ARİFLERİN HALLERİ

Ma’ârif-i Ledünniyye

İMÂM-I RABBÂNÎ

Tercüme: Doç. Dr. Necdet Tosun

Sufi Kitap

İÇİNDEKİLER

MA'ÂRİF-İ LEDÜNNİYYE 3
VAHDET-İ ŞUHÛD 3
Mukaddime 8
1. Bölüm: "Allah" Kelimesi Hakkında 8
2. Bölüm: Mârife Bir Kelimeye Harf-i Ta'rîf Gelmesinin Sebebi 8
3. Bölüm: Özel İsmin İki Tarif Sebebinden Oluşması 9
4. Bölüm: Tarif Sebeplerinin Bir Araya Gelmesinin Asıl Gayesi 9
5. Bölüm: Yaratılmışların Varlığı ve Hakikatleri 9
6. Bölüm: Tasavvuf Yolcusunun Manevî İlerleme Türleri ve Mertebeleri 10
7. Bölüm: İrşâd Makamı, Teşbih ile Tenzîhi Birleştirmek ve Fena Fillâh 11
8. Bölüm: Allah'ın Zât, Sıfat ve Fiillerinin Bir Oluşu 11
9. Bölüm: Allah Vergisi Varlık 12
10. Bölüm: Zatî Tecellî ve Hakîkat-ı Muhammedî 12
11. Bölüm: Haricî Suretlerin İlmî Suretlerle İrtibatı 13
12. Bölüm: Allah'ın Zâtı Hakkındaki Bilginin Üç Mertebesi 14
13. Bölüm: Hakk'a Ulaştıran Yol Konusunda Kelâmcılar İle Sûfîlerin İhtilâfı 15
14. Bölüm: Allah'ın Varlığı 18
15. Bölüm: Zât'a Zâid Sıfatların Varlığı 19
16. Bölüm: Vahdet-i Vücûd Ehlinin Hatâsı 21
17. Bölüm: Allah Teâlâ Zaman ve Mekâna Bağımlı Değildir 21
18. Bölüm: Allah'ın Bilgisinin Bilinen Şeyle İrtibatı 22
19. Bölüm: Kudret ve İrâde 22
20. Bölüm: Şuûnlar ve Sıfatlar Arasındaki Fark 23
21. Bölüm: Allah'ın Zât ve Sıfatlarının Benzeri Yoktur 23
22. Bölüm: Velâyet-i Hâssa-i Muhammediyye 24
23. Bölüm: Sâlik-Meczûb ile Meczûb-Sâlik Arasındaki Fark 25
24. Bölüm: Îmânın Sureti ve Hakîkati 25
25. Bölüm: Şeriatın Tarîkat ve Hakîkat ile Bağlantısı 26
26. Bölüm: Fenanın Mertebeleri 27
27. Bölüm: Ruhu Allah Teâlâ Zannetmek 29
28. Bölüm: Allah'ın Sıfatlarını İnkâr Etmenin Sebebi 29
29. Bölüm: Şerîat Küfrü ve Hakîkat Küfrü 30
30. Bölüm: Kâfirlerin el-Mudill İsmiyle Allah'a Vâsıl Olmaları 30
31. Bölüm: Manevî Yolculuğun Hakîkati ve Türleri 32
32. Bölüm: Çabalayarak Yönelişin Tabiî Yönelişten Üstünlüğü 33
33. Bölüm: Sabıklar ve Mahbûblar Arasındaki Fark 33
34. Bölüm: Kulun Kudret ve Tercîhi, Kader Meselesi 33
35. Bölüm: Kutb-i Abdal ve Kutb-i İrşadın Feyzi, Kader Sırrı 34
36. Bölüm: Velilik, Şehâdet ve Sıddîklık İlimleri Arasındaki Fark 36
37. Bölüm: Mâsivâyı Terk Etmek 36
38. Bölüm: Sıddîklık Makamının Sonu 36
40. Bölüm: Nakşbendiyye Silsilesinin Faziletleri 37
41. Bölüm: Hz. Peygamber'in Faziletleri ve Şeriata Muhalif Olan Sûfîlerin Hüsranı 38

MA'ÂRİF-İ LEDÜNNİYYE

İmâm-ı Rabbânî Ahmed Sirhindî'nin (ö. 1034/1624) *Ma'ârif-i Ledünniyye* isimli eseri, seyr u sülûk, tasavvufta manevî mertebeler, varlık (vücûd), Allah'ın zâtı ve sıfatları gibi konuları ele alan Farsça bir eserdir. "Ma'rife" başlığını taşıyan 41 parça yazıdan oluşur. Bu eserin hicrî 1015-1016 (1606-1607) yılları arasında yazıldığı söylenir[1]. İmâm-ı Rabbânî farklı zamanlarda yazdığı notlarını bir araya getirmek suretiyle bu eseri oluşturmuş olmalıdır. Eser farklı zamanlarda yazıldığı için için de konu bütünlüğü bulunmamaktadır. Bununla birlikte eserin ilk kısımları Allah'ın zâtı, sıfatları ve bunların dünyâ ile ilişkisi gibi hem kelâm, hem de felsefenin temel konuları hakkında yazarın tasavvufî yorumlarını ihtiva eder. İmâm-ı Rabbânî bu eseri yazarken çoğunlukla kendisine gelen ilhamları esas aldığı için esere *Ma'ârif-i Ledünniyye* (Allah katından gelen bilgiler, ilhamlar) adını vermiştir.

Ma'ârif-i Ledünniyye'nin Farsça metni ilk kez Hafız Muhammed Ali Hân tarafından yayınlanmış (Râmpûr, Matba-ı Ahmedî, 1898), sonra 1965'te Lahor'da *Resâil-i Müceddidiyye* içinde[2], ardından 1968'de Karaçi'de Farsça metni ve Zevvâr Hüseyin Şâh'ın (ö. 1981) Urduca tercümesi ile birlikte neşredilmiştir. Bu Urduca tercüme hâricinde herhangi bir dile tercüme edildiği bilinmemektedir. Türkçe'ye de ilk kez tercüme edilmiş bulunuyor. Tercümede Karaçi ve Lahor baskıları esas alınmış, ayrıca Lahor baskısına naşirin eklediği bölüm başlıkları da tercümeye katılmıştır. Konuların derinliği ve sık sık teknik terimlerin kullanılmış olması sebebiyle, tercümede mecburen parantez içi sadeleştirme ve açıklamalara yer verilmiştir.

İmâm-ı Rabbânî bu eserde zaman zaman vahdet-i vücûd düşüncesinin bazı yönlerine eleştiriler yöneltmektedir. Ona göre vahdet-i şuhûd (tevhîd-i şuhûdî), vahdet-i vücûddan daha üst bir mertebedir. Ancak bu eserde vahdet-i şuhûdun mâhiyeti hakkında derli toplu bilgiler bulunmamaktadır. İmâm-ı Rabbânî'nin ve bu eserin daha iyi anlaşılabilmesi için onun vahdet-i şuhûd telakkisi hakkında bir miktar bilgi vermek faydalı olacaktır.

VAHDET-İ ŞUHÛD

İmâm-ı Rabbânî Ahmed Sirhindî'ye göre, sûfîlere seyr u sülûk esnasında tevhîd iki türlü zuhur eder: 1. Tevhîd-i vücûdî, 2. Tevhîd-i şuhûdî. Tevhîd-i vücûdî (vahdet-i vücûd) mertebesinde sâlik "varlığı bir olarak bilir" ve böyle inanır. Allah'tan başkasını yok bilir, tecellîlerini de hayâl olarak kabul eder. Tevhîd-i şuhûdî (vahdet-i şuhûd) mertebesinde ise sâlik "varlığı bir görür". Sâdece Allah'ın varlığını görür ancak ondan başka varlıklar da olduğunu inkâr etmez.

Ahmed Sirhindî bu iki vahdet (birlik) telakkisini Güneş ve yıldızlar örneğiyle anlatmıştır: Gündüz Güneş doğunca yıldızlar görünmez hâle gelir. Bu esnada bir kimsenin "Gökyüzünde yıldız yok, sadece Güneş var" demesi ve böyle inanması vahdet-i vücûd ehlinin hâline örnektir, ilme'l-yakîn mertebesidir. Yani Sirhindî'ye göre, vahdet-i vücûd bir algı yanılmasıdır. "Gökyüzünde Güneş'ten başka bir şey göremiyorum, ancak bu durum yıldızların olmadığı anlamına gelmez, yıldızlar vardır ancak Güneş'in yoğun ışığı sebebiyle örtülmüş, görünmez hâle gelmişlerdir" diye düşünen kişi ise vahdet-i şuhûd ehlinin hâline örnektir, ayne'l-yakîn mertebesidir. Eğer bu kişinin görüşü güçlenir ve Güneş ile yıldızları ayrı ayrı görebilirse bu, diğer ikisinden daha yüksek bir mertebe olan hakka'l-yakîn (abdiyyet: kulluk) mertebesidir.

Dolayısıyla sûfîler varlık konusunda üç grup olmaktadır: 1.Varlığı bir bilenler (vahdet-i vücûd ehli), 2. Varlığı bir görmekle beraber iki olduğuna inananlar (vahdet-i şuhûd ehli),

---

[1] Abul Hasan Ali Nadwî, Saviours ofhlamic Spirit, Lucknow 1983, III, 336.

[2] Resâil-i Müceddidiyye (nşr. Mahbûb İlâhî), Lahor 1965 içinde, s. 141-216.

3. Varlığı iki görenler (abdiyyet makamına erenler). Sirhindî'ye göre, sâlik için ulaşılacak en üst mertebe üçüncüsüdür.

Sirhindî, bazı mektuplarında "vahdet-i şuhûd" mertebesindeki sûfîlerin âlemi gölge gibi algıladığını ifâde etmiştir. Buna göre, âlemin varlığı aslî değil zillidir (gölge gibidir). Gölge asılla kâim olduğu gibi, âlem de Allah ile kâimdir. "Her şey O" değil ancak "her şey O'ndandır".

Bu durumda vahdet-i şuhûdun iki tarifi ortaya çıkmaktadır: Birinci tarife göre vahdet-i şuhûd, Allah'ı görmek, eşyayı görememektir. Yıldızların varlığını inkâr etmemek kaydıyla, sâdece Güneş'i görmek örneğinde olduğu gibi. İkinci tarife göre ise vahdet-i şuhûd âlemi gölge olarak görmek ve her şeyin varlığını Allah'tan aldığını idrâk etmektir.

Ahmed Sirhindî eserlerinde "vahdet-i şuhûd" kavramını hiç kullanmamış, onun yenine "tevhîd-i şuhûdî" terimini kullanmıştır. "Vahdet-i şuhûd" teriminin ıstılâhî anlamda ilk kez Ahmed Sirhindî'nin halifelerinden Âdem Benûrî'nin bir müridi tarafından kullanıldığı söylenir. Sonraki asırlarda bu ikinci terim yaygınlık kazanmıştır.

Vahdet-i şuhûd tâbiri önceleri Sa'îdüddîn Fergânî (ö. 699/1300) tarafından bir cümle içinde "hakîkî vahdetü'ş-şuhûd âlemi" şeklinde kullanılmış ise de, bu, sonraları kazandığı ıstılâhî anlamda değildir. "Tevhîd-i şuhûdî" terimine gelince, çok yaygın olmasa da, Ahmed Sirhindî'den önce bilinen ve kullanılan bir terim idi. Nitekim h. 900 senesinde yazılmış olan *Merâtib-i Tevhîd* isimli müellifi bilinmeyen yazma bir eserde tevhîd kavramı: Tevhîd-i ulûhî, tevhîd-i şuhûdî ve tevhîd-i vücûdî şeklinde üçe ayrılarak açıklanmıştır. İzzeddîn Mahmûd Kâşânî (ö. 735/1334) tevhîd-i şuhûdî terimini kullanmasa da, ittisal kavramını ittisâl-i vücûdî ve ittisâl-i şuhûdî diye ikiye ayırmıştır. Abdullah Ensârî Herevî'nin (ö. 481/1089): "Avamın tevhidi bir (olduğunu) işitmektir, havassın tevhidi bir bilmektir, en seçkin insanların tevhidi ise bir görmektir" şeklindeki sözü de tevhîd-i şuhûdî kavramının ifâde ettiği mânânın eskiden beri bilindiğini göstermektedir.

"Vahdet-i şuhûd" veya "Tevhîd-i şuhûdî" kavramları önceleri yaygın olarak kullanılmamış ise de, bunların ifâde ettiği mânâ eskiden beri sûfîler arasında bilinmekte idi. Sirhindî'den önce bu kavram için daha ziyâde "heme ez O'st" (her şey O'ndandır) tâbiri kullanılmakta idi. Bu tâbiri ilk kullanan kişinin Ebû Sa'îd-i Ebül-Hayr (ö. 440/1049) olduğu anlaşılmaktadır. Ancak o, aynı zamanda "heme O'st" (her şey O'dur) tâbirini de kullanan muhtemelen ilk sûfîdir. Hattâ onun bu iki kavramı aynı cümle içinde kullandığı olmuştur. Demek ki o dönemde bu iki kavram arasında büyük bir fark görülmüyordu. Sa'dî Şîrâzî'nin (ö. 691/1292) de bir şiirinde "heme ez O'st" terimini kullandığı bilinmektedir. Sonraki asırlarda ise bu iki kavram birbirinden ayrı telakki edilmiştir. *Reşahât-ı Aynü'l-hayât'ta* nakledildiğine göre, h. 9. (m. 15.) asırda Herat'ta Zeyneddîn Hâfî (ö. 838/1435) ve mürîdleri "heme ez O'st", Seyyid Kasım Tebrîzî (ö. 837/1434) ve mürîdleri ise "heme O'st" tâbirini tercih ediyorlardı. Ayrıca Zeyneddîn Hâfî'nin *Menhecü'r-reşâd* isimli eserinde vahdet-i vücûdu eleştirdiği bilinmektedir. Demek ki "heme O'st" ve "heme ez O'st" kavramları zamanla birbirine alternatif hâle gelmiş, sûfîler arasında varlık konusundaki iki ayrı yaklaşımın ve ekolün sembolü olmuştur.

İbnü'l-Arabî'nin sistematize ettiği vahdet-i vücûd düşüncesinin bazı yönlerine ilk ciddî eleştirileri yönelten kişi olduğu için, Alâüddevle Simnânî'ye (ö. 736/1336) bazı kişilerce "vahdet-i şuhûd düşüncesini ilk derleyen kişi" ya da "şuhûdiyye ekolünün kurucusu" gibi vasıflar verilmiş ise de, Simnânî tevhîd-i şuhûdî ya da benzer bir terimi eserlerinde kullanmadığı gibi, vahdet-i vücûda yönelik eleştirileri, "vücûd-i mutlak" ve "eşyanın aynı" kavramları gibi dar bir sahada kalmış, ayrıca eleştirdiklerinin yerine varlık ve mertebeleri konusunda yeni bir sistem getirmemiştir. Oysa Ahmed Sirhindî eleştirilerini geniş bir perspektifle vahdet-i vücûd düşüncesinin birçok konusuna yönelttiği gibi, varlık ve mertebeleri konusu ile Allah-âlem ilişkisinde yeni bir yorum/sistem de ortaya koyabilmiştir. Dolayısıyla tevhîd-i şuhûdî düşüncesinin kurucusu olarak Sirhindî kabul edilmelidir.

Ahmed Sirhindî vahdet-i şuhûdu daha iyi anlatabilmek için eserlerinde bazı örnekler vermiştir. Bunlardan birine bu bölümün başında temas edildi. (Güneş-yıldızlar örneği). Diğer örnekler şunlardır:

1. Dönen noktadan (nokta-i cevvâleden) kaynaklanan mevhum (hayalî) dâire örneği: Sirhindî Allah ile âlemin ilişkisini ve âlemin varlık durumunu anlatabilmek için birçok defa bu örneği kullanmıştır. Karanlık bir gecede bir sopanın ucu yakılıp kor hâline getirilir ve diğer ucundan tutulup havada dâire çizecek şekilde hızla döndürülürse, uzaktan bakanlar ışıklı bir dâirenin var olduğunu zannederler. Oysa gerçekte (hâriçte) aslî olarak var olan sadece kor hâline gelmiş olan noktadır. Dâire ise vehmidir. Bu örnekte, dönen nokta Allah'ı, ondan oluşan dâire de âlemi sembolize etmektedir. Esasen bu örneği Sirhindî'den önce İbnü'l-Arabî (ö. 638/1240) de kullanmıştır. İbnü'l-Arabi bu örneği, âlemin hayâl olduğu ve bir varlığının bulunmadığını anlatmak için kullanmıştır. Sirhindî ise "hayâl" kelimesinden ziyâde "vehmi" kelimesini kullanmış ve âlemin vehim mertebesinde var olduğunu söylemiştir. Ona göre, âlemin gerçekliği olmayan bir hayâl olduğunu söylemek sofestâîlerin (septik filozofların) yoludur. İbnü'l-Arabi'ye göre âlem hayâldir ve gerçekliği yoktur, Sirhindî'ye göre ise âlem vehmidir ancak vardır, vehim mertebesinde yaratılmış ve istikrar bulmuştur. Vehmin ortadan kalkmasıyla da âlem yok olmaz. Zîrâ o, vehmin ve hayâlin ürettiği bir şey değildir. Vahdet-i vücûd ile vahdet-i şuhûdun birbirinden ayrıldığı temel nokta budur.

2. Ayna ve aynadaki yansıma (akis) örneği. Sirhindî Allah ile âlemin ilişkisini ve varlık durumunu anlatmak için bu örneği de kullanmıştır. Bir kişinin görüntüsü aynada yansıdığı zaman yansıyan akis, vehim mertebesindedir. Sirhindî bazen bu örneğin bir benzeri olan insan ve gölgesi örneğini de kullanmıştır, insanın gölgesi bir ateşin üzerine düşse, o ateşten insan acı duymaz. Sirhindî bu örnekte asıl ile gölgenin, Allah ile âlemin birbirinden farklı olduğunu anlatmak istemiştir.

