Osman Türer, "Medâr-Vâhidîyyet ve Merkez-i Ehadiyyet", *Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, S.9, (1990), 322.)

²⁹⁴ Harîrîzâde, *Fethu'l-esrâr şerhu Virdi's-settâr* (Süleymaniye Kütüphanesi, Tırnovalı, 926), 15a-15b.

²⁹⁵ Harîrîzâde, *Kenzü'l-feyz*, 16b.

etmeyi ibadetin hakîkati olarak gören müellif, bu hakîkatten gafil olan insanların sadece rukû yapmayı, secde etmeyi ibadet zannederek yanıldıklarını söyler. İbadet hudu' ve teveccühle kalbin tamamen Hakk'a incizâbıdır (çekilmesi). Uhrevî maksatlarla ibadet etmenin dahi hakîki ibadet sayılmadığını vurgulayan müellif, dünyevî maksatlarla ibadetin ne kadar tehlikeli olduğuna dikkat çeker.²⁹⁶

Bazı âriflere atıflarda bulunarak Harîrîzâde, Kur'ân'ın, ubûdiyyetin âdâbı ile ta'zîm-i Hakk-ı Rubûbiyet olmak üzere, iki hususu bildirdiğini; bu iki hususun Fatıha sûresinde cem' edildiğini ve sûrenin bu sebeple “*Ümmü'l-Kur'ân*” olarak isimlendirildiğini ifade eder. İnsanın şerefının ubûdiyyeti nispetinde arttığını söyleyen müellif, ahidlere vefayı, haddi aşmamayı, takdirden razı olup elinden çıkanlara sabretmeyi de ubûdiyyet olarak açıklar. Zünnûn Mısrî'nin “*İnsan hangi hâl üzere olursa olsun Allah Teâlâ onun Rabbidir. İnsanın da her durumda O'nun kulu olması gerekir.*” anlamındaki sözlerini naklederek müellifimiz, kulluğun kesintisiz devam etmesi gerektiğini söyler.²⁹⁷

Tasavvufî düşüncede ubûdiyyetin sâliki hür kılacağı görüşü kabul edilir. İnsanın Allah'a tam bir bağlılıkla kulluk etmeye çalışması, onu dünyevî ve nefsânî bağlılıklarından kurtarır ve manevî olarak hürriyetini elde etmesine imkân verir.²⁹⁸ Bu bağlamda Harîrîzâde, ibadette ihlâsın önemi üzerinde durur ve Allah Teâlâ'dan başkasına iltifat edilmemesi gereğini açıklar. “*Ubûdiyyet-i Hak sahih olur ise cem-i mâsivâdan hürriyet hâsıl olur.*” diyerek müellifimiz, ihlâs ile yapılan kulluğun insanı tüm köleliklerden kurtaracağını söyler.²⁹⁹ Bunun aksi ise mutasavvıflara göre insanın beşerî arzularına, hırslarına, mâsivâyâ teslim olması demektir.³⁰⁰ Harîrîzâde bu durumu insanın helâki olarak görür.³⁰¹

²⁹⁶ Harîrîzâde, *Fütûhât-ı ilâhiyye şerh-i Vâridât-ı ilâhiyye*, 21b.

²⁹⁷ Harîrîzâde, *Fethu'l-esrâr şerhu Viridi's-settâr*, 15a-15b.

²⁹⁸ Ceyhan, “Ubûdiyyet”, 42/33.

²⁹⁹ Harîrîzâde, *Fethu'l-esrâr şerhu Viridi's-settâr*, 15b.

³⁰⁰ Ceyhan, “Ubûdiyyet”, 42/33.

³⁰¹ Harîrîzâde, *Fethu'l-esrâr şerhu Viridi's-settâr*, 15b.

Kur’ân-ı Kerîm’de Hz. Peygamber’den (s.a.) “kul” olarak bahsedilmesi,³⁰² müellife göre “kulluğun”, en şerefli vasıf ve en yüksek makâm olmasındandır. Nitekim âyet-i kerîmede “*Ben cinleri ve insanları bana kulluk etsinler diye yarattım.*”³⁰³ buyrulması, insanların ve cinlerin yaratılış amacının kulluk olduğunu gösterir. Harîrîzâde, âyette geçen “*kulluk için*” ifadesini, kendisinden önceki mutasavvıflar gibi, “*mârifetullah*” olarak yorumlarken; Allah’ı tanımak ve bilmek için kulluk etmeyi, kulluk etmek için de Allah’ı tanımak gerektiğini söyler. Ona göre “*kulluk ve ma’rifet*” birbirine bağlıdır ve âyet, kullara ibadet için mükemmel bir kabiliyet ihsân edildiğine işaret etmektedir. “*Kulluk etmek için yaratılma*” ifadesinin bazı müfessirler tarafından “*ma’rifet*” olarak tefsir edilmesini müellif, muteber olan “*ma’rifetin*”, Hakk’a ibadetle hasıl olacağı gerekçesiyle açıklar ve sûfilerin kudsî hadis olarak kabul ettikleri “*Ben gizli bir hazine idim, bilinmemi sevdim ve bilinmem için mahlûkâtı yarattım.*”³⁰⁴ sözünün bu yorumu desteklediğini söyler.³⁰⁵ Müellife göre Hakk’ın bilinmesi, kulun ibadetle kemâl-i mahviyyet haline erişmesi sonucunda gerçekleşir. İbadet, kemâl-i mahviyyet ve zilletten ibarettir. Mahviyyet ve zillet ile izzet ve bakâ bililir.³⁰⁶

Harîrîzâde tefekkürün de ibadet olduğunu belirtir ve “*Bir saat tefekkür, bir sene ibadetten daha hayırlıdır.*”³⁰⁷ hadisini naklederek tefekkürün önemini açıklar. Harîrîzâde’ye göre tefekkürün beş çeşidi vardır. Birincisi âyetler üzerinde yapılan tefekkürdür ve bu tefekkürden *ma’rifet* doğar. İkincisi Allah’ın verdiği nimetler üzerinde yapılan tefekkürdür ve bu tefekkürden *muhabbet* doğar. Üçüncüsü Allah’ın va’d ve mükâfatları hakkında tefekkürdür ve bu tefekkürden *rağbet* doğar. Dördüncüsü Allah’ın vaîd ve cezaları hakkında yapılan tefekkürdür bu tefekkürden de *rehbet*

³⁰² el-İsrâ 17/1; en-Necm 53/10.

³⁰³ ez-Zâriyât 51/56.

³⁰⁴ Aclûnî, *Keşfü’l-hafâ* 2/132 (2016); (Aclûnî, bu söz hakkında yapılan değerlendirmelerden bahsetmiş ve Aliyyü’l -Kârî’nin, ez-Zâriyât 51/56 âyetine dayanarak mânâsının sahih olduğunu söylediğini belirtmiştir).

³⁰⁵ Harîrîzâde, *Fethu’l-esrâr şerhu Viridi’s-settâr*, 15b-17a; *İrfânü’l-âşıkîn alâ Burhâni’s-sâlikîn* (Süleymaniye Kütüphanesi, Hacı Mahmud Efendi, 2706), 3a-3b.

³⁰⁶ Harîrîzâde, *İrfânü’l-âşıkîn*, 3b.

³⁰⁷ Aclûnî, *Keşfü’l-hafâ*, 1/310 (1004).

(*korku*) doğar. Ayrıca insan, aşırılıkları üzerinde düşünürse kendisinde hayâ ve nedâmet duyguları ortaya çıkar. Tüm bunlar tefekkür etmenin insan için faydalı olduğunu gösterir. Müellif, tefekkürü doğru bir şekilde yapan insanın halktan uzaklaşıp Hakk'a yöneleceğini ve kendisini Allah Teâlâ'ya yaklaştıracak en kısa yolu bulma arayışı içine gireceğini söyler.³⁰⁸

Harîrîzâde, insanın yaşadığı sürece ibadetle mükellef olduğunu özellikle belirtir ve bazılarının iddia ettiği gibi yüksek makâmlara ulaşmanın kişiden kulluk görevlerini düşürmeyeceğini söyler. Onların "*Yakîn gelinceye kadar Rabbine ibadet et!*"³⁰⁹ âyetini yanlış yorumlayıp "*yakîne erme*" iddiasıyla ibadeti terk ettiklerini ifade eder. Müellif, âyette geçen "*yakîn*"den kastın, Ehl-i sünnet olan müfessirlerin çoğunluğuna göre "ölüm" olduğunu ve ölüm gelinceye kadar kulluğa devam edilmesi gerektiğini söyler. Bu bağlamda müellif, kendilerinden ibadet yükümlülüğünün düştüğünü iddia eden kişileri, "melâhîde ve zanadika tâifesi" olarak isimlendirir. Onların, "*Ölüm gelmeden önce ölünüz.*"³¹⁰ emrini kalplerinin katılığı ve bâtil itikadları yüzünden yanlış yorumlayıp "ölü gibi olandan ibadet sorumluluğu düşer" iddiasıyla ibadeti terk edip dalâlete düşüklerini belirtir. Müellif, bu iddiaların sapkınlık olduğunu izah eder ve söz konusu âyetin ilk muhatabı olan Hz. Peygamber'in (s.a.) son nefesine kadar ibadete devam ettiğini anlatır. Harîrîzâde'ye göre tasavvuf yolunda olan kişinin, yukarıdaki iddiaların aksine, Hz. Peygamber'in (s.a.) ve kâmil âriflerin izinden gitmesi gerekir. Ayrıca müellif, sâlikin makâmının yükseldikçe mükellefiyetlerinin de artacağını belirtir. Böylece o, merâtib-i erba' olan şerîatın, tarîkatın, ma'rifetin ve hakîkatın her birini kâmil bir şekilde bilerek makâmına, hâline ve mahalline göre imkân bulduğu ölçüde amel eder. Neticede hem şerîatın hem de tarîkatın hakkını verir.³¹¹ Bu bağlamda müellifimiz, Hz. Peygamber'in (s.a.) makâmı olan nefs-i kâmile makâmına ancak verâseten vâsıl olunabileceğini ve buna nâil olanların ibadetten bir lahza bile hâlî kalmayacaklarını söyler. "*Onlar ne ticaretin ne alışverişin kendilerini Allah'ı*

³⁰⁸ Harîrîzâde, *el-Mevridü'l-Hass bi'l-Havâs fî Tefsîr-i Sûreti'l-İhlâs*, 104.

³⁰⁹ el-Hicr 15/99.

³¹⁰ Aclûnî, *Keşfü'l-hafâ*, 2/291 (2669).

³¹¹ Harîrîzâde, *Fethu'l-esrâr şerhu Viridi's-settâr*, 18b-19a.

anmaktan alıkoymadığı”³¹² kimseler olup hem elleri hem ayakları hem dilleri hem kalpleriyle kısaca tüm uzuvlarıyla ibadet halindedirler.³¹³

Harîrîzâde, her mü’minin, îman üzere ölememe korkusu taşıması ve nasıl yaşarsa öyle öleceğini düşünerek îmanla ölmek için hayatı boyunca me’mur olduğu tâat ve ibadetle meşgul olması gerektiğini söyler. Aynı zamanda müellif, sâliklere Allah Teâlâ’yı zikre ve ma’rifete devam etme, mâsivâyı kalbinden çıkarma ve her türlü ma’siyetten uzaklaşma çabası içinde olma tavsiyesinde bulunur.³¹⁴

3.4. Tarîkat

Harîrîzâde’nin yaşadığı XIX asırda tasavvufi hayat, Osmanlı toplumunda oldukça derinden benimsenmiş, halkın ahlâkî yapısına kaynaklık eden, genel bir öğreti olarak kabul edilen ve rağbet edilen bir neşve halindeydi.³¹⁵ Çalışmamızın ilk bölümünde anlatıldığı gibi Harîrîzâde, birçok tarîkata ulaşma imkânını bulabilmesini sağlayan zengin bir tasavvufî çevrede dünyaya geldi ve yine bu yönden oldukça münbit olan İstanbul’da yaşadı.³¹⁶ Zaman zaman devletin çeşitli eyaletlerine seyahat edip oralardaki şeyh efendilerden de tarîkat alan Harîrîzâde, böylece sahip olduğu bu imkânları son derece iyi değerlendirerek 170 civarı tarîkata rivâyet veya icâzet yoluyla vâsıl oldu. Müellifimizin tarîkat anlayışı, hem mensubu olduğu tarîkatlar vasıtasıyla edindiği tecrübî bilgidен hem de tasavvuf literatürünün asırlar içerisinde oluşup kendisine intikal etmiş olan ilmî birikiminden etkilenecek oluşmuştur. Dolayısıyla onun tarîkat anlayışını değerlendirmek tüm bu müktesebâtını göz önünde bulundurmaya gerektirmektedir.

Tarîkatın sözlük anlamı “gidilecek yol, izlenecek usul” olup terim olarak “Allah’a ulaşmak isteyenlere has âdet”, “O’na götüren yol” anlamında kullanımı yaygınlık kazanmıştır. Sûfiler bu yolların insanların nefesi kadar çok sayıda olduğunu ve böylece

³¹² en-Nûr 24/37.

³¹³ Harîrîzâde, *Kenzü’l-feyz*, 58a-58b.

³¹⁴ Harîrîzâde, *Fethu’l-esrâr şerhu Viridi’s-settâr*, 42b-43b.

³¹⁵ Yücer, “19. Asırda Anadolu’da Tasavvuf”, 44.

³¹⁶ XIX. asırda 300- 500 bin civarında nüfusu olan İstanbul’da 300’den fazla tekke bulunmaktaydı (bk. Yılmaz, *Ana Hatlarıyla Tasavvuf ve Tarîkatlar*, 149).

insanların meşrebine göre tarîkatların sayısının da çok olduğunu kabul eder.³¹⁷ Harîrîzâde “*Yaratılanların nefesi sayısınca Allah’a giden yollar vardır.*” sözünü âriflerin sözü olarak zikreder. Bu yollar içerisinde ruhun tasfiyesine en uygun ve Hakk’a vuslat için en yakın olanların Necmeddîn el-Kübrâ’nın (ö.618/1221) *Usûl-i Aşere*³¹⁸ isimli eserinde anlattığı üç tarîk olduğunu söyler.³¹⁹

Bunların ilki “*tarîk-ı ahyâr*” olup bu tarîk, muamelât-ı şer’iyye erbâbının tarikidir. Onlar oruç, namaz gibi ibadetleri fazlasıyla yaparak; Kur’ân’ı çok okuyarak; hac, cihâd ve benzeri amelleri de çokça yaparak maksûda erişmeye çalışanlardır. Bu yolla maksûda ermek uzun zaman alır ve bu yolla hedefe ulaşanların sayısı azdır.

İkinci tarîk, “*tarîk-ı ebrâr*” olup mücâhedât ve riyâzet erbâbının tarîkidir. Onlar mücâhedât ve riyâzet ile nefislerini tezkiye, kalplerini tasfiye, ruhlarını tahliye etmek isterler ve bâtınlarını imâra vesile olacak ameller işlemeye gayret ederler. Bu yolla maksûda erenler birinciden daha çok olmakla beraber yine de sayıca azdırlar.

Üçüncü tarîk “*tarîk-i şuttâr*” olarak isimlendirilir. Bu yoldakiler aşk ve muhabbet ehlidir ve onların yolunun başında maksûda erenlerin sayısı, diğer yolların nihayetinde maksûda erenlerin sayısından fazladır. Harîrîzâde bu üçüncü tarîkin mümtâz bir tarîk olduğunu, “*Ölmeden önce ölünüz.*” hadis-i şerîfinin işaret ettiği şekilde mevt-i irâdî üzerine kurulduğunu ve on esasının bulunduğunu söyler. Bu esasları, tevbe, zühd, tevekkül, kanaât, uzlet, zikrullah, her daim Allah’a yönelmek, sabır, murâkabe ve rızâ olarak sıralar. Sâlike öncelikle bir mürşid-i kâmilin önünde tevbe gerektiğini ve akabinde mürşidin vereceği telkin ile zikre başlayan sâlikte sayılan hallerin hepsinin açığa çıkacağını anlatan müellif, insanı Allah’a götüren en kısa yolun, zikir yolu olduğunu ifade eder.³²⁰

Harîrîzâde tarîkat kavramını “sırât-ı müstakîm” anlamında da kullanır. “*Şüphesiz bu benim dosdoğru yolumdur. Buna uyun; (başka) yollara sapmayın; sonra onlar sizi*

³¹⁷ Reşat Öngören, “Tarikat”, *DİA* (İstanbul: TDV Yayınları, 2011), 40/95.

³¹⁸ Eseri İsmail Hakkı Bursevî Türkçe olarak şerhetmiş ve Mustafa Kara bir eserinin içinde günümüz alfabesiyle neşretmiştir (bk. Mustafa Kara, *Tasavvufî Hayat*, (İstanbul: Dergâh, 1981), 33-70)

³¹⁹ Harîrîzâde, *Kenzü'l-feyz*, 19a-19b.

³²⁰ A.g.e., 19b-20b.

Allah'ın yolundan ayırır. İşte günahıtan korunmanız için Allah bunları size emretti."³²¹ âyet-i kerîmesindeki "doğru yolu", müellif, "tarîk-i müstakîm" olarak açıklar. Ona göre mü'minlerin peygamberlere ittibâ ederek bu yolda ilerlemesi gereklidir. Bu bağlamda müellif, hevâ ve heveslere, bid'atlere uyararak yanlış yollara girme tehlikesine dikkat çeker ve bu yanlış yollara sapanların vuslat yolundan ayrılp delâlet vadisinde hapis kalacağını anlatır.³²² Harîrîzâde; Hz. Peygamber'in (s.a.) bir çizgi çizerek bunun doğru yol, bu çizgi üzerinde sağa ve sola doğru küçük çizgiler çizerek bunların da doğru yoldan sapan diğer yollar olduğunu ve bu yolların her birinde insanları kendi yoluna davet eden şeytanların bulunduğunu açıkladığı hadis-i şerîfi aktarır.³²³ Bu hadis-i şerîfe göre müellif, îmanını tashih etmek ve itikadını sahih kılmak için her mü'minin, şerîat-ı Ahmediyye ve tarîkat-ı Muhammediyye'ye sâdik olması gerektiğini ifade eder.³²⁴ Harîrîzâde'nin bu açıklamalarından, kendisinin tarîk-i müstakîm ile tarîkat-ı Muhammediyye'yi eş anlamlı olarak doğru yol anlamında kullandığı anlaşılmaktadır.

3.4.1. Şerîat, Tarîkat, Hakîkat, Ma'rifet İlişkisi

Harîrîzâde, şerîatın arştan nâzil olduğunu, arşı yüklenen dört büyük melek gibi şer'î yüklenen dört büyük imam olduğunu söyler ve dört mezhep imamlarının isimlerini sayar. Müellifin düşünce sisteminde, şerîatsız tarîkat ve tarîkatsız hakîkat mümkün değildir. Müellifimiz şerîatın husûsiyetlerini açıklarken, Şeyh Mustafa b. Kemâleddîn el-Bekrî'den naklen, şer'î hükümlerle amel etmenin neticesinde ma'rifetin elde edileceğini ve nefsin bilgisine (ma'rifet-i nefis) ulaşılacağını aktarır. Müellif, "*Nefsini bilen Rabbini bilir*"³²⁵ hadisine göre de söz konusu bilginin ma'rifet-i Rab'e götüreceğini söyler. Gereğince amel edilecek olan şer'î hükümler olarak ef'âl-i mükellefini sayan müellif, bunların her birini tek tek açıklar ve tümünü bilerek

³²¹ el-En'âm 6/153.

³²² Harîrîzâde, *Kenzü'l-feyz*, 3b.

³²³ İbn Mâce, "İman ve Fezâilü's-sahâbe ve ilm", 1.

³²⁴ Harîrîzâde, *Kenzü'l-feyz*, 3b.

³²⁵ Aclûnî, *Keşfü'l-hafâ*, 2/262 (2532).

emirlere sarılıp, yasaklardan kaçınma noktasında gerektiği gibi hareket eden kişinin tarîk-i Hakk'a sâlik olacağını bildirir.³²⁶

Şerîat, tarîkat, hakîkat, ma'rifet kavramları arasındaki ilişkiyi Harîrîzâde hadis olduğunu söylediği “*Şerîat sözlerim, tarîkat tavırlarım, ma'rifet servetim, hakîkat hâlimdir.*”³²⁷ sözüyle açıklar.³²⁸ Şerîat, Allah Rasûlü'nün sözleridir çünkü Allah Teâlâ onun kendi arzusuna göre konuşmadığı ancak vahiy ile konuştuğu bildirmiştir.³²⁹

“*De ki: “Eğer Allah'ı seviyorsanız bana uyun ki Allah da sizi sevsin ve günahlarınızı bağışlasın. Allah çok bağışlayıcı, çok esirgeyicidir.*”³³⁰ âyet-i kerîmesi Harîrîzâde'ye göre tarîkatın, Hz. Peygamber'in (s.a.) tavırları olduğuna işarettir zira onun davranışlarının zâhiri, riyâzet ve mücâhedât; davranışlarının bâtını ise, menzilleri katetmesi ve sürekli olarak makâmalarının yükselmesidir.³³¹

Ma'rifetin servet olarak söylenmesini, Harîrîzâde, onun tarîk-i Hak'ta azık ve manevî ticaret meydanında sermâye olarak kabul edilmesi, şeklinde açıklar. Müellif, ma'rifeti, makâsıdı ve mebâdîi (hedefleri ve başlangıç ilkeleri) ile birlikte ele alır. Buna göre önce matlabı ta'yin etmek sonra sebeplere yönelmek gerekir. Matlab-ı a'lâ -en yüce gaye- Hak'tır, O'na vüsûlün sebepleri de umum ve husûsta şerîat kurallarına riayet etmektir. Hakk'ın esmâ, sıfât ve ef'âline hatta beşerin takatinin üzerindeki esrârına vukûfiyet, ma'rifetin maksatlarındandır. Ma'rifetin mebâdîi ise seyr u sülûkün nasıl sıhhatli olacağını ve vüsûl sebeplerini bilmektir.³³²

Hakîkat, Hz. Peygamber'in (s.a.) hâli olarak ifade edilir. Sülûk hallerinin gayesi her daim huzurda olma ve ilâhî müşâhede hâlini kazanmaktır. Bu da bahsi geçen hakîkat ve Hz. Peygamber'in (s.a.) yaşadığı hâldir. Nitekim bu durum Harîrîzâde'ye göre

³²⁶ Harîrîzâde, *Kenzü'l-feyz*, 10a.

³²⁷ Aclûnî, *Keşfü'l-hafâ*, 2/ 4 (1532).

³²⁸ Harîrîzâde, *Kenzü'l-feyz*, 29a.

³²⁹ en-Necm 53/3-4.

³³⁰ Âl-i İmrân 3/31.

³³¹ Harîrîzâde, *Kenzü'l-feyz*, 29b.

³³² A.g.e., 29b-30a.

“Bütün işler kendisine döndürülür.”³³³ âyetinin vücûd bulması ve “asl”a dönme hâdisesidir.³³⁴ Müellifimizin bu açıklaması, Serrâc’ın hakîkate ilişkin “*Kalbin sürekli îman ettiği zâtın huzurunda bulunmada sebat etmesi*”³³⁵ şeklinde yaptığı tarifile örtüşmektedir.

İsmâil Hakkı Bursevî’nin *Tamâmü’l-feyz fi bâbi’r-ricâl*³³⁶ isimli eserine atıfta bulunarak Harîrîzâde, tarîkatın âdâb ve mücâhedât yolu olup bu yolun başının şer’î hükümlerle amel etmek, sonunun dârü’s-selâma kavuşmak olduğunu ve şerîata uymayan kimsenin dininin, tarîkata uymayan kimsenin edebinin olmayacağını söyler.³³⁷ Tarîkatın başlangıcı edep olup bu tarîkata tâbi olmak şerîatın emirlerine riayet etmekle olur. Mücâhede ile yola devam eden kişiler yolun nihâyetinde “indiyye” mertebesine erişir.³³⁸ *İndiyye*, yakınlık, derece ve makâm anlamına gelip³³⁹ “*Rabbinin katında bulunanlar bile O’na kulluk etmek hususunda kibre kapılmazlar, O’nu tesbih ederler ve yalnız O’na secde ederler.*”³⁴⁰ âyetinde bu mertebeye ve bu mertebedeki kişilerin husûsiyetlerine işaret edilmektedir. Kişiyi *indiyye* mertebesine götüren âdâb ve mücâhedelerden maksat, kalbi mâsivâyâ iltifattan ve ağıyâra yönelmekten

³³³ el-Bakara 2/210.

³³⁴ Harîrîzâde, *Kenzü’l-feyz*, 29b-30a.

³³⁵ Serrâc, *el-Lüma’*, 395.

³³⁶ İsmâil Hakkı Bursevî’nin şeyhi Osman Fazlı’nın (1102/1691) hayatını, kerâmetlerini ve eserlerini anlattığı kitabıdır. Kitabın baş tarafında tarîkatların menşei, amacı, esasları gibi konularda bilgi verilmiştir. Eserin edisyon kritiği Ramazan Muslu ve Ali Namlı tarafından yüksek lisans tez çalışması olarak yapılmıştır (bk. Ali Namlı, “İsmâil Hakkı Bursevî”, *DİA* (İstanbul: TDV Yayınları, 2001) 23/106).

³³⁷ Ramazan Muslu, “İsmâil Hakkı Bursevî ve Tamâmü’l-Feyz İsimli Eseri” (Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, M.Ü. Sosyal Bilimler Enstitüsü, 1994), 32 (Tahkikli Metin). Eser neşredilmiştir (bk. İsmâil Hakkı Bursevî, *Tamâmü’l-feyz fi bâbi’r-ricâl- Atpazarî Kutup Osman Efendi Menâkıbı* çev. Ramazan Muslu (İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayını, 2020).

³³⁸ Harîrîzâde, *Kenzü’l-feyz*, 28b.

³³⁹ İsfahânî, *el-Müfredât*, 439.

³⁴⁰ el-A’râf 7/206.

kurtarmak ve Hak Teâlâ'ya teveccüh ile ebedî saadeti kazanmaya çalışmasını sağlamaktır. Böylece kalp aynasındaki maârife kilidi açılacaktır. Bunu gerçekleştiren kişilerde dünya lezzetlerine ve âhiret nimetlerine rağbet olmayacaktır. Çünkü onlar tarîk-ı Hakk'a sülûk etmiştir. Böylece onlar, peygamberlerin ve sâlih kulların ahlâkı üzere olup Hak Teâlâ'nın “*Şüphesiz kullarım üzerinde senin hakimiyetin olmayacaktır.*”³⁴¹ diye buyurduğu kullar zümresi içindedir. Onların maksatları nefsi bilerek Hakk'ın bilgisine vâsıl olmaktır. Marifet muhabbeti getirir. Böylece onlar muhabbetlerinin çoğalmasıyla *mak'ad-i sıdkâ*³⁴² ulaşıp huzura ereceklerdir.³⁴³

Şerîat, tarîkat, ma'rifet ve hakîkate ilişkin açıklamalarından sonra Harîrîzâde, bunların aslında dildeki ayırımlar olduğunu, şerîatla hakîkatin özünde birbirinin aynı olduğunu söyler. Şerîatın tamamı hakîkat olduğu gibi hakîkatin tamamı da şerîattır.³⁴⁴ Bu bağlamda Harîrîzâde, hakîkati herkes idrak edemeyeceği için zâhirî ahkâma yönelik mertebeye şerîat, bâtinî ahvâle yönelik mertebeye hakîkat denildiği açıklamasını yapar. Aslında söz konusu ayırımlar esmâ-i ilâhiyyeden ez-Zâhir ve el-Bâtın isimlerinin tezahürü olarak değerlendirilmelidir. ez-Zâhir ismi zâhirî hükümleri, el-Bâtın ismi de bâtinî hâllere mütealliktir.³⁴⁵ Harîrîzâde'nin bu yaklaşımı göstermektedir ki hakîkat ile şerîat arasında zannedildiği gibi büyük farklar ve birbirine muhalefet arz eden durumlar yoktur. Hakîkat, şerîatı içermekle beraber batınî bilgiye de şâmil olduğu için farklı gibi görünmektedir. Ayrıca hakîkat, seyr u sülûk gibi özel bir eğitim sonucunda elde edilen bir bilgi olup zâhirî emirlerin muhatabı olan her ferdin anlayabileceği şekilde değildir. Nitekim klasik tasavvuf geleneğinde de böyle anlaşılmıştır. Hakîkat ile şerîatın birbirinin aynı olduğu şeklinde tarifler olduğu gibi birbirinden farklı olacak şekilde tarifler de yapılmıştır. Bununla birlikte söz konusu tariflerde biri diğerine zıt olacak bir yaklaşım gelişmemiştir.

³⁴¹ Hicr 15/42.

³⁴² Doğruluk makâmı (bk İsfahânî, *el-Müfredât*, 409).

³⁴³ Harîrîzâde, *Kenzü'l-feyz*, 28b-29b.

³⁴⁴ Harîrîzâde, *Feyzü'l-muğnî min hadîsi men talebenî* (Süleymaniye Kütüphanesi, Tırnovalı, 898, Harîrîzâde Mecmuası içinde), 13a.

³⁴⁵ Harîrîzâde, *Kenzü'l-feyz*, 30a-30b.

Kuşeyrî, hakîkatin tasdik etmediği hiçbir şeyin şerîatça da makbul olmadığını ve bunun tersinin de aynı olduğunu ve şerîata muhalif olan hiçbir şeyin hakîkat olarak kabul edilemeyeceğini söyler. Bir şeyin farz olması Allah'ın emriyledir ve bu bakımdan her şerîat hakîkattir aynı zamanda O'nun emriyle farz olduğu için her hakîkat şerîattır. Bu bağlamda Kuşeyrî, şerîatı, ubûdiyyete sıkıca sarılma emri; hakîkati, rubûbiyeti temaşa olarak tanımlar.³⁴⁶ Harîrîzâde de aynı şekilde düşünmektedir ve “*Hakîkatle şerîat arasındaki fark nedir?*” muhtemel sorulunu değerlendirmeye alarak “*Şerîat onunla teklif ve hakîkat onunla ta'rif vârid olan şeydir.*” şeklinde cevaplandırır.³⁴⁷

Harîrîzâde'ye göre şerîat, Hakk'ın emriyle kâim olmak; hakîkat, kaza ve kaderi; gizli ve açık olanı şühûd etmektir. Hakîkat, Allah Teâlâ'nın mahlûkâtı üzerindeki tasarruflarını, bu bağlamda O'nun kimine hâdî, kimine dâl olduğunu; kimini azîz, kimini zelil kıldığını; kimini muvaffak kıldığını, kimini desteksiz bıraktığını; kimine hayır, kimine şer takdir ettiğini; kimine fevz, kimine hüznün verdiğini; kimini noksan, kimini ziyâde eylediğini; kimini itaatkâr kimini âsi kıldığını görmektir. Çünkü her şey kaza ve kaderle, Allah Teâlâ'nın dilemesi ve hükmü ile olur. Her yönden şerîat hakîkat ve hakîkat şerîat olmakla beraber; şerîat fark mertebesinde amel etmek, hakîkat hukuk-i cem'in hakîkatiyle olmaktır. Buna göre şerîat mertebesinde şurût-i ilim; hakîkat mertebesinde galebât-ı hükme boyun eğme vardır. Şerîat, Allah Teâlâ'nın kullarına emir ve nehiyelerini bildirdiği kelâmıdır; hakîkat, Hakk'ın halkında tasrifî, dostlarından dilediklerini onunla tahsîsi ve kapısından uzaklaştırdığı kimseleri onunla kazâ ettiği irâde ve meşîetidir.³⁴⁸

Harîrîzâde, şerîatin neticesinin tarîkat, tarîkatın neticesinin hakîkat olduğunu söyler ve şerîatin tasfiyesiyle, vera' ve takvâyâ yakın olunmasıyla tarîkatın zuhûr edeceğini; tarîkatın tasfiyesiyle de hakîkatin zuhûr edeceğini açıklar. Mesela oruçlu bir kişi kasıtlı olarak yemek yerse şerîatta orucu bozulur, eğer gıybet ederse tarîkatta orucu bozulur ve eğer mâsivâyâ iltifât ederse hakîkatta orucu bozulur. Ayrıca Harîrîzâde, şerîata

³⁴⁶ Kuşeyrî, *er-Risâle*, 216.

³⁴⁷ Harîrîzâde, *Kenzü'l-feyz*, 36b.

³⁴⁸ A.g.e., 36b.

muhâlif bir tarîkatın olamayacağını çünkü bu durumun küfür olduğunu söyler.³⁴⁹ Bu bağlamda Harîrîzâde, beşerî özelliklerden sıyrılıp, tarîkatın esrârına ve hakîkate vâkîf olmayı şerîata muhâlefet etmek olarak gören kişinin, dalâlette olduğunu şeytanın onu yanılttığını ve hicrân vâdilerine götürüp hüsrân içinde bırakıp helâke sürüklediğini anlatır.³⁵⁰

Şerîat, tarîkat ve hakîkat arasındaki ilişkinin daha iyi anlaşılması için Harîrîzâde, Necmeddîn Râzî'den (ö.654/1256) naklen şu benzetmeyi aktarır: Şerîat bir gemi, tarîkat bir deniz, hakîkat denizin içindeki inci gibidir. Bu inciyi isteyen kişi şerîat gemisine binip, tarîkat denizine açılırsa hakîkat incisine vâsıl olur. Fakat bu terkihi bozarsa inciye vâsıl olamaz. Tâlîbe ilk önce lazım olan şey Allah'ın ve Resul'ünün emir ve nehiyleri olan şerîattır; ikincisi takvâ ile menzil ve makâmları kat edeceği ve Cenâb-ı Hakk'a yakınlaşacağı tarîkattır; üçüncüsü maksûda ereceği ve nûr tecellîlerini müşâhede edeceği hakîkattir. Harîrîzâde'nin şerîat, tarîkat ve hakîkat ilişkilerine bir diğer örneği, azîzim, ârif-i billah, mürşidü'l-halk ilallâh gibi kemâl sıfatlarla övdüğü şeyhi Muhammed Nûrû'l-Arabî'den naklederek yaptığı açıklamadır. Buna göre hadesin, her biri iki kısım olmak üzere üç çeşidi vardır. Birinci hades şerîatta olup büyük olanı cünüplük, hayz, nifâs ve emsalleridir, küçük olanı abdestsizlik halidir; ikinci hades tarîkatta olup büyük olanı dünya sevgisi, küçük olanı ukbâ sevgisidir; üçüncü hades hakîkatta olup büyük olanı taayyünlere nazar etmek, küçük olanı esmâ ve sıfatları şühûddur.³⁵¹ Buna benzer olarak Harîrîzâde, üç çeşit tahâret vardır, şerîatta tahâret su ve toprak ile; tarîkatta tahâret hevâdan hâlî olmakladır, hakîkatta tahâret mâsivâdan kalbi temizlemektir, der.³⁵²

3.4.2. Tarîkatların Esasları

Harîrîzâde, eserlerinde çeşitli tarîkatların esaslarını, seyr u sülûk yöntemlerini, âdâb ve usullerini anlatır ve ilgili bölümlerde bunların şer'-i şerîfe uygunluğunu âyet ve

³⁴⁹ A.g.e., 37b.

³⁵⁰ A.g.e., 38a.

³⁵¹ A.g.e., 38a-38b; Nûru'l -Arabî'nin konuyla ilgili görüşleri için bk. Ömer Sami Uzuner, "Muhammed Nûru'l-Arabî'nin Eserleri (Metin ve İnceleme)" (Yayınlanmamış Doktora Tezi, M. Ü. Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2021), 220.

³⁵² Harîrîzâde, *Kenzü'l-feyz*, 37b-38b.

hadislerle açıklar. Çalışmamızda yeri geldikçe söz konusu açıklamalara ilişkin bilgi verilecek olup burada genel olarak müellifimizin tarikat anlayışı doğrultusunda tarikatlarda ortak olan unsurlarla ilgili görüşleri değerlendirilecektir. Harîrîzâde, sûfiyenin, tarîk-i aliyyeyi, dört esas üzerinde bina ettiklerini söyler. Erkân-ı seniyye olarak isimlendirilen bu esaslar; cu' -açlık-, seher -uykusuzluk-, samt -sükût- ve uzlettir. Müellif, Cenâb-ı Hakk'a bunlar olmaksızın vüsûlün mümkün olmadığı görüşündedir.³⁵³

Nefs üzerinde kontrolü sağlamak açısından ilk dönem sûfilerinden itibaren tasavvuf çevrelerinde, az yeme, az uyuma, az konuşma ve halvet prensipleri gerekli görülmüştür. Tarikat döneminde bu prensipler, süreli ve sistemli uygulamalar içerisinde yer almıştır.³⁵⁴ İlk dönem tasavvuf klasiklerinden *Ķütü'l-Ķulûb*'da temel esaslar konusu işlenir, kitabın müellifi Ebû Tâlib el-Mekkî, bu dört unsurun nefsin mahkûmiyetini ve hareketlerinin kısıtlanmasını sağlayacağını söyler. Böylelikle nefis tabii sıfatları açısından zayıflayacak bununla birlikte muamele açısından güzelleşecektir. Ayrıca söz konusu unsurlardan her birisinin kalbin üzerinde olumlu etkisi olduğu, onların kalbi aklaştırdığı ve yumuşattığı da kitapta anlatılır.³⁵⁵ Sehl et Tusterî (ö.283/896), bu dört unsuru hayrın tamamının kendisinde toplandığı unsurlar olarak tanımlar ve abdâlın abdâl olmasının bunlar sayesinde gerçekleştiğini söyler.³⁵⁶ Harîrîzâde de benzer şekilde tarîk-i abdâlın bu unsurlar üzerine bina edildiğini söylemiştir.³⁵⁷ Abdâl, bedel kelimesinin çoğulu olup Peygamberlerin yerine, onlardan bedel anlamında kullanılan bir tasavvuf terimidir. Yeryüzünün kendilerine musahhar kılındığı kimseler olduklarına inanılan bu kişiler, dünya ilgilerinden kurtulmuş, Allah yoluna adanmış, *ricâlü'l-gayb* diye adlandırılmış evliyâ zümresi içinde yer alan bir

³⁵³ A.g.e., 25a.

³⁵⁴ Selçuk Eraydın, "Çile", *DİA* (İstanbul: TDV Yayınları, 1993), 8/315.

³⁵⁵ Ebû Tâlib el-Mekkî, *Ķütü'l-Ķulûb Kalplerin Azığı*, hzr. Muharrem Tan, 3.bs. C.1 (İz: İstanbul, 2018,), 326.

³⁵⁶ A.g.e., 327.

³⁵⁷ Harîrîzâde, *Kenzü'l-feyz*, 25a.

grup sūfîdir.³⁵⁸ Harîrîzâde en yüksek makâmlardaki bu kişilerinin tarîkatının; cu', seher, samt ve uzlet temelleri üzerine bina edildiğini söyleyerek, söz konusu esasların önemine dikkat çeker.³⁵⁹

“Devâm-ı zikir, devâm-ı fikir, devâm-ı tuhr ve mürîdin mürşidine kalbini rabt etmesi” dört esasının ilavesiyle bazı âriflerin sayıyı sekize çıkarttıklarını söyleyen müellifimiz, buna “erkân- ı tarîk-ı Cüneydiyye” isminin verildiğini belirtmiştir. Bu sekiz esas, müellif şeyhlerine atıfta bulunarak şu şekilde açıklar: Uzlette olup aç, uykusuz olarak ve sükût halinde sabahlayanlar vuslatı bekleyen sevgililere benzer. Devamlı temizlik, devamlı zikir haliyle mâsivâyâ ait düşünceler terk edilir ve devamlı fikir haline ulaşılır. Mürşidin kalbine bağlılıkla vecdli bir kalbe sahip olunur. Bu hallerin sürekliliği için mürşide bağlılığın muhafazasına devam edilmesi istenir. Harîrîzâde, yukarıda bahsi geçen hallerin muhafazası için âriflerin sözü olarak belirterek şu tavsiyelerde bulunur: “*Felâha erenlerle birlikte ol, mukarreb kulların terk ettiklerini terk et (cu', seher, samt ve uzlet halinde ol), Allah'ın zikrinden ayrılma böylece emelin kısalsın, tama'ın, yolculuğun, meşguliyetin ve kalbindeki tasan azalsın. Kayluleye devam etmek gece uykusuzluğunu kolaylaştırır.*”³⁶⁰

Tarîkatın temellerini anlattıktan sonra Harîrîzâde, tarîkatın binasının hususiyetlerini anlatır. Bunlar da dört esastır: Sünnete uymak, bid'atlerden kaçınmak, ubûdiyyete devam etmek ve cezbe-i muhabbettir. Sünnete ittiba, Harîrîzâde'nin oldukça önem verdiği bir prensip olup konuyu hem müstakil bir başlık altında hem de yeri geldikçe eserlerinde işler. Harîrîzâde, Ebu'l- Abbas Esam'dan (ö.346/957) naklen, sünnete ittibayı nefsin ilzâm eden kimsenin kalbini, Hak Teâlâ'nın ma'rifet nurlarıyla nurlandıracağını söyler. Müellif, Ebu Hamza Bağdâdî'den (ö.289/901) naklen tarîk-i Hakk'ı bilen kimsenin sülûkünün kolay olacağını çünkü tarîk-ı Hakk'ın Hz. Peygamber'e (s.a.) sözlerinde, fiillerinde ve ahvâlinde mutâbaat etme yolu olduğunu ifade eder. Zira söz, davranış ve ahlâkta Hz. Peygamber'in (s.a.) bulunduğu makâmdan

³⁵⁸ Süleyman Uludağ, “Abdâl”, *DİA* (İstanbul: TDV Yayınları, 1988), 1/59; Yılmaz, *Ana Hatlarıyla Tasavvuf ve Tarikatlar*, 319.

³⁵⁹ Harîrîzâde, *Kenzü'l-feyz*, vr. 25a.

³⁶⁰ A.g.e., 26b.

daha yüksek, daha şerefli bir makâm yoktur.³⁶¹ Nübüvvetin dışında kendisiyle aydınlanabilecek bir şey yoktur diyen Harîrîzâde, tarîkatların seyir ve sükûnlarının nübüvvet aynasından iktibasla meydana geldiğini söyler. Tüm âkil kişilerin ve fetânet sahibi olanların bir araya gelip de fikir ve hikmetlerini birleştirerek peygamberlerin ahlâklarından birini değiştirmeye, daha üstününü elde etmeye çalıştıklarını farz edelim diyen Harîrîzâde, böyle bir çabanın sonuçsuz kalacağını çünkü buna yol ve imkân bulunamayacağını ifade eder.³⁶²

Harîrîzâde tarîkatların en önemli fonksiyonunun irşad olduğu kanaatindedir. Yolunu kaybetmiş, dalâlete düşmüş kişiler, mürşidlerin irşadıyla doğru yola girmektedir ki bu sevâbi ve fazileti çok olan bir davranıştır. Tarîkat ehlinin en güzel özelliği ve onların ayırt edici vasfı “*Din nasihattir*”³⁶³ hadis-i şerîfinin gereğince kıyâmete kadar Allah’ın kullarına nasihat edecek olmalarıdır. Nasihati kabul edenler hidâyete erecek hem kendileri hem onlara vesile olan ehl-i tarîk sevâb alacaktır. Nasihati reddedenlere karşı müellifimiz, “*Onlarla en güzel şekilde mücâdele et*”³⁶⁴ âyet-i kerîmesinin muktezâsınca hareket etmek ve güzel bir şekilde olması kaydıyla onların hidâyeti için uğraşmak gerektiğini söyler.³⁶⁵

Harîrîzâde, “*Ümmetimden bir topluluk, hak uğrunda savaşarak kıyamet gününe kadar galip gelmeye devam edecektir.*”³⁶⁶ hadisinin delâletiyle insanları tarîk-ı hüdâya, salâha ve doğruya davet eden, onları irşad eden bir grubun kıyâmete kadar her dönemde olacağını söyler. Müellifimize göre bu kişiler ehl-i tarîktir ve her biri Allah yolunda cihâd eden mücâhidlerin mertebelerinde bulunurlar. Şerîat ve tarîkat meydanında bu cesareti gösteren yiğitler dünyanın sona ereceği güne kadar olacaklar, Hz. Peygamber’i (s.a.) ve ashâbını örnek alarak tarîk-ı Hak’ta ilerleyecek ve bâtil

³⁶¹ A.g.e., 30b-31a.

³⁶² A.g.e., 26b-27a.

³⁶³ Buhârî, “İmân”, 40.

³⁶⁴ en-Nahl 16/125.

³⁶⁵ Harîrîzâde, *Kenzü'l-feyz*, 27a-27b.

³⁶⁶ Müslim, “İmân”, 247; “İmâret”, 173; Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, 3/345, 384.

olanları nehyetmeye, kabul görmedikleri durumlarda onlarla mücâdele etmeye devam edeceklerdir.³⁶⁷

Harîrîzâde'ye göre tarîkatın önemli bir fonksiyonu da nefis terbiyesini ve tezkiyesini kolaylaştırmasıdır. Nefsin kötü huylardan arındırılması, ahlâkın güzelleştirilmesi ve kemâl sıfatlarıyla muttasıf olmak açısından hak bir tarîkata mensubiyet oldukça faydalıdır. Ahlâkın güzelleştirilmesine ilişkin emirler herkese şâmildir. Müellif, herkesin me'mur olduğu bu hâli elde etmek için Hz. Peygamber'in (s.a.) sünnetine ittiba edilmesinin şart olduğunu söyler.³⁶⁸ Müellife göre bu noktada hak yolunun tâlibi olan kişiye öncelikle gereken, Hz. Peygamber'in (s.a.) vârisi olan kâmil bir mürşid bulmaktır.

3.5. Seyr u Sülûk

Seyr u sülûk, Rabb'ine vuslatı gaye edinen kişinin yolculuğuna, yolculuk sürecinde aldığı tasavvufî eğitime, manevî makâmı Harîrîzâde'nin ifadesiyle tevhîd makâmını geçiş safhasına verilen isimdir. Harîrîzâde, seyr u sülûk yolunda mürîdin yolun hayrını ve şerrini bildirip ona kılavuzluk edecek sağlam bir mürşidinin olması gerektiğini söyledikten sonra mürîdin yol azığının takvâ, yolculuk aracının himmet, yol arkadaşının ihvân ve şeytanı uzaklaştırıp nefsin terbiye edeceği silahının da şeyhinin kendisine öğrettiği esmâ olacağını söyler. Böylece yolculuk istikrar üzere devam edebilir ve mürîd o zaman hedefe vâsıl olabilir.³⁶⁹

Hak yolunun tâlibi, mürîd olarak isimlendirildiği gibi yolun başındayken “mübtedî”, yola girdiği için “sâlik”, yolun sonunda “müntehî” olarak da isimlendirilir. Müellifimiz, mürîd, sâlik, tâlib-i Hakk ifadelerini seyr u sülûk süreci içindekiler için bazen eş anlamlı olarak bazen de bulunduğu mertebeye işaret etmek amaçlı olarak kullanır. Bununla birlikte müellif, tevhîd mertebelerinde derecesi yükselen mürîd için, ilgili kısımda açıklanacağı üzere, farklı isimlendirmeler yapar. Harîrîzâde eserlerinde seyr u sülûkü, mertebeleri ve makâmılarıyla anlatarak, bu yolculuğa çıkacak mürîdi yolculuğun aşamaları konusunda bilgilendirmeyi ve ona yolculuğunu kolaylaştıracak tavsiyelerde bulunmayı gaye edinir. Ona göre seyr u sülûk önemlidir çünkü sülûk

³⁶⁷ Harîrîzâde, *Kenzü'l-feyz*, 27a-28a.

³⁶⁸ A.g.e., 30b.

³⁶⁹ A.g.e., 13a.

kişideki nefsanî arzuları yok edip, onun mâsivâyâ olan sevgisini giderir, kendisindeki tama', hased ve hırsı ortadan kaldırır ve sâliki terk makâmına ulaştırır.

Harîrîzâde, Şeyh Hasan Efendi Ünsî'ye atıfta bulunarak, seyr u sülûk neticesinde insanın, kimseyi eliyle veya diliyle incitmeyen, insanlardan gördüğü ezâ ve cefâdan incinmeyen bir kemâlâtı elde ettiğini söyler. Böylece tevekkül makâmına gelen sâlik, açlıktan öleceğini bilse bile kimseden bir şey talep etmez ve dünya ehlinin onun nezdinde itibarı kalmaz. Bu aşamada artık dünyevî meşguliyetler kendisini işgal etmez, dünyanın renkleri ilgisini çekmez, tüm mevcûdat kendisinde mahva ermiştir. Müellifimize göre bu mertebe *makâm-ı mahv* olup fenâ merdiveninin ilk basamağıdır.³⁷⁰

Harîrîzâde, sülûk mertebelerini Cibrîl hadisi³⁷¹ üzerinden “İslâm, imân ve ihsân” olarak temelde üçe ayırır. İslâm tüm mü'minler içindir, imân mü'minlerin içinden husûsî bir grubun, ihsân da mukarrebûn içinden husûsî bir grubun mertebesidir. Hadiste tanımlandığı gibi İslâm, Allah Teâlâ'nın birliğine ve Hz. Muhammed'in (s.a.) risâletine şehâdet etmek, vaktinde ve tüm şartlarını, rükünlerini yerine getirerek beş vakit namazı edâ etmek, nisâba mâlik olanlar için zekâtı edâ etmek, ramazan orucunu edâ etmek ve kudreti olanlar için hac vazifesini yerine getirmektir. Bu şartların tafsilâtının fıkıh kitaplarında mevcut olduğunu belirten Harîrîzâde, söz konusu şartların bâtinî yorumunu yapar.³⁷²

İslâm'ın birinci şartı tevhîddir ve tevhîd; fiillerde tevhîd, sıfatlarda tevhîd ve Zât'ta tevhîd olmak üzere üç mertebedir. Fiillerde tevhîd (tevhîd-i ef'âl) “*Ben, benim de Rabbim, sizin de Rabbiniz olan Allah'a dayandım. Çünkü her canlının kontrolü O'nun elindedir. Şüphesiz Rabbimin yolu dosdoğru yoldur.*”³⁷³ âyeti gereğince eşyanın tümünde Hakk'ın kayyûmiyetini yakînen idrak ederek, “*Allah'tan başka güç ve kuvvet yoktur.*”³⁷⁴ hadisiyle güç ve kuvveti kendisine nispetten uzaklaşmak ve kulların fiillerini Hâlik'ın fiillerinde eritmenin sırrına ermektir. Böylece tevhîd-i ef'âlin

³⁷⁰ A.g.e., 35b-36a.

³⁷¹ Buhârî, “İmân”, 37; Müslim, “İmân”, 1, 5; Nesâî, “İmân”, 5; Ebû Dâvûd, “Sünnet”, 17.

³⁷² Harîrîzâde, *Kenzü'l-feyz*, 11a.

³⁷³ Hûd 11/56

³⁷⁴ Buhârî, “Ezan”, 7; Müslim, “Salât”, 12.

tecellilerine mazhâr olan sâlikde “*Lâ fâile illallah*” ayân olur ve sâlik buna şehâdet eder.³⁷⁵

İkinci mertebe sıfatlarda tevhîd olup (tevhîd-i sıfât) “*Sen bu konuda tam bir gaflet içindeydin, artık gözünden perdeni kaldırdık, şimdi göziün keskindir.*”³⁷⁶ âyeti gereğince sâlikin gözünden perdenin kalkmasıdır. Harîrîzâde bu mertebede sâlikin ruhunun, envârı müşâhede ettiğini, Allah Teâla’nın vâhidiyetine kemâl-i mutlak olarak şehâdet ettiğini ve mümkünâtın sıfatlarının sıfât-ı vâcipde erimesi sonucunda sâlikte “*Lâ mevsûfe illallah*” sırrının zâhir olduğunu söyler.³⁷⁷

Üçüncü mertebe tevhîd-i zâtıdır ve en üst mertebedir. Bu mertebeye ulaşan sâlik için mevcûdatın varlığı Cenâb-ı Hak’ın varlığında fânî olmuştur. “*Yeryüzünde bulunanların hepsi fânîdir. Azamet ve kerem sahibi Rabbinin zâtı ise bâki kalır.*”³⁷⁸ âyetleri Harîrîzâde’ye göre bu hakîkate işaret etmektedir. Mecâzî varlıkların fenâ bulduğu ve sâlikin vech-i Bâkî-i Hakîkî’yi temâşâ ile hayrân olduğu esnada “*O’nun kendinden başka her şey yok olucudur. Hüküm yalnızca O’nundur ve siz ancak O’na döndürüleceksiniz.*”³⁷⁹ âyetinin sırrı açığa çıkar. Böylece sâlik, tevhîd-i zâtî tecellilerine mazhâr olur. “*Lâ mevcûde illallah*”a şehâdet eden ve ölmeden önce ölerik vücûd vehminden kurtulan sâlikin, Hak’tan başka mülâhaza edecek bir şeyi kalmaz hatta mülâhazadan da geçerek vahdet sırrı ile kâim, aynı hakîkât ile dâim hale gelir.³⁸⁰ Böylece varlıkların zâtları Hak’ta “fânî” olarak, “Allah’ın zâtında fânî olma” (fenâ fi-zâtî’llah) hâsıl olur.³⁸¹

Harîrîzâde’ye göre tevhîdin ilk üç mertebesi olarak ifade edilen Hak’ın zât, sıfât ve ef’âli, ism-i âzâmın tam mazharı olan Hz. Peygamber (s.a.) ile bilinmektedir. Çünkü

³⁷⁵ Harîrîzâde, *Kenzü'l-feyz*, 11a; *Fashu Dürri'l-aglâ şerhu Devri'l-a'lâ*, 20-21.

³⁷⁶ Kâf 50/22.

³⁷⁷ Harîrîzâde, *Kenzü'l-feyz*, 11a.

³⁷⁸ er-Rahmân 55/26-27

³⁷⁹ el-Kasas 28/88.

³⁸⁰ Harîrîzâde, *Kenzü'l-feyz*, 11a-11b.

³⁸¹ Harîrîzâde, *Hakikatü't-tarîka*, 28b-30a. (Konuyla ilgili olarak bk. Osman Türer, “Hakikatü't-Tarîka / Harîrî-Zâde Dervîş Muhammed Kemaleddîn”, 277-279.

varoluşun kaynağı olan bütün isimler onun mazharı olduğu ism-i âzâmın kapsamı içerisinde. Varlığa gelmiş ve gelecek olan tüm kemâliyât, ism-i âzâmın kemâline tâbi olup onun şerh ve tafsilidir. Dolayısıyla Hakk'ın bu üç mertebede tafsil üzere bilinmesi Hz. Muhammed (s.a.) vesilesiyledir.³⁸²

Harîrîzâde, yukarıda kısaca aktarılan şekliyle İslâm'ın şartlarından birincisi olan şehâdetin bâtinî açıklamasını tevhîd mertebeleri üzerinden yaptıktan sonra diğer şartların da bâtinî açıklamalarını yapar. Buna göre, İslâm'ın ikinci şartı vuslat olan namazdır. Namazın vuslat olması için öncelikle gönlün Hak'tan başka her şeyden gusletmesi gerekir öyle ki gönülde dünyevî şeylerden bir zerre bile kalmasın. Müellif, dünyevî şeyleri manevî kirlilik hâli olarak kabul eder ve maddî kirlilik olan necâsetin ve hükmî kirlilik olan hadesin namazı makbul olmaktan çıkardığı gibi manevî kirlilik hâlinin de namazı makbul olmaktan çıkaracağını söyler. Gusûlden sonra sıra abdeste gelir; müellif, abdesti, gönül elinin ve yüzünün dünya ve âhiret muhabbetinden yıkanması olarak yorumlar. Dünya ve âhiret sevgisinden gönle bir şey gelirse abdest bozulmuş olur ve tekrar abdest almak gerekir. Abdest sahih olduktan sonra sâlik iki elini Hakk'ın haricidekileri terk etmek üzere kulak hizasına kaldırır, sağ elini âhireti ve bâtinî temsil eden, dünyayı ve zâhiri temsil eden sol elinin üzerine koyar ve böylece mürşid olan imama uyarak sâlik namaza durur. Harîrîzâde'ye göre teveccüh-i Hak'ta sâkin olarak kılınan namazın alâmeti Hakk'ın cemâlini müşâhededir.³⁸³

İslâm'ın üçüncü şartı, “*Nefsini arındıran elbette kurtuluşa ermiştir.*”³⁸⁴ âyeti gereğince nefsi tezkiye edip Hak yolunda fânî varlığı vermek olan zekâtıdır. Fânî vücudunu bezledene vücûd-ı bâkî ve ziyâdesi verilir. “*Güzel yapanlara daha güzeli, bir de fazlası vardır.*”³⁸⁵ âyetinde vaad edilen “ziyâde” ifadesini Harîrîzâde, Hakk'ın cemâlini müşâhede olarak yorumlar.³⁸⁶

³⁸² Harîrîzâde, *Kenzü'l-feyz*, 11b.

³⁸³ A.g.e., 11b-12a.

³⁸⁴ eş-Şems 91/9.

³⁸⁵ Yûnus 10/26.

³⁸⁶ Harîrîzâde, *Kenzü'l-feyz*, 12a.

İslâm'ın dördüncü şartı Hak'tan gayrıdan oruç tutmak, mâsivâyı görmekten imsâk edip; dili, gözü, gönlü, fikri bundan kesmektir.³⁸⁷ Orucun bozulmasını da şerîat, tarîkat ve hakikat mertebeleri üzerinden değerlendiren Harîrîzâde, bilerek yeme-içmenin şerîatta, gıybet etmenin tarîkatta, kalbin mâsivâyı meşguliyetinin hakikatte orucu bozduğunu söyler.³⁸⁸

İslâm'ın beşinci şartı, dünya muhabbeti vatanından Hüdâ'ya doğru sefere çıkmak olan "hac"dır. Bu seferin çeşitli konakları, menzilleri vardır ve sâlik bunları katederek ilerler. Nihayete vardığında sülûk bitse de tecelliler bitmez çünkü tecellilerin bir sonu yoktur. Sâlikin vardığı "*makâm-ı kâbe kavseyn ev ednâ*", Kâbe'nin hakikatidir. Bu sebeple Kâbe'nin hakikatine vâsıl olup tavaf etmeyen ve Arafat'da ilâhî ma'rifetlere muttali olmayanın haccı makbul olmaz.³⁸⁹

Klasik tasavvuf düşüncesinde yer aldığı gibi Harîrîzâde de her şeyin bir zâhiri ve bir bâtını olduğunu kabul eder. İbadetlerin zâhirleri fıkıh kitaplarında açıklanmıştır kendisi de burada ibadetlerin bâtınlarını açıklar. Müellif, sadece zâhiri esas almanın insanı yoldan saptıracağını, böyle yapan zâhirî firkaların sapkın firkalardan olduğunu söyler. Aynı şekilde sadece bâtını esas almanın da insanı yoldan saptıracağını ve bâtınî firkaların da böylece sapkın olduklarına dikkat çeker.³⁹⁰ Ehl-i sünnetin yolu hem zâhiri hem bâtını kuşatıcıdır, onlar nasların zâhirini de bâtını da gözetir ve daha önce ifade edildiği şekilde müellifimizin kanaati, Ehl-i sünnet mensupları içerisinde bunu en güzel yapan grubun sûfiyye olduğudur.³⁹¹

İslâm mertebesini sülûkün ilk mertebesi olarak, zâhirî ve bâtınî halleriyle Harîrîzâde bu şekilde ele alır. İkinci mertebe olan îman mertebesini de yine zâhirî ve bâtınî

³⁸⁷ A.g.e., 12a.

³⁸⁸ A.g.e., 36b.

³⁸⁹ A.g.e., 12a-13a.

³⁹⁰ A.g.e., 13b.

³⁹¹ Bk. bu çalışma s.71.

özellikleriyle açıklar, söz konusu açıklamaları için İsmâil Hakkı Bursevî'ye atıfta bulunur.³⁹² İman, hadiste geçtiği şekilde altı esasa inanmaktır.³⁹³

İmanın esaslarının ilki Allah Teâlâ'nın vâcib olan varlığını tasdiktir. Âlemin mevcûd olması O'nun vücûdunun delillerindedir yoksa âlem vücûd bulamazdı.³⁹⁴ Bununla birlikte Harîrîzâde'nin düşünce sisteminde âlemin vücûdiyetinin mev'hûm olarak kabul edildiğini belirtmek gerekir. Harîrîzâde, Ekberî gelenekte olduğu gibi, vücûdun Hak olduğu ve Hakk'ın vücûdda ortağı olmadığı görüşündedir.³⁹⁵ Ona göre âlemin varlığa gelişi Allah'ın en-Nûr isminin tezahürüyledir. Tüm insanların *Allah Teâlâ'ya muhtaç olduğu ve Allah'ın kimseye ihtiyacı olmadığı* hakikatini, Harîrîzâde ilgili âyetler üzerinden açıklar.³⁹⁶

İmanın ikinci şartı meleklerle îmandır. Melekler, Allah ile peygamberleri arasındaki vasitalardır, onların cinsiyetleri yoktur ve onlar isyan etmezler. İblis meleklerden olmayıp cinlerdendir.

İmanın üçüncü şartı kitaplara îmandır. İlâhî kitapların ve suhurların sayısı çoktur, genel kabul dört kitap ve yüz suhuf şeklinde olup bunların hepsine icmâlen îman etmek farz-ı ayn ayrıca Kur'ân-ı Kerîm'e tafsilden îman etmek farz-ı kifâyedir.³⁹⁷

İmanın dördüncü şartı peygamberlere îmandır. Peygamberler, Hakk'ın seçilmiş kulları olup insanlarla Allah arasındaki elçilerdir. Tecerrütleri cihetiyle Hak'tan feyz alıp taalluklarıyla halka feyz verirler. Onlar vasıtasıyla ahkâm ve şerâyi' ma'lûm olur ve Hakk'a yakınlaşma yine onlar sayesinde olur. Mücerred akıl kâsır olduğu ve her şeyi idrak edemeyeceği için peygamberlerin gönderilmiş olması Hakk'ın rahmeti ve hikmetli işlerindedir.³⁹⁸

³⁹² Harîrîzâde, *Kenzü'l-feyz*, 16a.

³⁹³ Buhârî, "İmân", 37; Müslim, "İmân", 1.

³⁹⁴ Harîrîzâde, *Kenzü'l-feyz*, 13b-14a.

³⁹⁵ Harîrîzâde, *et-Turfetü'l-müstersele*, 3b-4b; *Fütûhât-ı ilâhiyye şerh-i Vâridât-ı ilâhiyye*, 17b.

³⁹⁶ Âl-i İmrân 3/97; Fâtır 35/15.

³⁹⁷ Harîrîzâde, *Kenzü'l-feyz*, 14b.

³⁹⁸ A.g.e., 14b-15a.

Beşinci şart âhiret gününe, kıyâmet gününe îmandır. Yevm-i meâric olarak isimlendirilen bugünün her birinde sual olan ve her biri bin sene olan elli durağı vardır. “*Yeryüzünde Allah Allah diyen kimse buldukça kıyâmet kopmaz.*”³⁹⁹ hadisinin işaret ettiği gibi kıyâmet, yeryüzünde ehl-i zikir olan insan-ı kâmil kalmadığı, hepsinin âhirete intikal ettiği ve yeryüzünün ruhsuz bir ceset gibi kaldığı zaman kopacaktır. Yeryüzü ilk nefha ile fenâ bulacak, kırk yıl geçtikten sonra kırk gün süren yağmurla beraber çeşitli yerlerdeki eczâ-i insan bir yerde toplanıp bedenleri tamamlandıktan sonra ve ikinci nefha ile ihyâ edilecektir. “Ba’s ve neşr”den sonra meleklerin vasıtasıyla herkes mevkıfa sevk edilir, buna “haşr” denir ve hepsine îman farzdır.⁴⁰⁰

Altıncı şart kaza ve kadere îmandır. Tabii olarak sevilen ve tatlı olan hayır da tabii olarak sevilmeyen ve acı olan şer de kazâ-i küllînin semerâtıdır. Harîrîzâde, kader konusunun ayakların kaydığı, değme âlimin ilim ve ma’rifetinin idrake gücünün yetmediği, sağlam duruşunu korumakta zorlandığı bir mesele olduğunu söyler. Kader, ahvâli a’yândan⁴⁰¹ her hâli belli bir zamana ve belli bir sebebe bağlayarak vaktinde ortaya çıkarmaktır. Dolayısıyla hayır ve şer, güzellik ve çirkinlik, fayda ve zarar, zaman ve mekân, mükâfat ve ceza Rabbin kudretindedir.⁴⁰²

Harîrîzâde, îmanın hakikatini “*Âriflerin katında îman Hakk’a visaldir; küfür Hak’tan uzaklaşmaktır.*” sözüyle açıklar. Bu bağlamda hadis olarak “*Dünya, âhiret ehline; âhiret, dünya ehline; ehlullâha ise her ikisi de haramdır.*”⁴⁰³ sözünü zikreder. Dünyevî ve uhrevî hiçbir beklenti olmaksızın sırf Allah rızâsı için kendi varlığından geçebilen kişi, hayal-i kesret-i küfürden kurtulur, şeksiz şüphesiz visâl bularak sahih bir mü’min olur. Müellif, sûfilerin “terk-i dünyâ, terk-i ukbâ, terk-i hestî, terk-i terk” şeklinde özetlenebilecek zühd anlayışına değinir.⁴⁰⁴ “*Allah mümin erkeklere ve mümin kadınlara içinde ebedî olarak kalmak üzere altından ırmaklar akan cennetler ve adn*

³⁹⁹ Müslim, “Îmân”, 234; Tirmîzî, “Fiten”, 35.

⁴⁰⁰ Harîrîzâde, *Kenzü'l-feyz*, 15a-15b.

⁴⁰¹ Allah’ın ilminde sabit olan ezeli hakikatler, eşyanın ilâhî ilimdeki sûreti (bk. Cebecioğlu, *Tasavvuf Terimleri ve Deyimleri Sözlüğü*, 58).

⁴⁰² Harîrîzâde, *Kenzü'l-feyz*, 15b-16a.

⁴⁰³ Aclûnî, *Keşfü'l-hafâ*, 1/410 (1314).

⁴⁰⁴ Semih Ceyhan, “Zühd”, *DİA* (İstanbul: TDV Yayınları, 2013), 44/531.

*cennetlerinde güzel meskenler vaad etmiştir. Allah'ın rızâsı ise hepsinden büyüktür; işte büyük bahtiyarlık da odur.*⁴⁰⁵ âyetini delil göstererek, kulun sadece Allah rızâsını hedefleyerek Rabbine ibadet etmesi gerektiğini söyler. Kul dünya sevgisinden kurtularak önce dünyayı terk etmeli; cennet nimetlerine nâil olmak ve cehennem azabından kurtulmak için kulluk etmeyip Allah rızâsı için kulluk ederek ukbâyı terk etmelidir. Bu aşamadan sonra sıra varlığın terkine gelir. Sûfiler varlık iddiasını, başka bir günahla kıyas edilmeyecek kadar büyük bir günah olarak değerlendirir. Çünkü varlık iddiası, insanı Hak'tan perdeleyen en büyük engeldir. Bu üç terkten sonra "hepsini terk ettim" düşüncesi kulda daha büyük bir varlık fikri uyandırır ki bunu da terk etmelidir. Böylece terk tâcını giyer ve mü'mini hakîki olur.⁴⁰⁶

Sülûkün üçüncü mertebesi Harîrîzâde'nin mukarrebler içinden bir gruba tahsis edildiğini söylediği ihsân mertebesidir. Resûl-i Ekrem, ihsânı "*Allah'ı görüyormuş gibi O'na kulluk etmendir; her ne kadar sen O'nu göremiyorsan da O seni görür.*"⁴⁰⁷ şeklinde tanımlar. Harîrîzâde, kulun Allah'ı görür gibi kulluk edeceği bu mertebeye hazır hale geldiğinde, önce ihlâsla niyet etmesini söyler. Müellifimize göre kul, hâlisâne ibadete yönelip erkâna, şartlara ve mendûplara riayet ederek ibadet ederse en kâmil şekilde kulluk etme seviyesine gelmiş olur. Eğer sâlik bu seviyede değilse, hadisin devamında gelen "*Sen O'nu göremiyorsan da O seni görür.*" sözünün gereğince Hakk'ın müşâhadesi altında olduğunu bilerek ibadet etmelidir.⁴⁰⁸

İhsândan maksat; ibadette ihlâs, huşû', gönül rahatlığı, murâkabe-i ma'bûd ile yakîne ermektir. Böyle olursa sâlikin kalbi üzerine Hakk'ın müşâhadesi gâlib olur, her yapıp ettiğinden Hakk'ın haberdar olduğunu bilir. Harîrîzâde, burada bilmekle görmenin aynı olduğunu, Hakk'ın bilmesinin görmesi demek olduğunu belirtir. Hak Teâlâ her an her şeye şâhittir.⁴⁰⁹ O, kendi zâtını, şahit olmakla ve mâiyetle (beraber olmak) vasfetmiştir.⁴¹⁰ Harîrîzâde ihsân mertebesinde söz konusu olan müşâhadeyi, İsmâil

⁴⁰⁵ et-Tevbe 9/72.

⁴⁰⁶ Harîrîzâde, *Kenzü'l-feyz*, 16b.

⁴⁰⁷ Buhârî, "Îmân", 37; "Tefsîrü'l-Kur'ân", 242; Müslim, "Îmân", 1; Tirmizî, "Îmân", 4.

⁴⁰⁸ Harîrîzâde, *Kenzü'l-feyz*, 17a.

⁴⁰⁹ Fussilet 41/53.

⁴¹⁰ el-Hadîd 57/4.

Hakkı Bursevî'ye atıfta bulunarak üç derece halinde anlatır. Birinci müşâhede en yüksek seviyede olanların, yüce kişilerin müşâhedesini olup *müşâhede-i rûhanî*'dir. İnsanların çoğu mahcûb olduğu için bu müşâhede-i rûhanî anlayamaz, zaten onun tarif edilmesi mümkün değildir ve bu sebeple müşâhede-i rûhanî anlatılmamıştır. İkinci müşâhede, *müşâhede-i hayâliye* olup orta seviyede olanların müşâhedesidir. Bu müşâhede, hadisin ilk kısmında ihsân mertebesi olarak anlatılmıştır. Üçüncü seviyedeki müşâhede, en altta olanların müşâhedesini olup hadisin son kısmında anlatılmış olan Hak'tan haberdar olma hâlidir. Harîrîzâde bu derecenin altında olan ibadetlerin gâfillerin ibadetleri olduğunu ve onlara itibar edilmeyeceğini söyler.⁴¹¹

Harîrîzâde'ye göre hadiste söz konusu olan rû'yet (görme), nefsin fâni edilip hiçbir şeyi görmeme hâlidir ki kişi o zaman Rabbini müşâhede edebilir. Çünkü mâsivâyı rû'yet, nefsin Rabbi müşâhedesinin önünde bir hicâbtır. Müellif, bazı şeyhlerin âlem-i mânâda Cenâb-ı Hakk'a, vuslatın nasıl olacağını sordukları ve vuslatın yolunun nefsi bırakmaktan geçtiği, cevabını aldıkları bilgisini verir.⁴¹²

Harîrîzâde, İslâm, îman ve ihsân mertebelerini başka bir açıdan şu şekilde ele alır: İslâm, ahkâm vazifelerini yerine getirmekle bedenî kıyâmıdır; îman, teslimiyetle kalbî kıyâmıdır; ihsân, Hakk'ın müşâhedesiniyle ruhî kıyâmıdır. İslâm mertebesi şerîat, îman mertebesi tarîkat, ihsân mertebesi hakîkattir. İnsanların yaratılış sebebi Kur'ân-ı Kerîm'de "kulluk etmek" olarak açıklanmıştır.⁴¹³ Bu âyet-i kerîmede murâd edilen ma'rifettir. Nitekim Abdullah b. Abbas (r.a.) "kulluk etmek" ifadesini "Allah'ı bilmek" olarak açıklamıştır. Bu tefsir "*Ben gizli bir hazineydim bilinmek istedim ve bilinmek için mahlûkâtı yarattım*"⁴¹⁴ kudsî hadisine uygun bir açıklamadır. Çünkü şer'î ibadetler sünnet üzere olup takvâ ve sülûk temelli olursa ma'rifet elde edilir. Fakat onlar sünnet üzere olmaz ise maârifet-i şeytânîye ortaya çıkar. "*Kulum bana en sevgili*

⁴¹¹ Harîrîzâde, *Kenzü'l-feyz*, 17a-18b.

⁴¹² A.g.e., 18a-18b; İsmâil Hakkı Bursevî bu sözü Beyâzîd-i Bistâmî'ye atfetmiştir (bk. İsmail Hakkı Bursevî, *Rûhu'l-Beyân Kur'an Meâli ve Tefsiri*. hzr. Hasan Kâmil Yılmaz, Abdullah Sert, Mustafa Eriş, C.1 (Erkam Yayınları: İstanbul, 2008), 108.

⁴¹³ ez-Zâriyât 51/56.

⁴¹⁴ Aclûnî, *Keşfü'l-hafâ*, 2/132 (2016).

şekilde ancak kendisine farz kıldığım şeylerle yaklaşabilir.”⁴¹⁵ hadisi de bu mânâyâ delâlet eder. Farz olan ibadetleri en güzel şekilde yaparak kul Allah’a yaklaşır ve kendisinde Allah bilgisi (mârifetullah) oluşmaya başlar. Mârifetullah aynı zamanda tevhîd ile ilgilidir.⁴¹⁶ Nitekim bazı ârifler “kulluk etmek” ifadesini “tevhîdi gerçekleştirmek” olarak yorumlamışlardır. Tevhîd gerçekleştiğinde ikilik perdesi kalkar ve Allah Teâlâ’nın birliği zâhir olur. Müellifimize göre ibadetin gayesi ma’rifet, ma’rifetin gayesi tevhîddir. Dolayısıyla ibadet ma’rifete, ma’rifet de tevhîde götürür.⁴¹⁷

3.6. Mürşid

Tasavvufta kemâlât yolculuğuna çıkan tâliblerin kendilerine rehber olması için bey’at ettikleri kişilere “mürşid” denilir. “Şeyh” ve “pîr” sözcükleri de mürşidle aynı anlama gelecek şekilde kullanılmaktadır.⁴¹⁸ Kelime anlamı irşad eden, doğru yolu gösteren, uyaran demektir,⁴¹⁹ Kur’ân-ı Kerîm’de “doğru yolu gösteren rehber” anlamında kullanılmıştır.⁴²⁰ Tasavvufta hakikat arayışı içine giren kişinin mutlaka bir mürşide intisab etmesi gerektiği kabul edilmiş ve tasavvuf kaynaklarında mürşidin ve mürîdin özellikleri, mürşidlik ve mürîdlik âdâbı, seyr u sülûk yöntemleri açıklanmıştır.⁴²¹

Kuşeyrî, mürîdlerin âdâbını anlatırken bir şeyhten edep ve tasavvuf öğrenmenin mürîde vâcib olduğunu söyler. Eğer mürîdin bulunduğu yerde bunları öğreten bir mürşid-i kâmil yoksa, mürîdin kâmil bir mürşidin ikâmet ettiği yere hicret etmesini gerekli görür. Mürîd kendisine izin verilene kadar şeyhinin eşîğinden, dergâhından ayrılmamalıdır.⁴²² Harîrîzâde de kemâle ulaşma yolculuğunda mürşid-i kâmilin

⁴¹⁵ Buhârî, Rikâk, 38.

⁴¹⁶ Harîrîzâde, *Kenzü'l-feyz*, 18b; *Medâr-ı Vâhidiyyet ve Merkez-i Ahadiyyet*, 34b.

⁴¹⁷ Harîrîzâde, *Feyzü'l-muğnî min hadîs-i men talebenî*, 10b- 24a.

⁴¹⁸ Reşat Öngören, “Şeyh”, *DİA* (İstanbul: TDV Yayınları, 2010), 39/50.

⁴¹⁹ Cebecioğlu, *Tasavvuf Terimler ve Deyimleri Sözlüğü*, 350-351.

⁴²⁰ el-Kehf 17/18.

⁴²¹ Aşkar, *Tasavvuf Tarihi Literatürü*, 174-190.

⁴²² Kuşeyrî, *er-Risâle*, 592, 599.

gerekliliği üzerinde durur ve müstakil bir başlık altında hem mürşide intisabın önemini hem de mürşid ve mürîdde olması gereken özellikleri açıklar.

Harîrîzâde'ye göre, Hakk'a vuslatı talep eden kişinin öncelikle amel-i sâlihe devam etmesi gerekir. Bunun için kalbin dünya muhabbetinden ve mâsivâ sevgisinden arındırılması, dünyevî lezzetlerden az bir miktarla iktifâ edilmesi ve Hak Teâlâ'ya itaatte titizlik gösterilmesi gerekir. Tüm bunları yapabilmek için yaşayan bir mürşid-i kâmile intisab edilmesini müellifimiz zaruri görür ve vuslata giden yolun ince ve dar bir yol olduğunu belirtir. Yolun böyle tarif edilmesi zorluklarla dolu olduğunu ifade içindir. Harîrîzâde, yalnızca kitap ve risâle okuyarak kişinin bu yolda mesafe katetmesinin mümkün olmadığını söyler. Bu sebeple mutlaka bir mürşide bey'at edilmesi ve onun rehberliğinde, onun izlerini takip ederek ilerlenmesi gereklidir.⁴²³ Müellife göre varoluşu anlamak, varlık mertebelerini idrak etmek ancak kâmil bir mürşidin terbiyesinden geçmekle mümkün olur.⁴²⁴

Tasavvufta mürşide bey'atin zaruri görülmesi; tasavvuf ilminin konusu, maksadı, yöntemleri açısından sahip olduğu hususiyetlerle ilgilidir. Tasavvuf ilminin konusu mârifetullah; maksadı Allah Teâlâ'yı tanımak (ma'rifet), O'nu sevmek (muhabbet) ve nihayetinde O'na varmaktır (vuslat). Bu ilim kitâbî bir ilim olmayıp bir hâl ilmi ve manevî tecrübelerle elde edilen tatbikî bir ilim olduğu için ancak mürşid-i kâmilin delâletinde öğrenilir.⁴²⁵

Harîrîzâde, eserlerinde kendisine sık sık atıfta bulunduğu İsmâil Hakkı Bursevî'nin şeyhi Atpazarî Osman Fazlı'dan (ö.1102/1691) naklen, mürşidin konuşan kitap olduğunu ve tasavvufta susan kitapla iktifa edilemeyeceğini söyler.⁴²⁶ Bu bağlamda Harîrîzâde "O'na yaklaşılmaya vesile arayın."⁴²⁷ âyet-i kerîmesini delil göstererek Allah'a yakınlaşma gayesi için "vesile" ile emrolduğumuzu söyler. Müellife göre kendimize tarîk-i imân, takvâyı bilen ve yaşayan, sülûk hallerine vâkıf, kâmil vasıflarla

⁴²³ Harîrîzâde, *Kenzü'l-feyz*, 63a.

⁴²⁴ Harîrîzâde, *Fütûhât-ı ilâhiyye şerh-i Vâridât-ı ilâhiyye*, 19b-20a.

⁴²⁵ Yılmaz, *Ana Hatlarıyla Tasavvuf ve Tarikatlar*, 20-21.

⁴²⁶ Ali Namlı, *İsmâil Hakkı Bursevî: Hayatı, Eserleri, Tarikat Anlayışı* (İstanbul: İnsan Yayınları, 2001), 271.

⁴²⁷ el-Mâide 5/35.

muttasıf bir vasıta bulmamız gerekir. Bu vasıta, tezkiye ve tasfiye işlerimizde bize rehberlik edecek ve bizi matlûbümüze ulaştıracaktır.⁴²⁸

Mürşidin bulunduğu topluluk içerisindeki konumunu Harîrîzâde, Peygamberlerin ümmetleri içindeki konumundan hareketle anlatır. “*Ümmilere kendi içlerinden, onlara âyetlerini okuyacak, onları arındıracak, onlara kitabı ve hikmeti öğretecek bir elçi gönderen O’dur. Oysa onlar daha önce apaçık bir sapkınlık içindeydiler.*”⁴²⁹ âyetini tefsir ederek Hz. Peygamber’in (s.a.) kalpleri temizlemek, şer’î emirleri ve hakikatleri öğretmek üzere ümmilere gönderildiğini söyler. Ümmi olarak nitelendirilen bu kişiler, âyetin devamında bahsi geçtiği şekilde dalâlet içinde ve irşada muhtaç bir haldedirler. Çünkü ta’lîm ve irşad ârif-i billâh olana değil, ancak ümmî ve dalâlet içinde olana yapılır. Bu düşünce doğrultusunda müellif, “*Kavminin içindeki şeyh, ümmetin içindeki nebî gibidir.*”⁴³⁰ hadisini zikrederek şeyhlerin kavimleri için peygamber gibi olduklarını ve kendilerine tâbi olanları irşad edip onları kötü huylardan arındırdıklarını belirtir. Bâyezîd Bistâmî’ye atfedilen “*Şeyhi olmayanın şeyhi şeytandır.*”⁴³¹ sözünün bu bağlamda olduğunu, ahkâmda muallimi, hüküm ve hakâyıkta mürşidi olmayan kişinin muallim ve mürşidinin şeytan olacağını dile getirir. Çünkü bu insanlar dalâlette kalacaklar ve rehberleri de bu durumda şeytan olacaktır.⁴³²

Harîrîzâde Hakk’ı talep eden, hakikat arayışı içerisinde olan her insanın bir mürşide intisâb etmesi mecburiyetini yukarıda açıklanan ilkeler çerçevesinde ele alır. Ebû Ali ed-Dekkâk’a atfederek müellif, kendiliğinden yetişen bir ağacın meyvesinin acı olduğundan yenmeyeceğini ancak aşılınca meyvesinin yenilebilir hale geleceğini ve terbiye edilmemiş av köpeğinin getirdiği avın haram, terbiye edilenin getirdiği avın helal olduğu örneklerini verir. Üstâdı olup terbiye görmüş kişi ile üstâdı olmaksızın kendiliğinden yetişmiş kişinin aynı olamayacağını anlatır.⁴³³

⁴²⁸ Harîrîzâde, *Kenzü’l-feyz*, 63b.

⁴²⁹ el-Cum’a 62/2.

⁴³⁰ Aclûnî, *Keşfü’l-hafâ*, 2/17 (1576).

⁴³¹ Kuşeyrî, bu söze “Üstâdı bulunmayanın imamı şeytandır” olarak *Risâle*’de yer vermiş ve sözün Bâyezîd Bistâmî’ye ait olduğunu söylemiştir (bk. *er-Risâle*, 592).

⁴³² Harîrîzâde, *Kenzü’l-feyz*, 63b.

⁴³³ A.g.e., 64a.

Mürşidin gerekliliği meselesinden sonra Harîrîzâde'nin önemle üzerinde durduğu bir diğer husus, mürşidin nitelik ve alâmetleri meselesidir. Müellifimizin bu konuda belirttiği ilk husus, mürşidin yaşayan biri olması gereğidir. Çünkü irşad ve hizmet, dirilere ait bir görevdir. Ölen şeyhin vazifesi bitmiş ve o, manevî zevke müstağrak olmuştur. Kendisinden dünyevî sorumluluk kalkmış kimseye böyle bir yöneliş onu rahatsız edecektir. Bununla beraber müellif, bazı sıkıntılı durumlarda vefat etmiş mürşidlerin ruhlarından istimdâd edilebileceğini, ama onların irşad etmelerinin nadiren vuku bulduğu görüşündedir. Eğer mürşidlerin irşad hizmetleri vefat ettikten sonra devam edecek olsaydı şüphesiz en başta Hz. Peygamber (s.a.) bu vazifeyi sürdürür, yerine vekil tayin edilmesini istemez, hayattayken nasılsa öldükten sonra da öyle olacağını ve âlem-i mânâda irşad etmeye devam edeceğini bildirirdi. Müellif bu açıklamayla irşad vazifesinin hayatta olanlara ait bir vazife olduğu fikrini temellendirir. Müellifimize göre Hak yolunun tâlibi, yaşayan bir mürşide intisâb edip ondan tarîkının ilmini ve esrârını alır. Onun söz ve fiillerine tâbi olup nefsinin mürşidine teslim eder ve böylece mürşidinin müşâhede ettiklerini müşâhede etme imkânı bulur.⁴³⁴ Bununla beraber Harîrîzâde, ruhların aşinalığı halinin, bazı kimselere, istisna olarak ölen şeyhten feyz alma imkânı verebileceğini de belirtir.⁴³⁵

Mürşidde bulunması gereken özellikler bahsi ilk dönem tasavvuf klasiklerinden itibaren tasavvuf kaynaklarında önemle üzerinde durulan bir husustur. Serrâc mürşidi, hastaları tedavi için acı ilaç hazırlayan bir hekime benzetir. Bu hekim, birbirine benzeyen, ayniyet ve zıddiyet özelliklerini birlikte taşıyan şeyleri birbirinden ayırt edebilecek bâsirete sahip, işinin ehli bir üstâd olarak tarif edilir.⁴³⁶ Hücvîrî şeyhlerin gönül doktoru olduğunu, onların hastayı tedavi edebilmelerinin hastayı tanımalarına ve hastalığı teşhis edebilmelerine bağlı olduğunu bu sebeple hekimin hâzık bir hekim olmasının önemli olduğunu söyler.⁴³⁷ Sühreverdi (ö.632/1234), şeyhin kullara Allah Teâlâ'yı, Allah Teâlâ'yı da kullarına sevdiren, isteyenleri O'na yönlendiren kişi olduğunu ve bunu Hz. Peygamber'in (s.a.) sünneti üzere yaptığını söyler. Onun şeyhlerde bulunması gerektiğini ifade ettiği özelliklerden bir kısmı şunlardır: Şeyhler,

⁴³⁴ A.g.e., 64b-65b.

⁴³⁵ A.g.e., 64a-64b.

⁴³⁶ Serrâc, *el-Lüma'*, 494.

⁴³⁷ Hücvîrî, *Keşfü'l-mahcûb*, 115.

kalb-i selîm sahibi olmalı ve Allah'ın ahlâkıyla ahlâklanmalıdır. Onların nefsleri isyandan ve kötülüğü emredicilik özelliğinden uzaklaşmış, tâate ve ibadete yönlendirici hale gelmiş olmalıdır. Maddî-manevî; zulmânî-nurânî her türlü perdeden arınmış olan şeyhlerin söz ve bakışları tesirli olup mürîdleri terbiye edici nitelikte olmalıdır.⁴³⁸

Harîrîzâde, mürşidi önce zâhîrî özellikleriyle ele alır ve mürşidin görünüşünde, söz ve davranışlarında şerîata muhalif bir halin bulunmaması gerektiğini ifade eder. Harîrîzâde'nin, tasavvufî hayatın şerîata uygun olması ve hiçbir şer'î emir ve yasağa zâhîren veya bâtînen muhalif olunmaması konusundaki hassasiyeti, mürşidde bulunan özellikleri anlatırken de öne çıkar. Kur'ân-ı Kerîm'e ve Sünnet'e uygun yaşamayan birine kesinlikle tâbî olunmayacağını, mürşidin şerîatla zînetlenmiş olması gerektiğini vurgulayan müellif, sözlerini sûfîlerin ve şeyhlerinin sözleriyle destekleyecek açıklamalar yapar. Ona göre mürşidin ayırt edici vasıflarından birisi konuşmalarında hikmetli sözlerin ve irfânî bilgilerin yer almasıdır. Zâhîrî şerîata uygun olmak şartıyla bir mürşid, ledünnî ilme ait sırları, veled-i kalbe⁴³⁹ ait mevzuları anlatabiliyorsa o kişi mürşid-i kâmil, çünkü bu mevzular ancak onlar tarafından anlatılabilir. Zira mürşid-i kâmil seyr u sülûkünü tamamlamış, sülûk ve cezbe makâmalarını geçerek tevhîde ulaşmıştır. Mürşidin bu makâmı bilmesi ve yaşamış olması gerekir ki mürîdi bu yollardan geçirebilsin, ona kılavuz olabilsin. Bahsi geçen özelliklerin çok büyük özellikler olduğunu söyleyen Harîrîzâde, böyle birini bulan kimsenin kesinlikle onu bırakmamasını tavsiye eder.⁴⁴⁰

⁴³⁸ Sühreverdî, *Avârifü'l-Maârif-Tasavvufun Esasları*, 102-117.

⁴³⁹ Sûfîler insanda beşi (nefs, toprak, hava, su, ateş) halk, beşi (kalp, ruh, sır, hafî, ahfâ) emr âlemine ait on latife bulunduğunu kabul ederler. Emr âlemine ait latifelerden birisi kalptir. Tarîkatlarda seyr u sülûk bu latifeler üzerine temellendirilmiştir. Nakşibendiyye tarikatında seyr u sülûk kalp latifesinden başlar. Belirli zikirlerle devam eden sâlikin, kalbinde bu latifenin nuru olan sarı nur tecellî edince ve sâlikin kalbi kendiliğinden zikreder hale gelince ikinci latife olan ruh latifesinin zikri kendisine telkin edilir. Zikrin tesiriyle kalbin bu ilâhî tecellîye mazhar olmasına “veled-i kalb” veya “vilâdet-i sâni” adı verilir (detaylı bilgi için bk. Osman Türer, “Letâif-i Hamse”, *DİA* (Ankara: TDV Yayınları, 2003), 27/143).

⁴⁴⁰ Harîrîzâde, *Kenzü'l-feyz*, 66a.

Harîrîzâde mürşid-i kâmilin ayırt edici bir diğer yönünü teveccüh meselesi üzerinden açıklar. Ona göre, eğer bir mürîd, kâmil bir temizlikle mürşidinin karşısına oturur ve kalbini dünyevî meşguliyetlerden uzaklaştırıp tam bir huzurla mürşidinin kalb aynasına yöneltirse iç aleminde, derûnunda muhabbetullahı hissettiğini, dünya ve âhiret arzularının yok olduğunu, rikkat halini yaşadığını fark edecektir. Müellifimiz, bu hâlin mürşidin, kâmil bir mürşid olmasından kaynaklandığını belirtir. Harîrîzâde'ye göre mürşidin, kâmil olmasının bir diğer alâmeti de mürîdin, bey'at edip onun tarîkına girdikten sonra kendisinde dâimî zevk halinin oluşmasıdır. Müellif, bu durumun mücâhede sonucu elde edilen zevk haliyle karıştırılmaması gereğine dikkat çeker. Çünkü mücâhede sonucu oluşan zevk hali, mücâhede terk edildiğinde ortadan kaybolur halbuki dâimî zevk böyle değildir, o hiç kaybolmaz. Mürîd böyle bir mürşidin eteğine sarılmalı, onun himmetini istemeli, Kitap ve Sünnet'e uygun bir şekilde, âdâbı gözeterek, istikâmet üzere, mücâhede ve riyâzet içeren aşk yolculuğunda yanmak için gayret etmelidir.⁴⁴¹

3.7. Mürîd

Hak yolunu talep eden kişi için Harîrîzâde, tâlib-i Hak, sâlik veya mürîd ifadelerini kullanır. Yukarıda anlatıldığı gibi Harîrîzâde'ye göre Hak yolunu talep eden kişinin kalbinden dünya sevgisini silmesi, dünya konusunda kanaatkâr olması, amellerinde devamlı olması, Hak Teâlâ'ya itaatten hâli bir ânının olmaması için yaşayan bir mürşid-i kâmili araması ve ona intisâb etmesi gereklidir.