3. Sihirbazların oluşturduğu bahçe örneği. Sirhindî meşhur bir Hint hikâyesini örnek olarak kullanmıştır. Bu hikâyeye göre sihirbazlar bazı sihirler yaparak meyveli ağaçları olan bir bahçe görüntüsü meydana getirmişledir. Bu bahçe suretinin bir süre sonra yok olacağını, ancak sihirbazlar öldürülürse gerçek bir bahçeye dönüşüp kalacağını duyan padişah sihirbazların öldürülmesini emreder ve bahçe kalıcı olur. Âlem de vehmi olmakla birlikte Allah onu yaratıp sübût ve istikrar verdiği için vehmin kalkması ile ortadan kalkmaz, bir tür varlık ve kalıcılık kazanmıştır.

4. Âlim ve ondan çıkan harfler ile sesler örneği. Sirhindî bir âlimin bildiklerini ifâde etmek için bazı sesler ve harfler çıkardığı zaman bu ses ve harflerin âlimin aynısı olmadığını söyleyerek, Allah ile âlemin farklı olduğunu anlatmak istemiştir.

Sirhindî'ye göre tevhîd-i şuhûdî (vahdet-i şuhûd), seyr u sülûkün zarurî hâllerindendir. Tevhîd-i şuhûdî hâsıl olmadıkça mâsivâya gönül bağlamaktan kurtuluş mümkün olmaz. Tasavvuf yolunda fena hâlinin gerçekleşmesi için tevhîd-i şuhûdî mertebesine ulaşmak gerekir. Oğlu Muhammed Ma'sûm'a göre tevhîd-i şuhûdî, fenanın neticesidir. Tevhîd-i vücûdî ise fenadan önce hâsıl olur.

Sirhindî'den sonra takipçileri arasında vahdet-i şuhûd düşüncesi revaç bulmuş ve kabul görmüş ise de, bu düşünceyi daha detaylı bir şekilde ele alan yeterince müstakil eser yazılmamıştır. Oysa İbnü'l-Arabî'nin sistematize ettiği vahdet-i vücûd düşüncesini açıklayıcı mâhiyette birçok müstakil eser ya da *Fusûsu'l-hikem* şerhi bulunmaktadır. Vahdet-i şuhûd konusu Sirhindî'den sonra yeterince işlenmediği için zamanla farklı yorumlara sahne olmuştur. Nakş-bendiyye ve Çiştiyye gibi tarikatlardan icazetli olan Şâh Veliyyullah Dihlevî (ö. 1176/1762) *Mektûb-i Medenî* isimli Arapça risalesinde vahdet-i şuhûd ile vahdet-i vücûdun aslında aynı şeyi ifâde ettiğini, aralarındaki farkın hakîkî değil lafzı olduğunu öne sürmüştür. Bu risaleye karşı Müceddidî şeyhi Mazhar Cân-ı Cânân'ın (ö. 1195/1781) teşvikiyle müridi Gulâm Yahya Bihârî (ö. 1186/1772) tarafından 1184 (1770) senesinde *Kelimâtü'l-hak* isminde Farsça bir risale yazılmış ve vahdet-i vücûd ile

vahdet-i şuhûdun birbirinden farklı olduğu anlatılmıştır. Bu eser, vahdet-i şuhûdun mâhiyetini anlatmak gayesiyle bir Müceddidî tarafından "müstakil" olarak yazılan muhtemelen yegâne eser olduğu için önem arz etmektedir. *Kelimâtü'l-hak*isimli risaleye karşı da Şâh Veliyyullah Dihlevî'nin oğlu Şâh Rafi'uddîn Dihlevî (ö. 1233/1818) *Demgu'l-bâtıl* isminde Farsça bir eser kaleme almış ve babasının haklı olduğunu, vahdet-i vücûd ile vahdet-i şuhûdun aslında aynı şey olduğunu ifâde etmiştir.

Vahdet-i vücûd ile vahdet-i şuhûd düşünceleri arasındaki farklar *Kelimâtü'l-hak* isimli esere göre özetle şunlardır:

Vahdet-i vücûd, Allah ile âlemin, asıl ile gölgenin birliği ve ayniyyeti esâsına dayanır. Vahdet-i şuhûd ise gölgeyi asıldan, âlemi Allah'tan farklı kabul ettiği için gayrılık esâsına dayanır.

Vahdet-i vücûda göre, eşyanın hakikatleri a'yân-ı sabitedir (bunlar da ilâhî isim ve sıfatlar mertebesindedir). Vahdet-i şuhûda göre, eşyanın hakikatleri isim ve sıfatların zıdları olan ademlerdir (yokluklardır), isim ve sıfatların gölgeleri adem aynalarında yansır ve âlem oluşur. Meselâ "Kudret"in gölgesi, zıddı olan "acz" aynasında yansır ve âleme âit (mümkin) kudret oluşur.

Vahdet-i vücûda göre, doğru olan varlık telakkisi varlığı bir olarak algılamaktır. Vahdet-i şuhûda göre ise, vahdet-i şuhûd (âlemi gölge olarak görmek), vahdet-i vücûddan daha üstündür. Ancak o da son nokta değildir. Yaratıcı ve yaratılmışı ayrı ayrı görmek olan abdiyyet makamı ulaşılacak en üstün mertebedir.

Sirhindî'nin varlık konusunda ortaya koyduğu fikirler ile ne demek istediği esasen gayet açıktır. O, âlemin hayâl ürünü olduğu ve gerçek bir varlığının bulunmadığı düşüncesine katılmadığı gibi, âleme aslî varlık nisbet edilmesine de karşıdır. Sirhindî, varlığı bir kabul eden vahdet-i vücûd düşüncesini akla ve şeriata aykırı görmektedir. Zîrâ ona göre, varlık bir olunca mükellefin kim olacağı sorusu ortaya çıkar. Sirhindî vahdet-i vücûd düşüncesine katılmadığını "Bizim işimiz nass iledir (Kur'ân ve hadîsledir), Fass ile değil" cümlesiyle açıkça ifâde etmiştir. Fass kelimesiyle kasdettiği, İbnü'l-Arabî'nin *Fusûsu'l-hikem* kitabıdır.

Öte yandan Sirhindî ulemânın anladığı mânâda âleme aslî varlık nisbet etmekten de kaçınır. Zîrâ aslî varlık iki tane olunca birinin varlığının diğerinin varlığını sınırlandırması problemi ortaya çıkmaktadır. Nitekim sahâbînin Hz. Peygamber'e sorduğu: "Kâinat yaratılmadan önce onun bulunduğu yerde ne vardı?" sorusu bu konu ile alâkalıdır. Hz. Peygamber bu soruya: *"Allah vardı, başka bir şey yoktu",* şeklinde cevap vermiştir[3]. Eğer o: Bir Allah vardı, bir de boşluk (adem) vardı, sonra Allah bu boşlukta âlemi yarattı" deseydi, "Allah, o boşluğun dışında mıydı, boşluk Allah'ın varlığını sınırlıyor muydu" sorulan akla gelirdi ve Allah'ın bir yönde bulunduğu, dolayısıyla bir sınırının bulunduğu, teşbih ve tecsîm gibi fikirler ortaya çıkardı. Ancak Hz. Peygamber "başka bir şey yoktu" diyerek bu düşüncelere mahal bırakmamıştır. Sirhindî "iki aslî varlık" kabul etmenin doğuracağı bu problemin farkında olduğu için âleme gölge varlık nisbet etmiştir. Ona göre, Zeyd'in aynadaki yansıması sâdece akis olduğu için Zeyd'in varlığını sınırlamadığı gibi, âlem de vehim mertebesinde ve gölge olduğu için Allah'ın aslî varlığını sınırlamaz.

Sirhindî'nin varlık görüşü hakkında eser yazan bazı araştırmacılar, onun düalist olduğu kanâatine varmışlardır. Ancak bu durum, "düalizm" kavramına yüklenecek anlama göre değişebilir. Allah ile âlemin birbirinden farklı olduğunu söylemesi sebebiyle Sirhindî'ye düalist denebilir, ancak hâriçte "aslî" varlık olarak sâdece Allah'ı kabul ettiği için de monist olarak değerlendirilebilir. Sirhindî'nin varlık görüşü üzerine araştırma yapan Abdul Haq Ansari bunu şöyle ifade etmiştir: "Varlığın bir düalizmi vardır. Fakat daha derin seviyede bir düalizm yoktur, gerçek anlamda varlık birdir ve yegâne birdir".

[3] Buhârî, Tevhîd, 21; Bed u'l-halk, 1; Ahmed b. Hanbel, II, 431.

Sirhindî'nin varlık görüşünün eleştiriye açık bir yönü ise, eşyanın (âlemin) aslı olarak ifâde ettiği "ilâhî sıfatların zıddı olan ademler (yokluklar)" konusudur. Bu fikir nazarî tasavvuf târihinde yeni ve orijinal bir düşünce olmakla beraber, "ademin kendisi nedir ve Allah ile ilişkisi nasıldır" sorusunu doğurmaktadır. Eğer adem, Allah'ın karşısında yer alıyorsa birden çok ezelî varlığın bulunması (taaddüd-i kudemâ) sorunu ortaya çıkacaktır. Zâten Allah'ın sıfatlarının, Zât'ı ile aynı olduğunu söyleyenler, hep bu endişeden kurtulmak için bunu öne sürmüşlerdir. Sirhindî, "âlemin aslı ademlerdir, adem de şerdir", diyerek aslında "âlemde mutlak şer (kötülük) yoktur, küfür de aslında iyidir, puta tapan da aslında Allah'a tapmış olur" diyenlere muhalefet etmeyi hedeflemiştir[4].

[4] Bu konuda bk. Necdet Tosun, İmâm-ı Rabbânî Ahmed Sirhindî: Hayatı, Eserleri, Tasavvufî Görüşleri, İstanbul 2005, s. 98-107.

Mukaddime

Bismillâhirrahmânirrahîm.

Hamd, Allah'a mahsustur. Onun seçkin kullarına, özellikle de seçtiği peygamberi ve bütün kâinata gönderdiği elçisi Hz. Muhammed'e, onun hayırlı aile ve arkadaşlarına dünyâda ve âhirette salât ve selâm olsun. Bundan sonra derim ki, zengin ve her şeyi idare edici olan Allah Teâlâ'nın rahmetini dileyen fakîr **Ahmed b. Abdülehad el-Fârûkî en-Nakşbendî**'nin -Allah onu bağışlasın ve istediği son noktaya ulaştırsın- kaleme aldığı bu yazılar, ilham ile gelmiş bilgilerdir ve Allah tarafından bildirilmiş yüksek ilimlerdir (ma'ârif-i ledünniyyedir).

1. Bölüm: "Allah" Kelimesi Hakkında

"Allah" mübarek kelimesi, "elif", "lâm" ve "h" harflerinden oluşur. Elif ve lâm harfleri ta'rîf (belirleme) âletlerindendir (harf-i ta'rîftir)[5]. Sondaki "h" harfi de ta'rîf grubundandır (çünkü hüve zamiridir). Bu üç harften oluşan isim (Allah), vâcibül-vücûd olan Zât'ın özel ismidir. Bu durumda, bu mübarek isimde üç tür ta'rîf sebebi bir araya gelmiş oluyor. Bir ismin ta'rîfi yani belirli hâle getirilmesi için bu üç harften birinin bulunması yeterli olmasına rağmen, Allah kelimesinde üçünün de bir araya gelmiş olmasında sanki şöyle bir işaret vardır: Bu büyük ismin ifâde ettiği şey (Allah'ın zâtı), azametinin kemâli, derecesinin yüksekliği ve makamının uluvviyeti sebebiyle hiçbir şekilde ta'rîf edilemez, anlatılamaz. Eğer tarif ona yol bulsaydı ve anlatılabilseydi, o isimde bir tane harf-i ta'rîf yeterli olurdu. Çünkü sonucun meydana gelmesi için sebeplerin çok olmasına gerek yoktur. Sonucun meydana gelmesi, sebeplerden biri ile de olur. Burada ise (Allah'ın zâtını tarif edecek) sebeplerden biri bile bulunmadığına göre, o ikisi (sebep ve sonuç) arasında bir sebebiyet ilişkisi olmadığı anlaşılır. Allah Teâlâ hakkında ta'rîf sebepleri olan harflerin sebebiyet ilişkisi ortadan kalkınca, Allah'ın bilinirliği de ortadan kalkar. Âlimin ilmi, Onun kuds (ilâhlık) âlemine ulaşamaz, tarif edicinin tarifi Onu ifâde edemez. O, idrâk edilmekten çok yüce, tarif edilmekten çok üstün ve bilinmekten çok uludur.

Bu açıklamadan anlaşılmaktadır ki, bu mübarek isim (Allah), diğer ilâhî isimlerden ayrıdır ve onların hükümlerine tâbi olmaktan uzaktır. O hâlde bu ayrılık ve uzaklık ile Cenâb-ı Hak ilâhlığa lâyıktır. Şunu belirtmeliyiz ki, "Bu mübarek isim, müsemmâyı yani ismin ifâde ettiği şey olan Allah'ın zâtını madem ki gösteremiyor ve onu tam olarak ifâde edemiyor, o hâlde o ismi kullanmanın anlamı nedir?" diye sorulursa, cevaben deriz ki: Bunun anlamı, müsemmâ yâni ismin ifâde ettiği zât bilinmeksizin, zâtın, Allah'tan gayrı her şeyden ayrılmasıdır. Bu durumda, bu mübarek isim ile diğer isimler arasındaki bir fark da şudur: Diğer isimler kendi müsemmâlarına delâlet ederler (meselâ Allah Teâlâ'nın "Rezzâk" yani "rızık verici" ismi, bu ismin ifâde ettiği mânâyı bildirir) ve o müsemmâlar da bilinir hâle gelirler. (Özel isim olan Allah ise, diğer isimlerden farklıdır). Diğer isimlerin anlamlarının bilinmesi, "Allah" isminin diğerlerinden farklı olduğunu gösterir ve bizi bu kanaate ulaştırır. Bu mübarek isimde, ismin ifâde ettiği şeyin bilinmesi yoktur, sâdece diğer her şeyden ayrı olduğunun bilinmesi vardır.

2. Bölüm: Mârife Bir Kelimeye Harf-i Ta'rîf Gelmesinin Sebebi

Nekre (belirli olmayan her hangi bir) isim, başına elif ve lâm harflerinin gelmesiyle mârife (belirli isim) hâline dönüşür. "Allah" mübarek isminde ise, "elif" ve "lâm" zâten mârife olan gâib zamiri "Hû"nun başına gelmiştir. (Halbuki mârife bir kelimenin başına elif lâm gelmesine gerek yoktur). Nitekim bazı muhakkikler (hakikat ehli) şöyle demişlerdir: "Allah" ismi, gayb-ı hüviyyete (Allah'ın zâtına) delâlet eden "h" harfi ile harf-i ta'rîf olan elif ve lâm'dan oluşur.

---

[5] Arapça'da bir kelimenin başına elif ve lâm gelirse onu belirli hâle getirir. Meselâ "Kitâb" herhangi bir kitap demek iken, "el-Kitâb" bilinen, belli bir kitap anlamındadır, ingilizce'deki "The" eki gibi.

Bu harf-i ta'rîfin eklenmesinde sanki şöyle bir imâ ve işaret vardır: Hû zamirinin kendi mârifeligi, onun işaret ettiği mânâ olan Allah'ın zâtını ifâde etme konusunda yetersizdir. Tarife yardımcı olacak başka bir şey lâzımdır ki o da elif ve lamdır. Lâm harfinin şeddeli (çift) olması ise tarifte mübalağa içindir. Bu mübalağa ile bile tarif yetersiz kalınca ve tarif edilecek şey tam olarak ifâde edilemeyince, bütün bu harfleri ta'rîf-i alemîye (özel isme âit tarife) götürdüler ve böyle yorumladılar. Belki orada belirlenme ve bilinme oluşur diye düşündüler. Ama burada da zâtın bilinmesine bağlı olan belirlenme meydana gelmedi. Sonunda bu "Allah" isminin diğer isimlerden farklı olduğu anlaşıldı. Mahlûkât için kendisine, Onu tanıma konusunda âciz kalmaktan başka yol bırakmayan Allah'ı teşbih ve tenzih ederim.

3. Bölüm: Özel İsmin İki Tarif Sebebinden Oluşması

Bu mukaddes özel ismin (yani "Allah" isminin hem belirli olan Hû zamiri, hem de belirleme takısı olan elif ve lâm şeklinde) iki tür tarif sebebinden oluşması, özel isim olmanın, ismin ifâde ettiği mânâyı anlatmada yetersiz kaldığını göstermektedir. Çünkü bu ismin ifâde ettiği zât-ı ilâhî çok yücedir ve akılların alamayacağı kadar uludur. Anlatılan şeyin tarifi için birçok sebep gerekir. Bununla birlikte o yine de anlaşılamaz ve asla tarif edilemez.

4. Bölüm: Tarif Sebeplerinin Bir Araya Gelmesinin Asıl Gayesi

Yukarıda anlatıldığı üzere, tarif (belirleme) sebeplerinin çok olmasının, tarif edilen şeyin varlığında bir etkisi her ne kadar yok ve bir tek tarif sebebi yeterli ise de, birçok tarif sebebinin bir araya getirilmesinde, o ismin ifâde ettiği mânânın (yani Allah'ın zâtının) kapalı (meçhul) ve insanların idrâkinden uzak olduğuna dâir bir imâ ve işaret vardır.

5. Bölüm: Yaratılmışların Varlığı ve Hakikatleri

Hak Teâlâ, zâtının aynısı olan kendi zâti şuûnlarını (sıfatlarının asıllarını) hâriçte Vâhidiyyet Mertebesinde[6] ayrı ayrı bilmiştir. İlim, ayrı ayrı bilmeyi gerektirdiği için, o şuûnlar ilim hanesinde ayrıştılar ve her bir şân (şe'n, sıfatın aslı) özel bir ayrışmayı ve ayrı bir yapılanmayı gerektirdi. Bu ayrışan şuûnlar mümkinâtın ilminde, yaratılmışların bilgisinde var oldular. Mümkin, vücûd ve ademin yani var olmak ve olmamanın kendisinde eşit olduğu şeydir, öyleyse onların (mümkinâtın ilminde bulunan ayrışık şuûnların) durumu da böyledir. Var olmaları ve olmamaları eşittir. Çünkü bunlar varlık ile yokluk arasında perdedirler. Kendi zâtlarına nisbetle varlık tarafına yönelmişlerdir. Çünkü şuûnlar hâriçte Allah'ın zâtının aynısıdırlar. Ayrışma ve müstakil yapılanmaya nisbetle ise yokluğa yönelmişlerdir. Çünkü varlığın ayrışması yokluğa doğrudur (yokluk iledir). Mısra:

"Eşya, zıddı ile belli olur".

Bu ilmî suretler (suver-i ilmiyye) asla hâriçte mevcud değildirler ve ilim hanesinden dışarı çıkmamışlardır. Belki Hak Teâlâ onların (sâdece ilimde var olan ayrışık ilâhî sıfatların ve şuûnların) tesirleri ve hükümleri ile hâriçte (âlemde) görünmekte, zahir olmaktadır. Öyleyse bu suretler ilimdedir, tesirleri ve hükümleri ise hâriçte. Fakat bu tesir ve hükümler hâriçte Allah'ın zâtının aynısıdır. Çünkü hâriçte (gerçek varlık olarak) Ahadiyyet-i Mücerrede (Allah'ın sırf zâtı) dışında bir şey yoktur. Mutlak zuhur, zât itibariyle vâcibu'l-vücûd'a (Allah'a), hüküm itibariyle eşyaya (âlemdeki yaratılmışlara) aittir. (Şuûnlara âit) ilmî suretlerinin hâriçte gerçek var gibi görünmesi sırf vehmidir ve zayıf bir hayâldir. Nitekim keşf ve irfan erbabının zevki buna delildir. Bu vehmin kaynağı şudur: Hak Teâlâ kendi büyük kudreti ile bu ilmî suretlere varlığın zahiriyle keyfiyyeti ve mâhiyeti bilinmeyen bir nisbet ve durum bahsetmiştir. Yaratılmış olan şeyler, bu nisbet

[6] Ma'ârif-i Ledünniyye'nin bazı nüshalarında "Ahadiyyet Mertebesi'nde ayrı ayrı bilmiştir" şeklinde kayıtlıdır. Bk. Resâil-i Müceddidiyye içindeki nüsha (Lahor 1965), s. 148.

ve durumun var edilmesinden ibarettir. Bu nisbet, onların hâriçte (gerçek varlık olarak) görünmesinin sebebidir. Tıpkı bir şahsın suretinin, karşısındaki ayna ile ilişkisi ve nisbeti gibi. O suretin görünmesi, o aynada gerçekleşir. Oysa ayna kendi renksizlik ve saflığı üzere devam etmektedir. Cenâb-ı Hak şu anda, ezelde olduğu gibidir, onunla beraber başka bir şey (başka varlık) yoktur[7].

6. Bölüm: Tasavvuf Yolcusunun Manevî İlerleme Türleri ve Mertebeleri

İlâhî şuûnlar ilimde (insanların bilgisinde) birbirinden ayrışmak dışında bir renk ve özellik kabul etmemişlerdir. Hâriçte onların ayrışmasından başka görülen şeyler, onların hârici oluşlarının gereğidir. Bu sebeple tasavvuf yolcusu kendi ayn-ı sabitesine (Allah'ın ilmindeki hakikatine) ulaştığı zaman bu ayn-ı sabite ona keşf olunur, açılır[8]. Tasavvuf yolcusu onda haricî şekillerden hiçbir şey bulamaz ve ayrışmış olan şeyden başka bir şey o ayn-ı sabitede görünmez. Eğer ayrışmanın ötesinde bir renk ve özellik taşısaydı, bu özellik ortaya çıkar, görünürdü. Onda görünen genişlik, onun bir çok şuûnâtı ihtiva etmesinden dolayıdır. Küre gibi oluşu da, sâde olanın tabiî şeklinin küre gibi olmasından dolayıdır.

Bazı şeyhler (Allah ruhlarını yüceltsin) şöyle demişlerdir: "Tasavvuf yolcusunun mânevi yükselişinin (seyrinin) son noktası, mebde-i taayyünü olan ilâhî isme kadardır". Bu sözün mânâsı, onun manevî yükselişinin son noktası ayn-ı sabitesine kadardır, demek olur. "Taayyün" kelimesinden maksat, (ilâhî sıfatların tafsili yani gölgelerindeki) hârici ayrışmadır. Bu taayyün ve ayrışmanın "mebdei" yani başladığı yer, tasavvuf yolcusunun ayn-ı sâbitesidir. Yoksa şeyhlerin sözünün mânâsında, taayyünden maksad taayyün-i ilmî (icmâl-i ilm, sıfatların asılları), mebdein mânâsı da ilâhî şân (şe'n, şuûn) değildir. Çünkü şân hâriçte zâtın aynısıdır, zâttan ayrılmış değildir ki o bir şeyin mebdei nasıl olabilsin ve mânevi ilerleme ona nasıl ulaşabilsin?

Ayn-ı sabiteye ulaştıktan sonra tasavvuf yolcusunun mânevi yükselişi ve ilerleyişi, o ayn-ı sabitesinde olur. Çünkü o, sonsuz şuûnları ihtiva eder. Bu mânevi yolculuğa "seyr fillâh" (Allah'ta yolculuk) derler. Zîrâ onun taayyün-i ilmîsi, cem mertebesinden bir taayyündür. Onun (ayn-ı sabitenin) ihtiva ettiği sıfatlar da kevnî (kâinata âit) değil, ilâhî (Allah'a âit) sıfatlardır. O hâlde bu, gerçekte seyr fillâh olur. Burada Allah'tan maksat, sıfatlarıyla birlikte olan zâttır, sırf zât (zât-ı ahadiyyet) değil.

İlâhî şuûnlar ilim hanesinde taayyün ve ayrışma şeklinde ortaya çıktıklarına göre ve bu konum ile varlık ve yokluk arasında perde olduklarına göre, "seyr fi'l-eşyâ"ya (mahlûkâtta mânevi yolculuğa) "seyr der âlem" (kâinatta yolculuk) da dense doğru olur. Bu sebeple şöyle demişlerdir: Son noktaya ulaştıktan sonra ilk noktaya dönülür. Bu yolculuğa da "seyr fi'l-eşyâ billâh" (Allah ile mahlûkâtta yolculuk) derler.

Seyr fillâh dedikleri şey, maşukun âşıkta (sevilenin sevende, Allah'ın kulda) yolculuğudur. Bunun mânâsı şudur: Âşık, sahip olduğu sıfat ve fiilerin hepsini mâşûka (sevilene, Allah'a) verir, ona nisbet eder, kendisini bunlardan boş ve yoksun olarak görür. Bundan sonra meydana gelen her fiil âşığa değil, mâşûka nisbet edilir. Dolayısıyla mânevi yolculuk (seyr) de mâşûka nisbet edilir, Allah'a âit sayılır. Âşık, halâ (boşluk) denen mekândan başka bir şey değildir ve şüphesiz maşukun seyri âşıkta olur, yani Allah'ın yolculuğu kulda olur.

---

[7] İmâm-ı Rabbânî Ahmed Sirhindî'ye göre şuûnlar, Allah'ın sıfatlarının asıllarıdır. Allah'ın sıfatlarının gölgesi ve yansıması O'nun fiilleri, fiillerinin gölgesi de yaratılmış olan âlemdir. Bk. Mektûbât-ı İmâm-ı Rabbânî, Karaçi 1392/1972, III, 276 (no. 1).

[8] İnsanların çoğunun a'yân-ı sabitesi, Allah'ın isim ve sıfatlarının gölgelerinde (tafsîlinde, yani fiilî sıfatlarda) bulunur. Peygamberlerin a'yân-ı sabiteleri ise isim ve sıfatların gölgelerinde değil, bu sıfatların kendilerindedir.

7. Bölüm: İrşâd Makamı, Teşbih ile Tenzîhi Birleştirmek ve Fena Fillâh

"Tenzîh"ten (Allah'ı yaratılmışlara benzetmemekten) sonra ortaya çıkan "teşbih" (O'nu yaratılmışlara benzeterek algılama hâli), tasavvuf yolcusunun ayn-ı sabitesinin (Allah'ın ilmindeki hakikatinin) açılıp keşf olunmasından ibarettir. Teşbih ve tenzihin bir araya gelmesi hâli ise cem mertebesinden sonraki teşbihtir. Bu, tenzihin oluşmasından önce, fark makamındaki teşbihtir. Tenzih ortaya çıkıp Hak Teâlâ'nın hiçbir şeye benzemediği anlaşılınca, o teşbih yani benzetme hâli yok olur. Sâlikin bu iki hâli (teşbih ve tenzîhi) birleştirmeye de gücü kalmaz.

Teşbih ve tenzihin bir araya getirilmesinin mânâsı şudur: Sâde (katkısız) idrâkin irtibatlı olduğu "tenzih", ayn-ı sabitenin ihtiva ettiği ilâhî sıfatlar perdesine inince, "teşbih" olur, bilinir hâle gelir ve katkılı (bir çok unsurdan oluşan) idrâkin irtibatlı olduğu şey hâline gelir. O hâlde halkı irşâd etme makamı, bu teşbih ve tenzihin bir araya geldiği makamdır. Çünkü sırf tenzih sahibi olan kişinin, Allah'ın zâtını idrâk sahasına getirmeye gücü yetmez. Zîrâ zât hakkındaki bilgi, ayn-ı sabitenin ihtiva ettiği ilâhî sıfatlar perdesi olmadan oluşmaz. Oysa ayn-ı sabite tenzih makamındaki bu kişiye henüz açılmamıştır. Matlûb olan Hak Teâlâ hakkında bilgisi olmayan bir kişi, başkalarına onu nasıl anlatacak? Yine bu kişi matlûb-i hakîkî olan Allah'ı kevnî sıfatlar perdesinde bilemez ve tanıyamaz. Çünkü o sıfatlara ayna olma gücüne sahip değildir. Kralın hediyelerini, ancak onun binek hayvanları taşıyabilir.

Fena fillâh ancak şu kişiye nasip ve müyesser olur: O, vücûdunun bütün zerrelerini âlemdeki bütün eşyanın aynası olarak görür ve eşyayı kendi hücrelerinde müşahede eder. Her bir hücresi, âlemdeki bütün şeylerin rengine bürünür. Çünkü fena fillâhta itibâr edilen (anlaşılan) zât-ı ilâhiyye mertebesindeki her bir "şân" (şe'n, aslî sıfat) diğer bütün şuûnları (aslî sıfatları) ihtiva etmektedir. Çünkü bunlar zâttan ayrılmış değillerdir. Öyleyse, Allah'ın zâtı hepsini (sıfatların asıllarının tümünü) içerdiği gibi, Onun bir şânı da hepsini içermektedir. Bu sebeple tasavvuf yolcusu kendisine âit kapsamlı her hücreyi, kapsamlı her şân (Allah'ın aslî sıfatı) içinde fâni (yok) eder. Her hücresinin yerinde ilâhî şuûnlardan bir şân bulur. Detaylı olarak bunu algılayamasa da bu böyledir. O hâlde, tasavvuf yolcusunun her hücresinde kapsayıcılık sıfatı oluşmadığı sürece, bu fena (yokluk) kabiliyetini elde edemez. Bazı tasavvuf yolcuları da idrâk güçlerinin zayıflığından dolayı, kendi kapsayıcılıklarının farkına varamazlar. Oysa bu yüksek makama sahiptirler ve fena fillâh (Allah'ta kaybolma) ile şereflenmişlerdir. Ancak bu kapsayıcılık hâline sahip olan her kişinin mutlaka fena fillâh mertebesine erdiğine de hükmedilemez. *"Bu Allah'ın lütfudur, onu dilediğine verir. Allah büyük lütuf sahibidir"* (el-Hadîd, 57/21).

8. Bölüm: Allah'ın Zât, Sıfat ve Fiillerinin Bir Oluşu

Hak Teâlâ'nın fiil ve sıfatı da zâtı gibi tektir ve asla çok olmaz. Yani, Allah'ın zâtı birbirinden ayrı bir çok iş ile irtibat kurduğu gibi, O'nun fiil ve sıfatı da irtibat kurar. Çünkü bunlar hâriçte zâtın aynısıdır. O hâlde, tıpkı zâtın birçok şey ile irtibat kurması sebebiyle bir çok zâtın görünmesi gibi, Allah'ın sıfat ve fiili de aynı irtibat sebebiyle birçok olarak görünür. Meselâ Allah'ın fiili ezelden ebede kadar bir tek fiildir. "Bizim emrimiz, bir anlık bakış gibi, bir tek sözden başka bir şey değildir" (el-Kamer, 54/50). Ancak bu fiil muhtelif şeylerle alâka kurunca o fiil de birden çok görünür. Zât bütün zıtları kapsayıcı olduğu gibi, fiil ve sıfat da zıtları kapsayıcıdır. Nitekim bu anlatıldı. Bu sebeple bir fiil bir yerde ihya (diriltme) olarak görünür, başka bir yerde ise öldürme şeklinde görünür. Aynı fiile bir yerde "ikram" ve "nimet vermek" derler, başka bir yerde "elem vermek" ve "intikam" adını verirler.

Allah'ın sıfatı olan Kelâm (konuşma) da aynı şekilde tektir. Allah Teâlâ ezelden ebede kadar aynı tek kelâm ile konuşmaktadır. Çünkü konuşamamak ve sükût O'nun hakkında caiz değildir. Aynı tek kelâm, muhtelif yerlerle irtibatından dolayı birçok kelâm (söz) ve birbirine zıt zaman kalıbı olarak görünür. Ona bazen emir derler, bazen nehy (yasaklama), bazen isim derler, bazen harf. Bu şekilde devam eder.

Bu sebeple âlimler "Allah Teâlâ'nın üzerinden zaman geçmez" demişlerdir. Çünkü ezelden ebede kadar (tüm zamanlar) Allah Te-âlâ'ya göre şimdiki bir ândır. O'na göre geçmiş ve gelecek zaman yoktur. Ancak o bir ân içinde birçok iş meydana gelir ve farklı şeyler varlık sahasında görülür. O tek ân, bu irtibattan dolayı birçok ân ve birçok zaman gibi görünür.

Allah'ın zâtının aynısı olan varlığı (vücûdu) da böyledir. O, nokta gibi hakîkî basittir (sâdedir). Asla parçalanmaz ve bölünmez. Ancak birçok şeyle irtibatından dolayı geniş ve yaygın görünür.

Şunu söylemek doğru olmaz: Madem ki "suver-i ilmiyye" (eşyanın, Allah'ın ilmindeki şekilleri) Allah'ın zâtının onlarla irtibatı ve nisbeti sebebiyle zât aynasında sabit ve mevcûd olarak görünmektedirler, ayrıca bu suver-i ilmiyye ilâhî isim ve sıfatların aynaları olup isim ve sıfatlar bu suver-i ilmiyyenin aynalarında görünürler ve vech-i hâssıdırlar, o hâlde suver-i ilmiyye de zâtta kabul edilmelidirler. Hem bir şeydir, hem de o şeyin gayrıdır. Bölünme ve parçalanmanın bundan başka anlamı yoktur.

(Böyle söyleyen kişiye karşı) deriz ki, bu problemin çözümü ve cevâbı birkaç mukaddimeye bağlıdır: 1. O nokta mevcûddur ve asla bölünmez. Tıpkı hakîkî filozofların ve diğerlerinin söylediği gibi. 2. Geometri delilleriyle sabit olan bilgiye göre, dâirenin merkezi noktadır ve bu nokta kesinlikle bölünmez. 3. Yine geometri kurallarından bilindiği gibi, dâirenin merkezinden çevresine (dış çeperine) veya çevresi üzerindeki noktalara ulaşacak şekilde çizgiler çekilebilir. Bu durumda çizginin başlangıcı nokta olduğu gibi, bitiş yeri de nokta olur.

Bu üç mukaddime anlaşıldıktan sonra bilesin ki, nokta, kendisinden birçok çizginin çıkması mümkün olmakla beraber ve gerçek çokluğun (kesretin) başlangıç yeri (merkezi) olmasına rağmen, kendisinin birliğine ve sadeliğine bir kusur gelmez, aynı şekilde bölünmezliği üzere sabit kalır. O hâlde, Hak Teâlâ'nın varlığı vehmî kesretin (âlemdeki hayâli çokluğun) başlangıç yeri ve merkezi olsa, birçok şey onun zât aynasında sabit olarak vehmedilse, bu durum Allah'ın sadeliğine zarar vermez, önceki şekilde sırf birliği üzere sabit olur. Kâinattaki şeylerin var oluşu ile kendi zât, sıfat ve isimlerinde bir değişme olmayan Allah Teâlâ'yı teşbih ve tenzih ederim. Şeyh (Muhyiddin İbnü'l-Arabi), Allah ondan razı olsun, *el-Fütûhâtü'l-Mekkiyye* isimli eserinde şöyle demiştir: "Dâirenin merkez noktasından çeperine doğru çıkan her çizgi yanındaki diğer çizgiye eşittir ve çeperdeki noktada sone erer. Merkez nokta ise, kendisinden çepere doğru çıkan çizgiler ne kadar çok olsa da kendi halindedir, artmaz. Bir zâttan birçok şey ortaya çıkmıştır, oysa o zâtta artış ve çoğalma olmamıştır. Öyleyse birden sâdece bir çıkar diyen kişinin sözü bâtıl ve geçersiz olur".

9. Bölüm: Allah Vergisi Varlık

Allah vergisi varlık (vücûd-i mevhûb-i Hakkânî), onun (tasavvuf yolcusunun) ayn-ı sabitesinin açılıp keşf olunmasından ibarettir. Yani sırf Allah vergisi ile kevnî taayyünâtın (dünyevî belirtilerin) yok olmasından sonra ortaya çıkar. Onun taayyünü, cem mertebesinden olan o sâde taayyündür.