Harîrîzâde, mürşidin kâmil, mürîdin de sâdik olması gerektiğini söyler ve mürşide teslimiyet konusu üzerinde durur. Mürîd-i sâdik olarak nitelediği mürîdin, siddîkiyyet alâmetlerini Harîrîzâde, Abdülvehhâb Şârânî'nin (ö.973/1565) *el-Minenü'l-Kübrâ*'da izah ettiği mürîde ait özelliklerden hareketle, onları tasdik edip yorumlayarak aktarır. Buna göre mürîd, mürşidine muhabbette sâdik üzeredir, mürşidinin emirlerine sıkı sıkıya bağlıdır, mürşidine hiçbir şekilde itiraz etmez (bâtinen bile), mürşidinin ihtiyârında kendi ihtiyârını yok etmiştir. Bu dört özellik kendisinde bulunan kimsenin sâdıklık kabiliyeti sahih olur. Bu dört özellikten birisi dahi eksik olursa o kişi mürîd-i sâdik olamaz ve sâdik olduğunu iddia ederse yalancı olur.⁴⁴²

⁴⁴¹ A.g.e., 66b.

⁴⁴² A.g.e., 67a.

Harîrîzâde'ye göre tarîkin aslı, en büyük rûknü teslimiyettir, kendisinde pîrine teslimiyet vasfı bulunan bir dervîş mutlaka felâha erer. Müellifimiz, teslimiyet kavramını mürîdin kendi varlığı dahil tüm varlığını mürşidine teslim etmesi, kendi irâdesi ve tasarruflarından tamamen hâlî olması şeklinde açıklar. Çünkü müellife göre mürşidin hükmü Allah'ın hükmüdür ve mürşid Allah'ın ve resulünün halifesidir. Dolayısıyla Harîrîzâde'nin irşad anlayışında mürîdin şeyhine itaati Allah'a ve resûlüne itaat, aynı şekilde muhalefeti de Allah'a ve resûlüne muhalefet olduğu anlaşılmaktadır. Buna göre şeyhinden feyz almak ve muradına vâsıl olmak için mürîdin teslimiyet göstermesi gerekir. Harîrîzâde, mürîdin irâdesini mürşidinin irâdesine teslim ederek mürşidinin edebiyale edeplenmesi halinde şeyhinin bâtınından mürîdin bâtına bir nûr akışı gerçekleşeceği düşüncesindedir. Böylece mürîdin kalbinde mürşidine karşı sevgi ve yakınlık hâsıl olacak, hâlî onun hâline benzemeye başlayacaktır. Müellifimize göre, mürîd iradesini şeyhine teslim eder ve bu yönde gayret ederse ilâhî nurların mazharı olur. Neticede mürîdin kalbi, rabbânî sırların kaynağı haline gelir.⁴⁴³

Harîrîzâde, Şeyh Hasan Ünsî eş-Şa'bânî'ye atfederek halis altının elde edilîş hikayesi üzerinden mürşidin mürîdi terbiye etmesinin ve ona şekil vermesinin hususiyetlerini açıklar:

Bir zerkûb⁴⁴⁴ altın pâresini alır, onu potaya kor, eritip su gibi eyler. Toprak ve kurşun ve bakır gibi müzahrefât olan nesnelere altının içinden çıkarır. Onun derûnunu gill ü gıştan pâk eyler. Zerkûb onu hilâf-ı cinsi olan bir kara taş ile mülâkî eyler ki ona mihenk derler. Zerkûb mihenke nazar eyler. Eğer ki hâlisu'l-ayâr olmuş değil ise onu tekrar kal eder. Hâlis oldukda onu bir demir örsü üzerine kor, demir çekiç ile döğür. Ol altın zerkûba der mi ki; “Ey zerkûb beni ateşte eritip su gibi eyledin. Ve kadimden berû durduğum ve ülfet eylediğim nesnelere tomar be tomar içermiden cebren ve kahren ayırıp çıkardın. Ve ben makbul-ı ins ve cin iken beni demir örs üzerinde döndüre döndüre hakâret ile döğdün.” deyû altından bir sadâ veya bir hareket olur mu? Olmaz. İşte mürşid-i kâmile de teslim olan böylece olmak gerektir ki zerkûb ol altını pâdişaha lâyık bir nesne düzüp onu pâdişah nazarına arz eder.

⁴⁴³ A.g.e., 67a,

⁴⁴⁴ Zerkûb: Altın dövücü, altın yaprak yapıcı, sarı yıldız yapan usta (bk. Ferit Develioğlu, *Osmanlıca-Türkçe Ansiklopedik Lûgat*, 33.bs. (Ankara: Aydın Yayınları, 2017), 1377).

*Ol nesne makbul-i hümâyûn olur. Ol altın o zaman bilir ki zerkûb eline girmedikçe ve gill ü giştan derûnu pâk olmadıkça ve çekiş altında makhûr olup derd ve belâ çekmedikçe hâlisu'l-ayâr olmaz imiş ve pâdişah nazarına lâyıık olmaz imiş.*⁴⁴⁵

Tasavvufta, mürşide teslimiyet meselesi, mürşid- mürîd ilişkisi için oldukça önemli kabul edilen bir meseledir. Mürîdin iradesinin mürşidin iradesinde fânî kılınması, mürîdin kemâlât yolculuğunun sıhhati için gerekli görülür. Harîrîzâde'ye göre, zerkûbun, başka madenlerle karışmış altını hâlis hale getirmesi gibi mürşidin de özü hâlis olan mürîdi kendisine ârız olmuş olan illetlerden, nefsânî pisliklerden temizleyebilmesi için mürîdin ona itaat etmesi şarttır. Ayrıca mürşid yukarıda açıklandığı gibi Hakk'ı temsil eder konumunda ve Peygamber vârisi olduğu için mürşide teslim olan mürîd, aslında Allah'a ve resûlüne teslim olmuş, iradesini Hak'ta fânî kılmış demektir. Harîrîzâde, mürîdin ne kadar kemâl-i teslimiyetle teslim olursa, Matlûb'una o kadar tez zamanda erişeceğini söyler.⁴⁴⁶

Harîrîzâde, Hak yolunun tâliplerini, eşkiyâ olarak nitelediği mürşidlik iddiasındaki sahtekâr kişilere karşı uyarır. Şerîata muhâlif çok kötü davranışlar içerisinde olan bu kimselerden korkulması ve uzak durulması gerektiğini anlatan müellif, onların simalarından tanınamayacağını söyler. Onlar, nefsânî arzularına göre hareket edip çirkin davranışlar sergilemekle birlikte etraflarındaki insanları, davranışlarının altında ilâhî sırlar olduğuna inandırmış kimselerdir. Müellif, bu inancın kolayca oluşmasının arka planını tahlil ederek mürşidlik iddiasındaki bu kişilerin nefslerin arzusuna göre konuşmalar yaptıklarını söyler. Onların sözleri; namazın, orucun, tâat ve itaatin mahiyeti hakkında bilgisi olmayan câhil insanların hoşuna gider. Bu durum sahte yola teveccühü kolaylaştırır. Çünkü onların gösterdikleri yol nefsin murâdı, nefsin matlabı, nefsin isteğidir ve nefsler kemâl ile onlara meyleder. Böylece sahtekârlara tâbî olan bu kişiler, onların sözlerine kolayca inandıkları gibi dahası onların sözlerini konuşarak gıyaplarında bir güven halkası oluşturur. Harîrîzâde, onlara kapılıp nefse hoş gelen ve şer'-i şerîfe aykırı bu yolda gidenlerin kesinlikle sapkınlık içerisinde olduklarını

⁴⁴⁵ Aysenur Aydın, *Harîrîzâde Mehmed Kemâleddin Efendi Kenzü'l-feyz Halvetiyye Usûl ve Âdâbı* (İstanbul: Buhara, 2021), 120; Harîrîzâde, *Kenzü'l-feyz*, 68a-68b.

⁴⁴⁶ Harîrîzâde, *Kenzü'l-feyz*, 68a.

söyler. Bunları göz önüne alarak müellifimiz, mürîdin mürşid-i kâmilini seçerken çok dikkatli olması gerektiğini dile getirir.⁴⁴⁷

Harîrîzâde, mürîdin mürşidine, ihvânına ve kendi nefesine karşı riayet etmesi gereken âdâbı, ayrı ayrı başlıklar halinde ele alır ve açıklar.⁴⁴⁸ Âdâb, edeb kelimesinin çoğuludur, izlenmesi gereken esaslar, görgü kuralları anlamına gelir. Tasavvufta, “sûfilerin uymaları gereken görgü kurallarına, âdâb-ı sûfiyye, âdâb-ı tarîkat, âdâb ve erkân gibi” isimler verilir.⁴⁴⁹ Âdâbü’l-mürîdin ilk dönem tasavvuf eserlerinden itibaren tüm tasavvuf kaynaklarında üzerinde önemle durulan konulardan birisidir. Serrâc, *el-Luma*’da “Sûfilerin Âdâbı”⁴⁵⁰ başlığı altında konuyu geniş bir şekilde işlemiş, bir sûfinin hayatının her safhasında gerek ibadet gerek yeme-içme gerek sohbet esnasında gözetmesi icab eden âdâbı anlatmıştır. Eserde mürîdin şeyhi ve ihvânı ile ilişkilerinde riayet etmesi gereken âdâb ve erkân da anlatılmıştır. Benzer şekilde Kuşeyrî de *er-Risâle*’de hem edeb, sefer ahkâmı ve sohbet bölümlerinde hem de eserin son bölümü olan “Mürîdlere tavsiyeler”de müridlerin uymaları gereken kuralları ve esasları anlatmıştır.⁴⁵¹ Tarîkat döneminden itibaren tarîkata girenlerin gözetmeleri gereken edeb ve erkân; şeyh, mürîd ve ihvân arasında söz konusu olan âdâbı konu edinen, mürîd ve dervişlere yol gösteren eserler yazılmıştır.⁴⁵² Seyr u sülûkle ilgili dikkat edilmesi gereken hususları açıklayan, mürîdlere ve şeyhlere yol gösteren bu eserler genellikle *Âdâbü’l-Mürîdîn*, *Edebü’l-Mürîd* şeklinde adlandırılmıştır.⁴⁵³

⁴⁴⁷ A.g.e., 68b-69a.

⁴⁴⁸ A.g.e., 75a-83b.

⁴⁴⁹ Cebecioğlu, *Tasavvuf Terimleri ve Deyimleri Sözlüğü*, 30.

⁴⁵⁰ A.g.e., 163-245.

⁴⁵¹ Kuşeyrî, *er-Risâle*, 455-473, 589-608.

⁴⁵² Süleyman Uludağ, “Âdâbü’l-Mürîd”, *DİA* (İstanbul: TDV Yayınları, 1988), 1/337.

⁴⁵³ Uludağ, “Âdâbü-Mürîd”, 1/337. (Bu eserlerin her ikisinde de amelî tasavvuf hayatını kapsamlı olarak görmek mümkündür özellikle *Avârifü’l-Maârif*’de nefsin mertebelerinden bahsedilmektedir. *Avârif*’in, zaman içerisinde dergâhların baş kitabı olduğu ve *Avârif* dersleri yapmanın bazı tekkelerin âdeti haline geldiği bilinmektedir. Ayrıntılı bilgi için bk. Aşkar, *Tasavvuf Tarihi Literatürü*, 107.

Harîrîzâde, selefleri gibi edep konusuna önem verir. Müellife göre Hak yollarının hepsinin ve tarîkatın özü edeptir. Bunun neden önemli olduğunu Harîrîzâde, Sezâî'nin (ö. 1151/1738) bir rubâîsi üzerinden açıklar. Rubâîde, veciz bir şekilde tarîk-i âdâba daima riayet eden kişinin kul olabildiği, Âdem'in şerefli kılınmasının edebi sayesinde olduğu anlatılır. Şeytanın zilletine ise kibrinin sebep olduğu ifade edilir.⁴⁵⁴ Mürîdin öncelikli vazifesi nesebiyle ve nefsiyle övünmeyi terk edip edebi öğrenme çabası içine girmektir.⁴⁵⁵

Harîrîzâde'ye göre mürîdin şeyhinden feyiz alabilmesi için zâhirinin ve bâtının mürşidine tam bağlı olması şarttır. Mürîd niyetinde ihlâslı olacak, mürşidine karşı her zaman hüsn-i zan, saygı, sevgi ve hürmet içinde olacak; mürşidinin sözlerine itaat edecek ve onun emirlerine boyun eğecek; mürşidinin edebiyatıyla edeplenecektir. Harîrîzâde bunları yapabilmesi için mürîdin irâde-i nefsinden hâlî olmasını ve kendisini şeyhine hasretmesi gerektiğini söyler.⁴⁵⁶

Harîrîzâde'nin müridlere tavsiyeleri şöyledir: Mürîd, kalbini muhabbetle şeyhinin kalbine bağlamalı; şeyhinin söylediği veya şahit olduğu sırları muhafaza etmeli; canını, malını tüm varlığını şeyhine teslim etmeli; gassalın elindeki meyyit gibi olmalı; namazda imâmeti asla talep etmeyip mürşidiyle aynı safta dahi namaza durmamalı; ancak farz namazda mürşidi emrederse yanında namaza durmalı; mürşidinin emirlerini hem zâhiren hem bâtınen itirazsız yerine getirmeli; “niçin?” diye sormamalı; sorduğu takdirde mürîd şeyhinin sohbetinin lezzetini duyamayacağını ve sohbetteki esrara vâkıf olamayacağını bilmeli; mürşidinin teklif ettikleri kolay da olsa zor da olsa kabul etmeli; kendisinin bir yolculukta olduğunu ve seferin meşakkat demek olduğunu, tarîkat yolunun mücâhede olduğunu daima hatırında tutarak rahata temayül etmemeli; rahata temayül eden yolcunun yolda kalarak menziline varamayacağını unutmamalı; her daim yapılacak hizmeti gözetmelidir. Ayrıca mürîd, şeyhine olan saygısını günlük hayatın her aşamasında muhafaza etmelidir. Mürîd, şeyhin seccadesini kullanamaz, elbisesini izinsiz alamaz ve yatağında yatamaz. Şeyhi emretmedikçe onunla beraber yemek yemez ancak ondan kalanları teberrüken yiyebilir. Şeyhin bunları emretmesi

⁴⁵⁴ Harîrîzâde, *Kenzü'l-feyz*, 75b.

⁴⁵⁵ A.g.e., 79b.

⁴⁵⁶ A.g.e., 75a.

halinde emrin edepten üstün olduğu prensibince emre itaat eder. Harîrîzâde, mürîdin şeyhini babasından üstün tutması gerektiğini çünkü babanın bedeninin babası, şeyhin ise ruhunun babası olduğunu söyler.⁴⁵⁷ Müellifimize göre mürîdin şeyhiyle olan ilişkilerinde bu âdâba riayet etmesi kendisine vâcibtir ve mürîdin bu sayede dünya ve âhîret saadetine ulaşması ve makâm-ı âliyyeye vâsıl olması mümkün olur.⁴⁵⁸

Harîrîzâde mürîdin ihvânına olan âdâbında öncelikle ihvânın, Allah için sevilmesi gerektiğine dikkat çeker. “*Birbirini Allah için seven iki kişiden hangisi diğerini daha çok seviyorsa Allah onu daha çok sever.*”⁴⁵⁹ hadisi ile müellif, mürîdin sevgisinin çokluğu nisbetinde Allah’ın sevgisine mazhar olacağını söyler. Mürîdin ihvânın ihtiyaçlarını gözetmesi, onlara hizmet etmesi, hastalandıklarında kendilerine yardım etmesi mürîdin ihvânına karşı âdâbındandır. “*Benim için birbirini seven ve birbirini ziyaret eden kişiler benim muhabbetimi hak etmiştir.*”⁴⁶⁰ hadis-i kudsîsi, mürîdin ihvânıyla olan âdâbının, kendisini muhabbetullahaya götüreceğinin delili kabul edilir.⁴⁶¹

Harîrîzâde’ye göre mürîd, edebini ihvânıyla beraber olduğu her zamanda muhafaza etmeli, ihvânın küçük veya büyük olması mürîdin edebi muhafazasında değişiklik sebebi olmamalıdır. Mürîd, ihvanından bir soru alırsa ahlâkî güzellik içerisinde onlara cevap vermeli fakat bir eziyet görürse kesinlikle mukabele etmemeli, kimseyi geçmişteki bir hâli veya borcu sebebiyle rencide etmemelidir. Harîrîzâde şeyhin mürîd için baba mesabesinde olduğunu dolayısıyla ihvânın da şeyhin çocukları kabul edildiğini ve ihvâna buğz etmenin babayı üzme anlamına geldiğini söyler. Mürîd, ihvânından birinde kötü bir hareket görürse gizlemeli fakat kişi bunu gizlemiyorsa o da söylemeli ki söz konusu kişi tövbe-kâr olsun. Mürîd sahip olduğu hiçbir şey için benim dememeli, mülkiyet davası gütmemeli ve hiçbir şeyi kendine tahsis etmemelidir. İhvânını her zaman gözetmesi gereken mürîd, eğer ihvânından birini bir

⁴⁵⁷ A.g.e., 75b-77b.

⁴⁵⁸ A.g.e., 75b.

⁴⁵⁹ Muhammed b. İsmâil el-Buhârî, *el-Edebü'l-müfred*, thc. Muhammed Abdulkâdir Atâ (Beirut: Dâru'l-kütübü'l-ilmîyye, 1410/1990), 166 (544).

⁴⁶⁰ Abdullah b. Mübârek el-Mervezi, *Kitâbü'z-zühd ve'r-rekâik*, thk. Habîbu'r-Rahmân el-A'zamî (Beirut: Dâru'l-kütübü'l-ilmîyye, 2004), 225-226 (716).

⁴⁶¹ Harîrîzâde, *Kenzü'l-feyz*, 79b.

süre görmezse onu sormalı, borcu varsa ödemeli, bir ihtiyacı varsa gidermeli, ihvanı için her zaman muhabbetle ve ihlâsla dua etmeli, ihvânına rıfk ile muamele ederek nasihat etmeli, bu yolda kendisinden üstün makâmlara erişenlere haset etmemeli ve onlara hizmette kusur etmemelidir.⁴⁶²

Harîrîzâde mürîdin nefesine karşı da gözetmesi gereken âdâbı şöyle açıklar: Mürîd tevazu ve fakr halinde olmalı, kendisini her daim muhtaç görmelidir. Hazlardan ve nefsin iltifat ettiklerinden uzaklaşmalı, vefatına kadar ibadet ve tâate devam için çalışmalıdır. Sözünde en güzeli söylemeli ve davranışlarında en güzeli yapmalıdır. Dünyaya karşı kanaatkâr olmalı, dünyalıktan kifâyet miktarıyla yetinmeli ve mücâhede etmeli ki müşahedelere nâil olabilsin. Yolun başında sıkı bir çalışma içinde olursa ancak yolun sonunda ma'rifet nuruyla aydınlanır. Bu konuda nefsinin gaflete düşmesine izin vermemelidir. Mürîd evrâdında, ezkârında -günlük ve gecelik virdlerinde- devamlı olmalı, nâfile namaz ve oruçlara da devam etmelidir; teheccüde ve seher vakti kıraate ayrıca önem vermelidir. Mürîdin ahlâkını her zaman koruması elzemdir. Bunun için mürîd; girdiği çıktığı yerlerde ayağının ucuna bakmalı, haramdan yüz çevirmeli -nazar ber kadem düsturunca hareket etmelidir- gençlerle ve kadınlarla sohbet etmemelidir. Yalandan kaçınıp daima doğru sözlü olmalı, aklına her geleni söylemekten yalan yanlış konuşmaktan uzak durmalıdır. Mürîd şeyhinin yanına, tekkeye ve tüm mübarek yerlere sağ ayağıyla girmeli, tuvalete, banyoya ve benzeri yerlere sol ayağıyla girmelidir.⁴⁶³

3.8. Bey'at

“Satmak” anlamındaki “bey”den türemiş olan “bey'at”, “mürşidden el almak” mânâsında kullanılan bir tasavvuf terimidir.⁴⁶⁴ Bey'at, mürîdin şeyhe bağlı kalacağına ve onun emirlerine riayet edeceğine dair söz vermesi demek olup; intisab, ahid, inâbe terimleri de bey'at ile aynı anlamda kullanılır.⁴⁶⁵ Harîrîzâde bey'ati, “kurbet-i dîniyyeyi iltizâm için şeyh ile mürîd arasında yapılan bir anlaşma” olarak değerlendirir

⁴⁶² A.g.e., 79b-80a.

⁴⁶³ A.g.e., 80b-81b.

⁴⁶⁴ Cebecioğlu, *Tasavvuf Terimleri ve Deyimleri Sözlüğü*, 79.

⁴⁶⁵ Yılmaz, *Ana Hatlarıyla Tasavvuf ve Tarikatlar*, 186; Osman Türer, “Biat”, *DİA* (İstanbul: TDV Yayınları, 1992), 6/124.

ve bu anlaşmanın şartlarını bildirir. Söz konusu şartlar, mürşidin kâmil ve mürîdin ona boyun eğecek vasıfta olmasıdır.⁴⁶⁶

Bey'at mutasavvıflara göre Kur'an ve Sünnet'e dayanmaktadır. Kur'ân-ı Kerîm'de, Allah'ın mü'minlerin canlarını cennet karşılığı satın alması (alışveriş) ve Allah'ın va'di;⁴⁶⁷ Hz. Peygamber'e (s.a.) bağlılık sözü verenlerin gerçekte Allah'a bağlılık sözü verdikleri⁴⁶⁸ ve İslâm'a girmek isteyen hanımların belirli konularda Resûlullah'a söz vermesi⁴⁶⁹ anlamlarında bey'at kavramı yer almaktadır. Âyetlerde bahsi geçen hususlarda Hz. Peygamber'in (s.a.) sahâbîlerden bey'at alması, tarîkatlarda mürşid ve müstersid/mürîd adayları arasında yapılan bey'at merasimleri için örnek olmuştur.⁴⁷⁰

Bey'atle eş anlamlı olarak kullanılan ahid terimi üzerinde duran Harîrîzâde, "*O gün Rahmân'ın katında söz ve izin alandan başkasının şefaati olmayacaktır.*"⁴⁷¹ âyetini naklederek ahidin öncelikli amacının tevhîd olduğunu söyler. Başka bir deyişle şeyh ile mürîdi bir araya getiren sebep Hudâ'yı birlemektir. Bu amaçla mürşid ve mürîd musafaha eder gibi el ele tutuşur, karşılıklı söz verir (muâhede), anlaşma yaparlar (muâkade).⁴⁷² Mürîd mürşidine tüm samimiyetiyle tâat ve inkıyâd (boyun eğme) sözü verir. Mürîdin bu sadakat sözü, Allah Rasûlü'ne Hudeybiye'de yapılan bey'ata benzetilir. "*Sana bey'at edenler gerçekte Allah'a bey'at etmiş oluyorlar.*"⁴⁷³ âyetinden hareketle Harîrîzâde, şeyhe bey'atı, Resûlullah'a ve Resûlullah'a bey'atı da Allah Teâlâ'ya bey'at olarak görür.⁴⁷⁴

Harîrîzâde, bazı mutasavvıfların bey'atın ve tevhîd zikri telkininin her biri için ayrı meclis tertip ettiklerini, kendi görüşünün her ikisinin de aynı mecliste yapılması

⁴⁶⁶ Harîrîzâde, *Kenzü'l-feyz*, 45b.

⁴⁶⁷ et-Tevbe 9/111.

⁴⁶⁸ el-Feth 48/10.

⁴⁶⁹ el-Mümtehine 60/12.

⁴⁷⁰ Türer, "Biat", 6/124.

⁴⁷¹ Meryem 19/87.

⁴⁷² Harîrîzâde, *Kenzü'l-feyz*, 46a; Yılmaz, *Ana Hatlarıyla Tasavvuf ve Tarîkatlar*, 186.

⁴⁷³ el-Fetih 48/10.

⁴⁷⁴ Harîrîzâde, *Kenzü'l-feyz*, 46a.

yönünde olduğunu belirtir. Bey’at ve telkin merasiminden sonra silsile senedinin zikredilmesinin meşâyihin güzel âdetlerinden olduğunu söyler. Bazı meşâyihin senedin zikir telkininden önce zikredilmesi görüşünde olduğunu da belirten Harîrîzâde, bu konuda kendisinin İmam Şa’rânî ile aynı kanaatte olduğunu ifade eder. Harîrîzâde, mürîdin tarîkatta âbâ ve ecdâdını bilmesinin önemli olduğunu ve bu sebeple silsilenin zikredilmesi gerektiğini söyler. Böylece mürîd ahlâk-ı şer’iyyede silsilesindeki zâtlara tâbi olacaktır.⁴⁷⁵

Bey’at merasimi bitmeden ve yerlerinden kalkmadan önce mürşidin mürîde nasihat etmesi gerektiğini söyleyen Harîrîzâde, nasihatte öncelikle yer alması gerekenleri şu şekilde sıralar: Mürîd nefsinin Allah’a olan ahde ve mîsâka bağlı kıldığı gibi her hâlde takvâ üzere, bütün amellerinde ihlâs üzere olacak; halkın kendine bakışına, kendisine yönelik düşüncelerine itibar etmeyecek; Kitap ve Sünnet’e uyacak (çünkü Kitap ve Sünnet Allah’a ulaştıran yoldur); nefsânî hazlardan mücerred olarak amel edecek; kerâmet mülâhazası için veya Allah Teâlâ’nın cezalandırmasından korkarak veya mükâfatlandırmasını umarak amel etmeyecek; sadece Allah rızasını gözecek. Bu nasihatten sonra mürşid mürîdine dua eder ve bey’at meclisi sona erer.⁴⁷⁶

3.9. Mücâhede

Mücâhede kelimesi, “güç ve gayret sarf etmek, bir işi başarmak için elinden geleni yapmak” mânasındaki “cehd” kökünden türemiştir. Tasavvufî bir terim olarak, hakikat yolcusu sâlikin, nefsiyle, şeytanla ve düşmanla mücadele etmesi anlamında kullanılır.⁴⁷⁷ Mâsivâdan bütünüyle sıyrılarak, nefsin Allah Teâlâ’nın rızasını kazanmak üzere yönlendirilmesi, arzularından alıkonulması ve kalbin şüphelerden arındırılması da mücâhede olarak değerlendirilir.⁴⁷⁸

⁴⁷⁵ A.g.e., 47b.

⁴⁷⁶ A.g.e., 47b-48a.

⁴⁷⁷ Süleyman Uludağ, “Mücâhede”, *DİA* (Ankara: TDV Yayınları, 2020), 31/439.

⁴⁷⁸ Cebecioğlu, *Tasavvuf Terimleri ve Deyimleri Sözlüğü*, 345.

Kur’ân-ı Kerîm’de yer alan “*Allah yolunda gerektiği gibi cihad edin.*”⁴⁷⁹ ve “*Kolay da olsa zor da olsa sefere çıkın ve mallarınızla canlarınızla Allah yolunda cihad edin.*”⁴⁸⁰ gibi âyet-i kerîmeler, sûfiler tarafından Allah’ın rızâsına, emir ve yasaklarına uygun yaşamak, ibadetleri yapmak çabası içinde olup bu uğurda nefis ve şeytanla cihat etmek ve cephede düşmanla savaşmak şeklinde yorumlanmıştır.⁴⁸¹

Nefsle mücâhede, sûfilerin en çok üzerinde durdukları konulardandır. Kur’ân-ı Kerîm’de nefsin kötülüğü emredici özelliğinin açıklanmış olması⁴⁸² ve Hz. Peygamber’in (s.a.) “*Mücahid nefsiyle cihad edendir.*”⁴⁸³ hadisi, sûfileri, nefsi en büyük düşman olarak görmeye ve “*cihad-ı ekber*” olarak gördükleri nefsle mücâhedenin yöntemleri üzerinde düşünmeye sevk etmiştir. Sûfilerin nefsle yapılan bu savaşta silahları; zikir, tesbih, dualar ve tüm ibadetlerdir. Aynı zamanda onlar, riyâzet yaparak nefsin gücünü kırmaya çalışır. Riyâzet nefsin istediklerine karşı durmak ve nefse zor gelen şeyleri ona yaptırmaktır.⁴⁸⁴

Harîrîzâde, mü’minlerin nefis, hevâ, şeytan ve düşmanla mücâhedeye me’mur olduklarını söyler. “*Allah yolunda cihâd ederler.*”⁴⁸⁵ âyetini müellif, insanın kendisini Allah yolundan alıkoyan her türlü düşmanla mücâdele etmesi, şeklinde değerlendirir. Mü’minlerin şirki yeryüzünden kaldırmak ve mârifetullahı kavuşmak için nefis, hevâ, şeytan ve ehl-i küfürle cihad etmekle yükümlü olduklarını ifade eder.⁴⁸⁶

Nefs, şeytan ve ehl-i küfür olarak sayılan düşmanlarla savaşmak için Harîrîzâde, Allah yardımının şart olduğunu söyler ve “*Zaten yardım ancak Allah tarafındandır.*”⁴⁸⁷ âyetini zikreder. Zâhir ve bâtın düşmanlara karşı, özellikle de nefis, hevâ ve şeytana

⁴⁷⁹ el-Hac 22/78.

⁴⁸⁰ et-Tevbe 9/41.

⁴⁸¹ Uludağ, “Mücâhede”, 31/439.

⁴⁸² Yûsuf 12/53.

⁴⁸³ Tirmizî, “Fezâ’ ilü’l-cihâd”, 2.

⁴⁸⁴ Yılmaz, *Ana Hatlarıyla Tasavvuf ve Tarikatlar*, 191.

⁴⁸⁵ el- Mâide 5/54.

⁴⁸⁶ Harîrîzâde, *Fashu Dürri’l-aglâ şerhu Devri’l-a’lâ*, 64.

⁴⁸⁷ el-Enfâl 8/10.

karşı mücâdele ancak Allah'ın yardımıyla mümkün olur. Bu bağlamda Harîrîzâde, “Allah size yardım ederse artık sizi yenecek hiçbir kimse yoktur; eğer sizi yardımsız bırakırsa O’ndan sonra size kim yardım edebilir? Müminler yalnız Allah’a güvensinler.”⁴⁸⁸ âyetinin, hakîki yardımcının Allah olduğuna işaret ettiğini söyler. Müellif, Allah Teâlâ’nın emri altına giren kimsenin helâk olma korkusundan emin olacağını da belirtir.⁴⁸⁹ Ayrıca müellifimiz, “Kim Allah’ı, peygamberini ve îman edenleri velî edinirse bilsin ki Allah’tan yana olanlar mutlaka galip geleceklerdir.”⁴⁹⁰ âyetini, melekût âleminde olan kalp ve ruh ordularının Allah Teâlâ’nın yardımıyla zulmet âleminde olan nefis, şeytan ve hevâ askerleri üzerine galip gelecekleri, şeklinde tefsir eder. Böylece îman tarafları muazzez ve mükerrem olacak, şeytan ve taraftarları da arkalarını dönüp kaçacak ve “O gün mü’minler Allah’ın yardımı sebebiyle sevinecekler.”⁴⁹¹ âyetinin işaret ettiği müjde gerçekleşecektir. Harîrîzâde’ye göre âyette geçen “O gün” ifadesi genel bir ifadedir ve mü’minlerin dünyadaki sevinçleri düşmanlarının kahrı ile âhiretteki sevinçleri ise Allah Teâlâ’ya sığınmalarıyla gerçekleşir.⁴⁹²

Harîrîzâde, riyâzet ve çileyle beraber mücâhedenin, sâliki maksûduna erdirecek yollardan birisi olduğunu söyler. Necmeddîn Kübrâ’ya atıfta bulunarak *tarîk-ı ebrâr*’ın yolunun mücâhede ve riyâzet ile nefsi tezkiye etme yolu olduğunu belirtir ve bu yolla maksûda erenlerin, şer’î muâmelâtla yolculuklarını sürdüren *tarîk-ı ahyâr*’dan daha fazla ama aşk ve muhabbet yolu olan *tarîk-ı şuttâr*’dan daha az olduğunu ifade eder.⁴⁹³ Ayrıca Harîrîzâde, mürîdin, mürşid-i kâmilin sohbetinde bulunmasının kendisine faydasının mücâhede ve riyâzetle elde edeceği faydadan daha fazla olduğu kanaatindedir.⁴⁹⁴ Bununla beraber müellif, nefis de dahil her türlü düşmana karşı cihad etmek ve zorluklara katlanmak anlamında mücâhedeyi, tarîk-ı Hak yolcusu için

⁴⁸⁸ Âl-i İmrân 3/160.

⁴⁸⁹ Harîrîzâde, *Fashu Dürri’l-aglâ şerhu Devri’l-a’lâ*, 72.

⁴⁹⁰ el-Mâide 5/56.

⁴⁹¹ er-Rûm 30/4-5.

⁴⁹² Harîrîzâde, *Fashu Dürri’l-aglâ şerhu Devri’l-a’lâ*, 75-76.

⁴⁹³ Harîrîzâde, *Kenzü’l-feyz*, 19a-20b.

⁴⁹⁴ A.g.e., 72a.

mecburi görür. Tarîk-i Hakk'a vâsıl olmak ve Allah Teâlâ'nın rızâsını elde etmek müellifimize göre mücâhedeye bağlıdır.⁴⁹⁵ Çünkü sefer demek, cehennem azabından bir parça demektir ve rahata meyleden sâlik menziline varamaz.⁴⁹⁶

Mürîdin âdâbı konusunda belirtildiği gibi Harîrîzâde, mürîdin nefsanî istek ve alışkanlıklarını terk edip ömrü boyunca tâat ve ibadetle meşgul olmasını, dünyalıktan yaşamını sürdürecekt kadarıyla iktifa etmesini ve gaflete düşmemesi için her daim nefsinin kontrol edip onunla mücâdele etmesi gerektiğini söyler.⁴⁹⁷ Çünkü asıl düşman nefstir, onun düşmanlığı nas ile sabittir ve onunla ülfet etmekten yüz çevirmek gerekir.⁴⁹⁸ Harîrîzâde'nin hocası Muhammed Nûrû'l-Arabî nefisle mücâhedeyi üç aşamalı olarak belirler. İlk aşama az yeme, az uyuma ve az konuşmaya ilişkin riyâzettir. Nûrû'l-Arabî bunu başlangıç olarak kabul eder. İkinci aşama nefsanî arzulardan uzak durmakla yapılan riyâzettir. Üçüncü aşama ki Nûrû'l-Arabî'nin nezdinde hakîkî riyâzet olup mâsivâdan perhizdir. Bu perhiz kişiyi tevhîde ulaştırır. Üçüncü aşama riyâzet, nefisle meşgul olmaktan uzak olup, cennet isteği veya cehennem korkusu taşımaksızın Allah rızâsı için ihlâsla yapıldığı için sâliki maksûda ulaştırır. Nûrû'l-Arabî'ye göre bu nitelikteki mücâhede ancak sâliki müşâhede makâmına erdirebilir.⁴⁹⁹

Harîrîzâde için de asıl olan kalbin mâsivâdan arındırılmasıdır. Ona göre mücâhede ve zikre devam etmek kalbin temizlenmesini, cilâlanmasını, doğru ve düzgün olmasını sağlar.⁵⁰⁰ Böylece mücâhede ile Hak ile kulun arasındaki perdeler kalkabilir ve ilâhî müşahedelere nâil olunabilir.⁵⁰¹ “Zâhirini mücâhede ile süsleyen kişinin bâtınını Allah Teâlâ müşâhede ile süsler.”⁵⁰² sözünü naklederek Harîrîzâde mücâhede ile müşâhede

⁴⁹⁵ Harîrîzâde, *Fethu'l-esrâr şerhu Viridi's-settâr*, 5b.

⁴⁹⁶ Harîrîzâde, *Kenzü'l-feyz*, 76a.

⁴⁹⁷ A.g.e., 80b-81b.

⁴⁹⁸ Harîrîzâde, *Fashu Dürri'l-aglâ şerhu Devri'l-a'lâ*, 28, 65.

⁴⁹⁹ Uzuner, “Muhammed Nûrû'l-Arabî'nin Eserleri (Metin ve İnceleme)”, 189.

⁵⁰⁰ Harîrîzâde, *Fethu'l-esrâr şerhu Viridi's-settâr*, 7b.

⁵⁰¹ Harîrîzâde, *Kenzü'l-feyz*, 66b, 81a, 100a.

⁵⁰² Kuşeyrî, *er-Risâle*, 235.

arasındaki irtibata dikkat çeker.⁵⁰³ “Bizim uğrumuzda mücâhede edenleri biz yollarımıza yönlendiririz. Şüphesiz Allah ihsân edenlerle beraberdir.”⁵⁰⁴ âyeti tasavvufî düşüncede bu anlamda, Allah yolunda mücâhede edenlerin müşâhede makâmlarına eriştirilecekleri şeklinde yorumlanır.⁵⁰⁵ Bu minvalde Harîrîzâde, “Boş kaldığında hemen kalk yeni bir işe koyul ve sadece Rabbine yönel!”⁵⁰⁶ âyetlerini zikrederek sâlikin nefsi dahil bütün mevcûdattan fâriğ olmasını ve mücâhede-i şer’iyye ile kalkıp çalışmasını öğütler.⁵⁰⁷

3.10. Zikir

Hatırlamak, unutmamak anlamlarına gelen zikir,⁵⁰⁸ Allah Teâlâ’nın her an anılması, O’ndan gafil olunmaması açısından tasavvuf düşüncesinde her zaman önemli görülmüştür. Kuşeyrî, Allah’a giden yolda zikrin kuvvetli bir esas olduğunu, devamlı zikir olmadıkça kulun Hakk’a ulaşamayacağını söyler.⁵⁰⁹

Kelâbâzî, zikrin insanı elest bezmine hatta daha öteye Allah’ın ilmindeki hâlîne götüreceğini, söyler. O, zikirle istenen ve beklenen hatırlamanın, insanın dünyevî benliğinden sıyrılarak hakîkatini hatırlaması olduğu kanaatindedir.⁵¹⁰ “Unuttuğun zaman Rabbini an.”⁵¹¹ âyeti Kelâbâzî’ye göre Allah’tan başka her şeyin unutulması hâlînde zikrin makbul olacağını işaretidir. Çünkü sûfiler, zikrin hakîkatinin, kalbin mâsivâyâ iltifattan uzaklaşarak Allah’a yönelmesi ve kalbin O’ndan başka bir şeyle meşgul olmaması durumunda gerçekleşeceğini düşünür. Bu düşünceye göre sâlik

⁵⁰³ Harîrîzâde, *Fethu’l-esrâr şerhu Virdi’s-settâr*, 190b.

⁵⁰⁴ el-Ankebût 29/69.

⁵⁰⁵ Cebecioğlu, *Tasavvuf Terimleri ve Deyimleri Sözlüğü*, 346.

⁵⁰⁶ el-İnşirah 94/7-8.

⁵⁰⁷ Harîrîzâde, *et-Turfetü’l-müstersele*, 23a-23b.

⁵⁰⁸ Cebecioğlu, *Tasavvuf Terimleri ve Deyimleri Sözlüğü*, 546; Süleyman Uludağ, *Tasavvuf Terimleri Sözlüğü*, 2.bs. (İstanbul: Kabalcı Yayınevi, 2001), 588.

⁵⁰⁹ Kuşeyrî, *er-Risâle*, 367.

⁵¹⁰ Kelâbâzî, *et-Ta’arruf*, 36.

⁵¹¹ el-Kehf 18/24.

Allah'tan başkasını unuttuğu zaman Allah'ı zikredebilir.⁵¹² Zünnûn Mısrî'nin (ö.245/859), Allah Teâlâ'yı hakîki mânâda zikreden kişinin O'ndan başkasını unutacağı, sözü de bu anlamda değerlendirilir.⁵¹³ Söz konusu âyet-i kerîme ile ilgili benzer bir açıklamayı Harîrîzâde de yapar ve zikreden kişinin ancak mâsivâyı unutması halinde zâkir olacağını ifade eder. Müellifimiz, zikrullahda sürekliliğin, mâsivâ tamamen unutulmadıkça elde edilemeyeceğini söyler. Ona göre Allah Teâlâ'yı zikretmek, insanın kalbini mutmain eder, insanın gam ve kederlerini giderir ve gayb âlemlerinden kişiyi haberdar eder. Seven ve sevilen arasındaki ünsiyetin Harîrîzâde, ilâhî zikir vesilesiyle oluştuğunu belirtir.⁵¹⁴

Sûfîlerin üzerinde durduğu zikir-fikir ilişkisi ve zikrin mi fikrin mi üstün olduğu meselesinde Harîrîzâde zikrin fikirden daha üstün olduğu görüşündedir.⁵¹⁵ Bu görüş Allah Teâlâ'nın zikirle vasıflanırken fikirle vasıflanmıyor oluşu yorumuna dayanmaktadır. Konuyla ilgili açıklama *Risâle'de* Ebû Abdîrrahmân Hüseyin es-Sülemî'ye (ö. 412/1021) atfedilerek yapılır. Allah Teâlâ için “zikreder” denilmekte “fakat “düşündü” denilmemektedir. Dolayısıyla zikir Hakk'ın vasıflarından olduğu için fikirden üstün kabul edilir.⁵¹⁶ Nitekim âyet-i kerîmede “*Beni zikredin ben de sizi zikredeyim*”⁵¹⁷ buyrulmuştur. Harîrîzâde Allah Teâlâ tarafından zikredilme lütfunun Hz. Muhammed'in (s.a.) ümmetine ait bir hususiyet olduğunu daha önceki ümmetlere bu hasletin verilmediğini söyler. Bu bağlamda “*Allah'ı anmak elbette en büyük ibadettir.*”⁵¹⁸ âyet-i kerîmesi de tasavvuf çevrelerinde zikrin faziletine işaret olarak görülür. Müellif, bu iki âyeti birlikte yorumlar ve zikrin karşılığının Allah'ın da zikretmesi olduğu için zikrin en büyük ibadet olduğunu söyler.⁵¹⁹

⁵¹² Kelâbâzî, *et-Ta'arruf*, 169.

⁵¹³ Kuşeyrî, *er-Risâle*, 368.

⁵¹⁴ Harîrîzâde, *Fashu Dürri'l-aglâ şerhu Devri'l-a'lâ*, 69, 95.

⁵¹⁵ Harîrîzâde, *el-Mevridü'l-Hass bi'l-Havâs fî Tefsîr-i Sûreti'l-İhlâs*, 102.

⁵¹⁶ Kuşeyrî, *er-Risâle*, 370.

⁵¹⁷ el-Bakara 2/152.

⁵¹⁸ el-Ankebût, 29/45.

⁵¹⁹ Harîrîzâde, *el-Mevridü'l-Hass bi'l-Havâs fî Tefsîr-i Sûreti'l-İhlâs*, 102.

Harîrîzâde, zikrin en faziletli amel olduğu görüşünü açıklarken “*Ben, kulumun benim hakkımdaki zannı ne ise öyleyim. Beni andığında onunla beraberim. O beni kendi başına anarsa, ben de onu kendi başıma anarım. O beni bir topluluk içinde anarsa, ben de onu o topluluktan daha hayırlı bir topluluk içinde anarım. O bana bir karış yaklaşırsa, ben ona bir arşın yaklaşıyorum. O bana bir arşın yaklaşırsa, ben ona bir kulaç yaklaşıyorum. O bana yürüyerek gelirse, ben ona koşarak gelirim!*”⁵²⁰ kudsî hadisini nakleder. Müellifimize göre hem bahsi geçen âyetler hem de kudsî hadis, zikrin sevâbının yine zikir olduğunu göstermektedir ve bu karşılık zikrin efdal oluşuna delâlet etmektedir.⁵²¹

Harîrîzâde zikir ile zikr-i hâlisi kasteder. Zikr-i hâlis, zâhiren yapılan amellerden çok daha temiz ve güzeldir. Bu bağlamda müellif, Hz. Peygamber’in (s.a.), zikrin amellerin en hayırlısı, Allah katında en temiz ve dereceleri en çok yükselten olduğu hatta altın ve gümüş infâk etmekten, Allah yolunda düşmanla savaşmaktan daha hayırlı olduğunu bildirdiği hadis-i şerifi nakleder.⁵²² Ayrıca, zikir meclislerinin Cennet bahçelerine benzetildiği hadis-i şerifine, açıklamalarında yer veren Harîrîzâde,⁵²³ zikir meclislerinde bulunarak buralardan istifade edilmesi gerektiğini söyler.⁵²⁴

Zikrin üzerinde çok durulmasının sebebi Harîrîzâde’ye göre muhabbetullah ile ilgilidir. “Kişi sevdiğini çok zikreder.” diyerek müellif, insanın sevdiğini andığını ve anlattığını, tâlib-i Hak olan kişinin O’ndan başka gayesi olamayacağı için O’nu çok anacağını söyler.⁵²⁵ Nitekim hadis-i şerifte “*Allah’ı sevmenin alâmeti, Allah’ı zikretmektir.*”⁵²⁶ buyrulurken zikrin muhabbetin alâmeti olduğu ifade edilir. Müellif, hesap günü ehl-i muhabbetin hür olacağı kanaatindedir ve “*Allah öyle bir kavim*

⁵²⁰ Buhârî, “Tevhîd”, 15; Müslim, “Zikir”, 21.

⁵²¹ Harîrîzâde, *Kenzü’l-feyz*, 21a-21b.

⁵²² Tirmizî, “Daavât”, 6; İbn Mâce, “Edeb”, 53.

⁵²³ Tirmizî, “Daavât”, 82 (3510).

⁵²⁴ Harîrîzâde, *el-Mevridü’l-Hass bi’l-Havâs fî Tefsîr-i Sûreti’l-İhlâs*, 101.

⁵²⁵ Harîrîzâde, *Kenzü’l-feyz*, 21a.

⁵²⁶ Ebü’l- Fazl Celâlüddin Abdurrahmân b. Ebî Bekr es-Süyûtî, *el-Câmiu’s-sagîr min hâdisi’l-beşîri’n-nezîr*, 4.bs., C.2 (Matbaatü Mustafa el-Bani: Kahire, 1954), 61; (Burada “*Allah’ı sevmenin alâmeti Allah’ı zikretmeyi sevmektir.*” şeklinde yer almıştır).

*getirecektir ki Allah onları sever, onlar da Allah'ı severler.*⁵²⁷ âyetini bu gruba işaret olarak yorumlar. Harîrîzâde, zikri hem Hakk'ın kulunu anmasına⁵²⁸ hem de Hakk'ın muhabbetine sebep olması açısından çok değerli bir amel olarak görür ve zikirten daha üstün, daha güzel ve daha faydalı bir amel olmadığını belirtir.⁵²⁹ Ayrıca müellif, insanın canlılığını ve irfân sahibi olabilmesini de zikirle ilişkilendirir. O, kalbin ve ruhun hayatının zikrullah'a bağlı olduğunu ve zâkir olmayan kimsenin canlı değil, ölü olduğunu söyler. Dolayısıyla irfân-ı Hak da ancak canlı olan, zâkir olan kişide bulunur.⁵³⁰

Harîrîzâde'ye göre zikir, insanın kalbini yumuşatır. Bu bağlamda müellif, “*Sonra bedenleri ve kalpleri Allah'ı zikretmeye yumuşar.*”⁵³¹ âyetine atıfta bulunur ve zikrin kalplerdeki kederleri, gamları giderdiğini ve kalpleri saflaştırarak Allah'ın zikrine hazır hâle getirdiğini ifade eder. Bu açıklama, müellifimize göre hakîki zikre ulaşmanın yolunun, zikre devam etmek olduğunu göstermektedir. Müellif, zikre devam etmenin kalpte rahmet ve meveddet doğurduğunu ve böylece kalplerin itminana erdiğini söyler.⁵³²

Harîrîzâde, zikrin Allah'a götüren en yakın yol olduğunu ve mürşid'in mürîde zikir telkiniyle maksadın gerçekleşeceği görüşündedir. Bu bağlamda müellif, sâlikin nefsinin terbiye etmek, nefsinin kötü hasletlerden ve kalbini hastalıklardan arındırmak için mürşidinin rehberliğinde uygulayacağı riyâzet ve mücâhedâtın zikirle desteklenmesinin, sâlikin mârifetullah'a nâil olmasını ve kurb makâmına vâsıl olmasını kolaylaştırdığını kabul eder.⁵³³ Harîrîzâde, “*Kalpler demirin paslandığı gibi*

⁵²⁷ el-Mâide 5/54.

⁵²⁸ el-Bakara 2/152.

⁵²⁹ Harîrîzâde, *Kenzü'l-feyz*, 21b.

⁵³⁰ Harîrîzâde, *Kemâlnâme-i Âl-i Âbâ*, 20.

⁵³¹ ez-Zümer 39/23.

⁵³² Harîrîzâde, *Fashu Dürri'l-aglâ şerhu Devri'l-a'lâ*, 69.

⁵³³ Harîrîzâde, *Kenzü'l-feyz*, 20b.

paslanır. Onun cilâsı Allah'ı zikretmektir."⁵³⁴ hadisinden hareketle zikrin, kalb aynasının cilâsı olduğunu ve kalbi kaplayan mevcûdata ait görüntülerden ve sadâlardan kalbin zikrullah ile tasfiye edilebileceğini söyler. Zikre devam ederek bu tasfiye yapılırsa Allah Teâlâ, nûr-i cemâliyle tecellî eder. "*Güzel yapanlara daha güzeli, bir de fazlası vardır.*"⁵³⁵ âyetinde vaad edilen "ziyâde" müellifimize göre bu tecellîdir.⁵³⁶ Bu bağlamda "*Beni zikrettiği, dudaklarını benim için hareket ettirdiği zaman ben kulumla beraberim.*"⁵³⁷ kudsî hadisini müellif, zikrin kula Hak'la beraber olma hâli yaşattığı, saadetin aslının bu olduğu ve bu hâlin kişiyi velâyet mertebesine götüreceği şeklinde yorumlar.⁵³⁸

Harîrîzâde zikri; *tevhîd, tecrîd ve tefrîd* şeklinde derecelendirir. Bu derecelendirme Herevî'nin (ö.481-1088) zikir tasnifine benzer. Herevî'ye göre zikrin birinci derecesi dua ve övgü olan zâhirî zikirdir. Zikrin ikinci derecesi mahcûb olmaktan kurtulup Hakk'ın huzurunda olduğunu idrak edebilmek demek olan hafî zikirdir. Zikrin üçüncü derecesi zâkirin kendisinin zikrettiği vehminden kurtularak zikreden Allah olduğuna şahitlik etmesi demek olan hakîkî zikirdir.⁵³⁹ Bu bağlamda Harîrîzâde tevhîd ile Allah Teâlâ'yı yüceltmeyi, tecrîd ile kalbin mâsivâdan soyutlanarak perdelerden kurtulmasını ve tefrîd ile Allah Teâlâ'yı kendisine lâyük olmayan eksik sıfatlardan tenzih ederek, O'nu eşi ve benzeri olmaksızın tek olarak görmeyi kasteder.⁵⁴⁰ Konuyla ilgili Harîrîzâde, bir başka rivâyeti nakleder. Buna göre Hz. Peygamber (s.a.):

⁵³⁴ Ebû Bekr Ahmed Hüseyin el-Beyhakî, *Şuabu'l-îmân*, trc. Hüseyin Yıldız, Hasan Yıldız ve Zekeriya Yıldız, 3. Cilt (Ocak Yayıncılık: İstanbul, 2015), 392, (1859). Buradaki hadiste "*Kalbin cilâsının ölümü çok anmak ve Kur'ân-ı Kerîm'i çok okumak*" olduğu beyân edilir.

⁵³⁵ Yûnus 10/26.

⁵³⁶ Harîrîzâde, *Kenzü'l-feyz*, 21b-22a.

⁵³⁷ Buhârî, "Tevhîd", 43; İbn Mâce, "Edeb", 153.

⁵³⁸ Harîrîzâde, *Kenzü'l-feyz*, 21a.

⁵³⁹ Hâce Abdullah el-Ensârî el-Herevî, *Menâzilü's-sâirîn*, çev. Abdurrezzak Tek, 2.bs. (Bursa: Emin Yayınları, 2017), 45.

⁵⁴⁰ Tefrîd ve tecrîd, yalnız başına kalmak, tek tek yapmak, soyutlanmak anlamlarına gelir. Tasavvufî bir terim olarak yukarıda verilen anlamlarda kullanılır (bk. Cebecioğlu, *Tasavvuf Terimleri ve Deyimleri Sözlüğü*, 482).

“Müferridler yarışı kazandı.” dediğinde kendisine müferridlerin kim olduğu sorulur ve Allah Resûlü: “Allah’ı çok zikreden erkeklerle kadınlardır.” buyurur.⁵⁴¹ Zikrin en üst mertebesi olan müferridler derecesine çıkmak için Harîrîzâde, mü’min kulların zikri çoğaltmakla emrolunduğunu söyler.⁵⁴² Müferridlerin mâsivâdan uzaklaşan, Allah’tan gayrısı kalmayarak zikreden kişiler olduğunu belirtir. Sûflerin zikri gafleti kovmak olarak ifade ettiklerini nakleden müellif, gafletin ortadan kalkmasıyla kişinin sussa dahi zâkir olacağını söyler. Çünkü kendisinden gaflet kalkmış olan zâkir görünüşte sussa, diliyle zikretmiyor olsa bile kalbiyle zikri devam eder. Kendisinden gaflet kalkmış olan bu kişi artık Hakk’ı unutmaz.⁵⁴³

Zikrin tevhîd, tecrîd ve tefrîd aşamaları müellifimize göre birbirini tamamlayan, sonunda sâlikin Hak’ta fâni olmasını ve daha sonra cem’ makâmına ve nihayet rızâullâha nâil olup, likâullâha vâsıl olmasını sağlayan bir süreçtir. Buna göre Harîrîzâde öncelikle “*En faziletli zikir Lâ ilâhe illallâh’tır.*”⁵⁴⁴ hadisini zikrederek tevhîdin takdim olduğunu belirtir. Harîrîzâde’ye göre bu zikir, “*Biliniz ki kalpler ancak Allah’ı anmakla huzura kavuşur.*”⁵⁴⁵ âyetinin gereğince kalbin itmi’nânına vesile olur.⁵⁴⁶ Müellif, söz konusu âyeti, celâl ve cemâl tecellîlerinin şühûduyla îmanlarının kemâle erdiği kişilerin kalplerinin, zikr-i hakîki ile mutmain olacağı ve onların kalplerine sekînet ineceği, şeklinde tefsir eder. Müellifimize göre onların kalpleri dünya ve âhiret kaygılarından mücerred olmuştur ve onlar mâsivâyı unutmuştur.⁵⁴⁷ Böylece tecrîd aşamasına geçilir ve “*Ben, beni zikredenle beraberim.*”⁵⁴⁸ kudsî hadisinin sırrı ortaya çıkarak zâkir, Allah’ı zikretmek ile kemâl-i kurbiyyet ve tamâm-ı ünsiyyet elde eder. Bu da sâlikin engellerden kurtulmasının, perdelerden sıyrılmasının gerçekleştiği tecrîd derecesidir. Hak’la beraber olmak,

⁵⁴¹ Müslim, “Zikir”, 1.

⁵⁴² el-Ahzâb 33/41

⁵⁴³ Harîrîzâde, *Fashu Dürri’l-aglâ şerhu Devri’l-a’lâ*, 69-70.

⁵⁴⁴ Tirmîzî, “Daavât”, 9; İbn Mâce, “Edeb”, 55.

⁵⁴⁵ er-Ra’d 13/28.

⁵⁴⁶ Harîrîzâde, *Kenzü’l-feyz*, 22a.

⁵⁴⁷ Harîrîzâde, *Fashu Dürri’l-aglâ şerhu Devri’l-a’lâ*, 78-79.

⁵⁴⁸ Aclûnî, *Keşfü’l-hafâ*, 1/201 (611).

Hakk'ın zâkir tarafından müşâhede edilmesi demektir. Harîrîzâde, şühûd-i Hakk'ın cennetten daha efdal olduğunu söyler ve yukarıda geçen “*Güzel yapanlara daha güzeli, bir de fazlası vardır.*”⁵⁴⁹ âyetine atıfta bulunarak şühûd-i Hakk'ın cenneti elde etmekten efdal olduğunu ve bu sebeple rü'yetin cenneti elde ettikten ve cennet nimetlerinin kemâlinden sonra gerçekleşeceğini söyler.⁵⁵⁰

Harîrîzâde'ye göre zâkir olan kul, diliyle Allah Teâlâ'yı zikrederken kalbiyle, ruhuyla ve tüm kuvveleriyle Rabbine yönelir, havâtırı nefyederek nefsânî sözlerden ve düşüncelerden ilgisini keser. Bu şekilde devam ettiğinde zikir dilinden kalbine naklolur. Müellif, zikrin kesintisiz olması gerektiğini vurgular ve böylece zikir kalpten sırrına, sırrından hafîye, oradan ahfâya ve oradan da tüm mecmûuna yayılacağını söyler. Müellifimize göre zikrin tüm vücuda yayılmasından sonra “*Artık Rabbinin nuruyla yeryüzü aydınlanır.*”⁵⁵¹ âyeti hükmünce Hak Teâlâ'nın tecellileriyle kulun bânîni nurlanır, aydınlanır ve fiilî, esmâî, sıfâtî ve zâtî tecellîlere kul âmâde olur. Bu aşamada Harîrîzâde kulun Hak'ta fânî olduğunu ve Hak Teâlâ'nın kendisini celâl ve cemâline uygun olarak zikrettiğini söyler. Başka bir deyişle bu makâm zikir, zâkir ve mezkûrun Hak olduğu cem' makâmıdır.⁵⁵² Daha sonra hazretü'l-cem' ve cem'u'l-cem' makâmlarına tedellî eden kul, verâseten ekmeliyyet-i Muhammediyye ile ahadiyetü'l-cem'e nâil olur.⁵⁵³

3.10.1. Zikrin Kısımları

Zikre yönlendiren âyet ve hadislerden hareketle mutasavvıflar, zikri, tarikatlarının “üssü'l-esâsı” kabul etmişlerdir.⁵⁵⁴ Zikrin lüzumu hususunda hemfikir olan tarikatlar bir seyr u sülûk metodu olarak gördükleri zikrin uygulamasında farklı tercihlerde bulunmuşlardır. Tasavvuf kaynaklarında zikir temelde cehrî ve hafî olmak üzere ikiye ayrılır. Harîrîzâde zikri, cehrî zikir, hafî zikir ve irfânî ve tevhîd-i hakkânî olarak

⁵⁴⁹ Yûnus 10/26.

⁵⁵⁰ Harîrîzâde, *Kenzü'l-feyz*, 22a.

⁵⁵¹ ez-Zümer 39/69.

⁵⁵² Harîrîzâde, *Kenzü'l-feyz*, 22b; *Fashu Dürri'l-aglâ şerhu Devri'l-a'lâ*, 79.

⁵⁵³ Makâmilar hakkında bilgi çalışmanın 4. bölümünde yer almaktadır (bk.s. 261-283).

⁵⁵⁴ Yılmaz, *Ana Hatlarıyla Tasavvuf ve Tarikatlar*, 163.

isimlendirdiği üç kısma ayırır ve Halvetî ve Nakşî tarikatların uygulamaları hakkında bilgi verir.

Buna göre cehrî zikir Halvetîlerde ve diğer turuk-ı aliyyede azîmet ve hafî zikir ruhsattır. Harîrîzâde Halvetiyye tarikatının, cehrî zikri azîmet kabul ettiklerini ve cehrî zikri çok yaptıklarını söyler. Bu konuda onların Resûl-i Ekrem'in Hz. Ali'ye cehrî zikir telkin ettiği rivâyetine dayanırlar.⁵⁵⁵ Müellifimize göre cehrî zikir, zâkirin kalbini uyarması açısından daha faydalıdır. Çünkü cehrî zikirde zâkir zikrini işitir ve böylece tüm dikkatinin zikir üzerinde yoğunlaşması mümkün olur. Ayrıca zâkir bu sayede uyku ve gafleti defeder, mâsivâyı dilinden keser. Böylece neşesi artar, vesveseleri yok olur, havâtırı nefyetmesi kolay olur. Cehrî zikrin sâlike faydası olduğu gibi tüm işitenlere sirayet ederek onlara da faydası olur, Harîrîzâde'ye göre Halvetîler, bu açıdan da cehrî zikri hafî zikre üstün tutar. Müellif, cemaatle yapılması halinde cehrî zikrin perdelerin açılmasında tesirinin daha kuvvetli olduğunu söyler. Nitekim “*Bundan sonra kalpleriniz yine katılaştı; artık kalpleriniz taş gibi, hatta daha da katıdır.*”⁵⁵⁶ âyetinde işaret edildiği gibi kalpler taş gibi hatta taştan daha katı olabilir. Harîrîzâde bu âyeti, taşın ancak büyük bir kuvvetle kırılabileceğini dolayısıyla taştan daha katı olan kalplerin kırılması için cemaatle yapılan cehrî zikrin kuvvetine ihtiyaç duyulacağı, şeklinde yorumlar. Çünkü cemaatle zikir, bir kişinin tek başına yaptığı zikirden daha şiddetli bir tesir gücüne sahiptir. Cemaatle yapılan cehrî zikrin sevâb açısından da ziyâdesi vardır. Zâkir hem kendi zikrinin hem de beraber zikrettiği ihvânının sevâbını alır.⁵⁵⁷

Harîrîzâde, Resûl-i Ekrem'in Sevr mağarasında yol arkadaşı Hz. Ebu Bekir'e hafî zikri telkin ettiği rivâyetine dayanarak,⁵⁵⁸ Nakşibendiyye tarikatının ve diğer turuk-ı siddîkiyyenin hafî zikri azîmet, cehrî zikri ruhsat kabul ettiklerini söyler. Onlara göre hafî zikrin makbul olmasının sebebi bu zikrin zâkiri riyadan korumasıdır. Aynı zamanda zikir sessiz yapıldığında uyuyan veya namaz kılan insanlar bu zikirden rahatsız olmayacağı için daha faziletli kabul edilir. Müellif, riya ve bir başkasını

⁵⁵⁵ Harîrîzâde, *Kenzü'l-feyz*, 24a.

⁵⁵⁶ el-Bakara 2/74.

⁵⁵⁷ Harîrîzâde, *Kenzü'l-feyz*, 23b-24a.

⁵⁵⁸ Kara, *Tasavvuf ve Tarikatlar Tarihi*, 153.

rahatsız etme endişesi olmadığı zaman ise cehrî zikrin yapılmasına ruhsat verildiğini belirtir.⁵⁵⁹

Harîrîzâde'nin *zikr-i irfânî* ve *tevhîd-i hakkânî* olarak isimlendirdiği üçüncü zikir onun ifadesiyle “*cemî' erkân ile zikir*”dir. Onların hiçbir zaman zikirden gafil olmadığını söyleyen müellif, “*O insanlar ne ticaret ne de alışverişin kendilerini Allah'ı zikretmekten alıkoymadığı kimselerdir.*”⁵⁶⁰ âyetinde bahsedilen kişilerin onlar olduğu yorumunu yapar. Müellifimize göre onların silsilesi Ehl-i beyt'e dayanan altın silsiledir. Bu kişiler tarîk-ı tevhîd, râh-ı irfân (irfân yolu), cadde-i Melâmiyye, sülûk-i hakîkat ve meslek-i Muhammediyye isimleriyle anılırlar. Harîrîzâde bütün tarikatların asıl yolunun bu yol olduğunu fakat sâliklerin çoğunun esmâ tarîkında kalıp tevhîdden mahrum kaldıklarını söyler. Bununla beraber Harîrîzâde, mensubu olduğu Bekriyye tarikatının üç zikir yolunu da kapsayıcı nitelikte olduğunu belirtir.⁵⁶¹

3.10.2. Ferdî Zikir ve Zikir Telkini

Tasavvufta zikir telkinini ilk olarak Resûl-i Ekrem'in yaptığı, onun hulefâ-yi râşidîne farklı zamanlarda ve farklı usullerde zikir telkini verdiği ve tarikatların da bu dört usulden en az birini esas alarak seyr u sülûk yöntemlerini oluşturdukları kabul edilir.⁵⁶² Nakşibendiyye ve silsileleri Hz. Ebu Bekir'e dayanan diğer sıddıkî tarikatlar, Sevr mağarasındaki zikir telkininin hafî zikir olmasından dolayı hafî zikri esas alır. Hz. Ömer Müslüman olduğunda Hz. Peygamber (s.a.) ayaktayken ona cehrî zikri telkin etmiştir. Bu yöntem daha sonra Kübrevî ekolün benimsediği yöntem olur. Hz. Osman'a harfsiz ve sözsüz olarak kalbî şekilde Hz. Peygamber kelime-i tevhîd zikrini telkin etmiştir. Nurbahşiyye tarikatı bunu benimsemiştir. Hz. Ali, Hz. Peygamber'in (s.a.) önünde diz çökmüş ve yüz yüze oturur haldeyken Hz. Peygamber (s.a.) ona cehrî zikri telkin etmiştir. Kâdirîler ve Hz. Ali kanalıyla gelen diğer tarikatlar cehrî zikri esas alır.⁵⁶³

⁵⁵⁹ Harîrîzâde, *Kenzü'l-feyz*, 24b.

⁵⁶⁰ en-Nûr 24/37.

⁵⁶¹ Harîrîzâde, *Kenzü'l-feyz*, 24b.

⁵⁶² Kara, *Tasavvuf ve Tarikatlar Tarihi*, 153.

⁵⁶³ M. Ali Aynî, *Tasavvuf Tarihi*, sad. Hüseyin Rahmi Yananlı, 2. bs. (İstanbul: Kitabevi, 2000), 227-228.

Harîrîzâde, Hz. Peygamber'in (s.a.) ashâbına cemaat içindeyken de münferîd olarak da "*Lâ ilâhe illallah*" zikrini telkin ettiğini söyler.⁵⁶⁴ Bu bağlamda zikir telkinini Hz. Peygamber'in (s.a.) usulü olarak kabul eden müellif, zikrin sâlike fayda vermesi için, bir mürşid-i kâmil tarafından sâlike zikir telkini yapılmasını şart olarak değerlendirir. Ayrıca müellif, telkinin mürşid-i kâmil tarafından yapılmaması halinde, okuyan kişinin her ne kadar sevab kazansa da zikrin sırlarına eremeyeceğini belirtir. Müellifimize göre kendisine bu şekilde telkin yapılan sâlik Allah'ın tevfikine ve inâyetine mazhar olmuştur. Harîrîzâde bu inâyetle sâlikte sahih bir itikad ve sahih itikadın neticesinde de muhabbetin ortaya çıktığını söyler.⁵⁶⁵ Aynı zamanda Harîrîzâde, "*Lâilâhe illallâh benim korunaklı kalemdir, kim ona sığınursa azabımdan korunmuş olur*"⁵⁶⁶ kudsî hadisini zikrederek, mürşid-i kâmilden kelime-i tevhîd zikri almanın ve bu zikre devam etmenin, korunaklı bir kaleye girerek nefis düşmanından kurtulmaya vesile olacağını söyler.⁵⁶⁷ Ayrıca müellif, bu hadisin mü'minler için bir müjde ve şükür sebebi olduğunu belirtir ve söz konusu va'din gerçekleşmesi için kelime-i tevhîd zikrinin aksatılmadan sürdürülmesi gerektiğini ifade eder.⁵⁶⁸

Mürşidin sâlike zikir telkinini Harîrîzâde, "*Ölmek üzere olanlarınıza, günahlarının silinmesi için, Lâ ilâhe illallah demeyi telkin ediniz!*"⁵⁶⁹ hadisi üzerinden açıklar. Buna göre ahlâk-ı zemîme ile ölen kalpler ancak bir mürşid-i kâmilin zikir telkiniyle dirilir. Hadiste ölmek üzere olanların günahlarının temizlenmesi için zikir telkini tavsiye edilir. Dolayısıyla kötü huylar sebebiyle kalbi ölmüş olanların da mürşid-i kâmilin zikir telkiniyle arınmalarının ve kalplerinin canlanmasının mümkün olduğu anlaşılmaktadır. Ayrıca kâmil mürşid, mürîdine zikir telkini yaptığı zaman aslında

⁵⁶⁴ Harîrîzâde, *Kenzü'l-feyz*, 40a-40b.

⁵⁶⁵ Harîrîzâde, *Kenzü'l-feyz*, 39b; *Fashu Dürri'l-aglâ şerhu Devri'l-a'lâ*, 96.

⁵⁶⁶ Ahmed Ziyâeddin Gümüşhânevî, *Râmuz el-hadîs*, çev. Abdülaziz Bekkine, C.2 (İstanbul: y.y., 1982), 462. Hadis burada "*Lâilâhe illallah*", kulları Allah'ın azabından korur." şeklinde geçer.

⁵⁶⁷ Harîrîzâde, *Fashu Dürri'l-aglâ şerhu Devri'l-a'lâ*, 15-16.

⁵⁶⁸ Harîrîzâde, *İhlâs Sûresi Tefsîri*, 99.

⁵⁶⁹ Müslim, "Küsûf", 2, "Cenâiz", 1, 2.; Ebû Dâvûd, "Cenâiz", 16; Tirmizî, "Cenâiz", 7; Nesâî, "Cenâiz", 4; İbn Mâce, "Cenâiz", 3.

bütün şer'î ilimleri ilkâ eder ve böylece mürîdin, şeyhinin bu teveccühü üzerine, nefsinin tesirinden kurtulacağı kabul edilir.⁵⁷⁰ Kelime-i tevhîd telkininin her bâtinî hastalığı tedavi eden bir ilaç gibi olduğunu söyleyen Harîrîzâde, kalpten mâsivâyı silmenin, sıkıntıları gidermenin de onun özelliklerinden olduğunu belirtir.⁵⁷¹

Müellif, mürşidin mürîdine zikir telkin etmesini, toprağa tohum ekilmesine benzetir. Zikir telkiniyle mürşid, mürîdinin kalbine tohum ekmiş olur. Mürîdin, muhabbeti nisbetinde, bu ekim ameliyesinden istifadesi söz konusudur. Muhabbetle ve şeyhinin himmetiyle hakîkate ait sırlar mürîdde bu yöntem ile inkişaf edeceğini düşünen müellif, sûfîlerin zikir telkininden umdukları faydalardan birinin bu olduğunu belirtir.⁵⁷²

Harîrîzâde'ye göre zikir telkini, mürîdin Rasûlullah ile irtibatını sağlar. Bu irtibat, mürşidin silsilesinin aracılığıyla olur. Bu vesilesiyle de mürîdin Hak Teâlâ ile irtibatı sağlanmış olur. Harîrîzâde, zikir telkinini mürşid-i kâminden alan mürîdin, havâtırdan, nefsinin ve şeytanın tuzaklarından şeyhinin ve şeyhinin Hz. Peygamber'e (s.a.) dayanan silsilesinde yer alan ervâhî evliyâ, Hz. Peygamber (s.a.) ve Hak Teâlâ'nın sayesinde kurtulmasının mümkün olacağı düşüncesindedir. Fakat zikir telkini bir mürşid-i kâmil tarafından yapılmazsa, Harîrîzâde'ye göre böyle bir korunma söz konusu olmayacaktır. Bu açıdan mürîdin zikir telkinini bir mürşid-i kâminden almasını şart olarak gören müellif, yaşadığı dönemde meşâyihin çoğunda bu hassasiyetin kalmadığını, telkinsiz olarak zikir verdiklerini hatta kimi tarikatlarda bu yöntemin dahi olmadığını ve şeyhlerin mürîdlerine doğrudan derviş libâsı ve tâc giydirek hilâfet verdiklerini söyler. Harîrîzâde bu tür davranışları yapanları yol kesen eşkıyalara benzetir ve onların tarîkat-ı Muhammedî'ye muhalif olduklarını söyler.⁵⁷³

3.10.3. Toplu Zikir ve Devrân

Sûfîler ilk dönemlerden itibaren bir araya gelip sohbet ve semâ meclisleri düzenlemişlerdir. Sesli Kur'ân okunup ilâhiler söylenen bu meclislerde nağmelerin etkisiyle vecde gelip devrân ve semâ yapmışlar ve buna “âyin-i ehlullah” demişlerdir.

⁵⁷⁰ Harîrîzâde, *Kenzü'l-feyz*, 39b-40a.

⁵⁷¹ Harîrîzâde, *Fashu Dürri'l-aglâ şerhu Devri'l-a'lâ*, 96.

⁵⁷² Harîrîzâde, *Kenzü'l-feyz*, 42a.

⁵⁷³ A.g.e., 42b.

Tarîkat döneminden itibaren sûfî topluluklar arasında yapılan birbirinden farklı bu sesli zikir merasimleri, her tarîkatin kendi usulüne bağlı olarak sistemleşmiş ve aralarındaki farklar daha çok artmıştır.⁵⁷⁴ Böylece tarîkat mensuplarının belli usûller çevresinde yaptıkları toplu zikir merasimleri “*âyin*” olarak isimlendirilmiştir. Âyinin sözlük anlamı “usûl, merasim, âdet” olup tasavvufta “icrâ-yı zikrullah” anlamında kullanılır. Her tarîkatin kendi usulüne göre yaptığı farklı âyinler farklı adlarla anılır. Buna göre Mevlevîlerin âyinine “*semâ*”, Kâdirîlerinkine “*devrân*”, Halvetîlerinkine “*darb-i esmâ*”, Nakşîlerinkine “*hatm-i hâcegân*”, Rifâî ve Sa’dîlerinkine “*zikr-i kıyâm*” denilir.⁵⁷⁵

Harîrîzâde, söz konusu toplu zikir merasimlerinden “*devrân*” olarak bahseder, bu merasimlerin faydalarını anlatır ve *devrân*ın cevazına ilişkin tartışmaları ele alır.⁵⁷⁶ Tasavvuf kaynaklarında *devrân*ın câiz olup olmadığı meselesi tartışılmıştır. Sûfînin zikir esnasında veya ilâhî yahut Kur’ân-ı Kerîm dinlerken kendisine gelen vâridler etkisiyle cezbeye kapılsa da heyecanını belli etmemesi edepten sayılmıştır. Bununla birlikte kendisine gelen vâridâtın çok güçlü olması durumunda bu vâridâtın etkisiyle sûfînin sallanmaya başlaması, kalkıp dönmesi, sayha ve nara ile çeşitli ritmik hareketler yapması, bu hareketlerin meşruiyet problemini ortaya çıkarmıştır.⁵⁷⁷

Serrâc, tasavvuf tarihinin ilk dönemlerinden itibaren sûfîlerin semâ hakkındaki görüşlerini nakleder, semâ’ı sûfîlerin buldukları hâl ve makâmalar açısından ayrı ayrı değerlendirir. Kişilerin durumu, semâdaki niyet ve gayeleri açısından onların farklılıklarına işaret eden Serrâc, netice olarak insanı Allah’a götüren ve Allah için yapılan semâ’ın caiz olacağını izah eder.⁵⁷⁸ Kuşeyrî de benzer bir metotla câiz olduğu yönündeki görüşlere ağırlık verir, kendisi de üstâdi Ebû Ali ed-Dekkâk’dan semâ için izin istediğini önce izin vermediğini daha sonra izin verdiğini kaydeder.⁵⁷⁹ Kuşeyrî’nin

⁵⁷⁴ Süleyman Uludağ, “Âyin”, *DİA* (İstanbul: TDV Yayınları, 1991), 4/250.

⁵⁷⁵ Yılmaz, *Ana Hatlarıyla Tasavvuf ve Tarikatlar*”, 187.

⁵⁷⁶ Harîrîzâde, *Kenzü’l-feyz*, 90b-101b.

⁵⁷⁷ Yılmaz, *Ana Hatlarıyla Tasavvuf ve Tarikatlar*.187; Süleyman Uludağ, “Devrân”, *DİA* (İstanbul: TDV Yayınları, 1994), 9/248.

⁵⁷⁸ Serrâc, *el-Lüma*’, 309-347.

⁵⁷⁹ Kuşeyrî, *er-Risâle*, 529.

ve Serrâc'ın naklettiği sûfilere ait açıklamalar, ilk dönem sûfilere ait açıklamalar, ilk dönem sûfilere ait açıklamaların çoğunluğunun devrândan çok hoşlanmasalar da onu haram kabul etmediklerini ve devrânın cevazına belirli şartlar dahilinde izin verdiklerini göstermektedir. Devrân ve benzeri uygulamalar tarîkat döneminde belirli usullerle gerçekleştirilmeye başlamış ve bu dönemlerden itibaren tasavvuf çevrelerinde devrâna genellikle müsbet bakılmıştır.⁵⁸⁰

Harîrîzâde'nin yaşadığı XIX. asır Osmanlı toplumunda devrân aktif olarak tartışılan bir konu olmamakla beraber, önceki yüzyıllarda çokça tartışıldığından olsa gerek, Harîrîzâde de kendisiyle aynı dönemde yaşamış olan hocası Muhammed Nûrî'l-Arabî de semâ'nın câiz olduğuna dair görüş beyan ederler.⁵⁸¹ Nûrî'l-Arabî, devrânın aşk sebebiyle yapıldığını kabul eder ve ışığın etrafında dönen pervaneler gibi âşığın cemâl-i İlâhî ışığının etrafında döndüğünü söyler. Devrânın haram kabul edilmesi, Nûrî'l-Arabî'ye göre aşkın hakîkatinin bilinmemesinden, cehaletten kaynaklanır. Çünkü aşk sebebiyle yapılan devrân hakîkate aykırı değildir ancak zâhirî bir coşku ile yapılan devrân böyle değildir. O, bir oyun olarak görülebilir. Çalgı dinlemenin haram olduğuna dair söylemleri de bu minvalde değerlendiren Nûrî'l-Arabî, söz konusu haramlığın muvahhid olmayanlar için geçerli olduğunu, ehl-i tevhîd'in dinlemesinin, oturmasının, hareketinin, aldığı zevkin, kısaca her hâlinin aşk-ı ilâhî sebebiyle olduğunu söyler. Dolayısıyla tevhîdden kaynaklanan bir aşkla yapılan devrân haram değildir bilakis o tüm mazharlarda Hakk'ı müşâhede etmektir. Fakat bu aşkı yaşamayanların, oyun ve eğlence niyetiyle dönenlerin, dinledikleri de yaptıkları da haram olur.⁵⁸²

Harîrîzâde, âlemdeki her şeyin "sûret-i devr" üzere hareket ettiğini, bunun Hakk'a vuslata delâlet ettiğini söyler. Ona göre mevcûdatın devri mertebe-i arşta nihayete erer. Ama bu mertebeye kadar devir süreklidir. Celâlüddîn Devvânî'ye (ö.908/1502) atıfta bulunarak Harîrîzâde, insanın sâlih amelleri ve ibadetleriyle mânevî nurları almaya hazır hale geldiğini, tecrîd ehlinin muhakkiklerin⁵⁸³ ise kendi içlerinde kudsî bir

⁵⁸⁰ Uludağ, "Devrân", 9/248.

⁵⁸¹ Muhammed Nûrî'l-Arabî'nin semâ hakkında görüşleri için bk. Uzuner, "Muhammed Nûrî'l-Arabî'nin Eserleri (Metin ve İnceleme)", 210-213.

⁵⁸² Uzuner, "Muhammed Nûrî'l-Arabî'nin Eserleri (Metin ve İnceleme)", 210.

⁵⁸³ Tahkik: Hakk'ı, isimlerinin sûretleri olan ekvânda temâşa etme. Tahkik ehli olan muhakkik ne halk ile Hak'tan ayrı kalır ne de Hak ile halktan ayrı kalır. Sûfî keşif ve ilhamla manevî ve ilâhî hakikati bulur (bk. Uludağ, *Tasavvuf Terimleri Sözlüğü*, 341).

çoşkunluğu kuvvetle müşâhede ettiklerini söyler. Onlar bu coşkuyla devrân ile hareket ederler. Bu hareket onları uhrevî nurlarla aydınlanmaya hazır hale getirir. Müellifimize göre semâ'nın sırrı budur ve semâ meclislerinde sâlike bazen öyle fetihler⁵⁸⁴ nasip olur ki böyle fetihler erbainlerde bile elde edilemez.⁵⁸⁵

Harîrîzâde zikir halkasını *hâ-i hüviyetteki* halkaya işaret görür. Sırr-ı vücûd devrîdir; hattî (çizgisel) değildir diyen müellif, varlık mertebelerinin dairevi; başlangıcı ile sonunun bitişik olduğunu ifade eder. Bu görüşünü müellif, sâlikin menziline varabilmesiyle açıklar. Varlık mertebeleri eğer hattî olsaydı hiçbir sâlik vuslat menzili varamaz, yolculuğu hep devam edeceği için hareket etmekten rahat yüzü göremezdi. Harîrîzâde, âriflerin bu sebeple zikir halkasına çok önem verdiklerini, halkada bir kişilik bile boşluk bırakmayarak şeytanın girmesine ve feyz-i ilâhînin kesilmesine izin vermediklerini ifade eder.⁵⁸⁶

Sûfilerin kelime-i tevhîd zikrinin hakîkatine ermiş, onunla ahlâklanmış kimseler olduğunu söyleyen Harîrîzâde, onların “*Namazı bitirince de ayakta iken, otururken ve yatarken Allah'ı anın.*”⁵⁸⁷ âyet-i kerîmesinin mûcibince her durumda seslerini yükselterek Allah'ı zikir halinde olduklarını belirtir. Bu hâl üzere devam ettiklerinde zikir, onları etkisi altına almaya başlar ve vecdle devrân ederler. Devrân esnasında bazen şevkle sayha edip ayaklarını yere vurarak zikrullahâ devam ederler. Harîrîzâde, vecde gelip coşkuyla dönen bu sûfilerin hâlinin, ulemâ-yı ulü'l-ikrâm nezdinde makbul görüldüğünü söyler.⁵⁸⁸

Devrân esnasında ayakların yere vurulmasını Harîrîzâde, İsmâil Hakkı Bursevî'den naklen, “*Ayağını yere vur! İşte yıkanacak ve içilecek serin bir su (dedik).*”⁵⁸⁹ âyet-i kerîmesinden ilham alınarak uygulandığını söyler. Ayağın yere vurulmasıyla çıkan

⁵⁸⁴ Fetih. İlâhî ilim, rızık, hidâyet gibi mânalar ifade eden tasavvuf terimidir. Sûfî Allah yolunda riyazetlerle ve ibadetlerle mücâdelesini sürdürür ve sonunda fetih nasip olur (bk. Cebecioğlu, *Tasavvuf Terimleri ve Deyimleri Sözlüğü*, 164).

⁵⁸⁵ Harîrîzâde, *Kenzü'l-feyz*, 90b-91a.

⁵⁸⁶ A.g.e., 91b.

⁵⁸⁷ en-Nisâ 4/103.

⁵⁸⁸ Harîrîzâde, *Kenzü'l-feyz*, 91b.

⁵⁸⁹ Sâd 38/42.

şifalı su nasıl maddi hastalıkları temizlemişse aynı şekilde devrânda da ayağın yere vurulmasıyla zuhûr eden feyiz, kalbi kirden temizler. Harîrîzâde bunun devr zikrinin sırlarından olduğunu söyler. Onun bir başka sırrı da devrân esnasında cehrî zikrin hareketle birleşmesi ve kalbe yayılarak kalpten havâtırı dağıtmasıdır.⁵⁹⁰ Devr zikri konusunda Halvetî ve Celvetî tarikatlarının görüşlerinin farklı olduğunu da Harîrîzâde yine İsmâil Hakkı Bursevî’den naklen yazar.⁵⁹¹ Buna göre Celvetîler devr zikrini sakın bir şekilde, Halvetîler hareketli bir şekilde yaparlar. Devrân, Halvetîlerin usulünde yer almakla beraber Celvetîlerde bulunmaz. Bu konuda ve başka konularda tarikatlar arasında farklılıklar olması normaldir çünkü insanların mizaçları birbirinden farklıdır. Allah Teâlâ insanları hem fizikî olarak hem kabiliyetler açısından farklı yaratmıştır. Fıkıh mezheplerindeki farklılıklar nasıl düşmanlığa sebep olmuyorsa aynı şekilde tarikatlar arasındaki ihtilafların da düşmanlığa sebep olmaması gerekir. Hanefî olan kişinin Şâfi olan kişiyi sevmesi, Halvetî olan kişinin Celvetî olan kişiyi sevmesi gerekir. Diğer mezhepler ve tarikatlar için de aynı durum geçerlidir.⁵⁹²

Harîrîzâde devrânı, raks ve oyuna benzeterek haram; devrân yapanları fâsık kabul edenlerin, insafsız bir değerlendirme yaptıklarını söyler. Ona göre onların bu zannı, “Zannın bir kısmı günahdır.”⁵⁹³ âyetinin işaret ettiği sû-i zandır ve yasaklanmasına rağmen onlar sû-i zandan kaçınmamaktadır.⁵⁹⁴ Müellif, devrânı haram kabul edenlerden bazılarının, daha da ileri giderek devrânı, Hz. Mûsâ’nın kavminden Sâmiri’nin buzağı yapmasına ve insanların da o buzağıya ibadet etmelerine benzettiklerini söyler. Tüm bu söz ve iddialar, ona göre kin ve hasetten kaynaklanmaktadır.⁵⁹⁵

Harîrîzâde, Hâfîzüddîn Muhammed el-Bezzâzî’nin (ö. 827/1424), zikir meclislerinde yapılan devrânın oyun; dolayısıyla haram ve şeni’ (kötü/çirkin) bir fiil olduğu ve

⁵⁹⁰ Harîrîzâde, *Tibyân*, 3/275b.

⁵⁹¹ Bursevî, *Tamâmü’l-feyz fî bâbi’r-ricâl- Atpazarî Kutup Osman Efendi Menâkıbı*, 39-47.

⁵⁹² Harîrîzâde, *Tibyân*, 3/277a-278b.

⁵⁹³ el-Hucurât 49/12.

⁵⁹⁴ el-Hucurât 49/13.

⁵⁹⁵ Harîrîzâde, *Kenzü’l-feyz*, 91b-92a.

yöneticilerin onu yasaklaması gerektiği iddiasının,⁵⁹⁶ sahih olmadığını söyler. Çünkü bu fetva, devrânın oyun olarak kabul edilmesi üzerine temellendirilmiş bir hükümdür. Müellifimize göre devrân oyun değil, zikrullâhtır. Zikrullâh ise oyun olarak isimlendirilemez. Aynı şekilde devrân yapan sûfiler de oynayan kişiler olarak görülemez. Zikrin ibadetlerin en faziletlisi oluşu⁵⁹⁷ gibi zâkirler de âbidlerin en faziletlisidir. Zikir oyun olmadığı için bir zikir türü olan devrânın haram olmaması gerekir. Harîrîzâde, devrânın oyun olarak kabul edilmesi hâlinde bile haram olmayacağını zira tüm oyunların haram olmadığını söyler. Bu durumda devrân mübah olan oyunların içinde görülmelidir.⁵⁹⁸

Devrânın haram olduğu ve onu helal kabul edenin de kâfir olduğu iddiasının *Câmiu'l-fetâvâ*'da yer aldığını,⁵⁹⁹ söyleyen Harîrîzâde, bu görüşün büyük bir cehâlet ve fâhiş bir hata olduğunu ifade eder. İmâm Şâfiî'nin devrânı helal kabul edenlerden olduğunu⁶⁰⁰ ve bir müctehid imâmı tekfir eden kişinin eğer tevbe etmezse katlinin vâcib olduğunu söyler.⁶⁰¹

Harîrîzâde'nin haram olduğu iddiasına cevap verdiği bir diğer fakih Fâhru'l-İslâm Pezdevî'dir (ö. 482/1089). Pezdevî'nin, devrânın haram olduğu ve haramlığının nas ile olduğu görüşünü nakleden Harîrîzâde, bu görüşün doğru olmadığını söyler. Harîrîzâde'ye göre, Pezdevî, hükmünü "*Kim bir kavme benzerse onlardandır.*"⁶⁰² hadisine dayandırmaktadır. Oyunu ilk ortaya çıkaran Sâmirî isimli müşriktir. Dolayısıyla Sâmirî'nin raksına benzeyen devrân Pezdevî'ye göre haram olur. Harîrîzâde'ye göre bu benzetme hatalıdır. Çünkü söz konusu hadisle dış görünüş

⁵⁹⁶ Müfti Ali Çelebi, *Risâle fi hakkı'd-devrân ve'r-raks* (Süleymaniye Kütüphanesi, Harput, 11), 123a.

⁵⁹⁷ el-Ankebût 29/45.

⁵⁹⁸ Harîrîzâde, *Kenzü'l-feyz*, 92b-93a.

⁵⁹⁹ Kara Emre el-Hamîdî el-Karamanî'nin eseridir (bazı nüshaları için bk. Süleymaniye Kütüphanesi, Çelebi Abdullah. 406; Kadızâde Mehmed, 248, 249, 250; Hafid Efendi, 94).

⁶⁰⁰ Sühreverdî, İmâm Şâfiî'nin güzel ses ve nağmeyle hangi şekilde olursa olsun Kur'ân okunabileceğini söylediğini nakleder (bk. Sühreverdî, *Avârif*, 241).

⁶⁰¹ Harîrîzâde, *Kenzü'l-feyz*, 93a.

⁶⁰² Ebû Dâvûd, "Libâs", 4.

açısından küffara benzeyen ve onlar gibi putlara tapanlar kastedilmektedir. Sûfiler ise Allah'ı zikrederek devrân yapan zâkirlerdir. Onların Sâmîrî veya diğer müşriklerle hiçbir benzerlikleri olamaz. Harîrîzâde, onların ancak Kâbe'yi tavaf eden hacılara veya Rahmân'ın arşını tavaf eden meleklerle benzetilebileceğini söyler. Ayrıca zikreden bir mü'min grubu, kâfirlere benzetmenin; sû-i zan, yalan ve iftira olduğunu belirtir.⁶⁰³

Harîrîzâde, bu konuda kendisinden önceki dönemlerde çokça tartışmalar yapıldığını, kendi görüşünün devrânın câiz olduğu yönünde olduğunu söyler. Görüşüne delil olarak Hz. Peygamber'in (s.a.) Hz. Bilal'in güzel sesiyle rahatlamak istediği hadisini nakleder.⁶⁰⁴ Müellif, Hz. Bilal'in güzel sesiyle Hz. Peygamber'in (s.a.) âlem-i hakîkate sefer ettiğini ve Hz. Aîşe ile konuşmasında da âlem-i sûrete döndüğünü ifade eder. Ayrıca müellif, sûfilerin cehrî zikirle deverân etmelerinin, kalplerini Allah Teâlâ'ya yöneltmiş olmaları açısından meşâyih-i selef tarafından hoş görüldüğünü söyler.⁶⁰⁵

Konuyla ilgili olarak Harîrîzâde, Sühreverdî'ye atfen Hz. Peygamber'in (s.a.) Cebrail'den (a.s.) ümmetin fakirlerinin zenginlerinden yarım gün önce cennete gireceği ve yarım günün beş yüz yıla denk olduğu haberini alınca sevinçle semâ ettiği rivâyetini nakleder. Rivâyete göre bu haber üzerine Resûl-i Ekrem önce bir şiir söylenmesini talep eder sonra da vecde gelip ashâbıyla beraber semâ eder.⁶⁰⁶

Harîrîzâde devrânın cevazına ilişkin çok eser telif edildiğini söyleyerek Gazzâlî'nin *İhyâ'ü ulûmi'd-dîn* isimli kitabının "Kitâbü'l-vecd ve's-semâ" bölümünü, Sünbül Sinan'ın (ö. 936/1529) *Risâletü't-tahkîkiye* isimli risâlesini⁶⁰⁷ ve Şeyhülislâm Müftü

⁶⁰³ Harîrîzâde, *Kenzü'l-feyz*, 93a-94b.

⁶⁰⁴ Ebû Davud, "Edeb", 86.