10. Bölüm: Zatî Tecellî ve Hakîkat-ı Muhammedî

Allah'ın zâtının tecellîsi, zâtın zuhur edip görünmesinden ibarettir. Bir şeyin zuhuru, taayyün (belirme) ve temeyyüz (sıfatların ayrışması) olmadan imkânsızdır. O hâlde zâtın tecellî ve zuhuru ancak taayyünle olur. O da taayyünlerin en büyüğü ve en genişi olup "vahdet" diye adlandırılan "taayyün-i evvel"dir. Bütün mah-lûkâtın efendisi olan Peygamber Efendimiz'in (a.s) mebde-i taayyünü (belirişinin başladığı yer) bu "vahdet" mertebesidir. Tasavvuf yolcusunun manevî seyahatinin son noktası, mebde-i taayyünü olan ilâhî isim olduğuna göre, tecellî-i zât Peygamber Efendi-miz'e (a.s) mahsustur. O taayyün (-i evvel), bütün ilâhî sıfat, isim, nisbet ve itibârları icmâlî olarak (özetle ve topluca) birbirinden ayrışmaksızın ihtiva etmektedir. "Vâhidiyyet" mertebesinde ise bu

sıfatların tafsili ve detayları ortaya çıkar, kısımları oluşur. Sıfatlar-daki bu tafsil ve kısımlar diğer mahlûkâtın mebde-i taayyünleridir. Bunlar, o birinci taayyünün (vahdet mertebesinin) altında kalan ilâhî isim ve sıfatlardan ibaret olup (ikinci taayyün olan) vâhidiyyet mertebesinde tafsil ve detayları ortaya çıkmıştır. O hâlde (Peygamber Efendimiz haricindeki) diğer tasavvuf yolcularının manevî ilerleyişinin son noktası bu (tafsilli) ilâhî isim ve sıfatlara (ikinci taayyüne) kadardır. Bu durumda diğerleri için (zât değil) sıfat ve isim tecellîsi olur. "Zatî tecellî, tecellî sahibinin mebde-i taayyünü olan ilâhî ismin perdesinde olur" sözünün mânâsı da budur.

Bu durumda, Hakîkat-ı Muhammedi (Hz. Muhammed'in hakîkati) "bütün" ve genel olur, diğer varlıkların hakikatleri ise onun "cüz" ve parçaları olur. Hz. Muhammed'e (a.s) tâbi olma mutluluğuna erişen ve tam olarak ona uyanlara bu tâbi olma ve münâsebet sebebiyle zatî tecellîden bir nasip ve hisse vardır. Çünkü onlara keşf olunmuştur ki, onların hakikatleri, bütün varlıkların hakikatlerinin özüdür. Bu sebeple onlar (Peygamber'e tabî olarak zâti tecellîden nasip alanlar) ayrışma ve kısımların tafsile gelmesi sıkıntısından kurtulmuştur. Sanki onlardan görülen şey, kısım perdesi olmaksızın (tecellî-i zâtiden) o hissenin aynısıdır. Onların mebde-i taayyünleri de o hissedir, kısımlar değil.

Meselâ "isim", kendisine delâlet etme ve bir zamana bağlı olmama perdesi içinde kelimenin bir özelliğidir. Yani "isim", onun mebde-i taayyünü ve kelimenin diğer kısımlarından ayrışmasının başladığı yerdir. Ancak isim kendisini fiil ve harfin aynısı olarak görünce, ayrışma ve kısımlarda tafsilâta gelme sıkıntısından kurtulur. Kendi mebde-i taayyünü olarak aynı kelimeyi bulur, o kelimenin bir kısmını değil.

11. Bölüm: Haricî Suretlerin İlmî Suretlerle İrtibatı

Eşyanın suver-i ilmiyyesi (Allah'ın ilmindeki sembolleri, suretleri), ilim mertebesinde onların ayrışmasından ibarettir. Sûfîlerden hakikat ehli olanların (Allah sayılarını arttırsın) dediği gibi "Eşyanın suretleri (sembolleri) sâdece ilimdedir (Allah'ın bilgisindedir, varlık sahasına çıkmamıştır). Onların hüküm ve tesirleri ise hâriçtedir (varlık sahasına çıkmıştır, yaratılmıştır)". Bu sözün mânâsı şudur: (Sûretlerdeki) ayrışma ilimde ve hâriçtedir. Hak Teâlâ ise kendi zatî birliği üzere olup o suretlerin hüküm ve tesirleri ile zahir olur, görünür. Yoksa bu sözün mânâsı: "Suver-i ilmiyye (Allah'ın ilmindeki semboller) hâriçte zahir olan (yaratılmış âlemde görünen) suret ve şekillerden ibarettir" demek değildir. Çünkü bu haricî suretler (yaratılmış eşya) ilmî suretlerin gereğidir, ilmî suretlerin kendisi değildir.

Meselâ her ilmî ayrışma, eşitlik, eğrilik, doğruluk ve tümseklik (kamburluk) gibi özel bir şekli gerektirir. Bunlar o suver-i ilmiyyenin tesirleri ve etkileridir. Tıpkı sıcaklık, soğukluk, kuruluk, yaşlık, hafiflik, ağırlık, şeffaflık ve yoğunluğun da onların etkisi oluşu gibi. ilâhî ilimde ayrışmış olan her şân (aslî sıfat) sonsuz şuunâtı (aslî sıfatları) ihtiva ettiği gibi, suver-ı ilmiyyede de her şâna göre sonsuz ayrışmalar zuhur etmiştir. Her ayrışma kendine has bir hüküm ve tesiri gerektirir. Hâriçte, onlara zât ile görünen ve keyfiyyeti bilinmeyen bir nisbet vasıtasıyla, bu ayrışma hâriçte gibi görünür. Bu sebeple görme gücünün görüntüsü işitme gücünden hâriçte ayrı oldu. Tatmanın koklamadan v.s ayrı görünmesi de böyledir.

Öyleyse ilim mertebesinde olan taayyün ve temeyyüz (belirme ve ayrışma), ki ona yaratılmışların hakîkati ve ayn-ı sabitesi denir, "cem" yani Allah ile bir olma mertebesindendir. Suver-i ilmiyyenin ayrışmasının tesiri olan hâriçteki (kâinattaki) şekiller ise "fark" yani Allah'tan ayrı bulunma mertebesindendir. Bunlar, ayrışma sebebi ile var olmuşlardır. Onların zuhurunun kaynağı da o fark mertebesidir. Cem mertebesinden olanlar, ilâhî hakikatlerdendir. Fark mertebesinden olanlar kâinata âit hakikatlerdendir. Her ne kadar bu iki mertebe zâta dâhil iseler de, ikinci mertebenin (farkın) dâhil oluşu birinci mertebe (cem) vâsıtası iledir, bizzat ve kendiliğinden değildir. O hâlde birincisi bir şeyin parçası gibidir, ikincisi ise parçanın parçası gibidir. Tasavvuf

yolcusu (sâlik) fark mertebelerinin tümünü aşıp cem mertebesine yani kendi ayn-ı sabitesine ulaştığı zaman, ona nisbetle tecellî-i zâti, kendi ayn-ı sabitesinin açılması (bilinmesi) ve keşf olunmasıdır. Allah Teâlâ daha iyi bilir.

12. Bölüm: Allah'ın Zâtı Hakkındaki Bilginin Üç Mertebesi

Zât hakkında ilme'l-yakîn bilgi, O'nun zâtına delâlet eden işaretleri izlemek ve müşahede etmekten ibarettir. Çünkü zâtı müşahede, kendisine tecellî gelen kişinin nefsinden başka bir şeyde olmaz (o kişi Allah'ı kendi içinde müşahede eder). Kendi dışında gördükleri ise hepsi tesirler ve delâletlerdir. Çünkü taayyünât, Allah'ın zâtına delâlet eder. O hâlde kendisine tecellî gelen kişinin sureti hâricinde, suretlerde ve nurlarda olan tecellîler ilme'l-yakî-ne dâhildir. Görülen her suret, ortaya çıkan her nur, renkli veya renksiz nur bu konuda eşittir (ilme'l-yakîn mertebesindedir). Mevlânâ Abdurrahmân Câmî (k.s) Leme'ât şerhinde bunu açıklamak için şöyle buyururlar: Beyit:

Ey Dost! Seni her yerde arıyordum,

Her ân senin haberini ondan bundan soruyordum.

Bu beyit âfâkî müşahedeye işarettir ki ilme'l-yakîni ifâde eder. Bu âfâkî müşahede (Allah' dışarıda arama ve alâmetlerde izleme hâli) maksûd olan Allah'tan bir haber vermediğine göre, ayrıca tesir ve alâmetleri hâricinde O'nun huzurunda olma bilincini bahşetmediğine göre, -nitekim sıcaklığın haberi ateşin yanında olmayı ifâde etmez, sâdece delil ve alâmetlerle bilinir- bu kişi ilme'l-yakîn (aklen bilme) dâiresinden yükselemez, ayne'l-yakîne (bizzat görerek bilme mertebesine) ulaşamaz.

Kutbü'l-aktâb Nâsıruddîn Hâce Ubeydullah (Ahrâr k.s) buyurmuşlardır ki: "Seyr (manevî yolculuk) iki türlüdür: Seyr-i müstatîl (düz yolculuk) ve seyr-i müstedîr (dairesel yolculuk). Seyr-i müstatîl uzaklık içinde uzaklıktır. Seyr-i müstedîr ise yakınlık içinde yakınlıktır. Seyr-i müstatîl, sâlikin maksûd olan Allah'ı kendi dâiresinin hâricinde aramasıdır (seyr-i âfâkî). Seyr-i müstedîr ise kendi gönlü etrafında dolaşması ve maksûdu orada aramasıdır (seyr-i enfüsî)".

Ayne'l-yakîn, kulun, taayyün perdesinin kalkmasından sonra Hak Teâlâ'yı müşahede etmesidir. Bu müşahede, bu yüce taifeye (sûfîlere) göre idrâk-i basit (sâde algılama) diye ifâde edilir. Bu idrâk, sıradan insanlarda da olur ancak aradaki fark şudur: Seçkin insanlar Allah'ın varlığı haricindeki şeyleri görmezler. Diğer insanlar ise bunun tersidir. Bu idrâk, bilmeye aykırıdır, burası hayret (şaşırma ve algılayamama) makamıdır. İlim bu müşahedeye aykırı olduğu gibi, ayn (ayne'l-yakîn, görme) de bu ilme perdedir. Nitekim Şeyh-i Ekber (İbnü'l-Arabi) *Kitâbü'l-Hucub'da* şöyle demiştir: "ilme'l-yakîn, ayne'l-yakînin perdesidir. Ayne'l-yakîn de ilme'l-yakînin perdesidir". Bir başka yerde de şöyle buyuruyor: "Allah'ı hakkıyla tanıyan kişinin alâmeti, gönlünden haberdâr olması ve kendisinde ilim bulamamasıdır. Bu, ötesinde başka marifetin bulunmadığı kâmil bir marifettir (Allah'ı tanımadır)".

Hakka'l-yakîn, Allah Teâlâ'yı O'nunla görmek ve sâlikin Allah'ı kendi özü ve hakîkati olarak bulmasıdır. Bu, bekâ billâh mertebesinde oluşur. Çünkü hakîkî fenadan sonra sâlike Allah tarafından vücûd-i mevhûb-i Hakkânî (Allah vergisi bir varlık) bahşederler. Sekr ve kendinden geçme hâlinden sahv ve ayıklığa gelmeyi nasip ederler. Orada ilim ve ayn (bilme ve görme) birbirinin perdesi olmaz. Sâlik görürken bilir, bilirken de görür. Hakk'ın aynısı olarak bildikleri bu taayyün, bu mertebede kevnî taayyün (kâinata âit beliriş) değildir. Çünkü bu mertebede ondan bir eser kalmamıştır. O taayyün Hakkânî'dir, Hakk'a âit bir beliriştir ve büyük zâtlar tarafından "Vücûd-i mevhûb-i Hakkânî" diye ifâde edilmiştir. Nitekim bu anlatıldı.

Sûrî tecellîlere mazhar olanlar (dünyevî suretlerde ve eşyada Allah'ı görenler) kendi taayyün ve suretlerini Hak Teâlâ olarak bilirler, öyle zannederler. Bunlar, kendilerine

fenanın gelmediği kevnî taayyünler yani dünyevî belirişlerdir. Bu fark, tasavvuf yolunda henüz ortalarda bulunan sâliklere gizli kaldığı için onlar hakka'l-yakîn mertebesinde de bu kevnî taayyünleri Hak Teâlâ olarak hayâl etmişlerdir. Onların bu yanlış anlaması, büyük zâtlar tarafından eleştirilmiştir. Yolun ortasında olanlar, hakka'l-yakîn mertebesinin kendilerine daha ilk adımda yani keşfü'l-melekût dedikleri tecellî-i sûrîde nasip olduğunu zannetmişlerdir.

13. Bölüm: Hakk'a Ulaştıran Yol Konusunda Kelâmcılar İle Sûfîlerin İhtilâfı

Bütün sûfîlere ve çoğu kelâm âlimine göre Allah'ı tanımak vaciptir. Allah onların gayretini mükâfatlandırsın. Ancak Allah'ı tanımaya (marifete) götüren yol konusunda ihtilâf etmişlerdir. Sûfîler diyorlar ki: Allah'ı tanımanın yolu riyâzat (nefsin arzularından perhiz) ve tasfiyedir (gönlü kirlerden arındırıp saflaştırmaktır). Eş'arîler'den ve Mu'tezile'den olan kelâm âlimleri ise: Allah'ı tanımanın yolu düşünmek ve delil getirmektir, diyorlar.

Bu iki grup arasındaki ihtilâf da hakîkî değil lafzîdir, yani "tanıma" kelimesinin yorumuna dayanır. Sûfîler "tanımak" derken "vicdanın sâde olarak Allah'ı anlamasını" kastederler ki bu, îmânın tasdiki suretinden farklıdır. Kelâm âlimleri ise "tanımak" derken îmânın tasdiki suretini kastederler. Şüphe yok ki, birinci mânâdaki Allah'ı tanımanın yolu riyâzat ve gönül tasfiyesidir. îmânın tasdiki suretini elde etmenin yolu ise düşünmek ve delil getirmektir. "Mükellef olan kişiye ilk gereken şey Allah Teâlâ'yı tanımaktır" derken tanımak kelimesinden kastettikleri şey ikinci mânâdaki marifettir, birinci mânâ değil. Çünkü birinci mânâdaki tanımak, ehlullâhın makamlarının sonu olan hakka'l-yakîn mertebesinde elde edilebilir.

Aynı şekilde, bu iki "Allah'ı tanımak" kavramının arasındaki farkı değişik bir ifâdeyle şöyle açıklayabiliriz: Sûfîlerin "tanıma'sı ilm-i huzûrîden ibarettir ki fena ve bekadan sonra elde edilir. Sûfîler bunu "tanımak" ve "bulmak" diye ifâde ederler. Kelâm âlimlerinin "tanıma"sı ise düşünme ve delilin sonucu olarak Allah Teâlâ'yı ilm-i husûlî ile tanımaktır[9]. Bunun açıklaması şudur: Hâriçten gelen her bilgi, bilinen şeyin suretinin veya hâsıl olan suretinin bilen kişinin zihninde oluşmasından ibarettir. Bu bilgiye ilm-i husûlî derler. Böyle olmayan bilgiye, yani hâriçten gelmeyen, aksine bilen kişinin zâtına bağlı (kendisinden) olan bilgiye ise ilm-i huzûrî derler. Arif, kendi zât ve sıfatlarını fenaya ulaştırdıktan sonra beka billâh ile müşerref olur, benliği kevnî varlığından tamamen sökülüp atılır, hakikate muttali olur ve şüphesiz ilm-i husûlîden ilm-i huzûrîye intikâl eder. "Bilmek"ten "bulma'ya yükselir. Bulmak da, bulanın zâtının dışında olmaz.

Allah korusun, aklı ermeyen bazı kişiler bu cümlelerden hulul ve ittihâd (Allah ile kulun birleşmesi) anlamı çıkarmasınlar ve din büyükleri hakkında kötü düşünceye, sû-i zanna yönelmesinler. Ya da kötü inançlar çukuruna düşüp helak olmasınlar. Bilinmelidir ki, velilik tavrı, akıl ve fikir tavrının ötesindedir. Onun yolu doğru bir keşiftir. Oraya düşünme ve delil getirme metodu sığamaz. Şiir:

Delil getirenlerin ayağı tahtadan yapılmıştır,

Tahta ayak da çok dayanıksız olur.

Filozofların ve Imâm-ı Gazâlî'nin (rh.a) Allah'ın zâtını tanımanın mümkün olmadığı şeklindeki görüşlerinde "tanımak"tan kastettikleri, îmânın tasdiki suretidir. Çünkü onların delilleri bunu hissettirmektedir. Nitekim şöyle demişlerdir: "Allah'ın zâtını tanımak ya açıkça tanıma ya da düşünmeyle tanımadır ki her ikisi de geçersizdir".

---

[9] İlm-i husûlî, bir şeyin suretinin (sembolünün) zihinde oluşması yoluyla elde edilen bilgidir. İlm-i huzûrî ise bir şeyin sureti zihinde oluşmaksızın bilinmesidir. Kişinin kendisini bilmesi gibi. Bk. Seyyid Şerif Cürcânî, et-Ta'rifât, Beyrut 1988, s. 156. Ayrıca bk. Imâm-ı Rabbânî, Mektûbât, cilt: 1, mektup no: 100.

Bu konunun detayları kelâm kitaplarında anlatılmıştır. O kitaplarda da âlimler zâtı tanımanın mümkün olmadığını söylerken zâtın özünü yani hakikatini kastetmişlerdir, yoksa bir yönüyle tanımaya değil. Bir yönüyle tanımak herkes için mümkündür. Meselâ zâtı hâlikıyyet (yaratıcılık) ve râzıkıyyet (rızık vericilik) yönleriyle tanırlar. Böyle söylemişlerdir.

Şu konu gizli kalmasın ki, bir şeyi bir yönüyle tanımak ile bir şeyin vechini (bir yönünü, mâhiyetini) tanımak arasında fark vardır. Bizim söz konusu ettiğimiz şey, zâtın vechini tanımaktır, vec-hin (meselâ bir sıfatın) zâtını değil. Bir kimse şöyle sorarsa: "Bu durum, yaratma ve rızık vermede belli bir şeydir (bu sıfatların mâhiyeti bilinmektedir). Şuna ne denebilir ki, bilinen, yaratma sıfatıdır, yaratma sıfatının zâtı (hakîkati) değildir. Ancak yaratıcılığın mânâsı, kendisinde yaratma olan zâttır demek doğru olmaz. Bu sebeple zât da bu sıfatla bilinmektedir".