⁶⁰⁵ Harîrîzâde, *Kenzü'l-feyz*, 94b-95a.

⁶⁰⁶ Sühreverdî, a.g.e., 261; (Sühreverdî bu rivâyeti nakletmekle beraber kendi kanaatinin hadisin sahih olmadığı yönünde olduğunu belirtir. Hadisin ilk kısmı için kaynak olarak "Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, 2/343, 451, 513." kaydını verir).

⁶⁰⁷ Sünbül Yûsuf Sinan Efendi, *Risâlet-i Tahkîkiye* (Milli Kütüphane Yazmalar Koleksiyonu, 06 Mil Yz A 4784/1).

Ali Çelebî'nin (ö. 932/1525) *Risâle fi hakkı'd-devrân ve'r-raks* isimli risâlesini⁶⁰⁸ kaynak gösterir.⁶⁰⁹

3.11. Tâc ve Kisve

Tâc şeyh, mürîd ve seyr u sülûke başlayacak olanlarla sülûkte belli bir mertebeye ulaşmış dervişlerin tarîkat kıyafeti olarak kullandıkları; tarîkatlara göre şekil ve renk açısından farklılık arz eden başlık ve külâhların genel adıdır. İlk dönem sûfîlerinde kisve olarak “hırka” kelimesi kullanılarak şeyhin dervişe verdiği her türlü giysi unsuru gerek başlık ve tâc türünden mendil veya örtü “hırka” olarak isimlendirilmiştir.

Tarîkat döneminden itibaren ise tâc, tasavvufî bir terim olmuş ve âdâb kitaplarında tâc törenine ait usuller detaylı olarak yer almış, konu ile ilgili müstakil kitaplar yazılmıştır. Tâc, mânevî bir makâma işaret eden bir sembol olduğu için tasavvuf çevrelerinde “tâc-ı şerif, tâc-ı edeb, tâc-ı saâdet” gibi saygı ifade eden terkipler halinde kullanılmıştır.⁶¹⁰ Bu minvalde Harîrîzâde de tâcdan “tâc-ı şerif” olarak bahseder ve *Kenzü'l-feyz* isimli eserinde tâcın mahiyetini ve Halvetiliğe ait tâc giydirmeye usullerini müstakil bir başlık altında anlatır.⁶¹¹

Harîrîzâde tâc, “Mürîdin kendi isteğiyle, önünde tevbe getirdiği mürşidinin elinden giydiği tasavvuf kisvesi” şeklinde tarif eder ve tâcın faydalarını sıralar: *Öncelikle* tâc bir takvâ elbisesi olduğu için bu elbiseyi giyen mürîd, zâhirini onunla süslediği gibi bâtınını da onun vasıflarıyla süsler. *İkinci* olarak, tâc mürîd şeyhinin elinden giydiği için bu durum, vüsûl-i berekettir. *Üçüncüsü*, mürîd şeyhinin elinden tâc giydiği zaman şeyhine o anda galebe eden hâle nâil olur. Bu durum perdelerinin def’ini ve isti’dâdının tasfiyesini sağlar. *Dördüncüsü* tâc giyme, şeyhle mürîd arasında bir buluşmadır ve kalplerin birleşmesine ve muhabbetin dâimî olmasına vesile olur.⁶¹²

⁶⁰⁸ Müfti Ali Çelebi, *Risâle fi hakkı'd-devrân ve'r-raks*, 122b-125a (Harîrîzâde'nin devrânın haram olduğu iddialarına verdiği cevaplarda büyük ölçüde bu eserden istifade ettiği anlaşılmaktadır).

⁶⁰⁹ Harîrîzâde, *Kenzü'l-feyz*, 94b.

⁶¹⁰ Semih Ceyhan, “Taç”, *DİA* (İstanbul: TDV Yayınları, 2010), 39/363.

⁶¹¹ Harîrîzâde, *Kenzü'l-feyz*, 83b-90a.

⁶¹² A.g.e., 83b.

Mutasavvıflar, ilk dönemlerden itibaren manevî kemâlin sembolü olarak sûfilerin başlarına giydikleri ve tarîkat döneminden sonra da tarîkat âdâbı içine dahil ettikleri tâca, âyet ve hadislerde işaret edildiği görüşündedir. Âyet-i kerîmede bahsi geçen “*takva elbisesi*”,⁶¹³ Resûl-i Ekrem’in ve sahâbîlerin başlarına sardıkları amâmenin müşriklerinkinden farklı olması, bu konuda öne sürülen delillerdendir.⁶¹⁴ Harîrîzâde, “*Bizimle müşrikler arasındaki fark başlıklar üzerindeki sarıklardır.*”⁶¹⁵ hadisini naklederek Hz. Peygamber (s.a.) ve ashâbının sarıklarının başlık üzerine sardıklarını söyler ve onların sarıklarının yüksek ve geniş olduğunu belirtir.⁶¹⁶

Tâc giydirilmesinin ehemmiyeti üzerinde duran Harîrîzâde, Allah Resûlü’nün bir terkli⁶¹⁷ tâcı giyerek bunu Hz. Ebu Bekir’e, iki terkli tâcı giyerek onu Hz. Ömer’e, üç terkli tâcı giyerek Hz. Osman’a ve dört terkli tâcı giyerek onu da Hz. Ali’ye giyirdiği bilgisini verir. Harîrîzâde bunların hepsinin sünnet olduğunu, tâcın keten, yün pamuk olabileceğini, haram bir maddeden olmadıktan sonra kumaş türlerinde ve şekillerinde farklılıklar olabileceğini söyler.⁶¹⁸ Dolayısıyla sonraki dönemlerde meşâyih-ı kirâm çeşitli mânâlara işaret etmek üzere farklı sayılarda terk bulunan tâc giydirmişlerdir. Müellifimiz, farklı sayılarda terke sahip olan tâcların işaret ettiği anlamların bir kısmını anlatır ve anlattıklarının ötesinde başka anlamların bulunduğunu bunların keşf ve şuhûd ehlinin ma’lûmu olduğunu söyler.⁶¹⁹

Harîrîzâde, Halvetiyye tâcının sembolik anlamlarını müstakil bir başlık altında anlatır. Öncelikle Halvetiyye tâcının ihtiva ettiği anlamları ve esrarı açıklamak üzere çok risâleler yazıldığını belirtir. Kendisi özet olarak tek pâreden oluşan tâcın Hz. Ebu

⁶¹³ el-A‘râf 7/26.

⁶¹⁴ Ceyhan, “Taç”, 39/363.

⁶¹⁵ Tirmizî, “Libâs”, 42.

⁶¹⁶ Harîrîzâde, *Kenzü’l-feyz*, 84a.

⁶¹⁷ Fakr ve fenâ ehli dervişlerin başlarına giydikleri taç ve külahlar üzerinde, dilim dilim görüntü veren dikey iniş şeklinde alâmetler bulunur. Dilim şeklindeki bu alâmetlere “terk” denilir. Dilimlerin sayısı tarikatlara göre değişir (bk. Cebecioğlu, *Tasavvuf ve Terimleri ve Deyimleri Sözlüğü*, 490).

⁶¹⁸ Harîrîzâde, *Kenzü’l-feyz*, 84b-85a.

⁶¹⁹ A.g.e., 85a 85b.

Bekir'in tâcına benzediğini söyler. Bu tâcın ortasından bir “elif” çekmekle iki pâre olur ki bu da Hz. Ömer'in tâcına benzer. Tâc-ı şerif üç ve dört pâre haline geldiğinde ise Hz. Osman ve Hz. Ali'nin tâclarına benzer. Halvetiyye tâcında dört terk ve yirmi “dâl”, kırk “elif”, vefk-i ihlâs, sekiz ism-i Celâl ve dört kelime-i tevhîd bulunur.⁶²⁰ Bunların temsil ettiği anlamların bir kısmını Harîrîzâde şu şekilde izah eder:

Dört terkten önde olanı, şerîat-ı mutahharaya, sağdaki tarîkat-ı aliyyeye, soldaki sonsuz ma'rifete ve arkadaki hakikat-i münevvereye işaretler. Aynı zamanda dört terk, dört unsura ve dört yolculuğa işaretler. Dört terk, dünyanın, ukbânın, varlığın ve terkin terk edilmesidir. Ayrıca dört terk, dört âdâba işaretler. Bunlar şerîat, tarîkat, ma'rifet ve hakikat âdâbıdır. Dört terk insanı şeytandan korunmasını temsil eder. Şeytan insana dört yönden geldiğinde, dört övülen vasıfla insan ondan korunur. Bunlar önde ilim, sağda havf, solda recâ ve arkada tefekkürdür. Tâc -ı şerifteki terklerde bulunan “dal”ların ihtiva ettiği mânâları da Harîrîzâde bu minval üzere açıklar.

Her terkde beş “dâl” vardır. Bunlar beş vakit namaza, İslâm'ın beş şartına delâlet eder. Aynı zamanda beş “dâl” İslâm'a îmana, ihsâna, irfâna ve vicdâna işaret eder. Ayrıca ism-i Muhammed'in “dâl”ına delâlet eder ki “*Muhammedîyim, kadem-i Muhammed başımın üstünde ebedîdir*” demektir. “Dâl”ın delâletlerinden birisi de ism-i Vedûd olup ebrâr makâmını ve mukarrebîni temsil eder. Toplamda yirmi dâl günlük yirmi rek'at farz namaza işaretler.

Her terkte iki ism-i Celâl olup toplamda sekiz İsm-i Celâl vardır ve bunlar sekiz cenneti yaratan Allah Teâlâ'ya îman etmeyi temsil eder. Her terkte bir kelime-i tevhîd vardır. Bunlar makâm-ı cem, hazretü'l-cem, cem'ul-cem' ve ahadiyyetü'l-cem' makâmlarına işaretler. Dâllerin arası kesildiğinde fark-ı elif olur ve menzil farkına delâlet eder. Bunun anlamı, sûrî ve mânevî ölümdür. Bir “elif” istikâmeti temsil eder, niyet ve gayretin sırat-ı müstakîm olduğunu ve bun yoldan asla sapmanın olmayacağını, ifade eder. Tâcın tepesi tarîkat kubbesine, başa sarılan kenarları şerîat evine işaret olup, tarîkat kubbesi altında şerîat evine girdim ve burada karar kıldım, demektir. Tâcın tepesindeki halka “hâ-i hüviyete ve burada bulunan düğme, vâhidiyyet mertebesinde kinâye olarak vücûd dairesinin merkezi olan ahadiyyet noktasına işaret eder.⁶²¹

⁶²⁰ A.g.e., 84b-87b.

⁶²¹ A.g.e., 85b-89a.

Harîrîzâde, tâc-1 şerifin ihtiva ettiği anlamları bu minvalde açıklar ve tâcın haiz olduğu kıymeti vurgular. Müellifimize göre, tâc-1 şerifi giymek çok önemlidir çünkü o, üzerindeki sembollerle yukarıda kısaca özetlenen mânâları ihtiva etmektedir. Aynı zamanda tâc-1 şerifi giyen sûfi “*Kim bir kavme benzemeye çalışırsa onlardandır.*”⁶²² hadisinin mûcibince meşâyih-1 kirâma benzer ve “*Kişi sevdiğiyle beraberdir.*”⁶²³ hadisinin mûcibince de kıyamet günü onlarla haşrolunur. Harîrîzâde tâc giyen kişinin zâhirini meşâyih-1 kirâma benzettiğini; fakat bîatinı da benzetmesinin şart olduğunu ifade eder. Sadece zâhiri benzetmenin faydası olmayacağı gibi, böyle yapan kişi yalancı konumuna düşeceği için zarara da uğrar. Müellif, Melâmîlerin ise kendilerini gizlemek amacıyla tarîkat kisvesi giymekten uzak durduklarını belirtir.⁶²⁴

Harîrîzâde’ye göre tâc-1 şerif giyen sûfinin onun âdâbına mutlaka riayet etmesi ve ona kemâl-i ta’zim göstermesi gereklidir. Aynı şekilde başında tâc-1 şerif olan sûfiyi gören kişinin de ona hürmet göstermesi gerekir. Çünkü tarîkat kisvesine hürmet onun sahibine hürmet demektir. Harîrîzâde, tâc-1 şerifin âdâbı olarak onu giyen sûfinin hamam ve benzeri yerler hariç tâcî başından gece gündüz çıkartmamasının; kar veya yağmur yağsa dahi üzerine başka bir örtü koymamasının ve vefat edinceye kadar tâcî başında tutmasının gerektiğini söyler.⁶²⁵

3.12. Sohbet

Sohbet, arkadaşlık yapmak, karşılıklı konuşmak, beraber bulunmak anlamlarına gelir.⁶²⁶ Hz. Peygamber’in (s.a.) ashâbını sohbetle yetiştirmiş olması mutasavvıflar tarafından model alınmış ve sohbet, Hz. Peygamber’in (s.a.) mirasçısı kabul edilen mürşid-i kâmillerin eğitim yöntemlerinden birisi olmuştur. Sohbet hem irşad ve tebliğ

⁶²² Ebû Dâvûd, “Libâs”, 4.

⁶²³ Buhârî, “Edeb”, 96; Müslim, “Birr”, 165.

⁶²⁴ Harîrîzâde, *Kenzü'l-feyz*, 89a-89b.

⁶²⁵ A.g.e., 89a.

⁶²⁶ Cebecioğlu, *Tasavvuf ve Terimleri ve Deyimleri Sözlüğü*, 490; Yılmaz, *Ana Hatlarıyla Tasavvuf ve Tarikatlar*, 189.

tarafı olan bir sözlü eğitim hem de şeyhin hâlinin müridlere yansması şeklinde tezahür eden bir hâl eğitimidir. Sohbet bu yönleriyle tercih edilen bir eğitim olmuştur.⁶²⁷

Harîrîzâde, insanın kemâlâtının sohbetle gerçekleştiğini belirtir ve sūflerin sohbeti müekked sünnet kabul ettiklerini söyler.⁶²⁸ Müellifimize göre sohbetten daha şerefli bir şey yoktur çünkü sohbet, müridlere, müridlerinin hâlinin yansması imkânını verir. Bu bağlamda Harîrîzâde hakiki ilmin, âlimlerin ağızlarından alınmasının tavsiye edildiğini söyler. Böylece ilmin hayatta olan birinden canlı olarak alındığını; “rüsûm ulemâsı” olarak nitelendirilen kişilerin ise ilimlerini, ölüden ve ölü olarak aldıklarını ifade eder. Bâyezîd-i Bistâmî'nin “*Ulemâ ilmi ölüden alıyor biz ise Hayy-ı ebedî'den alıyoruz.*”⁶²⁹ sözünü nakleder.⁶³⁰

Harîrîzâde, “*Ey îman edenler Allah'tan korkun ve sâdıklarla beraber olun.*”⁶³¹ âyet-i kerîmesi mücibince sâdıklarla beraber olmanın, onlara muhabbet duymanın, onların hizmetinde bulunmanın önemli olduğunu söyler. Müridlere âriflerin sohbet ve hizmetinde bulunmayı tavsiye eder. Müellifimize göre sâlikin maksadına erişememesi ve tasavvuf yolunda bir fayda elde edememesi, müridin sohbetinde bulunmamış olmasındandır. Başka bir deyişle eğer bir sâlik maksadına erişmiş, girdiği hakikat yolunda fayda elde etmiş ise o da muhakkak bir müridin sohbetinde bulunduğu için amacına ulaşmıştır.⁶³²

Harîrîzâde'ye göre bir gün mürid-i kâmilin sohbetinde bulunmak bin yıl riyâzet ve mücâhede ile meşgul olmaktan daha faydalıdır. “*Muhakkak ki, Rabbinin katındaki bir gün sizin saymakta olduklarınızdan bin yıl gibidir.*”⁶³³ âyetini bu bağlamda yorumlar ve müridin huzurunda bulunmanın insanı yetiştirme açısından önemine işaret eder.

⁶²⁷ Yılmaz, *Ana Hatlarıyla Tasavvuf ve Tarikatlar*, 189.

⁶²⁸ Harîrîzâde, *Kenzü'l-feyz*, 71a-73a.

⁶²⁹ Feridüddin Attâr, *Tezkiretü'l-evliya*, çev. Süleyman Uludağ, ed. Selim Çakıroğlu, C.1 (İstanbul: Mavi Yayıncılık, 2002), 206.

⁶³⁰ *Kenzü'l-feyz*, vr. 71a.

⁶³¹ et-Tevbe 9/119.

⁶³² Harîrîzâde, *Kenzü'l-feyz*, 71b.

⁶³³ el-Hac 22/47.

Müellif, mürşid-i kâmilin sohbetinde bulunmanın sâlikin hem sülûkünü hem de makâmları geçişini kolaylaştıracağını kabul eder. Ona göre sâlike vuslat çok ibadetle nasip olmayabilir ama mürşidin sohbetinde bulunmakla bu kapı açılabilir. Harîrîzâde bu görüşünü açıklarken mürşid-i kâmillerin ölü kalpleri diriltmeye, sâliklerin kalplerindeki perdeleri açmaya kâdir olduklarını söyler.⁶³⁴

Şeyhin sohbetinde bulunmanın birçok açıdan faydalı olduğunu söyleyen Harîrîzâde sadece cemâl-i mürşidi görmenin bile dünya ve âhiret saâdeti olduğunu kabul eder. Müellifimize göre şeyhin cemâlini görene tevfik-i Bâri erişir, gönlünü ona yönelten saadetli ve mu'teber olur ve devamlı şeyhinin sûretine murâkabe eden dervişin gönlüne muhabbet yerleşir. Böylece sûretin bereketi, cezbesi ve safâsı dervişe sirayet eder ki derviş için bundan daha güzel bir hâl olamaz. Cemâl-i mürşidi seyrin, bir fırsat ve ganimet olarak görülmesi ve iyi değerlendirilmesi gerektiğini söyleyen müellif, bu fırsatın elden kaçırılması halinde tekrar yakalanamayacağını ifade eder. Böyle bir nimeti terk etmenin büyük bir gaflet olduğunu söyler.⁶³⁵

Harîrîzâde, mürşid-i kâmilin cemâline bakmanın, onun sohbetinde bulunmanın ehemmiyeti üzerinde durur. Ayrıca ehl-i hevâdan olduğu halde tâc ve hırka giyerek irşad iddiasında bulunan sahte şeyhler tehlikesine dikkat çeker ve onları görmemenin görmekten daha evlâ olduğunu söyler.⁶³⁶ Çünkü sohbetin bizzat kendisi nefis üzerinde etkilidir. Söz konusu sohbet ister hidâyete ister dalâlete sevk edici olsun nefis üzerinde mutlaka tesirde bulunur. Kâmil bir mürşidin sohbetinde bulunma insanı nasıl hayra, hidâyete yönlendirirse doğru yoldan sapmış birinin sohbetinde bulunmak da insanı dalâlete yönlendirir. Dolayısıyla hidâyet ve kemâlât sohbetle elde edildiği gibi dalâlet ve noksanlık da sohbetle elde edilir. Sâlik üzerinde sohbetten daha tesirli bir şey olmadığı anlaşıldığında, sâlikin kimin sohbetine dâhil olacağını neden önemli olduğu konusu açığa çıkmış olur.⁶³⁷

⁶³⁴ Harîrîzâde, *Kenzü'l-feyz*, 72a.

⁶³⁵ A.g.e., 72b.

⁶³⁶ A.g.e., 73a.

⁶³⁷ A.g.e., 74a.

“Kişi dostunun dini üzeredir. Bu yüzden her biriniz, kiminle dostluk ettiğine dikkat etsin.”⁶³⁸ hadisini Harîrîzâde bu minvalde değerlendirir ve sâlikin, görünüşü kişiyi zikrullâha sevk eden, göğsünü genişletip kalbini nurlandıran kimse ile sohbet etmesi ve onun hâlini hâl edinmesi gerektiğini söyler. Nitekim Hz. Peygamber (s.a.), “Allah’ın dostları kimdir?” sualine “Görüldüğünde Allah’ı hatırlatanlar.”⁶³⁹ şeklinde cevap vermiştir. Harîrîzâde bu hadisi nakledip yorumlarken evliyânın kalplerinin Allah’ın nurlarının madenleri olduğunu, onların kalplerindeki bu nurun veçhelerinde, sûretlerinde, dillerinde ve amellerinde zâhir olduğunu söyler. Dolayısıyla onlarla sohbet eden herkes bu nurdan istifade edip Hak yola girebilir.⁶⁴⁰

Harîrîzâde ehlullâh ile sohbeti, Allah ile sohbe (birlikteliğe) vesile olarak görür. Allah’la sohbe (birlikteliğe) güç yetiremeyenlerin, O’nun dostlarıyla sohbe ve bu sohbetin bereketiyle Allah’ın dostluğuna, O’nunla sohbetin şerefine nâil olacaklarını ifade eder. Hak’la sohbet derecesine kitap ve risâle mütalaasıyla veya mücâhede ve riyâzet ile değil, ancak âriflerin sohbetiyle vâsil olunacağını belirtir. Harîrîzâde, Mevlânâ’ya atıfta bulunarak, sohbetten daha yakın bir vuslat yolu yoktur, der. O, mürşidin mürîdine tasarrufunun sohbet yoluyla olduğunu; mürîdin bu sayede olgunlaşıp müşâhede mertebelerini geçerek hilâfet makâmına ulaşacağını söyler.⁶⁴¹ Mürîdin, söz konusu faydaları elde edebilmesi için sohbe ile ilişkili mürîdlik âdâbına riayet etmesi gerekir. Ayrıca müellif, mürşidine karşı zahîrî ve bâtinî âdâba uymayan mürîdin sohbetten bir fayda elde edemeyeceğini belirtir.⁶⁴²

3.13. Sabır

Sabır, sözlükte “Birini bir şeyden alıkoymak, katlanmak, hapsetmek, tutmak, dayanmak” gibi anlamlara gelir. Musibetlere, belâlara, üzüntü ve sıkıntılara dayanmaya, bu durumlarda şikâyet ve sızlanmayı terk etmeye sabır denilir.⁶⁴³

⁶³⁸ Tirmizî, “Zühd”, 45; Ebû Dâvûd, “Edeb”, 16.

⁶³⁹ Benzer anlamda İbn Mâce, Zühd, 4 (4119).

⁶⁴⁰ Harîrîzâde, *Kenzü'l-feyz*, 74a.

⁶⁴¹ A.g.e., 74b.

⁶⁴² A.g.e., 75a-81b.

⁶⁴³ Cebecioğlu, *Tasavvuf Terimleri ve Deyimleri Sözlüğü*, 409; İsfahânî, *el-Müfredât*, 273; Mütercim Âsım Efendi, *el-Okyânûsü'l-basît fî tercemeti'l-Kâmûsî'l-Muhît/ Kâmûsî'l-*

Tasavvufta nefsin hoşuna giden şeylerden uzaklaşmak ve ilâhî emir ve nehiylere riayette sebat göstermek sabır olarak değerlendirilir.⁶⁴⁴ İnsanın nefsinin telaş ve aceleden, dilini şikâyet etmekten ve sızlanmaktan, âzâlarını kötü davranışlardan koruması; kendisine verilen nimetlerle başına gelen sıkıntılar arasında fark görmemesi ve her iki halde de sükûnetini koruyarak Allah'tan başkasına hâlini arz etmemesi sabrın tariflerindedir.⁶⁴⁵

Sabır yüzden fazla âyet-i kerîmede isim veya fiil olarak geçer. Sabrın önemi üzerinde durulan âyetlerde sabredenler övülür ve onların mükâfatlandırılacağı açıklanır. Allah Teâlâ'nın *insanları korku ve açlıkla; mallardan, canlardan ve ürünlerden eksiltmekle sınavacağı* haber verilir. İnsanların başlarına gelen musibetler karşısında Allah'a ait olmanın bilinciyle sabretmeleri halinde mükâfatlandırılacağı beyân edilir.⁶⁴⁶ Ayrıca bu dünya hayatındaki imtihanların, Allah yolunda mücâhede ve sabredenlerin ortaya çıkmasını sağladığı; sabredenlerin bu çabasının ebedî kurtuluşun vesilesi olduğu ifade edilir.⁶⁴⁷

Hadislerde sabır büyük bir nimet,⁶⁴⁸ insanı telâştan ve hatalı davranmaktan koruyan bir nûr olarak tarif edilir⁶⁴⁹ ve sabrın musibetin başa ilk geldiği anda gösterilmesi gerektiği ifade edilir.⁶⁵⁰ Hz. Peygamber (s.a.) sârâ hastası olup sıkıntısını arz eden bir hanıma sabrederse Cennet'e gireceği müjdesini vermiştir.⁶⁵¹ Âyet ve hadislerde sabır

Muhît Tercümesi, hzr. Mustafa Koç-Eyüp Tanrıverdi, C.2 (İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2013), 2085.

⁶⁴⁴ Cebecioğlu, *Tasavvuf Terimleri ve Deyimleri Sözlüğü*, 409; Yılmaz, *Ana Hatlarıyla Tasavvuf ve Tarikatlar*, 170; Mustafa Çağrı, "Sabır", *DİA* (İstanbul: TDV Yayınları, 2008), 35/337.

⁶⁴⁵ Çağrı, "Sabır", 35/337.

⁶⁴⁶ el-Bakara 155-157.

⁶⁴⁷ Âl-i İmrân 3/142; el-Furkân 25/20; Muhammed 47/31.

⁶⁴⁸ Buhârî, "Zekât", 50; "Rikâk", 20; Müslim, "Zekât", 124.

⁶⁴⁹ Müslim, "Tahâret", 1; Tirmizî, "Da'avât", 85.

⁶⁵⁰ Buhârî, "Cenâ'iz", 32, 42; Müslim, "Cenâ'iz", 14, 15.

⁶⁵¹ Buhârî, "Merdâ", 6; Müslim, "Birr", 54.

konusunun çeşitli yönleriyle yer alması, tasavvufî düşüncede sabrın farklı derecelendirmelerle işlenmesine vesile olmuştur. Kuşeyrî sabrı, kulun irâdesi dahilinde olan ve olmayan fiillere sabretmesi olarak iki kısımda ele alır. Kulun irâdesi kapsamında olan fiilleri Allah'ın emir ve yasaklarını gözetmesidir. Başına gelen musibet ve belâlar ise irâdesi dahilinde olmayan fiiller olup kulun bunlara da sabretmesi gerekir.⁶⁵²

Belâlara sabretmek, şikâyet etmemek ve ilâhî takdirden razı olmak sûfilerin önem verdiği hususlardır. Sabrın mı şükrün mü daha efdal olduğu tartışmasında tasavvuf çevreleri sabrı daha mühim görür. Muhammed Nûrî'l-Arabî belâlara sabretmek gerektiği; fakat kulun Allah Teâlâ'ya hâlini şikâyet edebileceği kanaatindedir.⁶⁵³ Nûrî'l-Arabî bu konuda Hz. Ya'kûb'u (a.s.) örnek verir. Kur'ân-ı Kerîm'de onun "*Ben acımı ve kederimi ancak Allah'a arz ediyorum.*" dediği nakledilir.⁶⁵⁴ Nûrî'l-Arabî'ye göre âciz olan kul acziyetini Allah Teâlâ'ya itiraf etmelidir. Aksi takdirde kulun durumu "ne kadar belâ verirsen ver katlanırım" gibi bir meydan okumaya dönüşür ki bu çok sakıncalıdır. Nûrî'l-Arabî'nin verdiği bir başka örnek Hz. Eyüb peygamberdir. Hz. Eyüb (a.s.) sıkıntılarına sabretmiş fakat hâlini Allah'a da arz etmiştir.⁶⁵⁵ Bu durum sabra aykırı olarak görülmez ve Kur'ân-ı Kerîm'de kendisinden övgü dolu ifadelerle bahsedilir.⁶⁵⁶

Harîrîzâde, belâlara sabredebilmenin îman ile alâkalı olduğu görüşündedir. Sâlik, karşılaştığı musibetlere îmanın kuvveti nisbetinde sabredebilir. Belâ ve musibetleri Hakk'a yakınlık alâmeti olarak gören Harîrîzâde, en şiddetli belâların peygamberlere ve onlardan sonra velîlere isabet etmesini bu görüşün doğruluğuna delil olarak gösterir. Bu sebeple sâlik, nimetlere şükretmeli ve belâlara da sabretmelidir.⁶⁵⁷ Müellifimize göre kul, ya mutî' ya âsidir. Aynı zamanda ya nimet içinde ya da sıkıntı içindedir. Eğer Allah Teâlâ'yı tesbih halinde ise mutî'dir. Mutî' olan kulun, tâatlerinin kabulü için rica,

⁶⁵² Kuşeyrî, *er-Risâle*, 324.

⁶⁵³ Uzuner, "Muhammed Nûrî'l-Arabî'nin Eserleri (Metin ve İnceleme)", 225.

⁶⁵⁴ Yûsuf 12/86.

⁶⁵⁵ el-Enbiyâ 21/83.

⁶⁵⁶ Sâd 38/88.

⁶⁵⁷ Harîrîzâde, *Fethu'l-esrâr şerhu Virdi's-settâr*, 26a.

günahları için istiğfâr, sahip olduğu nimetler için şükür, yaşadığı sıkıntılar için sabır hâlini koruması gerekir.⁶⁵⁸ Kula nimetleri de sıkıntıları da gönderen Allah Teâlâ olduğu için müellif, sabır mı şükür mü tartışmasına girmez. Gönderen Allah olduğuna göre gelen zâhirde nimet de olsa sıkıntı da olsa bâtında hep nimettir. Şükrettiğinde de sabrettiğinde de kula büyük ecir vardır.⁶⁵⁹ Ayrıca müellif, meydana gelen hayrın ve şerrin Allah Teâlâ'nın en-Nâfi' ve ed-Dâr isimlerinin tezahürü olduğunu, dolayısıyla faydayı da zararı da O'ndan bilip birine şükür diğerine sabretmek gerektiğini söyler.⁶⁶⁰ Harîrîzâde'ye göre söz konusu bu sabır ve şükür hâli âhirette kulların cezalandırmaktan kurtuluğu için bir vesiledir.⁶⁶¹

Harîrîzâde, Allah Teâlâ'nın *Sabûr* isminin gereği olarak isyankâr kullarını hemen cezalandırmadığını ve tevbe etmeleri için onlara zaman verdiğini ifade eder. Kullar, Allah'ın emirlerine muhalif ve nefis-i emmârelerine tâbi olarak yaşasalar da Allah Teâlâ onlara karşı çok sabırlıdır. Harîrîzâde'ye göre bu isimden nasibi olan kul, hakîki düşmanı olan nefis-i emmâresine uymaz, onu ma'siyetten menedip tâat ve ibadete yönlendirerek Allah Teâlâ'ya yakınlaşmasını sağlar. Böylece insan dostlarından ve dostu olmayanlardan gelen meşakatlere sabredebilir.⁶⁶²

3.14. Tevekkül

Tevekkül kelimesi sözlükte “Birine güvenme, birine işini havale etme, birinin işini üstlenme” gibi anlamlara gelir. Nitekim bu anlamda kendisine güvenilip, dayanılan kimseye “vekil”; güvenen, dayanan kimseye “müvekkil” denir.⁶⁶³ Acz ve zafiyet hissedenin, bir başkasına dayanıp güvenmesi anlamlarında kullanılır. Bu bağlamda tevekkül sözcüğü, kulun kendisini Rabbine teslim etmesi, işlerini O'na havale etmesi, rızkında ve işlerinde O'nu kefil bilip, sadece Allah'a güvenmesi anlamlarına gelir.

⁶⁵⁸ A.g.e., 15a.

⁶⁵⁹ A.g.e., 31a.

⁶⁶⁰ A.g.e., 52a.

⁶⁶¹ A.g.e., 183a-183b.

⁶⁶² A.g.e., 116a.

⁶⁶³ Muhammed b. Mükerrrem İbn Manzûr, *Lisânü'l-arab*, C.11 (Beyrut: Daru Sadır, 1410/1990), 734; Mustafa Çağrıncı, “Tevekkül”, *DİA* (İstanbul: TDV Yayınları, 2012), 41/1-2.

Tasavvufî düşüncede tevekkül eden kulun kalbinde ıstırap olmaması, Allah'tan başka fâil olmadığı inancı ile kalbi dolu olarak kulun Rabbine güvenip dayanması gerekli görülür.⁶⁶⁴

Tevekkülün aslı îman, dayandığı temel esas var olan her şeyin gerçek yapıcısı ve yaratıcısının Allah olduğu inancıdır.⁶⁶⁵ Konuyla ilgili Kur'ân-ı Kerîm'de birçok âyet-i kerîme vardır. Bu âyetlerde tek fâilin Allah olduğu vurgusu hâkimdir. Allah Teâlâ, kullarına fayda veya zarar verebilecek tek varlığın kendisi olduğunu beyan eder ve kendisinin izni olmadıkça kimseye yarar veya zarar gelmeyeceğini ifade eder.⁶⁶⁶ Ancak hakkıyla îman edenler, âyetlerde beyan edildiği şekilde, yalnızca Allah'a güvenip, dayanırlar. Sadece müminler, karşılaştıkları zorluklara -Allah'ın kendilerinin dostu ve yardımcısı olduğuna gönülden inanarak- göğüs gerebilir. Kur'ân-ı Kerîm bu durumun müminlerin ayırt edici özelliği olduğunu ifade eder ve onların sabırlı olduklarını beyan eder.⁶⁶⁷ Birçok âyette insanların dâimî düşmanı olduğu beyan edilen şeytanın, Allah'a tevekkül eden kulların üzerinde hiçbir gücünün olmadığı da ifade edilir.⁶⁶⁸

Yukarıda verilen âyetlerde bahsi geçen hususlar hakîki îmanın gereğidir. Sûfiler îmanın hakîkatine ermeyi gaye edindikleri için tevekkülü yüce bir makâm olarak niteler ve insanların içinde buldukları hâl ve makâmlara göre tevekkül anlayışında farklı derecelerde olduklarını kabul ederler. Dolayısıyla tevekkülü bir makâm ve hâl olarak kabul eden sûfiler, tevekkülün birçok çeşidinden ve mertebelerinden bahseder.⁶⁶⁹

⁶⁶⁴ Cebecioğlu, *Tasavvuf Terimleri ve Deyimleri Sözlüğü*, 494; Yılmaz, *Ana Hatlarıyla Tasavvuf ve Tarikatlar*, 172.

⁶⁶⁵ Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed Gazzâlî, *İhyâ'ü 'ulûmi'd-dîn*, thk. el-Hâfız el-İrâkî, C.4 (Temel Neşriyat: İstanbul, 1985), 2493-2497.

⁶⁶⁶ Âl-i İmrân 3/160; el-Mâide 5/11; et-Tevbe 9/51; ez-Zümer 39/38; el-Mücâdele 58/10.

⁶⁶⁷ el-Enfâl 8/2; en-Nahl 16/42; el-Ankebût 29/59.

⁶⁶⁸ en-Nahl 16/99; el-Mücâdele 58/10.

⁶⁶⁹ Serrâc, *el-Lüma'*, 50-51; Süleyman Uludağ, "Tevekkül", *DİA* (İstanbul: TDV Yayınları, 2012), 41/3-4.

İlk dönem sûfileri tevekkülü, kulun kendinden ve etrafından güç ve kuvveti nefyetmesi sadece Allah'a güvenip bağlanması şeklinde yorumlar. Sehl b. Abdullah, "*Kalbin başkasına bağlanmaksızın Allah Teâlâ ile yaşama hâli*", Ebû Osman Hîrî (ö. 298/910), "*Allah ile iktifâ ederek O'na tam itimat halinde bulunmak*" şeklinde tanımlar.⁶⁷⁰

Tevekkül etmek ile sebeplere sarılmak arasında nasıl bir denge kurulacağı ve tedbirin tevekküle aykırı olup olmadığı, çalışma ve rızık, hastalık ve tedavi meseleleri sûfiler arasında farklı yorumlara konu olmuştur. Bazı sûfilerin, tevekkül için sebeplere sarılmayı ve tedbiri terk etmeyi gerekli gören sözlerini, kalpleri sebeplere ve tedbirlere değil sadece Allah'a bağlama hassasiyetinden kaynaklanan açıklamalar olarak görmek mümkündür. Çünkü onlar, çalışıp kazanmayı önemsemiş ve dilenecek duruma düşmekten insanları sakındırmıştır.⁶⁷¹ Kuşeyrî, zâhirde sebeplerle meşgul görünmenin mahalli kalp olan tevekküle aykırı olmadığı kanaatindedir. Sehl b. Abdullah'ın "*Tevekkül Hz. Peygamber'in (s.a.) hâlidir. Çalışıp kazanmak ise onun sünnetidir. Onun hâli üzere bulunan sünnetini kesinlikle terk etmez.*" sözünü naklederek çalışıp kazanmayı sünnet olarak gören Kuşeyrî, çalışmanın kalbin hâli olan tevekküle mâni olmadığını söyler.⁶⁷²

Harîrîzâde, sûfi geleneğin tevekkül anlayışını ana hatlarıyla benimseyerek kadere îman etmek ve takdire rızâ göstermek gereği açısından tevekkülü açıklar. Öncelikle "*Eğer müminler iseniz sadece Allah'a tevekkül edin.*"⁶⁷³ âyetini zikrederek tevekkülün Allah'ın emri olduğunu söyler. Onun tevekkül anlayışı, her türlü kaza ve kader için Allah Teâlâ'ya tevekkül etmektir. Nimet de gelse sıkıntı da gelse O'ndan gelen her şeyden râzı olarak işlerin sonunu Allah'a bırakmak tevekküldür. Harîrîzâde belirgin bir derecelendirme yapmamakla beraber tevekkülü, kulluk vazifelerini güzel bir şekilde yerine getirmek ve bedenî ibadetleri edâ etmekle başlatır. Dünyaya değer vermemek ve gönlün mâsivâdan arınarak devamlı Allah ile birlikte olması hâli Harîrîzâde'nin düşüncesinde hedeflenen tevekkül hâlidir.⁶⁷⁴

⁶⁷⁰ Kuşeyrî, *er-Risâle*, 306.

⁶⁷¹ Uludağ, "Tevekkül", 41/3-4.

⁶⁷² Kuşeyrî, *er-Risâle*, 305.

⁶⁷³ el-Mâide 5/23.

⁶⁷⁴ Harîrîzâde, *Fethu'l-esrâr şerhu Viridi's-settâr*, 39b.

Tevekkülün tam olup olmadığının ölçüsü Harîrîzâde'ye göre günlük işlerde meydana gelen olumsuzluklardan kalbin üzüntü duyup duymamasıdır. Kalbin üzüntü duymaksızın tam mânâsıyla Allah Teâlâ'ya itimat etmesi, tevekkülün tam olduğunu gösterir. Müellifimize göre tevekkül eden kişinin kalbi, Allah Teâlâ'ya olan güveninden dolayı ferah olur. Bu görüşünü müellif, Cüneyd Bağdâdî'nin, "*Tevekkül, Allah Teâlâ'nın vaatlerine itminan ile kalbin sükûnudur.*" sözünü naklederek açıklar. Allah'a tam bağlanarak huzur bulan kalbi endişe ve üzüntüler kaplamaz. Harîrîzâde tevekkülün mü'minlerin sıfatı olduğunu, Allah'a itimatlarıyla âriflerin övüldüğünü ve Allah'tan başkasına itimat etme hâlinin cahillerin vasfı olduğunu belirtir.⁶⁷⁵ Allah'a burada anlatılan şekilde dayanan ve güvenen, kaza ve kaderden dolayı kalbinde ıstırap duymayan mütevekkil kişiye Allah Teâlâ'nın büyük nimetler vereceğini söyleyen Harîrîzâde, "*Bu Allah'ın lütfudur; onu dilediğine verir. Allah büyük lütf sahibidir.*"⁶⁷⁶ âyetini mütevekkil olanlara verilecek büyük lütuflar olarak yorumlar.⁶⁷⁷

Çalışmak veya çalışmayı terk etmek ona göre tevekkül yorumu değildir. Rızkı veren Rezzâk olan Allah'tır ve bunu böyle bilmek her Müslümana farzdır. İnsanın ihtiyaçlarını temin etmek için çalışması, sebeplerle meşgul olması da sünnettir. Harîrîzâde, tevekkül hâlini, îman eden kişinin ayrılmaz vasfı olarak görür, dolayısıyla ona göre mü'min her işte ve her zaman tevekkül hâlinde olan kişidir. Çünkü mü'minler tüm ihtiyaçları karşılayan tek varlığın Rezzâk-ı Teâlâ olduğunu bilir ve buna îman eder. Sünnet olan çalışma fiilini yerine getirirken bu hususu düşünmemek ve rızkın gelişini sebeplere bağlamak şirk olur. Ayrıca Harîrîzâde, çalışmaya başlarken kişinin Allah rızasını gözetmesini, böylece ailesinin ihtiyacını karşılamak için çalışmasının sevab olacağını söyler ve ihtiyacından fazla kazanması halinde fakirlere yardım niyeti olması gerektiğini de belirtir.⁶⁷⁸

Tevekkülü bir makâm olarak gören Harîrîzâde, bu makâma ulaşmanın seyr u sülûk neticesinde mümkün olacağını söyler. Hasan Ünsî Efendi'den naklen sülûkün, sâlikin nef ve hevâsını fenâyâ ulaştıracağını ve dünyaya karşı duyduğu sevgi ve bağlılıktan

⁶⁷⁵ A.g.e., 40a.

⁶⁷⁶ el-Cum'a 62/4.

⁶⁷⁷ Harîrîzâde, *Fashu Dürri'l-aglâ şerhu Devri'l-a'lâ*, 26.

⁶⁷⁸ Harîrîzâde, *Fethu'l-esrâr şerhu Viridi's-settâr*, 40a.

kendisini kurtararak sâlikî mahva erdireceğini söyler. Böylece kötü ahlâkî yok olan sâlik, kalbini arınmış bir şekilde Allah'a raptedebilecek ve onun gönlü her işinde Rabbiyle beraber olacaktır. Bu merteye tevekkül mertebesidir. Harîrîzâde, tevekkül makâmına ulaşan sâlikin kimseden bir şey talep etmeyeceğini hatta açlıktan öleceğini bilse insanlardan bir şey istemeyeceğini söyler. Bu kişi kimseyi incitmediği gibi, halktan gelen ezâ ve cefâlardan şikayetçi olmaz bilakis onlardan helallik ister. Dünya ehli ve dünya işleri onun nazarından uzaklaşmış olup onlara itibar etmez. Harîrîzâde'ye göre bu merteye her varlığın kendisinde mahva eriştiği mertebedir.⁶⁷⁹

3.15. Şükür

Şükür, ihsânı bilip yaymak; yapılan iyiliği övmek, nimetin değerinin farkında olmak; nimeti veren Allah Teâlâ'yı düşünerek verdiği nimetleri ikrâr edip O'na hamd ve senâlar etmek ve verdiği nimetleri verilmiş amacına uygun kullanmaktır.⁶⁸⁰ Şükür, nimeti ihsân eden Allah Teâlâ'yı anmak ve O'na hamd etmek vesilesiyle kulu Allah'a yaklaştıran bir hâldir. Kur'ân'da çok sayıda âyet-i kerîmede şükretmek emredilir,⁶⁸¹ şükredenlerin mükâfatlandırılacağı anlatılır⁶⁸² ve şükredenlerin az olduğu belirtilip şükretmeyenler kınanır.⁶⁸³

Kuşeyrî şükrü, nimeti Allah'ın ihsânı olarak görmek ve O'nun önünde eğilerek nimeti itiraf etmek olarak tanımlayarak şükrün hakîkatinin, ihsânda bulunanın ihsânını zikrederek onu methetmek olduğunu söyler. Bu minvalde *Risâle*'de ilk dönem sûfilerinden Ebû Bekr el-Verrâk'ın (ö.280/893): “*Nimetin şükrü iyiliği görmek, kıymetini bilmek ve ona karşı saygılı olmak*” sözü ve Ebû Bekir eş-Şiblî'nin (ö.334/946) “*Şükür nimeti değil nimeti vereni görmektir.*” sözleri nakledilir.⁶⁸⁴

⁶⁷⁹ Harîrîzâde, *Kenzü'l-feyz*, 35b-36a.

⁶⁸⁰ Mütercim Âsım Efendi, *Kâmûsî'l-Muhît Tercümesi*, 2/2071; Cebecioğlu, *Tasavvuf Terimleri ve Deyimleri Sözlüğü*, 466.

⁶⁸¹ el-Bakara 2/152, 172; A'râf 7/144; en-Nahl 16/114; el-Ankebût 29/17; Lokmân 31/14.

⁶⁸² Âl-i İmrân 3/144, 145; İbrâhîm 14/7.

⁶⁸³ A'râf 7/10; Yûsuf 12/38; el-Mü'minûn 23/78; en-Neml 27/73.

⁶⁸⁴ Kuşeyrî, *er-Risâle*, 314-316.

Allah'ın nimetlerinin sayılamayacak kadar çok oluşu,⁶⁸⁵ kulun hakkıyla şükürden âciz olduğunu bilmesi ve bunu itiraf etmesi, şükür konusunda tasavvufi düşüncede üzerinde durulan önemli bir husustur. Bu bağlamda şükür, “şükürden âciz olunduğunun idrakidir” şeklinde anlaşılmış ve şükretmenin de şükür gerektiği söylenmiştir.⁶⁸⁶ Harîrîzâde, hakkıyla şükretmekten âciz olunduğunun itirafının gerçek şükür olduğu kanaatinde ve verdiği dünyevî ve uhrevî nimetlere karşılık râzı olacağı şekilde şükretmeye muvaffak kılması için Allah Teâlâ'ya dua edilmesi inancındadır.⁶⁸⁷ O, bu bağlamda şükürü edâya yaklaşabilmek için sâliklere dil ile şükrettiklerinde kalp ile tasdik etmelerini tavsiye eder. Bunu hâlisâne bir şekilde huşû' duygusuyla yapan kulun, mümkün mertebe şükürü edâya yaklaştığını söyler.⁶⁸⁸

Harîrîzâde'ye göre nimetlerin başlangıcı Allah Teâlâ'nın kullarına varlık vermesidir. Beşeriyet, akıl, İslâm, irâde, âzâların eksiksiz olması, ilim ve irfan sahibi olma imkânları daha sonra verilen nimetlerdir. Nimetlerin sayılamayacak kadar çok olduğunu ilgili âyetlere işaret ederek ifade eden müellif,⁶⁸⁹ nimetleri iki kısım olarak ele alır. Biri görülen, bilinen ve insanlar için faydalı olan nimetlerdir. Diğeri ise insanların haberi olmaksızın kendilerinden uzaklaştırılan âfetler ve belâlardır. Bu ikinci grubu kullar bilemez.⁶⁹⁰ Bu sebeple şükrederken kulun zâhir-bâtın, bildiği-bilmediği, dünyevî-uhrevî tüm nimetlere şükretmesi gerekir.⁶⁹¹

Nimete şükürün nimeti çoğaltacağını söyleyerek Harîrîzâde bu hakîkatin, “*Eğer şükrederseniz nimetimi ziyadeleştiririm.*”⁶⁹² âyeti ile sabit olduğunu söyler. Ona göre bütün nimetlerin devamı, kulların şükürüne bağlı kılınmıştır.⁶⁹³ Allah'tan gelen

⁶⁸⁵ İbrâhîm 14/34.

⁶⁸⁶ Kuşeyrî, *er-Risâle*, 315.

⁶⁸⁷ Harîrîzâde, *Fethu'l-esrâr şerhu Viridi's-settâr*, 25a.

⁶⁸⁸ A.g.e., 26b.

⁶⁸⁹ en-Nahl 16/18; İbrâhîm 14/34.

⁶⁹⁰ Harîrîzâde, *Fethu'l-esrâr şerhu Viridi's-settâr*, 25b.

⁶⁹¹ A.g.e., 26a.

⁶⁹² İbrâhîm 14/7.

⁶⁹³ Harîrîzâde, *et-Turfetü'l-müstersele*, 2a; *Rûşen-i dilnüvâz*, 134-135.

feyizlerin, lütufların, ihsânların ve O'nun tevfikinin devamı için Harîrîzâde şükürün vâcib olduğunu söyler. Bununla beraber müellif, nimetlerden mahrum kalındığında şükretmek ve belâlara sabretmek gerekir, der bu hâli îman kuvveti ile ilişkilendirir. Nimete nâil olduğunda kulun şükredip, nimet kendisinden alındığında şükürü terk etmesini müellifimiz, insana yakışmayan bir durum olarak değerlendirir.⁶⁹⁴

Harîrîzâde'ye göre “Allah’ın, göklerde ve yerde bulunan şeyleri hizmetinize verdiğini, nimetlerini gizli ve açık olarak önünüze bolca serdiğini görmez misiniz?”⁶⁹⁵ âyet-i kerîmesinin işaret ettiği üzere insanlara verilen nimetler hak etmeleriyle alâkalı değildir. Allah Teâlâ'nın lütuf ve ihsânı olarak verdiği sayısız nimetlere karşılık şükretmek kulluk gereğidir.⁶⁹⁶ Müellifimiz nimetlerden mahrumiyetin, belâ ve musibetlerin Hakk'a yakın olan ârifler tarafından uhrevî azâba bedel olarak değerlendirildiğini ve bu açıdan onların da nimet olarak görülebileceğini söyler.⁶⁹⁷ Ayrıca müellif, nimetlerin de sıkıntıların da Allah Teâlâ'dan geldiğini dolayısıyla kulun Mahbûb'undan gelen her şeyi sevgi ile karşılması ve şükretmesi gerektiğini belirtir. Çünkü Allah Teâlâ güzeldir, O'nun fiilleri de güzeldir. Bu bağlamda müellif, musibete uğrandığında sabredip şükre devam edildiğinde karşılığında büyük bir ecir olacağı için belâların da nimet olarak görülmesi gerektiği düşüncesini tekrar hatırlatır.⁶⁹⁸

Harîrîzâde, hidâyete ermenin, sâlih amellere, ibadet ve tâata muvaffak kılınmanın ve bunların makbul olmasının Allah Teâlâ'nın rahmetiyle gerçekleştiğini söyler.⁶⁹⁹ Hepsi için şükür gerektiğini söylerken müellif, her uzvun ayrı ayrı şükürü olduğunu belirtmiştir. Buna göre dilin şükürü zikir ve senâ, ruhun şükürü havf ve recâ, kalbin şükürü sıdk ve vefâ, nefsin şükürü zorluk ve sıkıntılara dayanma, bedenın şükürü teslimiyet ve rızâ, aklın şükürü fikrin yüksekliğidir. Hâlin de bir lisanı olduğunu söyleyen

⁶⁹⁴ Harîrîzâde, *Fethu'l-esrâr şerhu Viridi's-settâr*, 26a-26b.

⁶⁹⁵ Lokmân 31/20.

⁶⁹⁶ Harîrîzâde, *Fethu'l-esrâr şerhu Viridi's-settâr*, 26a.

⁶⁹⁷ A.g.e., 26b.

⁶⁹⁸ A.g.e., 31a.

⁶⁹⁹ A.g.e., 26a.

müellifimiz, hâl dilinin söz dilinden daha doğru olduğu dolayısıyla hâl ile şükürün esas olduğunu ifade eder.⁷⁰⁰

Harîrîzâde, hamd ve şükürün yalnızca Allah Teâlâ'ya ait olduğunu ve kâinattaki tüm varlıkların Hakk'a hamd ve şükür hâlinde olduklarını söyler. İnsan, “*Elinizde nimet olarak ne varsa Allah'tandır. Sonra başınıza bir sıkıntı geldiğinde O'na yalvarırsınız.*”⁷⁰¹ âyet-i kerîmesinde belirtildiği üzere tüm nimetlerin O'ndan olduğunu ve sıkıştığında sığınacağı başka bir merci olmadığını bilmelidir. Müellif, bu farkındalıkla insanın hamd ve şükürü îfâ etme çabası içinde olması gerektiğini ve bunun tek yolunun Allah Teâlâ'nın emir ve yasaklarına riayet olduğunu ifade eder.⁷⁰²

3.16. Rızâ

Rızâ kelimesi sözlükte “hoşnutluk, memnuniyet hali” anlamlarına gelir.⁷⁰³ Tasavvufî hayatın temel kavramlarından olan rızâ, tasavvuf literatüründe, Allah'ın emir ve yasaklarına uyan kuldan Allah Teâlâ'nın hoşnut olması ve kulun Allah Teâlâ'nın takdirinden hoşnut olması;⁷⁰⁴ hük-m-i ilâhî gerçekleştiğinde kalbin sükûnet halinde bulunması ve kulun itiraz etmeksizin hük-m-i ilâhîye boyun eğmesi anlamlarında kullanılmaktadır.⁷⁰⁵ “*Allah onlardan razı olmuş, onlar da Allah'tan razı olmuşlardır.*”⁷⁰⁶ mealindeki âyet-i kerîmeler, rızânın, kulun Allah'tan, Allah'ın kuldan razı olması şeklinde, iki boyutu olduğunu gösterir. Bu bağlamda Allah ile kul arasındaki rızâ halinin karşılıklı olduğu söylenebilir.⁷⁰⁷

Allah'ın rızâsını kazanmak hadislerde genellikle dua cümleleri olarak yer almış, Resûl-i Ekrem Hakk'ın rızâsını kazanmak ve gazâbından korunmak için dua etmiş ve

⁷⁰⁰ A.g.e., 26b.

⁷⁰¹ en-Nahl 16/53.

⁷⁰² Harîrîzâde, *Fethu'l-esrâr şerhu Virdi's-settâr*, 27a.

⁷⁰³ İbn Manzûr, *Lisânü'l-'Arab*, 14/323-324; Uludağ, *Tasavvuf Terimleri Sözlüğü*, 291.

⁷⁰⁴ Süleyman Uludağ, “Rızâ”, *DİA* (İstanbul: TDV Yayınları, 2008), 35/56.

⁷⁰⁵ Cebecioğlu, *Tasavvuf Terimleri ve Deyimleri Sözlüğü*, 399; Yılmaz, *Ana Hatlarıyla Tasavvuf ve Tarikatlar*, 175.

⁷⁰⁶ el-Mâide 5/119; el-Mücâdele 58/22; el-Fecr 89/28; el-Beyyine 98/8.

⁷⁰⁷ Uludağ, “Rızâ”, 35/56; Yılmaz, *Ana Hatlarıyla Tasavvuf ve Tarikatlar*, 175.

bu konuda nasıl dua edileceğini öğretmiştir.⁷⁰⁸ Onun “*Allah’ım! Senden, gerçekleşen kazâ ve kaderinin sonucuna rızâ göstermeyi bana nasip etmeni dilerim.*”⁷⁰⁹ duası, kulun takdir-i ilâhîden razı olmasının önemini ve bunun için Allah’a dua etmesinin gereğini göstermektedir. Aynı zamanda bu hadis rızânın ilâhî kaza gerçekleştikten sonra olduğunu da gösterir. Hadiseler gerçekleşmeden önceki hâl ancak rızâyı talep olarak görülebilir, gerçekleştikten sonraki teslimiyet ve hoşnutluk rızâdır.⁷¹⁰

Âyet-i kerîmelerde ve hadis-i şeriflerde Hakk’ın rızâsını kazanmak en temel gaye ve en büyük mertebe olarak gösterildiği ve Allah’ın rızâsını kazanmaya yönelik salih ameller çokça teşvik edildiği için tasavvufun ilk dönemlerinden itibaren sûfler rızâ kavramının üzerinde önemle durmuştur. Onlar meşreplerindeki farklılıklara bağlı olarak rızâyı farklı şekillerde tanımlamışlardır. Cüneyd Bağdâdî, irâdenin terki; Zünnûn Mısrî, kazâ-i ilâhînin acılığı ile kalbin sevinç duyması; Ebû Ali Dekkâk, belânın acısını hissetmemek değil, Allah’ın hükmüne ve kazâsına itiraz etmemek; Hâris el-Muhâsibî, ilâhî hüküm gerçekleştiğinde kalbin huzur ve sükûneti şeklinde açıklamalar yapmıştır. Bu minvalde başka tanımlarda ilk dönem tasavvuf kaynaklarında yer alır.⁷¹¹ Tanımlarda öne çıkan ortak nitelik, ilâhî takdir karşısında kalbin hoşnutluğu ve Allah Teâlâ’dan razı olması durumudur.

Harîrîzâde rızâ kavramını kalbin halleri üzerinden açıklar. “*İnsanların diriltileceği gün ve Allah’a selîm bir kalple gelenler dışında malın da çocukların da fayda vermeyeceği gün beni mahcup etme!*”⁷¹² âyetini zikrederek selîm kalbin önemi üzerinde durur. Kalp hastalıklarının sebebini kötü huylar olarak açıklayan Harîrîzâde, kalbin kötü huylarından arınması, katılığının geçmesi ve selâmete ermesinin, kulun rızâ mertebesine ulaşması ile mümkün olacağını söyler. Kazâyı rızâ göstermeyi müellif, Hz. Ali’ye atıfta bulunarak, kalbin devâsı, içinde bulunduğu hastalıklara şifası olarak yorumlar. İlâhî kazâyı teslim olmak müellifimize göre tüm güzel ahlâkî vasıfları

⁷⁰⁸ Müslim, “Salât”, 222; Ebû Dâvûd, “Salât”, 148, “Vitr”, 5; Tirmizî, “Tefsîr”, 23/1.

⁷⁰⁹ Nesâî, “Sehiv”, 62.

⁷¹⁰ Uludağ, “Rızâ”, 35/56.

⁷¹¹ Serrâc, *el-Lüma’*, 52-53; Kelâbâzî, *et-Ta’arruf*, 167-168; Kuşeyrî, *er-Risâle*, 336-340.

⁷¹² eş-Şuarâ 26/89.

kapsayan bir hâldir.⁷¹³ Rızânın Allah Teâlâ'nın kapısı olduğunu düşünen Harîrîzâde,⁷¹⁴ bu kapıdan geçmek için, ömür boyu mücâhedeye devam etmek gerektiğini söyler.⁷¹⁵

Kulun Allah'tan razı olmasını, mücâhede sonucu elde ettiği güzel ahlâkî vasıflar vesilesiyle takdirden razı olması ve kalbin selâmet bulması olarak açıklayan müellif, mücâhede, güzel ahlâk, rızâ ve selâmet arasındaki ilişkinin sürekli birbirini beslediğini ve bu hâl üzere yapılan kulluktan Allah'ın razı olduğunu söyler. Harîrîzâde'ye göre kulun amellerinde Allah Teâlâ'nın rızâsı varsa ubûdiyyet gerçekleşmiş olur.⁷¹⁶ Sûfiler, ubûdiyyeti, zâhirî ve bâtinî açıdan Allah Teâlâ'ya tam kulluk etmek olarak kabul ederler ve bazı sûfiler ubûdiyyeti, ibadetten üstün sayarlar. Onlara göre ibadette belirli davranışları yapmanın, ubûdiyyette ise bu davranışlar neticesinde elde edilen hâl, ahlâkî ve manevî öz öne çıkmaktadır. Bu açıdan tasavvufi düşüncede ibadetlerin kulu ubûdiyyet makâmına ulaştırdığı kabul edilir. Ubûdiyyet makâmının sahibi rızâ ve teslimiyet içindedir.⁷¹⁷ Harîrîzâde ubûdiyyeti, ihtiyârı terk etmek, mutlak zillet ve muhtaçlık (iftikâr) hâli olarak açıklar ve ehl-i hakîkatın istilahlarında ubûdiyyetin, ahidlere vefâ, sınırları korumak, mevcûddan razı olmak ve mefkûda (kaybettiklerine) sabretmek üzere dört özelliği olduğunu söyler.⁷¹⁸

Harîrîzâde, rızânın sabırdan daha yüce bir mertebe olduğu kanaatindedir. Çünkü sabırda cezadan korkarak nefsi alıkoyma söz konusudur. Rızâ, arzu edilmeyen ama vukû bulan durumu da arzu edilen ama gerçekleşmeyen durumu da aynı şekilde hoş karşılayabilme hâlidir. Harîrîzâde, buna belâları örnek verir. Onun düşüncesinde belâlar, mukarrablerin derecesini yükseltir; ebrârın günahlarını siler ve gafillerin cezalarını artırır. Cüneyd Bağdâdî'den naklen Harîrîzâde, belânın âriflerin kandili, müridlerin tenbîhi ve gafillerin helâki olduğunu nakleder. Çünkü gafil kişi belâyâ uğradığında takdirini inkâr eder ve belânın takdirin haricinde olduğunu zanneder. Bundan dolayı kızıp söylenerek helâke sürüklenir. Bu konuda müellif, Sehl b.

⁷¹³ Harîrîzâde, *Fethu'l-esrâr şerhu Viridi's-settâr*, 12b-13a.

⁷¹⁴ A.g.e., 12b.

⁷¹⁵ A.g.e., 5b.

⁷¹⁶ A.g.e., 15b.

⁷¹⁷ Ceyhan, "Ubûdiyyet", 42/33-34.

⁷¹⁸ Harîrîzâde, *Fethu'l-esrâr şerhu Viridi's-settâr*, 15b.

Abdullâh et-Tüsterî'nin belânın biri rahmet biri ceza olmak üzere iki çeşidi olduğu sözünü nakleder. Belâ-i rahmet, sahibini Allah Teâlâ'ya muhtaçlığını izhara sevk eder, belâ-i ukubet ise sâhibinin ihtiyâr ve tedbîrine terk olunmasını sağlar. Harîrîzâde, belânın en şiddetlisinin kendilerine geldiği peygamberlerin ve onlardan sonra velîlerin rızâ mertebesinde olduklarını ve belâların onların derecelerini yükselttiğini söyler.⁷¹⁹ Bu bakış açısından hareketle Harîrîzâde'nin de mensubu olduğu tasavvufî düşüncede, Allah Teâlâ'nın celâl tecellîlerini de cemâl tecellîlerini de aynı derecede rızâ hâliyle karşılamak, lütfu da kahrı da hoş görebilmek gaye edinilmiştir. Kul, kendi benliğinden, sıfât ve fiillerinden kurtulup, Allah'ta fânî olunca kendisinde Hakk'ın isim ve fiilleri tecellî etmeye başlar. Kendi irâdesinden sıyrılmış olan kul, bu tecellîlere teslim olup tek fâil olarak Allah'ı bildiğinde kulun fenâsı ile Hakk'ın rızâsı gerçekleşmiş olur.⁷²⁰

Allah'ın kuldan razı olmasını Harîrîzâde, Allah'ın kuluna muhabbeti olarak açıklar. Her konuda olduğu gibi bu konuda da üsve-i hasene Hz. Peygamber'dir. Harîrîzâde'ye göre Hz. Peygamber'in (s.a.) "*Habîbullah*" olarak vasıflanması, Allah Teâlâ'nın onun bütün söz, fiil, ahlâk ve akidelerinden razı olmasındandır. O, Hakk'ın kendisinden razı olduğu, Allah Teâlâ'nın rızâsının ve muhabbetinin tam mazharı olan kimsedir. Hz. Peygamber'in (s.a.) yüce mertebesi bütün resûl ve nebîleri aşmış en yüksek dereceye ulaşmıştır.⁷²¹ Harîrîzâde Hz. Peygamber'den (s.a.) "meşiyet hazinesi" olarak bahseder ve bu tâbiri "irâdetullah" anlamında kullandığını açıklar. Bununla ilgili olarak müellif, Hz. Enes'in Resûlullah'a on sene hizmet ettiği ve bu süre içerisinde kendisine yaptığı bir şey için "*Niçin şöyle yaptın?*" veya "*Şöyle yapsaydın ya!*" şeklinde bir serzenişte bulunmadığı, rivâyetini aktarır.⁷²² Hz. Enes'in anlattığı bu durumun sebebi müellifimize göre, Resûl-i Ekrem'in "*Allah'ın dilediği (irâde ettiği) olur, dilemediği olmaz.*"⁷²³ hakîkatine vâkıf olmasıdır.⁷²⁴

⁷¹⁹ A.g.e., 183b-184a.

⁷²⁰ Uludağ, "Rızâ", 35/57.

⁷²¹ Harîrîzâde, *Fashu Dürri'l-aglâ şerhu Devri'l-a'lâ*, 97.

⁷²² Müslim, "Fedâil", 51.

⁷²³ Ebû Dâvûd, "Edeb", 101.

⁷²⁴ Harîrîzâde, *Fashu Dürri'l-aglâ şerhu Devri'l-a'lâ*, 20.

3.17. Murâkabe

Sözlük anlamı “denetlemek, gözlemek, gözaltında tutmak, kontrol etmek” mânâlarını ihtiva eden murâkabe, tasavvufta mânevî bir hâli anlatmak için kullanılır. Esmâ i hüsnâdan Rakîb ismi de murâkabe ile aynı kökten olup. Kur’ân-ı Kerîm’de Allah’ın kulları üzerinde gözetleyici olduğu,⁷²⁵ her şeyi gördüğü ve denetimi altında tuttuğu⁷²⁶ beyan edilir.⁷²⁷ Murâkabe hâlinde sâlik, Allah Teâlâ’nın her an ve her yerde hazır ve nâzır olarak kendisini gördüğü, işittiği ve böylece her yaptığından haberdar olduğu hakîkatinin farkındadır. Bu idrakle kalbini, düşüncelerini kontrol eder ve kendisini denetim altında tutar.⁷²⁸ Bahsi geçen âyetlerle birlikte Kur’ân-ı Kerîm’de Allah’ın her şeyden haberdar olduğuna ilişkin başka birçok âyet olması ve Cibrîl hadisinde yer alan ihsân tanımı, sûfilere murâkabeye önem vermeye yöneltmiştir. Böylece murâkabe, tasavvuf literatüründe ilk dönemlerden itibaren yer alan ve pek çok sûfinin hakkında açıklama yaptığı tasavvufî kavramlardan birisi olmuştur.

Murâkabe hâli sâliki dış dünyadan uzaklaşarak içine dönme, nefsi ve kalbi üzerinde dikkatini yoğunlaştırma, duygu ve düşüncelerini kontrol etme imkânı verir. Bu sayede sâlik düşüncelerinde derinleşerek, Allah’tan başka her şeyi unuttur. Allah Teâlâ’dan gelen feyizleri pür dikkat bekleme hâli olarak ifade edilen murâkabeyi, Cüneyd Bağdâdî, deliğin önünde fareyi bekleyen dikkatli kedinin haline benzetir ve murâkabeyi kediden öğrendiğini ifade eder.⁷²⁹ Sâlik iç ve dış âlemindeki duygu ve düşüncelerinden, davranışlarından Allah Teâlâ’nın haberdar olduğunu ve devamlı olarak Allah Teâlâ’nın denetimi altında bulunduğunu, her an Allah’ın huzurunda olduğunu kesin bir şekilde idrak ettiği zaman murâkabe hâli gerçekleşmiş kabul edilir.

⁷²⁵ en-Nisâ 4/1.

⁷²⁶ el-Ahzâb 33/52.

⁷²⁷ Süleyman Uludağ “Murâkabe”, *DİA* (Ankara: TDV Yayınları, 2020), 31/204.

⁷²⁸ Cebecioğlu, *Tasavvuf Terimleri ve Deyimleri Sözlüğü*, 343; Yılmaz, *Ana Hatlarıyla Tasavvuf ve Tarikatlar*, 164-165.

⁷²⁹ Uludağ, “Murâkabe”, 31/204; Cebecioğlu, *Tasavvuf Terimleri ve Deyimleri Sözlüğü*, 343.

Bu mertebede sâlik kalbini zikr-i ilâhîden uzaklaştıracak kötü düşüncelerden arıtma çabası içerisinde olur.⁷³⁰

Murâkabe konusunda Harîrîzâde için de belirleyici olan ihsân kavramıdır. Cibrîl hadisinde “Allah Teâlâ’ya O’nu görüyormuş gibi ibadet etmek ve eğer sen O’nu göremiyorsan O’nun seni gördüğü hissiyle ibadet etmek” anlamında açıklanan ihsân kavramını Harîrîzâde de selefleri gibi murâkabe ile irtibatlandırır. Allah Teâlâ’nın kulun her hâlinden haberdar olduğunu bilmek anlamındaki murâkabeyi, başka bir deyişle bilgi seviyesindeki murâkabeyi Harîrîzâde en alt seviye olarak değerlendirir ve bu seviyenin hadiste geçen “Sen O’nu göremiyorsan da O’nun seni gördüğünü bil” ifadesine karşılık geldiğini söyler. Bu mertebenin ibadetin makbûl olması için gereken alt sınır olduğunu söyleyen Harîrîzâde için bilgi seviyesindeki murâkabe, sâlikin ulaşacağı müşâhede makâmı için bir basamak gibidir. Harîrîzâde’nin açıklamalarına göre bu mertebenin altındaki ibadetler gâfillerin ibadeti olup makbul değildir. Harîrîzâde, gafiller gibi ibadet etmekten kurtulmak için sâlikin huşû’ ve ihlâs ile ibadet etmeye çalışması gerektiğini söyler. Böylece sâlikin kalbi Allah’a bağlanmaya hazırlanacaktır. Kalbin Allah Teâlâ’ya raptedilmesini Harîrîzâde, “murâkabe-i mâbûd” şeklinde ifade eder ve murâkabe-i mâbûdun, sâlikin îmanını yakîne erdirdiğini söyler. Çünkü murâkabeye devam, müşâhede-i Hakk’ın sâlikin kalbini kaplamasına vesile olur. Böylece sâlik Hakk’ın üzerinde muttali’ olduğunu, yapıp ettiği her şeyi görür olduğunu idrak edecek hâle gelir ve bu da onu hadiste geçen ihsân derecesine erdirir.⁷³¹ Murâkabe hakkıyla yapıldıktan sonra ise müşâhede makâmı gelir ki söz konusu hadiste ihsânın ilk tanımı olan “Allah’ı görüyor gibi ibadet etmek” ifadesi bu mertebeyi açıklar. Böylece sâlik her ânını Hakk’ın huzurunda olduğunu hissederek geçirir.⁷³²

Harîrîzâde, murâkabeyi Allah Teâlâ’nın er-Rakîb isminin kuldaki tezahürü olarak görür. Bu isim, aynı zamanda, Allah Teâlâ’nın her zaman her yerde ve her şartta, hiçbir şeye ihtiyaç duymadan, her şeyi gören, duyan, bilen ve muhafaza eden yüce bir varlık olduğunu ifade eden el-Basîr, es-Semî’, el-Alîm ve el-Hafîz gibi isimleriyle de irtibatlıdır. er-Rakîb isminden kulun nasibi Harîrîzâde’ye göre murâkabedir. Murâkabe

⁷³⁰ Serrâc, *el-Lüma’*, 54; Uludağ, “Murâkabe”, 31/204; Yılmaz, *Ana Hatlarıyla Tasavvuf ve Tarikatlar*, 165.

⁷³¹ Harîrîzâde, *Kenzü’l-feyz*, 17a.

⁷³² Bu konu çalışmanın Sülûk Mertebeleri bölümünde işlenmiştir (bk. s.93-100).

yapan insan, Rabbinin her zaman ve her yerde kendisini bildiğini ve gördüğünü düşünerek her çeşit günahı uzaklaştır.⁷³³

Harîrîzâde murâkabe, Necmeddîn el-Kübrâ'ya atıfta bulunarak, mevt-i irâdî üzerine kurulan tarîk-i şuttâr'ın on esası arasında sayar. Bu esaslar: Tevbe, zühd, tevekkül, kanâat, uzlet, zikr-i dâim, Allah'a tam bir yöneliş, sabır, murâkabe ve rızâdır. Bu esasların ortaya çıkması için mürîdin mürşid-i kâmilin önünde tevbe etmesi ve ondan aldığı zikre devam etmesi gerekir.⁷³⁴

Harîrîzâde, murâkabe makâmındaki sâlikin, Allah'ın her şeye şâhid olduğunu, “Rabbinin her şeye şahitlik etmesi (onlar için) yeterli değil midir?”⁷³⁵ âyetinin mücibince, idrak ettiğini söyler. Aynı zamanda sâlik, “Nerede olursanız olun O sizinle beraberdir. Allah yaptıklarınızı görmektedir.”⁷³⁶ âyetinde belirtildiği üzere Allah Teâlâ'nın kendi zâtını şühûd ve beraberlikle vafettiğine de şahit olmaktadır.⁷³⁷

Harîrîzâde sâlikin her an murâkabe hâlinde olması gerektiğini düşündüğü için murâkabe için belli bir zaman şartı olmadığını söyler ve abdestsiz de yapılabileceğini ama abdestli olmanın daha iyi olacağını belirtir.⁷³⁸ Murâkabenin her an yapılacağı konusunda Kur'ân-ı Kerîm'deki “Ticaretin de alışverişin de kendilerini Allah'ı anmaktan, namazı hakkıyla kılmaktan ve zekâtı vermekten alıkoymadığı kimseler...”⁷³⁹ âyeti kerîmesini nakleden müellif, onların murâkabe ehli kişiler olduğunu söyler. Buna göre onlar, ayaktayken, otururken, yürürken, yiyip- içerken ve yatarken yalnızca Allah'ı düşünmektedir.⁷⁴⁰ Böylece murâkabe ile sâlikin kalbî ve zihnî düşünceleri Allah zikri ve fikri etrafında yoğunlaşır.⁷⁴¹

⁷³³ Harîrîzâde, *Fethu'l-esrâr şerhu Viridi's-settâr*, 84a-84b.

⁷³⁴ Harîrîzâde, *Kenzü'l-feyz*, 20a.

⁷³⁵ Fussilet 41/53.

⁷³⁶ el-Hadîd 57/4.

⁷³⁷ Harîrîzâde, *Kenzü'l-feyz*, 17a.

⁷³⁸ Harîrîzâde, *et-Turfetü'l-müstersele*, 22a.

⁷³⁹ en-Nûr 24/37.

⁷⁴⁰ Harîrîzâde, *et-Turfetü'l-müstersele*, 22b.

⁷⁴¹ Yılmaz, *Ana Hatlarıyla Tasavvuf ve Tarikatlar*, 165.

Harîrîzâde murâkabe yöntemi olarak benlik duygusundan kurtulmayı görür. Ona göre sâlikin önce kendi eniyyetini (benliğini) yok etmesi gerekir. Sâlikin bânında ve hakîkatinde Hak'tan başka bir şey kalmamalıdır. Murâkabe, kalbinde maksûdu sürekli olarak mülâhaza etmek demek olduğu için, onun yolu eniyyetten kurtulmaktan geçer. Sâlikin nisbet ve izâfeti kendisine olan şeyleri nefyetmesi bu kurtuluşu kolaylaştırır. Harîrîzâde'ye göre eniyyetin fânî kılınması kelime-i tevhîdin ilk kısmı, *nefy* kısmı olarak isimlendirilen “*Lâ ilâhe*”nin anlamıdır sonra *isbât* gelir ve “*illallâh*” denir.⁷⁴²

3.18. İstikâmet

Sözlükte, “düzeltmek, bir şeyi doğrultmak” anlamlarına gelen istikâmet, ifrat ve tefritlerden uzaklaşarak Allah'ın emirlerine ve Hz. Peygamber'in (s.a.) sünnetine uygun yaşama mânâsında kullanılmaktadır. “Dengeli ve dosdoğru” anlamına gelen *müstakîm* kelimesi de istikâmet ile aynı kökten türemiştir. Kur'ân-ı Kerîm'de ve hadis-i şeriflerde hem istikâmet hem müstakîm kelimeleri bahsi geçen sözlük anlamlarını ihtiva edecek şekilde yer alır.⁷⁴³ Allah Teâlâ, “*Rabbimiz Allah'tır.*” deyip sonra istikâmet sahibi olanlardan övgü ile bahseder,⁷⁴⁴ onlar için korku ve üzüntü olmayacağını bildirir.⁷⁴⁵ Âyet-i kerîmelerde, Allah'ın doğru yolda olduğu,⁷⁴⁶ peygamberleri ve mü'minleri doğru yola ilettiği,⁷⁴⁷ dilediği kullarını da bu yola ileteceği,⁷⁴⁸ açıklanır. Bu minvalde Allah Resûl'ünün insanları doğru yola davet ettiği,⁷⁴⁹ Kur'ân'ın doğru yola erdirdiği beyan edilir.⁷⁵⁰ Fâtiha sûresinde Allah'ın

⁷⁴² Harîrîzâde, *et-Turfetü'l-müstersele*, 23a.

⁷⁴³ Cebecioğlu, *Tasavvuf Terimleri ve Deyimleri Sözlüğü*, 249; Mustafa Çağrıncı-Süleyman Uludağ, “İstikâmet”, *DİA* (İstanbul: TDV Yayınları, 2001), 23/348; Hülya Alper, “Sırât-ı Müstakîm”, *DİA* (İstanbul: TDV Yayınları, 2009), 37/119.

⁷⁴⁴ Fussilet 41/30.

⁷⁴⁵ el-Ahkâf 46/13.

⁷⁴⁶ Hûd 11/56.

⁷⁴⁷ el-En'âm 6/87, 161; en-Nahl 16/121; el-Hac 22/54; es-Sâffât 37/118.

⁷⁴⁸ el-Bakara 2/142, 213; el-Mâide 5/16; el-En'âm 6/39; Yûnus 10/25.

⁷⁴⁹ Âl-i İmrân 3/51; el-En'âm 6/153; el-Mü'minûn 23/73; eş-Şûrâ 42/52.

⁷⁵⁰ el-Mâide 5/16

kendilerine nimet verdiği kulların yolu olarak açıklanan doğru yola erişebilmek için mü'minlere nasıl dua edecekleri öğretilir.⁷⁵¹ Gazzâlî, istikâmetin zorluğundan dolayı her namazda okunan Fâtiha sûresiyle, mü'minlerin bu duayı çokça yaptıklarını ifade eder.⁷⁵²

Hadis-i şeriflerde doğru yolun Kur'an ve İslâm olarak yorumlandığı görülmektedir.⁷⁵³ Hz. Peygamber (s.a.) “*Emrolunduğun gibi dosdoğru ol!*”⁷⁵⁴ âyetine işaret ederek “*Hûd sûresi beni ihtiyarlattı.*”⁷⁵⁵ buyurmuş ve istikâmet üzere olmanın zorluğuna dikkat çekmiştir. İstikâmet üzere olmak yalnızca Hz. Peygamber (s.a.) tarafından lâyıkıyla yapılabilir.⁷⁵⁶ Bu minvalde Allah Resûlü “*Tam olarak başaramasanız bile yine de istikâmet üzere olunuz.*”⁷⁵⁷ buyurarak mü'minlerin bu konuda çaba içerisinde olmalarını istemiştir. Kendisinin de “*Sen dilediğini sırât-ı müstakîme erdirirsin.*” şeklinde dua ettiği bildirilmektedir.⁷⁵⁸

İstikâmet üzere yaşamanın, doğru yolun ne demek olduğunun daha iyi anlaşılması için Allah Resûlü'nün çizgiler çizerek somut açıklamalar yaptığı nakledilir. Buna göre Resûl-i Ekrem, Allah'a giden yollara işaret etmek amacıyla çizgiler çizmiş, bu çizgilerin Allah'ın elçilerinin yolları olduğunu söylemiş ve içlerinden birisi için “*Bu benim doğru yolumdur.*” demiştir.⁷⁵⁹ Bu hadise ilişkin bir başka rivayette Hz. Peygamber'in doğru yol üzerinde sağa ve sola sapan çizgiler çektiği, bu çizgilerin yoldan sapmalar olduğu ve her sapakta bu yollara davet eden şeytanların bulunduğu bilgisini verdiği anlatılır.⁷⁶⁰ Bu rivayeti Harîrîzâde de nakleder ve daha önce bahsi

⁷⁵¹ el-Fâtiha 1/6-7.

⁷⁵² Gazzâlî, *İhyâ'ü 'ulûmi'd-dîn*, 2/1409.

⁷⁵³ Tirmizî, “Fezâ'ilü'l-Kur'ân”, 14; Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, 4/182.

⁷⁵⁴ Hûd 11/112.

⁷⁵⁵ Tirmizî, “Tefsîr”, 56 (3297).

⁷⁵⁶ Yılmaz, *Ana Hatlarıyla Tasavvuf ve Tarikatlar*, 182.

⁷⁵⁷ İbn Mâce, “Tahâre”, 4.

⁷⁵⁸ Müslim, “Müsâfirîn”, 200.

⁷⁵⁹ İbn Mâce, “Muqaddime”, 1.

⁷⁶⁰ İbn Mâce, “Îmân ve Fezâilü's-sahâbe ve ilm”, 1; Nesâî, “Vasâyâ”, 11.

geçtiği gibi tarikat anlayışını söz konusu hadisi esas alarak temellendirir. Müellif özellikle “sırât-ı müstakîm” üzere yaşamının önemini vurgular.⁷⁶¹ İmanını tashih edip, itikadı sahih kılarak istikâmet üzere yaşamak için her mü’minin, şerîat-ı Ahmedî’ye ve tarikat-ı Muhammedî’ye sâdik olması gerektiğini ifade eder.⁷⁶² “Şüphesiz bu benim dosdoğru yolumdur. Buna uyun; (başka) yollara sapmayın; sonra onlar sizi Allah’ın yolundan ayırır. İşte günahattan korunmanız için Allah bunları size emretti.”⁷⁶³ âyetinin işaret ettiği doğru yola, peygamberlere ittibâ ederek girilebileceğini söyler. Bu bağlamda müellif, doğru yol üzerinde bulunan sapakların insanların hevâ ve hevesleri ile bid’atler olduğunu belirtir. Harîrîzâde’ye göre bahsi geçen yanlış yollara sapanlar, vuslat yolundan ayrılıp delâlet vadisinde hapis kalır.⁷⁶⁴

Tasavvufî düşüncede istikâmet her şeyin kendisi ile kemâl bulunduğu, her türlü hayrın kendisi ile meydana geldiği ahlâkî ve dinî bir derece olarak kabul edilir. Sâlikin hem sülûkün başlangıcında istikâmet üzere olması ve sülûkünü istikâmet üzere temellendirmesi hem de sülûk boyunca ve sülûkün nihayetinde istikâmet üzere olması gerekir. Sâlikin başlangıçtaki istikâmetin alâmeti amellerinde bezginlik hâlinin olmaması, seyir boyunca istikâmetin alâmeti yolculuk makâmalarında durgunluk olmaması ve hâllerini beğenmemesi, sülûkün nihayetindeki istikâmetin alâmeti vuslatında perdenin olmamasıdır.⁷⁶⁵ Harîrîzâde, mürîdin tavrında istikâmet görülmesi halinde kendisine zikir telkini yapılacağını söyler.⁷⁶⁶ Zikir telkininden sonra şeyh müride tâc-ı şerif giydirir. Bu tâc çeşitli sembollerle bezenmiştir. Tâcdaki sembollerden birisi de “Elif” harfidir. Harîrîzâde “Elif”in istikâmeti temsil ettiğini söyler. Buna göre tâcı giyen mürîd “Kasd ve gayemiz sırât-ı müstakimdir; başka tarafa dönmeyiz.” demektedir. Müellif, bu aşamadan sonra sâlikin, “ezyâl-i şerîata yapışıp erkân-ı tarîkatta istikâmetle iksâra” gayret edeceğini söyler.⁷⁶⁷ Harîrîzâde’ye göre

⁷⁶¹ Bk. bu çalışma s. 81.

⁷⁶² Harîrîzâde, *Kenzü’l-feyz*, 3b.

⁷⁶³ el-En’âm 6/153

⁷⁶⁴ Harîrîzâde, *Kenzü’l-feyz*, 3b.

⁷⁶⁵ Kuşeyrî, *er-Risâle*, 350.

⁷⁶⁶ Harîrîzâde, *Kenzü’l-feyz*, 45a.

⁷⁶⁷ A.g.e., 89b; 57a.

sâlikin vuslata ermesi mücerred irfan-ı kâmile değil şerîat-ı Muhammediye üzere amel etmesi, tâat ve ibadette devamlı olması ve istikâmetle mümkün olur.⁷⁶⁸

Tasavvufta istikâmetle beraber ele alınan bir diğer kavram kerâmettir. Sûfiler kuldân beklenenin kerâmet değil istikâmet olduğunu özellikle belirtirler. Onlar, gerçek kerâmetin şerîata uymak ve sünnet üzere yaşamak olduğunu ifade ederler.⁷⁶⁹ Bununla birlikte sûfiler kerâmetin hak olduğunu da izah ederler.⁷⁷⁰ Kuşeyrî, evliyâda kerâmetin görülmesi câizdir, der ve cevazının akla da nakle de uygun olduğunu söyler. Çünkü tasavvufî düşüncede keramet Allah'a izafe edilir. Kerâmetin zuhûra gelmesi Allah'ın kudreti dahilinde olduğu için sûfilere göre onu reddetmenin bir gerekçesi yoktur. Kuşeyrî, kerâmetin zuhûrunu, kerâmet sahibi velînin hâlinin sâdık üzere olduğuna işaret kabul eder. Böylece kerâmet, sâdık olan ile kâzib olanın ayırt edilmesini sağlar. Bununla beraber her velîden kerâmet sâdır olması şart değildir. Kerâmetin zuhûr etmeyişi bir velî için kusur değildir.⁷⁷¹

Kerâmet aynı zamanda Allah'ın bir lütfu ve velî kuluna bir ikramı olarak da değerlendirilir.⁷⁷² Harîrîzâde kulun istikâmet üzere olmasını ilâhî lütfâ mazhar olması için sebep olarak görür, eğer kulda istikâmet bulunursa ilâhî lütuf gelir, der. Ona göre istikâmet kulun sıfatıdır ve bu sıfatın gayesi hidâyet-i rabbânîyedir.⁷⁷³ Böylece istikâmet üzere yaşayıp ilâhî lütfâ mazhar olanlar, Allah'ın velî kulları olur.

Tasavvufî düşüncede velîlik, *velâyet-i âmme* ve *velâyet-i hâssa* olarak ikiye ayrılır. Velâyet-i âmme, farz ve vâcib gibi dinen mükellef kılınan emirlere riayet etme çabası içinde olan her mü'mini kapsar. Velâyet-i hâssa ise farz ve vâcibleri yerine getirmekle beraber nâfile ibadetlerle de meşgul olan, murâkabe halinde olan ve ihsân mertebesine

⁷⁶⁸ Harîrîzâde, *Fethu'l-esrâr şerhu Viridi's-settâr*, 17b.

⁷⁶⁹ Yılmaz, *Ana Hatlarıyla Tasavvuf ve Tarikatlar*, 182, 315.

⁷⁷⁰ Serrâc, *el-Lüma'*, 375-378

⁷⁷¹ Kuşeyrî, *er-Risâle*, 530-535.

⁷⁷² Süleyman Uludağ, "Kerâmet", *DİA* (Ankara: TDV Yayınları, 2022), 25/265.

⁷⁷³ Harîrîzâde, *Fethu'l-esrâr şerhu Viridi's-settâr*, 130a-130b.

ulaşmış kulların hâlidir.⁷⁷⁴ Velâyet meselesini bu minvalde ele alan Harîrîzâde, “Doğrusu benim velîm, Kitab’ı indiren Allah’tır. O, bütün sâlihlere velîlik eder.”⁷⁷⁵ âyetinin velâyet-i âmmeye delâlet ettiğini söyler. Velâyet-i hâssa için Harîrîzâde, hadis-i şerifte geçen “Görüldüklerinde Allah’ı hatırlatanlar”⁷⁷⁶ tanımını yapar. Müellifimize göre bu kimselerin tüm işlerini ve hâllerini Allah Teâlâ kendi üzerine almıştır. Onların sıfat ve fiilleri Allah’ın sıfat ve fiilleri olup tüm amellerine Allah Teâlâ yardım ve zafer ihsân eder, onları koruması altına alır ve *ricâl* mertebesine erişirir. Ricâl mertebesini müellif, “Ticaretin ve alışverişin kendilerini Allah’ı anmaktan, namazı kılmaktan ve zekâtı vermekten alıkoymadığı mü’minler”⁷⁷⁷ ve “Müminlerden öyle erler vardır ki Allah’a verdikleri sözü yerine getirirler.”⁷⁷⁸ âyetleriyle açıklar.⁷⁷⁹

Harîrîzâde’ye göre kerâmet velîlerin ayırt edici özelliğidir. Çünkü mucize, sihir ve kerâmet görünüşte birbirinden farklı değildir ancak bunların zuhûr ettiği kişiler farklıdır. Velîden zuhûr edenin kerâmet olduğunu ifade eden müellif, kendisinden kerâmet zuhûr eden velîde üç özelliğin bulunması gerektiğini söyler. Bunların ilki velînin hususî olarak meşguliyeti Allah ile olmalıdır. İkincisi, onun sükûn ve ilticâsı ile firar ve ihtiyacı Allah’a olmalıdır. Üçüncüsü, velînin niyet ve gayreti ile ihlâs ve izzeti Allah için olmalıdır. Harîrîzâde, bu üç özelliğin her velîde aynı seviyede olmasının gerekmediğini söyler. “Her ilim sahibinin üstünde daha iyi bir bilen vardır.”⁷⁸⁰ âyetini zikrederek müellif, meşreplerin muktezâsının birbirinden farklı olduğunu belirtir ve kimi velînin kâmil kimi velînin daha kâmil olduğunu söyler.⁷⁸¹ Ayrıca Harîrîzâde, velîden mutlaka kerâmet sâdır olması gerekmediğini ve yukarıda sayılan velîlik alâmetlerine sahip olduğu halde kendisinden kerâmet zuhûr etmeyen

⁷⁷⁴ Yılmaz, *Ana Hatlarıyla Tasavvuf ve Tarikatlar*, 201; Süleyman Uludağ “Velî”, *DİA* (İstanbul: TDV Yayınları, 2013), 43/25.

⁷⁷⁵ el-A’râf 7/186.

⁷⁷⁶ İbn Mâce, “Zühd”, 4.

⁷⁷⁷ en-Nûr 24/37.

⁷⁷⁸ el-Ahzâb 33/23.

⁷⁷⁹ Harîrîzâde, *Mededü’l-Bekrî min Seyyidi’l-Bekrî*, 3a.

⁷⁸⁰ Yûsuf 12/76.

⁷⁸¹ Harîrîzâde, *Mededü’l-Bekrî min Seyyidi’l-Bekrî*, 2b-3a.

çok velî olduğunu belirtir. Enbiyânın durumunun ise böyle olmadığını söyleyen Harîrîzâde, onların hâl ve mertebelerine göre ve nübüvvetlerinin kuvvetine göre mucizeler göstermelerinin gerekli olduğunu ifade eder.⁷⁸²

Evliyânın kerâmet göstermesinin şart olmadığını açıkladıktan sonra Harîrîzâde, bunun hikmetleri üzerinde değerlendirme yapar. Buna göre müellif, bazı velîler için kerâmetin, mânevî yolculuğun önünde hicâb olduğunu söyler. “Bu kişiler zaten kâmil değil mi?” muhtemel sorularına müellifimiz, onların kâmil olduklarını ama kemâlâtta nihayet olmadığı, cevabını verir. Bazı velîlerin ise meşrebine kerâmet-i husûsî konmamıştır onun için zuhûr etmez. Bazı velîlerin meşrebine kerâmet konmakla beraber onlar zâhirî tehlikelerden ve bâtinî zararlardan çekindikleri için kerâmet zuhûrunu murâd etmezler ve onu özellikle gizlerler. Bazı durumlarda ise velîler, kendilerinin doğru yolda olduklarına delâlet için, mahâline göre ve irşad edecekleri kişinin hâlinin gerektirmesi sebebiyle kerâmet izhar ederler. Nitekim “*Herkesin yöneldiği bir yön vardır. O halde hayır işlerine koşun.*”⁷⁸³ âyeti, duruma göre rağbet edilenin değişebileceğini göstermektedir.⁷⁸⁴

3.19. Ehl-i Beyt Sevgisi

Ehl-i beyt tâbiri, ev halkı anlamında olup Hz. Peygamber’in (s.a.) aile fertleri için kullanılan bir terimdir.⁷⁸⁵ Kur’ân-ı Kerîm’de, Hz. İbrâhim’in, Hz. Mûsâ’nın ve Hz. Peygamber’in ailelerinden bahseden âyetlerde bu ifade yer alır.⁷⁸⁶ Hadislerde ise çoğunlukla Hz. Peygamber’in ailesi söz konusu olduğunda Ehl-i beyt ifadesi kullanılır.⁷⁸⁷ Bu hadislerde Ehl-i beyt’in faziletlerinden bahsedilmesi ve onlara olan muhabbetin önemi üzerinde durulması Ehl-i beytin içine kimlerin dahil olduğu meselesini ortaya çıkarmıştır. Resûl-i Ekrem’in eşlerini ayrı ayrı “Ehl-i beyt” diyerek

⁷⁸² A.g.e., 3a.

⁷⁸³ el-Bakara 2/148.

⁷⁸⁴ Harîrîzâde, *Mededü'l-Bekrî min Seyyidi'l-Bekrî*, 3a.

⁷⁸⁵ Mustafa Öz, “Ehl-i Beyt”, *DİA* (İstanbul: TDV Yayınları, 1994), 10/498.

⁷⁸⁶ Hûd 11/73; el-Kasas 28/12; el-Ahzâb 33/33.

⁷⁸⁷ Müslim, “Fezâ’ ilü’s-sahâbe”, 36; Tirmizî, “Menâkıb” 77 (3790).

selamladığı rivayeti,⁷⁸⁸ kendilerine zekât verilmesi yasaklanan Ebu Tâlib'in oğulları Ali, Âkil ve Câfer'in aileleri ile Abbas b. Abdülmuttalib ailesine mensup olanlar hakkında "Ehl-i beyt" denilmesi⁷⁸⁹ ve Selmân-ı Fârisî'nin de Ehl-i beyt'e dahil edildiği rivayeti konuyla ilgili farklı görüşlere mesnet olmuştur.⁷⁹⁰

Harîrîzâde'ye göre Ehl-i beyt, Hz. Peygamber (s.a.), Hz. Ali, Hz. Fâtıma, Hz. Hasan ve Hz. Hüseyin'i kapsar. Ehl-i beyte muhabbet konusuna önem veren müellif, Ehl-i beyt sevgisi ve Ehl-i beytin faziletlerine dair *Kemâlnâme-i Âl-i Âbâ*⁷⁹¹ isimli müstakil bir risâle kaleme alır. Bu eserinde Harîrîzâde, Ehl-i beytin hakikatlerini hem zâhir hem bâtın yönünden açıklar. Müellife göre irfânî bilgiye eren kişi, nefsini bilir ve Hakk'ı bilir, Hakk'ı bilen Muhammed (s.a.) ve Ali'yi bilir, onları bilen Hasan, Hüseyin ve Fâtıma'yı bilir, böylece bu kişi muhîbb-i Ehl-i beyt olur ve îmanın hakikatine erer.⁷⁹²

Harîrîzâde, "*Ha- Mîm, A'yn- Sîn-Kâf*"⁷⁹³ âyetlerindeki hurûf-ı mukattaanın Ehl-i beytin esrâr-ı ilâhiyyesini ihtiva ettiği kanaatindedir. Âyette söz konusu edilen harfler beş tanedir. Ehl-i beyt de Hz. Peygamber (s.a.), Hz. Ali, Hz. Fâtıma, Hz. Hasan ve Hz. Hüseyin olmak üzere beş kişidir. "*Ha*" harfi Hakk'a işaretir ve ebced değeri yüz on olup Ali isminin de ebced değeri yüz ondur. Bu durum İmam Ali'nin hak olduğuna ve ona iftira atanların bâtıl olduğuna işaretir.⁷⁹⁴ Ayrıca Harîrîzâde, "*Ha*" harfinin işaret ettiği diğer hususları da şu şekilde sıralar:

"*Ha*" harfinin adedi sekiz olup sekiz Cennet kapısına işaretir. Ehl-i beyt muhabbetiyle ölen kişi bu sekiz Cennet kapısından hangisinden dilerse Cennete girer. "*Ha*" harfi, Hz. Muhammed (s.a.) ve Ali, Hasan, Hüseyin, Fâtıma hazretlerinin cem'-i ahadiyyet makâmında hakka'l-yakîn olarak Hakk'ı müşâhede kıldıklarına işaretir. "*Ha*" harfi hikmete işaret olup Ehl-i beytin eşyanın hakikatine, havassına, levazımına, ahkâm ve

⁷⁸⁸ Buhârî, "Tefsîr", 33(8).

⁷⁸⁹ Müslim, "Fezâ'ilü's-sahâbe", 36; Tirmizî, "Zekât", 25.

⁷⁹⁰ Öz, "Ehl-i Beyt", 10/498.

⁷⁹¹ Eser hakkında bilgi için bk. bu çalışma s.58.

⁷⁹² Harîrîzâde, *Kemâlnâme-i Âl-i Âbâ / Ehli Beyt'in Faziletleri*, 19.

⁷⁹³ eş-Şûrâ 42/1-2.

⁷⁹⁴ Harîrîzâde, *Kemâlnâme-i Âl-i Âbâ*, 20.

esrârına vâkıf ve şerîat, tarîkat, hakîkat ve ma'rifette âlim olduklarına delâlet eder. Onların vâkıf oldukları esrar-ı hakîkate ne ulemâ-i rûsum ne de avâm erişemez, bu hakîkatlere sadece Ehl-i beyt vâkıftır. “Ha”nın hikmetlerinden birisi de Ehl-i beytin hakkı hak olarak ve bâtılı bâtıl olarak bilmesidir. Onlardan daha fazla hakkı ve bâtılı bilebilen yoktur. “Ha” hürriyete işaretir, Ehl-i beyt ağyârdan, tüm mâsivâdan, şehvât ve hevâdan âzâd olmuştur.⁷⁹⁵

Harîrîzâde yukarıda bahsi geçen âyetteki diğer hurûf-ı mukattaa harfleri için de benzeri açıklamalar yapar. Buna göre “Mîm” harfi Hz. Muhammed’e (s.a.) işaret eder. Müellif, Hz. Muhammed Mustafa’nın (s.a.) âlem-i vücûdu teşriflerinden önce meleklerin ve Hz. Âdem’den (a.s.) Hz. Peygamber’e (s.a.) kadar gelen tüm peygamberlerin lisanları üzere tekrar tekrar övülmüş, gönderilen tüm suhuf ve kitaplarda da aynı şekilde methedilmiş ve âlem-i vücûdu teşrif ettiklerinde de “Muhammed” adıyla isimlendirilmiş olduklarını ifade eder. Mustafa ismi de Hz. Peygamber’in (s.a.) ahlâk-ı rezîleden uzak, temiz ve pâk olduğu anlamındadır. “Mîm” harfinin açılımı olan “Mim, Ye, Mim” harfleri ve “Ha- Mîm” harflerinin toplam ebced değeri doksan ikidir. Müellif bu değer Hz. Muhammed’in (s.a.) Allah Teâlâ’nın koruması altında olduğuna işaret ettiğini aynı zamanda “Mîm” harfinin makâm-ı Muhammediyye olduğunu söyler. Harîrîzâde’nin “Mîm” harfine dair yaptığı bir diğer açıklama, “Mîm”in, müellifin “mâ-i kuds” olarak ifade ettiği, insanı nefsanî ve ahlâkî çirkinliklerden temizleyen ilme işaret ettiğidir. Müellife göre bu ilmin kaynağı Ehl-i beyttir. Bu kısımda Harîrîzâde tasavvufun *fakra* sıkıca sarılmak, *züll* ve *îsâr* ile ahlâklanmak, araştırma ve ihtiyârî terk etmek şeklinde üç temel özelliği olduğunu ve “Mîm” harfinin bu hasletlere de işaret ettiğini söyler.⁷⁹⁶

Harîrîzâde’ye göre “Ayn” harfi, ilimlerin evveli ve âhiri olması açısından Hz. Ali’ye işaret eder. “*Ben ilmin şehriyim, Ali de onun kapısıdır.*”⁷⁹⁷ hadisini naklederek müellif, Hz. Ali’nin ilimdeki değerine vurgu yapar. Harîrîzâde, velâyetin Hz. Ali ile başladığını ve bu açıdan Hz. Ali’nin konumunun, nübüvvetin kendisiyle başladığı Hz. Adem’e benzediği kanaatindedir. Bu bağlamda müellif, râşid halifelerin de velâyet sırrına ve

⁷⁹⁵ A.g.e., 24-25.

⁷⁹⁶ A.g.e., 25-27.

⁷⁹⁷ Süyûtî, *el-Câmiu’s-sagîr*, 1/108. Tirmizî, “Menâkıb”, 20. Hadis “*Ben hikmet eviyim. Ali de onun kapısıdır.*” şeklinde geçmektedir.

hilafetin hem zâhirine hem de bâtnına mazhar olduklarını ifade eder. Fakat müellife göre silsile açısından velâyet mertebesinin reisi Hz. Ali'dir ve müellif Hz. Ali'nin faziletlerine dair çeşitli rivayetleri nakleder.⁷⁹⁸ “Ayn” harfinin bir diğer özelliğini, “irfân-ı ebedî-yi müte’ahhire işaret etmesi” olarak açıklar.⁷⁹⁹ Müellif irfânî bilginin başta Hz. Ali olmak üzere Ehl-i beyt kanalıyla yayıldığı düşüncesindedir.⁸⁰⁰

Harîrîzâde, “Sîn” harfinin Hz. Hasan ve Hz. Hüseyin’e işaret ettiğini söyler ve ikisinin isminin de ortasında “sîn” harfi bulunduğunu belirtir. Müellif, “Sîn” harfindeki hikmetleri şu şekilde sıralar: Hz. Hasan ve Hz. Hüseyin’in soylarından gelenlere “seyyidler” denir; “Sîn” harfi buna işaret eder. İkinci olarak “Sîn” harfi selâmete işaret eder ve Hz. Hasan ile Hz. Hüseyin’i sevenlerin selâmette olduklarına delâlet eder. “Sîn” harfinin açılımı “Sîn, ye, nûn” harfleridir. Bu harflere Hakk’ı temsil eden “Ha” harfi eklendiğinde İmam Hüseyin’in ismi olur. Aynı zamanda “Sîn” harfi, “*Cennet gençlerinin efendileri olmaları*”⁸⁰¹ açısından da Hz. Hasan ve Hz. Hüseyin’e işaret eder. Müellif onların faziletlerine dair bazı rivayetleri aktardıktan sonra onların övülecek özelliklerini anlatmaya nihayet olmayacağını belirtir.⁸⁰²

Harîrîzâde “Kâf” harfinin Hz. Fâtıma’ya işaret ettiğini söyler ve Cennet hanımlarının seyyidesi olarak takdim ettiği Hz. Fâtıma’nın faziletlerini tafsilâtıyla anlatmaya nihayet olmadığını belirtir. “Kâf” harfi müellife göre kanaate işaret etmektedir. Kanaatin tükenmez bir hazine olduğunu söyleyen müellif, Ehl-i beyti sevenlerin bu hazineyi fethedip tüm varlıklarını onların yolunda sarf ettiklerini ifade eder.⁸⁰³

Harîrîzâde, Ehl-i beytten her birinin faziletine ilişkin hadis-i şerifler zikreder ve “*Sizden akrabalık sevgisinden başka bir karşılık istemiyorum.*”⁸⁰⁴ âyetinde geçen

⁷⁹⁸ Harîrîzâde, *Kemâlnâme-i Âl-i Âbâ*, 27-29.

⁷⁹⁹ “Müte’ahhire” denmesinin sebebini müellif, kenz-i mahfi hadisinde muhabbetin öne çıkıp, ma’rifetin sonra gelmesi, şeklinde açıklar (bk. Harîrîzâde, *Kemâlnâme-i Âl-i Âbâ*, 30).

⁸⁰⁰ Harîrîzâde, *Kemâlnâme-i Âl-i Âbâ*, 30.

⁸⁰¹ Tirmizî, “Menâkıb”, 30 (3781).

⁸⁰² Harîrîzâde, *Kemâlnâme-i Âl-i Âbâ*, 30-32.

⁸⁰³ A.g.e., 32.

⁸⁰⁴ eş-Şûrâ 42/23.

“*akrabalık sevgisini*” Ehl-i beyt olarak yorumlar. Bu bağlamda müellif, Hakk’ın Ehl-i beyte, Ehl-i beytin de Hakk’a olan sevgisinin kitap, sünnet ve ümmetin icmâi ile sabit olduğunu, âhirette kurtuluşun Ehl-i beyte muhabbet sebebiyle olacağını ve bu hakîkatlere kalp aynası pür safâ olanların vâkîf olabileceğini belirtir.⁸⁰⁵ Müellife göre Ehl-i beyt sevgisinin kişinin âhirette kurtuluşu olacağını bir başka delili de “*Kişi sevdiği ile beraberdir.*”⁸⁰⁶ hadisidir. Bu hadisten hareketle müellif, mahşerde insanların sevdikleriyle beraber olacaklarını, Ehl-i beyti sevenlerin de onlarla beraber haşrolunacakları için felâha ereceklerini söyler. Bu bağlamda Harîrîzâde, Ehl-i beyte zulmeden, onlardan birine eziyet eden kimselere de cennetin haram kılındığını belirtir.⁸⁰⁷

⁸⁰⁵ Harîrîzâde, *Kemâlnâme-i Âl-i Âbâ*, 24-32.

⁸⁰⁶ Buhârî, “Edeb”, 96; Müslîm, “Birr”, 165.

⁸⁰⁷ Harîrîzâde, *Kemâlnâme-i Âl-i Âbâ*, 22-23.

DÖRDÜNCÜ BÖLÜM

NAZARÎ TASAVVUFA DAİR GÖRÜŞLERİ

Bu bölümde Harîrîzâde'nin tasavvufî düşüncesinin başlıca meselelerinden olan varlık, bilgi ve insan hakkındaki görüşleri ele alınacaktır. Müellifimiz, tevarüs ettiği Ekberî geleneğe bağlı kalarak, ontolojik görüşlerini “*vahdet-i vücûd*” anlayışı doğrultusunda “*vücûd*” ve “*merâtibu'l-vücûd*” kavramlarıyla açıklar. Allah Teâlâ'nın gizli hazineyken bilinmek isteyerek âlemi yarattığı yorumunu yapan Harîrîzâde selefleri gibi varoluşun sebebini bilinme arzusu, iştîyâkı olarak izah eder. Tasavvufî düşüncede ilk dönemlerden itibaren âlemin yaratılışı, Allah'ın âlemlerle, âlemin içindekilerle ve özellikle insanla ilişkisi, sevgi merkezli açıklamalara konu olmuştur. Sûfiler duygusal içerikten yoksun, manevî tadın olmadığı kul-Rab ilişkisini değil yaratılanla Yaratan arasında sevgi esaslı bir ilişkinin olduğu varlık görüşünü benimsemişler ve tarihi süreç içerisinde oluşan tasavvuf literatüründe, sevgi merkezli kavramları öne çıkarmışlardır. Ekberî gelenekte sevgi/ilâhî aşk tüm varlığa yayılan, varlığın gaye sebebi olan ontolojik bir ilke olarak yorumlanmaktadır.⁸⁰⁸ Bu gelenekten gelen müellifimize göre de âlemi kendi aynında zâhir hale getiren, ilâhî muhabbettir. Bilinme iştîyâkı ve varlığa geliş arasında kurduğu ilişki, müellifin epistemolojisinin, ontolojik görüşlerine bağlı olduğunu gösterir. Onun düşünce sisteminde bilmek, olmak ve bulmak (vicdân) birbirleriyle iç içe olan kavramlardır. Bilmek, olmaya; olmak bulmaya bağlıdır. Varlığın bilgisi, ancak hazır olduğunda, huzurda bulunulduğunda ortaya çıkar.⁸⁰⁹ Esas bilgi varlık bilgisidir ve insan, yaratılış esnasında ilâhî isimlerin kendisine yüklenmesiyle “emâneti”⁸¹⁰ almış olduğu için, bilgi onda mündemiçtir. Süjesinden ayrı olmayan bu bilgi, bilen ve bilinen birliğinde ortaya çıkacak bir cevherdir. İnsanda

⁸⁰⁸ Ekrem Demirli, “İbnü'l-Arabî ve Mevlana Arasındaki Bazı Ortak Kavramlar”, *İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, S.16 (2007): 234-235.

⁸⁰⁹ Mahmut Erol Kılıç, *İbn Arabî Düşüncesine Giriş Şeyh-i Ekber* (İstanbul: Sufi, 2009), 207, 229.

⁸¹⁰ el-Ahzâb 33/72.

mündemiç olan bilgi, kendisinin açığa çıkmasını engelleyen unsurların ortadan kalkmasını beklemektedir.⁸¹¹

Harîrîzâde insana ilişkin görüşlerini açıklarken “insan-ı kâmil” kavramını merkeze alır. Tasavvuf düşüncesinde insan-ı kâmil merâtibu’l-vücûddan olup Hak’tan, hakîkati itibariyle ilk, varlığa gelişi itibariyle son zuhûr eden mertebedir.⁸¹² Allah’ın kendi ruhundan üflediğini beyan ettiği insan, bu açıdan en şerefli mahlûktur.⁸¹³ Fakat insanın suflî âlemlere inışı, içindeki hakîki özün perdelenmesi suretiyle olduğu için, o öze tekrar kavuşması nefsin yedi aşamasını geçeceği seyr u sülûkünü tamamlamasıyla mümkün olur.

4.1. Varlık Anlayışı

İlk dönem sûfilerinden itibaren tasavvufi düşüncede “varlığın birliği” düşüncesi temel ilke olarak kabul edilir. Bu düşünce bazen “tevhîd” bazen “vahdet” merkezli kavramlarla ifade edilir. Allah Teâlâ’nın “bir” olması sadece zâtı açısından değil aynı zamanda isimleri, sıfatları ve fiilleri açınsındandır. Esmâ, sıfât ve ef’âl yönünden de Allah Teâlâ’nın eşi benzeri olmadığına îman edilir.⁸¹⁴ Bu bağlamda sûfiler tevhîdin, Allah Teâlâ’nın “Ma’bûd” olarak bir kabul edildiği gibi “Fâil” ve “Vücûd” olarak da bir kabul edilmesiyle gerçekleşeceği düşüncesindedir. İslâm düşüncesinde Allah Teâlâ’nın “Ma’bûd” olarak tevhîdinde tüm Müslümanlar için tabii olarak ittifak vardır. Allah Teâlâ’nın, “Fâil” olarak tevhîdi meselesinde, farklı kanaatler ileri sürülmüştür. Böyle olmakla birlikte fiillerin sorumluluğunun kula atfedilmesi halinde, yegâne fâilin Allah olduğu düşüncesinin, genel kabul gördüğü söylenebilir.⁸¹⁵ Vücûd yönünden tevhîd ise tasavvufi düşüncede yukarıda bahsi geçtiği şekilde ilk dönem sûfilerinden itibaren kabul edilmiş fakat isimlendirmeler noktasında farklılıklar olmuştur.

⁸¹¹ Mahmut Erol Kılıç, “Bir Metodun Metodolojisi: Dini İlimler Metodu Olarak Tasavvufa Mukayeseli Bir Bakış”, *Usul*, C.1, S.1 (2004): 104.

⁸¹² Kılıç, *İbn Arabî Düşüncesine Giriş*, 236-237, 301-305.

⁸¹³ el-Hicr 15/29.

⁸¹⁴ Kara, *Tasavvuf ve Tarikatlar Tarihi*, 251.

⁸¹⁵ Muhyiddin İbnu’l Arabî, *Fusûsu’l-Hikem Tercüme ve Şerhi*, trc. Ahmed Avni Konuk, hzr. Mustafa Tahralı- Selçuk Eraydın 7. Basım, C.1 (İFAV: İstanbul, 2017), 50.

Tasavvuf tarihinde “Zühd dönemi” olarak isimlendirilen klasik dönemde, zâhidlerin irâdelerini Allah’ın irâdesinde fânî kılmak anlamında “tevhîd-i kusûdî” kavramını öne çıkarttıkları görülür. Kasd ve irâdenin birliği anlamında “vahdet-i kusûd” da denilen bu düşünceyi “*Lâ maksûde illallah*” veya “*Lâ murâde illallah*” şeklinde özetlemek mümkündür. Söz konusu düşüncede sûfinin irâdesiyle Hakk’ın irâdesi bir olur ve artık iki irâdenin değil tek irâdenin hâkim olduğu idrak edilir.⁸¹⁶ Cüneyd Bağdâdî bu durumu, sûfinin Hakk’ın kendisinden talep ve irâde ettiği şeyi bizzat Hakk’ın kendisinin yaptığıının farkına varması, olarak açıklar.⁸¹⁷

Vücûdun birliği meselesi; “Ma’bûd” olarak, “Fâil” olarak, “Mürîd” olarak bir olan Allah’ın “Vücûd” olarak da bir olduğu anlayışına dayanır. Mutasavvıflar, Hakk’a ait ve halka ait iki ayrı “vücûd” kabulünü, iki ayrı “ma’bûd” ve iki ayrı “fâil” kabul edilmesinin şirk olması gibi şirk olarak değerlendirirler. Onlara göre bu durum, Vücûd-ı Hakk’ın sınırlanması ve belli bir yerden sonra halkın vücûdunun kabul edilmesi anlamına gelir. Ma’bûd olma, fâil olma ve mürîd olma yönünden ortak koşulamayan Hakk’a mevcûd olma yönünden de ortak koşulamaz ve onlar bu düşünceyi “*Lâ mevcûde illallah*” şeklinde ifade ederler.⁸¹⁸

Allah’tan başka hakîki vücûd sahibi bir varlık olmadığı kabulü, mutasavvıflar tarafından çeşitli şekillerde ifade edilmiştir. Bâyezîd Bistâmî’nin “*Allah vardı ve O’nunla beraber başka bir varlık yoktu.*”⁸¹⁹ hadisini “*Şimdi de öyledir, O’ndan başka varlık yoktur.*” şeklinde açıkladığı rivayet edilir.⁸²⁰ Hücvîrî, “*Kulum bana nâfile ibadetlerle yaklaşımaya devam eder; nihâyet ben onu severim. Kulumu sevince de ben onun işiten kulağı, gören gözü, tutan eli ve yürüyen ayağı olurum.*”⁸²¹ hadisini naklederek, bu hâle gelen kulun, fiilleri kendine nispet etmekten uzaklaştığını, kendi fiilini, kendi kazancını göremez olduğunu söyler. Hücvîrî, Bâyezîd Bistâmî’nin “*Kendimi tesbih, kendimi tenzih ederim, şanım ne yücedir!*” sözlerinin de bu bağlamda

⁸¹⁶ Kara, *Tasavvuf ve Tarikatlar Tarihi*, 252.

⁸¹⁷ Yılmaz, *Ana Hatlarıyla Tasavvuf ve Tarikatlar*, 284.

⁸¹⁸ İbnü’l Arabî, *Fusûsu’l-Hikem Tercüme ve Şerhi*, 50-51.

⁸¹⁹ Buhârî, “Bed’ü’l-halk”, 1; “Tevhid”, 22.

⁸²⁰ Kılıç, *İbn Arabî Düşüncesine Giriş*, 206.

⁸²¹ Buhârî, “Rikak”, 38.

olduğunu, sözü söyleyenin aslında Hak olduğunu ifade eder ve konuyla ilgili olarak “Ömer’in dili ile konuşan Hak’tır”⁸²² hadisini nakleder.⁸²³ Bu minvalde Şiblî’nin (ö. 334/946) “Hiçbir şey görmedim ki o Allah olmasın” sözünü Hücvîrî, muhabbetin ve müşahedenin galebesiyle, sâlikin, sır gözüyle Hakk’ı görmesi olarak açıklar.⁸²⁴ Hallâc-ı Mansûr’un (ö. 309/922) “Ene’l-Hakk” sözü de bu bağlamda değerlendirilir ve Hallâc’ın Hakk’ın tecellîlerinden başka bir şey görmediği için böyle söylediği kabul edilir.⁸²⁵

Gazzâlî’nin (ö.505/1111) varlığa ilişkin değerlendirmeleri, onun kanaatinin de ilk dönem sûfleriyle aynı yönde olduğunu gösterir. Gazzâlî, varlığı, iki çeşit olarak ele alır: İlkinin varlığı kendindedir, ikincisinin varlığı başkasına bağlıdır. Varlığı başkasına bağlı olan, Gazzâlî’ye göre, yok hükmündedir. Bu durumda hakîki varlık tektir ve O, varlığı kendinden olan Allah Teâlâ’dır. Konuyla ilgili olarak Gazzâlî “Allah’ın vechinden başka her şey yok olucudur.”⁸²⁶ âyetini nakleder, ezelde ve ebedde Allah’tan başka bir şey olmadığı yorumunu yapar. Bu hususta Gazzâlî’nin delil gösterdiği bir diğer âyet “Nereye yönelirseniz yönelin Allah’ın vechi oradadır.”⁸²⁷ âyetidir. Bu âyet varlığın Allah olduğuna ve O’ndan başka hiçbir şeyin kendine ait bir hüviyeti olmadığına işaret etmektedir. Gazzâlî bu durumu kısaca “Lâ mevcûde illa Hû” sözüyle ifade eder.⁸²⁸

Varlığın birliği düşüncesi, İbn Arabî’nin izahlarıyla sistemleşir ve kendisinden sonraki dönemlerde de “vahdet-i vücûd” olarak terimleşir. İbn Arabî’nin terminolojisinde “vücûd”, Hakk’ın Zât’ını yine kendi Zât’ıyla bulması, anlamına geldiği için Hakk’ın

⁸²² Hadis bahsi geçtiği şekilde kaynaklarda bulunmamakla birlikte Tirmizî’de “Allah Teâlâ, hakkı Ömer’in diline ve kalbine koymuştur.” şeklindeki rivayet yer almaktadır (bk. Tirmizî, “Menâkıb”, 17 (3682)).

⁸²³ Hücvîrî, *Keşfü’l-mahcûb*, 316.

⁸²⁴ A.g.e., 393.

⁸²⁵ Süleyman Uludağ, “Vechü’l-Hak”, *DİA* (İstanbul: TDV Yayınları, 2012), 42/584-585.

⁸²⁶ el-Kasas 28/88.

⁸²⁷ el-Bakara 2/115.

⁸²⁸ Ebû Hâmid Muhammed el-Gazzâlî, *Mişkâtü’l-envâr Nur Metafiziği*, trc. Asım Cüneyd Köksal (İstanbul: Büyüyenay Yayınları, 2015), 42-43.

Zât'ından, sıfatlarından ve fiillerinden başka bir mahalde “Vücûd” bulunamaz. Bu durumda “vücûd”, sadece Hak için ve “Mutlak Vücûd” anlamında kullanılır. Âlem ve âlemin içindekiler hakkında “vücûd” ifadesinin kullanılması sadece izâfeten mümkündür. Buna göre, Mutlak Vücûd var olan her şeyin kaynağı olup Hak'tır. Âlemde var olan şeyler Mutlak Vücûd'un farklı mertebelerdeki tezahürleridir, dolayısıyla vücûdları izâfîdir. İzâfî vücûd, bir olan Mutlak Vücûd'un zuhûr mahalli olup çok ve çeşitlidir.⁸²⁹ İbn Arabî, konuyla ilgili görüşlerini *Fusûsü'l-hikem* ve *el-Fütûhâtü'l-Mekkiye* isimli eserlerinde izah eder. Başta Sadreddin Konevî (ö.673/1274) olmak üzere aralarında Fahreddîn Irâkî (ö.688/1289), Müeyyidüddin Cendî (ö.691/1292), Saîdüddin el-Fergânî (ö.699/1300), Abdürrezzâk b. Ahmed el-Kâşânî (ö.736/1335) ve Dâvûd Kayserî (ö.751/1350) gibi muhakkiklerin bulunduğu bir grup sûfi, İbn Arabî'nin eserlerine yazdıkları şerhlerle, onun görüşlerini detaylı bir şekilde izah etmişlerdir. Daha sonra kendilerinden *Ekberîyye* ekolü olarak bahsedilecek olan bu şârihlerin yazdıkları şerhlerin mukaddime bölümlerinde, İbn Arabî'nin vücûda ilişkin düşünceleri sistematik bir şekilde açıklanmıştır.⁸³⁰ Söz konusu şerhler, vahdet-i vücûd meselesinin yaygınlık kazanmasına ve çeşitli açılardan tartışılmasına vesile olmuştur.⁸³¹

Vahdet-i vücûd tâbirini, İbn Arabî doğrudan kullanmamışsa da bu tâbir, şârihlerin açıklamalarıyla terimleşmiş; İbn Arabî'ye nispet edilerek ilim ve fikir çevrelerinde yaygınlık kazanmıştır.⁸³² Vahdet-i vücûd düşüncesinin Anadolu'ya intikal etmesinde İbn Arabî'nin Anadolu'ya yaptığı seyahatlerin etkisi olmakla beraber Osmanlı

⁸²⁹ Kılıç, “İbnü'l-Arabî”, 20/499-506.

⁸³⁰ Kılıç, “İbnü'l-Arabî”, 20/512.

⁸³¹ Kara, *Tasavvuf ve Tarikatlar Tarihi*, 253.

⁸³² Vahdet-i vücûd tabiri ilk defa Sadeddin Konevî'nin eserlerinde ve kendisiyle aynı dönemde yaşayan ve görüştükları bilinen İbn Seb'in'in (ö.699/1270) eserlerinde kullanılmıştır. Fakat burada terimin mevcudiyetinin başlangıcının Konevî dönemi ile olsa da terimle kastedilen mânânın mevcudiyetinin ilk dönem sûfilerine kadar uzandığını tekrar etmek gerekir (bk. *Fusûsü'l-Hikem Tercüme ve Şerhi*, 1/47-49). Böyle olmakla birlikte İbn Arabî'nin eserlerinden birinde “*Bana Vücûd'unun vahdetini şuhûd ettir!*” ifadesi yer almaktadır (bk. Muhammed Nûru'l-Arabî, *İbn Arabî'nin Günlük Duaları ve Şerhi: Şerh-i Evrâd-ı Usbû'îyye li'ş-Şeyhi'l-Ekber Muhyiddin el-Arabî*, 181 (Metin bölümü s.43)).

Devleti'nde yayılmasında ve uzun asırlar boyunca iltifat görmesinde *Fusûs* şârihlerinden Dâvûd Kayserî'nin rolü çok önemlidir. Sultan Orhan Gazi, İznik'teki medreseye ilk müderris olarak İbn Arabî ekolünün temsilcisi bir âlim olan Dâvûd Kayserî'yi getirerek, yaklaşık yedi asırlık Türk ilim ve irfân geleneğine yön vermiştir.⁸³³ Kayserî'nin kurucusu olduğu Osmanlı medreselerinin temelinde, tasavvufî düşünce, tasavvufî zevk vardır. Kayserî, Osmanlı eğitim-öğretim hayatına yön veren bir müderris olarak, devletin siyasî ve ilim anlayışının, ilmî geleneğinin ve medeniyetinin teşekkülünün merkezinde, tasavvufî düşüncenin yer almasını sağlamıştır.⁸³⁴ Söz konusu tasavvufî düşüncenin en derin ve bir o kadar da tartışmalı konularından birisi “vahdet-i vücûd” temelli varlık anlayışıdır. Vahdet-i vücûd düşüncesinin ve bu düşüncenin mimarı kabul edilen İbn Arabî'nin Osmanlı toplumunda müellifimizin yaşadığı zamana kadar, dönem dönem tartışmalar olsa da itibar görmesinde etkili olan faktörler şüphesiz çoktur. Dâvûd Kayserî'den sonra İbn Arabî'nin görüşlerinin Osmanlı ilim çevrelerinde yayılmasına katkısı olan çok sayıda ulemanın gelmiş olması bu faktörlerdendir.

Ekberiyeye ekolünün görüşlerini Anadolu'da temsil eden âlimler arasında sayılan Molla Fenârî'nin (ö.834/1431) Osmanlı Devleti'nin ilk şeyhülislâmı olması da bu faktörlerden birisidir. Fenârî, Sadreddin Konevî'nin *Miftâhu'l-gayb*'ını şerhetmiştir. Hem Konevînin bu eserini hem İbn Arabî'nin *Fusûs*'unu okutmuştur.⁸³⁵ *Miftâhu'l-gayb* üzerinde yapılan şerh faaliyetleri, Fenârî'den sonra da devam etmiş, XV. yüzyıl ve XIX. yüzyıl arasında yaşamış birçok Osmanlı mutasavvıfı, *Miftâhu'l-gayb*'i şerhetmiş ve böylece Ekberî fikirler, Osmanlı entelektüel hayatında etkili olmuştur.⁸³⁶ Yavuz Sultan Selim'in (1512-1520) Şam'da İbn Arabî'nin kabrini buldurtması ve onun kabrini de içine alacak şekilde külliye yaptırması, Sultan III. Murad'ın (1574-1595)

⁸³³ Mustafa Tahralı, “Dâvûd el-Kayserî'nin Fusûs Şerhi Mukaddimesi”, *İbn Arabî Geleneği ve Dâvûd el-Kayserî*, hzr. Turan Koç (İstanbul: İnsan Yayınları, 2011), 100.

⁸³⁴ Mehmet Bayrakdar, “Dâvûd el-Kayserî'nin İslâm Düşüncesine Katkısı”, *Uluslararası İznik Sempozyumu*, hzr. Ali Erbaş (Bursa: İznik Belediyesi Yayınları, 2005), 311-313.

⁸³⁵ İbrahim Hakkı Aydın, “Molla Fenârî”, *DİA* (Ankara: TDV Yayınları, 2020), 30/245-247.

⁸³⁶ Betül Gürer, “Nazarî Tasavvuf Geleneğinin El Kitabı: Muhtevası ve Tesirleri Bağlamında Sadreddin Konevî'nin Miftâhu'l-Gayb'ı”, *Cumhuriyet İlahiyat Dergisi*, C.21, S.1 (2017): 421.

Fusûsü'l-hikem'i tercüme ettirmesi, farklı zamanlarda Osmanlı padişahlarının İbn Arabî'nin görüşlerini savunan risâleler yazılmasını istemeleri, İbn Arabî'nin devlet ricâli nezdinde Osmanlı Devleti'nin kuruluşundan son dönemlerine kadar önemli yeri olduğuna işaretler.⁸³⁷ Ayrıca İbn Arabî'nin varlık anlayışının Osmanlı toplumundaki yansımaları, Konevî'nin katkılarıyla birlikte, Mevlâna Celâleddin⁸³⁸, Yunus Emre, Eşrefoğlu Rumî gibi şair-sûfilerin eserlerinde ve halk dindarlığını besleyen *Muhammediye* ve *Mevlid* gibi eserlerde de görülür.⁸³⁹

Müellifimiz Harîrîzâde'nin varlık anlayışı, yukarıda kısaca anlatıldığı gibi, Osmanlı düşüncesinin teşekkülünde önemli rol oynayan ve müellifimizin dönemine kadar hatta günümüze kadar etkisi devam eden Ekberî gelenek doğrultusundadır. Harîrîzâde'nin eserlerinde en çok atıf yaptığı hocası Muhammed Nûrî'l-Arabî de bu ekolden olup onun teliflerinde de vahdet-i vücûd merkezli varlık anlayışı ve buna bağlı olarak varlık mertebeleri anlatılmaktadır.⁸⁴⁰ Müellifimizin eserlerinde adı geçen ve eserlerine atıfta bulunulan Sofyalı Bâlî Efendi (ö.960/1553), İmâm Şa'rânî (ö.973/1565), Aziz Mahmûd Hüdâyî (ö.1038/1628), Niyâzî-i Mısırî (ö.1105/1694), İsmail Hakkı Bursevî (ö.1137/1725), Abdülgânî en-Nablûsî (ö. 1143/1731), Mustafâ el-Bekrî (ö.1162/1749), Abdullah Salâhî Uşşâkî (ö.1197/1783) gibi zâtların varlık anlayışı da vahdet-i vücûd temellidir.

Harîrîzâde'nin, Fazlullah el-Burhânî'nin (ö.1029/1620) vücûd, merâtibu'l-vücûd, âyet ve hadislerle vahdet-i vücûdun delilleri ve insân-ı kâmil konularını seyr u sülûkle irtibatlı bir şekilde ele alan *et-Tuhfetü'l-mürsele ile'n-nebîyyi'l-mürsele* isimli eserine; Şeyh Bedreddin'in vahdet-i vücûd anlayışı doğrultusunda yazılmış vâridler içeren *Vâridât*'ına; Abdurrahman Câmî'nin yine vahdet-i vücûd anlayışını ifade eden

⁸³⁷ Kılıç, "İbnü'l-Arabî", 20/513-514.

⁸³⁸ Mevlâna'nın vücûda dair görüşleriyle İbn Arabî'nin görüşleri arasında benzerlik olmakla beraber bu benzerlik İbn Arabî'nin Mevlâna üzerindeki tesiri olarak görülmeyip daha çok manevî kemâlin ve buna ait irfân dilinin benzerliği olarak değerlendirilmektedir (bk. Kılıç, *İbn Arabî Düşüncesine Giriş*, 339).

⁸³⁹ Ekrem Demirli, "Klasik İslam Nazariyatı ile Osmanlı Düşünce Dünyası Arasında Selçuklu Köprüsü: Sadreddin Konevi ve Nazari Tasavvufun Kuruluşu", *Türklük Araştırmaları Dergisi*, S.16 (Güz/ 2004): 7-8.

⁸⁴⁰ Bolat, *Muhammed Nûru'l-Arabî*, 232.

bir beytine; Şeyh Mahmûd Şebüsterî et-Tebrizî'nin vahdet-i vücûd öğretisini şiir diliyle ifade ettiği *Gülşen-i Râz* isimli eserine yazdığı şerhler, müellifin varlığa ilişkin görüşlerini en detaylı şekilde görebildiğimiz eserleridir. Ayrıca müellifin, fenâ, bakâ ve cem' kavramlarını açıklayan; seyr u sülûk ve tevhîd makâmalarını anlatan; hakikat-i Muhammediye ve insan-ı kâmil görüşlerini açıklayan telifleri de vardır. Çalışmamızda müellifin tüm bu eserlerini inceleyerek varlığa ilişkin görüşlerini “vücûd” ve “merâtibu'l-vücûd” olmak üzere iki başlık altında ele aldık.

4.1.1. Vücûd

Vücûd kelimesi “vecd” kökünden türemiştir, “kaybolan şeyi bulmak, bir şeye ulaşmak; sahip olmak, zengin olmak” gibi anlamlara gelmektedir⁸⁴¹ ve aynı kökten türeyen “vicdân” ile birlikte “algılamak, idrak” mânâlarında kullanılmaktadır.⁸⁴² Vücûd, “bir şeyin zâtının -özünün- dış dünyada fiilen tahakkuk etmesi” mânâsında da kullanılır.⁸⁴³ Tasavvufî bir terim olarak “vücûd”, “var olmak, varlık, bulmak” anlamlarına gelir. Sâlik beşerî vasıflarından fânî olup Hakk'ı bulma gayesi taşır.⁸⁴⁴ Bunun için sâlikin çabalaması gerekir. Nitekim tasavvufta keşfeden ve bulan tahkik ehli kişilere “*ehlü'l-keşf ve'l-vücûd*” denilir.⁸⁴⁵ Ahmed Awni Konuk (ö.1938) “vücûd”un lisanımızdaki karşılığının “varlık”, sözlük anlamının “matlûbu bulmak” olduğunu söyler. Konuk, “vücûd” kelimesine verilen “cisim ve beden” anlamının, örfteki bir kullanım olduğunu ve bu anlamın sözlüklerde ancak mecâzen verilebileceğini belirtir.⁸⁴⁶ Abdürrezzâk Kâşânî “vücûd” kelimesine “bir şeyin kendisini bulması”, “birinin başkasını kendisinde bulması veya başkasında bulması” şeklinde anlam verir ve “başkası” ile kastedilenin bir mahal veya bir mertebe olabileceğini ifade eder.⁸⁴⁷

⁸⁴¹ İbn Manzûr, *Lisânü'l-Arab*, 3/443-445.

⁸⁴² Ali Durusoy, “Vücûd”, *DİA* (İstanbul: TDV Yayınları, 2013), 43/137.

⁸⁴³ Yusuf Şevki Yavuz, “Vücûd”, *DİA* (İstanbul: TDV Yayınları, 2013), 43/136.

⁸⁴⁴ Cebecioğlu, *Tasavvuf Terimleri ve Deyimleri Sözlüğü*, 528.

⁸⁴⁵ Kılıç, “İbnü'l-Arabî”, 20/500.

⁸⁴⁶ İbnü'l-Arabî, *Fusûsu'l-Hikem Tercüme ve Şerhi*, 1/4.

⁸⁴⁷ Kâşânî, *Letâifu'l-a'lâm fi işârâtu ehli'l-ilhâm*, 577.

İbn Arabî'ye göre Hakk'ın tecellisi "vücûd" ve "ilm" olmak üzere iki şekilde tezahür eder. Vücûd-ı İlâhî ile İlm-i İlâhî aynı olduğu için bu iki tezahür biçimi de aynıdır. Bu durumda vücûd bilgisi kendini tanıma bilgisi olur. Vücûd-ı Hak, Vâcibu'l-Vücûd olduğu için O'nun bilgisi de zorunludur.⁸⁴⁸ İbn Arabî, "vücûd" kavramını, "Hakk'ın Zât'ını yine kendi Zât'ıyla bulması" anlamında kullanır.⁸⁴⁹ Harîrîzâde'nin de görüşleri bu doğrultudadır. Bölüm içerisinde izah edileceği gibi müellif, "Vücûd"u, sadece Hakk'a ait kabul eder ve bu açıdan "vücûd" kavramını "tahakkuk" veya "husûl" anlamlarında kullanmaz. Müellifin Vücûd'a ilişkin görüşleri, Vücûd'un Hak olduğu, bir olduğu ve mahiyetinin bilinmezliği olmak üzere üç hususta ele alınabilir. Müellif Vücûd'u bu yönleriyle anlatırken Vücûd-ı Hak'ın varlığını vehim olarak ifade ettiği mevcûdatla ilişkisini ve kesrâtın (çokluk) ortaya çıkışını da izah eder.

4.1.1.1. Vücûd Hak'tır

Harîrîzâde'nin düşünce sisteminde Mutlak Vücûd ile Mutlak Hakikat aynıdır ve bu durumda "Vücûd" ile kastedilen Hak'tır. Harîrîzâde'nin şârihlerinden olduğu Fazlullah el-Burhanpûrî'nin eserinin ilk cümlelerinden olan "Vücûd Hak'tır" ifadesi ve başka sûfilerde de görülen "Vücûd'un bir olduğu ve O'nun da Hak olduğu"⁸⁵⁰ şeklindeki ifadeler, zaman içerisinde tasavvuf literatüründe, muhakkik sûfilerin varlığa ilişkin görüşlerini açıklayan temel cümleler haline gelmiştir.⁸⁵¹

Müellifimiz Hak Teâlâ'nın "Vücûd" olduğunu, O'nun Zât'ının, vücûdun kendisi olduğunu ve vücûdda mugâyeret (farklılık) olmadığını söyler.⁸⁵² Vücûdda farklılık olmayışını müellif, Hak Teâlâ'nın esmâsının vâhidiyyeti açısından, Zât'ının aynı oluşu ile açıklar.⁸⁵³ Vücûd, esmâ-i ilâhiyyeden birisi olup Hak Teâlâ'nın zâtî

⁸⁴⁸ Kılıç, *İbn Arabî Düşüncesine Giriş*, 233.

⁸⁴⁹ Kılıç, "İbnü'l-Arabî", 20/506.

⁸⁵⁰ İbnü'l-Arabî, *Fusûsü'l-Hikem Tercüme ve Şerhi*, 1/5.

⁸⁵¹ Ekrem Demirli, "Varlık Olmak Bakımından Varlık" İfadesinin Sûfilerce Yeniden Yorumlanması", *İslâm Araştırmaları Dergisi*, S.18 (2007): 36.

⁸⁵² Harîrîzâde, *et-Turfetü'l-müsterselse*, 7b; *İrfânü'l-âşıkîn*, 3b-4a.

⁸⁵³ Esmânın Zât'ın aynı mı gayrı mı olduğu kelâm, İslâm felsefesi, tasavvuf gibi İslâm düşüncesi ekollerinde tartışılmıştır. Harîrîzâde'nin mensubu olduğu Ekberî gelenek

sıfatlarındandır.⁸⁵⁴ Vücûdun Zât-ı İlâhî'nin sıfatlarından olması “mutlak” anlamdadır. Çünkü aksi takdirde Zât-ı İlâhî'nin vücûd ve başka şeylerden oluştuğu düşüncesi ortaya çıkardı.⁸⁵⁵ Müellife göre “Vücûd” mahiyete dair tüm kayıtlardan münezze, mahsûsâtta ve ma'kûlâtta berî olup *Vücûd-ı Mahz*'dir (Sırf Vücûd).⁸⁵⁶

İnsanın bilgisinin konusu olan her şeyin vücûdu mukayyedir, hiçbirinin varlığı kendinden değildir. Onların kaynağı olan “Vücûd” için ise herhangi bir şekil veya sınır yoktur. Vücûd'un hissedilen veya akledilen bir sûreti de yoktur ve Vücûd bir zamana veya bir mekâna hasredilemez. Yukarıda açıklandığı şekilde Harîrîzâde, “Vücûd”'a dair açıklamalarını öncelikle tenzih yönünden yapar. Müellifin metninde geçen “Vücûd” ifadesi yerine “Allah” lafzı konulsa, metin, Ehl-i sünnet itikadında yer aldığı şekilde Allah Teâlâ'nın şekil, had, sûret, zaman, mekân gibi kayıtlardan münezze oluşunu anlatan bir kelâm metni olarak da okunabilir. Fakat müellif özellikle “Vücûd” ifadesini kullanır. Çünkü onun düşüncesinde “Vücûd” demek mutlak anlamda “Allah” demektir. Müellif “Vücûd”un sınırlanamayacağını ifade ederek Allah'tan başka hiçbir varlığın hakîki bir vücûdu olmadığı fikrini temellendirmek ister.⁸⁵⁷

Âlemin ve içindekilerin vücûdları olduğunu kabul etmek, Vücûd-ı Hakîki'ye sınır tayin etmek olarak değerlendirilir. Çünkü ancak Hakk'ın Vücûd'una bir sınır tayin edildikten sonra diğer vücûda geçilmesi gerekir ki Hak Teâlâ için böyle düşünmek muhaldir.⁸⁵⁸ Selefleri gibi Harîrîzâde'ye göre de Allah'tan başkasında olduğu vehmedilen vücûd, aslında Hakk'ın esmâ ve sıfatlarla tecellîsidir. Vücûd, esmâ ve sıfatlarla tecellî ettiğinde, O'nun akıl ve hisse zâhir oluşu, şekil, sûret ve kayıtlarla olur.

mertebeli varlık yorumuyla bu meseleyi ele alır. Onlara göre vahdet mertebesinde esmâ, Zât'ın aynıdır (bk. *Fusûsu'l-Hikem Tercüme ve Şerhi*, 1/ 15-16; 3/16.).

⁸⁵⁴ Harîrîzâde, *et-Turfetü'l-müstersele*, 3b.

⁸⁵⁵ Abdülganî en-Nablusî, *Gerçek Varlık Vahdet-i Vücûd'un Müdafaası*, çev. Ekrem Demirli, 2. bs. (İstanbul: İz Yayıncılık, 2009), 32.

⁸⁵⁶ Harîrîzâde, *et-Turfetü'l-müstersele*, 4a; (Mahz, her şeyden, her türlü kayıttan, her çeşit itibardan uzak, arınmış anlamına gelmektedir (bk. Sadreddin Konevî, *Vahdet-i Vücûd ve Esasları*, çev. Ekrem Demirli, 4.bs. (İstanbul: İz Yayıncılık, 2012), 89).

⁸⁵⁷ Harîrîzâde, *et-Turfetü'l-müstersele*, 3b-5b.

⁸⁵⁸ İbnu'l-Arabî, *Fusûsu'l-Hikem Tercüme ve Şerhi*, Mukaddime 1/7; 2/15.

Vücûd böylece açığa çıkar, görünür (münkeşif) olur. Müellif burada Vücûd'un bir şekli ve sınırı olmamakla beraber O'nun zuhûrunun, tecellîlerinin şekil ve sınır ile olduğunu ifade etmektedir. Mevcûdat hakkında takdir edilen bütün ölçüler, onlar için tasvir edilen bütün şekiller O'nun takdiri, ta'yini ve tasviridir.⁸⁵⁹

Harîrîzâde Vücûd'un zuhûruyla oluşan mezâhirin şekil ve sınırlarla kayıtlı oluşunun, Vücûdda herhangi bir tagayyür (değişime, başkalaşma) meydana getirmediğini ve Vücûd'un her daim ezelde olduğu gibi olduğunu, özellikle belirtir. Allah Teâlâ hakkında değişme ve başkalaşmaya dair bir düşüncenin muhal olduğunu söyleyen müellif, konuyla ilgili olarak “*Allah vardı ve O'nunla birlikte hiçbir şey yoktu.*”⁸⁶⁰ hadisini nakleder. Bu hadise ilişkin Cüneyd Bağdâdî'ye atıfta bulunarak Harîrîzâde, “*Ve O, şimdi de öyledir.*” yorumunu yapar.⁸⁶¹ Tasavvuf kaynaklarında Bâyezîd Bistâmî'ye veya Cüneyd Bağdâdî'ye nispet edilen bu söz, mezâhirde söz konusu olan kesretin ve değişimin, Zâtullâh'da bir değişimi gerektirmediğini ifade etme gayesi taşır.

4.1.1.2. Vücûd-ı Hak Birdir

Vücûd'un bir olduğu, müellifin ifadesiyle, *Vücûd-ı Mahz-ı Zatî*'nin tek olduğu, O'nun Zât'ının, Mutlak Vücûd olduğunun kabulü; müellifi âlemde görülen çokluğu (kesret) izah etmeye yönelir. Mutlak Vücûd'da bir çoğalma tasavvur edilemeyeceği için, âlemde görülen çokluğun mahiyeti, muhakkik sûfilerin çeşitli açıklamalarına konu olmuştur. Onların ittifak ettikleri husus, Vücûd'un “Bir” olduğu ve O'nun mertebeler halindeki zuhûrunun mevcûdatı meydana getirdiğidir. Meselenin daha iyi anlaşılması için Harîrîzâde, Ekberî gelenekte yer alan “elbise/libâs giydirme” misâlini verir. Vücûd'un ağıârın nazarına -hakîkat ehli haricindekilerin bakışlarına- karşı perdeli, ehl-i esrara karşı zâhir olduğu çeşitli sûretlerde ve türlü şekillerde elbisesi olduğunu söyler.⁸⁶² Bu ifadeleriyle müellif, Vücûd'un aslında bir olduğu, âlemde kesretin ve farklılığın ortaya çıkışının, Vücûd'un farklı farklı libâsa bürünmesiyle gerçekleştiği

⁸⁵⁹ Harîrîzâde, *et-Turfetü'l-müstersele*, 3b-5b.

⁸⁶⁰ Buhârî, “Bed'u'l-halk”, 1.

⁸⁶¹ Harîrîzâde, *et-Turfetü'l-müstersele*, 4a.

⁸⁶² A.g.e.,4a.

izahını yapmaktadır.⁸⁶³ Konuyla ilgili olarak Abdülganî en-Nablûsî de Vücûd'un bir olduğunu, farklılık ve çokluğun O'nun kisvelerinde olduğunu söyler. Tek bir mahiyet olan Vücûd hakkında çoğalma tasavvur edilemez. Bu durumda çoğalan şey, akıl ve histe Vücûd'un sûret ve ölçüleri olan, akledilen ve hissedilen çok sayıdaki mahiyetlerdir. Akıl sahipleri için bu sûret ve ölçüler, Vücûd ile zuhûr etmektedir. Ârifler için ise Vücûd fark ve cem makâmılarına göre tecellî etmekte veya perdelenmektedir.⁸⁶⁴

Muhakkik sûfiler için Vücûd'un birliği meselesi, aklın ve duyuların değil, keşfin ve tecrübenin konusudur. Harîrîzâde, ârifin seyr u sülûkü içinde yer alan "seyr-i billâh"da, cemî'-i keserâtı -mevcûd olan her şeyi- Vücûd-ı Vâhid ile kaim gördüğünü ve Vücûd-ı Vâhid'den başka hakîki mevcûdun olmadığını, anladığını söyler. Müellife göre zuhûr-ı keserât, küllî, cüz'î, itlâk ve kayd gibi tüm yönleriyle Vücûd-ı Hakîki'nin itibârlarıdır.⁸⁶⁵ Müellif bu açıklamalarında, mevcûdatın çokluk (müteaddide) ve farklılık (muhtelif) yönünden Vücûd-ı Hak olmadığını dikkat çeker. Mevcûdat, Vücûd-ı Hakk'ın mukadderât, musavvirât ve mezâhiri olup onların -müellifin sıklıkla belirttiği gibi- Hakk'tan ayrı müstakil bir vücûdu yoktur.⁸⁶⁶ Başka bir ifadeyle mevcûd olan şeylerin hakîkatta varlıkları yoktur ve Vücûd'un, takdir ve tasvir ettiği mâdumlarla, zuhûru söz konusudur.⁸⁶⁷ Kâinattaki hiçbir şeyin ister küçük ister büyük olsun hatta hiçbir zerrenin Vücûd'dan hâli olmadığını ve O'ndan yoksun

⁸⁶³ Konuyla ilgili olarak Ahmed Avni Konuk şerhinde, Vücûd-ı mutlakdan başka vücûd olmadığı, mutlak Vücûd'un mertebe mertebe tenezzül buyurup suver-i ilmiyeye, âlem-i ervâh, âlem-i misâl, âlem-i şehâdet mertebelerinde o mertebelerin gerektirdiği şekilde kendi vücûdundan birer sûret libâsı giydirdiği açıklamasını yapar (bk. *Fusûsu'l-Hikem Tercüme ve Şerhi*, 2/120).

⁸⁶⁴ Abdülganî b. İsmâîl b. en-Nablûsî, *el-Ğavlü'l-metîn fî beyâni tevhîdi'l-ârifîn: Âriflerin Tevhidi*, çev. Ekrem Demirli, (İstanbul: İz Yayıncılık, 2003), 19, (Söz konusu eser, en-Nablûsî'nin, el-Burhânî'nin *et-Tuhfetü'l-mürsele ile 'n-nebiyyi'l-mürsele* isimli eserine yazdığı şerhdir).

⁸⁶⁵ Harîrîzâde, *Rûşen-i dilnüvâz*, 64.

⁸⁶⁶ Harîrîzâde, *et-Turfetü'l-müstersele*, 4a-4b.

⁸⁶⁷ en-Nablûsî, *el-Ğavlü'l-metîn fî beyâni tevhîdi'l-ârifîn*, 23.

bulunmadığını ifade eden müellif, bu hakîkatin ancak mezâhir-i halkta Hakk'ı müşâhede edebilen fenâ makâmındaki ârifler tarafından bilinebileceğini belirtir.⁸⁶⁸

Harîrîzâde'nin tek olan Vücûd'la âlemdaki çok sayıdaki mevcûd arasındaki irtibatı izah etmek ve mevcûdatın zuhûra gelişini açıklamak için Ekberî gelenek içerisinde verdiği diğer bir örnek de sayı sistemindeki "Bir" in diğer sayılarla ilişkisi örneğidir. Müellif, "Bir" in tüm sayıların başlangıcı (mebde') ve menşei olduğunu söyler. Bir' in (mebde') zuhûru, sayıların sûretlerini ortaya çıkarır.⁸⁶⁹ Müellif, Vücûd-ı Mutlak Vâhid' in çokluk âlemindeki sereyânını (yayıma ve nüfûz etmesini) "bir" in sayılardaki sereyânına benzetir. "Bir" sayısının tekrarı nasıl *keseât-ı merâtib-i a'dâdı* (sayı sistemlerini) oluşturuyorsa buna benzer bir şekilde Vücûd-ı Vâhid de mertebeler halinde çeşitli şekillerde zuhûru varlık mertebelerini oluşturur.⁸⁷⁰ Bir sayısı tekrar ettikçe diğer sayılar oluşur, sayıların varlığı bu tekrara bağlıdır. Mahlûkâtın varlığı da Hakk'ın zuhûruna bağlıdır.⁸⁷¹ Diğer bir deyişle sayılar birin; tekrarından başka bir şey olmadığı gibi mahlûkât da Hakk'ın zuhûrundan başka bir şey değildir. "Bir" in sayı mertebesindeki zuhûru nasıl onu "Bir" olmaktan çıkartmıyorsa, Hakk'ın mevcûdatta zuhûru da O'nu "Bir" olmaktan çıkartmaz. Ayrıca sayılar birin tekrarından meydana gelmekle beraber, nasıl birbirlerinden farklı değerler ise ilâhî isimlerin tezahürleri olan mümkün varlıklar da tezahürü oldukları isimler gibi birbirlerinden farklı özellikler taşırlar. Nitekim her bir ilâhî isim bir yönüyle Zât'a, bir yönüyle kendine özel mânâya delâlet eder.⁸⁷² Konuyla ilgili olarak İbn Arabî, sayıların "vâhid" ile varlığa geldiğini söyler. Buna göre vâhid, adedi icâd eden; aded, vâhidi tafsil edendir. Dolayısıyla adedin hükmü ancak ma'dûd (sayılan) ile açığa çıkar.⁸⁷³ Buna bağlı olarak Harîrîzâde,

⁸⁶⁸ Harîrîzâde, *et-Turfetü'l-müstersele*, 4b.

⁸⁶⁹ Harîrîzâde, *Rûşen-i dilnüvâz*, 152.

⁸⁷⁰ A.g.e., 64-65.

⁸⁷¹ Bu örnekte zuhûr tekrar ile temsil edilmekle birlikte vahdet-i vücûd düşüncesinin merkezi kavramlarından olan ve zuhûrâtı meydana getiren tecellide tekrarın olmadığını belirtmek gerekir.

⁸⁷² Sema Özdemir İmamoğlu, "Dâvûd el-Kayserî'de Varlık, Bilgi ve İnsan" (Yayınlanmamış Doktora Tezi, M. Ü. Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2011), 84-87.

⁸⁷³ İbnu'l-Arabî, *Fusûsu'l-Hikem Tercüme ve Şerhi*, 2/15-17.

âlemdaki *taayünâtın*⁸⁷⁴ ve *keseirâtın* zuhûr sebebinin esmâ ve sıfât tecellîleri olduğunu söyler ve mümkün varlıkların, ilâhî isimlerin hükümlerinin zuhûru için gerekli olduğunu belirtir.⁸⁷⁵ Müellif, mahlûk olmasa Hâlik'in hâlikiyetinin zuhûr etmeyeceğini, mücrimin günahı olmasa Gafûr ve Raûf'un zâhir olmayacağını ifade eder ve Hz. Peygamber'in (s.a.) "*Canım, kudret elinde olan Allah'a yemin olsun ki, siz hiç günah işlememiş olsaydınız, Allah sizi yok eder, yerinize günah işleyip Allah'tan bağışlanma dileyen bir millet getirir de onları bağışlardı.*"⁸⁷⁶ hadisini nakleder.⁸⁷⁷

4.1.1.3. Vücûd'un Mahiyeti / Hakîkati

Harîrîzâde, Vücûd'un hakîkatinin bilinemeyeceğini ve O'nun mahiyete ilişkin tüm kayıtlardan hâlis olduğunu söyler.⁸⁷⁸ Sûfilere göre Hakk'ın Mutlak Varlığının dışında bir mahiyeti yoktur.⁸⁷⁹ Hak Teâlâ için varlık ve mahiyet ayırımı söz konusu değildir. O'nun varlığına zâit bir şey yoktur. Varlık ve mahiyet ayırımı mümkün varlıklar için geçerlidir. Hakk'ın varlığı ve mahiyeti aynıdır çünkü O, sırf Vücûd'dur. Mümkün varlıklar ise bir olan Vücûd'un farklı mahiyetlere farklı şekilde tecellî etmesiyle varlığa gelirler. Bu mahiyetler, mümkün varlıkların ilm-i ilâhîdeki sâbit hakîkatleridir. Sâbit hakîkatler veya mahiyetler Vücûd-ı Hakk'ın kendilerini zuhûra getirmesiyle - varlık vermesiyle- mümkün varlık haline gelip "mevcûd" adını alırlar.⁸⁸⁰ Nablusî, "Vücûd" ile "mevcûd" arasındaki farkın bilinmemesi halinde, aklın, mevcûdu bilip

⁸⁷⁴ Taayyün: Ortaya çıkma, belirme, zâhir olma (bk *Fusûsu'l-Hikem Tercüme ve Şerhi*, 1/335 Lügatçe). Harîrîzâde, "taayyün"ü bir şeyin çeşitli özelliklerle diğerlerinden ayırt edilmesi, belirli hale gelmesi olarak tanımlar. Müellifin kendi ifadesi şu şekildedir: "*Taayyün, bir nesnenin ilimde veya hariçte bazı ahvâl ve evsâfla gayrıdan müteayyin ve mütemeyyiz olmasına derler.*" (bk. *et-Turfetü'l-müstersele*, 6b).

⁸⁷⁵ Harîrîzâde, *Rûşen-i dilnüvâz*, 137.

⁸⁷⁶ Müslim, "Tevbe", 11.

⁸⁷⁷ Harîrîzâde, *Rûşen-i dilnüvâz*, 65.

⁸⁷⁸ Harîrîzâde, *et-Turfetü'l-müstersele*, 5a- 5b; *İrfânü'l-âşikîn*, 3a

⁸⁷⁹ en-Nablusî, *el-Kavlü'l-metîn fî beyâni tevhîdi'l-ârifîn*, 15-17.

⁸⁸⁰ Demirli, "Varlık Olmak Bakımından Varlık" İfadesinin Sûfilerce Yeniden Yorumlanması", 36-40.

varlığı ona izafe ederek yanlışa düştüğünü söyler. Böylece duyularla idrak edilen şeyler gerçek zannedilir.⁸⁸¹

Vücûdun mâhiyetine dair açıklamalarında Harîrîzâde, Vücûd ile sadece zihinde olan bir mânânın kastedilmediğini söyleyerek O'nun gerçekliğine vurgu yapar. Bununla birlikte müellif, Vücûd için “*tahakkuk*” ve “*husûl*” ifadelerinin kullanılmayacağını belirtir.⁸⁸² Sûfiler, bu kavramları, ilm-i ilâhî'deki sâbit hakikatlerin hâriçte zuhûra gelmesi anlamında yani “mevcûdat” hakkında kullanırlar. Varlık dendiğinde akla ilk olarak “mevcûd”un geldiğine, zihnin doğal olarak gerçekleşme, var edilme anlamında varlığa yöneldiğine dikkat çeken sûfiler, “*tahakkuk ve husûl*”ün bu varlık anlayışı için geçerli olduğunu ve Hakk'ın Varlığı'nın bu türden bir varlık olmadığını ifade ederler.⁸⁸³ Çünkü mevcûdatın hakîkati, hakîki bir vücûdu yoktur; tüm mevcûdatın tahakkuku, varlığa gelmesi (*husûl*) sadece Mutlak Vücûd iledir. Mutlak Vücûd ise hakîkatin kendisidir ve kendi Zât'ıyla kâimdir.⁸⁸⁴

Harîrîzâde, Hakikat-i Zâtiyye'nin tek fâil olduğunu ve O'nun hakkında “*ta'addüd*” tasavvur etmenin câiz olmadığını söyler. Zihinde böyle bir tasavvur canlanırsa bu düşüncenin tevhîd delilleriyle hemen defedilmesi gerektiğini belirtir. Müellif, mürşid-i kâmillerin bu sebeple sâliklere öncelikle tevhîd-i ef'âli telkin ettiklerini daha sonra ise onları sırasıyla tevhîd-i sîfât ve tevhîd-i zât mertebelerine çıkarttıklarını ifade eder. Böylece sâlik, kemâl sıfatlarıyla mevsuf Allah'tan başkasının olmadığını ve Allah'tan başka hakîki mevcûd olmadığını müşâhede eder.⁸⁸⁵ Müellif, Allah'tan başka hakîki

⁸⁸¹ en-Nablûsî, *Gerçek Varlık Vahdet-i Vücûd'un Müdafası*, 11-12, 27.

⁸⁸² Harîrîzâde, *et-Turfetü'l- müstersele*, 8b; *İrfânü'l-âşıkîn*, 4b.

⁸⁸³ Demirli, “Varlık Olmak Bakımından Varlık” İfadesinin Sûfilerce Yeniden Yorumlanması”, 36; Konuyla ilgili Nablûsî de açıklama yapar. Nablûsî varlığın “*tahakkuk*” veya “var olmak” anlamında kullanılmadığını belirtir ve varlık ile var olan arasındaki ayrıma dikkat çeker. Buna göre Allah hakkında kullanılan “Vücûd” ifadesi “*tahakkuk*” manasında bir fiil anlamı taşımadığı gibi “var olan” anlamında “mevcûd anlamı da taşımaz (bk. Nablûsî, *el-Kavlü'l-metîn fi beyâni tevhîdi'l- ârifîn*, 9).

⁸⁸⁴ Harîrîzâde, *et-Turfetü'l- müstersele*, 3b-5b.

⁸⁸⁵ Harîrîzâde, *et-Turfetü'l- müstersele*, 5a; *İrfânü'l-âşıkîn*, 3b.

mevcûd olmadığına delil olarak “Allah’ın vechinden başka her şey yok olucudur.”⁸⁸⁶ âyet-i kerîmesini gösterir.⁸⁸⁷

Vücûd’un tek olduğunu, şekli ve sınırları olmadığını müellif farklı ifadelerle tekrar eder. Şekli ve haddi olmayan Vücûd, bu özelliklerinde bir değişim olmaksızın, şekil ve hadlerle zuhûr eder. Vücûd’un büründüğü sûretler, mahsûs ve mâkul sûretler olup bunlar birbirlerinden farklı ve çok sayıdadır. Vücûd onları mevcûd haline getiren olup, kendisi onların bâtını ve hakîkatidir. Mevcûdatın, kendi kendisi ile kâim olan Hakk’ın varlığından başka bir varlığı yoktur bu sebeple hiçbir mevcûd O’nun varlığından müstağni kalamaz. Hak Teâlâ, varlığın hakîkati olup tüm mevcûdların varlığı O’na bağlıdır.⁸⁸⁸ O ise tüm bağılıklardan ve tüm kayıtlardan münezze *Hakikat-i Vücûdiyye Mutlaka*’dır. Müellif O’nun ıtlaklık kaydından dahi münezze olduğunu söyler. Çünkü akıl, bu durumda Vücûd’u, gayr-ı mutlâk varlığın karşıtı olarak düşünür. Halbuki böyle bir varlık yoktur. İtlak-ı hakîki ile mutlak olan Vücûd’un bir olduğu ve çoğalmasa gibi bir hâlin söz konusu olmadığı böylece âşikâr olur.⁸⁸⁹

Harîrîzâde’nin vücûd hakkındaki düşüncesi, yukarıda açıklandığı şekilde, Hakk’ın tek hakîki varlık olduğu yönündedir. Bu durumda mevcûdların durumunun ne olduğu, bahsi geçtiği gibi hakîki varlıkları yoksa gözle görülen bu varlık âleminin ne şekilde yorumlanacağı meselesi selefleri gibi Harîrîzâde’nin de ele aldığı sorulardandır. Müellif, Mutlak Varlığı sınırlamama hassasiyetiyle mevcûdlara varlık atfedilemeyeceğini söylerken, onların mahiyetlerini ve Hak Teâlâ’nın onlarla ilişkisini, vahdet-i vücûd merkezli tasavvuf düşüncesinde sıkça karşılaşılan, “gölge, vehim, hayal, aynada yansıma” gibi benzetmeler üzerinden anlatır. Abdurrahmân Câmî’nin “*Kâinatta var olan her şey ya vehim veya hayâlden ibârettir. Veya aynalardaki akisler yahut gölgelerdir.*” beyti, Harîrîzâde’nin düşüncelerinin, şiir diliyle ifade edilmiş hâlidir. Harîrîzâde, bu beyte şerh yazarak beyitte geçen sembollerini açıklar.⁸⁹⁰ Vücûd-ı

⁸⁸⁶ el-Kasas 28/88.

⁸⁸⁷ Harîrîzâde, *İrfânü’l-âşıkîn*, 3b.

⁸⁸⁸ Nablûsî, *el-Ğavlü’l-metîn fî beyâni tevîhîdi’l-ârifîn*, 27-28.

⁸⁸⁹ Harîrîzâde, *et-Turfetü’l-müstersele*, 5b-6a; Nablûsî, *el-Ğavlü’l-metîn fî beyâni tevîhîdi’l-ârifîn*, 29.

⁸⁹⁰ Eser hakkında bilgi için bk. bu çalışma s.37.

Hak'tan başka varlık kabul etmeyen müellif, kâinatın kendisi ve kâinatta görüldüğü zannedilen varlıklar için vehim, hayal, gölge, aynadaki akis dediği gibi onların varlıklarının Hakk'a nispetini anlatmak için vücûd-ı imkânî, vücûd-ı izâfî, vücûd-ı i'tibârî gibi terimler de kullanır. Müellif, görülen âlemin imkân mertebesinde olduğunu ve onun evvelinin de âhîrinin de “adem” (yokluk) olduğunu söyler. Evveli ademdir çünkü Vücûd'un aynasıdır. Sonu ademdir çünkü “tebeddül” etmektedir (dönüşüme tâbidir).⁸⁹¹ Burada “adem” ve “tebeddül” kavramlarının müellifin düşünce sisteminde öne çıktığı görülür.

“Adem” kavramı, vahdet-i vücûd ehli mutasavvıfların üzerinde durduğu ve hakkında çeşitli açıklamalar yaptığı bir kavramdır. Onlara göre, her şeyi ihata eden Mutlak Vücûd'dur ve O'nun mukâbili olacak bir “adem” söz konusu değildir. Başka bir deyişle var olan Mutlak Vücûd'dur, mutlak yokluk muhaldir. “Adem”in tahakkuk edeceği bir alan olmadığı için hakîki anlamda, mutlak anlamda “adem”den bahsedilmesi mümkün görülmez. Mevcûdatın varlığı nasıl izâfî, i'tibârî olarak kabul edilirse, mevcûdatın yokluğu da izâfî ve i'tibârî olarak kabul edilir. Şehâdet âleminde zuhûr edecek olan herhangi bir şey, henüz şehâdet âleminde varlığa gelmediyse de varlığın diğer mertebelerinde ve en nihayet Hakk'ın ilminde mevcûddur. Dolayısıyla onun ademinden değil ama izâfî olarak ademinden söz edilebilir.⁸⁹² Harîrîzâde de “adem” kavramını bu açıdan ele alır, “adem” ile kastedilenin “adem-i izâfî” olduğunu söyler ve a'yân-ı sâbiteye⁸⁹³ vücûd-ı hâriciye nispetle “adem” dendiğini ifade eder.⁸⁹⁴

Muhakkik mutasavvıflar, mevcûdatın varlığa gelişini “mutlak yokluktan” yaratılma değil, izâfî yokluktan izâfî varlığa geliş, “zuhûra gelme” olarak kabul ederler. “Ademden (yoktan) yaratma” ifadesi onlara göre şehâdet âleminin idrakine göre yapılan bir açıklamadır ve buradaki “adem”, Hakk'ın Vücûd'una nispetle söylendiği için “izâfî adem”dir. Aksi takdirde mahlûkâtın yaratılmasından önce var olduğu kabul

⁸⁹¹ A.g.e., 25a.

⁸⁹² İbnu'l-Arabî, *Fusûsu'l-Hikem Tercüme ve Şerhi*, 3/14-15.

⁸⁹³ A'yân-ı sâbite: Değişmez aynlar, hakikatler, özler, asıllar (bk. *Fusûsu'l-Hikem Tercüme ve Şerhi*, 1/323). Mümkün varlıkların Allah'ın ilmindeki sâbit hakikatlerini ifade etmek için kullanılır.

⁸⁹⁴ Harîrîzâde, *Rûşen-i dilnüvâz*, 59.

edilecek ademin, Mutlak Varlık olan Hakk'ın varlığını sınırlaması söz konusu olur ki Hak Teâlâ hakkında böyle bir tasavvur câiz değildir.⁸⁹⁵ Ayrıca onlar mevcûd olan her şeyin, Hakk'ın ilminde sâbit hakikatleri (a'yân-ı sâbite) olduğunu kabul ettikleri için “halk etmeyi” “sübût” halinde olan şeylere “vücûd verme” olarak değerlendirmişlerdir.⁸⁹⁶ Harîrîzâde söz konusu “vücûd verme”de bir müstakiliyet bulunmadığını ifade etmek için “halk etme”den kastın “Vücûd’un mevcûdatta görülen libâsı giymesi” olduğunu ve Hak Teâlâ'nın vücûdda ortağı olmadığını belirtmiştir.⁸⁹⁷ Çünkü mevcûdatın müstakil bir vücûdu olması düşüncesi, vücûdda ortaklık anlamına gelir ve dolayısıyla “şirk” olarak değerlendirilir.⁸⁹⁸ Mevcûdatın aslı Hak olduğu için mevcûdat nîstîdir (adem), vücûd-ı Hak ile var olup yine O'na rucû' eder.⁸⁹⁹ Müellif, sâliklere verilen “*Lâ ilâhe illallah*” zikriyle bu mânânın idrakinin istendiğini söyler. “*Lâ*” ile zâhir olan ağyârın tamamı nefyedilir, “*illallah*” lafzıyla Vahdet-i Hakîki'ye işaret edilir. Harîrîzâde'ye göre, sâlikin bu hakîkate vâsıl olmasında en büyük engel, kendisinde müstakil vücûd olduğunu zannetmesidir. Bu sebeple evliyâullâhın çoğu, *hicâb-ı hesti* (varlık engeli) ve *pindâr-ı hodî*'den (kendini var zannetme) bahsetmişler ve müridleri bu konuda uyarılmışlardır.⁹⁰⁰

Harîrîzâde âlemin “*mütebeddil*” olduğunu, bir durumda bir kararda kalmayıp her an değişmekte ve dönüşmekte olduğunu söyler. Müellif âlemin tebeddül etmesi ile ilgili olarak “*O gün yer, başka bir yere, gökler de başka göklere dönüştürülür.*”⁹⁰¹ âyetini nakleder ve âyeti âlemde süreklilik olmadığına işaret kabul eder. Çünkü âlemde kevn ve fesâd vardır. Hak Teâlâ her an yok etmekte ve her an yaratmaktadır. Müellif bu düşüncesini açıklamak üzere “*Doğrusu onlar, yeniden yaratılış konusunda şüphe*

⁸⁹⁵ İbnu'l-Arabî, *Fusûsu'l-Hikem Tercüme ve Şerhi*, 1/8-10, 43; 2/17.

⁸⁹⁶ İmamoğlu, “Dâvûd el-Kayserî'de Varlık, Bilgi ve İnsan”, 76.

⁸⁹⁷ Harîrîzâde, *Rûşen-i dilnüvâz*, 118.

⁸⁹⁸ İbnu'l-Arabî, *Fusûsu'l-Hikem Tercüme ve Şerhi*, 2/18.

⁸⁹⁹ Harîrîzâde, *Rûşen-i dilnüvâz*, 67.

⁹⁰⁰ A.g.e., 83.

⁹⁰¹ İbrâhîm 14/48.

içindedirler.”⁹⁰² âyetini nakleder ve her an yeni bir yaratılışın gerçekleştiğini söyler.⁹⁰³ Âyet-i kerîmede geçen “*yeniden yaratılış*” ifadesi, tasavvufî düşüncede, âlemdaki her şeyin yeniden yaratılması anlamında “*halk-ı cedîd*” olarak terimleşmiştir. Mevcûdat her an yok edilişi açısından izâfî bir “adem” halindedir. Bununla beraber her an Vücûd-ı Mutlak’ın tecellîsiyle kâim olup izâfî bir vücûd ile varlığa gelir.⁹⁰⁴ Her ne kadar insan içinde bulunduğu âlemin devamlılık arz ettiğini, mevcûdatta en azından bir müddet süreklilik bulunduğunu düşünse de sûflerin kanaati böyle değildir. Onlar, seyr u sülûk ile vâsıl oldukları makâmalar ve yaşadıkları tecrübeler sonucu, âlemda devamlılığın değil her an yeniden yaratılışın olduğu hakîkate ulaştıklarını, ifade ederler. Bu bağlamda onların dikkat çektiği bir diğer husus da yeniden yaratılışı sağlayan tecellilerde tekrar olmadığı görüşüdür. Onlara göre her tecellî, yeni bir yaratılış getirir ve aynı zamanda eskiyi fânî kılarak onu giderir. Bu şekilde var edilişlerin ve yok edilişlerin her an birbiri ardına süratle eklenmesi, insanda yukarıda ifade edilen devamlılık hissini uyandırır. Keşif ehli mutasavvıflar müşâhede ettiklerini söyledikleri bu hakîkati, yukarıda bahsi geçen ayna, gölge vb. sembollerle izah etmişlerdir.⁹⁰⁵

Harîrîzâde âlemin hakîkate dair meşayihin üzerinde ittifak ettiğini söylediği şu açıklamayı yapar: Âlem mevcûd gibi görünür fakat hakîkate yoktur. Allah Teâlâ ma’dûm görülür hakîkate Mevcûd-ı Hakîki’dir.⁹⁰⁶ Âlemin vücûdu da ademi de hakîki

⁹⁰² Kâf 50/15.

⁹⁰³ Harîrîzâde, *Şerhu beyt-i Mevlânâ Câmî*, 25a.

⁹⁰⁴ İbnu’l-Arabî, *Fusûsu’l-Hikem Tercüme ve Şerhi*, 3/22.

⁹⁰⁵ A.g.e., 2/19-22.

⁹⁰⁶ Hakk’ın ma’dûm görünmesinin sebebini Harîrîzâde O’nun zuhûrunun şiddetine bağlar (bk. *Rûşen-i dilnüvâz* 118). Konuyla ilgili olarak müellif, güneşe bakmanın ve onun aydınlığın şiddetinden dolayı insanın gözünün kararması, başka bir şeyi görememesi örneği verir ve Hakk’ın zuhûru ve vuzûhu çok şiddetli olduğu için O’nun “mahfi” ve “müstetir” olduğu belirtir. Ayrıca müellif, çok parlak bir nûru olan Vücûd-ı Hakk’ın, varlık verdiği tüm mevcûdların ışığını O’ndan aldığı söyler. Bu durumda parlaklığının şiddetinden dolayı Vücûd-ı Hakk’ın nûrunu göremeyenler, mevcûdlardaki ışığı görmekte ve onları hakîki varlık zannetmektedir. Âlemin kıdemi görüşünde olanların da müellif bu sebeple büyük bir hata içine düştüklerini söyler (bk. *Rûşen-i dilnüvâz*, 122-123).

vücûd ve hakîki adem olmayıp vehmî vücûd ve vehmî ademdir.⁹⁰⁷ Bu durumda âleme varlık atfedilmesi, varlığa gelişinin mertebelerinden bahsedilmesi hakîki anlamda değil i'tibârî anlamdadır. Âlem, i'tibârî olarak vehim, hayal ve aynadaki akislerdir. Âleme gölge denilmesi de âlemin Vücûd-ı Hakk'a nispetle gölge konumunda olması dolayısıyladır.⁹⁰⁸ Başka bir ifadeyle âlem ve içindeki her şey, Hakk'ın gölgesidir. Vücûd-ı Hak ile mevcûdlar arasındaki ilişki “gölge sahibi” ile “gölge” arasındaki ilişki gibidir.⁹⁰⁹ Nasıl ki gölgenin kendi başına bir gerçekliği yoktur ve gölgenin ortaya çıkması için gölge sahibinin vücûdu ve ışığı gerekir ise bunun gibi âlemin zuhûru için de Hakk'ın Vücûdu ve Nûr'u gerekir.⁹¹⁰ Müellif, Hakk'ın Nûr'u ve mümkün varlıkların bu Nûr'un aydınlatmasıyla zâhir olmasına ilişkin de açıklamalar yapar. Buna göre Hakk'ın Nûr'unu güneşe ve mevcûdatın tümünün ortaya çıkışı da güneşin dünyayı aydınlatmasıyla eşyanın görünür hâle gelmesine benzetilir. Güneş aydınlatmadan önce dünya nasıl karanlıktaysa âlemin de aslı zulmet ve ademdir.⁹¹¹

Mevcûdatın tümünün insanın vehmi olduğunun anlaşılması için müellifin verdiği bir başka örnek, dairevi olarak süratle hareket ettirilen noktanın, bir daire oluşturduğu zannını ortaya çıkarmasıdır. Nokta aslında tektir, ama dairevi hareketinin sürati, bir daire oluştuğu intibamı vermektedir. Âlemdaki çokluk da böyledir, Hakk'ın tecellîlerinin sürati, mümkün varlıkların daire sûretinde zâhir olmasını sağlar. Harîrîzâde varlık mertebelerini de daire sembolü üzerinden açıklar. Ekberî gelenekte, *kavs-i nüzûl* ve *kavs-i urûc* olarak isimlendirilen sembolik iki yayın varlık dairesini oluşturduğu, ifade edilir. Buna göre söz konusu dairenin başlangıcı akl-ı evveldir.⁹¹²

⁹⁰⁷ Harîrîzâde, *Şerhu beyt-i Mevlânâ Câmi*, 26a.

⁹⁰⁸ A.g.e., 25a.

⁹⁰⁹ İbnu'l-Arabî, *Fusûsu'l-Hikem Tercüme ve Şerhi*, 3/10-11.

⁹¹⁰ A.g.e., 2/35.

⁹¹¹ Harîrîzâde, *Rûşen-i dilnüvâz*, 120-122.

⁹¹² Akl-ı evvel, “Lâ taayyün” mertebesinden sonra gelen varlık mertebesidir. Tayyün-i evvel, meretebe-i vâhidiyyet, hakikat-ı Muhammediyye gibi farklı isimleri vardır (bk. *Fusûsu'l-Hikem Tercüme ve Şerhi*, 2/183).

Dairenin âhiri mertebe-i insandır. Dairenin sonunun, başlangıcına ulaşması gibi insan mertebesi de akl-ı evvele ittisal etmiştir.⁹¹³

Daire sembolü üzerinden yapılan açıklamalar, mümkün varlıkların konumunu ve onların Hak Teâlâ ile ilişkilerini de izah etmektedir. Buna göre mümkün varlıkların her biri, dairenin çevresindeki noktalara benzetilir. Müellif onları “*mevhûm sûrette zâhir olmuş halk-ı âlem*” olarak ifade eder. Onların bu dairevi hat üzerinde misafir olduklarını; butûndan zuhûra, zuhûrdan butûna gittiklerini söyler ve “*Sizi yarattığı gibi O’na dönersiniz*”⁹¹⁴ âyetini bu bağlamda yorumlar. Müellife göre, mebbe’ ve meâd, öncelik (tekaddüm) ve sonralık (teahhur), ruhlar, akıllar ve cisimler âlemleri, vahdet noktasına olan nispetlerine göre, az veya çok olarak zâhir olmuşlardır.⁹¹⁵ Âlemin varlığa gelişini Vücûd’un eseri olarak ifade eden müellif, böyle olmasa âlemin varlığa gelmesinin mümkün olmayacağını ve söz konusu zuhûrda Allah’tan başka kimsenin bilmediği bir sır olduğunu söyler.⁹¹⁶ Ayrıca müellif eserden yola çıkarak müessiri bulmanın ehl-i nazarın yol olduğunu, havassın ise eserden önce müessiri gördüklerini söyler. Buna göre bir şeyde asıl olan “Vücûd”dur. O şeyin idrak sebebi Vücûd’dur. Ehl-i havas önce Vücûd-ı Hakk’ı sonra mevcûdatı idrak eder. Müellif, “*Müminin ferasetinden sakının. Çünkü o, Allah’ın nûruyla bakar.*”⁹¹⁷ hadisini naklederek tarîkat erbâbının, hadiste geçtiği şekilde Hakk’ın nûruyla baktıklarını ve önce Vücûd-ı Hakk’ı sonra eşyayı müşâhede ettiklerini ifade eder.⁹¹⁸ Buna göre hakîkatin ilk nispeti Vücûd’dur. Bu sebeple ârifler, mevcûdata baktıklarında önce O’nu idrak ederler.⁹¹⁹

⁹¹³ Kılıç, “İbnü’l-Arabî”, 20/503, 506; Uzuner, “Muhammed Nûru’l-Arabî’nin Eserleri (Metin ve İnceleme)”, 147; Harîrîzâde, *Medâr-ı Vâhidiyyet ve Merkez-i Ahadiyyet*, 34b-41a.

⁹¹⁴ el-A’râf 7/29.

⁹¹⁵ Harîrîzâde, *Rûşen-i dilnüvâz*, 69-70.

⁹¹⁶ Harîrîzâde, *Şerhu beyt-i Mevlânâ Câmî*, 25a.

⁹¹⁷ Tirmizî, “Tefsîru”l-Kur’ân”, 15 (3127).

⁹¹⁸ Harîrîzâde, *et-Turfetü’l-müstersele*, 15a.

⁹¹⁹ Nablusî, *el-Ğavlü’l-metîn fî beyâni tevhîdi’l-ârifîn*, 79-80. (Mezkûr hadisi açıklarken Nablusî mü’min olsun kâfir olsun aslında herkesin Hakk’ın nûruyla baktığını ama mü’minin bunu idrak ettiğini; kâfirin ise bundan gafil olduğunu söyler. Dolayısıyla

Müellif, gözün eşyayı görmesi için ışığın (nûrun) aydınlatması gerektiğini, aksi takdirde görme eyleminin gerçekleşmeyeceğini ifade eder. Çünkü tüm renk ve şekilleri ortaya çıkartan bu nûrdur. Fakat eşyanın zuhûru sürekli ve şiddetli olduğu için havassın haricinde kimse bunu idrak edememektedir.⁹²⁰

Vücûd'un mahiyetine ilişkin açıklamalarda muhakkik sûfiler, İbn Arabî'nin görüşleri doğrultusunda, Mutlak Vücudun bilinemez, sıfatlarla vasıflanamaz sır mertebesi olarak kabul edilen ahadiyyet mertebesiyle; rab, hâlik/yaratıcı ve mâbud olarak alemle münasebette olduğu rubûbiyyet veya vâhidiyyet mertebesini ayrı değerlendirirler.⁹²¹ Harîrîzâde, Mutlak Vücûd'un künhüne (hakîkati) vakıf olunamayacağını söylerken ahadiyyet mertebesi açısından söyler ve bu görüşü şu şekilde izah eder: Vücûd-ı Mahz-ı Zâtî künhü itibariyle, gayb konusu olan hüviyeti açısından ve ıtlak-ı hakîkisi yönünden hiçbir mevcuda açılmaz. Akıl ile veya vehim ile ya da beş duyu ile tasavvur edilemez. Aklın kıyas yoluyla da O'nun hakkında hüküm vermesi mümkün değildir. Çünkü yukarıda sayılanların hepsi muhdestir. Akıl, vehim, duyular bunların tümü, sonradan varlığa gelmiş oldukları için onlar ancak sonradan varlığa gelen şeyleri idrak edebilirler. Halbuki Hak Teâlâ'nın Zât'ı, Vücûd-ı Hakk'ı hudûstan münezzehtir. Bununla birlikte Hakk'ın mezâhirdeki zuhûru yönünden bilinmesi mümkündür ve müellif, bu bilginin her mü'mine vâcib olduğunu söyler.⁹²²

Harîrîzâde, Hak Teâlâ'nın Zât'ı açısından bilinemeyeceğine delil olarak "*Seni tenzih ederim. Seni hakkıyla bilemeyiz ya Ma'rûf!*"⁹²³ hadisini nakleder. Müellife göre bu hadis, Hakk'ın künhünün bilinemeyeceğine delâlet etmektedir.⁹²⁴ Ama Vücûd-ı

mü'minin Hakk'ın nûruyla bakıp bunun da farkındayken inanmayanlar bakanın kendileri olduğunu zannederler.)

⁹²⁰ Harîrîzâde, *et-Turfetü'l-müstersele*, 15a.

⁹²¹ İbn Arabî'nin görüşleri için bk. Kılıç, "İbn Arabî", 20/499-504.

⁹²² Harîrîzâde, *et-Turfetü'l-müstersele*, 5b; *İrfânü'l-âşkîn*, 3a.

⁹²³ İbnu'l-Arabî, *Fusûsu'l-Hikem Tercüme ve Şerhi*, 2/16.

⁹²⁴ Harîrîzâde başka bir eserinde Hz. Peygamber'in (s.a.v.), Hakk'ın Zât'ının künhünü, ma'rifetten âciz olmadığını söyler. Müellife göre Hz. Peygamber'in (s.a.v.) böyle buyurmasının sebep-i hikmeti, Hak Teâlâ'nın Zât-ı âliyesi'nin çok yüce olduğunu beyân etme düşüncesidir. Ayrıca müellif, Hazret-i Dâvud'un (a.s.) Allah'a şükretmekten âciz olduğunu itiraf eden kulun bu itirafının, Hak Teâlâ tarafından şükür olarak kabul edildiği

Hakk'ın zâhir olması bilinebilir ve her şeyde idrak olunan, Hakk'ın zuhûrudur. Müellif eşyanın umûr-ı ademiyyeden olduğunu başka bir deyişle mevcûdatın yok hükmünde olduğunu tekrar eder.⁹²⁵ Fakat bu durum eşyanın bilinebilir olmasına engel değildir. Harîrîzâde, “Allah'ın nimetleri hakkında tefekkür edin ve Allah'ın Zât'ı hakkında tefekkür etmeyin”⁹²⁶ hadisini nakleder ve hadiste geçen “Allah'ın nimetleri” ifadesini, Allah'ın esmâ, sıfât ve fiilleri olarak yorumlar. Müellife göre zâhir ve bâtın tüm nimetlerin menşei, Allah'ın esmâ, sıfât ve ef'âlidir. Tüm mevcûdat, hatta her bir zerre onlardan kendi istîdâdınca feyz almış ve böylece vücûda gelmiştir.⁹²⁷ Hak, bu vecihten -tüm mevcûdlarda zuhûru yönünden- bilinebilir, müellif bununla kanaat edilmesi gerektiğini söyler ve aksi durumun muhali talep olduğunu belirtir. Başka bir ifadeyle, Hakk'ı, Zât'ı itibariyle bilmek isteyen kişi, imkânsız bir şeyi istemektedir. Onun bu yöndeki çabası zamanını, ömrünü boşa harcaması ve boşuna yorulması demektir.⁹²⁸ Harîrîzâde, Hak Teâlâ'nın benzeri ve zıddı olmadığı için bilinmesinin, eşyanın bilinmesi gibi olmadığını belirtir. O'nun, daha önce açıklandığı gibi, vücûdda ortağı yoktur ve O'ndan başka mevcûd da yoktur. Dolayısıyla müellif, sâliki mârifetullaha ermeye götürecek tek çıkar yolu, sâlikin mevhum olan varlığını yok etmesi olarak açıklar.⁹²⁹

Vücûd'un mahiyetinin bilinemeyeceğini yukarıda izah edildiği şekilde ifade eden Harîrîzâde, bu konuda ancak selbî açıdan tanımlamalar yapılabileceğini belirtir ve “O'nun benzeri gibi hiçbir şey yoktur.”⁹³⁰ âyetinin, Hak Teâlâ'nın tüm benzerliklerden

gibi Allah'ı tanımaktan âciz olduğunu itiraf etmenin de O'nu tanımak olarak kabul edildiği açıklamasını nakleder. Bu minvalde Hz. Ebû Bekir'in idrak etmekten âciz olduğunu itiraf etmenin idrak etmek demek olduğu açıklamasını da nakleden müellif, Hz. Peygamber'in muradının Allah Teâlâ'nın şanına tazimde aczini belirtmek için olduğunu söyler. (bk. *Fethu'l-esrâr şerhu Viridi's-settâr*, 22b-23a.)