Cevaben deriz ki: "Zâf'tan maksat ya zâtın mefhûmu (anlamı) ya da mısdakıdır (delilidir). Eğer kastedilen mefhûmu ise o araz-ı âmdır (genel sıfattır, çünkü Allah'tan başka şeylerin de zâtları vardır)[10]. O hâlde bilinen, o vechtir (sıfattır), zât değildir. Eğer zât derken kastedilen onun mısdakı (delili) ise, bu durumda o mısdakı bilmek, zâtın hakikatini bilmeyi gerektirir. Çünkü bir şeyin özü ve hakîkati, o şeyin kendisinden ibarettir. O hâlde farz edelim ki, Allah'ın zâtına bir ilim taalluk ederse bu kesinlikle Allah'ın zâtının özünün bilgisi olacaktır. Çünkü zât bölünen ve parçalanan bir şey değildir ki bir kısmı bilinsin de bir kısmı meçhul kalsın. O, basît-i hakîkîdir (gerçek sâde ve tektir, parçalardan oluşan birleşim değildir). Faraza ilim ona taalluk ederse, onun özünün bilinmesi gerekir. Yaratılmışlar hakkında ise durum böyle değildir. Onların bir vechini (yönünü) bilmek, özlerini bilmeyi gerektirmez. Belki o vech bilinince onların (yaratılmışların) hakikatlerinden de bir şeyler bilinebilir. Öz (künh) ise hakikatlerin tümüdür. Meselâ insanın irâde ile hareket ettiğine delâlet eden bir yönünü bilmek, onun özünden değil, hakikatinden bir şeyin bilinmesini sağlar. Çünkü özü (künhü), insanın hakikatlerin toplamıdır. Meselâ gülmek de böyledir. Gülmenin kaynağı şaşırmaktır ve insanın ilginç işleri algıladığına delâlet eder. Bundan da insanın hakikatinden bir parça bilinmiş olur. Her nerede hakikat bölünüp parçalanmayı kabul ederse, orada bir şeyi bir yönüyle bilmek, onun özünü bilmeyi gerektirmez. Ve her nerede bölünmeyen basît-i hakîkî olursa ve herhangi bir ilim ona taalluk ederse onun özü bilinir hâle gelir. Allah Teâlâ hakkında olduğu gibi.

Daha önce geçtiği üzere, zâtın özünü bilmek imkânsızdır. O hâlde anlatılan bu mânâda Allah'ın zâtını tanımak kesinlikle mümkün değildir. Bu ister özün bilgisi olsun, ister bir yönün bilgisi. Çünkü bilmenin hakîkati, bilinen şeyin kuşatılmasını (kavranmasını) ve onun diğerlerinden ayrılmasını gerektirir. Allah'ın zâtını ise hiç kimse kuşatamaz. (İnsanlar) O'nu bilgi ile kavraya-mazlar. Çünkü kuşatılma ve bölünme, sınırlı olmayı gerektirir. Bu ise Allah Teâlâ hakkında düşünülemez. O hâlde ilim O'na taalluk edemez, bilgi O'na ulaşamaz ve Allah Teâlâ hiç kimse tarafından bilinemez. Netice olarak, insanlar O'nun vechlerini (sıfatlarını) bildikleri zaman zannederler ki bu vechler ile zâtı tanıyacaklar. Aradaki ince farkı anlayamazlar.

Hattâ şunu deriz: Allah'ın zâtı gibi sıfatları da bilinemez. Hiçbir şekilde ilmin kuşatmasına gelmezler ve hiçbir yaratılmış tarafından bilinemezler. Meselâ Allah'ın "ilim" sıfatı, yaratılmışların ilimleri gibi değildir. Çünkü yaratılmışlardaki ilim sıfatının, bilinenin açılmasında (bilinmesinde) bir etkisi yoktur. Ancak Hak Teâlâ âdetinin cereyanı veçhiyle bu sıfatı yarattıktan sonra o sıfata sahip olanda bir açılma (inkişâf, bilme) yaratır. Bazı kelâm âlimleri gibi, eğer açılma (bilme) konusunda yaratılmışların ilminin tesirini az da olsa kabul ediyorsak bile, bu tesiri onda yaratmışlardır ve onun tesir konusunda bir etkisi yoktur. Ancak onun için bu ismi kullanırlar. Oysa Yaratıcı olan Allah Teâlâ'daki "ilim" sıfatı

[10] Araz-ı Âm: Bir hakîkata mahsus olmayan sıfatlardır. İnsan için "yürüme" sıfatı gibi. Hayvanlar da yürüyebildiği için "yürümek" araz-ı âm yani genel bir sıfattır. Bk. Muhammed Ali Tehânevî, Keşşâfu ıstılâhâti'l-fünûn, Kalküta (Calcutta) 1862, II, 986.

böyle değildir. Bu ilmin onunla (mahlûkâtın ilmiyle) hiçbir ilgisi yoktur, sadece isim ortaklığı ve lafzî benzerlik vardır.

Aynı şekilde, Allah Teâlâ'nın "Kudret" ve "irâde" sıfatları da fiillerin ortaya çıkmasının ve yaratılmışların var olmasının kaynağıdır. Mahlûkâttaki kudret ve irâde ise böyle değildir. Hak Teâlâ, onların kudret ve irâdesinin bir şeye taallukundan sonra o şeyi âdeti veçhiyle yaratır. O şeyin var olmasında onların (yaratılmışların) kudretinin bir etkisi yoktur. Sadece bu sıfatların o şeye taallukunun ardından Allah Teâlâ o şeyi yaratır. Diğer sıfatlar da bu şekildedir. Bilinen şeyler bilen ile münâsebet kurmazlarsa onun bilgi sınırına girmezler ve onun tarafından bilinmezler. "Bir şey, zıddı ve muhalifi ile idrâk edilemez" cümlesi mantıkçılar nezdin-de kesin bir hükümdür. O hâlde O'nun (Allah'ın) sıfatları da hiçbir şekilde bilinemez. O'nun zâtı nasıl mâhiyeti bilinemeyen ise sıfatları da mâhiyeti ve keyfiyeti bilinemeyendir. Mâhiyeti bilinen (insan ve insan aklı) mâhiyeti bilinemeyeni (Allah'ın zât ve sıfatlarını) anlayamaz.

Burada güçlü bir problem vardır. Hak Teâlâ'nın zât ve sıfatları madem ki bilinemez, o hâlde insanların Allah'ı tanıması imkânsızdır. Bu durumda Allah'ı tanımanın vacip (gerekli) olduğu şeklindeki hükmün anlamı ne olur?

Deriz ki, zât ve sıfatları tanımak, zâta noksanlık izafe etmemektir. Yoksa zât hakkındaki tanımayı bilmek değildir. Meselâ zâtın cisim, cevher ve araz (sıfat) olmadığını bilmektir. Sıfatlarını tanıma konusunda ise, meselâ Allah'a bilgisizlik, acz, körlük ve sağırlık nisbet etmemektir. Netice olarak, bu eksiklikleri Allah'a nisbet etmemek suretiyle zât ve sıfatlarının gerekliliği anlaşılmış olur. Mısra:

"Bundan önce O'nun var olduğunu idrâk etmemişlerdir."

Eğer bir kimse şöyle derse: "Allah için âlimdir, kadirdir v.s demek, şüphesiz O'nun zâtı hakkında bir hüküm vermektir. Bu hüküm zâtını düşünmeyi gerektirir. Çünkü hüküm ister (Allah'ın âlim olduğunu söylemek gibi) îcâbî olsun, isterse (Allah'ın bilgisiz olmadığını söylemek gibi) selbî olsun o sıfatın sahibini düşünmeden anlaşılamaz". Buna cevaben deriz ki: Evet, bu hükümde sıfat sahibini düşünmek doğrudur. Ama düşünülen şey zât değildir. Allah'ın zâtı ondan münezzeh ve yücedir. Ancak bu tenzihi olarak düşünülen şey, sanki zâttan ayrılmış gibidir ve tenzihi olmadan düşünülenlere göre zâta daha münâsiptir. Bu sebeple onu düşünmeyi, zâtı düşünmek saymışlardır. Bu, zarurete binâ-endir. Çünkü insanların idrâki Allah Teâlâ'nın zâtını anlamaktan âcizdir. Ancak Allah'ı diğer mahlûkâttan ayıran özellikleri de bilmeleri gerekir.

Kelâm âlimleri içinde ehl-i hakikat olanlardan bazıları demiştir ki: Allah'ı tanımak, sonradan yaratılan ile kadîm olanı yani ezelden beri var olan Allah'ı birbirinden ayırmaktan ibarettir. Müslümanların imâmı Ebû Hanîfe'nin (r.a) şu sözü bu mânâda olmalıdır: "Seni teşbih ve tenzih ederiz, sana hakkıyla ibâdet edemedik ancak seni hakkıyla tanıdık". Mahlûkâta, kendisini tanıma konusunda acizlikten başka yol bırakmayan Allah'ı tenzih ederiz.

Ehlullâha has olan Allah'ı tanımaya gelince, bunun gerçekleşmesi talibin kabiliyet aynasının genişliğine bağlıdır. Mısra: *"Güzelliğin, ayna kadar görünür".* O aynanın darlığı ve genişliği onun terbiyecisinin (kişinin hakîkati olan ayn-ı sabitesinin) darlığı ve genişliği nisbetindedir. Her şeyin terbiyecisi de, o şeyin vech-i hâssıdır, özel yönüdür ve kişi onunla ayakta durur. Kişi kendi vech-i hâssının (hakikatinin) ötesini tanıyamaz. Kendi hakîkati dışında bulma ve idrâk etme oluşmaz. Beyit:

Zerre (karınca) ister çok iyi isterse çok kötü olsun,

Bir ömür koşuşturur, sonunda kendinde bulur.

Hâcegân'ın efendisi Hâce Nakşbend hazretleri bu mânâya işaret ederek buyurmuşlardır

ki: "Allah dostları, fena ve bekadan sonra her ne görürlerse kendilerinde görürler, ne tanırlarsa kendilerinde tanırlar, onların hayreti de kendi varlıklarına olur".*"Kendi nefislerinizde de (alâmetler vardır). Görmüyor musunuz?"* (ez-Zâriyât, 51/21). Bu tanıma ve bilme, hayretin ta kendisidir. Zünnûn-i Mıs-rî (k.s) buyurur ki: "Allah'ın zâtını tanımak hayrettir". Başka bir büyük zât şöyle diyor: "Onların içinde Allah'ı en çok tanıyan, o nun hakkında en çok hayrete düşen kişi olur". Her ne kadar me-şâyıh (önceki büyük zâtlar k.s.) Allah'ın zâtını tanıma konusunda bu açıklamaları yapmış iseler de, bu bilgisiz fakire göre, Allah'ın sıfatlarını tanımak da sıfatlar hakkında hayretten ibarettir. Nitekim anlatıldı.

14. Bölüm: Allah'ın Varlığı

Kelâm âlimlerinin çoğuna göre Allah Teâlâ'nın varlığı (vücûd sıfatı) O'nun zâtı üzerine zâiddir (ilâvedir). Filozoflar, Ebu'l-Ha-san Eş'arî ve bazı sûfîlere göre ise Allah'ın varlığı zâtının aynısıdır. Bu fakire göre doğru olan şudur: Allah Teâlâ kendi zâtı ile mev-cûddur, vücûd (varlık sıfatı) ile değil. Diğer varlıklar ise böyle değildir, onlar vücûd ile mevcûddurlar. Zât üzerine hami olunan bir vücûd, aklın ayrıştırdığı şeylerdendir. Yani akıl vücûdun zâtından mevcudun vasfını ayırır ve zâta yükler. Eğer kelâm âlimleri "vücûd-i zâid" (zât üzerine zâid olan bir vücûd) derken bu ayrıştırılmış vücûdu kastediyorlarsa, onların sözü doğru olur. Bu konuda muhaliflerin eleştirmeye gücü kalmaz. Ancak kelâm âlimlerinin "vücûd-i zâid" derken kastettiği şey, Allah'ın kendisiyle var olduğu bir vücûd (varlık) ise, nitekim onların ibarelerinin zahirinden anlaşılan budur, bu durum şüphe ve tereddüt yeridir. Filozoflar, Şeyh Ebu'l-Hasan Eş'arî ve bazı sûfîler de bir vücûda kâil olmaksızın Allah'ın kendi zâtıyla mevcûd olduğunu söyleselerdi, o vücûdun zâtın aynısı olduğunu ispat etselerdi, bu konuda delillere muhtaç olup faydasız mukaddimeler ile işe girişmeselerdi daha doğru ve hakikate daha yakın olurlardı.

Bu sûfîlere de şaşılır ki, Allah'ın zâtından bütün nisbet ve itibârları düşürürler, bu nisbetlerin (sıfatların) tenezzülât (varlığın alt mertebeleri, taayyünler) mertebelerinde mevcûd ve münderic olduğunu söylerler, zât mertebesinde sâdece "Vücûd"un (varlık sıfatının) olduğunu kabul ederler, bu durum çelişkiden başka bir şey değildir.

Şöyle denmesin: "Onlar, vücûda zâtın aynısı diyorlar ve (vücûdu) nisbet ve itibârlardan saymıyorlar". Çünkü bu konuda deriz ki: Ayniyyet, zihnî değil, haricîdir. Bu sûfîlere göre Allah'ın bütün sıfatları bu türdendir, aklen (zihnen) zâttan ayrıdırlar, hâriçte (varlık sahasında) ise zâtın aynısıdırlar. Çünkü onlara göre Zât-ı Ahadiyyet'ten başka hiçbir şey mevcûd değildir. O hâlde bütün itibârları (sıfatları) zât mertebesinde kabul etmeleri gerekir. Oysa bu bâtıldır. Onlar ise bunun tersini kabul etmektedirler. Nitekim anlatıldı.

Eğer şöyle derlerse: "Zât kelimesinden maksat, taayyün-i evvel olan Vahdet Mertebesi'dir ve bu mertebede sûfîler taayyünü taayyün edene zâid olarak saymamışlardır. O mertebede diğer nisbet ve itibârları (sıfatları) değil sâdece "Vücûd"u var kabul etmişlerdir, diğer nisbetlerin ise bir derece daha aşağıda olan Vâhidiyyet Mer-tebesi'nde (taayyün-i sânîde) bulunduğunu ifâde etmişlerdir". Buna cevaben deriz ki: Bu durumda onların sözü, kelâm âlimleri ile uyuşmaz. Çünkü kelâm âlimleri zât derken bütün taayyünlerin üstünde olan zât-ı bahtı (sırf zâtı, lâ-taayyünü) kastetmişler, vücûdu da o zâta zâid bilmişlerdir. Zikredilen fark, zaidin zâid oluşunu ortadan kaldırma konusunda fayda vermez, zâid olan vücûd ister birinci mertebede olsun, ister ikinci mertebede.

Ebu'l-Mekârim Rükneddîn Şeyh Alâüddevle Simnânî (k.s) buyurmuşlardır ki: "Vücûd (varlık) âleminin ötesinde Melik-i Vedûd (zât) âlemi vardır". Bu ifâde, vücûdun zâttan farklı olduğunu açıklamaktadır. Eğer Allah Teâlâ'yı kendi zâtıyla mevcûd bilseler ve vü-cûddan hiç bahsetmeseler daha iyi ve daha münâsip olur. Eğer vü-cûddan bahsedeceklerse, o zaman şüphesiz bu vücûdun zâttan farklı ve ona zâid olduğunu söylemeleri gerekir. Bu durumda kelâm âlimlerinin sözü, muhaliflerinin sözüne nisbetle daha doğru ve hakikate daha yakın olur. Bu sabittir.

Allah Teâlâ'nın varlığının bedîhî (aşikâr, apaçık) ve nazarî (delil ve alâmetleri düşünme

neticesinde algılanan) olması konusuna gelince, kelâm âlimlerinin çoğu O'nun varlığının "nazarî" olduğunu ifâde etmişlerdir. Imâm-ı Gazâlî ve imâm (Fahreddîn) Râzî ise O'nun varlığının "bedîhî" olduğunu kesin olarak söylemişlerdir. Sonraki âlimlerden bazıları bu iki görüşü bir araya getirmek (uzlaştırmak) için "Bazı insanlara göre Allah'ın varlığı bedîhîdir (apaçık bellidir), bazılarına göre ise nazarîdir (delilleri düşündükten sonra anlaşılır)" demişlerdir. Bu fakire göre doğru olan onun mutlak olarak (kayıtsız şartsız) bedîhî olmasıdır. O'nun varlığının bazı insanlara gizli olması, bedîhî (apaçık) oluşuna aykırı değildir. Çünkü bedîhî olması, bilinmesini gerektirmez. Hattâ aklı yerinde insanlardan çoğu bedîhî olan şeylerden bazısını inkâr etmişlerdir. Allah'ın varlığını ispat için getirilen bütün deliller, bedîhîliğine vurgu yapma türündedir. Tıpkı, hissedilir şeyleri idrâk edebilmek için hissin (duyu organının) zahirî kusurlardan uzak ve sağlam olmasının şart olması ve bir kusurun bulunması durumunda o hissedilir şeyi idrâk edememenin hissedilir şeyin bedahetine zarar vermediği gibi, akılla anlaşılabilen konularda da aklın (müdrikenin) mânevi ve gizli hastalıklardan uzak olması şarttır. Aklın, kendindeki kusurlar sebebiyle akıl ile anlaşılabilecek şeyleri idrâk edememesi, onların bedîhî olmasına aykırı değildir.

Allah'ın varlığının bedîhî (apaçık) olduğunu kesin olarak anlayan bir grup (peygamber) hakkında Allah Teâlâ şöyle haber veriyor: *"Peygamberleri dedi ki: Allah hakkında şüphe mi var?'* (ibrahim, 14/10). Bu ifâde bazı aklı yetmezler tarafından anlaşılmayınca ardından şu tenbihte bulundu: *"Göklerin ve yerin yaratıcısı"* (ibrahim, 14/10).

15. Bölüm: Zât'a Zâid Sıfatların Varlığı

Ehl-i Hak, Allah'ın sıfatlarının var olduğunu kabul etmişlerdir. Bu sıfatları, zâtın varlığına zâid bilirler. Allah Teâlâ'nın ilim (sıfatı) ile bildiğini, kudret (sıfatı) ile kadir olduğunu bilirler. Diğer sıfatlar da bu şekildedir. Mu'tezile, Şia ve filozoflar ise Allah'ın sıfatlarını kabul etmezler ve derler ki: Sıfatlarla ilgili olan her şey, zâtın kendisi üzerinde bulunmaktadır. Meselâ mahlûkâtın ortaya çıkması (keşf olunması, bilinmesi) Allah'ın ilim sıfatına bağlıdır. Allah Teâlâ için bu keşf olunmanın Allah'ın zâtında gerçekleştiğini söylerler. O hâlde zât, bu yönden ilmin hakikatidir. Kudret ve diğer sıfatlar da böyledir. Vahdet-i vücûda (varlığın birliğine) inanan sonraki dönem sûfîlerinden bazıları Allah'ın sıfatlarını (zâttan ayrı olarak) kabul etmeme konusunda Mu'tezile ve filozoflara uymuşlardır.