⁹²⁵ Harîrîzâde, *et-Turfetü'l-müstersele*, 5a.

⁹²⁶ Süyûtî, *el-Câmiu's-sagîr*, 1/132; Aclûnî, *Keşfü'l-hafâ*, 1/ 311 (1005).

⁹²⁷ Harîrîzâde, *Rûşen-i dilnüvâz*, 134.

⁹²⁸ Harîrîzâde, *et-Turfetü'l-müstersele*, 5b; *İrfânü'l-âşıkîn*, 8b.

⁹²⁹ Harîrîzâde, *Rûşen-i dilnüvâz*, 112, 118-119.

⁹³⁰ eş-Şûrâ 42/11.

münezzeh olduğunu beyân ettiğini söyler. Bununla beraber müellif, âyetin devamında “*O, her şeyi hakkıyla işiten, her şeyi hakkıyla görendir.*” buyrulduğuna dikkat çeker. Âyetin ilk kısmı, Zât hakkında benzerliği (teşbih) nefyederken, ikinci kısmı sıfatlar hakkında teşbihi isbât etmektedir. Çünkü vücûdun zuhûra gelişi, esmâ ve sıfatlarla olur. Hem insan hem de insanın içinde bulunduğu âlem, ilâhî isimlerin zuhûr mahalidir. Tüm mevcûdat, Vücûd-ı Hak ile zâhirdir ve onlar nerede bulunurlarsa bulunsunlar Hak, onların zâtlarıyla, vücûdlarıyla ve tüm sıfatlarıyla beraber bulunur. Başka bir ifadeyle tüm bu sûretlerle zâhir olan aslında Hak’tır. Bu mertebede Hakk’ı tenzih etmek, O’nun sıfâtı ayrı mevcûdatın sıfâtı ayrı demek olur. Aynı zamanda Hakk’ı bir kısım merâtible sınırlamak anlamına gelir. Halbuki hepsinin aslı Vücûd-ı Hak’tır ve Vücûd’un mertebeler halinde zuhûru söz konusudur.⁹³¹ Dolayısıyla Vücûd-ı Hakk’ı tenzih ve teşbih, merâtibu’l-Vücûd’a göre anlam kazanır. Aslen nâmütenâhî olan Vücûd, letâfet mertebesinden kesâfet mertebesine tenezzül ederek mukayyed olarak zuhûr eder. Bu durumda bir “gayr” söz konusu değildir ki Vücûd’un ondan tenzihi veya ona teşbihi söz konusu olsun.⁹³² Müellif mezkûr âyet-i kerîmeyi bu çerçevede ve *Fusûsu’l-Hikem*’den alıntı yaparak yorumlar.⁹³³ Buna göre âyette hem tenzih hem de

⁹³¹ İbnu’l-Arabî, *Fusûsu’l-Hikem Tercüme ve Şerhi*, 1/16-17; 258-260.

⁹³² A.g.e., 1/276.

⁹³³ Harîrîzâde, âyette yer alan “Kâf” harfinin zâid kabul edilerek çoğunlukla âyete “*O’nun benzeri yoktur*” şeklinde mana verildiğini söyler. Müellife göre bu anlam, kemâl-i tenzih açısından bir yorumdur. Diğer taraftan müellif, muhakkiklerin bu harfi zâid kabul etmeyerek “misil” manası verdiklerini ve âyeti “*Onun mislinin misli yoktur*” şeklinde anladıklarını ve bu mânanın önce mislin sübûtunu sonra nefyini gerektirdiğini söyler. Âyetin devamı da teşbih açısından yorumlanır. Allah’ın semî’ ve basîr sıfatları diğer sübûtî sıfatlarla beraber şehâdet âleminde zuhûra gelir. Böylece sanatkârın sanatını eserlerinde izhâr etmesi gibi insanda ve âlemde bu sıfatlar zâhir olur. Müellif “*Allah Âdem’i kendi sûretinde yarattı*” (Buhari, “İstizan”, 1; Müslim, “Bir”, 115) hadisini de naklederek “sûret”in, ilâhî isim ve sıfatlar anlamında olduğunu söyler. Hadiste geçen ve müellifin “kendi” anlamı verdiği zamirin, bazılarınca Hz. Âdem olarak yorumlandığını dolayısıyla “*Allah Âdem’i Âdem’in sûretinde yarattı*” şeklinde mâna verildiğini aktaran müellif, bu anlamın doğru olmadığını ifade eder. Çünkü bir başka hadiste “*Allah Âdem’i Rahmân’ın sûretinde yarattı*” buyrulmuştur (Buharî, “İsti’zân”, 1; Müslim, “Birr”, 115, “Cennet”, 28). Bu hadis, müellife göre, zamirin merciinin Allah olduğunun teyididir. Harîrîzâde, sübûtî sıfatların nispetinin kadîm olan Hak Teâlâ’ya olduğunu ve hâdis varlıklara nisbetlerinin ise

teşbih görülebilir ama asıl olan bu ikisini de cem'eden tevhîddir. Vücûd-ı Hak hem teşbihi hem tenzihi câmi'dir.⁹³⁴

Harîrîzâde teşbih ve tenzih konusunda İbn Arabî'nin görüşlerinden nakilde bulunur.⁹³⁵ Buna göre müellif, ulûhiyyet mertebesinde yapılan tenzih, tahdîd ve takyîd demek olduğunu açıklar. Hakk'ı sıfatlardan uzaklaştırarak tüm mevcûdattan ayıran bu yorum ya cahillikten ya da edepsizlikten kaynaklanmaktadır. Çünkü tüm ilâhî kitaplarda sübûtî sıfatlar beyân edilmiştir. Bu konuda tenzihte ısrar eden kimse, peygamberleri ve kitapları yalanlamış olur. Hakk'ın sadece tenzih edilmesi kişiyi "mukayyid" (Hakk'ı kayıtlayan); Hakk'ın sadece teşbih edilmesi kişiyi "muhaddid" (Hakk'ı sınırlayan) yapar. Çünkü teşbih Hakk'ın cisimleştirilmesi dolayısıyla O'na had tayin edilmesi demektir. Hem teşbih hem tenzih yapan kişi doğru yola ulaşmış olur. Çünkü ulûhiyyet mertebesinde Hakk'ın Zâhir ve Bâtın isimleriyle tecellîsi söz konusudur. Hak, âlemin sûretinin bâtını, âlemin sûreti de Hakk'ın zâhiridir.⁹³⁶

4.1.2. Merâtibu'l-Vücûd / Varlık Mertebeleri

Merâtibu'l-Vücûd görüşü, vahdet-i Vücûd doktrinine dayanır ve bir olan Vücûd-ı Hak'ın mertebeler halinde tenezzül ederek çeşitli varlık âlemlerini zuhûra getirişini ifade eder. Vücûdun birliği düşüncesini kabul eden sûfîler; insanın, âlemin kısaca tüm mevcûdatın meydana gelişini, Hakk'ın âlemlerle ilişkisini varlığın mertebeli oluşu ile izah ederler. Taayyünsüzlük mertebesi olan ilk mertebede Vücûd, Hak olduğu gibi;

itibarî olduğunu belirtir. Bu durumda insanın işiten, bilen gibi sıfatlarla muttasıf olması itibarîdir hakîkatte Allah'tan başka işiten ve gören yoktur. Diğer sübûtî sıfatlar da böyle yorumlanır (bk. *İrfânü'l-âşıkîn*, 9b-11a, 12b).

⁹³⁴ İbnu'l-Arabî, *Fusûsu'l-Hikem Tercüme ve Şerhi*, 1/ 276.

⁹³⁵ Harîrîzâde, *İrfânü'l-âşıkîn*, 11b-13a.

⁹³⁶ İbnu'l-Arabî, *Fusûsu'l-Hikem Tercüme ve Şerhi*, 1/ 259-260, 272-274. Ekberî gelenekte teşbih hayal gücüne, tenzih akıl gücüne ait kabul edilir. Akıl esas alarak salt tenzihle hareket etmek Allah Teâlâ'nın niteliklerini (esmâ ve sıfatları) redde dolayısıyla Allah-âlem irtibatını yok sayan deist anlayışa götürür. Bu tehlikeye karşı Ekberî ekol aklın gereği olan tenzih yanında hayal gücünün gereği olan teşbihi de önemli görmüş ve bu iki kuvvenin arasında dengeyi kurmak üzere vahyin hakemliğini esas almıştır (bk. Ekrem Demirli, "İbnu'l-Arabî ve Takipçilerinin Tanrı Anlayışı: Tenzih ve Teşbih Hükümlerinin Birleştirilmesi", *İslam Araştırmaları Dergisi*, S.19 (2008): 36-37).

taayyün mertebelerinde zuhûra gelen ve tecellî eden Vücûd da Hak'dır.⁹³⁷ Harîrîzâde bu konuyu, yukarıda açıklandığı gibi, Vücûd-ı Hakîki'nin ahadiyyetinden (tek oluşu), hareketle ele alır. Vücûd-ı Hakîki, kendi Zât'ıyla kâim olup diğer mevcûdların vücûdu ise Hakikat-i Zât'iyyenin Vücûd'uyla kâimdir. Vücûd-ı Hakk'ın onları zâhir kılması (taayyün) ve mevcûdatın O'na nispeti esmâ ve sıfatları vasıtasıyla olur.⁹³⁸

Muhakkik sûfilere göre mevcûdatın bulunduğu ilk mertebe ilm-i ilâhîdir. "A'yân-ı sâbite" olarak isimlendirilen bu mertebede tüm mevcûdatın sabit hakikatleri vardır. Bu hakikatlerin kendilerinde olan kabiliyetler çerçevesinde Hak'tan zuhûr talep etmeleri ve harice yansıtılmaları ile âlemler zuhûra gelir.⁹³⁹ Hak Teâlâ'nın a'yân-ı sabiteye tecellîsi süreklidir. Dolayısıyla sürekli bir yeni yaratılış söz konusu olup sûfiler bu tecellîleri daha önce izah edildiği gibi "halk-ı cedîd" olarak isimlendirmiş ve belirli mertebeler ile izah etmişlerdir. Vücûd'un zâhir oluşunu ifade etmesi açısından *taayyün*, Vücûd'un orada bulunuşunu ifade etmesi açısından *hazret / hazarât* olarak isimlendirilen bu mertebeleri, İbn Arabî farklı sayılarla tasnif etmiştir. Ekberî gelenek içerisinde en çok beşli ve yedili tasnif yaygınlık kazanmıştır. Bu tasnifler i'tibârîdir çünkü sûfilerin mertebelerle kastettikleri, zamana bağlı bir mertebeler zinciri değildir. Bir olan Vücûd'un mertebe mertebe tenezzülü, bir nevi açılması, kesreti meydana getirince, sûfiler keşf ve akıllarına göre bu açılımı çeşitli tasniflere tâbi tutarak izah etmişlerdir.⁹⁴⁰ Harîrîzâde merâtibu'l-Vücûd'u yedili tasnif üzerinden açıklamayı tercih eder.

4.1.2.1. Lâ Taayyün Mertebesi

"Lâ Taayyün",⁹⁴¹ taayyünsüzlük mertebesidir. Harîrîzâde bu mertebenin, "mertebe-i ıtlak"⁹⁴² veya "gerçek mutlaklık" mertebesi ve "mertebe-i Zât-ı Baht" veya "Zât-ı Sırf"

⁹³⁷ Harîrîzâde, *et-Turfetü'l-müstersele*, 6a-7b.

⁹³⁸ Harîrîzâde, *Fütûhât-ı ilâhiyye*, 18b-19a.

⁹³⁹ İbnu'l-Arabî, *Fusûsu'l-Hikem Tercüme ve Şerhi*, 1/20.

⁹⁴⁰ İbnu'l-Arabî, *Fusûsu'l-Hikem Tercüme ve Şerhi*, 1/10; 2/27; Kılıç, *İbn Arabî Düşüncesine Giriş*, 267-268.

⁹⁴¹ Bu mertebeye Lâ Taayyün denilmesi, meydana çıkmanın, tenezzülün ve tezahür etmenin olmadığı anlamındadır (bk. Eraydın, *Tasavvuf ve Tarikatlar*, 223).

⁹⁴² Her şeyden boş olma (hâli) makâmı (bk. A.g.e., 223).

şeklinde isimlendirildiği bilgisini verir ve bu mertebeye ilgili şu açıklamaları yapar: İsimler, sıfatlar ve na'tlar lâ taayyün mertebesinde bulunmaz.⁹⁴³ Hiçbir nisbetin ve kaydın bulunmadığı bu mertebede fiiller, hükümler ve eserler de olmaz. Mutlak Vücûd'un bu mertebede hiçbir mezâhirde zuhûru söz konusu değildir. Dolayısıyla i'tibârât-ı Hakkıyye ve i'tibârât-ı halkıyye de yoktur. Bu mertebenin "ıtlak" mertebesi olması mutlak anlamdadır, Vücûd-ı Hak tüm kayıtlardan ve izâfetlerden münezzehtir olduğu gibi "ıtlak" kaydından münezzehtir.⁹⁴⁴

Müellif, bu mertebeye ilgili olarak Hz. Peygamber'e (s.a.) "*Rabbimiz mahlûkâtı yaratmadan önce neredeydi?*" diye sorulunca Hz. Peygamber'in (s.a.) "*Altında ve üstünde hava olmayan amâda idi.*"⁹⁴⁵ şeklinde cevap verdiği rivayet edilen hadisi nakleder. Müellif, selefleri gibi hadiste geçen "amâ" ifadesini "lâ taayyün" mertebesi, başka bir deyişle "Zât" mertebesi olarak yorumlar.⁹⁴⁶ "Amâ" olarak ifade edilen bu mertebeye hakkında bilgi edinilmesi mümkün değildir. Lâ taayyün mertebesinin bilinemeyeceğine işaret etmek üzere ona, "*gaybu'l-guyûb*" ve "*gayb-i hüviyet*" gibi isimler de verilmiştir.⁹⁴⁷ Müellif bu mertebeye verilen isimlerde ve ona ilişkin yapılan tanımlarda geçen ifadelerin dahi O'nu sınırlamak olacağını düşünerek Hakk'ın bu mertebeye selb-i taayyünden (taayyünün olmayışı) münezzehtir olduğunu da ifade eder. Vücûd-ı Mahz-ı Zâtî her türlü sıfâttan münezzehtir çünkü müellifin ifadesiyle "*Hazret-i Ahadiyye'nin vahdeti, kendisinden sıfatların zuhûrunu kahreder.*" Bu mertebeye "lâ taayyün" denilmesi mecâzî anlamda değil, hakîki anlamdadır.⁹⁴⁸ Çünkü burada

⁹⁴³ Na't başkalarının övmesi anlamında olup na'tların Hakk'a izâfesi izâfe edenler açısından sabittir. Sıfatların Hakk'a izâfesi ise Hakk'ın bunlarla kâim olması anlamındadır. Zât bu mertebeye hepsinden münezzehtir (bk. Nablusî, *el-Kavlu'l-metîn fî beyânı tevhidi'l-ârîfîn*, 33).

⁹⁴⁴ Harîrîzâde, *et-Turfetü'l-müstersele*, 5b-6a.

⁹⁴⁵ Tirmizî, "Tefsir", 12; Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, 3921 (hadis no:15755).

⁹⁴⁶ Harîrîzâde, *et-Turfetü'l-müstersele*, 6a-6b.

⁹⁴⁷ İbnu'l-Arabî, *Fusûsu'l-Hikem Tercüme ve Şerhi*, 2/ 27.

⁹⁴⁸ Harîrîzâde, *et-Turfetü'l-müstersele*, 6a-6b.

taayyünün dışında kalan bir alandan bahsedilmeyip Zât'ın tanımlanamayacağı, belirlenemeyeceği, lâ taayün kaydıyla kayıtlanmadığı bir mertebe kastedilmektedir.⁹⁴⁹

Ahadiyyet (mutlak birlik) olarak da isimlendirilen “lâ taayyün” mertebesi, Hakk'ın *künhü* olup (Vücûd'un hakîkati) onun üzerinde başka bir mertebe yoktur. Diğer mertebelerin hepsi bunun altındadır.⁹⁵⁰ Zuhûr, tecellî ve taayyün mertebeleri olan aşağıdaki mertebeler bu mertebe içinde bilinmezlik halindedir. Hakk'ın Zât'ından başka hiçbir şeyin olmadığı bu mertebede gayriyyet de söz konusu olamaz.⁹⁵¹ Hak, “el-Ahad” ismini bu mertebeden dolayı almıştır.⁹⁵²

Kevnî i'tibârlar olan âlemler, vücûdla muttasıf olmadığı gibi⁹⁵³ Vücûd da bu kevnî i'tibârlarla muttasıf değildir.⁹⁵⁴ Vücûd-ı Hakk'ın, aklın ve hissin mevcûd olarak isimlendirdiği tüm âlemleri kuşattığını -ihata ettiğini- ifade eden müellif, bu düşüncüyü klasik tasavvuf geleneğinde verilen örnekler üzerinden açıklar: Buna göre söz konusu kuşatma zarfın mazrufu, bütünün parçayı veya kabın içindekileri kuşatması gibi değil, mevsûfun sıfatları, melzûmun levâzımı kuşatması gibi bir kuşatmadır. Çünkü zarfın mazrûfu, bütünün parçayı, kabın içindekileri kuşatması iki ayrı varlık gerektirir, halbuki müellifin anlayışında varlık tektir. Mevsûfun sıfatları kuşatmasına örnek olarak müellif, bir cismin üzerindeki tabîî rengi verir. Rengin, cisimden ayrı bir varlığı yoktur. Cisim bu renkle vasıflanıp onu her yönden kuşattığı gibi Vücûd da mevcûdatı böyle kuşatır. Müellifin verdiği bir diğer örnek “mum” dur. Mumun bir şekli ve sûreti vardır ve bu şekil ve sûret mumun levâzımındandır. Vücûd'un mevcûdu kuşatması mumun levâzımından olan sûret ve şekli kuşatması gibidir. Bu sûret ve şeklin mumdan ayrılabilen müstakil bir varlığı yoktur. Müellife göre Vücûd'un mevcûdatı kuşatması,

⁹⁴⁹ Nablusî, *el-Kavlu'l-metîn fî beyânu tevhidi'l-ârifîn*, 33.

⁹⁵⁰ Harîrîzâde, *et-Turfetü'l-müstersele*, 6b.

⁹⁵¹ İbnu'l-Arabî, *Fusûsu'l-Hikem Tercüme ve Şerhi*, 2/28.

⁹⁵² Nablusî, *el-Kavlu'l-metîn fî beyânu tevhidi'l-ârifîn*, 34.

⁹⁵³ Kevn: Oluş, varlığa gelme demektir (bk. Cebecioğlu, *Tasavvuf Terimleri ve Deyimleri Sözlüğü*, 284). İ'tibâr ile kastedilen mâna, Allah Teâlâ'nın isim, sıfât ve fiilleri olup bunların âlemde zâhir olmasına kevnî i'tibârlar denir (bk. *el-Kavlu'l-metîn fî beyânu tevhidi'l-ârifîn*, 47-48).

⁹⁵⁴ Harîrîzâde, *et-Turfetü'l-müstersele*, 12b.

Vücûd'un bir an için bile olsa mevcûdatın hakikatini bilmekten gafil olmaması, onları tüm yönleriyle bilmesi ve onların sûretleriyle tecellî etmesi demektir. Dolayısıyla Vücûd-ı Hak mevcûdatın hepsini ilmen, kudreten ve hayâten kuşatmıştır.⁹⁵⁵

Vücûd-ı Mutlak tüm kayıtlardan daha önce izah edildiği şekilde ıtlaklık kaydından dahi münezzeh olmakla beraber müellif, mevcûdatın tümüne Vücûd-ı Mutlak'ın sirâyet ettiğini söyler.⁹⁵⁶ Çünkü âlemleri ve içindekileri zuhûra getiren bu sirâyettir.⁹⁵⁷ Hakîkate tek bir Vücûd olduğu için burada kastedilen sirâyet, bir mevcudun başka bir mevcuda sirâyet etmesi değildir. Lâ taayyün mertebesinden sonraki varlık mertebeleri taayünler olup onları tayin eden Vücûd-ı Hak olduğu için, tayin eden ile taayyün eden hakîkate aynıdır.⁹⁵⁸ Hak Teâlâ'nın her şeyi kuşatması yerde ve gökte hiçbir zerrenin O'nun bu sirâyetinden hâlî olmaması, hiçbir şeyin kaybolmaması demektir. Aynı şekilde Hakk'ın sıfatları da tüm mevcûdata sirâyet etmiştir. Vücûd-ı Hakk'ın sıfatları varlıktan yoksun olduğu için "itibârlar" olarak kabul edilir ve onların mevcûdata sirâyeti mukayyet olarak gerçekleşir. Vücûd'un sıfatlarının tamamı böylece mevcûdatın sıfatları olarak görülür fakat mevcûdatın kendisi nasıl hakîki bir varlığa sahip değilse sıfatların da hakîki bir varlığı yoktur. Müellifin ifadesiyle mevcûdatın vücûdu i'tibâr-ı ademmiyye ile zâhir olduğu gibi sıfatları da i'tibâr-ı ademiyye ile zâhir olur. Dolayısıyla var olan sadece Vücûd-ı Hak ve O'nun Zât'ının aynı olan sıfatlarıdır. Müellif bu hakîkati "tadan bilir" der ve tatmanın yolunu açıklar: Sâlik, mürşid-i kâmilin telkini ve tesliki (seyr u sülûk yaptırması) ile fenâ makâmlarına urûc eder

⁹⁵⁵ Harîrîzâde, *et-Turfetül-müstersele*, 13a; *Fashu Dürri'l- aglâ şerhu Devri'l-a'lâ*, 24-25; Nablusî, *Âriflerin Tevhidi*, 63-64.

⁹⁵⁶ Harîrîzâde, *et-Turfetü'l-müstersele*, 13a-13b.

⁹⁵⁷ Bu sirâyetle kastedilen ilâhî hüviyettir ve o, tüm mevcûdlarda bulunan canlılığın sebebi kabul edilir. Vahdet-i vücûd ehli sûfiler ilâhî hüviyetin önce Rahmânî nefeste sonra onun vesilesiyle zuhûra gelen her şeyde sereyân ettiğini söylerler (bk. Dâvûd Kayserî, *Mukaddemât*, çev. Hasan Şahin vd. (Kayseri: Kayseri Büyükşehir Belediyesi Yayınları, 1997), 37; Kayserî, *Şerhu Besmele bi's-sûreti'n-nev'iyeti'l-insâniyyeti'l-kâmile* (Süleymaniye Kütüphanesi, Esad Efendi, 1693/16), 196b-197a; İmamoğlu, *Dâvûd el-Kayserî'de Varlık, Bilgi ve İnsan*, 99-102.

⁹⁵⁸ Nablusî, *el-Kavlu'l-metîn fî beyânı tevhidi'l-ârifîn*, 67-68.

sonra iniş yolculuğu başlar (nüzü'l), bakâ makâmlarından geçer ve anlatılan durumları bilfiil müşâhede eder.⁹⁵⁹

4.1.2.2. Taayyün-i Evvel Mertebesi

Taayyün-i evvel, Harîrîzâde'nin, Vücûd'un yedi mertebesinin ikincisi, "Zât ile Zât'a" tecellî yönünden Zât'ın rütbelерinin evveli, olarak ifade ettiği ilk taayyün mertebesidir. Müellif, taayyünü, bir şeyin, diğerlerinden ayrılmasını sağlayan çeşitli özelliklerle belirli hale gelmesi şeklinde açıklar. Buna göre Zât'ın aslında hem taayyünden hem lâ taayyünden münezzehe olduğunu tekrar vurgular. Müellif, mertebeler itibariyle taayyün-i İlâhî'nin evvelinin bu mertebe olduğunu ve bu mertebenin "hüviyet-i Zâtiyye" olduğunu söyler. İleride açıklanacağı üzere mertebelerin sonuncusu da Zât'ın "Kelâm"ıdır. Ayrıca müellif başka bir isimlendirmeye *taayyün-i kevnî*'nin⁹⁶⁰ evvelinin "Rûh-i Muhammed" ve âhîrinin "mertebe-i insâniyye" olduğu bilgisini verir.⁹⁶¹

Harîrîzâde, bu mertebenin, Hak Teâlâ'nın Zât'ının kemâlâtına, zâtî, sübûtî, selbî ve fiilî bütün sıfatlarına ve tüm mevcûdatın hakikatlerine ilişkin icmâlî ilmini ihtiva eden bir mertebe olduğunu söyler.⁹⁶² Burada icmâlî vurgusu önemlidir. Muhakkik sûfiler taayyün-i evvel mertebesinde, Zât, esmâ, sıfât ve âsârın birbirlerinden ayrışmadığını ifade ederler. Zât-ı İlâhî, taayyün-i evvel mertebesinde, kendisindeki esmâ ve sıfatları toplu olarak bilir. Zât, bunların aynı olduğu için Zât'ın bilgisi de kendi Zât'ını bilmesi demektir.⁹⁶³ Bu, Harîrîzâde'nin "Zât ile Zât'a" tecellî olarak ifade ettiği durumdur.⁹⁶⁴ Zât bu mertebede tüm sıfatlarla muttasıf olmuş ve tüm isimlerle isimlendirilmiş olduğu için taayyün-i evvel mertebesinde Zât, ism-i câmi' olan "Allah" lafzıyla adlandırılır. Dolayısıyla bu mertebe, "ulûhiyyet" mertebesidir ve Zât'ın kendisini bilmesi söz konusu olup bir gayriyyet olmadığı için "mutlak ilim" mertebesi olarak isimlendirilir.

⁹⁵⁹ Harîrîzâde, *et-Turfetül-müstersele*, 9a.

⁹⁶⁰ Müellif varlığın zuhûra gelişinin ilk mertebesi anlamında *taayyün-i kevnî* ifadesini kullanmıştır.

⁹⁶¹ Harîrîzâde, *et-Turfetü'l-müstersele*, 7a-7b.

⁹⁶² A.g.e., 7a.

⁹⁶³ İbnü'l-Arabî, *Fusûsu'l-Hikem Tercüme ve Şerhi*, 2/28.

⁹⁶⁴ Harîrîzâde, *et-Turfetü'l-müstersele*, 6b-7a.

Bu mertebenin bir diğeri ismi “*meden-i kesret*”dir çünkü tüm ilâhî sıfât ve isimlerin zuhûruna kaynaklık eden bir mertebedir.⁹⁶⁵

Bu mertebede Vücûd-ı Hak için biri Zât-ı Âliyye’ye diğeri Esmâ-i İlâhiyye’ye ait iki kemâl-i kadîmin var olduğu kabul edilir. Zât’a ait kemâl, Zât’ın Zât’a zuhûrundan ibaret olup gayrının olmadığı anlamındadır. Zât’ın, Zât’ta, Zât için zuhûru söz konusudur. Mutlak müstağnilik makâmı olan bu makâma “*Allah âlemlerden müstağnidir.*”⁹⁶⁶ âyeti işaret eder. Mutlak müstağnilik, Allah Teâlâ’nın kendinde, yüce Zât’ının vahdetinde gizli olan (bâtın) şu’ûnun (hâdiseler) hepsini müşâhede etmesidir. “*O, her an yeni bir ilâhî tasarruftadır.*”⁹⁶⁷ âyeti buna delâlet eder. Buna göre Allah Teâlâ, ânda, emrinde zâhirdir. Müellif burada kullandığı “ân” ifadesiyle taksim edilmiş bir zaman dilimini kastetmediğini söyler ve “*Emrimiz ancak bir tek emirdir. Göz kırpması gibidir. (Anında gerçekleşir.)*”⁹⁶⁸ âyeti ile bu durumu izah eder. Ayrıca müellif, Kur’ân-ı Kerîm’in bir kısmının diğeri kısmını bu konuda olduğu gibi tefsir ettiğini belirtir.⁹⁶⁹

Harîrîzâde, Allah’ın mutlak anlamda müstağni olmasını, O’nun kendisinde olan tüm ilâhî ve kevnî i’tibârları, onların hükümlerini ve gereklerini tafsîli olmaksızın külli olarak müşâhede etmesi, şeklinde anlar. Başka bir deyişle, müellif Hakk’ın tafsili olmaksızın müşâhede etmesini ve bunun için âleme ve içindekilere ihtiyaç duymamasını “mutlak müstağnilik” olarak yorumlar. Bu durumu müellif bütün sayıların “Bir”in içinde olmasına benzetir ve söz konusu müşâhedeyi “*gayb-ı ilmî*” olarak ifade eder.⁹⁷⁰ Mufassal (ayrıntılı) bir şeyin, mücmel (öz) bir şeyin içinde, külün vahdet içinde olmasını müellifimiz, muhakkik sûfiler gibi hurma çekirdeği örneği üzerinden açıklar. Hurma ağacının tüm meyveleri, yaprakları dallarıyla beraber hurma çekirdeğinin içindedir. Çekirdeğin içinde, hurma ağacının dalları, yaprakları, meyveleri nasıl birbirinden ayrılmış değilse Hakk’ın bu bilmesinde de ayrışma yoktur.

⁹⁶⁵ İbnu’l-Arabî, *Fusûsu’l-Hikem Tercüme ve Şerhi*, 2/28.

⁹⁶⁶ Âl-i İmrân 3/97.

⁹⁶⁷ er-Rahmân 55/29.

⁹⁶⁸ el-Kamer 54/50.

⁹⁶⁹ Harîrîzâde, *et-Turfetü’l-müstersele*, 10b.

⁹⁷⁰ A.g.e., 11a.

Müellif hurma ağacı örneğinin bir benzetme olduğunu ve birebir aynısıdır anlamında olmadığını özellikle belirtir. Çünkü çekirdeğe bakan bir kimsenin, bu çekirdekten ne türlü bir ağaç olacağını tam olarak bilmesi mümkün değildir fakat Hak Teâlâ özün içindeki şeyleri tüm tafsilatıyla bilir.⁹⁷¹ Ayrıca müellif, Allah Teâlâ'nın bu mertebede, imkân mertebelerini zuhûra getirmeksizin her şeyi müşâhede ediyor olmasına rağmen imkân mertebelerini zuhûra getirmesindeki hikmeti, mümkün varlıkların şهادeti, onların şahitliği açısından yorumlar. Buna göre söz konusu şahitlik gerçekleştiğinde, fazilet ve adâlet gerektiren durumlar halka zâhir olduğunda, Allah Teâlâ fâzıl olan kişileri fazilet yurdu olan cennete; adâletini gerektirenleri de adâlet yurdu olan cehenneme koyar.⁹⁷²

Bu mertebede söz konusu olan ve ikinci kemâl olarak ifade edilen Vücûd-ı Hakk'ın Esmâ-i İlâhi'ye olan kemâli ise ancak gereğini zuhûra getirmekle yetkinleşen bir kemâl türüdür.⁹⁷³ Harîrîzâde, bu kemâl ile, Vücûd-ı Hakk'ın kendisine yönelik zuhûr, tecellî ve inkişafıyla hârici taayyünleri (âlemi ve âlemin içindeki mevcudatı) şuhûdunun kastedildiğini söyler. Müellif ikinci kemâli izah ederken yine hurma çekirdeği örneğini verir. Buna göre hurmanın içinde çekirdeğinin görülmesi gibi mücmelin mufassalda, tekin çokluğun içinde görülmesi söz konusudur. Hatırlanacağı üzere müellif, Vücûd-ı Hakk'ın, birinci kemâlde -Zât-ı Âliyye'ye ait kemâlde mümkün varlıklara ihtiyacı olmadığını ve Hakk'ın bundan müstağni olduğunu anlatmıştı. Burada ise Esmâ-i İlâhi'nin kemâli için, mümkün varlıkların gerekli olduğunu söyler. Esmânın kemâli, âlemin tafsilâtıyla zâhir olmasına bağlıdır. Müellif kenz-i mahfî hadisini hatırlatır ve Hak Teâlâ'nın gizli bir hazine iken Zât'ına olan sevgisinin bilinmeyi istediğini ve Hakk'ın kemâl-i esmâsıyla halkı ortaya çıkartıp halk eylediğini ifade eder.⁹⁷⁴

⁹⁷¹ A.g.e., 11a-11b.

⁹⁷² A.g.e., 11a.

⁹⁷³ Ekrem Demirli, "Mesnevî'yi Fusûsu'l-Hikem'e Göre Yorumlamak "İlâh-ı Mu'tekad" ve Mevlânâ'nın Mesnevî'sinden Hikâyeler", *Tasavvuf İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi*, C.6, S.14 (2005): 351.

⁹⁷⁴ Harîrîzâde, *et-Turfetü'l-müstersele*, 11b-12a.

Taayyün-i evvel mertebesinin aynı zamanda “*hakikat-i Muhammediyye*”, “*mertebe-i vahdet-i mutlaka*” gibi isimleri de vardır.⁹⁷⁵ Hakikat-i Muhammediyye ismi, bu mertebenin tafsil edilmiş ve tafsil edilecek tüm âlemlerin özü olduğunu ifade için yapılmış bir isimlendirmedir. Fakat mezkûr mertebenin kendisinde bu tafsilât bulunmadığı için ve kendisi bunlardan münezzehe olduğu için ona “*vahdet*” mertebesi de denilir.⁹⁷⁶ Müellif, Hakk’ın zuhûrunun bu mertebe ile olması dolayısıyla mertebenin “*hakikatü’l-hakâik*” şeklinde isimlendirildiği bilgisini verir.⁹⁷⁷ Hakikat-i Muhammediyye’nin “*hakikatü’l-hakâik*” olarak isimlendirilmesi, tüm hakikatlerin hakikatlerini, kendilerine ilişkin bilgileri hakikat-i Muhammediyye’den aldığı düşüncesinden kaynaklanır. Ekberî gelenekte Zât-ı İlâhi’den gelen varlık tecellîsinin, ilk önce hakikat-i Muhammediyye’ye geldiği ve onun aracılığıyla diğer hakikatlere yayıldığı kabul edilir.⁹⁷⁸ Dolayısıyla hakikat-i Muhammediyye, Zât-ı İlâhi’nin bilinme arzusunun kendisiyle gerçekleştiği, âlemlerin varlık sebebi -bu anlamda ontolojik bir ilke- olarak görülür.⁹⁷⁹

Harîrîzâde, esmâ, sıfât ve âsârın kısaca her şeyin toplu olarak bu mertebede bulunuyor olması düşüncesinden hareketle kişinin, mahlûkâtın vücûdunun da burada bulunduğu gibi bir vehme kapılması tehlikesine, dikkat çeker. Böyle bir şeyin mümkün olamayacağı gerçeğinin, aklen ve naklen âşikâr olduğunu söyler.⁹⁸⁰ Ayrıca müellif, ulûhiyyet mertebesi olan bu mertebedeki doksan dokuz esmânın, merâtib-i kevn ü halka itlakının câiz olmadığını yani imkân mertebelerindeki mevcûdatın bu isimlerle adlandırılmayacağını söyler. Mümkün varlıklar için ancak mecâzen Halîm, Cemîl vb.

⁹⁷⁵ A.g.e., 11b.

⁹⁷⁶ Nablusî, *el-Kavlu’l-metîn fî beyânı tevhidi’l-ârifîn*, 35.

⁹⁷⁷ Harîrîzâde, *et-Turfetü’l-müstersele*, 7a.

⁹⁷⁸ Ekrem Demirli “İbnü’l-Arabî’nin Düşüncesinde Hz. Peygamber ve Hakikat-i Muhammediyye”, *Kültür Coğrafyamızda Hz. Muhammed Uluslararası Sempozyum (Orta Asya, Kafkasya ve Balkanlar) (7-8 Mart 2009) Adapazarı-Sakarya*, C.2 (Ankara: DİB Yayınları, 2011): 163.

⁹⁷⁹ Demirli, “Mesnevî’yi Fusûsu’l-Hikem’e Göre Yorumlamak”, 359.

⁹⁸⁰ Harîrîzâde, *et-Turfetü’l-müstersele*, 11a-11b; Konuyla ilgili Nablusî de benzer açıklama yapar (bk. *el-Kavlu’l-metîn fî beyânı tevhidi’l-ârifîn*, 34).

denilebileceğini fakat bu isimlerin hakîki anlamıyla kullanılamayacağını belirtir. Aynı şekilde imkân mertebelerinde kullanılan isimlerin de hakîki anlamıyla ulûhiyyet mertebesine ıtlakının câiz olmadığını söyler. Bu minvalde Kur’ân-ı Kerîm’de yer alan “Allah ’in eli”, “Allah ’in vechi” gibi ifadelerin ve hadislerde geçen benzer ifadelerin ıtlakının ise Kitap ve Sünnet’te yer aldığı için câiz olduğunu belirtir.⁹⁸¹

4.1.2.3. Taayyün-i Sâni Mertebesi

Harîrîzâde’nin varlık mertebelerinin üçüncüsü ve Zât’ın rütbelerinin ikincisi olarak ifade ettiği bu mertebede, Hakk’ın, Zât’ını, tüm sıfatlarını, ilmindeki mevcûdatın hakikatlerini birbirinden ayırt ederek tüm tafsilâtıyla bildiğini söyler. Müellife göre “Biz her şeyi tafsil ettik (açıkça anlattık).”⁹⁸² âyeti ikinci taayyün mertebesine işaret etmektedir.⁹⁸³ İkinci taayyün mertebesi “vâhidiyyet”, “hakikat-ı insâniyye”, “esmâ ve sıfât” mertebesi olarak da isimlendirilir.⁹⁸⁴ Bu mertebede esmâ ve sıfatlar, Zât’a delâletleri yönünden tek olup kendilerine delâletleri yönünden birbirlerinden farklıdır.⁹⁸⁵ Kendilerine delâletleri yönünden farklı olmaları, âlemdeki kesretin ve farklılığın sebebi olarak görülür.⁹⁸⁶ Bu mertebede “birlik” içinde “çokluk” söz konusudur. Başka bir ifadeyle ahadiyyet mertebesinde mutlak birlikten bahsedilirken vâhidiyyet mertebesinde “çokluğun birliği”nden bahsedilir.⁹⁸⁷

İlk taayyünde Vücûd’un icmâlî olarak bildiği isim ve sıfatların gereği olan tüm küllî ve cüz’î mânâların sûretleri (suver-i ilmiyye) bu mertebede birbirinden ayrılır. Bu taayyünler, kevnî varlıkların -âlemdeki her şeyin- hakikatleridir.⁹⁸⁸ İbn Arabî onları “a’yân-ı sâbite” olarak isimlendirmiş ve “a’yân-ı sâbite” kavramı vahdet-i vücûd ehli mutasavvıfların mevcûdatın zuhûra gelişini ifade ederken başvurduğu temel

⁹⁸¹ Harîrîzâde, *et-Turfetü'l-müstersele*, 9b-10b.

⁹⁸² el-İsrâ 17/12.

⁹⁸³ Harîrîzâde, *et-Turfetü'l-müstersele*, 7a-7b.

⁹⁸⁴ A.g.e., 7b.

⁹⁸⁵ Eraydın, *Tasavvuf ve Tarikatlar*, 224.

⁹⁸⁶ İbnü'l-Arabî, *Fusûsu'l-Hikem Tercüme ve Şerhi*, Mukaddime, 1/16-17.

⁹⁸⁷ İmamoğlu, “Dâvûd el-Kayserî’de Varlık, Bilgi ve İnsan”, 88.

⁹⁸⁸ Kılıç, *İbn Arabî Düşüncesine Giriş*, 309; Eraydın, *Tasavvuf ve Tarikatlar*, 224-225.

kavramlardan birisi olmuştur. A'yân-ı sâbite, bir yönüyle ilâhî isimlerin sûretleri, bir yönüyle dış âlemdeki varlıkların hakikatleri olarak kabul edilir.⁹⁸⁹ Harîrîzâde, her bir ayn için iki i'tibâr olduğunu söyler ve bunları şu şekilde açıklar: İlk i'tibâr, mümkün varlıklarda zuhûr edenin “Hak” oluşudur, diğeri müteayyin olanlar açısından onların “halk” oluşlarıdır. Müellif, “*Sizin yanınızdaki dünya malı tükenir Allah katındakiler ise tükenmez.*”⁹⁹⁰ âyetini bu minvalde tefsir ederek âyetin ilk kısmında anlatılan fâniliğin, ikinci i'tibâra; ikinci kısmında vurgulanan bakânın ise ilk i'tibâra işaret ettiğini söyler.⁹⁹¹

A'yân-ı sâbite'den “*hakâyık-ı mümkünât-ı kevnîyye*” olarak bahseden müellifimiz, İbn Arabî'nin ifade ettiği gibi, a'yân'ın vücûd kokusunu hissetmediğini, onu koklamadığını ve koklamasının asla mümkün olmadığını söyler.⁹⁹² Çünkü hakikatte Vücûd tektir, O da Vâcibu'l-Vücûd'dur. A'yân, Vücûd-ı Hak'ta “sâbit ilmî sûretler” olup onların vücûdu yoktur. Bu sebeple “vücûd” ile değil “sübût” ile vasıflandırılmışlardır ve onlarda ne kendi zâtlarına ne de kendi benzerlerine dair bir şuur da yoktur. Onların varlıkları da birbirlerinden farklılıkları da ilmîdir, vücûdî değildir.⁹⁹³ “*Lâ mevcûde illallah*” sırrını bilen ehl-i hakîkatın, vücûd-ı imkânîyyeyi mevcûd olarak kabul etmediğini ifade eden müellif, zâhir olan her şeyin a'yân-ı sâbitenin hükümleri olduğunu, eşyânın birbirinden bu sayede ayrılıp zuhûra geldiğini söyler.⁹⁹⁴ Bu sebeple muhakkik sûfiler, a'yân-ı sâbitenin şehâdet âlemindeki mevcûdatın ikinci menşei olduğunu ve şehâdet âleminde zâhir olan sûretlerin, a'yân-ı sâbitenin akis ve gölgeleri olduğunu kabul eder.⁹⁹⁵ A'yân-ı sâbite, kevnî sûretlerin hakîkati, kevnî sûretler de onların gölgesi konumunda olduğu için a'yân-ı sâbite, bu

⁹⁸⁹ Süleyman Uludağ, “A'yân-ı Sâbite”, *DİA* (İstanbul: TDV Yayınları, 1991), 4/198-199.

⁹⁹⁰ en-Nahl 16/96.

⁹⁹¹ Harîrîzâde, *Rûşen-i dilnüvâz*, 62.

⁹⁹² Harîrîzâde, *et-Turfetü'l-müstersele*, 14b-15a.

⁹⁹³ İbnu'l-Arabî, *Fusûsu'l-Hikem Tercüme ve Şerhi*, 2/29.

⁹⁹⁴ Harîrîzâde, *et-Turfetü'l-müstersele*, 15a; *Rûşen-i dilnüvâz*, 59.

⁹⁹⁵ Harîrîzâde, mevcûdata akis, gölge, vehim ve hayal denilmesiyle ilgili olarak, onların hakîki vücûdları olmadığını ve Vücûd-ı Hakîki'ye nispetle bu sembollerin i'tibârî anlamda kullanıldığı açıklamasını yapar (bk. bu çalışma s. 182-184).

sûretlerin “Rabb-i hâs”ı, onları terbiye edendir. Dolayısıyla bu mertebe “rubûbiyyet” mertebesidir.⁹⁹⁶

Harîrîzâde bu üç mertebenin -ahadiyyet, vahdet, vâhidiyyet- kadîm ve ezeli olduğunu belirtir. Dolayısıyla mertebeler arasında öncelik ve sonralık gibi zamansal bir ilişki yoktur. Müellif yapılan sıralamanın i’tibâr-ı aklî -aklî bir değerlendirme- olduğunu ve Allah Teâlâ’nın zamandan ve mekândan münezzehe olduğunu belirtir.⁹⁹⁷ Buna göre akıl, ilk mertebe olarak ahadiyyet mertebesini kabul eder. Onun hakîki anlamda mutlak olduğunu ve kendisinde taayyünün bulunmadığını bilir. Vahdet mertebesini akıl, ikinci mertebe olarak değerlendirir ve esmâ, sıfât ve eşyanın bilgisini mücmel olarak ihtivâ eden Hakk’ın ilmi olduğunu bilir. Tüm bunların tafsilâtıyla Hakk’a açıldığı Vâhidiyyet mertebesi, akıl açısından üçüncü mertebedir. Bu mertebelerin bir, iki, üç olarak ifade edilmesi akıllardaki tertip gereğidir.⁹⁹⁸

İlk mertebe, Mutlak Zât mertebesi; ikinci ve üçüncü mertebeler, Zât’ın Zât’a tecellisi olması açısından, Zât’ın birinci ve ikinci rütbeleri olarak değerlendirilir. Harîrîzâde, bu üç mertebeden sonra dördüncü mertebe olan ruhtar mertebesiyle, Zât-ı Vücûdiyye’nin imkân mertebelerine tenezzülünün başladığını ifade eder.⁹⁹⁹ Vücûd’un imkân mertebelerinde tenezzülü, zaman ve mekân kayıtlarıyla kayıtlanması demektir.¹⁰⁰⁰

4.1.2.4. Ervâh Mertebesi

Müellif dördüncü mertebeyi, cismânî özelliklerden ve taallukât-ı tabîyyeden -tabîi bağlardan- uzak, kendisinde hiçbir terkîp bulunmayan bu anlamda basit, sâf olan ruhtar mertebesi, olarak ifade eder. Zât-ı Mukaddes olan Vücûd-ı Hakk’ın zikredilen

⁹⁹⁶ İbnu’l-Arabî, *Fusûsu’l-Hikem Tercüme ve Şerhi*, 2/29.

⁹⁹⁷ Harîrîzâde, *et-Turfetü’l-müstersele*, 7b.

⁹⁹⁸ Nablusî, *el-Kavlu’l-metîn fî beyânı tevhidi’l-ârifîn*, 36-37.

⁹⁹⁹ Harîrîzâde, *et-Turfetü’l-müstersele*, 7b.

¹⁰⁰⁰ Eraydın, *Tasavvuf ve Tarikatlar*, 225.

özelliikteki eşyâ-yı kevnîyye (kevnî şeyler)¹⁰⁰¹ üzerine zâhir ve münkeşif olduğunu söyler.¹⁰⁰² Vücûd-ı Hakk'ın bu tenezzülüyle, ikinci taayyün mertebesindeki ilmî sûretlerin “basit cevherler” olarak zuhûra geldiği meretebe, ruhlar mertebesidir. Söz konusu cevherlerin herhangi bir rengi veya şekli yoktur. Parçalanma ve birleşme gibi özellikleri de olmadığı için onlara “basit” denilir. Ayrıca onlar zamanla ve mekânla kayıtlı değildirler. Çünkü bu özellikler cisimlere ait özelliklerdir.¹⁰⁰³

Ervâh mertebesi, müellifin ifadesiyle “âlem-i ervâh-ı âliyye-i melekîyye” ve “âlem-i ervâh-ı mücerrede-i beşerîyye”, Zât-ı Vücûdiyye'nin imkân mertebelerine olan tecellîlerinin ilkidir. Müellif, “Allah önce ruhumu yarattı”¹⁰⁰⁴ sözünü hadis olarak nakleder ve “kün” emriyle ilk yaratılan imkân mertebesinin, ruhlar mertebesi olduğuna, mezkûr hadisin işaret ettiğini söyler.¹⁰⁰⁵ Bu düşünceye göre ruh tektir. Ondan üflenen ruhlar, kendi kabiliyetlerine göre bu ruhu kabul eden bedenlerin sayısı kadardır. Başka bir ifadeyle tek olan ruh yansıtıldığı ve idare ettiği bedenler sayısınca çoğalır.¹⁰⁰⁶

Müellif, ruhun Hakk'ın meşîyyeti neticesinde herhangi bir vâsıta olmaksızın ilâhî emirle sâdir olduğunu ve bu hakîkate “Sana ruh hakkında soruyorlar. De ki: Ruh Rabbimin emrindedir.”¹⁰⁰⁷ âyetinin delâlet ettiğini söyler.¹⁰⁰⁸

¹⁰⁰¹ Eşyânın kevnî mensup edilip “eşyâ-yı kevnîyye” olarak söylenmesi, eşyânın varlığının “kâne (oldu)” fiilinin mastarı olduğunu ifade etmek içindir (bk. Nablusî, *el-Kavlü'l-metîn fî beyânı tevhidi'l-ârifîn*, 39).

¹⁰⁰² Harîrîzâde, *et-Turfetü'l-müstersele*, 7b.

¹⁰⁰³ İbnu'l-Arabî, *Fusûsu'l-Hikem Tercüme ve Şerhi*, 2/30.

¹⁰⁰⁴ Aclûnî, *Keşfü'l-hafâ*, 1/265-266 (Burada “Allah önce nûrumu yarattı” şeklinde geçmektedir).

¹⁰⁰⁵ Harîrîzâde, *et-Turfetü'l-müstersele*, 7b.

¹⁰⁰⁶ Nablusî, *el-Kavlü'l-metîn fî beyânı tevhidi'l-ârifîn*, 38.

¹⁰⁰⁷ el-İsrâ 17/25.

¹⁰⁰⁸ Harîrîzâde, *et-Turfetü'l-müstersele*, 7b-8a.

4.1.2.5. Misâl Âlemi Mertebesi

Harîrîzâde, misâl âleminin, lâtif, hayâlî cüzlerden mürekkebe olmakla birlikte cüzlere taksim edilmeyi ve bölük bölük olmayı, açılma, yırtılma ve parçalanmayı, kapanma ve birleşmeyi kabul etmeyen kevnî şeylerden ibaret olduğu, açıklamasını yapar.¹⁰⁰⁹ Bu açıklamaları müellif, misâl âlemindekilerin kesîf olmadığını ve cisimler âleminde farklı olduğunu izah etmek için yapar. Misâl âlemi mertebesi, beşinci mertebedir. Müellif bu mertebenin aynı zamanda, Zât'ın imkân mertebelerine tecellîsi açısından ikinci mertebeye olduğunu söyler ve Vücûd-ı Hakk'ın, tüm ilâhî hakikatlerin sûretlerine, misâl âlemi mertebesinde zuhûr ettiğini belirtir.¹⁰¹⁰

Harîrîzâde, misâl âleminin dimâğın baş tarafında olan kuvve-i ruhâniyyeden ortaya çıktığını, künyesinin “*hakikat arzı*” olduğunu söyler.¹⁰¹¹ Bu mertebeye “*âlem-i hayâl-i mutlak*” da denildiğini söyleyen müellif, “mutlak” denmesinin nevmle (uyku) ve insilâhla (ayrılma / tecerrüd etme) kayıtlı olan hayal ve misâlden kaçınmak için olduğu açıklamasını yapar. Misâl âleminin bir diğer ismi “*mertebe-i levhiyye-i nefsiyye*” olup müellif ervâh mertebesinden sonra taayyün bulduğu için böyle isimlendirildiğini ve taayyünün yönünün, “*mertebe-i ervâh-ı basîta*” ve “*mertebe-i ecsâm-ı mürekkebe*” arasında olduğunu söyler. Buna göre misâl âlemi, ruhlar mertebesi ile cisimler mertebesi olan şehâdet âlemi arasındadır. Müellif, bunu açıklamak için harf ile mürekkep arasındaki ilişkiyi örnek verir. Basît harf ile saf mürekkep arasında bir irtibat olmamakla beraber biri akmaya diğeri almaya elverişli olduğundan Allah ikisi arasında misâl âlemini yaratmıştır ve misâl âleminin iki tarafa da irtibatı vardır. Misâl âlemi belirli bir miktarda cisimler âlemine benzer ama nûrânî yönüyle ruhlar âlemine benzer. Ruhlar âleminde bir me'ânî-i ma'kûle (akledilir bir mânâ) tevârüd ettiğinde (geldiğinde) ilk önce misâl âlemine gelir, orada kesifleşir ve sûret-i hisse nüzûl

¹⁰⁰⁹ A.g.e., 8a.

¹⁰¹⁰ Muhakkik sûfiler “misâl”i iki kısımda ele alır: İlkinin idrâki, insandaki hayal kuvvesi ile olur. Rüyada veya tahayyülde zâhir olur. Doğru da yanlış da olabilen bu idrake “misâl-i mukayyed” ve “hayâl-i muttasıl” denir. İkincisi için hayal kuvvesi şart değildir, kuvve-i bâsıra ile de idrâk edilebilir. Bu idrâk, aynaya yansıyan sûreti görmek gibidir ve ona “misâl-i mutlak” ve “hayâl-i munfasıl” denilir. Çünkü bunlar hayâl kuvvesinden ayrı olarak bizzat mevcûddur (bk. İbnu'l-Arabî, *Fusûsu'l-Hikem Tercüme ve Şerhi*, 1/33).

¹⁰¹¹ Harîrîzâde, *et-Turfetü'l-müstersele*, 8a.

eder.¹⁰¹² Misâl âlemi ruhlar âleminin feyzini, cisimler âlemine akıtmakta aracı görülür ve ruhlar ile cisimler âlemleri arasında berzah kabul edilir.¹⁰¹³

4.1.2.6. Cisimler Âlemi Mertebesi

Vücûd-ı Hakk'ın cisim ve madde sûretiyle zuhûr ettiği bu mertebe, kesâfet mertebesidir.¹⁰¹⁴ Müellif, İlâhî Zât'ın tekvini (yaratması) ve mezâhirde zuhûru yönünden, cisimler âleminin diğeri bir adıyla *âlem-i mahsûsenin* Zât'ın üçüncü tecellisi olduğunu, maddî bir âlem oluşuna istinaden “*meretebe-i âlem-i ecsâm-ı kesîfe*” olarak isimlendirildiğini söyler. “*Mülk âlemi*” ve “*şehâdet âlemi*” şeklinde de isimlendirilen bu âlem, bölünme ve birleşmeyi kabul eden kesîf, mürekkeb kevnî şeyleri ihtivâ eder.¹⁰¹⁵ Şehâdet âlemi isimlendirmesi, bu âlemdeki mevcûdatın gözle görülebilir ve duyularla hissedilebilir olması sebebiyledir. Misâl âlemindeki bir sûreti elle tutmak mümkün değilken bu âlemde mümkündür. Cisimler âlemindeki her bir mevcûdun hakîkati, daha önce bahsi geçtiği üzere vâhidiyyet mertebesinde sâbittir. Dolayısıyla onun müdebbiri (idare eden) ve mutasarrıfı (üzerinde tasarruf yetkisi olan) bu hakîkattir. Bu hakîkat ruhlar mertebesinden tenezzül ederek zâhir olmuştur. Dolayısıyla bazıları cisimler âlemini her ne kadar ruh sahibi olanlar veya olmayanlar diye iki gruba ayırsa da ehl-i muhakkikîn cisimler âlemindeki her bir mevcûdun ruh sahibi olduğunu kabul eder.¹⁰¹⁶ A'yân-ı sâbitenin şehâdet âlemindeki taayyünü, Zât-ı İlâhî'nin “*Kün*” emriyle olur.¹⁰¹⁷ Bu durumu müellif, taayyün-i evvel mertebesini açıklarken, “İlâhî taayyünâtın sonuncusu Zât'ın kelâmıdır” şeklinde ifade etmiştir.¹⁰¹⁸

¹⁰¹² A.g.e., 8a; Konuyla ilgili olarak Ahmed Avni Konuk Şu açıklamayı yapar: Ruhlar âleminde zâhir olan her bir ferdin cisimler âleminde kazanacağı sûrete benzer onu andıran bir sûret misâl âleminde hâsıl olur (bk. *Fusûsu'l-Hikem Tercüme ve Şerhi*, Mukaddime, 1/33).

¹⁰¹³ A.g.e., 1/33.

¹⁰¹⁴ A.g.e., 2/30.

¹⁰¹⁵ Harîrîzâde, *et-Turfetü'l-müstersele*, 8a-8b.

¹⁰¹⁶ İbnu'l-Arabî, *Fusûsu'l-Hikem Tercüme ve Şerhi*, Mukaddime, 1/36; 2/30.

¹⁰¹⁷ Kılıç, *İbnu'l-Arabî Düşüncesine Giriş*, 321.

¹⁰¹⁸ Harîrîzâde, *et-Turfetü'l-müstersele*, 6b.

“Âlem” kelimesinin “Bir şeyin kendisiyle bilindiği şey” anlamına geldiği açıklamasını yapan müellif, mâsivâ-yı ilâhî olan mevcûdatın, İlâhî Zât’ı bilmeye delâlete vesile olduğunu söyler.¹⁰¹⁹ Bu mertebe Zât’ın son tecellîsidir. Bundan sonra tenezzül olunan bir mertebe yoktur belki ric’at (dönüş) vardır. Müellif buna ehl-i muvahhidînin “*mi’rac*” dediğini ve “*mi’rac*”ın yedinci mertebeye alâkalı olduğunu söyler.¹⁰²⁰

4.1.2.7. İnsan Mertebesi

Harîrîzâde, Merâtibu’l-Vücûd’un yedincisi olan insan mertebesinin, zikredilen tüm mertebeleri kapsadığını söyler. Buna göre insan mertebesi, letâfet ve kesâfet özelliklerini, misâl ve cisimler âlemlerini, ruhlar mertebesini ve hakikat-i Muhammediyye mertebesi olan “vahdet”i ve hakikat-i insâniye mertebesi olan “vâhidiyyet”i ihtivâ eden bir mertebedir.¹⁰²¹

Harîrîzâde, insan mertebesinin Zât-ı İlâhîye’nin son tecellîsi, son libâsı olduğunu; başka bir deyişle mezâhirdeki son zuhûru olduğunu söyler.¹⁰²² Müellifin hem cisimler âlemi mertebesi için hem de insan mertebesi için son tecellî demesi dikkat çeker. Öncelikle müellifimizin de mensubu olduğu vahdet-i vücûd düşüncesinde, Hakk’ın tecellîlerin sonsuz olduğu kabulünü hatırlamak gerekir. Bu durumda “son tecellî” ifadesinin mertebeler açısından kullanıldığı düşünülür. Diğer taraftan hem cisimler âlemi mertebesi hem de insan mertebesi için “son” denilmesi bir çelişki gibi görünse de vahdet-i vücûd ehli mutasavvıfların Vücûd mertebelerini farklı sayılarda değerlendirdiğini hatırlamak gerekir. Beşli tasnifte insan mertebesi ile cisimler âlemi mertebelerinin aynı mertebe olarak kabulünün, müellifi, her ikisi için de “son tecellî” nitelmesi yapmaya sevk etmiş olması muhtemeldir.

İnsan mertebesi bahsi geçen tüm mertebeleri kapsadığı için müellif, seyr u sülûk ile urûc eden -üst mertebelere çıkan- bir insanın, insan-ı kâmil olacağını ifade eder. Çünkü onda tüm bu mertebeler zuhûr etmiş ve tüm âlemler kendisinde açılmıştır. Müellif bu sürecin “*mürşid-i kâmilden mi’rac-ı ruhânî sülûk-i hakikat üzere zikir telkini alınmasıyla ve zikr-i dâim-i vücûdî-i zarûrînin tahsil edilmesi*” ile başladığını söyler.

¹⁰¹⁹ A.g.e., 8b.

¹⁰²⁰ A.g.e., 8b.

¹⁰²¹ A.g.e., 8b.

¹⁰²² A.g.e., 8b.

Daha sonra sâlik, tevhîd-i ef'âl, tevhîd-i sıfât ve tevhîd-i Zât makâmlarını kateder. Tevhîd-i Zât makâmından sonra artık sülûk yoktur.¹⁰²³ Müellifin düşüncesine göre bu mertebelerde yapılacak yolculuk ancak bir mürşid-i kâmilin rehberliğinde, ondan alınacak zikir telkiniyle ve bu zikirle elde edilecek ve katedilecek merâtibu'l-Vücûd'la gerçekleşir. Tevhîd-i Zât makâmından sonra cezbe makâmlarıyla tedellâ ve tenezzül süreci başlar.¹⁰²⁴ Sâlik, makâmu'l-cem', hazretu'l-cem' ve vâhidiyyet ve kâbe kavseyn¹⁰²⁵ olarak bahsedilen cem'u'l-cem' makâmına tedellâ ve tenezzül eder. Nihayetinde ekmeliyyet-i Muhammediye ile makâm-ı ev ednâ ve ahadiyyetu'l-cem'e verâseten ulaşır. Bu son makâma vâris olan kişi insan-ı kâmilidir. Müellif insan-ı kâmilin tüm bu makâmı kateden kimse olduğunu eğer makâmın bazısını katedip bazısını katedemezse insan-ı kâmil olamayacağını ama makâmına göre irşadının olacağını söyler. Bununla beraber müellif kişinin makâm değil de hâl ehli olması durumunda onun nakıs olduğunu belirtir. Ayrıca kişi hiçbir makâmı katetmemişse o, müellifin ifadesiyle “*insân-ı hayvânî*”dir.¹⁰²⁶

Harîrîzâde merâtibu'l vücûd mertebelerini yedi mertebe üzerinden izah ettikten sonra ilk mertebede zuhûr olmadığı için onun diğerlerinden ayrı olduğunu ve altı mertebenin zuhûr mertebeleri olduğunu söyler. Buna göre vahdet mertebesi hakikat-i

¹⁰²³ A.g.e., 9a.

¹⁰²⁴ “*Sonra yaklaştı ve indi (fetedellâ).*” (en-Necm 53/8) Mutasavvıflar bu âyette geçen “*tedellâ*” ifadesini, Hz. Peygamber’in (s.a.v.) mi’racını, onun Zât-ı İlâhî’ye yaklaşmasını ve inişini açıklayan bir kavram olarak kabul ederler ve sâlikin mi’racında tevhîd-i Zât mertebesinde iyice yakınlaşıp iniş sürecinin başladığını anlatan bir terim olarak kullanırlar (bk. Cebecioğlu, *Tasavvuf Terimleri ve Deyimleri Sözlüğü*, 482-483).

¹⁰²⁵ “*O kadar ki (birleştirilmiş) iki yay arası kadar (kâbe kavseyn), hatta daha da yakın oldu (ednâ)*” (en-Necm 53/9) “*İki yay arası kadar (kâbe kavseyn)*” ifadesi, mutasavvıfların Vücûd dâiresini tamamlayan iki yarım daireden hareketle çıkış ve iniş yaylarının neredeyse birleştiği noktayı, bu noktanın Zât mertebesine yakınlığını anlatmak için kullandıkları bir terimdir. Bundan daha yakın anlamında “*ednâ*” ifadesi kullanılır (bk. Kâşânî, *Letâifu'l-a'lâm fî işârâtı ehli'l-ilhâm*, 449).

¹⁰²⁶ Harîrîzâde, *et-Turfetü'l-müstersele*, 9a.

Muhammediyye ile, vâhidiyyet mertebesi hakikat-i insâniye ile zâhir olur. Diğer dört merteye ise kendisi zâhir olur.¹⁰²⁷

4.2. Bilgi Görüşü

Varlık anlayışını mertebeler halinde ifade eden mutasavvıflar, bilgi anlayışlarını da yaşanılan hâl ve bulunulan makama göre derecelendirirler. Bu bağlamda tasavvuf epistemolojisinin ontolojisine bağlı olduğunu dolayısıyla bilginin varlıkla ilgili bir kavram olduğunu hatırlamak gerekir. Bilgi, mutasavvıflar için elde edilen değil, ihsân edilendir ve söz konusu ihsân, sûfinin ihsân mertebesindeki konumuyla alâkalıdır.¹⁰²⁸ Harîrîzâde eserlerinde sülûk sürecini, sülûkün mertebelerini ve makâmalarını detaylı bir şekilde ele almış ve bu yolculukta sâlikin bulunduğu her mertebeyi ve o mertebede nail olduğu bilgiyi açıklamıştır. Müellifimiz için insanın ilâhî bilgiye vâsıl olduğu süreç, esas itibarıyla insanın kemâle erme sürecidir. Bu sebeple mertebeler ve bu mertebelerde idrak edilen bilgi konusu, müellifin insan görüşü bölümü içerisinde ele alınacak olup burada müellifin tasavvufî bilginin mahiyetine, yöntemine, gayesine ve mesâiline ilişkin görüşleri ve epistemolojisini oluşturan temel kavramları incelenecektir.

4.2.1. Tasavvufî Bilgi: İlim ve Ma'rifet

Tasavvufta bilgi, ilim ve ma'rifet kavramlarıyla ifade edilir. Bu iki kavram zaman zaman müteradif /eş anlamlı gibi birbirinin yerine kullanılsa da sûfîlerin daha çok ma'rifet kavramını kullandıkları söylenebilir. “İlim” kelimesinin sözlük anlamı “bilmek” demektir ve zıttı “cehl”dir. “Ma'rifet” kelimesinin sözlük anlamı ise “bilmek” yanında “tanımak, ikrâr etmek, unutulmuş şeyi hatırlamak” mânâlarını da içerir ve ma'rifetin zıttı “inkâr etmek”tir.¹⁰²⁹ İlimde bilmek, ma'rifet de tanımak anlamı öne çıkar. Dolayısıyla ma'rifet ilimden farklı olup ilimle meşgul olanlara “âlim”,

¹⁰²⁷ A.g.e., 8b-9a.

¹⁰²⁸ Daha önce açıklandığı üzere Cibril hadisinden yola çıkarak mutasavvıflar İslâm'ın zâhir, imânın zâhir ve bâtın, ihsânın ise zâhir ve bâtının hakikati olduğunu kabul edip; İslâm'ın tüm mü'minlerin, imanın mü'minler içinden hususi bir grubun (mukarrebûn), ihsânın da mukarrebûn içinden hususi bir grubun mertebesi olduğunu ifade etmişlerdir (bk. bu çalışma s.91-99).

¹⁰²⁹ Süleyman Uludağ “Mârifet”, *DİA* (Ankara: TDV Yayınları, 2003), 28/54.

ma'rifet ve irfân yolunda olanlara “ârif” denir.¹⁰³⁰ Bununla birlikte sûfîler, ilmin ma'rifetin mukaddimesi olduğu, ilimsiz ma'rifetin muhal/imkânsız ve ma'rifetsiz ilmin de vebal olduğu görüşündedir. İlmînin konusu tümel ve genel nitelikteki her şeyi kapsarken, ma'rifetin konusu özeldir hatta tektir. “Mârifetullah” olarak isimlendirilen bu bilgide gaye Allah Teâlâ'yı bilmek, tanımaktır. Mârifetullah'a götürmesi açısından mârifetü'n-nefs de ma'rifetin konusu olur.¹⁰³¹

Sûfîler açısından ilim, zâhirî ve bâtinî olmak üzere iki çeşittir. Serrâc, tasavvufun ilm-i bâtin olduğunu söyler ve zâhirî ve bâtinî ilimleri şu şekilde izah eder: Şerîat, zâhir ve bâtin tüm amelleri kapsar. Zâhir organlarla yapılan namaz, oruç, zekât, hac gibi ibadetler ile boşanma, miras, had cezâları, alışveriş gibi muamelâta ilişkin konular zâhirî ilimlerin konularıdır. Tasdik, îman, yakîn, ma'rifet, ihlâs, sabır, şükür, tevekkül, murâkabe gibi kalbe ait olan ameller, manevî hâl ve makâmlar ise bâtin ilmi olan tasavvufun konularıdır. “Allah size nimetlerini zâhiren ve bâtinen bol bol verdi.”¹⁰³² âyetini bu minvalde yorumlayan Serrâc, zâhirî nimetlerin zâhir organlarda zuhûruna imkân verilen tâatler olduğunu; bâtinî nimetlerin ise Allah'ın kalpte meydana getirdiği manevî hâller olduğunu söyler. Buna göre dış organlarla yapılan amellerin ilmi olan zâhirî ilimlerle bâtin organlarda meydana gelen amellerin ilmi olan bâtinî ilimlerin birbirini tamamladığı görülür.¹⁰³³

Bilgi türlerine ilişkin başka bir değerlendirmede ise sûfîler, öğrenilerek elde edilen - kesbî- bilgi için “zâhirî ilim”, keşf yoluyla kalpte ortaya çıkan hakikatler için “keşfi bilgi”, “bâtin ilmi” veya “ledunnî ilim” tâbirlerini kullanırlar. “Keşf” kelimesinin sözlük anlamı; perdeyi kaldırmak, kapalı olanı açığa çıkarmak, niteliği bilinmeyen bir şey hakkında bilgi edinmektir.¹⁰³⁴ Kur'an-ı Kerîm'de, “keşf” kelimesi türevleriyle

¹⁰³⁰ Kara, *Tasavvuf ve Tarikatlar Tarihi*, 99.

¹⁰³¹ Uludağ “Mârifet”, 28/54; Kutluer, “İlim”, *DİA* (İstanbul: TDV Yayınları, 2000), 22/109-110.

¹⁰³² Lokmân 31/20.

¹⁰³³ Serrâc, *el-Lüma'*, 22-23.

¹⁰³⁴ Süleyman Uludağ, “Keşf”, *DİA* (Ankara: TDV Yayınları, 2022), 25/315.

beraber sıkıntıları kaldırmak, çaresizliği gidermek,¹⁰³⁵ anlamlarında geçmektedir. Ayrıca “Senden perdeni kaldırıp açtık. Bugün gözün (ne kadar) keskindir!”¹⁰³⁶ âyetinde, ölüm esnasında kişinin gözünün perdesinin açılması ve artık onun gaybı görebilmesi, anlamında kullanılmıştır. Bu âyet-i kerîmeye dayanarak mutasavvıflar “perdenin açılması ve gaybın idrak edilmesi” anlamında “keşf” ve “aralarındaki perdenin kalkmasıyla iki şeyin birbirlerine karşı açığa çıkması” anlamındaki “mükâşefe” terimlerini, ma’rifete ulaşma yöntemlerini ifade etmek için kullanırlar.¹⁰³⁷ Dolayısıyla sûfiler, zâhirî ilimlerin metodunun eğitim ve öğretim olması gibi bâtinî ilmin metodunun da keşf ve mükâşefe olduğunu söylerler.¹⁰³⁸ Onların nâil olduklarını ifade ettikleri bu bilgi, vehbî olduğu, kulun çaba ve gayreti bulunmaksızın Allah katından geldiği için, “ledünnî ilim” olarak da isimlendirilir.¹⁰³⁹ Sûfiler, ledünnî ilmi, mantık ve istidlâl yöntemlerini kullanarak bilgi üreten zâhirî ilimlerden üstün kabul ederler. Bu görüş, sûfilerin mantık ve istidlâli, bilgiye ulaşmada bir yöntem olarak kabul etmedikleri anlamında değildir. Tasavvufî bilginin konusu mârifetullah olduğu; mârifetullah için mantık ve istidlâle dayanan bilgilerin yeterli olmayacağı düşüncesinden hareketle sûfiler, keşf ve tecellîye dayanan bilgiyi öne çıkarmış ve onu hem konusu hem yöntemi itibarıyla “ilâhî” kabul etmişlerdir.¹⁰⁴⁰

Sûfiler arasında ilimle ilgili öne çıkan diğer bir değerlendirme, ilmin, *ilme’l-yakîn*, *ayne’l-yakîn* ve *hakka’l-yakîn* olarak derecelendirilmesidir. Bu terkiplerde “yakîn” kelimesi ortaktır. Kesinlik anlamına gelen “yakîn” tâbiri, kuşkunun kalkması,

¹⁰³⁵ en-Neml 27/62. Ayrıca Allah Teâlâ’nın sıkıntıları kaldıran anlamında “el-Kâşif” olduğu el-En‘âm 6/17; Yûnus 10/107 âyetlerinde beyân edilmiştir.

¹⁰³⁶ Kâf 50/22.

¹⁰³⁷ Uludağ, “Keşf”, 25/315.

¹⁰³⁸ Süleyman Uludağ, “Bâtın İlmi”, *DİA* (İstanbul: TDV Yayınları, 1992), 5/188.

¹⁰³⁹ el-İlmü’l-ledünnî: Kulun çaba ve gayreti bulunmaksızın meydana gelen ilim. “Ledünnî” ifadesi bu ilmin Allah katından gelmesindedir. “Kendi katımızdan ona bir ilim öğrettik” (el-Kehf 32/65) âyeti buna işaret kabul edilir (bk. Kâşânî, *Letâifu’l-a’lâm fi işârâtı ehli’l-ilhâm*, 399).

¹⁰⁴⁰ Kılıç, “Bir Metodun Metodolojisi: Dini İlimler Metodu Olarak Tasavvufa Mukayeseli Bir Bakış”, 102-103; Uludağ “Mârifet”, 28/54.

bilinmeyen hakkında sükûn ve mutmainlik hâlini ifade eder.¹⁰⁴¹ Sûfîlerin yakîni bu şekilde derecelendirmeleri aslında insanın kesinlik hakkındaki idrakini derecelendirmeleridir. Onlar -söz konusu terkiplerle- insanın kemâle ulaşmasıyla kesin ve hakîki bilgiye ulaşması arasında bir doğru orantı olduğuna dikkat çekmişlerdir.¹⁰⁴² *İlme'l-yakîn* ve *ayne'l-yakîn* mertebelerinde sâlikin Allah Teâlâ'yı tanımada kesb ve gayreti söz konusudur. *Hakka'l-yakîne* ulaşmak ise vebîdir; Hak vergisiyle ulaşılabacağı kabul edilir.¹⁰⁴³

Kuşeyrî, ilme'l yakînin, burhan ve delille elde edilen bilgi olduğunu, ayne'l-yakînin keşf ve ilhamla açığa çıkan (beyân), hakka'l-yakînin ise müşâhede sonucu ayân beyân olan bilgi türü olduğunu ifade eder. İlme'l-yakîn ehl-i rey, ehl-i nazar diye de isimlendirilen kişilere mahsus olup onlar istidlalle hareket ederler. Ayne'l-yakîn keşfe dayalı ilim sahibi olanlara, hakka'l-yakîn ise hakikat ve irfân sahibi olanlara mahsustur.¹⁰⁴⁴ Başka bir ifadeyle ilme'l-yakîn, okuma ve öğrenme süreçlerinden geçerek elde edilen kesbî bilgiyi ifade eder ki bu başlangıç seviyesi olup sûfîlerin zâhirî ilim olarak niteledikleri ilimlerin onlar nezdindeki derecesine işaret eder. Bu anlamda ilme'l-yakîn hakikat yolcusu olan sâlik için ilk aşamadır. Delillerin tevâtür sınırına ulaşması ile “muhâdara”, kalbin Allah katında huzur hâli, meydana gelir. Bundan sonra ayne'l-yakîn ve hakka'l-yakîne götüren mukâşefe ve müşâhede halleri meydana gelir.¹⁰⁴⁵

Harîrîzâde için de ilme'l-yakîn, delil ile elde edilen bilgidir. “*Eğer yerde ve gökte Allah'tan başka ilâhlar olsaydı, kesinlikle ikisinin de düzeni bozulurdu.*”¹⁰⁴⁶ âyetini naklederek bu âyete göre, düşünen ve Hakk'ın varlığına, birliğine kâni olan kişinin bilgisini, ilme'l-yakîne örnek verir.¹⁰⁴⁷

¹⁰⁴¹ Kâşânî, *Letâifu'l-a'lâm fî işârâtı ehli'l-ilhâm*, 597.

¹⁰⁴² Demirli, *İbnü'l-Arabî Metafizîği* (İstanbul: Sufi, 2013), 106.

¹⁰⁴³ Hasan Kâmil Yılmaz, *Mârifetullah* (İstanbul: Erkam Yayınları, 2013), 31.

¹⁰⁴⁴ Kuşeyrî, *er-Risâle*, 219-220.

¹⁰⁴⁵ Kuşeyrî, *er-Risâle*, 207; Kara, *Tasavvuf ve Tarikatlar Tarihi*, 99.

¹⁰⁴⁶ el-Enbiyâ 21/22.

¹⁰⁴⁷ Harîrîzâde, *Fütûhât-ı ilâhiyye*, 114b.

Ayne'l-yakîn müşahede sonucu ulaşılan bilgidir. Aynı örnek üzerinden devam eden Harîrîzâde, Hakk'ın varlığının müşahede sonucu idrak edilmesinin, ayne'l-yakîn bir bilgi olduğunu fakat kastedilen müşâhedenin gözle görmek olmadığını söyler. “Gözler O’nu idrak edemez ama O, gözleri idrak eder.”¹⁰⁴⁸ âyetini nakleden müellif, âyette kesin olarak bildirildiği gibi Hakk'ın -misâl ve sûretten münezze olmasından dolayı- gözle görülmesinin mümkün olmadığını söyler. Buna göre müşâhede makâmında, ma’rifetin kemâli, basîretin -gözün görmesinin- yerini almaktadır. Dolayısıyla gözle görmek yoktur ama ma’rifetin ziyadeliğiyle hâsıl olan idrak, sûfiye gözle görmekten daha kuvvetli bir bilgi imkânı verir.¹⁰⁴⁹

Harîrîzâde, hakka'l-yakîni, sûfînin Vücûd-ı Hak'tan başka vücûd olmadığını, Vücûd'un, Hak olduğunu idrak etmesi, şeklinde açıklar. Yakîn derecelerine, sülûk makâmlarının katedilmesiyle nâil olunacağını söyleyen müellif, ilme'l- yakîni başlangıç olarak kabul edip; ayne'l-yakîni fenâ makâmı, hakka'l-yakîni bakâ makâmı konusu içerisinde anlatır.¹⁰⁵⁰ Ayrıca Harîrîzâde, yakîn derecelerinde yükselerek yakîn-i hakîkiye ulaşıldığını ve yakîn-i hakîkinin, kalbin şüphe ızdırabından sükûna ermesi, olduğunu söyler.¹⁰⁵¹ Yakîn derecelerine ilişkin Hz. Peygamber'in (s.a.) tavrına da değinir; onun sahabeyle sohbetlerinin, sahabenin yakîn konusunda derecelerine göre şekillendiğini söyler. Buna göre, Hz. Peygamber (s.a.) avam olan kişilerle ilme'l-yakîn, havas olanlarla ayne'l-yakîn ve havasu'l-havas olanlarla hakka'l-yakîn makâmlarında konuşmuştur ve kendisi tüm bu makâmların üstünde olup muhatabının seviyesine göre tenezzül etmiştir.¹⁰⁵²

İlim kavramına ilişkin tasavvuftaki genel kabulleri ve müellifin değerlendirmelerini bu şekilde belirledikten sonra ma’rifet kavramına geçebiliriz. Ma’rifet, sûfînin yaşadığı hâller ve bu hallerin neticesi olan tecrübeler yoluyla kendisine açılan “ilâhî

¹⁰⁴⁸ el-En’âm 6/103.

¹⁰⁴⁹ Harîrîzâde, *Fütûhât-ı ilâhiyye*, 114b-115a.

¹⁰⁵⁰ Harîrîzâde, *Medâr-ı Vâhidîyyet ve Merkez-i Ahadiyyet*, 39b; *Fecru'l-esmâ ve Subhu'l-müsemmâ*, 11b-18b.

¹⁰⁵¹ Harîrîzâde, *Rûşen-i dilnüvâz*, 107.

¹⁰⁵² Harîrîzâde, *Fecru'l-esmâ ve Subhu'l-müsemmâ*, 18a.

bilgi” anlamında kullanılır.¹⁰⁵³ Sûfînin kalbine ilkâ edilen bu bilgide bir aracı bulunmaz başka bir deyişle ilâhî bilgi, sûfiye vasıtasız bir şekilde Hak’tan gelir. Sûfîler bu hâlin meydana gelmesi için ameli olmazsa olmaz bir şart olarak görür. Çünkü ma’rifet, kalpte açığa çıkan (keşf) ve tadılan (zevk) bir bilgidir bu durum amelde sürekliliğe ve sünnete tâbi olmaya bağlıdır. Harîrîzâde, Cüneyd Bağdâdî’ye atıfta bulunarak ma’rifetin amele tâbi bir ilim olduğunu söyler. Ayrıca müellif amelin sünnete muvafık olması gerektiğini ve böylece ihlâsın ve kalpte ma’rifetin meydana geleceğini hatırlatır.¹⁰⁵⁴ Bu minvalde sûfîler, “*Kulum, kendisine farz kaldığım şeylerden daha sevimli bir şeyle bana yaklaşamaz. Kulum nâfile ibadetlerle de bana yaklaşmaya devam eder, ta ki ben onu severim. (Sevince de) artık onun işiten kulağı, gören gözü, tutan eli, yürüyen ayağı olurum.*”¹⁰⁵⁵ kudsî hadisine sıkça atıfta bulunarak amelî bir yaşantı sonucu ma’rifetin kalpte tahakkuk ettiğini söylerler. Böylece kişinin göz, kulak, el, ayak gibi tüm organlarında zâhir olan Hak’dır ve bu organlarıyla elde ettiği bilgi de hakîkattir. İbn Arabî bunun yüce bir makâm olduğunu ve bu makâmda kişinin vâsıl olduğu bilgiye meleklerin dahi aracılık yapmadığını söyler.¹⁰⁵⁶

Harîrîzâde’nin mârifetullah için amelin, ibadetin esas olduğunu ve zâhîri ilimlerin tahsilinin maksada eriştiremeyeceğini vurgulaması temelde yine onun ontolojik görüşleriyle alakalıdır. Hatırlanacağı üzere vahdet-i vücûd düşüncesinde merâtibu’l-vücûd’un ilk üç mertebesi kadim mertebeler, ervâh mertebesinden itibaren diğer mertebeler ise imkân mertebeleri olarak kabul edilir. Sâlik, bu ilk üç mertebeye ait Hakk’ın bilgisine ancak -fenâ mertebeleri olarak da isimlendirilen- tevhîd mertebelerinde yükselmeye vesile olan seyr u sülûk sonucunda ulaşabilir. Seyr u

¹⁰⁵³ Ali Bolat, Mehmet Uyar ve Muammer Cengiz, *Tasavvuf Tarih- Doktrin- Tenkit* (Samsun: E Yazı Yayınları, 2019), 239.

¹⁰⁵⁴ Harîrîzâde, *Fethu’l-esrâr şerhu Viridi’s-settâr*, 20b; Aynı zamanda müellif sünnete uymakla ma’rifet arasında kurduğu ilişkiyi “Sünnete sıkı sıkı bağlanan kişinin kalbi ma’rifet nuruyla aydınlanır.” sözüyle izah eder (bk. a.g.e., 139b).

¹⁰⁵⁵ Buhârî, “Rikâk”, 38.

¹⁰⁵⁶ İbnü’l-Arabî, *el-Fütûhâtü’l-Mekkiyye*, çev. Ekrem Demirli, (İstanbul: Litera Yayıncılık, 2006), 2/133.

sülûkte ibadet esastır ve sûfiler ibadet sonucu oluşan yakınlığı *kurb-i ferâiz* ve *kurb-i nevâfil* kavramlarıyla ifade ederler.¹⁰⁵⁷

Kavramlarla ilgili açıklamayı sülûk makâmı bölümüne bırakarak müellifin amel, ilim ve mârifetullah arasında kurduğu ilişkiye geri dönecek olursak, müellifin, ilim ve amel birlikteliğinin kişiyi mârifetullaha götüreceği ama gereği gibi amel olmayınca ilim tahsilinin insanı Allah Teâlâ'ya yaklaştırmayacağı gibi, bilakis O'ndan uzaklaştıracağı, kanaatinde olduğunu söyleyebiliriz. Çünkü müellif, kitap mütalaası ve ders takrirleri yoluyla elde edilen ilmi, hâdis olarak niteler ve “*kadîm hâdis ile bilinemez*”, görüşünü ifade eder. Hz. Peygamber'in (s.a.) “*Allah'ım faydasız ilimden sana sığınırım.*”¹⁰⁵⁸ hadisini nakleden müellif, hadiste kendisinden Allah'a sığınılan faydasız ilmin, amelsiz ilim olduğu açıklamasını yapar.¹⁰⁵⁹

Faydasız ilimle meşgul olanlar müellifin ifadesiyle “*kâle / kîle*” ve “*câze/ yecûzu*” ile ömrünü geçirenlerdir. Onlar ibadete, amele rağbet etmedikleri için öğrendikleri ilim, kendilerine fayda vermez; sadece sözü çoğaltmış olurlar ayrıca amelsiz olan bu ilim, onları vebal altında bırakır. Sözün çoğalması ile kastının ne olduğunu Harîrîzâde, Hz. Ali'ye atfederek: “*İlim bir noktaydı, onu cahiller çoğalttı.*” ifadesi üzerinden izah eder. Buna göre Allah Teâlâ ahadiyyet mertebesinde sıfat ve fiillerden münezzehtir. Bu mertebede kesret yoktur. Dersle meşgul olmak, kitap okumak, istidlâli yöntem olarak kabul etmek kişiyi ancak ilme götürür. Halbuki ilim de bir sıfattır. Kesrete yönelttiği ve kesretle meşgul ettiği için ilim, insanı tevhîde götüremez. Tevhîd-i Zât'a vâsıl olmak için tevhîd-i ef'âl ve tevhîd-i sıfât mertebelerinden geçmek gerekir. Malum olduğu üzere sâlikin matlûbu, müşâhede ve muâyenedir. Sâlik görmek, tatmak, yaşamak ister. Bu da ancak kesret âleminin dışına çıkarak, kadîm mertebelere ve vahdete ulaşarak idrak edilebilen bir ma'rifettir. Söz konusu ma'rifette aşk, muhabbet, cezbe gibi haller bulunur ve bu bilgi türü, *mahv ve fenâ* ilmi olup müellifin yukarıda eleştirdiği *kıyl u kâl* ilminden değildir. Müellif *mahv ve fenâ* ilmi için kâmil bir mürşidin terbiyesinden geçilmesi gerektiğini belirtir.¹⁰⁶⁰

¹⁰⁵⁷ Cebecioğlu, *Tasavvuf Terimleri ve Deyimleri Sözlüğü*, 294.

¹⁰⁵⁸ Tirmizî, “Daavât”, 69.

¹⁰⁵⁹ Harîrîzâde, *Fütûhât-ı ilâhiyye*, 12b.

¹⁰⁶⁰ A.g.e., 12b-13a.

Harîrîzâde'nin amel, ibadet ve taatler meselesini detaylı bir şekilde ele alışı ve amel etmekle hakîkate ulaşmak arasındaki bağlantıya dikkat çekmesi, müellifin bilgi anlayışının zihnî olmayıp fiilî olduğunu ve onun da İbn Arabî gibi ibadete, epistemolojik bir anlam yüklediğini gösterir. Bu anlamda müellifimiz için ma'rifetin amele bağlı, amelin neticesi ve âdeta amelin tecessüm etmiş hali olduğunu ve amele dayanmayan, yaşantıya dönüşmeyen ve merkezinde Allah'ın olmadığı bilginin de gerçek bilgi -ma'rifet- olarak kabul edilemeyeceğini söyleyebiliriz. Bununla ilgili olarak Muhammed Nûrî'l-Arabî de düşüncelerini “*Âlim şerîat, tarîkat ve hakîkat ilimlerine âlim olandır. Şerefli ilmi bilen, ilmin hamalıdır. Kendisi âlim olamaz.*” sözleriyle ifade eder. Buna göre hakîki bilgiyi idrak etmek, amelle mümkün olur ve kişide o bilginin gereği olan hâl olmalıdır. Sadece bilginin taşıyıcılığını yapan kişide ise söz konusu hâller meydana gelmez.¹⁰⁶¹ Harîrîzâde, bu hallerin meydana gelmeyişi meşguliyetin -ilmi faaliyetler olsa bile- mâsivâ-yı Hak oluşuna bağlar. Mâsivâ ile meşguliyet, kişinin Hak'la arasında engel olan perdeleri artırır ve kesret, vahdete mânî olur.¹⁰⁶²

4.2.2. Tasavvufî Bilginin Yöntemi

Tasavvufî bilginin kendine mahsus bir yöntemi olup akıl ve duyuları merkeze alan diğer bilgi türlerinin hepsinden farklıdır. Konusu mârifetullah olduğu için bu bilginin yöntemi, sadece aklî ve hissî idrak merkezleriyle sınırlı kalmaz. Mutasavvıflar, tasavvufun bilgiye ulaşma yöntemi olarak keşf ve müşâhedeyi kabul etmişlerdir. Onlara göre irfani bilgi ancak keşf ile elde edilir. Çünkü irfani bilgi, insanın içindedir; dışında bir yerde değildir. Sâlik kendisine kodlanmış fakat nefsin perdeleriyle örtülmüş olan bu bilgiye, perdelerin açılması -keşf- ile vâsıl olur.¹⁰⁶³ Keşfî sûfiler tarafından bilgiye ulaşma yöntemi olarak görülmesinden dolayı tasavvufî bilgi, “mükâşefe ilmi” ve sûfiler de “ehl-i keşf” olarak kabul edilir.¹⁰⁶⁴

¹⁰⁶¹ Şeyh Bedreddin, *Vâridât Tercümesi ve Şerhi*, şerh. Muhammed Nûrî'l-Arabî, hzr. H. Rahmi Yananlı, 2. bs. (İstanbul: Büyüyenay Yayınları, 2016), 161.

¹⁰⁶² Harîrîzâde, *Fütûhât-ı ilâhiyye*, 13a.

¹⁰⁶³ Kılıç, “*Tasavvufa Giriş Disiplinler Arası Bir Bakış*”, 29

¹⁰⁶⁴ Uludağ, “Keşf”, 25/315.

Kâşânî, keşfi bilginin konusunun, duyular tarafından idrak edilemeyen gizli şeyler olduğunu ve nefsin onları tereddüt oluşturmayacak şekilde açığa çıkarttığını söyler.¹⁰⁶⁵ Söz konusu bilginin bu özelliklerinin, şerîata uygun olup olmadığı tartışmalarına mahal vermek istemeyen sûfiler, bu konuda hassas davranmıştır. Dolayısıyla tasavvufi bilginin şerîat sınırları içinde olduğu ve onun kesinlikle şerîata muhalif olmadığı tasavvuf tarihinin her döneminde mutasavvıflar tarafından ifade edilmiştir. Serrâc'ın yukarıda verilen açıklamaları bu minvalde değerlendirilebilir. Serrâc, öncelikle tasavvufun şer'î bir ilim olduğunu vurgulamak istemiştir. Bunun için şerîatın hem zâhirî hem bâtinî yönleri olduğunu ve şerîatın zâhirî yönlerinin fıkıh, hadis gibi ilimlerin kapsamı içine girerken; şerîatın bâtinî yönlerinin tasavvuf ilminin, tasavvufi bilginin konusunu oluşturduğunu ifade etmiştir.¹⁰⁶⁶

Selefleri gibi Harîrîzâde'nin eserlerinde de şerîat vurgusu öne çıkar, tasavvufi görüşlerini açıklarken Harîrîzâde, klasik gelenekte “iki şahit olarak” ifade edilen Kur'ân ve Sünnet'in şahitliğine başvurur. Ele aldığı konuyla ilgili genellikle âyet ve hadislerden delil getirir ve onları bâtinî yorumlarıyla izah eder.¹⁰⁶⁷ Müellife göre kemâl makâmına ulaşmak, Hz. Peygamber'in (s.a.) şerîatına bağlanmakla mümkün olur ve onun şerîatının dışındaki yollar müellifin ifadesiyle “zındıklık, delâlet ve istidrâc yollarıdır.” Konuyla ilgili olarak Hz. Peygamber'e itaati,¹⁰⁶⁸ ona uymayı¹⁰⁶⁹ emreden ve ona bey'atten bahseden¹⁰⁷⁰ âyetleri delil gösteren müellif, sağlam dinin selef ve halefin ittifak ettikleri sırât-ı müstakîm olduğunu ve bunun ötesinin aldanma ve

¹⁰⁶⁵ Kâşânî, *Letâifu 'l-a'lâm fî işârâtı ehli 'l-ilhâm*, 538.

¹⁰⁶⁶ Abdullah Kartal, “Tasavvufun Bir İlim Olarak İnşâ Süreci: Şer'î ve Metafizik Bir İlim Olarak Tasavvuf”, *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, C.24, S.2 (2015): 155-157.

¹⁰⁶⁷ Âyetlerin bâtinî yorumunun neye dayanarak yapıldığına ilişkin gelebilecek muhtemel bir soruya karşılık Harîrîzâde, “*Kur'ân'ın sırları akıl dairesinin üzerindedir.*” der. Kur'ân'ın bâtinî anlamlarını râsihlerden -ilimde derinleşenlerden- başkasının bilemeyeceğini belirterek müellif, işi ehline teslim etmek gerektiğini söyler (bk. Harîrîzâde, *Fashu Dürri 'l-aglâ şerhu Devri 'l-a'lâ*, 60).

¹⁰⁶⁸ en-Nisâ 4/80.

¹⁰⁶⁹ Âl-i İmrân 3/31.

¹⁰⁷⁰ el-Mâide 5/54.

alçaklık olduğunu söyler.¹⁰⁷¹ Bu minvalde tasavvufun bilgi üretme yolunun Kitap ve Sünnet'le açıklanmış ve onlarla kayıtlı olduğunu belirtir.¹⁰⁷²

Müellifin yukarıda kısaca ifade edilen açıklamalarında “*Bizim bu ilmimiz Kitap ve Sünnet'le mukayyettir.*”¹⁰⁷³ diyen Cüneyd Bağdâdî'nin hassasiyetinin devam ettirildiği görülür. Mutasavvıfların tasavvufî bilgiyi ilm-i bâtın olarak kabul etmeleri, âyet ve hadisleri bâtînî yorumlarla açıklamaları, riyâzet esaslı eğitimleri ve seyr u sülûk sonucu kalpte açığa çıkan keşfi bilgiyi hakîki bilgi olarak değerlendirmeleri; tasavvuf tarihi içerisinde dönem dönem eleştirilere konu olmuştur. Bu eleştiriler karşısında sûfiler -ilk dönem klasik eserlerden itibaren- teliflerinde, tasavvufî bilginin şer'î sınırlar içerisinde olduğunu açıklamışlar ve ayrıca keşfi bilginin Kitap ve Sünnet'le belirlenmiş yöntemler sonucunda ortaya çıktığını söylemişlerdir. Onlar, ibadetlerin ve tüm şer'î mükellefiyetlerin, seyr u sülûkün en önemli unsuru olduğunu ifade ederek kendi bilgilerinin, sadece riyâzeti esas alıp şerîatı yaşamayan kişi ve grupların elde ettikleri mistik bilgiden tamamen farklı olduğunu özenle izah etmişlerdir.¹⁰⁷⁴

Tasavvufî bilginin diğer adıyla ma'rifetin, ibadet, amel ve takvayla ilişkili olduğu hatta ma'rifetin -determinist bir zorunluluk olmamakla birlikte- bunların sonucunda ortaya çıkıyor olduğu görüşü, önemlidir ve -kısmen yukarıda açıklansa da- üzerinde durmayı gerektirir. Harîrîzâde, birçok eserinde “*Ben insanları ve cinleri ancak bana kulluk etsinler diye yarattım.*”¹⁰⁷⁵ âyetini zikreder ve buradaki “kulluk” ifadesinin, Abdullah b. Abbâs tarafından “beni tanıyanlar (ma'rifet)” anlamında açıklandığını belirtir. Çünkü kulluk (ibadet), ma'rifeti getirir. Müellif, tasavvufî bilginin gayesini mârifetullah olarak ifade ettikten sonra bu gayeye ulaştıracak yöntemi izah eder ve Allah Teâlâ'yı bilmenin iki yolla mümkün olduğunu söyler. Birincisi istidlâl yoludur. Müellif, eserden müessire, fiilden sıfâta ve sıfâttan Zât'a gitme yolu olarak tanımladığı bu yolun, ulemâya mahsus olduğunu belirtir.¹⁰⁷⁶

¹⁰⁷¹ Harîrîzâde, *Fashu Dürri'l-aglâ şerhu Devri'l-a'lâ*, 63.

¹⁰⁷² Harîrîzâde, *Kenzü'l-feyz*, 66b.

¹⁰⁷³ Kuşeyrî, *er-Risâle*, 140.

¹⁰⁷⁴ Demirli, “İbnü'l-Arabî ve Mevlana Arasındaki Bazı Ortak Kavramlar”, 243-246.

¹⁰⁷⁵ ez-Zâriyât 51/56.

¹⁰⁷⁶ Harîrîzâde, *Rûşen-i dilnüvâz*, 61.

Harîrîzâde'nin bahsettiği ikinci yol onun ifadesiyle “*tasfye-i bâtın, tahliye-i sır ve tecliye-i rûh tarîkıdır.*” İnsanın iç âleminin saflaşması; letâiften olan sırrın, güzel hasletlerle süslenmesi ve yine letâiften olan ruhun, cilâlanıp parlatılması yoludur ki bu yol, müellife göre peygamberlerin ve velîlerin ma’rifet yoludur. Kulun bu yola ancak Hakk’ın cezbe/çekmesiyle girebileceğini söyleyen müellif, bunun için de kulun şekil, nefis, kalp, ruh, sır ve hafî gibi tüm lâtifeleriyle taat ve ibadet hâlinde olması gerektiğini ifade eder. Böylece kişinin elde edeceği ma’rifet, kesinlikle istidlâlî olmayıp şuhûdî olacaktır. Kul, ayne’l-yakîni görüp hakka’l-yakîni tadacaktır. Müellif, bu yola işaret etmek için Hak Teâlâ’nın mezkûr âyette sebebi beyân edip müsebbibi murâd eylediğini söyler. Başka bir deyişle Allah’ın murâdı, kendisinin bilinmesi olup Allah Teâlâ, ibadet ve taatleri bunu gerçekleştirecek sebepler olarak takdir etmiştir.¹⁰⁷⁷

Bilgide yöntem meselesini Harîrîzâde, aklın idrak merkezleri açısından da ele alır. Müellifin ifadesiyle “*İnsanda idrak-i akl iki vecih üzerinedir. Biri tarîk-ı akl, diğeri tasfiye neticesinde meydana gelen tarîk-ı keşftir.*”¹⁰⁷⁸ “*Tarîk-ı akl*” dediği akıl yürütme yolu için müellif zaman zaman “*tarîk-ı nazar*”, bu yola mensup olanlar için “*ehl-i nazar*” veya “*ehl-i istidlâl*” ifadelerini kullanır. Harîrîzâde, ulemaya mahsus olduğunu söylediği istidlâl yolunun, insana Allah hakkında bilgi sahibi olma imkânı verse de bu bilginin -idrak aracının yetersizliğinden dolayı- yetersiz bir bilgi olup insanı ilme’l-yakînden yukarıya çıkaramayacağı ve istidlâl yolundaki kişinin Allah’ı tanıyıp O’nunla ünsiyet kurmasının mümkün olamayacağı görüşündedir.¹⁰⁷⁹

Harîrîzâde, ehl-i nazarın Hakk’ın varlığına delil gösterme, akli önermeler yoluyla Hakk’ı bilme çabalarını yöntem açısından yetersiz gördüğü gibi bu çabaları, hakîkati itibariyle anlamsız ve boş çabalar olarak değerlendirir. Müellif, meramının daha iyi anlaşılması için çeşitli örnekler verir. Onların durumunu, suyun içindeki balıkların, suyun varlığına delil istemelerine veya güneşin parıl parıl parladığı bir günde, güneşi görmeye hiçbir engelin bulunmadığı bir çölde, elindeki mumun ışığıyla güneşi arayan kişilerin durumuna benzeter. Harîrîzâde’nin verdiği bir başka örnek de âmâ kişinin dokunma duyusuyla renkleri idrak etmeye çalışmasıdır. Müellife göre istidlâl yoluyla

¹⁰⁷⁷ A.g.e., 61.

¹⁰⁷⁸ Harîrîzâde, *Fütûhât-ı ilâhiyye*, 51b.

¹⁰⁷⁹ Harîrîzâde, *Fütûhât-ı ilâhiyye*, 19b, 41a; *Rûşen-i dilnüvâz*, 61-62.

Allah'ı bulmaya çalışmak bu kadar zorlama ve neticesi itibariyle yetersiz bir yöntemdir. Harîrîzâde erbâb-ı istidlâlin bilişinin, yakîne götüren bir biliş olmadığını ifade eder.¹⁰⁸⁰ Aynı zamanda bu durum onların Hak'tan ne kadar uzak olduklarını göstermektedir. Müellif bu düşüncesini şu şekilde izah eder: “*Tâlibin önünde hazır olan bir matlûbu taleb etmesi, o matlûbun tâlib için gaybet ve uzaklık halinde olduğunu gösterir.*” Ayrıca hazır olanı talep etmek, abes bir iş için çalışmak demek olup mücerred akılla Hakk'ı bulmaya giden kişiler, muhakkak çok serkeşlik ve mağruriyet içinde olacaklardır. Harîrîzâde, onların akibetinin, maksûd-ı hakîkinin kendilerine meçhul kalması olduğunu ifade eder.¹⁰⁸¹

Harîrîzâde, idrak-i aklın ikinci vechi olan tarîk-ı keşfin, insanı, maksadı olan mârifetullaha götüreceğini söyler.¹⁰⁸² O, keşfi, “*Bir şeyi ayn-ı yakîn ile görmektir.*”¹⁰⁸³ şeklinde tanımlar ve nasıl nesnelere gözle görülebiliyorsa keşf ile de gaybın müşâhede edilebileceğini söyler.¹⁰⁸⁴ Harîrîzâde'ye göre keşf yolu, akıl yolundan daha mükemmel ve hatadan daha uzaktır. Bu düşüncesini şu şekilde izah eder: Akıl, hayal kuvvesi ve vehim ile iç içedir. Hayaller ve vehimler akli karıştırdığı için insan, akıl yoluyla eşyayı olduğu hal üzere idrak edemez ve hataya düşmeye açık hale gelir.¹⁰⁸⁵ Bu minvalde müellif nazar ve istidlâl yoluyla elde edilen bilgilerin bazen sırf yalan olduğunu söyler. Çünkü söz konusu bilgiler, temel hakîkatlere dayanmadığı gibi ehl-i nazar ve istidlâl de temel hakîkatlere vâkıf değildir. Dolayısıyla onların ürettiği bilgi, vâkıya mutabık olmaz. Ama keşf ile elde edilen bilgi tamamen doğru olup vâkıya da mutabıktır. Çünkü ehl-i keşf, eşyayı gözüyle gördüğü gibi basiretiyle de görür.¹⁰⁸⁶ Ayrıca akıl yoluyla hareket eden insan, kendi içinde çelişkiler yaşar. Bazen yazdıklarını siler bazen görüşlerini değiştirdiğini beyan eder ve tutarlı olamaz. Aynı zamanda Harîrîzâde, akıl

¹⁰⁸⁰ Harîrîzâde, *Rûşen-i dilnüvâz*, 119-121.

¹⁰⁸¹ A.g.e., 124.

¹⁰⁸² Harîrîzâde, *Fütûhât-ı ilâhiyye*, 51b.

¹⁰⁸³ A.g.e., 41a; Ocakoğlu, “Harîrîzâde'nin Şeyh Bedreddîn'in Vâridât'ı Üzerine Şerhinin Tahkîk ve Değerlendirmesi (1-100 Varaklar Arası)”, 119.

¹⁰⁸⁴ Harîrîzâde, *Fütûhât-ı ilâhiyye*, 41a.

¹⁰⁸⁵ A.g.e., 51b.

¹⁰⁸⁶ A.g.e., 41a.

yoluyla hareket eden insanların, kendi aralarında da birlik oluşturamadıklarını ve birbirlerini nakzeden görüşler içerisinde olduklarını belirtir. Bu sebeple müellif, hayal ve vehmin etkilerini tasfiye edip onlardan hâlis olan idrak yolunun “keşfi idrak”, vehim ve hayalle birlikte olan idrak yolunun da “aklî idrak” olarak isimlendirildiğini söyler.¹⁰⁸⁷ Ehl-i nazar ve istidlâl ile ehl-i keşf arasındaki ihtilafı müellif, onların aklî kemâl seviyelerindeki farklılığına bağlar. Buna göre vehim ve hayallerle karışmış olan akıl, noksan olup bu akıl sahiplerine keşf yolu kapalıdır. Dolayısıyla onlar ehl-i keşfin görüşlerini anlayamaz ve ehl-i keşfe muhalefet ederler.¹⁰⁸⁸ Ayrıca ilim yollarının envai çeşit olduğunu söyleyen müellif, “*Ümmetim yetmiş üç fırkaya ayrılacak, bunların içinden bir fırkası ehl-i necat olacaktır.*”¹⁰⁸⁹ hadisini naklederek, kurtulacağı söylenen fırkanın, yakîn yoluna sâlik olan ehl-i keşf olduğunu belirtir.¹⁰⁹⁰

Harîrîzâde, keşfi idrak için vehim ve hayalden tasfiyenin gerekli olduğunu ve tasfiye sürecinin seyr u sülûk ile sağlanacağını belirtir. Buna göre akıl yoluyla zâhirî ilimleri tahsil etmiş bir kişi, üst seviyeye gelmiş olsa bile, mürşid-i kâmil rehberliğinde sülûkünü tamamlamadığı sürece hakîkate vâsıl olamaz. Bu görüşüyle ilgili olarak Harîrîzâde, Dâvûd Tâî’inin İmâm-ı Âzam’dan ilm-i zâhir tahsil ettiği halde Habîb-i Acemî’ye intisab ettiği örneğini verir.¹⁰⁹¹ Ayrıca müellif birçok eserinde, tasavvufi bilginin, zâhirî ilimler gibi kitap veya risâle okuyarak elde edilemeyeceğini belirtir ve ulemâ-i rusûm olarak ifade ettiği zâhirî ilimle meşgul âlimlerin ilimlerini “meyyiten an meyyit” aldıklarını söyler. Bâyezîd Bistâmî’ye atıfta bulunarak mutasavvıfların ilimlerini, ilm-i hakîkîyi bilen ulemâ-i billâh olan kişilerden aldıklarını, onların da ilimlerini “hayyen an hay” aldıklarını söyler. Bu bağlamda, ölüden ilim almakla diriden ilim almak arasındaki farkın, Hak’tan ilim almakla halktan ilim almak arasındaki fark gibi olduğunu belirtir.¹⁰⁹² Bununla beraber müellif, oldukça zor olduğunu belirttiği ilm-i hakîkiyi kavramaya, herkesin kabiliyetli olmadığını da söyler.

¹⁰⁸⁷ A.g.e., 51b.

¹⁰⁸⁸ A.g.e., 41a.

¹⁰⁸⁹ Tirmizî, “İmân”, 18.

¹⁰⁹⁰ Harîrîzâde, *Fütûhât-ı ilâhiyye*, 48a-48b.

¹⁰⁹¹ Harîrîzâde, *Kenzü’l-feyz*, 63a.

¹⁰⁹² A.g.e., 71a.

Bu sebepten dolayı peygamberler, hakîki bilgiye ait sırları herkesin önünde açıklamamıştır. Ayrıca kabiliyet de tek başına yeterli değildir; müellif, bu bilgiye tâlib olan kimsenin -bahsi geçtiği üzere- mürşid-i kâmilin irşadıyla sülûk, tasfiye, tecliye, nefse ve onun arzularına muhalefet süreçlerinden geçmesi gerektiğini ifade eder.¹⁰⁹³

Harîrîzâde, Hakk'ın akıl yürütme yoluyla bilinmesinin şüpheden, vehimden hâlî olmayacağı ve bu yolla hakîkate ulaşmanın imkânsız olduğu açıklamalarından sonra istidlâl -delil getirme yöntemi- üzerinde durur. Müellife göre istidlâl yolunu seçen kişi, Hakk'ı (medlûl) delillerle, burhanlarla ispatlamak ister ki bu yol -yukarıda anlatılan- tasfiye yoluna muhaliftir. İstidlâl yolunu seçen kişinin nezdinde deliller, medlûlün açıklanması demektir, Tasfiye yolunu seçen ârif için ise delil, medlûlün hicâbı yani onu gizleyen örtüdür. Müellif, her ne zaman delil zâhir olursa o zaman medlûlün bâtin olduğunu -perdelendiğini, gizlendiğini- söyler.¹⁰⁹⁴

Ârif için, Hakk'ın kemâl-i tevhîd ile zuhûru, gayriyyetin nefyedilmesi ile olur. Müellif, âlim için delil olanın, ârif için medlûl olduğunu söyler. Delil her ne kadar medlûlü perdeleyen hicâb ise de erbâb-ı şuhûd olan ârifler için -müellifin ifadesiyle- "*âyine-i cemâl-i mahbûbdur*". Çünkü onlar, delilde her şeyde olduğu gibi Hakk'ı görürler. İstidlâl ehli ise sadece delili görür. Müellif bu durumu âmâ olan bir insanın elindeki âsâ ile yolunu bulmaya çalışmasına benzetir. Anlaşılacağı üzere söz konusu örnekte, istidlâl ehli âmâyâ, âsâ da onların delil ile yol bulmaya çalışmasına benzetilir. Müellifin konuyla ilgili verdiği bir diğer örnek Hz. Mûsâ'nın (a.s.) Firavun'la konuşmasıdır. Firavun, "*Âlemlerin Rabbi ne demek?*" diye sorduğunda, Hz. Mûsâ "*Eğer gerçeğe inanmaya yatkınlığınız varsa bilin ki O, göklerin, yerin ve ikisi arasında bulunan her şeyin Rabbidir.*" cevabını vermiştir. Fakat Firavun bu cevabı anlayamamış ve Hz. Mûsâ'yı delilikle itham etmiştir.¹⁰⁹⁵ Hz. Mûsâ, bunun üzerine âsâsını atmış -ki burada müellifin kastı, âsânın Firavun'un ve etrafındakilerin anlayabileceği bir delil olmasıdır- böylece sihirbazların vehim ve hayallerini mahvetmiştir.¹⁰⁹⁶

¹⁰⁹³ Harîrîzâde, *Rûşen-i dilnüvâz*, 81.

¹⁰⁹⁴ A.g.e., 108.

¹⁰⁹⁵ eş-Şuarâ 26/23-28.

¹⁰⁹⁶ eş-Şuarâ 26/45.

Müellif kalpleri keşf ile aydınlanacak durumda olmayan kişilerin, cemâl-i vahdeti görememelerinden dolayı âsânın onlar için delil olduğunu söyler. Âyetlerin tefsirinden anlaşılacağı üzere Harîrîzâde, yerine ve muhataplarına göre istidlâli bir metot olarak kabul eder fakat ilâhî ilme tâlib olanların, istidlâl yolunu terk edip hakîkatın mebbeine teveccüh göstermeleri gerektiğini ifade eder. Onlara, kâmil bir şeyhin irşadiyle kalp aynalarını tozlardan temizlemelerini tavsiye eder. Bu sayede Mahbûb-ı Hakîki'nin cemâlinin, o aynada yüz göstereceğini ve beyân olan hakîkatlerin kendilerine ayân olacağını belirtir.¹⁰⁹⁷ Kalbin tasfîyesi meselesinde Harîrîzâde, en çok kâmil bir mürşidden alınacak zikrin üzerinde durur. Zikrin kalbi yumuşatacağını, nurlandıracağını böylece sâlikin kederlerinden sıyrılıp sâkin ve mutma'in olacağını ifade eder.¹⁰⁹⁸ Müellif, zikrin söz konusu etkisi için “ârif olana malumdur” der.¹⁰⁹⁹ Bu ifadeden, zikrin, kalbi mutmain eden ve kalbin gam ve kederlerini giderip onu gayb âleminden haberdar eden tesirinin, ârif olan kişilerce idrak edilebildiği anlaşılmaktadır. Bu bağlamda müellifin kastettiği zikrin, mâsivânın unutulduğunda gerçekleşen zikir olduğunu hatırlamak gerekir.¹¹⁰⁰

Müellif istidlâl ehli ile keşf ehli arasındaki farkı başka bir ifadeyle şöyle anlatır: İstidlâl ehli zihinlerini gafletten temizler. Keşf ehli ise seyr-i illallah, seyr-i fillâh ve seyr-i billah olarak özetlenebilecek kemâl yolculuğunda, tecrîd-i zâhir ve tefrîd-i bâtin ile mükelleftir. Keşf ehli, dışını mâsivâdan soyutlayacak; içinde -Allah'tan gayrı bir şey bırakmayarak- ferdiyeti sağlayacaktır. Müellif bunun; mal, mülk, mevki ve makâm gibi dünyevî meşguliyetleri terk etmekle gerçekleşeceğini söyler. Sâlikin, kendisini Hak yoldan, Hakk'ın zikrinden geri bırakan her ne varsa ondan soyutlanması (tecrîd) gerektiğini belirtir. Böylece onun zâhiri ve bâtını Hakk'a yönelmeli hatta aldığı hiçbir nefeste sâlik Hak'tan gafil olmamalıdır. Müellif bu hâle ulaşmak için Hakk'ın

¹⁰⁹⁷ Harîrîzâde, *Rûşen-i dilnüvâz*, 108-110.

¹⁰⁹⁸ Gam, kaygı, tasa anlamında kullanılan “keder” kelimesi ile, “bulanıklık, kirlilik” anlamına gelen “küdür” kelimesi aynı kökten gelir (bk. Develioğlu, *Lûgat*, 577). Dolayısıyla müellif, bu kelimeyle her iki anlamı da kastederek, sâlikin kalbini temizlemesi, kirden bulanıklıktan arındırması aynı zamanda kendisine gam yükü olacak duygu ve düşüncelerden de kurtulmasını ifade etmiştir.

¹⁰⁹⁹ Harîrîzâde, *Fashu Dürri'l-aglâ şerhu Devri'l-a'lâ*, 69.

¹¹⁰⁰ Harîrîzâde'nin konuyla ilgili görüşleri için (bk. bu çalışma s.117-118).

yardımının muhakkak gerekli olduğunu ve O'nun yardımı olmaksızın bu durumun gerçekleşmeyeceğini tekrar vurgular.¹¹⁰¹

Harîrîzâde'ye göre mâsivâdan soyutlanma hâli, insana rüya yoluyla da bilgi edinme imkânı verir. Müellife göre insanın gördüğü rüya, onun düşüncelerine, fikirlerine, kalbine doğan tasavvurlara göre şekillenir. Başka bir deyişle kişinin düşünce dünyasında yer alan şeyler, rüyasında sûretlere bürünerek temessül eder. Rüyalar, insanın kalbî hallerine göre husûle gelir.¹¹⁰² Konuyla ilgili benzer değerlendirmeler yapan Nûrî'l-Arabî de kalbin arınmışlığı miktarınca, hakîkate ilişkin bilgileri yansıtan sûretleri, rüyada görmenin mümkün olduğunu söyler.¹¹⁰³ Harîrîzâde, insanın kalbinde nefsin ve şeytanın ilka ettiği şeyler etken olması halinde o rüyaların, “*adgâsü ahlâm*” olduğunu ve bilgi değeri taşımadığını ifade eder. Buna göre eğer kalp mâsivâdan tasfiye edilmiş, ilâhî nûr ile kuvvetlendirilmiş, desteklenmiş ise rüya, sahih bilgi verir. Müellif bu tür rüyaların, nübüvetten bir cüz olup sâdık rüyalar olduğunu söyler.¹¹⁰⁴

Hakîkî bilgiye Hakk'ın yardımı, lütfu, ihsânıyla ulaşılabileceği düşüncesi, mutasavvıfların ortak kabulüdür. Kulun kalbini tasfiye için mücâhedesini, Hakk'ın yardımına vesile olarak görülür. Hak tecellî edince Hak ile kulu arasındaki perdeler kalkar ve kul ilâhî müşâhedelere nâil olur.¹¹⁰⁵ Harîrîzâde, “*Zâhirini mücâhede ile süsleyen kişinin bâtınını Allah Teâlâ müşâhede ile süsler.*”¹¹⁰⁶ sözünü, mücâhede ile müşâhede arasındaki irtibatı göstermek için nakleder.¹¹⁰⁷ Bu minvalde mutasavvıflar, “*Bizim uğrumuzda mücâhede edenleri biz yollarımıza yönlendiririz. Şüphesiz Allah ihsân edenlerle*

¹¹⁰¹ Harîrîzâde, *Rûşen-i dilnüvâz*, 114-116.

¹¹⁰² Harîrîzâde, *Fütûhât-ı ilâhiyye*, 61b.

¹¹⁰³ Şeyh Bedreddin, *Vâridât Tercümesi ve Şerhi*, 208.

¹¹⁰⁴ Harîrîzâde, *Fütûhât-ı ilâhiyye*, 61b.

¹¹⁰⁵ Harîrîzâde, *Kenzü'l-feyz*, 66b, 81a, 100a.

¹¹⁰⁶ Kuşeyrî, *er-Risâle*, 235.

¹¹⁰⁷ Harîrîzâde, *Fethu'l-esrâr şerhu Viridi's-settâr*, 190b.

beraberdir.”¹¹⁰⁸ âyetine atıfta bulunarak, Allah yolunda mücâhede edenleri, Allah Teâlâ’nın müşâhede makâmına eriştireceği şeklinde yorumlarlar.¹¹⁰⁹

Tasavvufî bilginin yönteminin ve mahiyetinin duyularla elde edilen bilgiden çok farklı olup havasa ait ledünnî bir bilgi oluşu, tasavvuf tarihi boyunca sûfilerin, bilgilerini, diğer insanlara aktarma hususunda tereddüt yaşamalarına neden olmuştur. Bununla ilgili olarak Şeyh Bedreddîn “*Varidât*” da şu açıklamayı yapmıştır:

“Tasavvuf tamam olduğunda nifaka dönüşür. Çünkü hakîki sûfî gözlerin görmediği, kulakların işitmediği, bir beşerin kalbine gelmemiş birtakım hallere ve sırlara muttali olur da bu hal ve sırların çoğunu halka söylemez, söyleyemez. Belki insanların akıllarına mülayim ve insanların hallerine uygun olanı açıklar ve olmayanı kalbinde saklar. Zira her muttali olduğu şeyi açıklayacak olsa insanların kendisini katledeceklerini kesin olarak bilir.”¹¹¹⁰

Bu açıklamasından sonra şeyh, kendisine “Hakîki sûfî, içinde gizlediği şeye inandığı gibi izhar ettiği şeye de inanır ve dolayısıyla sûfinin zâhiri ve bâtını, inanç açısından birbirine uygun olduğu için nifak olmaz.” sözleriyle cevap verilebileceğini ve bu cevabın da doğru kabul edilmesinin mümkün olduğunu söyler.¹¹¹¹ *Vâridât*’a yazdıkları şerhlerde hem Harîrîzâde hem hocası Muhammed Nûrî’l-Arabî bu meseleyi izah ederler. Buna göre tasavvufun nifak olması hakîki anlamda değildir. Şeyhin maksadı, sûfinin muhatabının anlayacağı şekilde, onun seviyesine uygun konuştuktan sonra onun anlayamayacağı kısımları gizleyip, bu konularda konuşamayacağını ifade etmektir. Çünkü gözle görmenin, kulakla duymanın mümkün olmadığı ancak müşâhede ile nâil olunan rakîk mânâların ve gaybî hakîkatlerin, kalbi beşerî bulanıklıklarla dolu olup hatırlayamayacak -ve bu sebeple algılayamayacak- olan bir kimseye anlatılması mümkün değildir. Harîrîzâde, bahsi geçen hakîkatlere örnek olarak, cennetin ve cehennem hakîkatlerini, meleklerin hakîkatini, enbiyânın nüzûllerinin keyfiyetini, nefsin ve ruhun hakîkatlerini, küfrün ve İslâm’ın, zulmün ve

¹¹⁰⁸ el-Ankebût 29/69.

¹¹⁰⁹ Cebecioğlu, *Tasavvuf Terimleri ve Deyimleri Sözlüğü*, 346; Mücâhede konusu için bk. bu çalışma s. 113-117.

¹¹¹⁰ Şeyh Bedreddin, *Vâridât Tercümesi ve Şerhi*, 82.

¹¹¹¹ A.g.e., 82.

adâletin ve eşyânın hakikatlerini verir. Bunlara ilişkin hakîki bilgiye müşâhede sonucu ulaşıldığı için söz konusu ilâhî sırlara -ki onlar zâhirî ahkâma muhalif gibi görünebilir- ancak sûfiler muttali olabilir.¹¹¹² Fakat hem Harîrîzâde'ye hem de Nûrî'l-Arabî'ye göre, bu bilgilerin gizlenmesi durumu nifak olarak nitelendirilemez. Çünkü nifak olması için kişinin inanmadığı bir şeyi söylüyor olması gerekir. Halbuki sûfinin söylediği de itikadına uygundur gizlediği de itikadına uygundur. Harîrîzâde, insanların tevhîd, yakîn, anlayış ve zevk açısından birbirlerinden farklı derecelerde olduklarını söyler. Muhatabının durumuna göre konuşan sûfi eğer söylediğine inanmıyorsa o zaman nifaktan söz edilebilir.¹¹¹³ Halbuki muhakkik sûfiler, bâtın ehlinin de zâhir ehlinin de itikadlarını cem' ederler ki her iki itikad da kendi mertebesinde haklıdır. Mesela şehâdet âleminde görülen sûretlere halk denmesi kendi mertebeleri açısından doğrudur, Hak denmesi de kastedilenin Mutlak Vücûd olması açısından doğrudur.¹¹¹⁴

Ledünnî ilme ait bilgilerin zâhire muhalif olarak algılanabilecek olması, önemli bir problem oluşturabileceği için, mutasavvıflar onların anlatılmaması gerektiği kanaatindedir. Harîrîzâde, “İnsanlara anlayabilecekleri şeyler söyleyiniz.”¹¹¹⁵ hadisinin bu meseleye delâlet ettiğini söyler. Müellif sûfilerin, insanlara akıllarının almayacağı şeyleri anlatmaları halinde tekfir edileceklerini ve zaruret sebebiyle katledileceklerini ifade eder. Burada, “zaruret” ifadesiyle, söz konusu meselelerin konuşulması halinde ortaya çıkacak fitne ve kargaşa halinin sebebiyet verdiği mecburiyet, kastedilmektedir. Tüm bunlardan dolayı müellif, insanların itikadlarına muvafık görünmeyen sırların, gizlenmesi ve izhar edilmemesi gereğini vurgular. Bununla ilgili olarak Hasan Basrî'nin (ö.110/728), ehlinden başkasıyla konuşulmasının câiz olmadığı meseleleri konuşmak için, Ferkad es-Sencî (ö.131/748-9) ve Mâlik bin Dînâr'ı (ö.131/748'den önce) davet ettiğini ve onlarla kapıları kapatarak konuştuğunu

¹¹¹² Harîrîzâde, *Fütûhât-ı ilâhiyye*, 111a.

¹¹¹³ A.g.e., 112b.

¹¹¹⁴ Şeyh Bedreddin, *Vâridât Tercümesi ve Şerhi*, 82, 240; Harîrîzâde, *Fütûhât-ı ilâhiyye*, 112b-113a.

¹¹¹⁵ Buhârî, “İlim”, 4.

nakleder. Müellife göre Hasan Basrî'nin bu özeni, sırların gizlenmesinin vâcib olmasından kaynaklanmaktadır.¹¹¹⁶

Sûflerin ilâhî hakîkatlere ilişkin bilgilerini ehil olmayandan gizlemeleri gerektiği görüşüyle ilgili olarak müellif, başka örnekler de verir. Bunlardan birisi Ebû Hüreyre'den “*Ben Hz. Peygamber'den (s.a.) iki kap ilim aldım. Birini size söyledim. Eğer diğerini de söyleseydim şu boynum giderdi.*” hadisidir.¹¹¹⁷ Diğer bir örnek de Hz. Abdullah bin Abbâs'ın “*Allah, yedi göğü ve yerden bir o kadarını yaratandır. Allah'ın emri bunlar arasından inip durmaktadır.*”¹¹¹⁸ âyetine ilişkin söylediği rivayet edilen sözlerdir. Müellif, Hz. İbn Abbâs'ın “*Eğer bu âyetin tefsirini söyleyecek olsam beni tekfir eder ve taşâ tutar öldürürdünüz.*” dediğini aktarır. Bu bağlamda müellif, Hz. Ali'nin de kendisinde bulunan ilmi açıklamadığını ve “*Eğer açıklarsam beni büyük bir yalancı ve fâsık olmakla itham ederdiniz.*” dediğini söyler. Müellife göre “*Onlar, ilmini kavrayamadıkları ve kendilerine yorumu gelmemiş olan bir şeyi yalanladılar.*”¹¹¹⁹ âyeti; bu sahâbîlerin söz konusu açıklamalarında kastedilen duruma delâlet etmektedir.¹¹²⁰

Mutasavvıfların zâhire aykırı görülebilecek bir konuşma yapmamaları konusunu, Şeyh Bedreddin de şârihleri Muhammed Nûrî'l-Arabî ve Harîrîzâde de Serî es-Sakatî'ye (ö. 251/865) atfedilen bir söz üzerinden izah ederler.¹¹²¹ Serî Sakatî, hakîki sûfinin üç özelliğini sayar. Bunların ilki, ma'rifet nurunun verâ nurunu söndürmeyeceğidir. Harîrîzâde, ma'rifetten muradın ilâhî sırlar olduğunu; verâdan murâdın da zühd, mücâhede ve emsalleri olduğunu söyler. Buna göre, ilâhî sırlara muttali olmanın, kendisinde mücâhede eseri olarak bulunan şer'î âdâbı kaybettirmediği zât, hakîki sûfidir.¹¹²² Bu konuda Nûrî'l-Arabî, Şeyh Üftâde'ye atıfta bulunarak, hakîki sûfide

¹¹¹⁶ Harîrîzâde, *Fütûhât-ı ilâhiyye*, 111a.

¹¹¹⁷ Buhârî, “İlim”, 42.

¹¹¹⁸ et-Talâk 65/12.

¹¹¹⁹ Yûnus 10/39.

¹¹²⁰ Harîrîzâde, *Fütûhât-ı ilâhiyye*, 111a-111b.

¹¹²¹ Kuşeyrî bu sözü Zünnûn el-Mısırî'ye ait olduğunu söyler (bk. Kuşeyrî, *er-Risâle*, 494).

¹¹²² Harîrîzâde, *Fütûhât-ı ilâhiyye*, 112a.

rubûbiyyet kokusunun kalmadığını ve artık onun gayriyetle düşünüp görmediğini söyler.¹¹²³

Serî Sakatî'nin söylediği ikinci özellik, sûfinin kendi bân ilminde olan fakat kitabın zâhirine aykırı olan hususlardan bahsetmemesidir. Harîrîzâde, bu ifadeden ilâhî sırların kalpte gizlenmesi ve şer'î hükümlerin zâhirde izharının gerekli olduğunun anlaşıldığını söyler. Müellife göre bân ilmi cevher ilmi, ruh ilmidir; zâhir ilmi ise sûret ilmidir. Ruh ilmi ile sûret ilminin nitelikleri birbirinden tamamen farklı, birbirine aykırıdır. Dolayısıyla kendisinde bu ilim bulunan sûfinin -zâhiri kitaba aykırı olacak şekilde- onun hakkında konuşması câiz değildir. Müellif sûfinin bu konuları konuşması halinde yanlış anlaşılma ve ortaya çıkacak karışıklık sebebiyle katlinin söz konusu olacağını belirtir. Nûrû'l-Arabî de "Hallâc-ı Mansûr (ö.309/922) ve benzerleri" diyerek bu şekilde katledilen sûfilerden örnek vererek benzer açıklamalar yapar ve mahcûba -perdeli kişiye- göre bânın, zâhirin aksi olduğu için onun hakkında konuşulmaması gerektiğini söyler.¹¹²⁴

Serî Sakatî'nin söylediği üçüncü özellik, izhar ettiği kerâmetlerin, sûfiyi, ilâhî mahremiyetlerin örtüsünü yırtmaya sevk etmemesidir.¹¹²⁵ Harîrîzâde, sûfinin nizâmı, alışılmış düzeni, bozan kerâmetleri izhar etmesinin, câiz olmadığını söyler. Çünkü kerâmetler âdetin dışında olan, bânına ait hükümlerdir ve onların kastî olarak izhar edilmesi, ilâhî sırların ifşâ edilmesiyle aynıdır. Sûfileri bu durumdan sakındırmak gerekir ki sakındırmanın yolu, katledilmeleri olarak görülmüştür. Müellife göre sırları mübah kılan, kendi kanını da mübah kılmış olur.¹¹²⁶ Nûrû'l-Arabî aynı meseleyi izah ederken kerâmetlerin ilmî ve kevnî olmak üzere ikiye ayrıldığını söyler. Ona göre mecbur kalmadıkça açığa çıkarılmaması gereken kerâmetler, ilmî kerâmetler olup onlar kevnî kerâmetlere benzemez. Nûrû'l-Arabî kevnî kerâmetlerin, zühd yaşantısına bağlı olduğunu ve zühdün terkiyle kaybolacağını fakat ilmî kerâmetlerin, ilâhî sıfatla

¹¹²³ Şeyh Bedreddin, *Vâridât Tercümesi ve Şerhi*, 239

¹¹²⁴ A.g.e., 239.

¹¹²⁵ Harîrîzâde, *Fütûhât-ı ilâhiyye*, 112a; Şeyh Bedreddin, *Vâridât Tercümesi ve Şerhi*, 82.

¹¹²⁶ Harîrîzâde, *Fütûhât-ı ilâhiyye*, 112a. Bununla beraber müellif, sûfinin insanlara faydası olacağını düşündüğü durumlarda onlara uygun olacak şekilde kerâmet gösterebileceğini de söyler (bk. Harîrîzâde, *Mededü'l-Bekrî min Seyyidi'l-Bekrî*, 3a).

muttasıf olmaktan kaynaklandığı için zevâlinin olmadığını, onların daimî olduğunu söyler. Buna göre ilmî kerâmetlerin ehli olan sûfilerin, onları gizlemesi, örtmesi gerekir; aksi durumda bu kişiler, kendilerinin katledilmelerini mübah kılmış olurlar.¹¹²⁷

4.2.3. Tasavvufî Bilginin Gayesi: Mârifetullah

Sûfiler için bilginin gayesi de konusu da mârifetullahtır. Mârifetullaha ulaşmak, insanı mutlu ve huzurlu yapar. Harîrîzâde, bu durumu doktor hasta örneği üzerinden açıklar. Nasıl ki bir doktor muayene ettiği kişinin hastalığının neyden kaynaklandığını anlar, hastalığı teşhis eder ve onun şifasının nerden olacağını bilirse aynı şekilde müşâhede ehli olan kişiler de kalbin saadetinin, Hazreti Hakk'ın cemâlini mükâşefede olduğunu aksi durumun ise kalbi hasta edeceğini bilir. Bu hastalığın ilacı mârifetullahtır. Mârifetullah ise ibadetle elde edilir. Bununla beraber kul cehâlet ve isyan ile hareket ederse hastalığı artar onu helâke götürür.¹¹²⁸

Vahdet-i vücûd düşüncesinde var olan sadece Allah Teâlâ olduğu ve O'nun zuhûra getirmesiyle meydana gelen şeyler yine O'nun sıfât ve fiillerinin neticeleri olduğu için bilginin gayesi, Allah Teâlâ'yı tanımaktır. Başka bir ifadeyle varlık âleminde Allah Teâlâ'dan başka mevcûd yoktur. Var olan sadece Hakk'ın sıfât ve fiilleridir.¹¹²⁹ Dolayısıyla bilginin konusu olan şey mutlaka O'nun sıfatları veya fiilleridir. O'nun sıfât ve fiillerini tanımak ise Zât'ını tanımaya götürür. Ancak Allah Teâlâ'nın Zât'ını tam anlamıyla tanımak imkânsızdır. Sûfiler, insanın ma'rifete, Hakk'ın izin verdiği oranda nâil olabileceğini kabul ederler ve bu gayeye -mârifetullaha- ulaşmak için ma'rifetü'n-nefsi gerekli görürler.

Varoluşun gayesi Allah'ı tanımak ve O'na vuslat olunca Hakk'a giden bu yolda aracın, insanın kendisi olduğu açığa çıkar. Söz konusu amaca ulaşmak için yola çıkan sâlikin, mürşid-i kâmilin rehberliğinde seyr u sülûkünü tamamladığında, varacağı mertebe, insan-ı kâmilidir ve insan-ı kâmil, Allah isminin mazharı olan mertebedir. Harîrîzâde, Allah isminin tüm esmâyı ihtiva eden (câmi') bir isim olduğu için ârif-i billâh olan

¹¹²⁷ Şeyh Bedreddin, *Vâridât Tercümesi ve Şerhi*, 239.

¹¹²⁸ Harîrîzâde, *Fütûhât-ı ilâhiyye*, 8b.

¹¹²⁹ Yılmaz, *Ana Hatlarıyla Tasavvuf ve Tarikatlar*, 300.

kişinin bütün isimleri de bileceğini dolayısıyla insanın kemâle ulaşmasıyla ma'rifetinin de kemâle ulaşacağını söyler.¹¹³⁰

Çizgi şeklinde değil dairevî olarak yorumlanan ve “seyr u sülûk” olarak isimlendirilen bu kemâl yolculuğu ile insanın, şehâdet âlemine gelerek indiği (nüzûl) mertebelerinden, manevi bir terakkiyle çıkışı (urûc) anlatılmak istenir. Sâlik, katettiği her bir mertebede, o mertebenin hâlini ve zevkini yaşar böylece bulunduğu her bir mertebede, hususi bir ma'rifete nail olma imkânını bulur.¹¹³¹ Burada sâlikin bir mertebenin ehli olması ve o mertebenin bilgisini bulması söz konusudur. Olmak ve bulmak her ikisi de “vücûd” kelimesi ile ilgili kavramlardır. Vahdet-i vücûd düşüncesinde var oluş, Hakk'ın bilinme isteğiyle açıklandığı, Hakk'ın bilgisinde olanların, ayân-ı sâbite mertebesinde sübûtî olarak, şehâdet âlemi mertebesinde ise vücûdî olarak zuhûr ettiği kabul edildiği için, varlık-bilgi ilişkisinin, sistemin en temelinde, birbirine bağlı kılındığını söyleyebiliriz.

“Vücûd”un “bir şeyin kendisini bulması” anlamı düşünüldüğünde bu sözcüğün aynı zamanda kendini tanıma bilgisini ifade ettiği anlaşılır. Nitekim daha önce bahsi geçtiği şekilde İbn Arabî, “vücûd” kavramını, “Hakk'ın Zât'ını yine kendi Zât'ıyla bulması” anlamında kullanmıştır.¹¹³² Ona göre Hakk'ın tecellîsi, “vücûd” ve “ilm” olmak üzere iki şekilde tezahür eder dolayısıyla Vücûd-ı İlâhî ile İlm-i İlâhî aynı olur. Bu durumda Vücûd-ı Hak, Vâcibu'l-Vücûd olduğu için O'nun bilgisi de zorunludur. Varlığa gelen her şey Allah'ın bilgisinin tezahürü olarak varlığa gelir, mümkün varlık olarak isimlendirilen bu mevcûdların, varlıkları zorunlu olmadığı gibi kendileri hakkında veya kendilerini varlığa getiren hakkında bilgileri de zorunlu değildir. Bu bilginin onlarda meydana gelmesi, varlığa gelirken indikleri mertebeleri tekrar çıkmaları ile mümkün olur.¹¹³³

Mârifetullah, sâlikte Hakk'ın ihsânıyla hâsıl olduğu ve hakîki bilgiye başka türlü ulaşmanın imkânı olmadığı için İbn Arabî, Vücûd'u açanın Allah olduğunu ve açılarak mertebe mertebe tezahür eden Vücûd'un bilgisinin, o mertebede hazır olanlarca idrak

¹¹³⁰ Harîrîzâde, *Rûşen-i dilnüvâz*, 61-62.

¹¹³¹ İbnu'l-Arabî, *Fusûsu'l-Hikem Tercüme ve Şerhi*, 1/46.

¹¹³² Kılıç, “İbnü'l-Arabî”, 20/506.

¹¹³³ Kılıç, *İbn Arabî Düşüncesine Giriş*, 233.

edildiğini söyler.¹¹³⁴ Merâtibu'l-Vücûd'un ilk mertebesi kabul edilen fakat taayyün gerçekleşmediği için "lâ taayyün" diye isimlendirilen mertebede, Hakk'ın bilinmesi söz konusu değildir; ma'rifet taayyünlerle başlar. Sûfiler taayyünü, Hakk'ın kemâllerinin bilinme arzusuna bağlarlar ve hadis olarak kabul ettikleri "*kenz-i mahfî*"¹¹³⁵ tâbirine sıkça atıfta bulunarak, bilgi kuramlarının temeline "*Gizli hazinenin bilinme isteğini*" koyarlar. Dolayısıyla "taayyün-i evvel mertebesi" ile taayyünler-zamanî olmamakla beraber- başlar. Gizli hazinenin bilinme isteği ile Vücûd-ı Hak varlık mertebelerinde taayyün eder.¹¹³⁶

İlk taayyün mertebesi Hakk'ın kendini bildiği merteye olduğu gibi Hakk'ın kendisi hakkındaki bilgisiyle her şeyi icmâlî olarak bildiği mertebedir.¹¹³⁷ Sûfîlerin "hakikat-i Muhammediyye" olarak isimlendirdiği bu merteye, sûfî epistemolojisinin aynı zamanda ontolojisinin merkezi konumundadır. Muhammedî hakikat ile sûfîlerin kastettikleri, Hz. Peygamber'in (s.a.) belli bir dönemde yaşamış ve vefat etmiş olması açısından tarihsel kişiliği değil; varlık hakikati, âlemlerde zuhûra gelmiş ve gelecek her şeyin hakikatının ilk kaynağı, âlemin varlık sebebi olan özdür.¹¹³⁸ Çünkü vahdet-i vücûd anlayışındaki mutasavvıflara göre Hakk'ın bilinme arzusu, hakikat-i Muhammediyye ile gerçekleşmiştir. Bu açıdan hakikat-i Muhammediyye, ontolojik bir ilke; bütün bilgilerin kendisinden alındığı bir kandil olması açısından ise epistemolojik bir ilkedir. Dolayısıyla farklı dönemlerde gönderilmiş olan tüm peygamberlerin ve

¹¹³⁴ Muhammed Nûr el-Arabî, *Şerh-i Evrâd-ı Usbûiyye*, 41; Kılıç, *İbn Arabî Düşüncesine Giriş*, 233.

¹¹³⁵ Harîrîzâde, "kenz" kelimesinin "gömülü mal" anlamına geldiğini, bu tabir ile ilâhî cömertlik hazinelerinde saklı sonsuz bağışların kastedildiğini söyler. Müellif ayrıca kenz ile murad edilenin hakikat-i Muhammediyye olduğunu belirtir (bk. Harîrîzâde, *Fashu Dürri'l-aglâ şerhu Devri'l-a'lâ*, 19).

¹¹³⁶ Ekrem Demirli, "Yunus Emre'de İnsanın Kadimliği Sorunu: 'Ezeli Vatanda İdik'", *Doğumunun 770. Yıldönümünde Uluslararası Yunus Emre Sempozyumu Bildirileri*, 26-27 Kasım 2010 (İstanbul: İstanbul Büyükşehir Belediyesi Yayınları, 2010), 103.

¹¹³⁷ Demirli, "Yunus Emre'de İnsanın Kadimliği Sorunu", 103.

¹¹³⁸ Demirli, "İbnü'l-Arabî'nin Düşüncesinde Hz. Peygamber ve Hakikat-i Muhammediyye", 158; Uzuner, "Muhammed Nûru'l-Arabî'nin Eserleri (Metin ve İnceleme)", 120.

peygamberlerin vârisleri konumunda olan tüm velîlerin bilgilerinin ilk kaynağı, hakikat-i Muhammediyye'dir.¹¹³⁹

Harîrîzâde, hakikat-i Muhammediyyenin epistemolojik bir ilke oluşu ile Hz. Peygamber'in (s.a.) risâleti arasındaki irtibatı şöyle açıklar: Hz. Peygamber (s.a.) nübüvvetinde hem evvel hem âhirdir. Onun nübüvvetinde evvel oluşu tarihsel anlamda değil nebîlerin getirdiği haberlere kaynaklık edişi açısındandır. Müellif, "*Âdem su ile çamur arasında iken ben nebî idim.*"¹¹⁴⁰ hadisinin bu görüşe, Hz. Peygamber'in (s.a.) nübüvvetinin evvel oluşuna, delâlet ettiğini söyler ve "nübüvvet" ve "nebî" kelimelerinin sözlük anlamlarını izah ederek açıklamalarını temellendirir. Buna göre "nübüvvet" haberler demek ve "nebî" de Zât, sıfât, esmâ ve ilâhî hükümlerden haber veren kimse demektir. Hz. Peygamber'in (s.a.) nübüvveti, hakikati itibariyle tüm bu bilgilerin kaynağı olduğu için ilk olduğu gibi bu bilgilerin ait olduğu merteye -taayyün-i evvel mertebesi- açısından da ezeldir.¹¹⁴¹ Aynı zamanda onun nübüvveti sirâyet edici özelliğe sahiptir ve diğer peygamberlerin mesajlarına nüfuz etmektedir.¹¹⁴² Dolayısıyla her bir peygamber, gönderildiği zamanda, bu hakikatin çeşitli mazharları olarak varlığa gelmiştir. Ayrıca onlar, Hz. Peygamber'de (s.a.) bulunan tüm kemâlleri değil ancak bunların bir kısmını yansıtırlar.¹¹⁴³

Hz. Peygamber'in (s.a.) nübüvvetinin "âhir" olarak nitelendirilmesi, son peygamber olmasını ve aynı zamanda vahyin kemâle erdiğini ifade içindir.¹¹⁴⁴ Diğer taraftan mutasavvıfların bilgi anlayışında süreklilik vardır. Onlar, Resûl-i Ekrem'in nübüvvetinin ezeli ve ebedî olduğunu kabul ederler. Çünkü o, ism-i a'zâmın mazharıdır.¹¹⁴⁵ Muhammedî hakikatin, ism-i a'zâmın tam mazharı oluşu, müellifin

¹¹³⁹ Demirli, "Mesnevî'yi Fusûsu'l-Hikem'e Göre Yorumlamak", 359; Demirli, "İbnü'l-Arabî'nin Düşüncesinde Hz. Peygamber ve Hakikat-i Muhammediye", 158.

¹¹⁴⁰ Aclûnî, *Keşfü'l-hafâ*, 2/132 (2017).

¹¹⁴¹ Harîrîzâde, *Rûşen-i dîlnüvâz*, 71.

¹¹⁴² Demirli, "Mesnevî'yi Fusûsu'l-Hikem'e Göre Yorumlamak", 359.

¹¹⁴³ Harîrîzâde, *Rûşen-i dîlnüvâz*, 71.

¹¹⁴⁴ Demirli, "Mesnevî'yi Fusûsu'l-Hikem'e Göre Yorumlamak", 359.

¹¹⁴⁵ Harîrîzâde, *Rûşen-i dîlnüvâz*, 71-76; Mertebeler bahsinde izah edildiği üzere muhakkik sûfiler lâ taayün, taayyün-i evvel ve taayyün-i sâni mertebelerini kadîm kabul ederler.

sıklıkla değindiği ve önem verdiği hususlardandır. İsm-i a'zam, nasıl tüm isimleri kapsayan câmi' bir isimse Muhammedî hakikat de onun mazharı olarak “kevn-i câmi”dir. Hakikat-i Muhammediyye mertebesi -hatırlanacağı üzere- tüm mertebeleri kapsar; bu yapısından dolayı İbn Arabî onu “kevn-i câmi” olarak isimlendirmiştir.¹¹⁴⁶ Tüm âlemlere ait hakikatlerin de kaynağı olması açısından Harîrîzâde, hakikat-i Muhammediyye'den “*Bütûn ilimler, ledünnî hibeler onda dürülüdür.*”¹¹⁴⁷ şeklinde bahseder. Müellife göre, hakikat-i Muhammediyye'nin bu özelliklerinden dolayı, Hz. Peygamber'in (s.a.) nübüvveti, tüm peygamberlerin nübüvvetlerinin kaynağı ve Hz. Peygamber'in (s.a.) daveti, tüm peygamberlerin davetlerine şâmindir.¹¹⁴⁸

Hakikat-i Muhammediyye'nin varlığa gelenlerin ilki ve tüm mümkünlerin kaynağı oluşuna ilişkin muhakkik sûfiler, Ekberî gelenek doğrultusunda, birbirine benzer açıklamalar yaparlar. Muhammed Nûrî'l-Arabî, Allah Teâlâ'nın önce bir cevheri, o cevherden de âlemi halk ettiğini söyler. Nûrî'l-Arabî'ye göre bu cevher, Hz. Muhammed'in (s.a.) hakikati olup letafeti ve kıymetinin yüksekliğinden dolayı “cevher” diye isimlendirilmiştir.¹¹⁴⁹ Harîrîzâde de hocası ile aynı görüştedir fakat o, konuyla ilgili açıklamalarını, “vücûd-ı âmm” tâbirini kullanarak yapar. Buna göre ilk varlığa gelen “vücûd-ı âmm” olup her şeye Vücûd'un feyezâmı onun vasıtasıyla geçtiği için ifâzâ -feyz yoluyla yayılma- vücûd-ı âmm'a isnat edilmektedir. Bununla beraber müellif, hakikat-i Muhammediyye'nin yüce bir cevher oluşundan dolayı “cevher” diye isimlendirildiğini de belirtir.¹¹⁵⁰ Hz. Peygamber'in (s.a.) yüce konumuna ilişkin “her türlü dinî ve dünyevî hayrın, kesbî ve vehbî ilmin kaynağı olup âşıklar için de mutluluğun kaynağı ve yardım kapısıdır” şeklinde açıklama yapar.¹¹⁵¹

Hakikat-i Muhammediyye ilk taayyün mertebesi olduğu için müellif, Hz. Peygamber'in (s.a.v.) nübüvvetini ezeli ve ebedi olarak ifade etmiştir (bk. bu çalışma 196-199).

¹¹⁴⁶ Kılıç, “İbnü'l-Arabî”, 20/502.

¹¹⁴⁷ Harîrîzâde, *Fashu Dürri'l-aglâ şerhu Devri'l-a'lâ*, 20.

¹¹⁴⁸ Harîrîzâde, *Rûşen-i dîlnüvâz*, 75.

¹¹⁴⁹ Şeyh Bedreddin, *Vâridât Tercümesi ve Şerhi*, 208.

¹¹⁵⁰ Harîrîzâde, *Fütûhât-ı ilâhiyye şerh-i Vâridât-ı ilâhiyye*, 65a.

¹¹⁵¹ Harîrîzâde, *Fashu Dürri'l-aglâ şerhu Devri'l-a'lâ*, 62.

Mutasavvıflar, hakikat-i Muhammediyye tâbiri yerine bazen nûr-i Muhammedî bazen rûh-i Muhammedî bazen kalem bazen akıl bazen arş ifadelerini kullanmışlardır.¹¹⁵² Harîrîzâde bu ifadeleri şu şekilde açıklar: Muhammedî hakikat, kendi zuhûru ve başkalarının da kendisiyle zuhûru açısından “nûr”, başkalarına hayat veriyor olması açısından “rûh”¹¹⁵³, idrakinden dolayı “akıl”, ihata edici özelliğinden dolayı “arş”, ilm-i ilâhîde mücmel olanı tafsil edici olmasından dolayı “kalem” diye isimlendirilmiştir.¹¹⁵⁴ Bu isimlendirmeler yukarıda kısaca izahı yapılan muhteviyatlarıyla beraber dikkatle incelendiğinde, hakikat-i Muhammediyyeye yüklenen anlamların, muhakkik sûfîlerin bilgi kuramlarını oluşturan anahtar kavramlar olduğu görülür.

Harîrîzâde, Hz. Muhammed’in (s.a.) hakikatinin, ister ruhu ister nûru densin veya kalem, akıl, arş ya da cevher densin ilk varlığa getirilen hakikat olduğunu ifade eder. Ekberî gelenekte olduğu gibi müellifimiz için de hakikat-i Muhammediyye hakikatlerin hakikatidir.¹¹⁵⁵ Bu hakikat, “Bir”i (Ahad) bilen “bir”dir (vâhid). Vâhid, tüm birliklerin -ki böylece çokluğun- feyiz kaynağı, hakikati, aslı, özü, çekirdeğidir. Onun Bir’i bilmesiyle “Gizli hazinenin” bilinme arzusu -mârifetullah- gerçekleşir ve maksat hâsıl olur. Bu anlamda muhakkik sûfîler, hakikat-i Muhammediyye’yi Allah Teâlâ’nın tüm kemâllerinin yansıdığı bir aynaya benzetmişler ve onu, bütün insanları temsil eden tümel insanlık hakikati olarak kabul etmişlerdir.¹¹⁵⁶

¹¹⁵² Mutasavvıflar bu söylemlerini hadis olarak kabul ettikleri sözlere dayandırmışlardır. Bunların içinden “Allah’ın ilk yarattığı şey kalemdir.” hadisi kütüb-i sittede yer alır (bk. Tirmizî, “Tefsîrü’l-Kur’ân”, 67; Ebû Dâvud, “Sünnet”, 17/4700). Diğer rivâyetler için bk. Aclûnî, *Keşfü’l-hafâ*, 1/265-266). Harîrîzâde, bu sözlerdeki lafızların birbirinden farklı olmasının -bazen ruh bazen nur denmesi gibi- çelişkili bir durum arz etmediğini ve hangi lafızla ifade edilirse edilsin hepsinin hakikatinin aynı olduğunu söyler (bk. Harîrîzâde, *Fütûhât-ı ilâhiyye*, 65a).

¹¹⁵³ Vâridat şerhinde benzer açıklamaları yapan Nûrû’l-Arabî, ruh konusunda “kendisi hay olup başkasına da hayat vermesi” açısından ruh diye isimlendirildiğini söyler (bk. Şeyh Bedreddin, *Vâridât Şerhi ve Tercümesi*, 208).

¹¹⁵⁴ Harîrîzâde, *Fütûhât-ı ilâhiyye*, 65a.

¹¹⁵⁵ Harîrîzâde, *Fashu Dürri’l-aglâ şerhu Devri’l-a’lâ*, 62.

¹¹⁵⁶ Demirli, “İbnü’l-Arabî’nin Düşüncesinde Hz. Peygamber ve Hakikat-i Muhammediye”, 161-162.

Vahdet mertebesinde mücmel olan eşyânın hakikatleri hakikat-i Muhammediyye ile tafsil olur ve ikinci taayyün mertebesinde a'yân-ı sâbite adını alır. Böylece çokluk, farklılık ve bunların bilgisi mümkün olur. Bununla beraber Harîrîzâde, hakikat-i Muhammediyye mertebesindeki tüm bilgilerin bu âlemde zâhir olmadığını çünkü bunun, beşerin gücünün üzerinde olduğunu söyler. Hz. Peygamber'in (s.a.) "*Benim Allah ile birlikte olduğum öyle bir vaktim var ki ne bir mukarreb melek ne de bir mürsel nebî -o vakitte- yanıma girebilir.*"¹¹⁵⁷ hadisini bu bağlamda yorumlar. Müellif, İmam Kurtubî'ye atıfta bulunarak Hakk'ın kullarının şerîatı alabilmeleri için bir rahmet olarak, Hz. Peygamber'in (s.a.) külli cemâlini kendilerinden gizlediğini söyler.¹¹⁵⁸ Başka bir ifadeyle eğer Allah Teâlâ, cemâl-i Muhammediyye'nin tamamını izhar etseydi, insanların gücü bunu idrake yetmeyecek ve şerîatı ondan alamayacaklardı.

4.2.4. Tasavvufî Bilginin Meseleleri: Eşyânın Hakikati ve Ma'rifetü'n-nefs

Mutasavvıflar, dinin ve dinî yorumun -fakih, muhaddis ve kelâmcıların temsil ettiği beyân alanının yanında- bir hakikat alanının olduğunu kabul ederler; zâhirin dışında ve ötesinde olan bu gerçeklik alanının temsilcileri olarak kendilerini görürler.¹¹⁵⁹ İlk dönemden itibaren sûfîler, tasavvufun alanını, hakikatler olarak belirlemiş ve tasavvufun tanımını da Mâruf Kerhî'nin (ö. 200/815-16) "*Tasavvuf hakikatleri (ma'rifet ve sırları) almaktır.*"¹¹⁶⁰ sözünde olduğu gibi genellikle hakikat kavramı üzerinden yapmışlardır. Onlar, dinî ilimler içinde tasavvufun konumunu; şerîat-hakikat, zâhir-bâtın, ilim-ma'rifet gibi bir açıdan karşıt diğer taraftan birbirini tamamlayan kavramlarla ifade ederler. Bu durum, onların dinin hakikat ve ma'rifet boyutunu temsil ettiklerini düşünmeleriyle alakalıdır.¹¹⁶¹

Konusu hakikatler olan tasavvufî bilgi, bu hakikatlere ulaşılması açısından mertebeli, kendi içinde katmanları olan bir bilgidir. İnsanlardaki kabiliyetlerin farklılığı, farklı

¹¹⁵⁷ Aclunî, *Keşfü'l-hafâ*, 2/173 (2159).

¹¹⁵⁸ Harîrîzâde, *Fashu Dürri'l-aglâ şerhu Devri'l-a'lâ*, 21.

¹¹⁵⁹ Kartal, "Tasavvufun Bir İlim Olarak İnşâ Süreci: Şer'î ve Metafizik Bir İlim Olarak Tasavvuf", 152.

¹¹⁶⁰ Kuşeyrî, *er-Risâle*, 452.

¹¹⁶¹ Kartal, "Tasavvufun Bir İlim Olarak İnşâ Süreci: Şer'î ve Metafizik Bir İlim Olarak Tasavvuf", 152.

mertebelerin olmasını gerektirir. Bu aynı zamanda varlık mertebelerinin farklılığının sonucudur. Seyr u sülûk ile sâlik -istidatı ölçüsünde- varlık mertebelerini katederken, her bir menzilde, o menzilin bilgisine sahip olur. Başka bir deyişle sâlik, sadece sahip olduğu mertebenin bilgisini idrak edebilir. Bulunmadığı mertebe hakkında konuşması ancak “rivâyet” yoluyla, o mertebeye ulaşmış insanların bilgisini nakletmesi suretiyle, olur ki mutasavvıflar bu bilgiyi hakîki bilgi olarak kabul etmezler.¹¹⁶²

Merâtibu'l-Vücûd düşüncesine göre en alt mertebe olan şehâdet âleminde meydana gelen şeyler; görüntü, gölge veya akis olup hiçbirinin hakîkati bu âlemde değildir.¹¹⁶³

Onların hakîkati cem' halinde hakikat-i Muhammediyye'de; farklılaşmanın başlamasıyla a'yan-ı sâbitededir. Allah'ın ilmindeki sabit hakikatleri ifade eden bu kavram, hakikat-i Muhammediyye düşüncesinden sonra vahdet-i Vücûd ehli sûfîlerin epistemolojilerine yön veren önemli kavramlardan biri olmuştur. Merâtibu'l-Vücûd bahsinde açıklandığı şekilde a'yan-ı sâbite, ikinci taayyün mertebesi olup, hakikat-i Muhammediyye mertebesinde icmâlî olarak bulunan hakikatlerin, kendilerini, birbirlerini ve Hakk'ı bildikleri ve bu anlamda farklılaşmanın olduğu mertebedir.¹¹⁶⁴

Sûfîler için bilgi, eşyanın hakikatini bilmektir. Eşyanın hakikatine dair olmayan bilgileri zâhirî ve yüzeysel bilgiler olarak değerlendirirler. Sûfîlerin bilgide maksatları, eşyayı olduğu hâl üzere, a'yan-ı sabitedeki durumlarına göre, idrak etmektir. Yakînin başka bir deyişle nihaî ve kesin bilginin en üst derecesi olan bu seviye, hakka'l-yakîn olarak isimlendirilir. Hz. Peygamber'in (s.a.) duasından yola çıkan mutasavvıfların nâil olmak istedikleri bilgi de budur.¹¹⁶⁵ Bu bilgiye nâil olmak için sâlikin beşerî özelliklerinin yok olması, onun fenâ hâline ermesi gerekir. Fenâ hâlinin sonucu, hakîki bilginin sâlike açılmasıdır.¹¹⁶⁶ Harîrîzâde eşyânın kendisine olduğu hal üzere zâhir ve münkeşif olduğu bu kişilerin, “muhakkik” olarak isimlendirildiklerini söyler. Müellife göre muhakkik olmak, keşf-i ilâhîye erişmek, eşyânın hepsinin ilm-i ilâhîdeki

¹¹⁶² Kılıç, *Tasavvufa Giriş Disiplinler Arası Bir Bakış*, 31.

¹¹⁶³ Mahmut Erol Kılıç, *Tasavvuf Düşüncesi*, 2.bs.(İstanbul: Sufi Kitap, 2014), 33

¹¹⁶⁴ Bu çalışma 200-202.

¹¹⁶⁵ Demirli, *İbnü'l Arabî Metafiziği*, 196.

¹¹⁶⁶ Kartal, “Tasavvufun Bir İlim Olarak İnşâ Süreci: Şer'î ve Metafizik Bir İlim Olarak Tasavvuf”, 153.

hakikatlerini müşâhede etmek, Vücûd-ı Mutlak'tan başka bir varlık olmadığını, tüm mevcudların izâfî varlıklar olduğunu bilmek demektir.¹¹⁶⁷

Harîrîzâde'ye göre eşyânın hakikati, “nûr” ile kavranır. Şehâdet âleminde varlığa gelen her şeyin nûr-i Muhammedî'den yaratıldığını söyleyen Harîrîzâde böylece varlığa gelişi de varlığın bilinişini de “nûr” kavramıyla izah eder.¹¹⁶⁸ Müellif, “nûr” kelimesinin sözlük anlamının “ziyâ ve aydınlık” olduğunu, ıstılahta ise “nûr” kelimesinin “eşyânın hakikatini olduğu gibi keşf ve beyân eden şey” anlamında kullanıldığını söyler. Bu minvalde klasik gelenekte nûrun, Hak vergisi olarak kabul edilip “hak ve bâtili ortaya çıkartan irfânî tecelliler” şeklinde tanımlandığını aktarır.¹¹⁶⁹ Söz konusu nûrun dolayısıyla bu irfânî tecellilerin mazharının, en başta Hz. Peygamber (s.a.) sonra nebîler ve velîler olduğunu söyleyen müellif, onların eşyanın hakikatini olduğu hal üzere bilmelerini sağlayan ilimlerinin, akıl ve duyulardan gizli sırlar olduğunu belirtir.¹¹⁷⁰

Eşyanın hakikatini bilmek yolculuğunda insan için ilk aşama “ma’rifetü’n-nefs” olarak ifade edilen “kendini bilme” meselesidir. Ma’rifetü’n-nefs de sûfî epistemolojisini oluşturan temel kavramlar arasındadır. Sûfîler, kişinin kendisini bilmesinin, onu Rabbini bilmeye götüreceği düşüncesindedirler. Harîrîzâde yaratılış sebebinin mârifetullah, onun anahtarının da “Kendini bilen Rabbini bilir.”¹¹⁷¹ sözü doğrultusunda ma’rifetü’n-nefs olduğunu söyler. Bu sözün semâvî kitaplarda “Ey insan kendini bilersen Rabbini tanırsın.” şeklinde yer aldığını ifade eder. Bu minvalde müellif, “Allah’ı unutan ve Allah’ın onlara kendilerini unutturduğu kimseler gibi olmayın.”¹¹⁷² âyetini naklederek nefsi unutmanın, Rabbi unutmaya sebep kılındığını söyler. Mârifetullahın, ma’rifetü’n-nefse bağlı olduğunu söyleyen müellif, nefsi bilmekle Rabbi bilmek arasındaki ilişkiyi nefsin eksikliklerini ve Allah Teâlâ’nın mükemmelliğini bilmek açısından izah eder. Bununla ilgili olarak “Nefsini cehl ile

¹¹⁶⁷ Harîrîzâde, *Rûşen-i dilnüvâz*, 111.

¹¹⁶⁸ Harîrîzâde, *Fethu’l-esrâr şerhu Viridi’s-settâr*, 146a-147b.

¹¹⁶⁹ Harîrîzâde, *Fashu Dürri’l-aglâ şerhu Devri’l-a’lâ*, 61-62.

¹¹⁷⁰ A.g.e., 62.

¹¹⁷¹ Sözle ilgili açıklama için bk. bu çalışma s.55.

¹¹⁷² el-Haşr 59/19.

bilen Rabbini ilm ile bilir. Nefsini fenâ ile bilen, Rabbini bakâ ile bilir. Nefsini acziyyeti ve zaaflarıyla bilen, Rabbini kudret ve kuvvetiyle bilir.” sözünü nakleder.¹¹⁷³

Sûfilerin, ma’rifetü’n-nefs ile mârifetullah arasında kurdukları irtibatı temellendirmek için naklettikleri başka âyet ve hadisler de vardır. Bunlar arasında Hak Teâlâ’nın insana *kendi ruhundan üflediği*,¹¹⁷⁴ *ona esmâsını yüklediği*,¹¹⁷⁵ *onu kendi sûretinde yarattığı*¹¹⁷⁶ ve *onu iki eliyle yarattığı*¹¹⁷⁷ beyanları sayılabilir. Ekberî düşünce doğrultusunda Harîrîzâde, tenzih kadar teşbihin de önemli olduğunu savunur ve ma’rifete ulaşmak için benzerliği gerekli görür. Müellif bu düşüncesini “*İki nesne arasında münasebet-i tâmmе olmayınca aralarında ma’rifet tasavvur olunamaz.*” diye ifade eder. Buna göre ârif ile ma’rûf arasında benzerlik bulunması muhakkak gereklidir. Harîrîzâde söz konusu benzerliği şu şekilde açıklar: Ma’rûf, Hak Teâlâ’dır; Zât’ı itibariyle bir, sıfatları ise çoktur; ârif insandır ve insan, şahsiyeti itibariyle bir, sıfatları ve fiilleri açısından çoktur. Aynı zamanda insan, Allah Teâlâ’nın her şeyi kuşatması gibi tüm mükevvenâta câmi’ -âlemdeki her şeyi kapsayan- bir yapıdadır.¹¹⁷⁸ Dolayısıyla sûfiler, âlemde olan her şeyin insanda da olduğu için âlemin küçültülmüş hâli olarak insanı “âlem-i sagîr” ve insanın büyütülmüş hâli olarak âlemi, “insan-ı kebîr” olarak nitelemişlerdir. Bununla beraber Harîrîzâde, insanın şeklen “küçük âlem”; mertebe ve derece bakımından ise “büyük âlem” olduğunu belirtir.¹¹⁷⁹

Tasavvufî nazariyelerde insanla âlem arasında kurulan ilişki -ki merkezinde Allah vardır- tasavvufun meselelerinden kabul edilir. Sûfiler, “*İnsanlara âfâkta ve nefslerinde âyetlerimizi göstereceğiz ki onun hak olduğu onlara âşikâr olsun.*”¹¹⁸⁰ âyetine atıfta bulunarak hem insanın hem de âlemin Hakk’a götüren işaretler olduğunu

¹¹⁷³ Harîrîzâde, *Fethu’l-esrâr şerhu Viridi’s-settâr*, 20b-21a.

¹¹⁷⁴ el-Hicr 15/29; es-Secde 32/9.

¹¹⁷⁵ el-Bakara 2/31.

¹¹⁷⁶ Buhâri, “İsti’zân”, 1.

¹¹⁷⁷ Sâd 38/75.

¹¹⁷⁸ Harîrîzâde, *Rûşen-i dîlnüvâz*, 63.

¹¹⁷⁹ Harîrîzâde, *Fütühât-ı ilâhiyye*, 19a.

¹¹⁸⁰ Fussilet 41/53.

ifade etmişlerdir.¹¹⁸¹ Mezkûr âyet, sûfîler tarafından, insanın içinde ve dışında tecellî edenin Hak olduğuna işaret olarak yorumlanır. Bu minvalde tasavvuf literatüründe “*Hiçbir şey görmedim ki O’ndan önce Allah’ı görmemiş olayım.*”¹¹⁸² sözüne sık sık atıf yapılır. Çünkü tasavvufî düşüncede âlemden hareketle Allah’ı bilmek değil, Allah’ı bilerek âlemi bilmek vardır. “*Kendini bilen Rabbini bilir.*” sözü de aslında bu mânâ doğrultusunda değerlendirilir. Şöyle ki, kendini bilen insan-ı kâmindir ve o, Rabbini bilir; Rabbini bilince -Allah isminin mazharı olarak- kevn-i câmi’ olur ve âlemi bilir.

Âlemin bilinmesi ve âlemin Allah’ın varlığına delil kılınması meselesinde Harîrîzâde, tasavvufî, kelâm ve felsefe gibi ilimler arasındaki metod farkına dikkat çeker. İstidlâl yöntemiyle hareket eden kelâmcılar ve filozoflar önce âlemi / eşyâyı görürler. Eşyânın muhdes -yaratılmış- oluşu ve her muhdesin bir hâdisi gerektiriyor olması, neticede onları -filozof ve kelâmcıları- kendisi hâdis olmayan bir yaratıcı fikrine ulaştırır. Fakat mutasavvıflar önce Allah’ı bilip, O’nu hakîki anlamda tek varlık olarak kabul ederler ve eşyâyı Vücûd-ı Hakk’ın çeşitli sûretlerde zuhûru olarak görürler. Başka bir ifadeyle filozof ve kelâmcıların metodu eşyânın ispatına dayanır. Onlar önce eşyâyı görüp, eşyâyı var kabul ettikleri için Hakk’ın varlığını da eşyânın varlığının ispatına dayandırır. Halbuki bu düşünce, vahdet-i Vücûd anlayışına göre, Hakk’ın tek Varlık olduğu fikrine aykırıdır dolayısıyla tevhîde aykırıdır. Bu bağlamda Harîrîzâde, Allah’ı Allah ile eşyânın da O’nunla bilinmesi gerektiğini söyler. Dolayısıyla Hakk’ın varlığı, eşyanın varlığının ispatı ile değil eşyânın varlığının nefyi ile açığa çıkar. Müellife göre kişi ne kadar çok şeyi ispat ederse Hak’tan, tevhitten o kadar uzaklaşmış olur. Hakk’ı eşyâ vasıtasıyla bilenler, hakîkatte câhildir. Bunun yanında her kim de eşyâyı Hak ile bilirse o da ârifdir.¹¹⁸³

Harîrîzâde, yukarıda kısaca izah edildiği gibi isbât-ı vâcib meselesinde eşyanın varlığını esas alan metotlarından ve akılcı yaklaşımlarından ötürü filozof ve kelâmcıları eleştirir. Çünkü ona göre bu alan aklın değil keşfin konusudur. Müellif, aklın mekşûfâta (keşf konusu olanlar) nisbetini, duyuların ma’kûlâta nisbetine benzetir. Duyular ma’kûlâtı idrake nasıl güç yetiremez ise akıl da keşf alanına giren

¹¹⁸¹ Süleyman Uludağ, “Ma’rifet-i nefis”, *DİA* (Ankara: TDV Yayınları, 2003), 28/56-57.

¹¹⁸² Muhammed b. Vâsi’ye atfedilen bu söz, müşâhede makâmını ifade eder (bk. Hücûrî, *Keşfü’l-mahcûb*, 158-159).

¹¹⁸³ Harîrîzâde, *Rûşen-i dilnüvâz*, 117-118.

hususları idrake güç yetiremez. Bundan dolayı delil ve burhanlarla Hüdâ'ya yaklaşmaya çalışanlar, delillerini artırdıkça, O'ndan daha çok uzaklaşırlar. Müellif istidlâl gözünün Hakk'ı görmeye kâdir olmadığını, Hakk'ı görmek için basiret gözünün gerekli olduğunu söyler. Dolayısıyla istidlâl gözüyle hareket edenlerin gözleri şaşıdır ve biri iki görmektedirler. Bu yüzden onlar, varlığı vâcib ve mümkün diye ikiye ayırırlar.¹¹⁸⁴ Halbuki varlık bölünmez, parçalara ayrılmaz.¹¹⁸⁵ Eşyânın hakîkatini kavrayamayan kişiler, Vâcibu'l-Vücûd olan Hakk'ın karşısında mümkünlerin de varlığı olduğu vehmine kapılırlar. Böylece onlar tek olan hakîkati iki olarak tasavvur ederler ve vahdet-i Hakîki'yi görmeyerek şuhûd-u tevhitten mahrum kalırlar.¹¹⁸⁶

Harîrîzâde eşyâyı esas alarak Hakk'ı bilmeye çalışan ve bu sebeple yolu şaşıran bir başka grup olarak Müşebbihe'den de bahseder. Müşebbihe, tenzih-i Hak'tan gafil olduğu için Hakk'ı teşbihe hasreder ve böylece doğru yoldan sapar. Müellife göre mârifetullaha yalnız tenzihle veya yalnız teşbihle vâsıl olunmaz. Mârifetullah, teşbih ve tenzihi cem' eden bir bilgi türüdür. Bu bilginin insanda açığa çıkışı, onun vücûd mertebelerindeki yolculuğuna bağlıdır. Nitekim Vâhidîyyet mertebesine vâsıl olan sâlik, teşbih ve tenzihin cem' oluşunu görür, tevhîdi idrak eder.¹¹⁸⁷

Eşyânın hakîkatiyle ilgili olarak Harîrîzâde'nin üzerinde durduğu diğeri bir ilke her şeyin her bir şeyde veya başka bir ifadeyle tüm mevcutların her bir zerrede olduğu kabulüdür. Harîrîzâde, Sadreddîn Konevî'ye atıfta bulunarak âlemdeki her bir zerrenin bütüne ait özellikleri kapsadığını ifade eder.¹¹⁸⁸ Bu düşünce, muhakkik sûflerin esmâ ve sıfât teorilerine dayanmaktadır. Vahdetin kesretle zuhûrunu başka bir deyişle birlik-çokluk ilişkisini sûfler, Vücûd-ı Hakk'ın esmâ ve sıfatlarla tezahür edişi üzerinden

¹¹⁸⁴ A.g.e., 125-127.

¹¹⁸⁵ Kılıç, *Tasavvufa Giriş Disiplinler Arası Bir Bakış*, 30

¹¹⁸⁶ Harîrîzâde, *Rüşen-i dilnüvâz*, 127.

¹¹⁸⁷ A.g.e., 128-129.

¹¹⁸⁸ Harîrîzâde, *Fütûhât-ı ilâhiyye*, 17a.

açıklarlar.¹¹⁸⁹ Harîrîzâde, Ekberî gelenekte olduğu gibi her bir nesnenin esmâ-i ilâhiyyeden bir ismin sûreti olduğunu söyler. Her bir isim, Zât'a nisbeti itibariyle tüm isimlerle muttasıf olduğu için Hakk'ın isim ve sıfatlarının hepsi, tek tek her bir şeyde bulunmaktadır. Fakat bu isim ve sıfatların hepsi zâhir değildir, onların bir kısmı görünür bir kısmı gizli kalır ve hepsini birden ancak ârif olan kişi, cem' makâmlarında müşâhede esnasında, görebilir.¹¹⁹⁰ Buna göre ehl-i keşf "Onun işitmesi ve görmesi benimle olur (benimle duyar ve görür)."¹¹⁹¹ hadisinde bahsedilen hâli yaşayarak eşyanın hakîkatini bilebilir.¹¹⁹² Çünkü tecellîleri açısından Allah Teâlâ, her bir âlemde zâhir olduğu gibi, bütün âlemler de her bir zerrede gerçekleşmiştir. Bu gerçekliği idrak etmek ancak keşf yoluyla mümkündür. Böylece ârif için ilâhî sırlar münkeşif olur.¹¹⁹³ Harîrîzâde'nin bahsettiği ilâhî sırlar içinde gaybın bilinmesi de söz konusudur. Fakat hakîkatte bilen Allah olduğu için aslında "gayb" yoktur.¹¹⁹⁴ Başka bir deyişle ârif gaybı bildiğinde gerçekte bilen Allah'tır. Nûrû'l-Arabî gaybın, mahcûb olan insanlar için söz konusu olduğunu söyler. Dolayısıyla Allah Teâlâ için ve O'nun gören gözü duyan kulağı olduğu keşf erbâbı kulları için her şey zâhirdir.¹¹⁹⁵

4.3. İnsan Görüşü

Harîrîzâde'nin tasavvuf anlayışında insanın konumu çok önemlidir. Müellifin mensubu olduğu Ekberî mektepte insan; Allah Teâlâ'nın bilinmesinin ve tanınmasının aracı, âlemin varlık sebebi ve yaradılışın gayesi olarak görülür. Muhakkik sûfîlerin insana dair bahsi geçen bu kabulleri, aslında Hz. Peygamber'in (s.a.) hem şahsında tezahür eden insan-ı kâmile hem de tümel insanlık hakîkati olan Muhammedî hakîkatle alâkalı kabullerdir. Onlar, insanla ilgili görüşlerini -varlık anlayışlarının bir

¹¹⁸⁹ İçindeki her şeyle beraber âlemlerin, Vücûd-ı Hakk'ın esmâ ve sıfatlar vasıtasıyla meydana gelen mazharları olduğu düşüncesi bu çalışmanın Merâtibu'l-Vücûd bölümünde açıklanmıştır (bk. 191-208).

¹¹⁹⁰ Harîrîzâde, *Rûşen-i dilnüvâz*, 156-157; *Fütûhât-ı ilâhiyye*, vr.18b-19a.

¹¹⁹¹ Buhârî, "Rikak", 38.

¹¹⁹² Harîrîzâde, *Fütûhât-ı ilâhiyye*, 19a.

¹¹⁹³ Şeyh Bedreddin, *Vâridât Şerhi ve Tercümesi*, 165.

¹¹⁹⁴ A.g.e., 165; Harîrîzâde, *Fütûhât-ı ilâhiyye*, 19b.

¹¹⁹⁵ Şeyh Bedreddin, *Vâridât Şerhi ve Tercümesi*, 165.

devamı olarak- vâsıl olmak istedikleri insan-ı kâmil mertebesi çerçevesinde ifade ederler. Bu bağlamda onların insan-ı kâmil, ulaşılmak istenen örnek insan modeli -üsve-i hasene- olarak gördüklerini ve buna ulaşmak amacıyla insanın kemâle erme sürecine ilişkin metotlar -seyr u sülûk- geliştirdiklerini söyleyebiliriz.

Harîrîzâde'nin düşünce sisteminde insan-ı kâmilin, yaratılışın gaye sebebi olarak ontolojik ve Hakk'ın bilinmesi açısından epistemolojik bir ilke oluşu, müellifin varlık ve bilgi görüşlerini açıklarken insanla ilgili görüşlerine atıfta bulunmayı gerekli kılmıştır. Dolayısıyla müellifin insana -hususen insan-ı kâmile- ve insanı kemâle götüren sürece ilişkin görüşlerinin inceleneceği bu bölümde şimdiye kadar atıfta bulunulan bazı hususlar kısmî tekrarlarla beraber genel hatlarıyla ele alınacak ve gerekli yerlerde meselelerin detaylarına ilişkin açıklamalar yapılacaktır.

Harîrîzâde'nin zâviyesinden insanı anlatmak için önce müellifin insanın şehâdet âleminde varlığa gelişi ve kendisinde bilkuvve bulunduğu kabul edilen kemâller hakkındaki görüşlerini incelemek gerekmektedir. Daha sonra bu kemâllerin zuhûrda örneği olarak insan-ı kâmil ve onun hususiyetleri, son olarak insanı, insan-ı kâmile götüren süreç olan tevhid yolculuğu -mi'rac- ve mertebeleri konularında müellifin görüşleri ele alınacaktır.

4.3.1. İnsanın Varlığa Gelişi (Nüzûl) ve Fitrî Özellikleri

Sûfîler insanı, eşref-i mahlûkât kabul ederler. Bu şeref, potansiyel olarak tüm insanlara ait olmakla beraber fiiliyatta ona haiz olanlar, nefsleriyle mücâdele edip ahlâkî olgunluk kazananlardır.¹¹⁹⁶ İnsanın varlığa gelişi, taayyünü evvel mertebesinden şehâdet âlemi mertebesine inişi (nüzûl) ve bu mertebedeki varlık katmanları içerisinden insan mertebesine gelişi olarak açıklanır. Bu süreci anlatırken muhakkik sûfîler “nüzûl” kavramını kullanırlar. Çünkü bu bir iniştir ve bu inişle insan a'yân-ı sâbitedeki hakikatinden uzaklaşmıştır. Her insan a'yân-ı sâbitedeki hakikatine tekrar kavuşmayı arzular. Hz. Peygamber'in mi'racını bu hakikate kavuşma olarak değerlendiren sûfîler, onun izlerini takip ederek kemâl mertebelerinde yükselmeyi

¹¹⁹⁶ Demirli, *İbnü'l-Arabî Metafiziği*, 292-293.

(yukarı çıkış / urûc) hedeflerler.¹¹⁹⁷ İnsanın mi'racı, fitratında bilkuvve mevcut olan kemâlâtı tahakkuk ettirmesi ile gerçekleşir.

İnsanda potansiyel olarak mevcut olan kemâlâtı sûfiler, insanın yaratılış özellikleriyle ilgili bilgi veren âyetler ve hadislerden hareketle açıklarlar. “*Ona şekil verdiğim ve ona ruhumdan üflediğim zaman*”¹¹⁹⁸ âyet-i kerîmesi doğrultusunda sûfiler, insana ilâhî ruhtan üflendiği için onun diğer mahlûklardan üstün olduğunu ve aynı gerekçeyle yeryüzüne “*halife*”¹¹⁹⁹ tayin edildiğini ifade ederler. Bu bağlamda yeryüzüne, gökyüzüne ve dağlara teklif edilen “*emanet*”i onların kabul etmeyip, insanın kabul etmesi;¹²⁰⁰ Allah’ın insanı *iki eliyle*¹²⁰¹ ve *kendi sûreti*¹²⁰² üzerine yaratmış olması ve ona *isimlerini yüklemesi*¹²⁰³ de insanın üstülüğüne delâlet eden ilâhî beyânlardır.

Harîrîzâde insanın en şerefli mahlûk oluşunu, “emanet” kavramından hareket ederek ve bahsi geçen beyânların hepsini birleştirerek açıklar. Buna göre “Allah Teâlâ “emanet”i göklere, yere, dağlara arz etmiş, onlar emaneti yüklenmekten korkmuş, çekinmiş ve kaçınmışlardır. Miskîn insan, kendisinden şiddetle korkulan bu emaneti, gönül hoşluğu ve rûhî genişliği ile canına minnet bilerek kabul etmiş ve onu yüklenmiştir. İnsan “*zalûm ve cahûl*”dur.”¹²⁰⁴ Müellif önce bahsi geçen emanetin ne olduğuna ilişkin âlimlerin yorumlarını nakleder sonra kendi görüşünü ifade eder. Buna göre ulemâ-yı hikmetten bazıları arz edilen emanete akıl, bazıları ruh demiştir. Bazı kelamcılar ise onun nefsi nâtika olduğunu söylemiştir. Urefâ-yı zâhirden bazıları emanetin, kelâm-ı Hak olduğunu düşünmüşlerdir. Çoğunluk ise emanetin, Kur’ân-ı Kerîm’de “*ahsen-i takvîm*” olarak ifade edilen insanîyet vasfı olduğu kanaatinindedir.

¹¹⁹⁷ Ekrem Demirli, “Hâce Muhammed Lutfî’nin Divan’ında Miraç: Nüzul ve Yükseliş veya Mevlid ve Miraç”, *Uluslararası Hâce Muhammed Lutfî (Alvarlı Efe) Sempozyumu (25-26 Nisan 2013, Erzurum) Bildiriler*, C.2 (2013): 409-411.

¹¹⁹⁸ el-Hicr 15/29.

¹¹⁹⁹ el-Bakara 2/30; el-En’âm 6/165; en-Neml 27/62; el-Fâtır 35/39.

¹²⁰⁰ el-Ahzâb 33/72.

¹²⁰¹ Sâd 38/75.

¹²⁰² Buhârî, “İsti’zân”, 1; Müslim, “Birr”, 115.

¹²⁰³ el-Bakara 2/31.

¹²⁰⁴ Harîrîzâde, *Fütûhât-ı ilâhiyye*, 22a.

Ayrıca emanetten kastın; insanın kulak, göz, el, ayak gibi uzuvları olduğunu; onun iman olduğunu veya şer’î emir ve yasaklar olduğunu söyleyenler de vardır. Son olarak müellif emanetin, isimlerin hepsinin mazharı olmak şeklinde yorumlandığını da aktarır.¹²⁰⁵

Ehl-i tahkîkin emaneti, “ma’rifet” olarak kabul ettiğini söyleyen müellif, kendi kanaatini Şeyh Bedreddin’in *Vâridat*’ta ifade ettiği görüşleri doğrultusunda açıklar. Buna göre emanetin Hakk’ın “sûret”i olması muhtemeldir ve böyle olması tahkik ehlinin görüşlerini zemmetmek demek değildir. Müellif dikkatle düşünüldüğünde emanetin, Hakk’ın sûreti olduğunun anlaşılacağını söyler. Nitekim Hz. Peygamber (s.a.), Allah’ın Âdem’i kendi sûretinde yarattığını bildirmiştir. Sûret-i ilâhîye ise sûret-i cem’ demektir. Sûret-i cem’ de bütün kemâl vasıflarıyla vasıflanmış Vücûd-ı Mutlak’tır. Çünkü bir şeyin sûreti demek o şeyin zâhir olduğu şey demektir. İnsan, nitelikleri ve hüviyetiyle Allah Teâlâ’nın sıfatlarına ve zâtına; vücûduyla O’nun vechine; taayyünüyle O’nun vahdetine delâlet eder. Tüm bunları ifade eden sûret-i cem’ sadece insanda vardır, başka hiçbir şeyde yoktur. Çünkü Allah Teâlâ insanı iki eliyle diğer mevcudları ise tek eliyle yaratmıştır. Dolayısıyla insan, tüm isim ve sıfatların tam mazharı olarak ilâhî sûret üzerinedir. Yerin, göğün, dağların ve diğer mevcûdların hiç birisinin ilâhî sûreti / emaneti kabule istidâtları yoktur.¹²⁰⁶

Mezkûr âyette insan için kullanılan “*zalûm ve cahûl*” ifadeleri, Harîrîzâde’ye göre insanın emaneti kabulden önceki haline ilişkin bir nitelemedir. Çünkü insan emaneti kabul etmeden önce maddesi itibariyle zâlim ve câhildi fakat emâneti kabul ettikten

¹²⁰⁵ A.g.e., 22a.