Eğer bir kimse: Bu zikredilen sûfîler Allah'ın sıfatlarının mefhûm (anlam) ve taakkul hasebiyle zâttan ayrı olduğunu söylüyorlar. Tahakkuk hasebiyle yani hârici vücûd itibariyle ise zâtın aynısı biliyorlar. O hâlde onların mezhebi filozoflar ile kelâm âlimleri arasında bir orta yol olmaktadır. Çünkü filozoflar "sıfatlar zâtın aynısıdır" diyorlar, kelâmcılar da "zâttan ayrıdır" diyorlar. Bu sûfîler ise "sıfatlar, hârici varlık itibariyle zâtın aynısı, mefhûm itibariyle ise zâtın gayrıdır", diyorlar.

Buna cevaben deriz ki: Bu açıklamayı kabul etmeyiz. Çünkü filozoflar taakkul ve mefhûm itibariyle de sıfatların zât ile aynı olduğunu söylüyorlar. Tartışma zihnî varlıkta değil, hârici (varlık sahasına çıkmış) varlıktadır. *Mevâkıf* sâhibi bunu açıklamıştır[11]. Kelâm âlimleri sıfatları, zâta zâid bir varlık ile hâriçte mevcûd bilirler. Mu'tezile sıfatların hâriçte zâtın aynısı olduğunu söylüyorlar. Söz konusu sûfîler de bu meselede kesinlikle filozoflar ve Mu'tezile ile hem-fikirdirler. Fakat onlar bu meselede zikredilen fark ile kendilerini filozoflar ve Mu'tezile'den ayırırlar, sıfatların yok sayılmasını kabul etmezler. Ancak sen de biliyorsun ki, bu fark, onlara fayda vermez.

Onların (vahdet-i vücûdu kabul eden sûfîlerin) şeyhi ve reisi şöyle demiştir: "Bir grup insan, Allah'ın sıfatlarını yok saymaya yöneldiler. Oysa peygamberler ve velîlerin zevki bunun tersine şehâdet eder. Bir grup ise sıfatların var olduğunu kabul edip bunların

[11] el-Mevâkıf, Adudüddîn el-kî'nin (ö. 756/1355) kelâm kitabıdır. Seyyid Şerif Cürcânî'nin bu eser üzerine yazdığı şerh meşhurdur.

Allah'ın zâtından tam olarak farklı olduğuna hükmettiler. Bu hâlis küfür ve katıksız şirktir.

Bazıları da şöyle demiştir: Kim Allah'ın zâtını kabul eder fakat sıfatlarını kabul etmezse câhil ve bid'atçı olur. Kim de sıfatları kabul eder ancak bunların zâttan tam olarak ayrı olduğuna inanırsa, o kişi senevi (düalist)[12] bir kâfir ve küfrüyle câhildir.

Bu söz, sıfatları mutlak yok saymak ile mutlak var saymak arasında orta bir yolu ispata çalışmaktadır. Tam olarak yok sayan ile filozofu, tam olarak var sayan ile de kelâm âlimini kastediyor. Ancak sen biliyorsun ki, bu, orta yol değildir. Aksine onlar sıfatları yok sayanlara dâhildirler.

Onların cür'etlerine şaşılır ki, sâdece keşflerine îtimâd ederek Ehl-i Sünnet ve Cemâat'in üzerinde icmâ ettiği bir konuda onları hatalı görüyorlar. Buna inananları da kâfir ve senevi diye adlandırıyorlar. Gerçi bu kelimelerle gerçek anlamda küfür ve senevîliği kastetmiyorlar (ama bu lafızları kullanıyorlar). Doğru bir îtikâd sahibi için bu kelimeleri kullanmak çok çirkindir. Keşfte ne kadar hatâ ediyorlar ve bilmiyorlar ki belki bu keşf de o türdendir ve doğru itikada muhalif olunmaz.

Bu fakirin bu konuda müstakil bir sözü (görüşü) vardır. O da şudur: Allah Teâlâ'nın zâtı, sıfatlarıyla irtibatlı olan bütün işlerde tek başına kâfidir. Ancak bu, erbâb-ı ma'kûlün (felsefe ve mantık gibi aklî ilimlerle uğraşanların) dediği gibi, meselâ ilim sıfatıyla ilgili olan inkişâf (açılma, bilme) zât için de geçerlidir, şeklinde değildir. Şu mânâdadır ki, Allah'ın zâtı tam bir usûl ve müstakillik üzeredir ve bütün işleri yapar. Yani ilim ve bilgi ile yapılması gereken bir işi Allah'ın zâtı ilim sıfatı olmadan yapar. Aynı şekilde kudret sıfatı ile ortaya çıkan bir şey için bu sıfat olmaksızın zât kâfidir.

Daha iyi anlaşılması için bir örnek verelim: Bir taş, (yukarıdan bırakılınca) yapısı ve tabiatı gereği yukarıdan aşağıya doğru düşer. Taşın zâtı, ilim, irâde ve kudret işlerini yapmış olur. Oysa onda ilim, irâde ve kudret sıfatları yoktur. İlmin gerektirdiği durum şudur: Taş, kendi ağırlığı sebebiyle aşağıya yönelir ve yukarıya meyi etmez. İrâde, ilme tâbidir. İrâde, aşağıyı tercih etmesini gerektirir. Hareket de kudretin gereğidir. O hâlde taşın tabiatı, bu üç sıfat olmaksızın onların işini yapmış olur.

Binâenaleyh, *"En yüce misâller (sıfatlar) Allah'a aittir"* (en-Nahl, 16/60) âyeti gereğince, aynı şekilde Allah'ın zâtı bütün sıfatların işini yapar ve bu işleri yaparken sıfatlara ihtiyâcı yoktur. Ancak inkişâf (bilme), tesir (etkileme) ve tahsis (tercih) ilim, kudret ve irâde gibi sıfatlar üzerinde cereyan eder. Zâtı ile değil ilim (sıfatı) ile bilir, kudret ile tesir edip etkileyicidir, irâde ile tahsis ve tercih edendir. Bu sıfatlarla yapılması gereken her şey hakkında Allah'ın zâtı kâfidir. Ancak bu mânâlar sıfatlar üzerinde gerçekleşir. Bu mânâlar olmadan zâta âlim (bilen), kadir (gücü yeten) ve mü-rîd (irâde eden, dileyen) denemez. Meselâ aynı taşta ilim, kudret ve irâde sıfatı yaratırlarsa, o taşa bilen, gücü yeten ve dileyen denebilir. Ancak bu zâid mânâlar (özellikler) olmadan bu sıfatların işini yapsa bile onlarla vasıflanmış olamaz. Şüphe yok ki bu özelliklerin onda bulunması onun kemâlini ve üstünlüğünü gerektirir.

O hâlde sıfatlarla ilgili bütün işlerde Allah Teâlâ'nın zâtı her ne kadar yeterli ise de, bu üstün özelliklerin sübûtu için sıfatlar lâzımdır. Zât, bu özelliklerin bulunması ile kemâl sıfatları ile vasıflanmış olur.

Şöyle denmesin ki: "Bu yoruma göre, Allah'ın zâtının, kendisinden farklı olan sıfatlar sayesinde kemâle ulaşmış olması îcâb eder. Bu durum zâtın nakıs (eksik) olmasını ve başkasıyla kemâle ermesini gerektirir. Oysa bu imkânsızdır". Buna cevaben deriz ki:

[12] Senevi kelimesinin iki mânâsı vardır. Birincisi hayır ve şer tanrısı olarak iki ilâh kabul eden Seneviyye fırkasına mensup kişi demektir. İkinci mânâsı ise, hem Allah'a, hem de âleme gerçek varlık nisbet ederek iki hakîkî varlık bulunduğuna inanan ve vahdet-i vücûdu kabul etmeyen kişi, düalist demektir. Yukarıdaki cümlede ikinci mânâ esastır.

İmkânsız olan şey, Allah'ın zâtının kemâl sıfatını kendisinden başka bir şeyden alması ve istifâde etmesidir. Yoksa, o sıfat zâttan başka (zâta zâid) olsa bile, kendi zâtı ile kemâl sıfatıyla vasıflanması imkânsız değildir. Kelâm âlimlerinin mezhebinde lâzım olan ikinci şıktır, birinci değil. Nitekim Seyyid (Şerif Cürcânî) bu konuyu *Şerhu'l-Mevâkıf*'ta açıklamıştır.

16. Bölüm: Vahdet-i Vücûd Ehlinin Hatâsı

Allah Teâlâ zât ve sıfatları ile yegânedir. Onun zât ve sıfatları, mahlûkâtın zât ve sıfatlarına benzemez ve onlarla hiçbir şekilde ilişkisi yoktur. Bu sebeple Hak Teâlâ misli yani benzeri bulunmaktan ve niddi yani zıddı olmaktan münezzehtir, llâhlık, yaratıcılık ve vâ-ciblik (varlığı zorunlu olma) konulannda Onun ortağı yoktur.

Vahdet-i vücûda inanan bazı sûfîler, varlık (mevcûdiyyet) konusunda da Allah'ın ortağı bulunmadığını söylerler ve Allah'tan başka varlık bulunmadığına inanırlar. Onların bu konuda delili keşftir. Şurası açıktır ki, bu söz (görüş) ile dinin temellerinden birçoğu yıkılmış olur. Onlar bu söz ile dinin temel prensiplerinden bazılarını uzlaştırma konusunda zorlanmışlardır. Yapılan uzlaştırmanın da tam ve yeterli olduğu tartışma götürür. Dînin diğer bazı temel prensipleri ile uzlaştırmak ise mümkün değildir. Meselâ Allah'ın vacibi sıfatlarını[13] yok saymaları gibi.

17. Bölüm: Allah Teâlâ Zaman ve Mekâna Bağımlı Değildir

Cenâb-ı Hak bir yönde değildir, mekânlı ve zamanlı değildir. Gerçi "Rahman (olan Allah) Arş'a istiva etmiştir (koltuğa yerleşmiştir)" (Tâhâ, 20/5) âyeti zahiren Allah'a bir yön ve mekân ispat etmekte ise de, hakikatte yön ve mekânı ortadan kaldırmaktadır. Çünkü bu âyet, bir yönde ve mekânda olmayan (Allah) için yön ve mekân nisbet ediyor. Bu da Allah'ın bir mekân ve yöne bağlı olmadığını kinaye yoluyla bildirir. Bunu düşün. Yine Allah cisim ve cisim türünden değildir, cevher (öz varlık) ve araz (sıfat) değildir. Hiçbir işareti kabul etmez, onda hareket ve intikâl yoktur. Yaratılmışların, O'nun kadîm zâtıyla kâim olması yoktur. Hissedilen ve akledilen hiçbir araz ile vasıflanmış değildir. Âlemin içinde değildir, dışında da değildir. Âleme ne bitişiktir, ne de âlemden ayrıdır. O'nun âlemle beraber oluşu (maiyyeti) ilmîdir, zatî değil. Âlemi kuşatması (ihatası) da ilimledir, zât ile değil[14]. Hiçbir şeye hulul edip girmez, bir şeyle birleşmez.

Eğer bir kimse şöyle sorarsa: "Sûfilerden bazıları Allah'ın âlemi kuşatması ve beraberliğinin zâtı ile olduğuna inanıyorlar. Onların maksadı nedir?" Deriz ki: Onlar "zât" derken "vahdet" mertebesi olan "Taayyün-i Ewel"i kastetmişlerdir (yoksa sırf zât mertebesini değil). Çünkü onlar bu mertebede taayyünü zâta zâid olarak görmezler. Bu sebeple o mertebenin (Taayyün-i Evvel'in) zuhuruna tecellî-i zâti (zâtın görünmesi) derler ve bu taayyünü eşyaya (âlemdeki her şeye) sirayet etmiş olarak bilirler. Onun bu sirayetine de "zâtı ile kuşatma ve beraber olma" derler. Kelâm âlimleri ise -Allah gayretlerini mükâfatlandırsın- "zât" derken bütün taayyünlerin üzerinde olan "sırf zâtı" (Lâ-taayyün mertebesini) kastederler, her taayyünü de o zâta zâid (ilâve) bilirler. Şüphe yok ki bu (sırf) zâtın âlem (kâinat) ile hiçbir ilişkisi yoktur. Ne kuşatma, ne beraber olma,

---

[13] Hayat, ilim, sem', basar, kudret, irâde, kelâm ve tekvin vâcibî sıfatlar, hakîkî sıfatlar ya da sübûtî sıfatlar diye anılır. İbnü'l-Arabî ve takipçileri olan vahdet-i vücûd ehline göre Allah'ın sıfatları Onun zâtına zâid değil, zâtının aynısıdır (bk. Cagfer Karadaş, İbn Arabi'nin İtikâdi Görüşleri, istanbul 1997, s. 100-101). îmâm-ı Rabbânî onların bu yaklaşımını sıfatların yok sayılması (nefyi) olarak yorumlamıştır.

[14] İmâm-ı Rabbânî sonraları bu görüşünü değiştirmiştir. Yeni görüşüne göre, Allah'ın âleme yakınlığı, beraberliği ve kuşatması konusundaki âyetler Kur'ân'ın müteşâbihâtından yani anlaşılması zor yerlerindendir. Bunların yorumuna girişmek doğru olmaz. Bunların "zatî değil ilmî" olduğunu söylemek de bir yorumdur. Oysa bunları Allah'a havale etmek gerekir. Bk. İmâm-ı Rabbânî, Mebde' ve Me'âd, Karaçi 1968, s. 55-56 (35. bölüm); Necdet Tosun, İmâm-ı Rabbânî Ahmed Sirhindî. Hayatı, Eserleri, Tasavvufi Görüşleri, s. 95-96.

ne birleşme ne de ayrı olma. Madem ki Allah'ın zâtı hiçbir şekilde âleme gelmez ve mutlak meçhuldür, o hâlde onun âlemle ilişkisi de mutlak meçhuldür. Onun hakkında bitişik, ayrı, kuşatıcı, sirayet edici demek cehalettendir. Kelâm âlimleri ve diğerleri bu konuda hem-fikirdirler. Ancak Hz. Peygamber'e (a.s) tâbi olmanın nuru ile gözleri sürmelenmiş olan kelâm âliminin görüşü, kuşatmanın zâti olduğunu söyleyen sûfînin görüşünden daha ince (dakik ve isabetli) olmuştur. Onların (bu sûfîlerin) idrâkinin kaynağı keşftir. (Kelâm ve tasavvuf ehlinden) her biri kendi idrâk ölçüleriyle hüküm vermişlerdir. Kelâm âlimleri ile sonraki döneme âit bazı sûfîler arasındaki ihtilâfların hepsi bu türdendir. Kelâm âlimleri haklıdır, sûfîlerin görüşü ise kısa kalmıştır. Onlar kelâm âlimlerinin sözünün hakikatini anlamamışlardır.

18. Bölüm: Allah'ın Bilgisinin Bilinen Şeyle İrtibatı

Allah Teâlâ zâtına zâid bir ilim ile bütün bilinen şeyleri (ma'lûmâtı) bilmektedir. O bilinen şey ister vâcib (ilâhî âleme âit) olsun, ister mümkin (kâinata âit) fark etmez, ilim, ma'lûma (bilinene) taalluk eden, zâtın hakîkî bir sıfattır. Allah Teâlâ'da o sıfatın mâhiyeti bilinmediği gibi -nitekim daha önce anlatıldı- o ilmin bilinen şeylerle irtibatı da aynı şekilde bilinmemektedir. Şu kadarı anlaşılabilir ki, bu irtibat, bilinen şeyin inkişâfına (açılıp bilinmesine) sebep olmaktadır, insanlardan çoğu bu hakîkati anlayamadıkları için gaibi şahide (görülmeyeni görülene) kıyâs ettiler, ızdırap ve hayrette kaldılar.

19. Bölüm: Kudret ve İrâde

Kudret ve irâde, Allah'ın zâtına zâid sıfatlardandır. Kudret, âlemin yaratılmanın ve bu yaratma işinin terk edilmesinin sahih olmasından ibarettir (Allah yaratmaya da yaratmamaya da gücü yetendir). O hâlde yaratmak ve yaratmamaktan hiç birisi Allah'ın zâtı için lâzım değildir. Bütün mezheplerin mensupları bu konuda hem-fıkirdirler.

Ancak filozoflar diyorlar ki, mevcut nizâm gereğince Allah'ın âlemi yaratması zâtı için gereklidir. Bu görüşleriyle onlar Allah'ın bu mânâdaki (yaratma ve yaratmamadaki) kudretini inkâr etmişlerdir. Onlar bu mânâdaki kudretin eksiklik olduğunu düşünüyorlar. Yaratmanın gerekli olmasının Allah için kemâl (üstünlük) alâmeti olduğunu düşünerek O'na gereklilik (zorunluluk) nisbet etmişlerdir. "Kudret"in Allah dilerse yapar, dilemezse yapmaz, anlamında olduğunu söylerler. Bu anlamda Ehl-i İslâm (müslümanlar) ile hem-fikirdirler. Ancak ilk şartı ("dilerse" kısmını) olması gerekli, ikinci şartı ("dilemezse" kısmını) ise imkânsız sayarlar. Hak Teâlâ hakkında her iki şartın da doğru olduğuna inanırlar. Ayrıca filozoflar "irâde"nin "ilim" sıfatına zâid olduğunu kabul etmezler, irâde, en kâmil nizâmda ilmin kendisidir, derler ve ona inayet adını verirler.

Bazı müteahhirîn (sonraki dönemlerde yaşayan) sûfîler "kudretin mânâsı hakkında filozoflara uymuşlardır, ikinci şartı ("dilemezse yaratmaz" ifâdesini) imkânsız sayarlar. Ancak kendi görüşlerini filozoflardan şöyle ayırırlar: Filozoflar irâde sıfatını kabul etmez ve irâdenin ilmin (bilmenin) kendisi olduğunu söylerler. Onlar ise zikredilen anlamda kudretin bulunmasıyla birlikte ilme zâid bir irâdeyi de kabul ederler ve "Allah mürîddir (irâde sahibidir, dileyendir)" derler. "Allah zorunludur" (yaratmaya mecburdur) demezler. Filozoflar ise aksine Allah'ın mecbur olduğunu söylerler ve O'nun irâde sıfatını ortadan kaldırırlar.