¹²⁰⁶ A.g.e., 22b-23a.; Konuyla ilgili Muhammed Nûrû’l-Arabî de açıklama yapar. Mezkûr hadise göre, âdemin sûreti Hakk’ın sûreti ve sûretidir. Bunun aidiyeti insandan başkasına olmaz. Diğer mahlûkât istidâtları olmadığı için emaneti kabul etmediler. Fakat onlar da istidâtlarına bağlı olarak çeşitli isimleri yüklendiler. Buna göre kalem, Bedî’; levha, Bâis; tabiat, Bâtın; heyula, Âhir; sûret, Gani isimlerini yükledi Nûrû’l-Arabî bu minvalde feleklerin yüklendikleri isimleri de saydıktan sonra madenlerin Aziz, bitkilerin Rezzâk, hayvanların Müzil, meleklerin Kavî, Cinlerin Latîf ismini yüklendiklerini söyler. İnsan ise “*Âdem’e bütün isimleri öğretti*” (el-Bakara 2/31) âyetinin gereği tüm isimlere câmi’ olan Câmî’ ismini yükledi ve derecesi derecelerin en yükseği oldu (bk. Şeyh Bedreddin, *Vâridât Şerhi ve Tercümesi*, 168-169).

sonra, âdil, âlim, ârif ve kâmil olmuştur. Konuyla ilgili olarak müellif, Kudbeddîn İznîkî'ye de atıfta bulunarak şu açıklamayı yapar: “*İnsan, nefsinin ifnâ etmesinde dolayı zalûm ve fenâ-i külli sebebiyle Hak'tan başka bir şey bilemeyip cahûl*” idi.¹²⁰⁷ “Zalûm ve cahûl” kavramlarını Nûrû'l-Arabî daha detaylı izah eder. Ona göre âyette geçen “zalûm”, “karanlık” anlamındaki “z-l-m” kökünden türemiştir. Kelimenin kök anlamları içinde “örtücü” ve “saklayıcı” anlamları da vardır. Uzaktan bakan bir kişiye; bir dağın, bir tepenin veya bir duvarın karanlık görünmesi böyledir. Çünkü karanlık çokluğu ve farklılığı örter. Yakınlık hasıl olduğunda ise karanlık ortadan kalkar, çokluk ve farklılık görünür olur. İnsan da cem' makâmındayken farkı göremez. Farkı örttüğü için “zalûm”, farkı bilemediği için “cahûl” diye nitelendirilmiştir. Bu bakış açısına göre âyetteki “zalûm ve cahûl” ifadeleri yergi değil övgü bildirmektedir.¹²⁰⁸

Emâneti yüklendikten sonra ise insan bir halden başka bir hale geçer. Böylece madde âleminde insanın cehli söz konusu iken Rahmân'ın sûretini kabul ettikten sonra insan, “cehl” hâlinde “ilm” hâline intikal eder. Fark halindeki insanın artık ârif ve âlim olması söz konusudur. Müellife göre onun bildiği bu ilim, nefis ilmidir ve burada “*Kendini bilen Rabbini bilir.*” sırrı gerçekleşmiştir.¹²⁰⁹ Çünkü insan nefsini bilince, Allah'ın halifesi olarak, O'nun isim ve sıfatlarının mazharı olduğunu bilince Rabb'ini de bilmiş olur.

İnsanın yapısal özelliklerini yukarıda ifade edildiği şekilde Ekberî düşünce doğrultusunda izah eden Harîrîzâde'nin, insanın varlığa gelişine ilişkin yaptığı açıklamalar da yine aynı doğrultudadır. Müellifin bu konuda yaptığı yorumlar, İbn Arabî'nin *el-Fütûhâtü'l-Mekkiyye*'de ifade ettiği fikirlerine dayanır.¹²¹⁰ Buna göre insan, taayyünâtın evveli (taayyün mertebelerinin ilki) ve tenezzülâtın âhîridir (şehâdet âleminde varlığa gelenlerin sonuncusudur). Müellif, Hak Teâlâ'nın önce kendi nefesine

¹²⁰⁷ Harîrîzâde, *Fütûhât-ı ilâhiyye*, 23a.

¹²⁰⁸ Şeyh Bedreddin, *Vâridât Şerhi ve Tercümesi*, 170.

¹²⁰⁹ Harîrîzâde, *Fütûhât-ı ilâhiyye*, 23a.

¹²¹⁰ İbn Arabî, *el-Fütûhâtü'l-Mekkiyye*, 1/339- 365.

tecellî ettiğini ve “*nefes-i Rahmânî*” diye de isimlendirilen “*heyulâ-yı külliyye*”yi¹²¹¹ zuhûra getirdiğini söyler.¹²¹² Muhakkik sûfiler, *küllî heyula*’nın Allah Teâlâ’nın tecellî ettiği ve kendi varlığında açığa çıkarttığı ilk şey olduğunu kabul ederler.¹²¹³ Onlar, Hak Teâlâ’nın her şeyi kendisinden zuhûra getirdiğini söyledikleri küllî heyulâ ile bir hadiste geçen ve sûfilerin yaratılışla ilgili temel kavramları arasına giren “amâ” arasında bağlantı kurarlar.¹²¹⁴

Harîrîzâde, Hz. Peygamber’in (s.a.) “*Kainatı yaratmadan önce Allah Teâlâ’nın nerede olduğu*” sualine “*Allah Teâlâ’nın altında ve üstünde hava bulunmayan amâda olduğu*”¹²¹⁵ cevabını verdiği hadisi naklederek amânın ilk taayyün mertebesi, hakikat-i Muhammediyye mertebesi, olduğunu söyler.¹²¹⁶ “Amâ”, sıkıştırılmış yoğun bulut demektir ve sûfiler, “Rahmânî nefesin yoğunlaşmış hali” anlamında bu terimi kullanırlar.¹²¹⁷ Dolayısıyla amâ ile nefes-i Rahmânî ve küllî heyulâ aynı olmakta ve tüm bu tâbirler insan-ı kâmil olan hakikat-i Muhammediyyeyi ifade etmektedir. Müellif aynı zamanda akl-ı evvel olan bu mertebeden küllî nefsin; ondan da soyut akılların ve nefslerin dallara ayrılarak izhar edildiğini söyler. Daha sonra sırasıyla

¹²¹¹ Heyulâ, bir şeyin kendisinde ortaya çıkan şeye göre adıdır. Heyulâ-yı küllî, hakikatlerin hakikati anlamına gelir, hakikatü’l-hakaik de denilir (bk. Kâşânî, *Letâifu’l-a’lâm fi işârâtı ehli’l-ilhâm*, 571).

¹²¹² Harîrîzâde, *el-İmdâd fi’l-mebe’ ve’l-meâd*, 1b.

¹²¹³ İbn Arabî, *el-Fütûhâtü’l-Mekkiyye*, 1/345.

¹²¹⁴ M. Nesim Doru, “Sadreddîn Konevî’nin Düşünce Sisteminde Hayal”, *III. Uluslararası Sadreddîn Konevî Sempozyumu: “Tasavvuf, Felsefe ve Din”*, (2018): 302.

¹²¹⁵ Tirmizî, “Tefsîr”, 12.

¹²¹⁶ Harîrîzâde, *Fütûhât-ı ilâhiyye*, 64b; Müellif başka bir eserinde amâ mertebesini la taayyün mertebesi olarak açıklar. Fakat bu bir çelişki değildir. Varlık mertebelerinin beşli veya altılı tasnifinde mertebeler arasında birleşme söz konusu olmaktadır (bk. *et-Turfetü’l-müstersele*, 6a-6b; konuyla ilgili bilgi için bk. bu çalışma 191-192).

¹²¹⁷ Sûad el-Hakîm, *İbnü’l-Arabî Sözlüğü*, çev. Ekrem Demirli (İstanbul: Kabalcı Yayınevi, 2005), 67; Konevî, Amâ’nın Rabbânî tenezzül makâmı ve Rahmânî cömertliğin zuhûr yeri olduğunu ifade eder (bk. Sadreddîn Konevî, *Tasavvuf Metafizigi (Miftâhü’l-Gayb)*, çev. Ekrem Demirli (İstanbul: İz Yayıncılık, 2013), 23.

muntabi' nefsler¹²¹⁸ ve küllî cisimler heyûlası çıkar. Sonra arş ve kürsî, sonra semavî ve arzî unsurların cisimleri ve sonra da maden, bitki ve hayvan ve en son insan zuhûra gelir.¹²¹⁹ Bu şekilde bütün mertebeleri geçerek gelen varlık hareketi, insanın zuhûra gelmesiyle nihayete erer. Dolayısıyla varlığın taayyününde gaye insanın zuhûrudur. İnsanın varlığa gelişiyile nüzûl süreci tamamlanır.¹²²⁰ Müellif, varlığa gelişeye ait bu izahın tenasüh düşüncesiyle ilgisinin olmadığını; burada bir devrin, insandan hayvana geçişin, söz konusu olmadığını özellikle belirtir.¹²²¹

Harîrîzâde, insandan hayvana geçiş şeklinde tenasüh inancını hatırlatan bir devinimi kabul etmediğini söylemekle beraber Hak'tan gelip yine O'na dönmek anlamında "devir"i kabul eder. Devir, varlıkların Hak'tan geldiklerini ve Hakk'a dönüşlerini ifade eden tasavvufî bir yorumdur. Varoluşu "sudûr" veya "tecellî" kavramlarıyla açıklayan sûfiler, devri kabul ederler.¹²²² Onlar, varlığın Hak'tan gelip insan mertebesine kadar inişini "kavs-i nüzûl/iniş yayı" ve oradan insan-ı kâmile yükselip Hakk'a vuslata kadar çıkışını "kavs-i hurûc/çıkış yayı" tâbirleriyle açıklarlar. Buna göre şehâdet âlemine gelen bir mevcûd -iniş yayı ile- önce cemâdda, sonra nebâtta, sonra hayvanda, sonra da insanda tecellî eder. İnsandan, insan-ı kâmile dönüşüm ise çıkış yayıyla yükselmeyi başlatır ve kişiyi Hakk'a vuslata götürür. Çıkış yayı ile varlık aslına, Vücûd-ı Mutlak'a döner. Burada söz konusu olan devir, mebde' ve meâd kavramlarıyla da ifade edilir. Vahdetten kesretin zuhûra gelişiyi ve kesretin Vahdet'e dönüşü bu şekilde açıklanır.¹²²³

Mebde' ve meâd, meselesi Harîrîzâde'nin üzerinde durduğu meselelerdendir ve müellif konuyla ilgili çeşitli eserlerinde bilgi verdiği gibi müstakil bir risâle de kaleme almıştır.¹²²⁴ Müellifin bu risâlesinde insanın varlığa geliş aşamalarıyla ilgili daha detaylı bilgiler verilir. Bu açıklamalar özet olarak şu şekildedir: Emr-i Vücûd, Rahmânî

¹²¹⁸ Muntabi': İntiba' eden; izi, görüntüsü, şekli beliren; kalıplanmış, işlenmiş, basılmış (bk. *Fusûsu'l-Hikem Tercüme ve Şerhi*, Lügatçe, 1/345).

¹²¹⁹ Harîrîzâde, *el-İmdâd fi'l-mebde' ve'l-meâd*, 1b.

¹²²⁰ Demirli, *İbnü'l-Arabî Metafiziyi*, 355-356.

¹²²¹ Harîrîzâde, *el-İmdâd fi'l-mebde' ve'l-meâd*, 1b.

¹²²² Süleyman Uludağ, "Devir", *DİA* (İstanbul: TDV Yayınları, 1994), 9/231.

¹²²³ Cebecioğlu, *Tasavvuf Terimleri ve Deyimleri Sözlüğü*, 129.

¹²²⁴ Harîrîzâde, *el-İmdâd fi'l-mebde' ve'l-meâd*, (bk. bu çalışma s.54).

nefesten başlayarak varlık mertebelerini devretmek suretiyle mevâlid (mevcûdlar) âlemine gelir. Buradaki ilk durağı cemâd (cansız cisimler) ve madenler âlemidir. İkinci olarak nebâtât ve üçüncü olarak hayvanat âlemlerinden geçtikten sonra insan mertebesine gelir. Eğer insan olarak varlığa gelmeyecekse cemâd, nebât veya hayvan mertebelerindeyken telef olur. Müellif ilâhî kudretin men' etmesi halinde bitkinin yaşamayacağını veya onu bir hayvan yediyse o hayvanın yaşamayacağını veya yenilemeyecek bir hal alarak insan gıdası olamayacağını dolayısıyla insan tavrına geçemeyeceğini söyler. Eğer insan olarak varlığa gelecekse tüm bu aşamalarda kendisini ifsâd edecek tehlikelerden sâlim olur. En kâmil bir bitkide, en münasip zamanda ve en uygun mekânda belki de onu yiyecek kişinin evinin yakınında zâhir olur. Onu yiyen kişinin midesinde hazmedilir, kana karışır, sonra babanın sülbünden annenin rahmine intikal ederek vakti geldiğinde dünyaya gelir. Eğer insan olarak zuhûra gelecek bu kişi, ilm-i ilâhîde kâmillerden ise onun bahsi geçen mertebelerdeki yolculukları çabuk olur.¹²²⁵

Devir konusunda Muhammed Nûrû'l-Arabî de benzer açıklamalar yapar. Nûrû'l-Arabî'ye göre insanlık maddesinin sudûru; Zât-ı İlâhî'den isimlere, oradan ilmî mânâlara sonra sırasıyla kaleme, levhe, tabiata, maddeye, sûretlere, külli cisme, arşa, kürsiye, felek-i atlasa, felek-i menâzile, semâvâta, dört unsura, mevâlid-i selâse (cemâd-nebat-hayvan), gıdaya, sadra, meniye, rahme, kana, alakaya, mudğaya, kemiğe, ete ve son olarak doğuma iniş olarak gerçekleşir.¹²²⁶ Nûrû'l-Arabî kâmil insanın tam istidât sahibi olduğunu söyler ve tam istidât sahibi olmayı bahsi geçen âlemlerde bekleme ve gecikme olmamasına bağlar. Yukarda ifade edildiği gibi Harîrîzâde de insan-ı kâmilin bu âlemlerdeki yolculuğunun çok çabuk olduğu görüşündedir. Nûrû'l-Arabî, bu düşünceye ilave olarak söz konusu âlemlerde bekleme ve gecikmesi çok olanların davete ihtiyaçlarının da çok olduğunu ve kitapların inmesinin, mürşidlerin irşadının gerekliliğinin sebebinin, bu gecikme olduğunu söyler.¹²²⁷ Ayrıca Nûrû'l-Arabî; cemâd, nebât, hayvan mertebelerindeki devrin, ruhun üflenmesinden önce olduğunu belirtir. Ona göre Allah'ın ruh üflemesi sebepler ve istidât tamamlandıktan sonra yani kabiliyetler açısından tesviyenin

¹²²⁵ A.g.e., 2a-2b.

¹²²⁶ Şeyh Bedreddin, *Vâridât Şerhi ve Tercümesi*, 195.

¹²²⁷ A.g.e., 195.

tamamlanmasından sonra olur.¹²²⁸ Nûrû'l-Arabî, bu açıklamasıyla, bahsedilen devir ile tenasüh inancı arasında bir irtibat olmadığını ifade etmek ister. Devirde varlık mertebelerini geçerek insan mertebesine geliş ve bu mertebede insana ruhun üflenışı söz konusudur. Bundan sonra ise insan ruhunun bir başka insana veya hayvana ya da başka bir şeye geçmesi gibi bir ruh göçü inancı söz konusu değildir. Hem Harîrîzâde hem hocası devir konusundaki görüşlerini izah ederlerken tenasüh meselesine de bu şekilde değinirler ve tenasühün bâtıl bir itikad olduğunu ifade ederler.¹²²⁹

Harîrîzâde, insanın varlığa gelişini yukarıda özetlendiği şekilde anlatır ve hedef olarak insana aslına dönmeyi gösterir. Müellife göre insan kendisinde bilkuvve mevcut olan kemâlleri gerçekleştirmek sûretiyle esfel-i sâfilîn olarak görülen bu mertebeden yukarı çıkıp, ilk hale dönebilir. Müellifin bu çıkış (mi'rac) için gerekli gördüğü öncelikli şart, bir mürşid-i hakkânîden el almaktır. Müellifin ifadesiyle bu mürşidler kibrî-i ahmer¹²³⁰ gibidir ve hakîkate onlarla sülûk edilebilir. Yalnızca tarîkat sülûkü de yeterli değildir çünkü sülûkten gaye ahlâkın güzelleştirilmesidir. Bazılarının zannettiği gibi sadece zikirle veya esmâ zikriyle de mertebeler katedilmez. Çünkü meşhur misaldir “Bal bal demekle ağız tatlanmaz”. Ancak bir mürşid-i kâmile mukârenet (yakınlık) ve vakti ma'rifet-i nefse sarfetmek gerekir. Böylece ma'rifet-i Rab bilinebilir.¹²³¹ Sâlikin mürşidinin rehberliğinde varlık mertebeleri içerisinde yapacağı yolculuk, ahlâken olgunlaşmasına ve nefsin katlarında yükselerek bütün mertebeleri kendisinde ihtiva eden insan-ı kâmil mertebesine yaklaşmasına imkân verecektir.

4.3.2. Varlığın Gayesi Olarak İnsan-ı Kâmil ve Özellikleri

İnsan-ı kâmil kavramı tasavvuf literatürüne İbn Arabî ile girmiştir. Bununla beraber Hz. Peygamber'in (s.a.) şahsında temessül eden ideal insan tasavvurlarına ve ahlâkına

¹²²⁸ Uzuner, “Muhammed Nûrû'l-Arabî'nin Eserleri (Metin ve İnceleme)”, 137.

¹²²⁹ Harîrîzâde, *el-İmdâd fi'l-mebde' ve'l-meâd*, 1b-2b; *Rûşen-i dilnüvâz*, 128-129; Bolat, *Muhammed Nûrû'l-Arabî*, 229-231.

¹²³⁰ Kibrî-i ahmer: Kırmızı kibrir. Ele geçmesi zor ve kıymetli anlamında kullanılır (bk. Cebecioğlu, *Tasavvuf Terimleri ve Deyimleri Sözlüğü*, 289).

¹²³¹ Harîrîzâde, *el-İmdâd fi'l-mebde' ve'l-me'âd*, 4a-4b; Şimşek, “Hasan Sezâyî'nin Bir Gazeline Harîrîzâde Tarafından Yapılmış Bilinmeyen Bir Şerh: *el-İmdâd fi'l-Mebde' ve'l-Me'âd*”, 534-535.

ilişkin yorumlar, tasavvuf tarihinin ilk dönemlerinden itibaren mutasavvıflar tarafından dile getirilmiştir. Mutasavvıfların insanın ahlâken kemâle ermesi konusuna önem vermeleri, öncelikle Kur'ân ve Sünnet'in, mü'minlerin imanlarını kemâle erdirmeye teşvik eden emirleriyle ilgilidir. Bu bağlamda Kur'ân-ı Kerîm'de Hz. Peygamber'den (s.a.) “üsve-i hasene”¹²³² olarak bahsedilmesi, sûfîlerin onu örnek almalarının ve ona benzemeye çalışmalarının en temel sebebidir. Dolayısıyla tasavvufî ahlâkta Hz. Peygamber (s.a.) en üst düzeyde ahlâkî yetkinliğe sahip olan kâmil insan modeli, daha sonra başta sahabe olmak üzere onun yolundan gidenler örnek şahsiyetler olarak kabul edilmiştir.¹²³³

Kâmil insanların özellikleri ve insanı kemâle ulaştıracak yöntemler hakkında fikirler beyan ederek mutasavvıflar önce, Allah'ın ahlâkıyla ahlâklanmış, O'nun dostu anlamında “velî” kavramını daha sonra ise İbn Arabî ve onun takipçileriyle “insan-ı kâmil” kavramını tasavvuf literatürüne kazandırmışlardır. İbn Arabî, Kur'ân ve Sünnet'te idealize edilen insan anlayışını, kendi terminolojisine has kavramlarla yorumlar. Böylelikle vahdet-i vücûd düşüncesi doğrultusunda “insan-ı kâmil” kavramını ontolojik bir ilke olarak ifade eder. Bu sayede Allah-âlem-insan ilişkisinde insanın hususi yerine açıklık getirilmesi mümkün olur.¹²³⁴

İnsan-ı kâmil anlayışını sistematize ederken İbn Arabî'nin kullandığı kavramları, kendisinden sonra gelen muhakkik sûfîler, çeşitli açıklamalarla zenginleştirerek kullanmaya devam etmiş ve bu gelenek doğrultusunda müellifimiz Harîrîzâde de eserlerinde insan-ı kâmil ve onun özellikleriyle ilgili açıklamalara yer vermiştir. Müellif öncelikle, insan-ı kâmil ile kastedilenin Hz. Peygamber (s.a.) olduğunu söyler. Asaleten ona ait olan bu makâma diğer peygamberler sonra da onların mirasçısı olan velîler hakikat-i Muhammediyye ile vâsıl olabilirler.¹²³⁵ Diğer insanlar da kendilerine verilen istidâtlar nisbetinde ve kemâl mertebelerinde katettikleri dereceye bağlı olarak insan-ı kâmil mertebesine yaklaşabilirler.

¹²³² el-Ahzâb 33/21.

¹²³³ Demirli, *İbnü'l-Arabî Metafizîği*, 297.

¹²³⁴ A.g.e., 297-298.

¹²³⁵ Harîrîzâde, *Fecru'l-esmâ ve Subhu'l-müsemmâ*, 17b-18a.

Hatırlanacağı üzere tasavvufî düşüncede insan-ı kâmil olarak Hz. Peygamber (s.a.); ontolojik, epistemolojik ve ahlâkî olmak üzere üç açıdan merkezi konumdadır. Bu sebeple tasavvuf terminolojisinde “hakikat-i Muhammediye” olarak ifade edilen Hz. Peygamber’in (s.a.) hakikati, sûfilerin hem varlık hem bilgi anlayışlarının merkezinde yer alan bir kavram olur. Diğer taraftan Hz. Peygamber’in (s.a.) hayatı, şahsiyeti ve güzel ahlâkı da tasavvufî ahlâkın merkezine yerleştirilir.¹²³⁶ Dolayısıyla Hz. Peygamber (s.a.) hem metafizik hakikatiyle hem bizzat yaşantısıyla tasavvufun konusu olup mutasavvıflar onu varoluşun sebebi, bilgiye ulaşmanın vasıtası ve ahlâkın yegâne modeli olarak görürler.

İnsan-ı kâmilin ontolojik ilke olması vahdet-i vücûd düşüncesiyle alâkalıdır. Bu düşünceye göre Hakk’ın bilinmeyi murâd edip kendisindeki kemâlleri yansıtmak üzere -bir nevi ayna olarak- hakikat-i Muhammediyyeye varlık vermesiyle ilk taayyünün gerçekleştiği kabul edilir. İlk taayyünde varlığa gelmesi açısından insan-ı kâmil, varlık mertebelerinin ikinci mertebesi; tüm varlık mertebelerinden sonra en son insanın varlığa gelmesi açısından ise varlık mertebelerinin sonuncusudur. Vahdet-i vücûd düşüncesinin özeti sayılabilecek bu cümleler, muhakkik sûfiler tarafından insan-ı kâmile atfedilen birçok özelliğe kapı açacak şekilde yorumlanmış ve çeşitli benzetmelerle izah edilmiştir.

İnsan-ı kâmil, ilk taayyün mertebesi olduğu için, bütün isim ve sıfatların kendisinde toplandığı “Allah” ism-i şerifinin tam mazharı olarak kabul edilir. Allah lafza-i celâlinin câmi’ bir isim olması gibi bu ismin mazharı olan insan-ı kâmil de *kevn-i câmi*’ olur.¹²³⁷ Harîrîzâde’ye göre insan-ı kâmile mahsus olan bu mazhariyete “*Âdem’e bütün isimleri öğretti*”¹²³⁸ âyeti işaret etmektedir. Müellif insan-ı kâmilin, bahsi geçen âyetin sırrı olduğunu söyler.¹²³⁹ Sûfilere göre âyette bahsedilen isimler, ilâhî isimlerdir ve âyette ilâhî isimlerin hakikat-i Muhammediye’ye yüklendiği ifade edilmektedir. Bu hakikat, Hakk’ın bilinmesini ve Hakk’ın isimlerinin zuhûru olarak varlığa gelen

¹²³⁶ Demirli, *İbnü'l-Arabî Metafizîği*, 237; Demirli, “İbnü'l-Arabî'nin Düşüncesinde Hz. Peygamber ve Hakikat-i Muhammediye”, 159-163.

¹²³⁷ Demirli, *İbnü'l-Arabî Metafizîği*, 294.

¹²³⁸ el-Bakara 2/31.

¹²³⁹ Harîrîzâde, *Fecru'l-esmâ ve Subhu'l-müsemma*, 5b.

mevcûdların bilinmesini sağlayan hakîkattir. Dolayısıyla insan-ı kâmil tüm varlık hakikatlerini ihtiva eder ve onlara kaynaklık eder. Sûfiler bu açıdan insan-ı kâmilî, âlemlerde varlığa gelen tüm mevcûdları içinde barındıran bir tohuma benzeter ve onu varlığa gelişin sebebi kabul ederler. Konunun daha iyi anlaşılması için genellikle çekirdek ile ağaç arasındaki ilişkinin insan-ı kâmilî mevcudat arasında olduğu izahı yapılır. Bu izahı Harîrîzâde'de de görürüz.¹²⁴⁰

Allah-âlem-insan ilişkisinde insan-ı kâmilin husûsi bir yeri vardır. Konuyla ilgi temel kabulleri şu şekilde sıralayabiliriz: İnsan-ı kâmil Allah / âlem ilişkisinde berzahtır. İnsan-ı kâmil, Hakk'ın sûreti; âlemin ruhudur. İnsan-ı kâmil berzahtır çünkü bu mertebe, lâ taayyün mertebesi ile ikinci taayyün mertebesi arasında, başka bir deyişle zâtîyyet ve âlemdeki mevcûdların hakikatleri olan ayân-ı sâbite mertebeleri arasındadır. Dolayısıyla insan-ı kâmil mertebesi, Zât-ı İlâhî ile âlem arasında bir berzah olarak görülür. Bu düşünce doğrultusunda Hakk'ın kendisi ile âlem arasında hakikat-i Muhammediyyeyi diğer adıyla insan-ı kâmilî koyduğu ve onun bir yönünün Hakk'a bir yönünün halka baktığı kabul edilir.¹²⁴¹

İnsan-ı kâmilin Hakk'ın sûreti, âlemin ruhu olması da yine merâtibu'l- vücûd düşüncesiyle ilgilidir. Lâ taayyün mertebesinde Zât-ı İlâhî bâtındır, insan-ı kâmil O'nun zâhiridir. Aynı zamanda insan-ı kâmil âlemin bâtını, âlem onun zâhiridir. Bu düşünce ruh ve beden kavramlarıyla da ifade edilir. Zât-ı İlâhî, insan-ı kâmilin ruhu, insan-ı kâmil O'nun sûretidir. İnsan-ı kâmil, âlemin ruhu; âlem, insan-ı kâmilin bedenidir. Nasıl beden ruhsuz yaşayamazsa âlem de insan-ı kâmil olmadan varlığını sürdüremez. Bu durumda insan-ı kâmil var oluşun sebebi olduğu gibi varlığın devamı da ona bağlı kılınmıştır.¹²⁴² Selefleri gibi Harîrîzâde de insan-ı kâmilî âlemin varlık sebebi ve koruyucusu olarak kabul eder.¹²⁴³ Müellife göre insan-ı kâmil mevcûdların en kâmilî ve âlemin îcâd sebebidir.¹²⁴⁴ Aynı zamanda insan-ı kâmil, âlemin ruhu olarak, âlemin mevcudiyetinin devam etmesinin sebebi olduğu için müellif, kıyametin

¹²⁴⁰ Harîrîzâde, *et-Turfetü'l-müstersele*, 16b; (Ayrıca bk. bu çalışma s.198).

¹²⁴¹ Kılıç, *İbn Arabî Düşüncesine Giriş*, 299-301.

¹²⁴² Kılıç, "İbnü'l- Arabî", 20/502.

¹²⁴³ Harîrîzâde, *Fütûhât-ı ilâhiyye*, 19b.

¹²⁴⁴ Harîrîzâde, *Rûşen-i dilnüvâz*, 146.

kopması hadisesinin son insan-ı kâmilin dünyadan ayrılması neticesinde gerçekleşeceğini söyler.¹²⁴⁵ İnsan-ı kâmilin Hakk'ın sûreti olması meselesini ise muhakkik sûfilere, hatırlanacağı üzere, “Allah Âdem'i kendi sûretinde yarattı.”¹²⁴⁶ hadisi ile açıklarlar. Müellife göre Hakk'ın sûretiyle kastedilen Hakk'ın esmâ ve sıfatlarıdır.¹²⁴⁷ Çünkü sûret-i âdemiyye ile tahakkuk eden insan-ı kâmil mertebesinde hakikat-i Muhammediyyedir.¹²⁴⁸

İnsan-ı kâmil, Hakk'ın esmâ ve sıfatlarını tüm kemâllerini yansıtan âlem aynasının cilâsı olarak kabul edilir. Çünkü cisimler âlemi, ilâhî isimlerin hükümlerinin icrasına uygun olmakla beraber cilâlanmış bir ayna gibi olmadığı için Hakk'ın kemâlleri onda tam olarak zuhûr edemez. İnsan-ı kâmil ile bu âlem aynası cilâlanmış olur ve kâinatta olan her şey böylelikle akseder.¹²⁴⁹ Ayna benzetmesi, insanın ya da âlemin müstakil bir varlığı olmadığını ifade için Ekberî gelenekte sıklıkla yapılan bir benzetmedir. Muhakkik sûfilere göre Hak bilinmek için âlemi zuhûra getirir. İnsan bunun aracıdır fakat ne insanın ne de âlemdeki herhangi bir mevcûdun, Hak'tan ayrı müstakil bir varlığı yoktur. Hakk'ın bilinmesi meselesini, Hakk'ın kendisinden başka bir varlık olmadığı kabulü doğrultusunda düşünmek gerekir. Bunun için mutasavvıflar, Hakk'ın ancak kendi kemâllerini yansıtan bir ayna vasıtasıyla bilineceğini kabul ederler. Bununla ilgili olarak Harîrîzâde, hakikat-i Muhammediyyeyi kastederek “O, cilâlı bir ayna gibidir. Her bir hadis ve âyet onunla tecellî eder.” der.¹²⁵⁰ Bir eserinin giriş bölümünde Hz. Peygamber'e salât u selâm ederken müellif, onun cem'u'l-cem' makâmında “âyine-i Zât” olduğunu söyler.¹²⁵¹

İnsan-ı kâmilin, Allah-âlem-insan ilişkilerindeki konumunu açıklayan bir başka ifade “göz bebeği” anlamına gelen “insanü'l-ayn” tâbiridir. Mutasavvıflar insan-ı kâmile “insanü'l-ayn” diyerek Allah'ın âlemi insan-ı kâmile gördüğü gibi âlemin de Allah'ı

¹²⁴⁵ Harîrîzâde, *Kenzü'l-feyz*, 15b.

¹²⁴⁶ Buhârî, “İsti'zân”, 1; Müslim, “Birr”, 115.

¹²⁴⁷ Harîrîzâde, *Fecru'l-esmâ ve Subhu'l-müsemmâ*, 6b.

¹²⁴⁸ Harîrîzâde, *Kenzü'l-feyz*, 57a.

¹²⁴⁹ İbnu'l-Arabî, *Fusûsu'l-Hikem Tercüme ve Şerhi*, Mukaddime, 1/61.

¹²⁵⁰ Harîrîzâde, *Fashu Dürri'l-aglâ şerhu Devri'l-a'lâ*, 20.

¹²⁵¹ Harîrîzâde, *et-Turfetü'l-müstersele*, 1b.

insan-ı kâmile gördüğünü söylerler.¹²⁵² Harîrîzâde bu durumu, a'yân-ı sâbitenin aynaya benzetilmesiyle açıklar: Âlem, a'yân-ı sâbite aynasında Vücûd-ı Hakk'ın yansımasıdır (akis), insan da bu yansıyan âlemin gözüdür. Hak, bu gözün nûru ve insânü'l-ayn'ıdır. Âlemin aks olarak ifade edilebileceği gibi zıll (gölge) olarak da ifade edilebileceğini söyleyen müellif, Hakk'ın nûr oluşuyla gölgenin zâhir olduğunu belirtir. Buna göre âlemin aslı adem ve zulmettir. “*Rabbinin gölgeyi nasıl uzattığını görmez misin?*”¹²⁵³ âyetini nakleden müellif, âyetin bu duruma işaret ettiğini söyler. Buna göre, Hak Teâlâ, Vücûd-ı Hakîki'nin nûrunun ışığı olan vücûd-ı izâfiyi, a'yân-ı mümkinât üzere uzatmış ve yaymıştır. İnsan da yansıyan veya gölge gibi olan bu âlemin gözü mesabesindedir. Bir şeyin ancak “göz” ile görülebilmesi gibi ilâhî sırlar ve hakîki ma'rifet de insan ile zuhûr bulur. Nitekim âlemin varlığa getirilmesinden maksat budur ve maksat insan ile gerçekleşir. Diğer taraftan ayna benzetmesine geri dönerek müellif aynada gizli olanın Hak olduğunu söyler. Hakk'ın, âlemin görülmesini sağlayan gözün merceği ve göz bebeği olduğunu ifade eder. Başka bir ifadeyle, gören her ne kadar göz olarak kabul ediliyorsa da görme eyleminin hakîkatte göz bebeği ile gerçekleşmesi gibi burada da göz insandır ve insanın görmesini sağlayan göz bebeği (insânü'l-ayn) ise Hak Teâlâ'dır. Fakat Hak Teâlâ letâfetinin kemâlinden dolayı gizlidir.¹²⁵⁴

İnsanın âlemin gözü mesabesinde oluşunu Harîrîzâde, insanın âleme ve âlemin de insana benziyor oluşu ile açıklar. İnsanla âlem arasında benzerlik olduğu, birinde olan özelliklerin diğerinde de olduğu fikri hem felsefe tarihinin hem tasavvuf tarihinin ilk dönemlerinden itibaren genel kabul görmüş bir düşüncedir. İnsan, âlemin küçültülmüş bir kopyası gibi düşünüldüğü için ona “küçük âlem / âlem-i sagîr” denilmiştir. Dolayısıyla âlem de “büyük insan / insan-ı kebîr” olarak isimlendirilir.¹²⁵⁵ Bu düşünce doğrultusunda Harîrîzâde, insanı âlemin hülâsası olarak nitelerken âlemin insandan dolayı insan-ı kebîr olduğunu söyler. Ayrıca Harîrîzâde, insanın “küçük” olarak nitelendirilmesinin cisminin küçüklüğünden dolayı olduğunu, mertebe açısından ise insanın “âlem-i kebîr” olduğunu belirtir. Bununla ilgili, insanın yeryüzüne halife

¹²⁵² Demirli, *İbnü'l-Arabî Metafiziği*, 295-296.

¹²⁵³ el-Furkân 25/45.

¹²⁵⁴ Harîrîzâde, *Rûşen-i dilnüvâz*, 154.

¹²⁵⁵ Mehmet S. Aydın, “İnsân-ı Kâmil”, *DİA* (İstanbul: TDV Yayınları, 2000), 22/330-331.

olarak yaratıldığı, âyetini nakleder.¹²⁵⁶ Halife kılınan insanın, halifesi olduğu yeryüzünden daha üstün bir derecede olması gerekir. Müellif bu sebeple insana “âlem-i kebîr” ve âleme de “insan-ı sagîr” denilmesinin îcab ettiğini söyler.¹²⁵⁷

Müellife göre insanın büyüklüğünün en önemli göstergesi Hakk’ın insanda zâhir olması, onun gözü olmasıdır. Hakk’ın insanın gözü olması konusunu, varlığın birliğine bağlayan müellif aslında Hak Teâlâ’nın kendi gözüyle kendini müşâhede etmekte olduğunu söyler. Vücûd-ı Hak’tan başka mevcûd olmadığı için müellifin ifadesiyle “nâzır, manzûr ve nazar O’dur”. Müellife göre “*Muhakkak ki sana biat edenler ancak Allah’a biat etmektedirler.*”¹²⁵⁸ âyeti bu duruma delâlet etmektedir. Aynı zamanda müellif, nâfile ibadetlerle kulun Hakk’a yaklaşması halinde, onun Hak ile görüş duyacağını bildiren hadisi de naklederek,¹²⁵⁹ bu kutsî hadisın anlattığı duruma delâlet ettiğini söyler.¹²⁶⁰

İnsan-âlem benzetmesi konusunda Harîrîzâde’nin değindiği bir diğer husus şudur: Âlemde olan her şey insanda var ise âlemde olan düşmanlar (kefere) ve dostlar (berere) insanda da vardır. Âlemde olan düşmanlar Hakk’ın el-Mudil isminin, dostlar ise el-Hâdî isminin tezahürleridir. Buna göre insanda olan düşmanlar şehvî nefis, hevâ-heves ve bedenî duyulardır. İnsanda olan dostlar ise kalp, ruh, akıl ve sırta ait kuvvelerdir. Eğer insanda bu aklî ve rûhî kuvveler -ki onlar müellife göre meleklerdir- tam bir galibiyetle galip olursa insan evliyâ zümresinden olur. “*İyi bilin ki, Allah’ın dostlarına korku yoktur, onlar üzülmeyeceklerdir.*”¹²⁶¹ âyeti buna delâlet eder. Eğer tersi olursa şerrî olan vehim kuvvesi, akıl kuvvesine tam bir galibiyet ile galip olursa bu insan eşkıya ve münafık zümresinden olur.¹²⁶²

¹²⁵⁶ el-Bakara 2/30.

¹²⁵⁷ Harîrîzâde, *Fütûhât-ı ilâhiyye*, 19a.

¹²⁵⁸ el-Fetih 48/10.

¹²⁵⁹ Buhârî, “Rikâk”, 38.

¹²⁶⁰ Harîrîzâde, *Rûşen-i dilnüvâz*, 154-155.

¹²⁶¹ Yûnus 10/62.

¹²⁶² Harîrîzâde, *Fütûhât-ı ilâhiyye*, 24b.

İnsan-ı kâmil mertebesine vuslatta insanın irâdesi kadar istidâdı da muhakkik sûfilerce önemli görülmüştür.¹²⁶³ İstidâtlar meselesi, “a’yân-ı sâbite” düşüncesiyle ilgilidir.¹²⁶⁴ Hak Teâlâ’nın kendi Zât’ına yine kendi Zât’ında tecellî etmesine “feyz-i akdes” denilir. Feyz-i akdes tecellîsi, Hakk’ın ilminde sâbit olan hakîkatlere -a’yân-ı sabiteye- istidâtlar verir. Şehâdet âleminde mevcûdların zuhûra gelmesi bu istidâtlara göre olur. İstidâtlar, Hak’tan varlık talep ederler. Böylece feyz-i mukaddes tecellîsi ile şehâdet âleminde mevcûdlar zuhûra gelir.¹²⁶⁵ A’yân-ı sâbite için “vücûd kokusu koklamamıştır” denildiği hatırlanırsa, istidâtların da bu açıdan yok hükmünde olduğu anlaşılır. Başka bir deyişle istidâtlar, sübûtî varlıkla oluş arasında bir berzahdır.¹²⁶⁶ İbn Arabî istidâtları, kabul edici anlamındaki “kâbil” kelimesinin çoğulu olan “kavâbil” kelimesiyle ifade eder. Çünkü onlar Hakk’ın tecellîsini -Rahmânî nefesi-, kendilerinde bulunan kabul etme imkânı nispetinde kabul edebilirler. Hakk’ın tecellîsini alan istidâtlar, bir nevi “kap” olmaları açısından edilgen konumdadır. Şehâdet âlemi açısından ise onların konumu etkindir. Çünkü şehâdet âlemindeki mümkün varlıkların her biri a’yân-ı sabitedeki bu istidâtlara göre zuhûra gelir.¹²⁶⁷ Bu doğrultuda Harîrîzâde, Vâcibu’l-Vücûd’un mümkün varlıklara, onların a’yân-ı sâbitelerindeki kâbiliyet ve istidâtlarının muktezasınca, varlık verdiğini söyler. Müellife göre burada bir sır vardır ve söz konusu sırrı ancak ehl-i şühûd ve erbâb-ı keşf olup fenâ makâmına ermiş ve “*Lâ mevcûde illa Hû*” sırrına mazhar olmuş ârifler müşâhede edebilir.¹²⁶⁸

Harîrîzâde’nin “sır” olarak, ifade ettiği husus, istidâtların -insan üzerinde belirleyici olduğu söylenen- etkisinin “cebr” olarak görülüp görülemeyeceği meselesi ile ilgilidir. Müellifimiz, “Bu durumda cebr-i mahz olur ve kulların tüm fiilleri mecburi olup şer’î

¹²⁶³ Şeyh Bedreddin, *Vâridât Şerhi ve Tercümesi*, 65-66.

¹²⁶⁴ Kâşânî, *Letâifu’l-a’lâm fi işârâtı ehli’l-ilhâm*, 458.

¹²⁶⁵ Eraydın, *Tasavvuf ve Tarikatlar*, 238; Uludağ, “A’yân-ı Sâbite”, 4/198-199.

¹²⁶⁶ Numan Rakipoğlu, “Özel Tanrı Tasavvurlarının Kaynağı Olarak Sâbit Aynlar: İstidat ve İlâhî İsimler Bağıntısı Üzerine Metapsikolojik Bir İnceleme”, *Din & Felsefe Araştırmaları*, C.5, S.1(2022): 15.

¹²⁶⁷ Toshihiko İzutsu, *İbn Arabî’nin Fusûs’undaki Anahtar-Kavramlar*, çev. Ahmet Yüksel Özemre (İstanbul: Kaknüs Yayınları, 1998), 229-231.

¹²⁶⁸ Harîrîzâde, *Fütûhât-ı ilâhiyye*, 36a.

emirlerle mükellef tutulmaları mümkün olmaz.” şeklinde gelebilecek muhtemel itirazı, merâtibu’l-Vücûd düşüncesi içerisinde açıklar. Buna göre kulların ilim, kudret ve irâde sıfatlarının hepsi Hak Teâlâ’nın sıfatlarıdır. Hak Teâlâ, mertebe-i itlakdan, mertebe-i takayyüde ilâhî ilmindeki kâbiliyet ve istidatlara göre tenezzül ve zuhûr etmiştir. Dolayısıyla kullarda meydana gelen kudret aslında Hakk’ın kudretidir. Hakk’ın kudreti tenezzül eder ve kulların istidâtlarına göre takayyüd ve taayyün eder. Hakk’ın, kulların istidâdına göre taayyün ediyor olması “cebr” şüphesine mahal vermez. Çünkü insan, hâl lisânıyla talepte bulunmuş ve bu talepler doğrultusunda istidâtların gereği gerçekleşmiştir. Başka bir deyişle, her insanın kendisine mahsus olan istidât ve kâbiliyetinin, bu taayyünde dahli vardır. İnsanın ihtiyârî fiilleri istidâtların muktezâsı olarak vücûd bulur dolayısıyla insan mükellef olup amellerine göre sevâb veya ceza ile karşılaşır. Müellif, herkesin amelinin kendi kâbiliyet ve istidâdına göre olduğu görüşüne, “*De ki herkes kendi fitrat ve mizacına göre amel eder.*”¹²⁶⁹ âyetini delil gösterir. Bu minvalde müellif, “*Allah onlarda bir hayır görseydi elbette onlara işittirirdi.*”¹²⁷⁰ ve “*Rabbiniz sizin kalplerinizdekini çok iyi bilir.*”¹²⁷¹ âyetlerini de nakleder. Bu âyetler müellife göre cebrin olmadığına delâlet eder.¹²⁷²

Harîrîzâde’nin üzerinde durduğu önemli bir diğer husus, Ekberî gelenekte bir nevî ilke olarak kabul edilen, ilmin mâluma tâbî olduğu meselesidir.¹²⁷³ Müellif Hakk’ın sıfatlarından olan ilmin istidâtlara, irâdenin ilme ve kudretin de irâdeye tâbî olduğunu söyler. Bu durumda istidâtlarda ne varsa Hak onu bilir, bu bilgisine bağlı olarak irâdesi ve irâdeye bağlı olarak kudreti ile varlığı izhar eder. Müellife göre varlığı talep eden istidâtdır.¹²⁷⁴ Dolayısıyla kullarda görülen iman, küfür ve benzeri davranışlar istidâta bağlı olarak meşiyetle -Hakk’ın irâdesiyle- zâhir olur. “*Rabbimiz, her şeye hilkatini (varlık ve özelliğini) veren, sonra da doğru yolu gösterendir.*”¹²⁷⁵ âyetini müellif, Hak

¹²⁶⁹ el-İsrâ 17/84.

¹²⁷⁰ el-Enfâl 8/23.

¹²⁷¹ el-İsrâ 17/25.

¹²⁷² Harîrîzâde, *Fütûhât-ı ilâhiyye*, 36b-37a.

¹²⁷³ İbnu’l-Arabî, *Fusûsu’l-Hikem Tercüme ve Şerhi*, 3/82-83.

¹²⁷⁴ Harîrîzâde, *Fütûhât-ı ilâhiyye*, 67a.

¹²⁷⁵ Tâ-Hâ 20/50.

Teâlâ'nın her şeye ezeli ilminde istidâdını verdiği, şeklinde yorumlar. Buna göre Hakk'ın ilmi, mâluma tâbîdir ve mâlum da Zâtî istidâtları kabul etme yönünden ilâhî ilimde belirli olandır. Daha önce irâdenin ilme tâbî olduğunu söyleyen Harîrîzâde burada hikmeti de konuya dahil eder ve Hakk'ın irâdesinin ilme ve hikmete tâbî olduğunu ifade eder. Âyet-i kerîmede Allah Teâlâ “*Dilediğini mutlaka yapandır.*”¹²⁷⁶ buyurur. Müellif bu âyetin “*ilim ve hikmeti ile*” ilavesiyle düşünülmesi gerektiğini söyler. Çünkü ilâhî ilimde varlıklara istidâtların takdir edilmesi Hakk'ın hikmetine göre gerçekleşmiştir.¹²⁷⁷

İnsanların istidâtlarını bilmeleri meselesini Harîrîzâde de İbn Arabî gibi “kader sırrı” olarak değerlendirir.¹²⁷⁸ Keşf konusu olan bu sırta muttali’ olan kişinin emre teslim olup hiçbir şeye üzülmeceğini, her zaman ferah olacağını ve kimsenin fiillerinin aleyhinde bulunmayacağını söyler.¹²⁷⁹ Müellife göre asıl mesele, Varlığın tek olduğunu idrak etmektir. Varlığın tek olması demek bütün mümkünlerin Hak Teâlâ'nın eseri olması demektir. Bu durumda mümkünlere ait gibi görünen bütün fiillerin de O'nun eseri olduğu anlaşılır.¹²⁸⁰

İstidât meselesinde Harîrîzâde'nin görüşleri genel hatlarıyla yukarıda anlatılan şekildedir ve müellif insanın kemâle erme süreci ile istidâdı arasında bağlantı kurar. Buna göre istidâdında kemâlât bulunanlar mezkûr mertebeleri hiç oyalanmadan ve

¹²⁷⁶ el-Burûc 85/16.

¹²⁷⁷ Harîrîzâde, *Fütûhât-ı ilâhiyye*, 67a-68b.

¹²⁷⁸ İbn Arabî kazâ-yı ilâhînin eşyâ üzerine ancak eşyâ ile hükmettiğini söyler. Buna göre mevcûdatın ilâhî ilimdeki hakikatleri, hangi şey üzerine sâbit olmuş ise ilâhî kazâ onlar için o hükmü verir. Kazâ, eşyânın hakikatlerinin ahvâl ve ahkâmlarıyla hükmedilmesidir. Ahmet Avni Konuk bu görüşü, bina inşa eden mimar örneği üzerinden açıklar. Nasıl bir mimar döşeme ve kaplamada seçeceği tahtaları, o tahtaların istidâtlarına göre belirliyor ise Hakk'ın verdiği hükümler de mevcûdatın istidâtlarına göre olmaktadır. Kazânın eşyâ üzerine yine eşyâ ile hükmediyor olmasının keyfiyeti bir kader sırrı olup bu sırta muttali’ olmak ancak Hakk'ın nurlarını müşâhede edebilen, kalbi Hakk ile olan ve iman nuruyla işitebilen kimselere mahsustur (bk. *Fusûsu'l-Hikem Tercüme ve Şerhi*, 3/82-83).

¹²⁷⁹ Harîrîzâde, *Fütûhât-ı ilâhiyye*, 69a-69b; Muhammed Nûrî'l-Arabî'nin benzer görüşleri için bk. Şeyh Bedreddin, *Vâridât Şerhi ve Tercümesi*, 210-211.

¹²⁸⁰ Harîrîzâde, *Fütûhât-ı ilâhiyye*, 37a.

herhangi bir engelle karşılaşmadan geçip insan mertebesine gelirler. Onların asıllarına dönüşleri de aynı şekilde engelsiz olup Hakk'a kolayca vâsıl olurlar. Kâmil olmayan insanlar ise seyirlerinde engellerle karşılaşır. Bunların içinden geldiği yeri hatırlayanlar ve oraya kavuşmak için manevi eğitim süreçlerine dahil olanlar, istidât ve irâdeleri nisbetinde bu mertebeye yaklaşırlar. Bu bağlamda bazılarının seyri yavaş gerçekleşirken bazıları ise seyri hiç tamamlayamaz. Seyri tamamlayamayanlar, mevâhüm varlıklarına ait meşguliyetlerle lâıyk oldukları mertebede kalırlar.¹²⁸¹

Harîrîzâde'ye göre insan-ı kâmil mebd'e ve meâdın sırrını, mebd'e ve meâdın Hak Teâlâ olduğunu, bilen kişidir. Aslı deniz olan yağmur tanesinin, halden hale geçip sonunda yine denize ulaşması gibi insan da Allah'tan gelip yine O'na döner. Müellif bu sırta nâil olmak isteyen kişiye şerîatı bilerek tarîkate girmesini tavsiye eder. Böylelikle insanın ma'rifet elde ederek hakîkate ulaşabileceğini söyler. Müellife göre tasavvuf geleneğinde *dört kapı* tâbiriyle ifade edilen şerîat, tarîkat, ma'rifet, hakîkat kapılarının ilmi olan bu sırta ancak insan-ı kâmil vâkıf olabilir.¹²⁸²

4.3.3. İnsanı Kemâle Götüren Tevhîd Yolculuğu (Mi'rac) ve Mertebeleri

İnsan-ı kâmilin bütün varlık mertebelerini kendisinde toplayan kişi olduğu düşüncesinden hareketle Harîrîzâde, insanı kemâle götüren süreci varlık dâiresi üzerinden izah eder. Hz. Peygamber'in (s.a.) semâvî yolculuğundan mülhem "mi'rac" olarak değerlendirilen varlık mertebeleri içerisindeki bu yolculukta gaye kemâle ulaşmak ve tevhîde ermektir. Hz. Peygamber'in (s.a.) mi'racı nasıl suflî âlemden ulvî âlemlere bir yükseliş ve hakîkatleri müşâhede ise sûfîler de bu yükselişe asla dönmeyi, Allah'a dönmeyi, hedeflerler.¹²⁸³

Bir önceki bölümde izah edilen kavsi-nüzûl ile insan mertebesine iniş yolculuğunu Harîrîzâde, "seyr-i cismânî" olarak adlandırır ve "seyr-i ruhânî ile inişin aksi istikametine çıkışın gerçekleşeceğini söyler. İnsanı, insan-ı kâmil mertebesine erdiren tevhîd yolculuğu ile kavsi-nüzûlün ilk mertebesi olan akl-ı evvel, aklın hakîkati olarak

¹²⁸¹ Bolat, *Muhammed Nûru'l-Arabî*, 230-231.

¹²⁸² Harîrîzâde, *el-İmdâd fi'l-mebde' ve'l-meâd*, 3a.

¹²⁸³ Demirli, "Hâce Muhammed Lutfî'nin Divan'ında Miraç: Nüzul ve Yükseliş veya Mevlid ve Miraç", 407-410.

insan-ı kâmilde tamamen zâhir olur. Böylece dairedeki ilk nokta, son noktayla birleşir ve tam kemâl insan-ı kâmilde zuhûra gelir.¹²⁸⁴

Mi'rac, Hz. Peygamber (s.a.) için gerçekleşmiştir, onun izinden giderek mi'raclarını gerçekleştirmek isteyen sûfiler, Hz. Peygamber'in (s.a.) ahlâkıyla ahlâklanmanın ve bu sayede yükselmenin imkânı olarak tevhîd yolculuğunu görürler. Tevhîd yolculuğu, varlığa gelirken inilen mertebelerin, tevhîdi idrak ederek çıkılması demektir.¹²⁸⁵ Bu da ancak bir mürşid-i kâmilin rehberliğinde, riyâzet ve mücâhede yöntemleriyle mümkün olabilir.¹²⁸⁶ Sülûk yolculuğu, sâlik fenâ mertebesine ulaştırır (fenâ fillâh) fakat bu sâlik için yolculuğun bittiği anlamına gelmez. Çünkü Hz. Peygamber (s.a.) mi'ractan sonra yine insanların arasına dönmüştür. Sâlik de fenâ mertebelerini katettikten sonra iniş yolculuğuna başlar (bakâ billâh) ve nihayetinde sâlik insan-ı kâmil mertebesine verâseten nâil olur.

Harîrîzâde, tevhîd kelimesinin sözlük anlamını “bir şeyin vâhid olduğuna hükümdür.” şeklinde verir. Sûfilerin ıstılahında ise tevhîdin tanımının “Zât-ı İlâhî'nin zihnî tahayyül ve aklî tasavvurların hepsinden tecrid ve tenzih edilmesidir” şeklinde yapıldığını söyler. Cüneyd Bağdâdî'nin tevhîdi, insanın ulaştığı son nokta aklın hayrete düşmesi, olarak açıkladığı bilgisini veren müellifimiz, tevhîdin şerâatta “Hak Teâlâ'nın zât, sıfât ve fiillerinde masivadan müstağni olduğu” anlamına geldiğini belirtir.¹²⁸⁷ Hakîkatte ise tevhîd, yedi makâm üzerinden açıklanır. Buna göre tâlib-i Hakk olan sâlikin, hakîkat yolculuğunda uğrayacağı yedi konaktan üçü sülûk makâmı, diğer üçü cezbe makâmı ve yedincisi de ahadiyyet makâmıdır.¹²⁸⁸

Tevhîd yolculuğunda sâlikin her mertebe için mürşidi tarafından verilen zikri vardır. Sâlik, bu zikre devam ederek ve mürşidinin tavsiyelerine uyarak geçtiği her bir makâmı, aynı zamanda nefs mertebelerinde de yolculuk yapar. Sâlikin her bir mertebedeki zikrini müellif hem Nakşî hem Halvetî tarikatların sülûk metotları

¹²⁸⁴ Harîrîzâde, *Rûşen-i dilnüvâz*, 75.

¹²⁸⁵ Demirli, “Hâce Muhammed Lutfî'nin Divan'ında Miraç: Nüzul ve Yükseliş veya Mevlid ve Miraç”, 412.

¹²⁸⁶ Harîrîzâde, *el-İmdâd fi'l-mebde' ve'l-me'âd*, 4a-4b.

¹²⁸⁷ Harîrîzâde, *Fecru'l-esmâ ve Subhu'l-müsemmâ*, 3b.

¹²⁸⁸ Harîrîzâde, *Medâr-ı Vâhidîyyet ve Merkez-i Ahadiyyet*, 35b.

üzerinden ayrı ayrı açıklar. Buna göre Nakşî gelenekte her menzilde zikir “Allah” zikiridir; Halvetî gelenekte ise esmâ-i seb’adan sırasıyla “Lâ ilâhe illallah, Allah, Hû, Hak, Hay, Kayyûm, Kahhâr” ism-i şerîfleri sâlike zikir olarak verilir.

Her bir makâmı açıklarken Harîrîzâde, konuyla ilgili gördüğü âyetlerin ve hadislerin işârî yorumunu yapar ve görüşlerini bu şekilde temellendirir. Özellikle Necm sûresinde Hz. Peygamber’in (s.a.) mi’racının anlatıldığı âyetler üzerinden yükseliş ve geri dönüş mertebelerini açıklar.¹²⁸⁹ Sâlikin mi’racını izah ederken muhakkik sûfilerin bu âyete binaen ürettiği “tedânî, tedellâ” kavramları Harîrîzâde’nin anlatımında da anahtar kavramlardır. “Tedânî” mezkûr âyette geçen “denâ” fiilinden türemiştir ve “yaklaşma” anlamında olup mukarreblerin mi’racını yani sülûk makâmalarını ifade eden bir terimdir.¹²⁹⁰ “Tedellâ” ise yine aynı âyette geçen “aşağı doğru sarkmak” anlamında bir fiildir.¹²⁹¹ Sülûk makâmalarını tamamlayan sâlikin, cezbe makâmlarıyla aşağı inişini, başka bir ifadeyle fenâ fillâha erdikten sonra bakâ billâh ile geri dönüşü ifade eder. Ayrıca müellif, “*Beni talep eden beni bulur. Beni bulan beni bilir. Beni bilen beni sever. Beni seveni ben öldürürüm. Öldürdüğüm kimsenin diyeti benim üzerimedir. Diyeti bana düşenin diyeti bizzat ben olurum. Diyeti ben olduğum kimse ile de benim aramda hiçbir fark yoktur.*”¹²⁹² sözünün her bir bölümünü, bir makâma karşılık gelecek şekilde yorumlar ve konuyu müstakil bir risâlede açıklar.¹²⁹³ Harîrîzâde’nin kudsî hadis olarak naklettiği bu söz, sâlikin arayışını, buluşunu, Hak’ta fânî olup bakâ billâhla geri dönüşünü ve Hz. Peygamber’in (s.a.) vârisi olarak ahadiyyet makâmına ulaşım vuslata erişini anlatmaktadır.

¹²⁸⁹ en-Necm 53/8-9.

¹²⁹⁰ Cebecioğlu, *Tasavvuf Terimleri ve Deyimleri Sözlüğü*, 482; Kâşânî “yakınlık mertebesi” olarak ifade eder (bk. *Letâifu’l-a’lâm fî işârâtı ehli’l-ilhâm*, 212).

¹²⁹¹ Cebecioğlu, *Tasavvuf Terimleri ve Deyimleri Sözlüğü*, 483; Kâşânî “sarkma mertebesi” olarak ifade eder ve ilgili âyeti sûfilerin “Hakk’ın mahlukâtın sıfatlarıyla zuhûru” şeklinde anladıklarını söyler (bk. *Letâifu’l-a’lâm fî işârâtı ehli’l-ilhâm*, 212).

¹²⁹² Harîrîzâde’nin kudsî hadis olarak kabul ettiği bu söz kaynaklarda yer almamaktadır.

¹²⁹³ Harîrîzâde, *Feyzü’l-muğnî min sırri hadîsi men talebenî*, (Süleymaniye Kütüphanesi, Tırnovalı, 898/3); (Risâle hakkında bilgi için bk. bu çalışma s. 36).

4.3.3.1. Sülûk Makâmıları

Fiillerde tevhd, sıfatlarda tevhd ve zatta tevhd sıralamasıyla tevhdin ilk üç makâmını Harîrîzâde sülûk makâmıları olarak açıklar. Aynı zamanda sâlikin hakîkate doğru yükselişine nisbetle bu makâmıları “terakkî” ve mi’rac benzetmesi üzerinden yaptığı anlatıma göre ise “tedânî” makâmıları olarak isimlendirir. Müellife göre seyr u sülûk, sâlikin îmanının yakîne ermesini sağlayan bir yolculuktur. Tevhd yolculuğuna başlarken sâlikin öncelikle şerîat noktasında eksiğinin kalmamış olması gerekir. Bu seviye sâlikin ilme’l-yakîne erdiği ve sülûka hazır hale geldiği seviyedir. Bundan sonra sâlikin seyr u sülûkü boyunca geçeceği makâmılar ise ayne’l-yakîn makâmılarıdır.

a) *Tevhd-i Ef’âl*

Tevhd-i ef’âl, fiilleri birlemek demektir. Fiilleri “Hakk’ın haricindeki her şeyden tecrid etmek” anlamındaki bu fiil tecellîsiyle sâlik, âlemdeki tüm fiillerde ve onların neticelerinde Hakk’ı görür.¹²⁹⁴ Harîrîzâde tevhd-i ef’âli, “sâlikin yaratma, icad ve hakikat cihetinden âfâkî, enfüsî, zâhîrî ve kalbî tüm fiillerinin arkasında Allah Teâlâ’nın olduğunu bildiği ve O’nu müşâhede ettiği makâm” şeklinde tanımlar. Buna göre sâlik, gördüğü her fiilin fâilinin Allah olduğunu, Allah’ın o fiille zâhir olduğunu idrak eder. Müellif, “*De ki hepsi Allah katındandır.*”¹²⁹⁵ âyet-i kerîmesinin tevhd-i ef’âle işaret etmekte olduğunu söyler.¹²⁹⁶ Aynı şekilde “*Attığın zaman sen atmadın, fakat Allah attı.*”¹²⁹⁷ âyetinin sırrına ererek sâlik, hissî, kalbî, âfâkî ve enfüsî bütün fiillerin aynasında Allah Teâlâ’yı kalbiyle müşâhede eder. Böylece sâlik meydana gelen her fiilin Hakk’ın fiili olduğunu, Hakk’ın o fiille zâhir olduğunu zevk eder.¹²⁹⁸

Harîrîzâde, mutasavvıfların tevhd-i ef’âl görüşü ile Ehl-i sünnetin kesb nazariyesi arasında var gibi görünen müşkilin izalesi için çeşitli açıklamalar yapar. Tüm fiillerin fâilinin Allah olduğu düşüncesiyle sâlikin, Cebriye mezhebine kaymaması için

¹²⁹⁴ Kâşânî, *Letâifu’l-a’lâm fî işârâtı ehli’l-ilhâm*, 168.

¹²⁹⁵ en-Nisâ 4/78.

¹²⁹⁶ Harîrîzâde, *Medâr-ı Vâhidîyyet ve Merkez-i Ahadiyyet*, 35b-36a.

¹²⁹⁷ el-Enfâl 8/17.

¹²⁹⁸ Harîrîzâde, *Fecru’l-esmâ ve Subhu’l-müsemma*, 5a.

müellif, “*Sana gelen iyilik Allah’tandır. Başına gelen kötülük ise nefsendendir.*”¹²⁹⁹ âyetinin okunarak bu âyetin gereğince amel edilmesini tavsiye eder.¹³⁰⁰ Ayrıca kulun irâdesini açıklamak ve sorumluluğunu temellendirmek için şerîat/hakîkat, kaza/kader, kesb ve irade konularında genel bir değerlendirme yapar. “*Sizi ve fillerinizi Allah yarattı.*”¹³⁰¹ âyetine göre yaratıcılığın Allah’a, amellerin kula nispet edilmesi ve kulun kesbinin kabul edilmesi gerektiğini söyler. Bu minvalde müellif “*Ancak sana kulluk ederiz ve ancak senden yardım isteriz.*”¹³⁰² âyetini nakleder. Âyetin ilk kısmında kulun kesbine delâlet edildiğini, ikinci kısmında ise kuldan güç ve kuvvetin nefyedilerek “tevhîd-i ef’âl”e işaret edildiğini söyler.¹³⁰³ Konuyla ilgili olarak Harîrîzâde, hocası Nûrû’l-Arabî’ye atıfta bulunarak âyetin ilk kısmının-“*Ancak sana kulluk ederiz*”- kısmının kesbin sübûtu olduğu için şerîatın muhafazası anlamına geldiğini; “*ancak senden yardım isteriz*” kısmının ise güç ve kuvveti kuldan nefyettiği için hakîkatın ikrarı anlamına geldiğini söyler. Allah’ın emirlerine “şerîat” denildiği gibi O’nun tasarruflarına da “hakîkat” denilir. Buna göre hakîkat, kaza ve kaderle meydana gelen her şeyde tek tasarruf sahibi olanın Allah olduğunu müşâhede etmektir. Tevhîd-i ef’âl mertebesinde kul bunu idrak eder aynı zamanda kesb ve ihtiyârın da kendisine Allah Teâlâ tarafından verildiğini bilir.¹³⁰⁴

Harîrîzâde’ye göre tevhîd-i ef’âl mertebesi, “*Beni talep eden beni bulur...*” şeklinde devam eden -yukarıda bahsi geçen- sözün ilk durağı, talep eden kişinin bulunduğu mertebedir. Çünkü kulun Allah’ı bulması; tevhîd-i ef’âl ile varlık âleminde yegâne hakîki fâilin Allah olduğunu, O’ndan başka güç ve kuvvetin olmadığını idrak etmesi ve insanların fiillerini Hakk’ın fiillerinde fânî kılarak fiiller aynasında Hazret-i Ma’sûk’u müşâhede etmesiyle gerçekleşir.¹³⁰⁵

¹²⁹⁹ en-Nisâ 4/79.

¹³⁰⁰ Harîrîzâde, *Medâr-ı Vâhidîyyet ve Merkez-i Ahadiyyet*, 36a.

¹³⁰¹ es-Sâffât 37/96.

¹³⁰² el-Fatihâ 1/4.

¹³⁰³ Harîrîzâde, *Medâr-ı Vâhidîyyet ve Merkez-i Ahadiyyet*, 36a.

¹³⁰⁴ Harîrîzâde, *Feyzü’l-muğnî*, 13a-13b.

¹³⁰⁵ A.g.e., 13b.

Mürşid bu mertebedeki mürîdine, “*Lâ fâile illallah*” rabıtasıyla “*Allah*” zikrini telkin eder. Bu mertebe, hakîkate sülûk yolunun ilk durağıdır. Ona ulaşmak için öncelikle sâlikin söz ve fiillerinde, zâhir ve bâtınında Hz. Peygamber’e (s.a.) tâbî olması gerekir. İkinci olarak sâlikin dikkat etmesi gereken husus, kelime-i tevhîd zikri ve murâkabesidir. Bunun için sâlik belli bir vakit tahsis etmeksizin her zaman -abdestli olması evlâ olmakla beraber- abdestli olmasa dahi her hâle giriş ve çıkışta, nefsânî düşüncelerden uzaklaşarak, ayaktayken, otururken, yatarken, hareket ve sükûn halindeyken, yerken ve içerken, tevhîd-i ef’âl murâkabesiyle kelime-i tevhîd zikrinde devamlı olmalıdır. Harîrîzâde bu makâmda Halvetî mürşidlerin, mürîdlerine kelime-i tevhîd zikrini; Nakşî mürşidlerin mürîdlerine “*Allah*” zikrini verdiklerini söyler. Her iki gelenekte de zikir “*Allah*’tan başka fâil olmadığı” murâkabesiyle yapılır.¹³⁰⁶

Mürşid-i kâmilin başlangıç aşamasında, nefs-i emmâredeki mürîdine kelime-i tevhîd zikri telkin etmesinin sebebini ve bu zikrin önemini Harîrîzâde, vahdet-i Vücûd düşüncesi içerisinde açıklar. Nefs-i emmâre seviyesindeki sâlik, Vücûdun birliği hakikatinden habersiz olduğu için mâsivâyâ varlık atfeder. Kelime-i tevhîdde ise nefy ve ispat olmak üzere iki kısım vardır. “*Lâ ilâhe*” kısmı mâsivânın nefyi ve “*illallah*” kısmı Hak Teâlâ’nın ispatı anlamına gelir. Müellif burada mâsivânın zaten mev’hûm olduğunu belirtir. Dolayısıyla kelime-i tevhîd zikrine devam etmesi halinde sâlikin yok edeceği mâsivâ aslında kendi vehimleridir. Bu zikir ile sâlikin mâsivâyâ müstakil bir vücud atfetme vehminden kurtulması ve nefs-i emmâre seviyesinden yukarı çıkması beklenir.¹³⁰⁷

Nefs-i emmâre hem kuvve halinde kötülüğü ihtiva eden hem de “*kötülüğü emreden*”¹³⁰⁸ yapıda olup nefsin en alt basamağı olarak kabul edilir. Nefs-i emmâre seviyesindeki kişi kibir, hased, gazab, şehvet, cimrilik ve benzeri kötü huyları kendisine ilah edinir. Kelime-i tevhîdin ilk kısmıyla bu ilahlar nefyedilir. Müellif, nefyi ateşe benzetir ve mâsivâyı dolayısıyla bütün kötü huyları yakıp kül ettiğini söyler.

¹³⁰⁶ A.g.e., 13b-14a.

¹³⁰⁷ Harîrîzâde, *Fecru ’l-esmâ ve Subhu ’l-müsemmâ*, 4a.

¹³⁰⁸ Yûsuf 12/53.

Hakk'ın ispatı olan ikinci kısmı ise müellif nûra benzetir ve bu nûrun sâlikin nefsinin parlatacağını ve onda güzel huyları ortaya çıkartacağını ifade eder.¹³⁰⁹

Harîrîzâde, bu makâmın fenâ makâmının ilki olduğunu söyler ve “fenâ-i ef'âl, cennetü'l- ef'âl ve tecellî-i ef'âl” şeklinde isimlerinin olduğunu belirtir.¹³¹⁰ Fenâ-i ef'âl isimlendirmesi, sâlikin fiillerde kendini fânî kılıp tek fâilin Allah olduğu idrakiyle alakalıdır. Müellif bunu “nefsin fiillerinin Hakk'ın fiillerinde fenâ bulması” şeklinde ifade eder ve bunun gerçekleşmesi halinde kişiye melekût kapılarının açılacağını söyler. Böylece bu makâmda sâlike ilk fetih olan “feth-i karîb” nasip olur. Müellif “Allah'tan bir yardım ve yakın bir fetih”¹³¹¹ âyetinin buna işaret ettiğini söyler. Cennetü'l- ef'âl isimlendirmesi, sâlikin sâlih amelleriyle, tecellî-i ef'âl isimlendirmesi Hakk'ın fiillerinin kulun kalbine açılmasıyla ilgilidir.¹³¹² Sâlikin mi'racının ilk durağı olduğu için bu makâm, “tedânî” makâmının ilki olup burada sâlike “tâlib” ve “mürîd” ismi verilir.¹³¹³ Aynı zamanda seyr u sülûkün başlangıcı olduğu için Allah'a doğru yapılan bir yolculuk anlamında “seyr-i ilallah” şeklinde de isimlendirilir.

b) Tevhîd-i Sıfât

Sıfatların tevhîdi, “sıfatları birlemek, Hakk'ın haricindeki her şeyden sıfatları tecrîd etmek” anlamlarına gelir.¹³¹⁴ Harîrîzâde, tevhîd-i sıfât makâmının, ârifin -mürşidinin rehberliğiyle- âlemdeki zerrelere arkasında Allah Teâlâ'nın sübûtî sıfatlarının olduğunu idrak ettiği makâm olduğunu söyler. Bu makâmda tüm yaratılmışların -ve insanın kendisinin- zâhir ve bâtınları üzerinde ilâhî sıfatların tezahürü müşâhede edilir. Dolayısıyla tevhîd-i sıfât makâmında ârif, tüm sıfatları Hakk'a nisbet eder.¹³¹⁵

¹³⁰⁹ Harîrîzâde, *Fecru'l-esmâ ve Subhu'l-müsemmâ*, 4a-4b; Ustakurt, “Tasavvuf Literatüründe Etvâr-ı Seb'a ve Harîrîzâde'nin Fecru'l-Esmâ ve Subhu'l-Müsemmâ Adlı Risâlesi”, 56-57.

¹³¹⁰ Harîrîzâde, *Medâr-ı Vâhidîyyet ve Merkez-i Ahadiyyet*, 36a.

¹³¹¹ es-Sâf 61/13.

¹³¹² Harîrîzâde, *Fecru'l-esmâ ve Subhu'l-müsemmâ*, 5b; Ustakurt, “Tasavvuf Literatüründe Etvâr-ı Seb'a ve Harîrîzâde'nin Fecru'l-Esmâ ve Subhu'l-Müsemmâ Adlı Risâlesi”, 58-59.

¹³¹³ Harîrîzâde, *Medâr-ı Vâhidîyyet ve Merkez-i Ahadiyyet*, 36a.

¹³¹⁴ Kâşânî, *Letâifu'l-a'lâm fî işârâtı ehli'l-ilhâm*, 168.

¹³¹⁵ Harîrîzâde, *Medâr-ı Vâhidîyyet ve Merkez-i Ahadiyyet*, 36a-36b.

Müellif, mezkûr sözden hareketle bu mertebede “*beni bilir*” in gerçekleştiğini ve “*Beni bulan, tevhîd-i sıfât’la beni bilir.*” hâline geçildiğini söyler. Harîrîzâde’ye göre “tevhîd-i sıfât”, öncelikle Allah’tan başka gerçek anlamda hay, âlim, kâdir, mürîd, semî’, basîr ve mütekellim olmadığını bilmek, düşünmek ve mümkün varlıklardaki sıfatları varlığı zorunlu olan Allah Teâlâ’nın sıfatlarında fânî kılmak; sonra da Hazret-i Ma’sûk’u sıfatlar aynasında müşâhede etmektir.¹³¹⁶

Harîrîzâde bu makâmda sâlikin zikrinin “*Lâ mevsûfe illallah*” rabitasıyla “*Allah*” zikri olduğunu söyler. Müellife göre “*Sen bu konuda tam bir gaflet içindeydin, artık gözünden perdeni kaldırdık, şimdi gözün keskindir.*”¹³¹⁷ âyetinde bu makâma işaret edilmektedir. Böylece tevhîd-i sıfâta vâsıl olan sâlik için perdenin açılması ve hatanın fark edilmesi mümkün olur.¹³¹⁸ Müellifin hata olarak ifade ettiği ve ayrıca açıklama yapmadığı hususun âyette geçen “gaflet” ifadesi olduğu anlaşılmaktadır. Buna göre tevhîd-i sıfât makâmında sâlikin perdeleri kalkar ve sâlik daha önce kendisine ait olduğunu zannettiği sıfatların kendisine ait olmadığını aynı şekilde mahlûkâta ait olduğunu zannettiği sıfatların da onlara ait olmadığını hepsinin Hakk’ın sıfatları olduğunu idrak eder. Ayrıca bu mertebe nefsin levvâme katıdır. Müellif nefs-i levvâmenin kendini kınayan; günahlarını, hatalarını fark edip pişman olan bir yapısı olduğunu ve “*Kendini kınayan (pişmanlık duyan) nefse yemin ederim.*”¹³¹⁹ âyetinde bu nefsten bahsedildiğini söyler.¹³²⁰ Dolayısıyla tevhîd-i sıfâtın gerçekleşmesiyle sâlikin hatalarını fark edip pişmanlık duyması mümkün olur.

Nefs-i levvâmede olan hile, ucub -kendini beğenme-, heves, temenni, kahır ve benzeri kötü huylar “Allah” zikrine devam etmek sûretiyle izâle edilir. Bu zikre devam eden sâlik yolculuğunun “seyr-i lillah” kısmındadır. Bu mertebede zikrin ismullâh olmasından dolayı ulûhiyyete delâlet vardır ve Hak ile kulu arasında ulûhiyet ve me’lûhiyet irtibatı olur. Sâlik kendinde bulunan kudret, ilim, hayat, irade, görme, işitme gibi sıfatların Hakk’a ait olduğunu ve Hakk’ın kulunu kendi sûretinde

¹³¹⁶ Harîrîzâde, *Feyzü’l-Muğnî*, 14a.

¹³¹⁷ Kâf 50/22.

¹³¹⁸ Harîrîzâde, *Fecru’l-esmâ ve Subhu’l-müsemmâ*, 6a-6b.

¹³¹⁹ el-Kıyâme 75/2.

¹³²⁰ Harîrîzâde, *Fecru’l-esmâ ve Subhu’l-müsemmâ*, 6b.

yarattığını anlar. Dolayısıyla tevhîd-i sıfât makâmında sâlik, “Allah Âdem’i kendi sûretinde yarattı.”¹³²¹ sırrına mazhar olur.¹³²² Aynı zamanda “Kendisini -nefsini- bilen Rabbini bilir.” sırrına da mazhar olur. Çünkü bu mertebede sâlik kendisini câhil, Rabbini âlim; kendisini âciz, Rabbini kâdir; kendisini zayıf Rabbini kuvvetli bilir ve tüm sıfatlarda durum bu şekilde devam eder. Kişi böylece Rabbini tanır ki malum olduğu üzere müellifin mensubu olduğu Ekberî mektepte yaratılışın gayesi Hakk’ın tanınması, bilinmesidir.

Harîrîzâde, tevhîd-i sıfât makâmının fenâ makâmının ikincisi olduğunu söyler. Ayrıca tevhîd-i sıfât makâmının, “fenâ-i sıfât, cennet-i sıfât ve tecellî-i sıfât” şeklinde isimlerinin olduğunu ifade eder.¹³²³ Fenâ-i sıfât denilmesi sâlikin sıfatlarının Hakk’ın sıfatlarında fenâ bulduğu anlamındadır. Müellif, nefsin sıfatlarının Hakk’ın sıfatlarında fânî kılınmasını, nefsin kötü sıfatlarının izale edilmesi ve böylece Hak Teâlâ’nın nefsin güzelliklerini zâhir kılması olarak açıklar. Bu durum, tevhîd-i sıfât makâmında sâlike, “feth-i mübîn” olarak isimlendirilen ikinci fethin nasip olduğunu gösterir. Nitekim müellife göre “Biz sana apaçık bir fetih verdik.”¹³²⁴ âyeti buna işaret etmektedir. Nefsânî sıfatların fenâ bulduğu bu mertebede telvîn-i nefis -nefs boyasıyla boyanma hâli- de kaybolur ve telvîn-i kalp -kalp boyasıyla boyanma hali- zâhir olur.¹³²⁵ Böylelikle sâlikin kalbi Allah sevgisiyle dolar. Mâsivâyâ iltifat etmez, Allah’tan başkasına yönelmez sadece Allah’tan korkar ve sadece O’na ümit bağlar, her neye baksa ilâhî sıfatları görür. “Nereye dönerseniz Allah’ın zâtı oradadır.”¹³²⁶ âyetinin sırrına mazhar olan sâlik sürekli “Allah” zikriyle meşgul olup, tevîz ve teslîm halindedir.¹³²⁷

Tevhîd-i sıfât makâmında sâlik, Hakk’ın mevcudatta zâhir olan sıfatlarla zuhûr ettiğini bilir. Konuyla ilgili olarak Harîrîzâde, İsmâil Hakkı Bursevî’ye atıfta bulunarak, çeşitli

¹³²¹ Buhârî, “İsti’zân”, 1.

¹³²² Harîrîzâde, *Fecru ’l-esmâ ve Subhu ’l-müsemmâ*, 6b-7a.

¹³²³ Harîrîzâde, *Medâr-ı Vâhidiyyet ve Merkez-i Ahadiyyet*, 36b.

¹³²⁴ el-Feth 48/1.

¹³²⁵ Harîrîzâde, *Fecru ’l-esmâ ve Subhu ’l-müsemmâ*, 7b.

¹³²⁶ el-Bakara 2/115.

¹³²⁷ Harîrîzâde, *Fecru ’l-esmâ ve Subhu ’l-müsemmâ*, 6b.

örnekler verir. Buna göre sâlik suya baktığında muhyî sıfatını, bitkilere baktığında rezzâk sıfatını, insanda ilim sıfatını ve tüm canlılarda hayat sıfatını görür. Aynı zamanda sâlik kendisinde olan işitme ve görme sıfatlarının da Hakk'ın sıfatları olduğunu anlar. Tüm bunlar sâlikin tevhîd-i sıfât tecellisine mazhar olduğunu gösterir.¹³²⁸ Bu makâm sâlikin yolculuğunda tedânînin orta derecesi olup buradaki sâlike “ârif” ve “muhib” ismi verilir.¹³²⁹

c) *Tevhîd-i Zât*

Tevhîd-i Zât, Zât'ı birlemek, Zât'ın tenzih ve tecrîd tecellisi, Zât'ın başka her şeyden soyutlanarak birlenmesi ve varlıkta taayyünleriyle beraber sadece Zât'ın görünmesi anlamına gelir.¹³³⁰ Tevhîd-i Zât makâmında sâlik, herhangi bir “hulûl” ve “ittihâd” olmaksızın, kâinattaki tüm varlıkların Hak'la olduğunu bilir, bu hakîkati görür ve her şeyi Hakk'a nispet eder. Harîrîzâde, sâlikin tevhîd-i Zât makâmına mürşidinin irşadıyla geldiğini özellikle belirtir.¹³³¹

Harîrîzâde'ye göre mezkûr sözdeki “aşk” makâmı, “tevhîd-i zât” makâmı olup “*beni bilen, tevhîd-i zât'la bana âşık olur.*” denilmek istenmiştir. Böylece bu makâmında sâlik “âşık” adını alır. Müellif bu makâmında, Allah Teâlâ'yı ahâdiyetinin kemâliyle düşünme, her türlü izâfeti O'ndan nefyederek O'nun hakîkatine ulaşma, gözleri fânî varlıklara kapatarak vech-i Bâkî'yi müşâhede etme, mevcûdata ait zâtları Allah Teâlâ'nın Zât'ında fânî kılarak Zât aynasında Hazret-i Ma'sûk'u müşâhede etme hâllerinin gerçekleşeceğini ifade eder.¹³³² Ayrıca müellifimiz, tevhîdin tanımını hatırlatarak, her türlü izâfetin O'ndan nefyedilme meselesine açıklık getirir. Tevhîd, “iskât-ı izâfât”, iki şey arasındaki bağlantının düşürülmesi, anlamına gelmektedir ve tevhîd-i Zât makâmında hakîki tevhîdin gerçekleşmesi tüm izâfelerin ortadan kalkması demektir. Allah'ın zâtının dışında mevcûd bulunmadığının açıkça müşâhede edildiği bu makâma

¹³²⁸ A.g.e., 7b.

¹³²⁹ Harîrîzâde, *Medâr-ı Vâhidiyyet ve Merkez-i Ahadiyyet*, 36b.

¹³³⁰ Kâşânî, *Letâifu 'l-a'lâm fi işârâtı ehli 'l-ilhâm*, 168.

¹³³¹ Harîrîzâde, *Medâr-ı Vâhidiyyet ve Merkez-i Ahadiyyet*, 37a.

¹³³² Harîrîzâde, *Feyzü 'l-muğnî*, 15a; *Medâr-ı Vâhidiyyet ve Merkez-i Ahadiyyet*, 37a.

“Yeryüzünde bulunanların hepsi fânidir. Azamet ve kerem sahibi Rabbinin zâtı ise bâki kalır.”¹³³³ âyet-i kerîmesi işâret etmektedir.¹³³⁴

Harîrîzâde bu makâmda sâlikin, “Allah’ın zâtı hariç her şey yok olucudur.”¹³³⁵ âyetine göre “Lâ mevcûde illallah” rabitasıyla “Allah” zikrine devam ettiğini söyler.¹³³⁶ Ayrıca müellif Halvetî tarîkatının esmâ-i seb’â ile sülûk metoduna göre bu mertebede sâlikin zikrinin “Hû” olduğunu da belirtir.¹³³⁷ Müellif “Hû” zikrinin verilişini hocası Muhammed Nûrî’l-Arabî’ye atıfta bulunarak açıklar. “Hû”, mutlak Zât’tır. Mürîd bu makâmda tüm zâtları Mutlak Zât’ta fânî kılarak zikreder. Bu şekilde yapılan zikirde, zikreden (zâkir), Zikredilen (Mezkûr) bir olur.¹³³⁸ Bir diğer ifadesinde müellif, zâkir, ezkûr ve zikir bir olur, der. Aynı zamanda bu makâm tevhîd makâmlarının sonuncusu olduğu için, muvahhid (birleyen), Muvahhad (bir kılınan) ve tevhîdin bir olduğu makâmdır. Müellifin ifadesiyle “muvahhid tevhîdde ve tevhîd Muvahhad’da müstağrak olur.”¹³³⁹

Harîrîzâde, bu makâmın fenâ makâmlarının üçüncüsü olduğunu ve “fenâ-i zât, cennet-i zât ve tecellî-i zât” şeklinde isimlendirildiğini söyler.¹³⁴⁰ Müellife göre bu makâma gelen sâlik, nefsin katlarından nefs-i mülheme katındadır ve “Sonra da ona hem kötülüğü, hem (ondan) sakınmayı ilham edene”¹³⁴¹ âyeti buna delâlet etmektedir. Bu nefis mertebesinin özellikleri arasında tevbe, cömertlik (sehâvet), kanaat, sabır, hilm, tevâzu gibi vasıflar vardır. Burada sâlikin seyri “seyr i alallâh”tır.¹³⁴² Tedânînin son

¹³³³ er-Rahmân 55/26-27.

¹³³⁴ Harîrîzâde, *Fecru’l-esmâ ve Subhu’l-müsemmâ*, 10a.

¹³³⁵ el-Kasas 28/88.

¹³³⁶ Harîrîzâde, *Medâr-ı Vâhidîyyet ve Merkez-i Ahadiyyet*, 36b.

¹³³⁷ Harîrîzâde, *Fecru’l-esmâ ve Subhu’l-müsemmâ*, 8a.

¹³³⁸ Harîrîzâde, *Feyzü’l-muğni*, 17a.

¹³³⁹ Harîrîzâde, *Fecru’l-esmâ ve Subhu’l-müsemmâ*, 10a.

¹³⁴⁰ Harîrîzâde, *Medâr-ı Vâhidîyyet ve Merkez-i Ahadiyyet*, .37a.

¹³⁴¹ eş-Şems 91/8.

¹³⁴² Harîrîzâde, *Fecru’l-esmâ ve Subhu’l-müsemmâ*, 9b.

safhası olan bu makâm ile sülûk makâmı biter ve sülûkte daha ileri bir makâm yoktur. Çünkü Zât'ın ilerisinde bir merteye yoktur.¹³⁴³

Sâlikin sülûk mi'racı tamamlanmış, tam bir sekr hali (kendinden geçme) ve fenâ fillâh (Allah'ta fânî olma hâli) gerçekleşmiştir. Sâlikin geçtiği bu üç sülûk makâmı ayne'l-yakîn makâmıdır. Harîrîzâde, Muhammed Nûrî'l-Arabî'ye atıfta bulunarak ayne'l-yakîn makâmını tamamlayan sâlikin kendisinin varlığı olmadığını ve Vücûd'un Hak olduğunu idrak ettiğini söyler. Nûrî'l-Arabî, “*Nefsini bilen Rabbini bilir.*” sözünün, bu makâmı tamamlayan sâlik için gerçekleştiği görüşündedir. Buna göre “nefsi bilmek”, nefsin varlıkta payı olmadığını bilmektir ve bu anlamda nefsin bilen sâlik, kendisiyle tasarrufta bulunan Rabbini de bilir.¹³⁴⁴ Bu aşamadan sonra artık sâlik mürşidinin yardımıyla “sekr” hâlinde “sahv” -ayıklık- hâline geri dönecektir.¹³⁴⁵ Sahv haline ulaştığında ise bakâ billâh ile cezbe makâmına girer ve bundan sonra “tedellâ” başlar. Varlık dairesinin ilk yarısını tamamlayan sâlikin, ikinci yarıdaki yolculuğunda beş (veya yedi) hazreti, bunların hepsini ihtiva eden insan-ı kâmil hazretini müşâhede etmesi ve bu mertebelerden her birinin diğerinin zuhûr mahali olduğunu idrak etmesi beklenir.¹³⁴⁶

4.3.3.2. Cezbe Makâmı

Harîrîzâde, sâlikin iniş yolculuğunda uğrayacağı bu makâmı cezbe makâmı olarak da cem' makâmı olarak da isimlendirir. Buradaki inişten maksat, aşağıya düşüş olmayıp; Hak'ta vücûdu fânî olan sâlikin, bakâ billâh ile yeni bir vücûda sahip olarak, insanları irşad etmek üzere sahv haline geri dönüyor olmasıdır. Bu makâm, sâlikin îmanının hakîkate erdiği makâm olduğu için Harîrîzâde onların hakk'al-yakîn makâmı ve Hak'a yaklaşmayı ifade ettiği için “tedellî” makâmı olduğunu söyler.¹³⁴⁷

¹³⁴³ Harîrîzâde, *Feyzü'l-muğnî*, 17a; Türer, “Harîrî-zâde'nin, Sülûkün Mertebelerine Dair Bir Risalesi: Feyzü'l-Muğnî Min Sırrı Hadîsi Men Talebenî”, 45.

¹³⁴⁴ Harîrîzâde, *Feyzü'l-muğnî*, 17a-17b.

¹³⁴⁵ Harîrîzâde, *Fecru'l-esmâ ve Subhu'l-müsemmâ*, 10b.

¹³⁴⁶ Harîrîzâde, *Medâr-ı Vâhidîyyet ve Merkez-i Ahadiyyet*, 37a.

¹³⁴⁷ Harîrîzâde, *Feyzü'l-muğnî*, 18b-20a.

a) *Cem'*

Harîrîzâde, cem' makâmını "vahdet"e erip "kesret"le alâkanın kesildiği, Hakk'ın zâhir ve halkın bâtin olarak müşâhede edildiği makâm olarak açıklar. Bu makâmın lisanı "*Hiçbir şey görmedim ki ondan önce Allah'ı görmüş olmayayım.*" sözüdür. Cem' makâmı "kurb-i ferâiz" ve "seyr-i mahabbî" olarak da isimlendirilirken buradaki sâlik de "murâd" ve "maktûl" adını alır.¹³⁴⁸ Çünkü bu makâm, mezkûr sözde geçen "*bana âşık olanı ben öldürürüm.*" ifadesinin gerçekleştiği, Hakk'ın Hak'la müşâhede edildiği ve sâlikin cem'le öldürüldüğü makâmdır.¹³⁴⁹ Sâlikin öldürülmesinden kasıt nefsinin fânî kılınmasıdır ancak onun sırrı bâkî kalır, o sır da aslında Allah Teâlâ'nın sırrıdır.¹³⁵⁰ Müellif "*İnsan benim sırrımdır, ben de onun sırrıyım.*" sözünü kudsi hadis olarak nakleder ve bu sözün, açıklamalarına delâlet ettiğini söyler.¹³⁵¹

Cem' makâmında sâlik "Sadece Allah vardır başka hiçbir şey yoktur" hakikatine nâil olur Onun için, ikilik kalkmıştır¹³⁵² ve mürşidin telkiniyle sâlike verilen zikir de "Allahu lâ sivâhû" rabitasıyla "Allah" zikridir.¹³⁵³ Bu makâmda vahdet perdesiyle kesret örtüldüğü için sâlik vesveselerden kurtulmuş, "zü'l-ayn" olmuştur. Cürçânî, *Ta'rifât*'ta "zü'l-'ayn"'ı, Hakk'ı zâhir, halkı ise bâtin gören kişi olarak tarif eder. Buna göre sâlikin zâviyesinde halk, Hakk'ın kendinde zuhûr ettiği ayna olur. Cem' makâmında halkın gizlenmesi, görüntünün aynayı gizlemesidir.¹³⁵⁴ Ayna istiharesini muhakkik sûfiler sıklıkla kullanır. Aynaya bakan bir insan orada nasıl kendini görür ve artık aynayı görmez ise -çünkü görüntü aynayı gizler- aynı şekilde halk ayna olduğunda görünen sadece Hak olur. Hak ayna olduğunda ise görünen halk olur.

¹³⁴⁸ Harîrîzâde, *Medâr-ı Vâhidîyyet ve Merkez-i Ahadiyyet*, 37b.

¹³⁴⁹ Harîrîzâde, *Feyzü'l-muğnî*, 18a.

¹³⁵⁰ A.g.e., 20a.

¹³⁵¹ Kaynaklarda böyle bir hadis yer almamaktadır.

¹³⁵² Harîrîzâde, *Feyzü'l-muğnî*, 18a.

¹³⁵³ Harîrîzâde, *Medâr-ı Vâhidîyyet ve Merkez-i Ahadiyyet*, 37b.

¹³⁵⁴ Harîrîzâde, *Feyzü'l-muğnî*, 18a-18b; Seyyid Şerîf el-Cürçânî, *et-Ta'rifât* (İstanbul: Matba'-i Ahmed Kâmil, ts.), 73.

Sâlikin yolculuğunun bu aşamasında halk aynasında Hak görünür ve sâlik bu makâmda kesreti görmez.