Bu fakirin burada (bu sûfîlerin görüşüyle ilgili) şüphesi vardır. O şüphe de şudur: irâde, olması veya olmamasına güç yeten iki işten birini tercih etmektir, ikinci şık ("olmaması") imkânsız olunca birinci şık ("olması, yaratması") zorunlu olur. O hâlde irâde niçin kabul ve ispat ediliyor? Çünkü irâdenin ürünü olan tercih (seçme özgürlüğü) iki eşit konuda olmuş oluyor. Eşitliğin olmadığı yerde tercih de olmaz, irâde de. Bu sebeple filozoflar (yaratma ve yaratmama şeklindeki) iki tarafın eşitliğini inkâr edince, irâdeyi de kabul etmediler ve irâdeyi bir neticesi olmayan hayâl saydılar. Bu söz ve görüşte filozoflar (kendi mezheplerinin kudret konusundaki yapısına göre) haklıdırlar. Âlemin var olması ile olmaması arasında bir eşitlik bulunmamasına rağmen söz konusu sûfîler Allah'ın irâde

sıfatını kabul etmişler ve böylece filozoflardan ayrılmışlardır. Bu fark sayesinde, Allah için "dileyen" ve "seçme özgürlüğü olan" sıfatlarını kullanırlar. Onların sözünün neticesi bu farkta görülmemektedir. Allah'ın tercih özgürlüğünü (ihtiyar) yok sayma konusunda bu sûfîlerin mezhebi (görüşü) aynen filozofların mezhebidir, irâdeyi kabul etmeleri ise boş lâftan başka bir şey değildir. Doğruyu doğru olarak gösteren ve doğru yola ileten Cenâb-ı Haktır.

Eğer bir kişi şöyle derse: Söz konusu sûfîler âlemin var olmasını, Allah'ın zâtının lâzımı (zorunluluğu) olduğunu söylemiyorlar (Allah varsa âlem de mutlaka olacaktır, demiyorlar) ve âlemin Allah'tan sudûrunun Allah'ın irâdesi ile olduğunu söylüyorlar.

Buna cevaben deriz ki: ikinci şart yani âlemin var olmasını dilememe durumu imkânsız ve âlemin var olmasını dilemek gerekli olunca, iki eşitten birini tercih etmek olan irâdenin, âlemin var olmasında hiçbir etkisi olmaz. Sâdece onun için irâde ismi kullanılır. Bu kadar (lâfta kalan) irâdeyi filozoflar da kabul ediyorlar. Öyleyse irâdenin bu türünü kabul etmek, Allah'a nisbet edilen mecburiyet ve zorunluluğu gidermek için yeterli olamaz. Ve âlemin var olması ile olmaması arasında eşitliğin bulunmaması fikrinden, Allah'ın (yaratmaya) mecbur olduğu neticesi çıkar. Nitekim bu anlatıldı.

20. Bölüm: Şuûnlar ve Sıfatlar Arasındaki Fark

İlâhî şuûnlar, Allah'ın zâtı üzerine fer'dir, Allah'ın sıfatları da şuûnlar üzerine fer'dir (tafsildir). el-Hâlik (yaratan) ve er-Râzık (rızık veren) gibi isimler, sıfatlar üzerine fer'dir (sıfatların detaylarıdır). Allah'ın fiilleri de isimleri üzerine fer'dir. Diğer varlıklar ise Allah'ın fiillerinin neticesi, fer'i ve tafsilâtıdır. Allah Teâlâ en iyisini bilir. O hâlde anlaşıldı ki, Allah'ın şuûnları başkadır, sıfatları başkadır. Birinciler yani şuûnlar zâtın aynısıdır ve hâriçte mevcûddur. ikinciler yani sıfatlar zâta zâiddirler ve hâriçte mevcûddurlar. Bu farkı anlamayanlar, şuûnların sıfatlarla aynı olduğunu zannetmişler, şuûnlar gibi sıfatların da zâtın aynısı olduğuna hükmetmişlerdir. Böylece sıfatların haricî varlığını inkâr etmişler, sıfatların hâriçte zâta zâid olduğu konusundaki ehl-i hakkın icmâına muhalefet etmişlerdir. Gerçeğin gerçek olduğunu bildiren ve doğru yola ileten Allah Teâlâ'dır.

21. Bölüm: Allah'ın Zât ve Sıfatlarının Benzeri Yoktur

"Onun benzeri hiçbir şey yoktur. O işitendir, görendir" (Şûra, 42/11). Hak Teâlâ en vurgulu bir şekilde kendisinin benzeri bulunmadığını bildirmiştir. Çünkü benzerinin benzeri bile bulunmadığını ifâde etmektedir (âyetteki "ke-mislihî" O'nun benzerinin benzeri demektir). Bununla benzerinin bulunmadığını (vurgulu olarak) belirtmeyi kastetmiştir. Yani madem ki O'nun "benzerinin benzeri" yoktur, o hâlde "benzerinin" olması hiç mümkün değildir. Bu durumda benzerin aslı kinaye yoluyla ortadan kalkar ki bu (kinaye yollu anlatım), açıkça söylemekten daha vurguludur. Nitekim beyân ilmi âlimleri böyle söylemişlerdir. Âyetin bu ilk kısmında Allah'ın zâtının benzeri olmadığı ifâde edildikten sonra, "O işitendir, görendir" kaydı eklenmiş, böylece sıfatlarının da benzeri bulunmadığına işaret edilmiştir.

Bunun açıklaması şudur: Hak Teâlâ semi' (işiten) ve basîrdir (gören). Onun gayrısında sem' (kâmil mânâda işitme) ve basar (tam anlamıyla görme) yoktur. Hayât, ilim, kudret, irâde ve kelâm gibi diğer sıfatlar için de durum böyledir. Mahlûkâtta sıfatların sureti (kopyası, görüntüsü) vardır, aslı değil. Meselâ ilim sıfattır, onun sayesinde bilme işi hâsıl olur. Kudret de sıfattır, onunla fiiller ve tesirler meydana gelir. Mahlûkâtta ise bu sıfatlar yoktur, ancak Allah Teâlâ kudretinin kemâli ile mahlûkâtta bilme işini yaratır. Oysa onlarda bilmenin kaynağı olan ilim sıfatı yoktur. Aynı şekilde mahlûkâtta "kudret" mevcut olmadığı hâlde Allah Teâlâ onlarda "fiiller" yaratır. Semâ' (işitme) ve rü'yet (görme) de bu şekildedir. Yani mahlûkâtta işitme ve görme sıfatı olmadığı hâlde Allah Teâlâ onlarda işitme ve görmeyi yaratır. Onlarda hayât sıfatı olmamasına rağmen hayâtın eseri olan iradî hareket ve his görülür. Konuşma gücü olmadan Allah Teâlâ onlarda konuşma (kelâm) yaratır. Netice olarak, Allah Teâlâ'nın yaratmasıyla mahlûkâtta sıfatların

eserlerinin bulunması sebebiyle mahlûkât için de sıfatlardan söz edilir. Oysa onlarda sıfatların hakîkati yoktur. O hâlde onlar (mahlûkât) yoktur, sâdece hissiz ve hareketsiz birkaç cansız varlık mevcuddur. *"Muhakkak ki sen de ölüsün, onlar da ölüdürler (öleceklerdir)"* (ez-Zümer, 39/30) âyeti buna delildir.

Bu konu bir örnek ile açıklanacaktır: Meselâ bir hokkabaz çöpten veya kağıttan bir şekil (suret, kukla) yapar, kendisi perdenin arkasına oturup o şekli hareket ettirir, ondan ilginç hareketler oluşturur. Temiz yürekli saf insanlar (meselâ çocuklar) zanneder ki bu şekil kendi gücü ve irâdesi ile hareket ediyor. Bu durumda zahiren ondan hareketlerin sâdır olması, onda kudret ve irâdenin bulunduğu zannını ve vehmini oluşturur. Gerçekte ise onda kudret ve irâde yoktur. Aynı şekilde, hayat tesirleri ve alâmetlerinin bulunması sebebiyle onda hayât bulunduğu vehm edilir. İlminin bulunduğu da zannedilir. Çünkü irâde, ilme tâbidir; tercih bilme ile olur. Faraza hokkabaz o kuklada konuşma oluştururs a, saf insanlar onda kelâm da bulunduğunu söylerler. Sâmirî'nin yaptığı buzağı gibi. Onda kelâm sıfatı olmamasına rağmen ses çıkarırdı. Basiretleri yani gönül gözleri iki görme perdesinden temizlenmiş olan insanlar, bu şekli (kuklayı) sırf cansız olarak görürler. Onun bu sıfatlardan hiçbirine sahip olmadığını bilirler. Onda bu eser ve hareketleri oluşturanın bir yapıcı (san'atkâr) olduğunu anlarlar. Bununla birlikte fiil ve hareketleri ona nisbet ederler, yapan san'atkâra değil. "Şekil (kukla) hareketlidir" derler. "San'atkâr hareket ediyor" demezler. Belki "San'atkâr hareketi yaratıyor" derler. O hâlde burada "lezzet duyan ve elem çeken" ifâdesine yer yoktur. Nitekim bazı sûfîler böyle söylemişler, lezzet ve elemi Allah'a nisbet etmişlerdir. Hâşâ. Allah Teâlâ lezzet ve elemi yaratandır, lezzet duyan ve elem çeken değil.

Mahlûkâtta sıfatların hakikatleri bulunmadığına göre, zâtın hakîkati de onlarda bulunmaz. Zât, kendi başına ayakta durandır, sıfatlar da zât ile beraber bulunur ve zât, bu sıfatların eserlerinin (tesirlerinin) kaynağı olur. Yukarıdaki açıklamadan anlaşıldığı gibi, sıfatlar ve zâtın aracılığı olmaksızın bu sıfatların eserlerini yaratan, Allah Teâlâ'dır. O hâlde (mahlûkâta mahsus gerçek) zât da yoktur, sâdece sıfatların eserlerinin yaratılacağı bir mahal (yer) vardır. Bu durumda onların zâtlarının hakîkati de olmamaktadır. *"Allah Âdem'i kendi suretinde yarattı"* hadîsi şerifi bu mânâya işaret etmektedir. Yani Âdem'i kendi zât ve sıfatlarının sureti üzere yarattı. O hâlde sabit olmuştur ki, Allah'ın ne zât ne de sıfatlarının benzeri vardır.

Allah Teâlâ'nın *"O işitendir, görendir"* ifâdesi, tenzîhi ve Allah'ın benzerinin bulunmadığı hükmünü tamamlayıcıdır. Yoksa bu ifâde tenzihe aykırı ve teşbihi imâ edici değildir. Çünkü mahlûkâta âit işitme ve görme işi gerçekte Allah'a aittir. Hattâ onlar için işitme ve görme yoktur. Onların işitme ve görmeleri, işitme ve görme sıfatlarının aracılığı olmaksızın, sâdece Allah'ın bu işleri onlarda yaratmasıyla olur. Diğer sıfatlar da böyle olmasına rağmen Cenâb-ı Hak âyette "işitme" ve "görmeyi" zikretti. Çünkü varlığı sabit olmalarına rağmen bu ikisinin (mahlûkâtta hakikatlerinin) olmadığının açıkça söylenmesi, şüphesiz diğer sıfatların da olmadığını ifâde eder.

O hâlde anlaşıldı ki, Allah Teâlâ'nın ne zâtı tanınabilir, ne de sıfatları. Âdemoğlu O'nun zâtını tanımaktan âciz olduğu gibi, sıfatlarını tanımaktan da âcizdir. Toprak nerede, Rabbü'l-erbâb nerede?

22. Bölüm: Velâyet-i Hâssa-i Muhammediyye

Bilesin ki, Velâyet-i Hâssa-i Muhammediyye (Hz. Muhammed'e mahsus olan velilik) -o makamın sahibine salât ve selâm-"meczûb sâliklere" (yani önce cezbeye nail olan sonra seyr u sülû-ke başlayan kişilere) mahsustur. Bunlar "murâdlar" (Allah tarafından istenenler) diye adlandırılırlar; mürîdler (Allah'ı isteyenler) ise zâti isti'dâdlan hasebiyle bu makamdan nasip alamazlar. Mürîdler derken, seyr u sülûkü cezbelerinden önce (veya önde) olanları kastediyoruz. Ancak sevilen bir murâd, seven bir müridi terbiye eder, onda tasarrufta bulunur ve onu cezbe tarafına güçlü bir şekilde çekerse, o zaman durum başkadır (o mürîdler de bu velayet makamından nasip alabilirler). Nitekim Ali b. Ebî

Tâlib'in (kerramallâ-hü vecheh) durumu böyledir. O, sâlik-meczûb olmasına rağmen Peygamber Efendimiz'in (a.s) tam bir terbiyesi ve kendisi tarafına çekmesi sayesinde velâyet-i hâssa-i Muhammediyye mertebesine ulaşmıştır. Kendisinden önceki diğer üç halîfe ise böyle değildir. Onların cezbeleri sülûklerinden öncedir. Peygamber Efendimiz'in (a.s) hâli de böyledir. Onun cezbesi sülûkünden öncedir.

Bu açıklamadan, bütün meczûb-sâliklerin velâyet-i hâssa-i Muhammediyye mertebesine ulaşabileceği zannedilmesin. Aslâ. Aksine, asırlar sonra onlardan binlercesi içinde bu makama ulaşan bir kişi olursa, onun varlığı ganimet bilinir. *"Bu Allah 'm lüt-fudur, onu dilediğine verir. Allah büyük lütuf sahibidir"* (el-Ha-dîd, 57/21). Salât ve selâm Efendimiz Muhammed'e ve ailesine olsun.

23. Bölüm: Sâlik-Meczûb ile Meczûb-Sâlik Arasındaki Fark

Sâlik-meczûb olan tasavvuf yolcusu, meczûb-sâlik olana göre "marifet" (Allah'ı tanıma) yönünden daha ileridedir. Muhabbet konusu ise bunun tersinedir (meczûb-sâlikin muhabbeti daha fazladır). Çünkü meczûb-sâlik olan kişiyi Cenâb-ı Hak işin başından sonuna kadar özel muhabbeti ve lütfü ile kuds tarafına (ilâhî âleme) çekerek terbiye eder. "Marifet" (Allah'ı tanımak) kelimesi ile Allah'ın fiilî tecellîlerini, kâinatla ilgili şeyleri ve Allah'ın izafî sıfatlarını tanımayı kastediyoruz. Allah'ın zâtını tanıma konusuna gelince, o bilgisizlik ve idrâk edememekten ibarettir. Selbî-tenzîhî sıfatları (vücûd, kıdem, bekâ, vahdaniyet, muhâlefetün lil-havâ-dis, kıyam bi-nefsihî) tanımak hayret ve şaşkınlığı içerir. Zatî sıfatları (hayat, ilim, sem', basar, irâde, kudret, kelâm, tekvin) ve zâ-tî-îtibârî şuûnları tanımak konusunda ise, meczûb-sâlik bunları tanımaya daha lâyıktır ve detaylarını daha iyi bilir.

Ancak zühd, tevekkül, sabır, rızâ gibi on makamı tanımaya sâlik-meczûb daha lâyıktır ve onların detaylarını daha iyi bilir. Çünkü o, bu makamları tafsilatıyla aşmış, sırasıyla üzerlerinden geçmiştir. Her makamın inceliklerini tafsîliyle bilir. Oysa meczûb-sâlik bunları bilmez. Çünkü onun için bu makamlar durulmuş ve her makamın (detayı değil) özü ve özeti ona hâsıl olmuştur ki bunlar sâlik-meczûbta bulunmaz. Zahir ve suret itibariyle sâlik-meczûb makamlarda daha tamdır; öz ve özet itibariyle ise meczûb-sâlik o makamlarda daha kâmildir.

Bu sebeple, suretlere bakan avam halk, zühd, tevekkül, sabır, rızâ ve benzeri makamlarda birincisinin (sâlik-meczûbun) ikincisinden daha kâmil olduğunu zannetmişlerdir. Bilmiyorlar ki, ikincilerde (meczûb-sâliklerde) dünyaya rağbetin bulunması, zühdün kemâline aykırı değildir. Aynı şekilde, dünyevî sebeplere sarılmak tevekkülün kemâline aykırı değildir. Olayları çirkin görmek, rızâya aykırı değildir. Çünkü onun rağbeti, sebeplere sarılması ve çirkin görmesi hep Allah iledir. Bu vasıflar o kişide Allah için olduğundan dolayı o kişi dünyaya ancak Allah için rağbet eder, başkası için değil. Eğer rağbeti nefsi için olursa, onun nefsi de Allah içindir. O hâlde bu rağbet de gerçekte Rabbi için olur.

24. Bölüm: Îmânın Sureti ve Hakîkati

"Lâ ilahe illallah" zikrinden maksad, âfâkî ve enfüsî yani dıştaki ve içteki bâtıl ilâhları yok etmektir. Âfâkî ilâhlar, kâfirlerin bâtıl ilâhlarıdır. Meselâ Lât ve Uzzâ gibi putlar. Enfüsî ilâhlar ise, nefse ait arzulardır. Nitekim Cenâb-ı Hak buyurur: "Nefsini ilâh (tanrı) edinen kişiyi gördün mü?" (el-Câsiye, 45/23). Şeriatın zahirinin insanları mükellef tuttuğu ve kalben tasdik etmekten ibaret olan "îmân" için, âfâkî ilâhların yok edilmesi yeterlidir. Enfüsî bâtıl ilâhların yok edilebilmesi için ise nefs-i emmârenin tezkiye edilmesi lâzımdır. Ehlullâhın yoluna girmenin sonucu ve gayesi de budur. Hakîkî îmâna ulaşmak, bu her iki tür bâtıl ilâhları yok etmeye bağlıdır. Ancak şeriatın zahirinin îmânla ilgili hükmü, sâdece (putlar gibi) âfâkî ilâhları iptal etmek ile de gerçekleşir. Bu tür bir îmân, îmânın suretidir. îmânın hakîkati ise, (mal ve makam sevgisi gibi) enfüsî ilâhları iptal etmeye bağlıdır.