Sâlikin her şeyi Allah'tan bilerek halkı yok, Hâlik'ı var görmesi hâli olarak ifade edilen cem' makâmı, kadîm (Allah) ile hâdisin (kul) farkının ortadan kalktığı makâmıdır. Tevhîdin hakîkatine ermek cem' hâlini kavramakla mümkün olur. Çünkü fark ayırırken cem' birleştirir. Cem' ile fark halleri sürekli olarak birbirini takip eder. Biri ortaya çıkınca diğeri kaybolur, bu durum ışıkla karanlığın birbirini takip etmesine benzetilmiştir. Cem' hali de fark hali de sâlik açısından zorunludur çünkü sâlik fark ile kulluğunu idrak eder cem' ile kendisinde mârifet gerçekleşir.¹³⁵⁵

Kuşeyrî sûfîlerin hallerinin farklı ve derecelerinin muhtelif oluşlarından dolayı cem' ile ilgili tanımlarının ve derecelendirmelerinin de farklı olduğunu söyler. Fakat genel olarak kulluk vazifeleri ve beşerî hallere uygun düşen hususlarda kulun iradesi ve kesbine bağlı olan durumlar “fark” ile; Hak Teâlâ'nın lütfüyle kulun kalbinde doğan mânâ ve ma'rifet “cem” ile ifade edilmiştir.¹³⁵⁶ Bu bağlamda Hücvîrî de mutasavvıfların çoğunun tefrika sözüyle mekâsıbı (kulun kudreti ve iradesi ile elde ettikleri), cem' sözüyle mevâhibi (Hak Teâlâ'nın lütufları) kastettiklerini söylemiştir.¹³⁵⁷ Harîrîzâde'nin düşünce sisteminde de cem' ve fark tanım olarak böyle olmakla birlikte, Harîrîzâde Ekberî gelenekte ifade edildiği şekilde daire sembolü üzerinde anlatımını temellendirir ve cem' makâmını bakâ billâha eren sâlikin iniş yayındaki ilk basamağı, ilk durağı olarak açıklar.

Harîrîzâde'ye göre cem' makâmının aynı zamanda kurb-i ferâiz olarak isimlendirilmesi, kudsî hadiste “*Kulum bana, kendisine farz kıldığım şeyden daha sevimli hiçbir şeyle yaklaşamaz.*”¹³⁵⁸ buyrulmuş olmasındandır. Bu makâmda kul, bütün mevcûdatın varlığını hissetmekten kurtulmuş tamamen fânî olmuştur. Onun hali “*Şüphesiz Allah kulunun lisanı üzere der ki: ‘Allah kendisine hamd edeni işitti.’*”¹³⁵⁹ sözünde ifade edilen hâldir. Konuşan da işiten de Hak'tır. Müellif, Necm sûresindeki

¹³⁵⁵ Hasan Kâmil Yılmaz, “Cem”, *DİA* (İstanbul: TDV Yayınları, 1993), 7/ 278-279.

¹³⁵⁶ Kuşeyrî, *er-Risâle*, 192-194.

¹³⁵⁷ Hücvîrî, *Keşfü'l-mahcûb*, 316.

¹³⁵⁸ Buhârî, “Rikak”, 38.

¹³⁵⁹ Müellifin hadis olarak ifade ettiği bu söz, hadis kaynaklarında yer almamaktadır.

“sonra yaklaştı ve sarktı”¹³⁶⁰ âyetini nakledip yaklaşmanın -tedânî- gerçekleştiği sâlik için cem’ makâmında bir sonraki aşamaya geçildiğini söyler. Böylece tedellî makâmalarında yolculuk başlar. Bunun anlamı sâlikin “veya daha yakın oldu”¹³⁶¹ âyetinde işaret edilen mertebeye -ev ednâ- ulaşmak için aşağı inmesi veya sarkmasıdır (tedellâ). Cürcânî’nin ifadesiyle “tedânî” mukarreblerin mi’racıdır. Bu mi’rac verâsetsiz olunca “veya daha yakın oldu -ev ednâ-” hazretine ulaşır ki, bu ancak Rabbin kulunu çekmesiyle mümkün olur. Bu sebeple cem’ makâmı, cezbe makâmı olarak da isimlendirilirler. Müellife göre “*Rahmân’ın cezbelereinden bir cezbe, insanların ve cinlerin ameline denktir.*”¹³⁶² hadisi bu makâma işaret etmektedir.¹³⁶³

Harîrîzâde, Abdürrezzâk Kâşânî’ye atıfta bulunarak cezbenin, kulun, menziller katetmede ihtiyaç duyduğu her şeyi külfetsizce ve bir çaba sarf etmeksizin hazır bulması olduğunu söyler. Müellife göre Hak Teâlâ ulûhiyyetin gereği olarak, bu kulu kendisine yaklaştırır. Dolayısıyla ona, Allah Teâlâ’nın kendisi için seçtiği kimse, anlamında “mezcûb” denir. Allah Teâlâ onu kendi yüce makâmı için seçmiş ve kendi kudsiyyet suyuyla yıkamıştır.¹³⁶⁴

Harîrîzâde’ye göre aşkın evveli sevgi (hubb), sevginin evveli dert (sekam), aşkın sonu ise ölümdür (katl). Dert bir talebin eseri olarak ortaya çıkmış, ‘katl’ ise vuslat ihtiyacının doğurduğu ölüm olarak gerçekleşmiştir. Tecellînin tezahür ettiği bu anda artık işitme ve görme olmaz. Hâdisin Kadîm’e yaklaşmasıyla, hâdiste bir eser kalması mümkün değildir. Hakîkî sevgide sebât olmadığı için aslında tecellîde de sebât yoktur

¹³⁶⁰ en-Necm 53/8.

¹³⁶¹ en-Necm 53/9.

¹³⁶² Kaynaklarda böyle bir hadis bulunamamakla beraber Sülemî, Ebû’l-Kâsım İbrahim b. Muhammed en-Nasrâbâdî’den (ö.367/978) buna çok yakın bir sözü nakletmiştir (*Tabakâtü’s-süfîyye*, thk. Mustafa Abdülkâdir Ata, (Beyrut: Dâru’l-kütübü’l-ilmîyye, 2010), 365).

¹³⁶³ Harîrîzâde, *Feyzü’l-muğnî*, 18b-19a.

¹³⁶⁴ A.g.e., 19a; Cezbe: Kulu Hakk’a yaklaştıran ilâhî inâyet, cezbe sayesinde Hakk’a yaklaşan kul sülûk mertebelerini zahmetsizce Hakk’ın ihsânıyla aşar (bk. Kâşânî, *Letâifu’l-a’lâm fî işârâtı ehli’l-ilhâm*, 185).

fakat tecellînin zuhûru ve müşâhedenin gerçekleşmesinden sonra zikrin yapılması, yaklaşmayı meydana getirir ve böylece -müellifin ifadesiyle- gizlilik ayları doğar, kavuşma rüzgârı eser, şifâ tohumları çatlar, aynın müşâhedesini gerçekleştirir, Vâhid'in bakâsı ve ikiliğin yok olmasıyla sebât meydana gelir. Çünkü sebât, ancak Zât ile Zât'ın isbâtıdır.¹³⁶⁵ Müellifin “aynın müşâhedesini” ifadesi bu mertebede her şeyin Hakk'ın ayn'ı olması, ikiliğin, kesretin gayrin olmaması ile ilgilidir.¹³⁶⁶

Cem' makâmında sâlikin nefis mertebesi nefis-i mutmainnedir. Çünkü o huzura kavuşmuş nefstir ve “*Ey huzura kavuşmuş nefis! Sen O'ndan razı, O da senden razı olarak Rabbine dön!*”¹³⁶⁷ âyetinde bu makâma işaret edilmektedir. Cömertlik (cûd), tevekkül, şükür, tezellül (kendini hor ve hakîr görme) nefis-i mutmainnenin özelliklerindedir.¹³⁶⁸ Bu mertebede sâlikin seyri, seyr i billâh ve zikri, esmâ-i seb'anın dördüncü ismi olan “Hak”, rabitası “Hakk'ı, halkı görmeden, görmektir” çünkü bu mertebede vahdet zâhir ve kesret bâtındır.¹³⁶⁹

Harîrîzâde, mevcûd olan her şeyin bir bakâ bir de fenâ yüzü olduğunu söyler. Buna göre mevcûdatın bakâ yüzü Hak ve fenâ yüzü halktır. Bir şeyin vücûd-ı zillîsi -gölge varlığı- bakâ yüzüyle kâimdir. Fenâ yüzünde ise sürekli bir değişim görülür. Müellife göre, Hak Teâlâ'nın vechinden başka her şeyin yok olacağını bildirilmesi, bu anlamdadır.¹³⁷⁰ Dolayısıyla basiret gözüyle bakan her insan mevcûdların bir yönüyle devamlılık arz ettiğini bir yönüyle ise sürekli bir değişim içinde olduğunu görür. “İnsan her nefeste değişen bir yapıdadır” diyen müellif yirmi sene sonunda insanın vücudunda değişmeyen bir uzvunun kalmadığını, kırk yaşını aşan bir insanın iki kez değiştiğini fakat kendisinin bunu fark etmeyip aynı kişi olduğunu zannettiğini söyler. Bununla beraber insanın değişmeyen bir yüzü vardır ve öldükten sonra da bu yüz bâkî kalır.

¹³⁶⁵ Harîrîzâde, *Feyzü'l-muğnî*, 19a-19b; Türer, “Harîrî-zâde'nin, Sülûkün Mertebelerine Dair Bir Risalesi: Feyzü'l-Muğnî Min Sırrî Hadîsi Men Talebenî”, 48.

¹³⁶⁶ Harîrîzâde, *Fecru'l-esmâ ve Subhu'l-müsemmâ*, 13a.

¹³⁶⁷ el-Fecr 89 27/28.

¹³⁶⁸ Harîrîzâde, *Fecru'l-esmâ ve Subhu'l-müsemmâ*, 13a.

¹³⁶⁹ A.g.e., 13a.

¹³⁷⁰ el-Kasas 28/88.

Değişen yüzü akıp duran suya benzer değişmeyen yüzü ise suyun içinden aktığı arka benzer. İnsanın kurtuluşu bu arkı fark etmesiyle olur.¹³⁷¹

Sâlik, “Hak” zikriyle nefsinin ve Allah’tan başka her şeyi bâtil görür. Bu noktada Harîrîzâde, Hallac-ı Mansûr’un “Ene’l-Hak” sözüne de değinir. “Ene’l-Hak” sözüyle ilgili te’villeri ve kendi kanaatini aktarır. Müellife göre “Ene’l-Hak” sözü, doğru te’vil edilemezse hatalı bir sözdür. Bununla ilgili yapılan ilk te’vil, sözün “Ben Hak’la beraberim” anlamında söylenmiş olmasıdır. Müellif bu yorumun hakîkati yansıtmaktan uzak bir te’vil olduğu görüşündedir. Çünkü lafız bu şekilde te’vile imkân vermemektedir. İkinci te’vil, kulun Hak’ta müstağrak olması ve başka bir şeye müttesi’ olmayışıdır (yer kalmayacak şekilde olmasıdır). Müellif bu durumun bir şeyin başka bir şeyde müstağrak olması halinde o şeye diğerrinin isminin verilmesi gibi bir durum olduğunu söyler.¹³⁷² Muhakkik sûfiler konuyla ilgili olarak ateşe atılan ve kor haline gelen bir demirin “ben ateşim” demesi örneğini verirler. Demir bir yönüyle ateştir ama aynı zamanda demir demirdir ve ateş de ateştir.¹³⁷³ Dolayısıyla müellifin kanaatinin mezkûr sözün bu şekilde te’vil edilmesi yönünde olduğu anlaşılmaktadır.

Harîrîzâde, tasavvuf ehlinin bu mertebede âfakta ve enfüste Zât-ı Hakîkiyi müşâhede ettiklerini ve dillerinde “Hak” zikrinin dâim olduğunu söyler. Burada müellif, ehl-i tasavvufla ehl-i kelâmın yöntem farklarından da bahseder. Mutasavvıflar bahsi geçtiği şekilde Hak ismini zikredip her yerde O’nu müşâhede ederken; mütekelliminin dillerinde “Bâri” ismi vardır ve onlar mâsivâyı görüp Hakk’ın varlığına delil olarak mâsivâyı gösterirler. Dolayısıyla müellife göre, mütekellimin “*Göklerin ve yerin hükümranlığına ve Allah’ın yarattığı şeylere bakmazlar mı?*”¹³⁷⁴ âyetine muhataptırlar. Hakk’a delil getirmek için O’nun üzerinde bir şey görmeyen sıddıklar ise “*Rabbinin,*

¹³⁷¹ Harîrîzâde, *Fecru’l-esmâ ve Subhu’l-müsemmâ*, 13a.

¹³⁷² A.g.e., 12b.

¹³⁷³ Ercan Alkan, “Ahmed Avni Konuk’un Risâle Der Beyân-ı Vahdetü’l-Vücûd Tercümesi”, *Tasavvuf İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi*, C. 2, S.36 (2015): 199; 206.

¹³⁷⁴ el-A’râf 7/185.

*her şeye şahit olması yetmez mi?*¹³⁷⁵ âyetinin muhatabı olup onlar Hakk'ı Hak ile istişhâd ederler yani Hakk'a delil olarak Hakk'ı görürler.¹³⁷⁶

b) Hazretü'l Cem'

Harîrîzâde hazretü'l-cem' makâmını, vahdetin bâtın ve kesretin zâhir sıfatlar olduğu makâm, olarak ifade eder. “*Kulum nafile ibadetlerle de bana yaklaştırmaya devam eder, ta ki ben onu severim. (Sevince de) artık onun işiten kulağı, gören gözü, tutan eli, yürüyen ayağı olurum.*”¹³⁷⁷ hadisinin işaret ettiği şekilde sâlik bu makâmında, kendisinde olan sıfatları görür ve onların Hakk'a ait olduğunu idrak eder. Çünkü hazretü'l-cem' makâmında sâlikin beşerî sıfatları yok olur ve kendisinde Hakk'ın sıfatları zâhir olur. Bu hadis-i şeriften hareketle mutasavvıflar hazretü'l-cem' makâmını “Kurb-i nevâfil” olarak da isimlendirirler.¹³⁷⁸

Harîrîzâde, kurb-i nevâfil ve bir önceki mertebe olan kurb-i ferâiz mertebelerini iyilik ve kötülüğün Hakk'a ve kula nispeti açısından da ele alır. Buna göre kurb-i ferâiz mertebesinde kul, iyiliğe dair olan her şerde Hakk'ı zâhir, nefsinin bâtın görür. Müellif, “*Sana gelen her iyilik Allah'tandır.*”¹³⁷⁹ âyetini bu minvalde değerlendirir. Âyetin devamı ise “*Sana gelen her kötülük de nefsendendir.*” şeklinde gelir ve bu da kurb-i nevâfile işaret eder. Kul kötü ve kınanmayı gerektiren durumlarda nefsinin zâhir, Hakk'ı bâtıl görür.¹³⁸⁰

Hazretü'l-cem' makâmını ayna istiharesi üzerinden tekrar ele alan müellif bu makâmında Hakk'ın ayna olduğunu ve aynada halkın görüldüğünü söyler. Halk görüldüğünde ayna görünmeyeceği için -aynada zuhûr eden görüntüler aynayı perdelemektedir- burada Hak bâtın olur. Sâlikin zikri, mürşidinin telkiniyle ve Hakk Teâlâ'ya nisbet edilen sıfatlarına O'nun zatıyla olduğunu müşâhede ederek “Allah” zikridir. “Seyr-i mahabbî” olarak da adlandırılan bu makâmın lisanı “*Hiçbir şey*

¹³⁷⁵ Fussilet 41/53.

¹³⁷⁶ Harîrîzâde, *Fecru'l-esmâ ve Subhu'l-müsemmâ*, 12b.

¹³⁷⁷ Buhârî, “Rikâk”, 38.

¹³⁷⁸ Harîrîzâde, *Feyzü'l-muğnî*, 20a.

¹³⁷⁹ en-Nisâ 4/79.

¹³⁸⁰ Harîrîzâde, *Fütûhât-ı ilâhiyye*, 44b.

görmedim ki ondan sonra Allah'ı görmemiş olayım.” sözüdür. Vahdetten kesrete tedellâ ve tenezzülün olduğu hazretü'l-cem' makâmı cezbe makâmlarının ikincisi ve tedellânın ortasıdır.¹³⁸¹ Sâlik burada “mahbûb” ve “mürîd-i biirâdeti'l-Hak” adını alır. Çünkü sâlik artık Hakk'ın irâdesiyle irâde etmektedir.¹³⁸²

Sâlikin bakâ âlemine doğru devam eden yolculuğunun ikinci durağı ve aynı zamanda hakka'l yakîn mertebelerinin ikincisi olan hazretü'l-cem' makâmı, sıfat mertebesidir. Bu mertebedeki sâlikin seyri, “seyr-i fillâh”, zikri esmâ-i seb'anın beşincisi olan “Hay” ismi, râbitası “Hak'ta halkı görmek”tir.¹³⁸³ Sâlikin nefis açısından konumu nefis-i râziyedir. Rızâ, vefâ, ihlâs, riyâzet, kerâmet bu nefis yapısının özellikleri arasındadır. “Allah onlardan râzı olmuş, onlar da Allah'tan râzı olmuşlardır.”¹³⁸⁴ âyeti ve benzeri âyetler de Hak'tan râzı olma ifadeleri geçmektedir. Müellif, avamın Allah'tan râzı olmasının cennette nimetlere kavuşunca gerçekleşeceğini; havâsın râzı olmasının ise dünyada gerçekleştiğini söyler. Dolayısıyla avamın cenneti müecceldir -ertelenmiştir-, havâsın cenneti ise muacceldir -hemen verilmiştir- ve havâsın hemen kavuştuğu cennetin yolu sülûk makâmlarından geçmektedir.¹³⁸⁵

Harîrîzâde, “*Beni talep eden...*” diye başlayan sözün, “*Ben kimi öldürürsem, onun diyeti benim üzerimedir.*” kısmını naklederek, bu sözü “*onun diyeti hazretü'l-cem'le bana aittir*” şeklinde yorumlamıştır. Harîrîzâde'ye göre bunun anlamı hazretü'l-cem' makâmında halkın Hak ile müşâhedesinin gerçekleşmesidir. Âşık için bu makâmda kesrete -sıfatların çokluğuna- tedellî ve tenezzül vardır. Bu sebeple esmâ ve sıfât zâhir, Zât da bâtın olarak müşâhede edilir. Sâlikteki beşerî sıfatlar yok olduğu için müşâhede edilen sıfatlar Hakk'ın sıfatlarıdır. Hakk'ın kulun işiten kulağı gören gözü, tutan eli, yürüyen ayağı olması da bu anlamdadır. Bu makâmın sahibine “zü'l-akl” denilmiştir. Cürcânî'ye göre zü'l-akl, halkı zâhir, Hakk'ı da bâtın gören kimsedir.¹³⁸⁶

¹³⁸¹ en-Necm 53/8.

¹³⁸² Harîrîzâde, *Medâr-ı Vâhidiyyet ve Merkez-i Ahadiyyet*, 38a.

¹³⁸³ Harîrîzâde, *Fecru'l-esmâ ve Subhu'l-müsemmâ*, 14a-14b.

¹³⁸⁴ el-Beyyine 98/8.

¹³⁸⁵ Harîrîzâde, *Fecru'l-esmâ ve Subhu'l-müsemmâ*, 15b.

¹³⁸⁶ Harîrîzâde, *Feyzü'l-muğnî*, 20a-20b.

“Sonra yaklaştıkça yaklaştı.”¹³⁸⁷ âyet-i kerîmesini naklederek Harîrîzâde, sâlikin artık Hak’tan halka dönmek suretiyle insanlık tarafına yöneldiğini söyler. Hakk’ın ona ödediği diyet, fenâdan sonra kendisine bakâ halinin hibe edilmesidir. Başka bir deyişle bu makâmda sâlike ihsân edilmiş olan hakkânî vücûd, onun katledilmiş olan vücûdunun diyetidir.¹³⁸⁸

c) Cem’u’l-Cem’

Harîrîzâde, cem’u’l-cem’ makâmını, sâlikin, Zât’ın vahdetini, mezâhirin kesretiyle; mezâhirin kesretini de Zât’ın vahdetiyle müşâhede ettiği makâm, olarak tanımlar. Kesrette Vahdet, Vahdette kesret müşâhede olunur. Sâlik, Hakk’ı bir olarak müşâhede ederken halkı da görür. Nitekim cem’ makâmında Hak zâhir, halkı bâtın ve hazretü’l-cem’ makâmında halk zâhir, Hak bâtıdır. Bu makâm da ise sâlik halk aynasında Hakk’ı, Hak aynasında halkı müşâhede eder. Başka bir ifadeyle Hakk’ı halkta, halkı Hak’ta görür. Vücûd-ı Vâhid’i bir yönden halk bir yönden Hak görür. Sâlikin zikri bu müşahedeyle ve mürşidinin telkiniyle “Allah” zikridir.¹³⁸⁹

Hatırlanacağı üzere merâtibu’l-Vücûd düşüncesi, bir olan varlıktan -vahdet-, çokluğun -kesret- nasıl meydana geldiğini izah etmeye çalışan bir nazariyedir. Müellif, kemâlât yolculuğunda tüm mertebeleri müşâhede edecek olan sâlikin, cem’u’l-cem’ makâmında Vahdet’in kesretle zuhûruna şahitlik edeceğini açıklar. Müellifin ifadesiyle “Vahdet-i Zâtiyye’nin zuhûru kesretledir. Kesretin vücûdu Vahdet’ledir. Vahdet, tekessür etmedikçe ıyanda -açıkta- zâhir olmaz.”¹³⁹⁰ Harîrîzâde, kesretle kastının Hazreti Ma’şûk’un mertebeleri olduğunu söyler. Mertebeler, Hakk’ın zuhûru için gerekli görülür. Müellif bu mertebeleri Allah’ın esmâsını ve fiilî sıfatlarını kapsayan

¹³⁸⁷ en-Necm 53/8; Kâşânî bu âyet-i kerîmeyi Hakk’ın mahlukâtın sıfatlarıyla zuhûru olarak yorumlar. Buradaki yaklaşma yüce olanın daha düşük olanlara yaklaşmasıdır (bk. Kâşânî, *Letâifu’l-a’lâm fi işârâtı ehli’l-ilhâm*, 212). Harîrîzâde de kudsî Zât mertebesinden halk seviyesine inmek şeklinde ifade eder (bk. *Fezû’l-muğnî*, 20b).

¹³⁸⁸ Harîrîzâde, *Fezû’l-muğnî*, 20b.

¹³⁸⁹ Harîrîzâde, *Medâr-ı Vâhidîyyet ve Merkez-i Ahadiyyet*, 38a-38b; *Fecru’l-esmâ ve Subhu’l-müsemmâ*, 15b-16a; Ustakurt, “Tasavvuf Literatüründe Etvâr-ı Seb’a ve Harîrîzâde’nin Fecru’l-Esmâ ve Subhu’l-Müsemmâ Adlı Risâlesi”, 105-107.

¹³⁹⁰ Harîrîzâde, *Medâr-ı Vâhidîyyet ve Merkez-i Ahadiyyet*, 38b.

“müessire” ve hissî renkleri ve aklî mânâları kapsayan “müteessire” olarak kendi içinde ikiye ayırır.¹³⁹¹ Yedili varlık tasnifine göre söyleyecek olursak ilk üç mertebe “müessir” olan mertebeler, son dört mertebe ise “müteessir” olan mertebelerdir. Fakat Vücûd’un tekliğini ve her mertebede zuhûr edenin Hak olduğunu her zaman göz önüne almak gerekir ki müellif bu noktada “*O, Evvel ve Âhir, Zâhir ve Bâtin’dir.*”¹³⁹² âyetini -ilk veya son olarak, zâhir veya bâtin olarak mertebelerde zuhûr edenin Hak olduğunu hatırlatır.¹³⁹³

Harîrîzâde, cem’u’l-cem makâmını da mezkûr söz üzerinden açıklamaya devam eder, “...diyeti benim üzerime olan kimsenin diyeti ben olurum...” sözünü “*cem’u’l-cem ile diyeti ben olurum*” şeklinde ifade eder. Bu makâmda sâlik, halkın Hak ile kâim ve Hakk’ın halkın yardımcısı olduğuna şahidlik eder. “*Fark ba’de’l-cem*” ve “*fark-ı sâni*” şeklinde de isimlendirilen cem’u’l-cem’ makâmı, tedellînin ve tenezzülün gerçekleştiği, kesrette vahdetin ve vahdette kesretin müşâhede edildiği makâmıdır. Bu mertebedeki kişiye de “zü’l-ayn ve’l-akl” denir.¹³⁹⁴ Cürcânî zü’l-ayn ve’l-akl olan kişinin, Hakkı halkta gördüğünü ve bunun nevâfilin en yakın hâli olduğunu aynı zamanda halkı da Hak’ta gördüğünü bunun da ferâizin en yakın hâli olduğunu söylemiştir.¹³⁹⁵ Çünkü bu makâmda Hak ile halk birbirini örtmez. Harîrîzâde bu durumu, birçok aynanın mevcudiyetinin, aynaya bakanın tek olarak görülmesine engel olmadığı benzetmesi üzerinden açıklamıştır. Bu örnekte olduğu gibi kesret âlemindeki görüntüler de Hakk’ın tek olarak görülmesine mâni olmaz. Cem’u’l-cem’ makâmındaki kişi hem kesret aynalarını hem de bu aynalarda tecellî eden Zât’ın tekliğini müşâhede edebilir.¹³⁹⁶

Cem’u’l-cem’ makâmında sâlikin zikri, esmâ-i seb’anın altıncı ismi olan “Kayyûm” ism-i şerîfidir. Bu makâmda sâlikin seyri, “seyr-i maallah”; nefsin derecelerinde ise

¹³⁹¹ A.g.e., 38b.

¹³⁹² el-Hadîd 57/3.

¹³⁹³ Harîrîzâde, *Medâr-ı Vâhidiyyet ve Merkez-i Ahadiyyet*, 38b.

¹³⁹⁴ Harîrîzâde, *Feyzü’l-muğnî*, 21a; Türer, “Harîrî-zâde”nin, Sülûkün Mertebelerine Dair Bir Risalesi: Feyzü’l-Muğnî Min Sırrı Hadîsi Men Talebenî”, 49.

¹³⁹⁵ Cürcânî, *et-Ta’rifât*, 73.

¹³⁹⁶ Harîrîzâde, *Feyzü’l-muğnî*, 21a.

sâlik, nefs-i marziyededir. Sûfiler, “*Rabbine dön! O’ndan râzı olarak ve rızâsını kazanmış bulunarak.*”¹³⁹⁷ âyetinde geçen “*marziye*” ifadesinin, Allah’ın kulundan râzı olduğu bu nefis derecesine delâlet ettiğini kabul ederler. Nefs-i marziyede sâlik, ahlâk-ı ilâhî ile ahlâklanmış, hakka’l-yakîne vâkif olmuştur. Çünkü bu mertebe, hakka’l-yakînin son mertebesidir ve aynı zamanda bakâ âlemine yolculukta fiiller ve eserler mertebesine tenezzül ve tedenni (iniş) mertebesidir.¹³⁹⁸

Harîrîzâde, Kâşânî’ye atıfta bulunarak, “*Öyle ki, iki yay kadar hatta daha yakın oldu.*”¹³⁹⁹ âyetinde “*iki yay*” ifadesiyle cem’u’l-cem’ makâmına işaret edildiğini söylemiştir. Buna göre bahsi geçen “*iki yay*” Hz. Peygamber’in (s.a.) konumunu anlatmaktadır. Hz. Peygamber (s.a.), ortasından mev’hûm bir çizgiyle ayrılmış biri halkı diğeri Hakk’ı oluşturan iki yarım daireden müteşekkil bir varlık mertebesi olarak kabul edilir. “*Bidâyet*” ve “*tedânî*” itibariyle birinci dairede mahlûkâtta ve sûretlerde Hüviyet perdelidir. Burada “*halk ve imkân*”, “*nihâyet*” ve “*tedellî*” itibariyle -yavaş yavaş her şeyin Hakk’a yaklaşmasıyla- O’nda mahv ve fânî olur. Böylece “*halk ve imkân*” ikinci yarım dairede “*Hak ve vücûb*” olur. Müellif burada Hak’ta herhangi bir değişimin olmadığına, O’nun ezelî ve ebedî olarak sâbit olduğuna dikkat çeker. Değişim diğeri yarı dairede olur. Çünkü halk yarı dairesinde fenâyâ erme ve fenâdan sonra yeni bir vücûd bulma durumu söz konusu olur. Harîrîzâde’ye göre bu sözde bahsi geçen maktûlün vücûdunun diyeti, onun vücudunun hakkânî hale getirilmesidir.¹⁴⁰⁰

Cem’u’l-cem’ makâmının lisanı “*Allah ile beraber olmayan hiçbir şey görmedim.*” sözüdür. Nitekim âyet-i kerîmede “*Nerede olursanız olun O sizinle beraberdir.*”¹⁴⁰¹ buyrularak bu beraberliğe -mâiyet- işaret edilmektedir. Söz konusu birliktelik hakîkate değildir nisbi olup tecelliyattaki kesretten kaynaklanmaktadır. Konuyla ilgili olarak “*Allah vardır ve O’nunla birlikte hiçbir şey yoktur.*”¹⁴⁰² hadis-i şerifini nakleden müellif, hadisin bahsi geçen birlikteliğin hakîkate olmadığına delâlet ettiğini söyler.

¹³⁹⁷ el-Fecr 89/28.

¹³⁹⁸ Harîrîzâde, *Fecru’l-esmâ ve Subhu’l-müsemmâ*, 15b.

¹³⁹⁹ en-Necm 53/9.

¹⁴⁰⁰ Harîrîzâde, *Feyzü’l-muğnî*, 21b-22a.

¹⁴⁰¹ el-Hadîd 57/4.

¹⁴⁰² Aclûnî, *Kesfü’l-hafâ*, 2/130 (2011).

Ayrıca Hz. Ali'ye atfedilen “*O şimdi de önceki gibidir.*” sözünün mânâyı pekiştirdiğini ifade eder.¹⁴⁰³

Cem'u'l-cem' makâmı cem' ve cezbe makâmlarının sonuncusudur, tedellâ da bu makâmıla tamamlanmış olur ve sâlik burada “vâsıl” ve “muhakkîk” isimlerini alır.¹⁴⁰⁴ Sülûk makâmlarının son mertebesi olan tevhîd-i Zât'ın meczûbların ilk mertebesi olması gibi meczûbların son mertebesi olan bu makâm da sâliklerin ilk mertebesidir. Böylece iniş ve çıkış yaylarıyla daire tamamlanmış olur. Mertebelerin bir grup için ilk, diğer grup için son olması; makâm sahiplerinin aynı derecede olduğu anlamına gelmez. Harîrîzâde, onların bazen tedennî ve terakkî esnasında iken söz konusu duraklarda birbirleriyle karşılaşabileceklerini fakat makâmlarının tabii olarak farklı olduğunu söyler.¹⁴⁰⁵

4.3.3.3. Ahadiyyet

Harîrîzâde, ahadiyyetu'l-cem' şeklinde de isimlendirilen bu makâmın, Hz. Peygamber'e (s.a.) mahsus olduğunu, ondan başkasının buraya vâsıl olamayacağını söyler. Ancak hakikat-i Muhammedîyyenin verâsetiyle ve Hz. Peygamber'den (s.a.) bir adım geride olmak kaydıyla bu makâma ulaşılabilmesi mümkün olur. “*Mâlu'l-yetîm*” de denilen ahadiyyet makâmına “*Yetim malına en güzel şekilde olmadıkça dokunmayın.*”¹⁴⁰⁶ âyetiyle işaret edilmektedir. Muhammed Nûrû'l-Arabî'ye göre yetîm-i hakîki Hz. Peygamber (s.a.) olup onun malı ile kasıt ahadiyyet makâmıdır.¹⁴⁰⁷ Âyette geçen “*en güzel şekil*” ifadesini Harîrîzâde, Hz. Peygamber'e (s.a.) vâris olmak, ahadiyyet makâmına verâseten nâil olmak, şeklinde yorumlar.¹⁴⁰⁸

Sâlikin burada zikri, mürşidinin telkiniyle ve vahdeti kesret olmaksızın, kesreti de vahdet olmaksızın -biri diğerini perdelemeden- müşâhede ederek “*Allah*” zikridir. Esmâ-i seb'adan zikri ise “*Kahhâr*” ism-i şerîfidir. Bu makâmın lisanı “*Allah'ı ancak*

¹⁴⁰³ Harîrîzâde, *Medâr-ı Vâhidîyyet ve Merkez-i Ahadiyyet*, 38b-39a.

¹⁴⁰⁴ A.g.e., 39a.

¹⁴⁰⁵ Harîrîzâde, *Feyzü'l-muğnî*, 22a.

¹⁴⁰⁶ el-En'âm 6/152.

¹⁴⁰⁷ Bolat, *Muhammed Nûru'l-Arabî*, 168.

¹⁴⁰⁸ Harîrîzâde, *Medâr-ı Vâhidîyyet ve Merkez-i Ahadiyyet*, 40a-40b.

Allah gördü.” sözüdür. Harîrîzâde “*Attığın zaman sen atmadın fakat Allah attı.*”¹⁴⁰⁹ âyetinin de bu makâma işaret ettiğini söyler.¹⁴¹⁰ Ahadiyyet makâmına verâseten nâil olan sâlikin seyri, seyr-i anillahtır ve nefis mertebelerinde yedinci ve sonuncu mertebe olan nefs-i kâmileye vâsıl olmuştur. Kendisinde nefsânî alâkalar kalmamıştır ve bu makâmda hilâfete hakîki anlamıyla lâyık olur.¹⁴¹¹

Harîrîzâde’nin naklettiği mezkûr söz “*Diyeti benim üzerime olanla benim aramda hiçbir fark yoktur.*” cümlesi ile biter. Harîrîzâde bu sözü, ahadiyyetü’l-cem’ bakımından hiçbir fark yoktur, şeklinde yorumlar. Vâhidiyyet hazretinin nisbeti, ahadiyyetü’l-cem’ makâmının sahibinde toplanmış olduğu için, iskât veya isbât olmaksızın, bu makâmda kesretin makâm sahibini perdelemesi söz konusu olmaz. Yukarıda bahsi geçtiği gibi Hz. Peygamber’e (s.a.) ait olan bu makâma, hiç kimse asaleten ulaşamaz; ancak, O’nun bir adım gerisinden giderek ve kademlerine (bastığı yerlere/ayak izlerine) tâbi olarak, verâseten bu makâma ve O’na ulaşabilir. Necm sûresinde mezkûr âyette yer alan “*ev ednâ*” (veya daha da yakın oldu)¹⁴¹² ifadesiyle bu makâma işaret edilmektedir. Çünkü Harîrîzâde’ye göre cem’u’l-cem’ makâmında iki yarım daire arasında var olduğu tahayyül edilen çizgi, bu makâmda ortadan kalkmıştır. İki yarım daire birbirine bitişmiş ve burada ikilik kalmamıştır.

Kâşânî’ye atıfta bulunarak Harîrîzâde, ahadiyyet makâmının “*sahv-ı tâm*” ve “*makâm-ı temkin*” olarak isimlendirildiğini söyler. Bütün zerrelere ahadiyyet makâmında Hakk’ın aynı olduğunu ve çeşitli aynalara bakmanın burada birçok görüntüyü aksettirmeyip tek bir görüntünün var olduğunu ifade eder. Bu bağlamda Abdülganî en-Nablusî’nin mezkûr âyetle ilgili yorumunu naklederek Harîrîzâde, “*veya bundan da yakın (ev ednâ)*” denilmiştir çünkü, Zât makâmı olan bu makâmda Hak Teâlâ, esmâ ve sıfatlarıyla isimlendirilmiş ve sıfatlandırılmış olarak görülmemektedir. Burası ne görenin ne de görülenin olmadığı “mutlak gayb makâmı”dır. Hak Teâlâ’yı esmâ ve sıfatlarıyla görmek “şuhûd” makâmında olur. Ahadiyyet makâmı ise tüm makâmların

¹⁴⁰⁹ el-Enfâl 8/17.

¹⁴¹⁰ Harîrîzâde, *Medâr-ı Vâhidiyyet ve Merkez-i Ahadiyyet*, 40b; *Fecru’l-esmâ ve Subhu’l-müsemmâ*, 17b.

¹⁴¹¹ Harîrîzâde, *Fecru’l-esmâ ve Subhu’l-müsemmâ*, 17b.

¹⁴¹² en-Necm 53/9.

üstünde olup yüce bir makâmıdır. Bu açıdan da ahadiyyet makâmı sadece makâm-ı mahmûdun sahibi Hz. Peygamber'e (s.a.) tahsis edilmiştir.¹⁴¹³



¹⁴¹³ Harîrîzâde, *Feyzü'l-muğnî*, 22a-23a; Türer, "Harîrî-zâde'nin, Sülûkün Mertebelerine Dair Bir Risalesi: Feyzu'l-Muğnî Min Sırrî Hadîsi Men Talebenî", 50.

SONUÇ

Çalışmamızın konusunu teşkil eden Harîrîzâde Mehmed Kemâleddin Efendi, Osmanlı toplumunda batılılaşma hareketlerinin yaygınlık kazandığı tasavvufun ve tasavvufî hayatın birçok açıdan tartışma konusu yapıldığı XIX. yüzyılda yaşadı. Fakat eserlerini güncel tartışmalara hiç girmeyerek klasik tasavvuf geleneğinin devamı olacak şekil ve üslûpla kaleme aldı. Harîrîzâde'nin eserlerinde tasavvufî düşüncüyü tüm canlılığıyla görebilmek mümkündür. Tasavvufun meselelerini geniş arka planıyla beraber Osmanlı Devleti'nin son asrında yaşamış bir âlimin nasıl değerlendirdiğini onun eserlerinden anlayabiliriz.

Hocaları arasında bulunan Muhammed Nûr'ül-Arabî vesilesiyle Melâmî ve Ekberî mekteplere mensup olan Harîrîzâde'nin yaşantısında ve şahsiyetinde Melâmî tesirler, eserlerinde Ekberî çizgi görülmektedir. Müellifin -son derece önemli eserlerine rağmen- yaşarken de vefatından sonra da dikkat çeken bir şahsiyet olmayışının, şöhretten kaçınan ve tanınmak istemeyen Melâmî yönüyle ilgili olması muhtemeldir.

Harîrîzâde, eserlerini genellikle varlık merkezli bir tasavvuf anlayışı doğrultusunda kaleme almıştır. Vahdet-i vücûd anlayışına bağlı bir mutasavvıf olan Harîrîzâde'nin eserleri, Osmanlı Devleti'nin kuruluş döneminde etkin olan vahdet-i vücûd düşüncesinin Osmanlı Devleti'nin son asrında da etkin olmaya devam ettiğini göstermektedir. Onun eserlerini, konuları itibariyle dört grupta değerlendirmek mümkündür. Buna göre ilk grupta, *et-Tuhfetü'l-müstersele*'ye ve *Vâridât*'a yaptığı şerhler gibi doğrudan varlık ve mertebelerine ilişkin konuları işleyen eserler yer alır. İkinci grupta *Tibyânü vesâ'ili'l-ḥakâ'ik* başta olmak üzere tarîkatlara ait özellikler ve onların seyr u sülûk metotlarının anlatıldığı eserler yer alır. *Tibyân*'ı hariç tutarak bu gruptaki eserlerin Halvetî, Rifâî, Şâzelî gibi tek bir tarîkate ait usulleri anlatan müstakil risâleler şeklinde olduğunu söyleyebiliriz. *Tibyân* ise İslâm dünyasında mevcut tüm tarîkatlara ait kıymetli bilgiler veren müstakil ve müstesna bir eserdir. Müellifin üçüncü grup eserleri *Medâr-ı Vâhidiyyet ve Merkez-i Ahadiyyet*, *Feyzü'l-muğnî min sirri ḥadişi men talebenî* gibi insanın mi'racını, kemâl yolculuğunu anlatan eserlerdir. Son grupta ise dua, salevât, evrâd ve ezkârlar ile bunların hakikatlerine ilişkin bilgilerin verildiği eserler yer alır.

Tevhîd merkezli tasavvuf anlayışına sahip olan müellifimizin bu bakış açısı, tüm eserlerine yansımıştır. Onun herhangi bir eseri hatta varak sayısı az küçük bir risâlesi

dahi müellifin vahdet-i vücûd ehli bir mutasavvıf oluşu gerçeği göz ardı edilerek okunmamalıdır. Çünkü varlıkta tevhîdi merkeze almadan yapılacak bir okuma müellifin söylemek istediklerini doğru anlamaya imkân vermez.

Varlığa ve var oluşun nasıl gerçekleştiğine ilişkin görüşlerini açıklarken Harîrîzâde “Vücûd” kavramını kullanır. “Vücûd” kavramı -her ne kadar “varlık” olarak tercüme ediliyorsa da- varlıktan daha geniş anlam yelpazesine sahip bir kavramdır. Çünkü “vücûd” sadece “var olmak” anlamını değil “bulmak” anlamını da ifade eder. Buradan hareketle tüm vahdet-i Vücûd ehli mutasavvıflarda olduğu gibi müellifimiz için de “olmak” ve “bulmak” dolayısıyla “bilmek” birbirlerinden ayrı şeyler değildir bilakis hepsi birbiriyle iç içedir. Bu sebeple müellifin bilgi ve insan nazariyeleri varlık nazariyesine bağlıdır.

Harîrîzâde, Vücûd’un bir olduğu ve ortağı olmadığı, O’nun mutlak olduğu ve hiçbir şekilde kayıtlanamayacağı hatta ıtlak kaydından da münezzehe olduğu için bir kayıtlama gibi görülmesi halinde O’na “mutlak” da denilemeyeceği görüşündedir. Böylece anlaşılmaktadır ki Vücûd, Hak Teâlâ’dır. Varlık, Allah’ın varlığı ve mevcûdların varlığı şeklinde iki ayrı varlık kategorisine bölünemediği için Harîrîzâde, mevcûdların yaratılmasından değil zuhûra gelişinden söz eder. Buna göre şehâdet âleminde görülen şeyler Vücûd’un farklı elbiselere bürünmüş sûretleridir. Vücûd mertebeler halinde tenezzül ederken O’nun bilgisinde olan âlemler zâhir olur. En son şehâdet âlemi ve şehâdet âleminde de insan varlığa gelir. İnsan varlık mertebelerinin sonuncusudur. Fakat tümel insanlık hakîkati olan hakikat-i Muhammediye, Vücûd’un taayyün ettiği, isim ve sıfatlarıyla mücmel bir şekilde bilinmenin gerçekleştiği ilk mertebedir ve taayyünün gayesi de bilinmedir. İnsan, Hakk’ın ilmindeki hakikatine yaklaştığı nispette O’nu bilecektir. Bilmesi olmaya bağlı olan insan, hakîkate vâsıl olmak için seyr u sülûk denilen kemâl yolculuğuna çıkar. Bu yolculukta Hz. Peygamber’in (s.a.) mi’racını yaşamak için onun adımlarını takip etmek ve onun mirasını tevarüs etmek hedeflenir.

Çalışmamızın dördüncü bölümünde -sistematik bir şekilde tahlil etmek ve konunun daha iyi anlaşılmasını sağlamak amacıyla- müellifin varlık, bilgi ve insan nazariyelerini ayrı ayrı başlıklar halinde ele aldık. Fakat yukarıda bahsedildiği gibi Harîrîzâde’nin konulara tevhîd merkezli yaklaşımı hem bilgi hem de insan nazariyelerini işlerken vahdet-i Vücûd düşüncesini, bunun neticelerini göz önünde bulundurmaya ve sık sık bu düşünceye atıfta bulunmaya gerekli kıldı. Müellifin bilgi

nazariyesini merâtibu'l-Vücûd'a ilişkin açıklamalarının ve tasavvufa dair tanımlarının içerisinde derledik. Harîrîzâde için bilgi mârifetullahtır ve mârifetullaha ermenin ön şartı amel ve sonra da amelle beraber bir mürşid-i kâmilin rehberliğinde seyr u sülûktür. Seyr u sülûk ile insan, ilk olarak Allah'tan başka fâil olmadığını, ikinci olarak Allah'tan başka mevsuf olmadığını ve üçüncü olarak Allah'tan başka mevcûd olmadığını bilir. Bu idrakte tevhîd mertebelerinde yükselen insan, varlığının mevhum olduğu hakîkatine erer, kendini bilir ve varlığını aradan çıkartarak Rabbini bilir. Böylece varlığa geliş amacı gerçekleşir.

Varlık konusunda Harîrîzâde'nin bakış açısının altı yüzyıllık bir geleneğin en güzel şekilde tevarüs edilmesinden kaynaklanan güçlü bir arka plana dayandığı görülmektedir. Ayrıca müellif tevhîd mertebelerini anlatırken -veya tasavvufun diğer meselelerini işlerken de- Cüneyd Bağdâdî, Bâyezîd Bistâmî gibi ilk dönem mutasavvıflarına atıfta bulunmaktadır. Bu atıflarla, tevhîd düşüncesinin, tasavvufun ilk dönemlerinden itibaren vurgulandığını ve yine ilk dönemden itibaren fenâ fillah ve bakâ billahın sûfiler tarafından hedeflendiğini ifade etmektedir. Böylece Harîrîzâde'nin, vahdet-i Vücûd düşüncesiyle İbn Arabî öncesi tasavvuf geleneğindeki tevhîd düşüncesini ilişkilendiren bir yorum yaptığı söylenebilir.

Harîrîzâde'nin tasavvuf anlayışı, klasik tasavvuf geleneğini tevarüs ederek bize aktarıyor ve onu bir anlamda şerh ediyor olması açısından büyük bir öneme haiz olduğu gibi günümüz düşünce dünyasına dönük taraflarıyla da oldukça kıymetli ve alâkadar olunmaya lâyıktır. Onun tasavvufî görüşleri birbiriyle tutarlıdır ve bütünlük arz eder. Tasavvuf anlayışının zemininde varlık nazariyesi yer alır. İbadet, sabır, şükür, tevekkül, rızâ, gibi tasavvufî kavramlara yaklaşımı da böyledir. Bu kavramlar yalnızca tanım düzeyinde açıklanmış kavramlar değildir. Onların ontolojik bir zemini ve epistemolojik bir karşılığı vardır. Harîrîzâde'ye göre bunlar kişide temessül etmiş, ete kemiğe bürünmüşse sabrın, şükrün veya tevekkülün ya da diğer kavramların varlığından bahsedilebilir. Aynı şekilde ibadet kişinin varlık mertebesindeki konumuna göre değer kazanır ve insana bilgi getirir. İbadette gaye mârifetullahtır ve böylece ibadette kişinin kalbinde ma'rifet açığa çıkar. Mâsivâdan tecrîdle beraber amelin artırılmasını, kurb-i ferâiz ve kurb-i nevâfil kavramları merkezinde ele alan Harîrîzâde, kişinin bu şekilde kemâl yolunda ilerleyeceğini ve Hakk'a yaklaşacağını kabul eder. Dolayısıyla ihlâsla yapılan amel, varlık mertebelerinde yükselmeyi ve yakınlığı, yakınlık da ma'rifeti getirir.

Hiz. Peygamber'in (s.a.) semâvî yolculuğunu Harîrîzâde hem ontolojik hem epistemolojik açıdan değerlendirir. Hiz. Peygamber'in (s.a.) tecrübelerinin ve onun müşâhedelerinin bu yolculuğa çıkan sâlikler tarafından idrak edilmesini, onun seviyesinde olmasa da ona yakın bir seviyede bu tecrübelerin yaşanmasını mümkün görür. Harîrîzâde için imanda tahkik budur ve böyle bir idrakten yoksun olarak yapılan din yorumları ve vahye ilişkin değerlendirmeler dilsel yorumdan öteye geçemez. Bu minvalde müellifin bilgiye ulaşmada nazarî akılı merkeze alan yöntemlere de ciddi itirazları vardır. Nazarî akıl ve onun bilgi kaynakları olan duyu organları sınırlıdır. Dolayısıyla bu yöntemle, hiçbir şekilde sınırlanamayan ve kayıtlanamayan Hak Teâlâ'nın ve O'nun fiillerinin anlaşılması mümkün değildir.

Harîrîzâde, insan-âlem ve Allah ilişkilerini varlığın birliği ilkesi çerçevesinde ele alır. Görünen her şey Hakk'ın isim ve sıfatlarının tezahürü olduğu için ona göre eşyanın veya âlemin -metinlerinde bu ikisi birbiri yerine kullanılır- hakikatini bilmek onların isimlerle ilişkisini dolayısıyla onların Hakk'ın ilâhî ilmindeki hâlini bilmek demektir. Hakk'ın bilmesi ile yaratması aynıdır. İlâhî isimlerle Hakk'ın âleme tecellîsi sürekli olduğu için kevn ve fesâd sürekli. Böylece Harîrîzâde'nin düşünce sisteminde her an aktif ve her bir şeyle ilişkisi doğrudan olan bir yaratıcı tasavvuru olduğu görülür. Dolayısıyla bu sistemi deizmin eleştirisi olarak da değerlendirmek mümkündür. Sırf tenzih üzerinden Hakk'ı tanıtmak O'nun kâinatla ilişkisini doğru değerlendirememek demektir. Sırf teşbih ise O'nun yüceliğinin ve mutlaklığının anlaşılmasına yol açar. Harîrîzâde kendisinden önceki muhakkik sûfiler gibi tenzih ile teşbih arasında bir yol tutarak Hakk'ı anlatır ve insanı O'nun sûretinde yaratıldığı için şereflî kabul eder. Harîrîzâde "sûret" ifadesini, insana emanet olarak bütün isimlerin yüklenmiş olması şeklinde açıklar. Böylece insan için Hakk'a yaklaşmanın ve O'nun ahlâkıyla ahlâklanmanın imkânı ortaya çıkar. Bu yol insanın dışında değil içindedir. Ahlâkî olgunlaşmayla beraber nefis mertebelerinde yükselerek Hakk'a yakınlık sağlanır. Hiz. Peygamber başta olmak üzere tüm peygamberler ve onların vârisi olan velîler bunu gerçekleştirmiş kişiler olarak insanlar için örnektir.

Âlemin değeri de yine esmâ ile ilgilidir. Âlem içindeki her bir şey, Hakk'ın isimlerinin tezahürü olduğu için canlıdır, onların zikri vardır ve onlar hürmete lâyıktır. İnsanla âlem arasında ortak özellikler çoktur hatta âlemde olan her şey insanda mündemiç kabul edilir. Harîrîzâde'nin insana ve içindeki her şeyle beraber âleme yönelik bu görüşleri aslında insan ve tabiat arasında çatışma öngören tüm nazariyelerin

karşısındadır. Ayrıca müellifin sistemi güçlü bir ontolojiye dayandığı için insanı merkeze alan hümanist ve yine insandan hareketle tabiatı merkeze alan çevreci akımlardan tamamen farklıdır. Harîrîzâde'nin düşünce sisteminde insana, âlemle barışık olarak ve onu emanet kabul ederek huzurla yaşamanın -ki huzur Hak'tan râzı ve Hakk'ın da kulundan râzı olması hâlidir- yolu gösterilir. Harîrîzâde bu hâli cennete dünyada girmek olarak değerlendirir.



KAYNAKÇA

- Abdikoğlu, Elmas. “Harîrîzâde Kemâleddin Efendi'nin Turfetü'l - Müstersele Ala't - Tuhfeti'l - Mürsele Adlı Eseri (İnceleme - Metin)” (Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Trabzon Üniversitesi Lisansüstü Eğitim Enstitüsü, 2019).
- . *et-Tuhfetü'l-Mürsele Şerhi*. İstanbul: Hikemiyat Yayınları, 2021.
- Abdullah b. Mübârek el-Mervezî. *Kitâbü 'z-zühd ve 'r-rekâik*. thk. Habîbu'r-Rahmân el-A'zamî. Beyrut: Dâru'l-kütübü'l-ilmîyye, 2004.
- Aclûnî, İsmâil b. Muhammed. *Keşfu'l-hafâ ve müzîlü'l-ilbâs*. 3bs. 2 Cilt. Dâru ihyâi't-türas el-Arabî: Beyrut, 1351/1972.
- Ahmed b. Hanbel, Ebû Abdillâh Ahmed b. Muhammed b. Hanbel eş-Şeybânî. *el-Müsned*. 6 Cilt. Beyrut: el-Mektebetü'l-İslâmî, ts.
- Akün, Ömer Faruk. “Bursalı Mehmed Tâhir Bey”. *DİA*. (İstanbul: TDV Yayınları, 1992), 6/452-461.
- Alkan, Ercan. “Ahmed Avni Konuk'un Risâle Der Beyân-ı Vahdetü'l-Vücûd Tercümesi”. *Tasavvuf İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi*. C. 2, S.36 (2015): 197-211.
- Alper, Hülya. “Sırât-ı Müstakîm”. *DİA*. (İstanbul: TDV Yayınları, 2009), 37/119-120.
- Anılır, Burak. *Kemâlnâme-i Âl-i Abâ ehl-i Beyt'in Faziletleri*. İstanbul: H Yayınları, 2015.
- Arslan, Mehmet. *Türk Edebiyatı İsimler Sözlüğü*. <https://teis.yesevi.edu.tr>. Abdullah Hulusi Mürefteî. (20.032023).
- Aşkar, Mustafa. *Tasavvuf Tarihi Literatürü*. 2.bs. İstanbul: İz Yayıncılık, 2015.
- . “Niyâzî Mısırî”. *DİA*. (İstanbul: TDV Yayınları, 2007), 33/166-169.
- Attâr, Feridüddin. *Tezkiretü'l-evliya*. çev. Süleyman Uludağ. ed. Selim Çakıroğlu. 2 Cilt. Mavi Yayıncılık: İstanbul, 2002.
- Aydın, Bilgin. “Meclis-i Meşâyih”. *DİA*. (Ankara: TDV Yayınları, 2003), 28/247-248.
- Aydın, İbrahim Hakkı. “Molla Fenârî”. *DİA*. (Ankara: TDV Yayınları, 2020), 30/245-247.
- Aydın, Mehmet S. “İnsân-ı Kâmil”. *DİA*. (İstanbul: TDV Yayınları, 2000), 22/330-331.

- Aydınlı, Ayşenur. “Harîrîzâde Kemâleddin Efendi'nin Kenzü'l-feyz İsimli Eseri (Metin ve İnceleme)” Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi. M. Ü. Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2015.
- . *Kenzü'l-feyz -Halvetiyye Usûl ve Âdâbı-*. İstanbul: Buhara Yayınları, 2021.
- Aynî, M. Ali. *Tasavvuf Tarihi*. sad. Hüseyin Rahmi Yananlı. 2. bs. İstanbul: Kitabevi, 2000.
- Azamat, Nihat. “Muhammed Nûrû'l-Arabî”. *DİA*. (Ankara: TDV Yayınları, 2020), 30/560-563.
- . “Elif Efendi Hasîrîzâde”. *DİA*. (İstanbul: TDV Yayınları, 1995). 11/37-38.
- Banarlı, Nihad Sami. *Resimli Türk Edebiyatı Tarihi*. 8 Cilt. Millî Eğitim Bakanlığı: Ankara, 1971.
- Bayrakdar, Mehmet. “Dâvûdu'l-Kayserî'nin İslâm Düşüncesine Katkısı”. *Uluslararası İznik Sempozyumu*. hzr. Ali Erbaş. Bursa: İznik Belediyesi Yayınları, 2005, 311-316.
- Beyhakî, Ebû Bekr Ahmed Hüseyin. *Şuabu'l-îmân*. trc. Hüseyin Yıldız vd. 10 Cilt. Ocak Yayıncılık: İstanbul, 2015.
- Bilgin, Orhan. “Fahreddîn-i Irâkî”. *DİA*. (Ankara: TDV Yayınları, 1995), 12/84.
- Bolat, Ali. *Muhammed Nûru'l-Arabî Hayatı, Eserleri ve Tasavvufî Görüşleri*. İstanbul: h Yayınları, 2015.
- vd. *Tasavvuf Tarih- Doktrin- Tenkit*. Samsun: E Yazı Yayınları, 2019.
- Buhârî, Ebû Abdullah Muhammed b. İsmail. *Sahîhu'l-Buhârî*. el-Mektebetü'l-İslâmiyye: İstanbul, ts.
- . *el-Edebü'l-müfred*. thc. Muhammed Abdulkâdir Atâ. Beyrut: Dâru'l-kütübü'l-ilmîyye, 1990.
- Bursalı, Mehmed Tâhir. *Osmanlı Müellifleri*. 3 Cilt. y.y: İstanbul, 1913.
- . *Menâkıb-ı Şeyh Seyyid Hâce Muhammed Nûru'l-Arabî ve Beyân-ı Melâmet ve Ahvâl-i Melâmiyye*. hzr. Mustafa Tatçı ve Burak Anılır. İstanbul: H yayınları, 2014, 6-7.

- Bursevî, İsmâil Hakkı. *Rûhu'l-Beyân Kur'an Meâli ve Tefsiri*. hzr. Hasan Kâmil Yılmaz, Abdullah Sert, Mustafa Eriş. 23 Cilt. Erkam Yayınları: İstanbul, 2008.
- . *Tamâmü'l-feyz fî bâbi'r-ricâl- Atpazarî Kutup Osman Efendi Menâkıbı*. çev. Ramazan Muslu. İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayını, 2020.
- Cebecioğlu, Ethem. *Tasavvuf Terimleri ve Deyimleri Sözlüğü*. 6.bs. Ankara: Otto, 2014.
- Cerrâhî, Şeyh Nûreddin. *Mürşid-i Dervîşân*. Süleymaniye Kütüphanesi, Hacı Mahmud Efendi, 2501.
- Ceyhan, Adem. “Biyografi ve Bibliyografya Âlimi Bursalı Mehmed Tâhir Bey’in Eserleri”. *Celal Bayar Üniversitesi Sosyal Bilimler*. C. 8, S.2 (2010): 3-14.
- Ceyhan, Semih. “Ubûdiyyet”. *DİA*. (İstanbul: TDV Yayınları, 2012), 42/33-34.
- . “Şuayb Şerefeddin Efendi”. *DİA*. (İstanbul: TDV Yayınları, 2010), 39/223-224.
- . “Taç”. *DİA*. (İstanbul: TDV Yayınları, 2010), 39/363365.
- . “Vâridât”. *DİA*. (İstanbul: TDV Yayınları, 2012), 42/520-522.
- . “Zühd”. *DİA*. (İstanbul: TDV Yayınları, 2013), 44/530-533.
- Cürcânî, Seyyid Şerif. *et-Ta'rîfât*. İstanbul: Matba'-i Ahmed Kâmil, ts.
- Çağrıncı, Mustafa ve Süleyman Uludağ. “İstikâmet”. *DİA*. (İstanbul: TDV Yayınları, 2001), 23/348-249.
- Çağrıncı, Mustafa. “Musibet”. *DİA*. (Ankara: TDV Yayınları, 2020), 31/255.
- . “Sabır”. *DİA*. (İstanbul: TDV Yayınları, 2008), 35/337-339.
- . “Tevekkül”. *DİA*. (İstanbul: TDV Yayınları, 2012), 41/1-2.
- Çatak, Adem. “Şihâbeddin Sühreverdî Hayatı Eserleri ve Tasavvuf Anlayışı” Yayınlanmamış Doktora Tezi. Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2007.
- Çiçek, Yakup. “Harîrîzâde”. *DİA*. (İstanbul: TDV Yayınları, 1997). 16/ 192-193.
- . “Tibyânü Vesâilî'l-Hakâik”. *DİA*. (İstanbul: TDV Yayınları, 2012), 41/128.

- . “Harîrîzâde Mehmed Kemâleddin: Hayatı, Eserleri ve Tibyânu Vesâilî'l-Hakâik fî Beyâni Selâsili't-Tarâik Muhetevası-Kaynakları” Yayınlanmamış Öğretim Üyeliği Tezi. İstanbul Yüksek İslâm Enstitüsü, 1982.
- . *el-Mevridü'l-hâss bi'l-havâs fî tefsîri sûreti'l-İhlâs (İhlâs Sûresi Tefsîri)*. İstanbul: İFAV, 1996.
- Danışman, Zuhuri. *Koçi Bey Risalesi*. İstanbul: Milli Eğitim Basımevi, 1993, XVI.
- Demirli, Ekrem. “Hâce Muhammed Lutfî'nin Divan'ında Miraç: Nüzul ve Yükseliş veya Mevlid ve Miraç”. *Uluslararası Hâce Muhammed Lutfî (Alvarlı Efe) Sempozyumu (25-26 Nisan 2013, Erzurum) Bildiriler*. C.2 (2013): 407-413.
- . “İbnü'l-Arabî'nin Düşüncesinde Hz. Peygamber ve Hakikat-i Muhammediye”, *Kültür Coğrafyamızda Hz. Muhammed Uluslararası Sempozyum (Orta Asya, Kafkasya ve Balkanlar) (7-8 Mart 2009) Adapazarı-Sakarya*. C.2 (Ankara: DİB Yayınları, 2011): 155-163.
- . *İbnü'l-Arabî Metafiziği*. İstanbul: Sufi, 2013.
- . “İbnü'l-Arabî ve Mevlana Arasındaki Bazı Ortak Kavramlar”. *İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*. S.16 (2007): 229-247.
- . “İbnü'l-Arabî ve Takipçilerinin Tanrı Anlayışı: Tenzih ve Teşbih Hükümlerinin Birleştirilmesi”. *İslam Araştırmaları Dergisi*. S.19 (2008): 25-44.
- . “Klasik İslam Nazariyatı ile Osmanlı Düşünce Dünyası Arasında Selçuklu Köprüsü: Sadreddin Konevi ve Nazari Tasavvufun Kuruluşu”. *Türklük Araştırmaları Dergisi*. S.16 (Güz/ 2004): 7-35.
- . “et-Tuhfetü'l-Mürsele”. *DİA*. (İstanbul: TDV Yayınları, 2012). 41/358-359.
- . “Mesnevî'yi Fusûsu'l-Hikem'e Göre Yorumlamak “İlâh-ı Mu'tekad” ve Mevlânâ'nın Mesnevî'sinden Hikâyeler”. *Tasavvuf İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi*. C.6, S.14 (2005): 347-364.
- . “Niyâzî Mısrî”. *DİA*. (İstanbul: TDV Yayınları, 2007), 33/169.
- . “Varlık Olmak Bakımından Varlık” İfadesinin Sûfilerce Yeniden Yorumlanması”. *İslâm Araştırmaları Dergisi*. S.18 (2007): 27-48.

- . “Yunus Emre’de İnsanın Kadimliği Sorunu: ‘Ezeli Vatanda İdik’”. *Doğumunun 770. Yıldönümünde Uluslararası Yunus Emre Sempozyumu Bildirileri*, 26-27 Kasım 2010. İstanbul: İstanbul Büyükşehir Belediyesi Yayınları, 2010, 98-109.
- Develioğlu, Ferit. *Osmanlıca-Türkçe Ansiklopedik Lûgat*. 33.bs. Ankara: Aydın Yayınları, 2017.
- Dindar, Bilal. “Şeyh Bedreddin Simâvî”. *DİA*. (İstanbul: TDV Yayınları, 1992), 5/ 331-334.
- Doru, M. Nesim. “Sadreddîn Konevî’nin Düşünce Sisteminde Hayal”. *III. Uluslararası Sadreddin Konevî Sempozyumu: “Tasavvuf, Felsefe ve Din”*. (2018): 298-316.
- Durusoy, Ali. “Vücûd”. *DİA*. (İstanbul: TDV Yayınları, 2013), 43/137-139.
- Eraydın. Selçuk. *Tasavvuf ve Tarikatlar*. 4. bs. İstanbul: İFAV, 1994.
- . “Çile”. *DİA*. (İstanbul: TDV Yayınları, 1993), 8/315-316.
- Ertaş, Muzaffer. “Harîrîzâde Muhammed Kemâleddin Hayatı, Eserleri ve Tibyân’ının Muhtevası” Yayınlanmamış Bitirme Tezi. İ. Ü. Edebiyat Fakültesi Arap-Fars Filolojisi, 1967.
- Gazzâlî, Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed. *İhyâ’ü ulûmi’-d-dîn*. thk. el-Hâfız el-İrâkî. 4 Cilt. Temel Neşriyat: İstanbul: 1985.
- . *Mişkâtü’l-envâr Nur Metafiziği*. trc. Asım Cüneyd Köksal. İstanbul: Büyüyenay Yayınları, 2015.
- Gölpınarlı, Abdülbâki. *Melâmîlik ve Melâmîler*. 6.bs. İstanbul: Kapı Yayınları, 2015.
- Gürer, Betül. “Nazarî Tasavvuf Geleneğinin El Kitabı: Muhtevası ve Tesirleri Bağlamında Sadreddin Konevî’nin Miftâhu’l-Gayb’ı”. *Cumhuriyet İlahiyat Dergisi*. C.21, S.1 (2017): 393-423.
- Gündoğdu, Cengiz. *Rûşen-i Dil-Nüvâz Bir Gülşen-i Râz Şerhi*. İstanbul: Sufi, 2021.
- Gümüşhânevî, Ahmed Ziyâeddin. *Râmuz el-hadîs*. çev. Abdülaziz Bekkine. 2 Cilt. y.y.: İstanbul, 1982.
- Harîrîzâde, Mehmed Kemâleddin. *Cevâhiru mülûki’l-‘aliyye fî bevâhiri sülûki’ş-Şâzeliyye*. Süleymaniye Kütüphanesi, Unkapanı Şazeliye, 57.

- . *el-İmdâd fi'l-mebde' ve'l-me'âd*. Süleymaniye Kütüphanesi, Hacı Mahmud Efendi, 2906.
- . *el-Kavlü'l-mübîn fi ahvâli's-Şeyh Nureddîn el-Cerrâhî el-Halvetî*. Millet Kütüphanesi, Ali Emîrî, 813.
- . *el-Mevridü'l-hâss bi'l-havass fi tefsîri sûreti'l-İhlâs*. Süleymaniye Kütüphanesi, Hacı Mahmud Efendi, 293.
- . *Esrâru'l-ma'în fi şerhi Esmâi'l-erba'în*. Süleymaniye Kütüphanesi, Hacı Mahmud Efendi, 3034.
- . *et-Turfetü'l-müstersele'ale't-Tühfeti'l-mürsele*. İstanbul Belediyesi Atatürk Kitaplığı Osman Ergin Yazmaları, 1449.
- . *Fashu Dürri'l-aglâ şerhu Devri'l-a'lâ*. Süleymaniye Kütüphanesi, Tırnovalı, 964.
- . *Fashu Dürri'l-ağlâ şerhu Devri'l-a'lâ, ve Salâhaddin Uşşâkî'nin Miftâhu'l-Vücûdi'l-Eşher fi Tevcîhi Kelâmi's-Şeyhi'l-Ekber Tevcîhinin Ta'liki*. çev. Abdullah Yasir İslamoğlu. İstanbul: Büyüyen Ay, 2020.
- . *Fecru'l-esmâ ve Subhu'l-müsemmâ*. Süleymaniye Kütüphanesi, Hacı Mahmud Efendi, 3159.
- . *Fethu'l-esrâr şerhu Virdi's-settâr*. Süleymaniye Kütüphanesi, Tırnovalı, 926.
- . *Feyzül-muğnî min sırri hadîs-i men talebenî*. Süleymaniye Kütüphanesi, Tırnovalı, 898/3.
- . *Fütûhât-ı ilâhiyye şerh-i Vâridât-ı ilâhiyye*. İstanbul Büyükşehir Belediyesi Atatürk Kitaplığı, Osman Ergin Yazmaları, 507.
- . *Hadîkatü'l-hakîka*. Süleymaniye Kütüphanesi, Tırnovalı, 898/2.
- . *Hakîkatü't-tarîka*. Süleymaniye Kütüphanesi, Tırnovalı, 898/5.
- . *İrfânü'l-âşîkîn 'alâ Burhâni's-sâlikîn*. Süleymaniye Kütüphanesi, Hacı Mahmud Efendi, 2706.
- . *Kemâlnâme-i Âl-i Âbâ*. Millet Kütüphanesi, Ali Emîri Şerriyye, 711.
- . *Kenzü'l-feyz*. Süleymaniye Kütüphanesi, Hacı Mahmud Efendi, 2631.

- . *Medâr-ı Vâhidiyyet ve Merkez-i Ahadiyyet*. Süleymaniye Kütüphanesi, Tırnovalı, 898/6.
- . *Mededü 'l-Bekrî min Seyyidi 'l-Bekrî*. Süleymaniye Kütüphanesi, Hacı Mahmud Efendi, 4680.
- . *Reşahâtü 'l-esnâ 'alâ Teveccühâti 'l-esmâ*. Süleymaniye Kütüphanesi, Hacı Mahmud Efendi, 2909.
- . *Risâletü ta'birü 'l-vâkiât*. İstanbul Belediyesi Atatürk Kitaplığı, Osman Ergin Yazmaları, 59/07.
- . *Rûşen-i dilnüvâz*. Süleymaniye Kütüphanesi, Hacı Mahmud Efendi, 2753.
- . *Salâtü 'li ithâf bi-şerhi Salâti 's-Sakkâf*. Süleymaniye Kütüphanesi, Tırnovalı, 9940.
- . *Seyrü 'l-esmâ ve Sırru 'l-müsem mâ*. Süleymaniye Kütüphanesi, Tırnovalı, 898.
- . *Şerhu beyt-i Mevlânâ Câmî*. Süleymaniye Kütüphanesi, Tırnovalı, 898/4.
- . *Şerhü Evrâdi 'l-üsübüyye*. İstanbul Üniversitesi Kütüphanesi, Türkçe Yazmalar, 263/1.
- . *Tercümânü't-tarîka*. İstanbul Üniversitesi Nadir Eserler Kütüphanesi, Türkçe Yazma Eserler, 01025.
- . *Tibyânü vesâili 'l-hakâik fî beyâni selâsili 't-tarâik*. 3 Cilt. Süleymaniye Kütüphanesi, İbrahim Efendi, 430.
- . *Ziyâü 'l-bedr şerhu Hizbi 'l-bahr*. Süleymaniye Kütüphanesi, Fatih, 2662.
- Herevî, Hâce Abdullah el-Ensârî. *Menâzilü 's-sâirîn*. çev. Abdurrezzak Tek. 2.bs. Bursa: Emin Yayınları, 2017.
- Hücvîrî, Ebü'l-Hasen Alî. *Keşfü 'l-mahcûb Hakikat Bilgisi*. hzr. Süleyman Uludağ. 6.bs. İstanbul: Dergâh, 2018.
- İbnu'l-Arabî, Muhyiddin. *Fusûsu 'l-Hikem Tercüme ve Şerhi*. trc. ve şerh Ahmet Avni Konuk. hzr. Mustafa Tahralı - Selçuk Eraydın. 7.bs. 4 Cilt. M.Ü. İlahiyat Vakfı Yayınları: İstanbul, 2017.
- . *el-Fütühâtü 'l-Mekkiyye*. çev. Ekrem Demirli. İstanbul: Litera Yayıncılık, 2006.

- İbn Manzûr, Muhammed b. Mükerrerem. *Lisânü'l-arab*. 15 Cilt. Dâru Sadr: İstanbul, 1410/1990.
- İsfahânî, Râgıb. *el-Müfredât*. Beyrut: Dâru'l-mârifet, ts.
- İbn Mâce, Ebû Abdillâh Muhammed. *Sünenü İbn Mâce*. Dâru İhyâi'l-kütübü'l-Arabiyye: y.y. 1952.
- İmamoglu, Sema Özdemir. “Dâvûd el-Kayserî’de Varlık, Bilgi ve İnsan” Yayınlanmamış Doktora Tezi. M. Ü. Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2011.
- İslamoğlu, Abdullah Yasir. *Harîrîzâde Seyyid Muhammed Kemâleddîn Fashu Dürri'l-Ağlâ Şerhu Devr-i A'lâ ve Salâhaddin Uşşâkî'nin Miftâhu'l-Vücûdi'l-Eşher fi Tevcihi Kelâmi'ş-Şeyhi'l-Ekber Tevcihinin Ta'liki*. İstanbul: Büyüyen Ay, 2020.
- İzutsu, Toshihiko. *İbn Arabî'nin Fusûs'undaki Anahtar-Kavramlar*. çev. Ahmet Yüksel Özdemir. İstanbul: Kaknüs Yayınları, 1998.
- Kara, Mustafa. “II. Abdulhamid Dönemine Tasavvuf Tarihi Açısından Genel Bir Bakış”. *İlim Kültür ve Sanat Vakfı Tarih Enstitüsü II. Abdülhamid Dönemi Sempozyum Bildirileri*. İstanbul: Seha Neşriyat, 1992.
- . *Din Hayat ve Sanat Açısından Tekkeler ve Zaviyeler*. İstanbul: Dergâh, 1977.
- . “Gülşeniyye”. *DİA*. (İstanbul: TDV Yayınları, 1996), 14/256-259.
- . *Tasavvuf ve Tarikatlar Tarihi*. 13.bs. İstanbul: Dergâh, 2016.
- . *Tasavvufî Hayat*. İstanbul: Dergâh, 1981.
- . *Türk Tasavvuf Tarihi Araştırmaları Tarikatlar, Tekkeler, Şeyhler*. İstanbul: Dergâh, 2005.
- Karaismailoğlu, Adnan. “Şebüsterî”. *DİA*. (İstanbul: TDV Yayınları, 2010). 38/400-401.
- Kartal, Abdullah. “Tasavvufun Bir İlim Olarak İnşâ Süreci: Şer’î ve Metafizik Bir İlim Olarak Tasavvuf”. *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*. C.24, S.2 (2015): 149-175.
- Kâşânî. Abdürrezzâk, *Letâifu'l-a'lâm fi işârâtı ehli'l-ilhâm Tasavvuf Sözlüğü*. çev. Ekrem Demirli. İstanbul: İz Yayıncılık, 2009.

- Kayserî, Dâvûd. *Mukaddemât*. çev. Hasan Şahin vd. Kayseri: Kayseri Büyükşehir Belediyesi Yayınları. 1997.
- . *Şerhu Besmele bi's-sûreti'n-nev'îyyeti'l-insâniyyeti'l-kâmile*. Süleymaniye Kütüphanesi, Esad Efendi, 1693/16.
- Kelâbâzî, Muhammed b. İbrâhim. *et-Ta'arruf Doğuş Devrinde Tasavvuf*. çev. Süleyman Uludağ. 6.bs. İstanbul: Dergâh, 2019.
- Kılıç, Mahmut Erol. “Bir Metodun Metodolojisi: Dini İlimler Metodu Olarak Tasavvufa Mukayeseli Bir Bakış”. *Usul*. C.1, S.1 (2004): 91-109.
- . “İbnü'l-Arabî, Muhyiddin”. *DİA*. (İstanbul: TDV Yayınları, 1999), 20/ 493-516.
- . *İbn Arabî Düşüncesine Giriş Şeyh-i Ekber*. İstanbul: Sufi, 2009.
- . *Tasavvuf Düşüncesi*, 2.bs. İstanbul: Sufi Kitap, 2014.
- . *Tasavvufa Giriş Disiplinler Arası Bir Bakış*. 9.bs. İstanbul: Sufi Kitap, 2017.
- Konevî, Sadreddin. *Vahdet-i Vücûd ve Esasları*. çev. Ekrem Demirli. 4.bs. İstanbul: İz Yayıncılık, 2012.
- . *Tasavvuf Metafiziği (Miftâhü'l-Gayb)*. çev. Ekrem Demirli. İstanbul: İz Yayıncılık, 2013.
- Konur, Himmet. “Sezâî-yi Gülşenî”. *DİA*. (İstanbul: TDV Yayınları, 2009), 37/79-81.
- Korkmaz, Vedat. “Harîrî-Zâde'nin Gazel Şerhi Üzerine Değerlendirme”. *Turkish Studies*. C.4, S.6 (2009): 335-345.
- Kuşeyrî, Abdülkerîm, b. Hevâzin. *er-Risâle Tasavvuf İlmine Dair Kuşeyrî Risâlesi*. çev. Süleyman Uludağ. 3.bs. İstanbul: Dergâh, 1991.
- Kutluer, İlhan. “İlim”. *DİA*. (İstanbul: TDV Yayınları, 2000), 22/109-114.
- Mekkî, Ebû Tâlib. *Ķütü'l-Ķulûb Kalplerin Azığı*, hzr. Muharrem Tan, 3.bs. 4 Cilt. İz: İstanbul, 2018.
- Meşihat Arşivi Meclis-i Meşâyih Defterleri, 1756/52.
- Muallim Vahyî. *Bursalı Tâhir Bey*. İstanbul: Matbaa-i Orhaniye, 1915.
- Muslu, Ramazan. “İsmâil Hakkı Bursevî ve Tamâmü'l-Feyz İsimli Eseri” Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi. M.Ü. Sosyal Bilimler Enstitüsü, 1994.

- Müfti Ali Çelebi. *Risâle fi hakkı'd-devrân ve'r-raks*. Süleymaniye Kütüphanesi, Harput, 11. 1a-131a.
- Müslim, Ebü'l-Hüseyn Müslim b. el-Haccâc. *Sahîhu'l-Müslim*. hzr. Muhammed Fuad Abdülbaki. el-Mektebetü'l-İslâmiyye: İstanbul, 1973.
- Mütercim Âsım Efendi. *el-Okyânûsu'l-basît fi tercemeti'l-Kâmûsi'l-Muhît/ Kâmûsi'l-Muhît Tercümesi*. hzr. Mustafa Koç-Eyüp Tanrıverdi. 6 Cilt. Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı: İstanbul, 2013.
- Nablusî, Abdülganî b. İsmâîl. *el-Kavlu'l-metîn fi beyânı tevhidi'l-ârifin Ariflerin Tevhidi*. çev. Ekrem Demirli. İstanbul: İz Yayıncılık, 2003.
- . *Gerçek Varlık Vahdet-i Vücûd'un Müdafaası*. çev. Ekrem Demirli. 2. bs. İstanbul: İz Yayıncılık, 2009.
- Namlı, Ali. "İsmâîl Hakkı Bursevî". *DİA*. (İstanbul: TDV Yayınları, 2001), 23/102-106.
- . *İsmâîl Hakkı Bursevî: Hayatı, Eserleri, Tarikat Anlayışı*. İstanbul: İnsan Yayınları, 2001.
- Nesâî, Ebû Abdirrahmân Ahmed b. Şuayb b. Alî. *es-Sünenü'n-Nesâî*. thk. Ahmed Şemseddin. Dâru'l-kütübü'l-ilmîyye: Beyrut, 2009.
- Nûrû'l-Arabî, Muhammed. *Şerhü Evrâdi'l-Üsbüyye*. İstanbul Büyükşehir Belediyesi Atatürk Kitaplığı, Osman Ergin Yazmaları, 711; 803; 805; 808; 1000.
- . *İbn Arabî'nin Günlük Duaları ve Şerhi: Şerh-i Evrâd-ı Usbû'îyye li'ş-Şeyhi'l-Ekber Muhyiddîn el-Arabî*. hzr. Mahmut Kanık. İstanbul: İz Yayıncılık, 2016.
- Ocakoğlu, Hatice. "Harîrîzâde'nin Şeyh Bedreddîn'in Vâridât'ı Üzerine Şerhinin Tahkîk ve Değerlendirmesi (1-100 Varaklar Arası)" Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi. M. Ü. Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2009.
- Okumuş, Ömer. "Câmî Abdurrahman". *DİA*. (İstanbul: TDV Yayınları, 1993), 7/94-99.
- Osmanzâde, Hüseyin Vassâf. *Sefîne-i Evliyâ*. hzr. Mehmet Akkuş, Ali Yılmaz. 4 Cilt. Kitabevi: İstanbul, 2006.
- Öngören, Reşat. "Sûfi". *DİA*. (İstanbul: TDV Yayınları, 2009), 37/471-472.
- . "Şeyh". *DİA*. (İstanbul: TDV Yayınları, 2013), 39/50-52.

- . “Tarikat”. *DİA*. (İstanbul: TDV Yayınları, 2011), 40/95-105.
- Öz, Mustafa. “Ehl-i Beyt”. *DİA*. (İstanbul: TDV Yayınları, 1994), 10/498-501.
- Özbek, Zeynep. “Harîrîzâde'nin *Virdü's-Settar Şerhi*: İnceleme ve Metin Transkripsiyonu” Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi. M.Ü. Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2007.
- Özel, Ahmet Murat. “Şâzelî”. *DİA*. (İstanbul: TDV Yayınları, 2010), 38/387.
- Özel, Ahmet. “Nablusî, Abdülganî b. İsmâil”. *DİA*. (İstanbul: TDV Yayınları, 2006), 32/268-270.
- Öztürk, Mehmet Cemal. *Cerrâhîlik Metinleri*. İstanbul: Ketebe Yayınları, 2018, 21-27.
- . “Nüreddin Cerrâhî”. *DİA*. (İstanbul: TDV Yayınları, 2007). 33/252-253.
- Rıhtım, Mehmet. “Yahyâ-yı Şîrvânî”. *DİA*. (İstanbul: TDV Yayınları, 2013), 43/264-266.
- Rakipoğlu, Numan. “Öznel Tanrı Tasavvurlarının Kaynağı Olarak Sâbit Aynlar: İstidat ve İlâhî İsimler Bağıntısı Üzerine Metapsikolojik Bir İnceleme”. *Din & Felsefe Araştırmaları*. C.5, S.1(2022): 5-36.
- Sâmi, Şemseddin. *Kâmûsü'l-a'lâm*. 6 Cilt. Mihran: İstanbul, 1889.
- Sevgi, H. Ahmet. “Gülşen-i Râz”. *DİA*. (İstanbul: TDV Yayınları, 1996), 14/253-254.
- Serrâc, Ebû Nasr. *el-Lüma' İslâm Tasavvufu*. çev. Hasan Kâmil Yılmaz. İstanbul: Erkam, 2016.
- Simâvî, Simavna Kadısı Oğlu Şeyh Bedreddin Mahmud. *Vâridât Tercümesi ve Şerhi*. şerh. Muhammed Nûru'l-Arabî. hzr. H. Rahmi Yananlı. 2. bs. İstanbul: Büyüyenay Yayınları, 2016.
- Sûad el-Hakîm. *İbnü'l-Arabî Sözlüğü*. çev. Ekrem Demirli. İstanbul: Kabalcı Yayınevi, 2005.
- Sühreverdî, Ebu Hafs Şihâbüddin Ömer. *Avârifü'l-meârif*. hzr. Hasan Kâmil Yılmaz, İrfan Gündüz. İstanbul: Erkam Yayınları, 1990.
- Sülemî, Ebû Abdîrahmân Muhammed. *Tabakâtü's-sûfiyye*. thk. Mustafa Abdülkâdir Ata. Beyrut: Dâru'l-kütübü'l-ilmîyye, 2010, 365.

- Sünbül Yûsuf Sinan Efendi. *Risâlet-i Tahkîkiye*. Milli Kütüphane Yazmalar Koleksiyonu, 06 Mil Yz A 4784/1.
- Süyûtî, Ebû'l- Fazl Celâlüddin Abdurrahmân b. Ebî Bekr. *el-Câmiu's-sagîr min hâdisi'l-beşîri'n-nezîr*. 4.bs. 2 Cilt. Matbaatü Mustafa el-Bani: Kahire, 1954.
- Şimşek, Selami. "Hasan Sezâyî'nin Bir Gazeline Harîrîzâde Tarafından Yapılmış Bilinmeyen Bir Şerh: el-İmdâd fi'l-Mebde' ve'l-Me'âd". *Balkanlar ve İslâm*. Editörler: Abdullah Taha İmamoğlu, vd. İstanbul: Ensar, 2020, 517-538.
- Taberânî, Ebû'l-Kâsım. *el-Mu'cemü'l-evsat*. 7 Cilt. Dâru'l-kütübü'l-ilmîyye: Beyrut, 1999.
- Tahrâlî, Mustafa. "Dâvûd el-Kayserî'nin Fusûs Şerhi Mukaddimesi". *İbn Arabî Geleneği ve Dâvûd el-Kayserî*. hzr. Turan Koç. İstanbul: İnsan Yayınları, 2011.
- Tirmizî, Ebû İsâ Muhammed b. İsâ b. Sevre. *es-Sünen-i Tirmizî*. el-Mektebetü'l-İslâmiyye: İstanbul, ts.
- Tomakin, Ahmet Yasin. "Bursalı Mehmed Tahir: Hayatı, Eserleri ve Bibliyografya Üzerine Düşünceleri". *Şırnak Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*. C.8, S.17 (2017/2):105-112.
- . "Bursalı Mehmet Tahir ve Tarihle İlgili Eserleri" Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi. M.Ü. Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2009.
- Tosun, Necdet. "Haririzâde'nin Kenzü'l-feyz İsimli Eserine Göre Halvetiyye'de Tasavvufi Eğitim ve Âdâb". *Kastamonu Üniversitesi II. Uluslararası Şeyh Şa'ban-ı Veli Sempozyumu -Kastamonu'nun Manevi Mimarları- 4-6 Mayıs 2014*. Kastamonu: Kastamonu Üniversitesi Yayınları, 2014, 72-79.
- . "Silsile". *DİA*. (İstanbul: TDV Yayınları, 2009), 37/ 206.
- Turgut, Kadir. "Abdurrahman Câmî, Düşünce ve Eserlerinin Türk Edebiyatına Etkisi" Yayınlanmamış Doktora Tezi, İ.Ü. Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2013.
- Türer, Osman. "Biat". *DİA*. (İstanbul: TDV Yayınları, 1992), 6/124-125.
- . "Hakikatü't-Tarîka / Harîrî-Zâde Dervîş Muhammed Kemaleddîn". *Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*. S. 8 (1988): 275-280.

- . “Harîrî-Zâde’nin, Sülûkün Mertebelerine Dair Bir Risalesi: Feyzu’l-Muğnî Min Sırrî Hadîsi ‘Men Talebenî’”. *Tasavvuf/ İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi*. (İbnü’l-Arabî Özel Sayısı-2), C.9, S. 23 (2009): 37-51.
- . “Letâif-i Hamse”. *DİA*. (Ankara: TDV Yayınları, 2003), 27/143.
- . “Medâr-ı Vâhidiyyet ve Merkez-i Ehâdiyyet”. *Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*. S. 9 (1990): 321-328.
- Türk Dili ve Edebiyatı Ansiklopedisi*. 2 Cilt. Dergâh Yayınları: İstanbul, 1977.
- Uludağ, Süleyman. “Abdâl”. *DİA*. (İstanbul: TDV Yayınları, 1988), 1/58-61.
- . “Abdüsselâm b. Meşîş el-Hasenî”. *DİA*. (İstanbul: TDV Yayınları, 1988), 1/302.
- . “Âdâbü’l-Mürîd”. *DİA*. (İstanbul: TDV Yayınları, 1988), 1/337.
- . “A’yân-ı Sâbite”. *DİA*. (İstanbul: TDV Yayınları, 1991), 4/198-199.
- . “Âyin”. *DİA*. (İstanbul: TDV Yayınları, 1991), 4/250-251.
- . “Bâtın İlmî”. *DİA*. (İstanbul: TDV Yayınları, 1992), 5/188-189.
- . “Devir”. *DİA*. (İstanbul: TDV Yayınları, 1994), 9/231-232.
- . “Devrân”. *DİA*. (İstanbul: TDV Yayınları, 1994), 9/248-249.
- . “İbadet”. *DİA*. (İstanbul: TDV Yayınları, 1999), 19/247-248.
- . “Kerâmet”. *DİA*. (Ankara: TDV Yayınları, 2022), 25/265-268.
- . “Keşf”. *DİA*. (Ankara: TDV Yayınları, 2022), 25/315-317.
- . “el-Lüma”. *DİA*. (Ankara: TDV Yayınları, 2003), 27/258-260.
- . “Mârifet”. *DİA*. (Ankara: TDV Yayınları, 2003), 28/54-56.
- . “Ma’rifet-i nefis”. *DİA*. (Ankara: TDV Yayınları, 2003), 28/56-57.
- . “Mücâhede”. *DİA*. (Ankara: TDV Yayınları, 2020), 31/439-440.
- . “Muhabbet”. *DİA*. (Ankara: TDV Yayınları, 2020), 30/384-386.
- . “Murâkabe”. *DİA*. (Ankara: TDV Yayınları, 2020), 31/204.
- . “Rızâ”. *DİA*. (İstanbul: TDV Yayınları, 2008), 35/56-57.
- . *Tasavvuf Terimleri Sözlüğü*. İstanbul: Kabcacı Yayınevi, 2001.

- . “Tevekkül”. *DİA*. (İstanbul: TDV Yayınları, 2012), 41/3-4.
- . “Tövbe”. *DİA*. (İstanbul: TDV Yayınları, 2012), 41/284-285.
- . “Vechü'l-Hak”. *DİA*. (İstanbul: TDV Yayınları, 2012), 42/584-585.
- . “Velî”. *DİA*. (İstanbul: TDV Yayınları, 2013), 43/25-28.
- Ustakurt, Furkan. “Tasavvuf Literatüründe Etvâr-ı Seb‘a ve Harîrîzâde’nin Fecru’l-Esmâ ve Subhu’l-Müsemmâ Adlı Risalesi” Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi. Gümüşhane Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2018.
- Uzuner, Ömer Sami. “Muhammed Nûru’l-Arabî’nin Eserleri (Metin ve İnceleme)” Yayınlanmamış Doktora Tezi. M. Ü. Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2021.
- Vahyî, Muallim. *Bursalı Tâhir Bey*. İstanbul: Matbaa-i Orhaniye, 1915.
- Vassâf, Osmanzâde Hüseyin. *Sefîne-i Evliyâ*. hzr. Mehmet Akkuş ve Ali Yılmaz. 5 Cilt. Kitabevi: İstanbul, 2006.
- Vicdânî, Sâdık. *Tarikatler ve Silsileleri (Tomâr-ı Turuk-ı Aliyye): Melâmiyye Kâdiriyye Halvetiyye Sofî ve Tasavvuf*. hzr. İrfan Gündüz. İstanbul: Enderun Kitabevi, 1995.
- Yavuz, Yusuf Şevki. “Vücûd”. *DİA*. (İstanbul: TDV Yayınları, 2013), 43/136-137.
- Yılmaz, Hasan Kâmil. *Ana Hatlarıyla Tasavvuf ve Tarikatlar*. 26.bs. İstanbul: Ensar, 2018.
- . “Cem”. *DİA*. (İstanbul: TDV Yayınları, 1993), 7/ 278-279.
- . *Mârifetullah*. İstanbul: Erkam Yayınları, 2013.
- . “Sühreverdî, Şehâbeddin”. *DİA*. (İstanbul: TDV Yayınları, 2010). 38/40-42.
- . “Derviş Devlet”. *Altınoluk*, S.163 (1999), 20.
- . “Silsile ve Manevî Neseb”. *Altınoluk*. S.119 (1996), 32.
- Yurt, Ali İhsan. “Bekrî, Kutbüddin”. *DİA*. (İstanbul: TDV Yayınları, 1992). 5/369.
- Yücer, Hür Mahmut. “19. Asırda Anadolu’da Tasavvuf” Yayınlanmamış Doktora Tezi. M.Ü. Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2001.

ÖZGEÇMİŞ

Selcan Nebioğlu

A. EĞİTİM

Doktora: İZÜ, Temel İslam Bilimleri, 2023, İstanbul

Yüksek Lisans: Sakarya Üniversitesi, Kelâm, 2016, Sakarya

Lisans: Marmara Üniversitesi, İlahiyat, 1997, İstanbul