Îmânın suretinin yok olması muhtemeldir. Oysa îmânın hakîkati bundan korunmuştur. Çünkü îmânın suretinde nefs-i emmâre kendi inkâr ve küfründen kurtulmamıştır. Kalpte bir tasdik oluşmuştur, o kadar. Bundan fazla bir şey yoktur ve nefs-i emmârenin kavgası devam etmektedir. Hakîkî îmânda ise, aslında serkeş olan nefs-i emmâre boyun eğmiş, huysuzluğundan vaz geçmiş ve îmân şerefiyle müşerref olmuştur. Şer'î mükellefiyetlerden (sorumluluklardan) maksat, nefsi âciz bırakmak ve harâb etmektir. Çünkü kalp, aslında ilâhî hükümlere boyun eğmiştir. Eğer kalpte bir kötülük ortaya çıkarsa, nefs ile arkadaşlığı sebebiyledir. Şiir:

Boynu ve başı dik olanların tevazu göstermesi güzeldir,

Dilenci tevazu gösterse ne olur, bu zâten onun huyudur.

O hâlde hakîkî îmâna ulaşmak ve îmânın yok olmasından korunmak için nefs tezkiyesi (nefsi kötü huylardan arındırmak) zarurî olmuştur. Nefs tezkiyesi, fena ve bekadan ibaret olan velilik derecesine ulaşmaya bağlıdır. Sâlik velilik derecesine ulaşmadıkça nefsinin itmi'nân (dinginlik) ve huzura erişmesi imkânsızdır. Nefs itmi'nâna ulaşmadıkça, can burnuna hakîkî îmânın kokusu ulaşamaz, îmânın yok olması korkusundan korunmuş olamaz. *"Bilesiniz ki, Allah'ın dostlarına korku yoktur; onlar üzülmeyecekler de"* (Yûnus, 10/62). Şiir:

Bu hayâtın ve eğlencenin ardından,

Yüz binlerce canı fedâ etmek gerekir.

25. Bölüm: Şeriatın Tarîkat ve Hakîkat ile Bağlantısı

Hakikat, şeriatın hakikatinden ibarettir. Yoksa hakîkat, şeriattan ayrı bir şey değildir. Tarîkat, şeriatın hakikatine ulaşma yoludur, yoksa o, şeriat ve hakikatten ayrı bir şey değildir. O hâlde şeriatın hakikatine ulaşmadan önce, şeriatın sâdece sureti elde edilir. Şeriatın hakikatini elde etmek, nefsin itmi'nânı mertebesinde ve velilik derecesine ulaşmada mümkün olur. Velilik derecesine ve nefs-i mutmainneye ulaşmadan önce şeriatın sureti vardır. îmân konusunda anlatıldığı gibi, nefsin itmi'nânından önce îmânın sureti vardır, itmi'nândan sonra ise îmânın hakîkati elde edilir.

26. Bölüm: Fenanın Mertebeleri[15]

Fena, Allah'ın varlığını müşahede etmenin sâliki istilâsı sebebiyle Allah'tan başka şeyleri unutmasından ibarettir. Bunun açıklaması şudur: insan ruhu, ihtiva ettiği sır, hafi ve ahfâ gibi mertebeleriyle birlikte bedene dâhil olmadan önce yaratıcısı olan Allah hakkında bir bilgiye sahipti ve o kuds makamına (ilâhî âleme) doğru bir yönelişi vardı. Onun yaratılışına manevî yükselme (terakkî) kabiliyeti koydukları için ve kabiliyetin ortaya çıkması da ruhun maddî bedenle irtibatına bağlı bulunması sebebiyle önce ruha aşk ve muhabbet ihsan ettiler. Sonra bu görünen bedene döndürdüler ve onlarda tam anlamıyla sevgi bağı oluşturdular. Sonra ruh, bu irtibat vasıtasıyla ve kendi letafetinin kemâli sebebiyle bu zulmânî mah-bûbda (karanlık sevgilide, bedende) kendini kaybetti. Kendi varlığını bütün tâbîleriyle birlikte onda (bedende) fâni eyledi. Bu sebeple aklı başında bir çok insan kendisini cesetten başka bir şey olarak görmez ve bedenin ötesindeki diğer şeyi (ruhu) kabul etmez.

Merhametlilerin en merhametlisi olan Cenâb-ı Hak, rahmetinin çokluğundan dolayı âlemlere rahmet olan peygamberlerin (a.s) dili ile (ruhu) kendi kuds âlemine davet buyurdu ve o zulmânî irtibattan men etti. Şöyle buyurdu: *"Allah de, sonra onları bırak!"* (el-En'âm, 6/91). Ezelî saadetin eriştiği ve geriye dönen herkes, bu alçak âlemi sevmeye vedâ etti ve yüzünü yüksek âleme çevirdi. Zamanla eski muhabbet (Allah sevgisi) galip geldi ve yaratılmışa olan sevgi yok olmaya yüz tuttu. Sonunda bu zulmânî mahbûbu (bedeni ve dünyayı) unutmak nasip oldu. Onun sevgisinden bir iz kalmadı. Bu esnada

---

[15] Bu bölümün Seadet-i Ebediyye'deki tercümesi:

(Fenâ) Allahü teâlâdan başka herşeyi unutmak demekdir. (Âlem-i emr)de bulunan beş latîfenin, insanda, birer sûreti, benzeri vardır. Bu beş latîfeye, (Kalb), (Rûh), (Sır), (Hafî) ve (Ahfâ) ismleri verilmişdir. Evliyânın çoğu, bunları birbirinden ayırd etmemiş, hepsine rûh demişlerdir. Rûh deyince, beşi de anlaşılmakdadır. İşte bu rûh, ya'nî latîfeler, bu bedene te'alluk etmeden, bununla birleşmeden önce, Allahü teâlâyı biliyordu. Allahü teâlâya karşı, biraz teveccühü, tanıması, sevgisi vardı. Kendisine ilerlemek, yükselmek kuvveti, hâssası verilmişdi. Fekat, bu bedenle birleşmeden önce bu bedene karşı muhabbet verildi. Sonra bu bedene doğru bırakıldı. Kendini bedene atdı. Çok latîf, yayılma kuvveti pek çok olduğundan, bedenin her yerine sindi, işledi. Bedende tanınmaz, bilinmez oldu. Kendini unutdu. Kendini beden sandı. Bedende fânî oldu. İşte insanların çoğu, kendini yalnız beden sanıyor. Rûhun varlığını bilmiyor ve rûha inanmıyorlar.

Allahü teâlâ, çok merhametli olduğu için, merhamet ederek, insanlara, ya'nî rûhlara, Peygamberlerle "aleyhimüssalevâtü vetteslîmât" haber gönderdi. Onları kendisine çağırdı. Bu karanlık bedene bağlanmalarını yasak etdi. Ezelde iyi olmaları takdîr edilmiş olanlar, bu emri dinleyip bedene olan bağlılığına son verir. Ona vedâ' eder. Yükseklere döner. Bedenle birleşmeden önceki asla olan sevgisi, yavaş yavaş çoğalır. Geçici bir varlığa olan sevgisi azalır. Bu zulmânî, karanlık sevgilisini tam unutunca, onun sevgisi hiç kalmayınca, (Bedenin fenâsı)na kavuşmuş olur. Böylece, tesavvuf yolunun iki temel basamağından birincisi aşılmış olur. Bundan sonra, Allahü teâlâ, eğer ihsân ederse, nasîb ederse, buradan da ilerliyerek, kendini de unutmağa başlar. Bu unutkanlık artarak, büsbütün unutur. Allahü teâlâdan başka hiçbir varlığı bilmez olur. Böylece (Rûhun fenâsı)na da kavuşur. İkinci basamağı da atlamış olur. Rûhun bu dünyâya gelmesinin sebebi, bu ikinci fenâya kavuşmasıdır. Dünyâya gelmeksizin, buna kavuşamaz.

(Hakîkat-i câmi'a) adı da verilen kalb latîfesi, eğer rûh ile birlikde, bu iki basamağı atlarsa, rûh ile birlikde kendi fenâsına kavuşur. Nefs de, bu yolculukda, kalb ile birlik olursa, bu da tezkiye bulur. Ya'nî fenâsına kavuşur. Fekat, nefs, kalbin makâmına gelince, kalb ile birlikde yükselmeyip orada kalırsa ve bu iki basamağı aşamazsa, nisyâna kavuşamaz. Mutmeinne olamaz.

Rûhun fenâsına kavuşan bir kimse, kalbin fenâsına kavuşmayabilir. Rûh kalbin babası gibidir. Nefs, kalbin anası gibidir. Kalbin, babası gibi olan rûha doğru bir isteği olur. Anası gibi olan nefsden yüz çevirir. Bu isteği çoğalıp, kalbi, babasına doğru çekerse, onun makâmına yetişir. Ya'nî iki basamağı atlar. Kalbin ve rûhun fânî olmaları ile, nefsin de fânî olması lâzım gelmez. Nefsin, oğluna muhabbeti, isteği hâsıl olur. Bu istek çoğalırsa ve babasının makâmına yükselmiş olan oğlunun yanına varırsa, onlar gibi olur. Sır, hafî ve ahfâ latîfelerinin fenâ bulmaları da böyledir.

Kalbden hâtıraların, düşüncelerin gitmesi, silinmesi, onun Allahü teâlâdan başka şeyleri unutduğunu gösterir. Hiçbir şeyi hâtırlayamamak, bunlara olan ilmin gitmesi demekdir. Fenâda, ilmin zevâli, gitmesi lâzımdır.

fenâ-i cesedi (bedenin fâni olması) gerçekleşti. Böylece sûfîlerin "iki adım atınca ulaşırsın" dedikleri ve bu yolda itibâr ettikleri iki adımdan birincisi bitmiş ve gerçekleşmiş oldu.

Bundan sonra eğer Allah'ın sırf lütfü ile bu makamdan yükselmek nasip olursa, rûh kendi varlığını ve tâbîlerini (mertebeleri olan letâifi) de unutmaya başlar. Zamanla bu unutma hâli artar. Sonunda kendisini tamamen unutur. Allah Teâlâ'nın müşahedesinden (O'nu görmekten) başka bir şey kalmaz. Bu unutmaya "fenâ-i ruhî" denir ki o iki adımdan ikincisidir. Ruhun bu süflî âleme inmesinden maksad da, fenanın bu son kısmını elde etmek idi. O olmadan bu büyük devlet (nimet ve şans) müyesser olmaz.

Bu konuda anlaşılması zor bir sır, ehlullâhın büyüklerine gizli değildir. Bu sır da şudur: Ruh kendisini unutabilmesi için kendinden gayrı bir şeye aşırı bir muhabbet duymalıdır. Oysa görülen âlemde bir şeye karşı oluşan aşırı muhabbetin benzeri, görülmeyen (gayb) âlemi için olmaz. Bu sebeple ruh, önce şehâdet (görülürler) âlemi olan dünyâda kendini fânî edecek bir muhabbet kazandı, sonra onu gaybda kendini fânî etmek için kullandı. Bu anlaşılması zor bir sırdır. Onu ancak büyük arifler bilir.

Bu durumda (ruh fânî olunca) geriye ruha tabî olan ve hakîkat-ı câmi'a denen "kalp" kalır. Kalp, kendi makamından ruhun makamına yükselince, ruha tabî olması sebebiyle onun için de unutma hâli hâsıl olur ve ruhun fenası ile fânî olur. (Bu, fenâ-i kalbidir).

Nefse gelince, onun fenası şöyle olur: Kalp ruhun makamına yükselince nefs de kalbin makamına yükselir. Şeyhler şeyhi, *Avârif* sahibi (Sühreverdî) söz konusu unutma hâlinin nefs için gerçekleşeceğini kabul etmiyor ve nefsin tam olarak temizlenmesini, kalp makamına ulaşmaktan başka bilmiyor. Ancak bu zayıf kul (tmâm-ı Rabbânî Ahmed Sirhindî) diyor ki: Söz konusu unutma (nisyân) hâli nefs için de gerçekleşir. Ancak bu, nefsin kalp makamından ruh makamına yükselmesinden sonra olur. O hâlde kalp gibi nefs için de fena vardır (fenâ-i nefs). Bu nefs, itmi'nâna erdikten sonra Rabbine dönmüştür. Kalp makamından kalbi dönüştüren Allah'a ulaşmış, Allah'tan razı olan ve Allah'ın kendisinden razı olduğu nefs hâline gelmiştir. Hak Teâlâ onun hakkında şöyle buyurur: *"Ey huzura kavuşmuş olan insan (nefs). Sen O'ndan hoşnut (razı), O da senden hoşnut olarak Rabbine dön"* (el-Fecr, 89/28).

Evet, nefs, kalp makamında bulunduğu sürece söz konusu unutma (ve fena) hâline ulaşamaz. Şeyhler şeyhi (Sühreverdî) de bundan haber vermiş ve o nefse "mutmainne" demiştir. O makamda bu nefs için belki mutmainne bile denemez. Tezkiye olup arınmıştır, ancak itmi'nâna henüz ulaşmamıştır. Kalp makamı dönüşüm ve değişim yeridir. Itmi'nân (dinginlik, huzur) ise onun tersidir. O hâlde itmi'nân için bu kalp makamından çıkıp yükselmek şarttır. Herkesin idrâki buraya erişemez. *"Bu Allah 'ın lütfudur, onu dilediğine verir. Allah büyük lütuf sahibidir"* (el-Hadîd, 57/21).

Beden ile ilgili işe gelince, bu, şeriatın bahsettiği uzuvlann amellerinden farklıdır, bilinen velilik makamının dışındadır, cezbe ve sülûk yolunun haricindedir. Çünkü kalp tasfiyesinin ötesinde nefs tezkiyesi vardır. Evliyanın büyükleri içinde azın da azı hâriç bu makam hakkında kimseye bilgi vermemişlerdir. Hiç kimse bu konudan detaylı olarak bahsetmemiştir. Allah'ın kelâmında ve Hz. Pey-gamber'in sözlerinde bir şey zikredilmişse işaret ve rumuz ile zikredilmiştir. Bu sebeple bu zayıf kul da, bu sayfalarda o tür sözler söylemez, bilinen velilik mertebesinin fena makamlarıyla yetinir. Eğer dinleyenlerde bu sözü anlayacak kabiliyet görürse kendi anlayışı ve dinleyenlerin idrâki nisbetinde bu konuda konuşacaktır inşâallah. Başarıyı ihsan eden ve doğruyu ilham eden Allah Teâlâ'dır.

Bilmek gerekir ki, fenâ-i ruhî mertebesine ulaşan herkesin fe-nâ-yi kalbi mertebesine de ulaşması şart değildir. Sâdece kalp, babası gibi olan ruha meyleder ve annesi gibi olan nefsten yüz çevirir.

Eğer kalbin ruha doğru meyli galip gelir, babası olan ruha doğru tamamen çekilir ve onun

makamına ulaşırsa, o zaman babanın (ruhun) sıfatı olan fena gerçekleşir.

Nefsin durumu da böyledir. Fenâ-i kalbi ve fenâ-i ruhî, peşinden mutlaka fenâ-i nefsi gerektirmez. Sonuç olarak, nefs, oğlu (gibi) olan kalb tarafına meyi eder ve çekilir. Bu meyi galip gelirse nefs, sâlih babanın (ruhun) makamına yükselmiş olan kalbin (boşalan) yerine ulaşır. Babanın sıfatıyla ahlâklanmış olan oğlun (kalbin) sıfatıyla vasıflanır ve bir fena hâsıl olur.

Ruhun üzerindeki üç mertebe (sır, hafi, ahfâ) da aynı durumdadır. Ruhun fenası, onların da fânî olmasını gerektirmez. Evet, ruhun iniş vaktinde o üç mertebe de toptan veya kısmen inişte ruha uymuşlardır. Ruhun muhabbetindeki galebe onlara sirayet etmiş, kendilerini unutma mertebesine ulaştırmıştır. Geri dönüş vaktinde onlara fena toptan veya kısmen gelir ve ruh gibi onlar da fânî olurlar.

Şurası gizli kalmasın ki, kalpten havâtırı (dünyevî düşünceleri) tamamen kaldırmak, kalbin Allah'tan başka her şeyi unuttuğunun alâmetidir. Çünkü kalbe gelen düşüncenin kendisi, bir şeyin ilk defa veya tekrar olarak hatırda hâsıl olmasından ibarettir. Düşüncenin hâsıl olması, bizzat bilgidir. Düşünce tamamen yok olunca, zorlamakla ve hatırlatmakla bile geri gelmeyince, bilgi tamamen ortadan kalkmış demektir. Bilginin ortadan kalkması, fenada muteber olan unutma hâlinden ibarettir.

Fena makamı hakkındaki açıklamanın sonu budur. Meşâyıhtan hiç kimse bu makam hakkında böyle detaylı bilgi vermemiştir. Allah'tan başkasını unutma hâli oluşmadan önce fenadan bahsedilemez. Henüz söylenecek çok şey vardır. Eğer Allah'ın başarı ihsan etmesi yardımcı olursa bu konuda daha tafsilâtlı bilgi verilecektir. Bu makam, talihlerin hatâya düştüğü bir yerdir. Allah Teâlâ doğruyu daha iyi bilir.

27. Bölüm: Ruhu Allah Teâlâ Zannetmek

Bazen sâlikin nazarı ruhlar âlemine düşer. O âlemi, vücûb mertebesi (ilâhî âlem) ile ilişkisinden dolayı Hak Teâlâ olarak düşünür. Oysa bu ilişki sâdece surettedir. Sâlik o âlemi görmeyi, Hak Teâlâ'yı görmek zanneder. Bu müşahededen haz ve lezzet duyar. Ruhlar âleminin cesedler (cisimler) âlemi ile biraz irtibatı olduğu için o âlemin (ruhlar âleminin) görülmesi, bu âlemde kesrette vahdeti müşahede (çokluk içinde birliği görmek) olarak algılanır. Sâlik (tasavvuf yolcusu), ihata ve maiyyetin zâti olduğuna, yani Allah'ın âleme zâtı ile yakın olduğuna hükmeder. Bu hayaller ile matlûb-i hakîkî olan Allah'a terakki ve vuslat yolu sâlike kapanır. Onu bu mertebeden geçirmezlerse ve bâtıldan hakka götürmez-lerse vah ne hasret! Şeyhlerden bazıları bu makamda otuz sene Allah diye ruha tapınışlardır. O makamdan geçirildikleri zaman onun kötülüğünü anlamışlardır. "Bizi buna hidâyet eden Allah'a hamd olsun. Allah bizi doğru yola ulaştırmasaydı biz doğru yolu bulamazdık. Rabbimizin peygamberleri gerçeği getirmişlerdir" (el-A'râf, 7/43).

28. Bölüm: Allah'ın Sıfatlarını İnkâr Etmenin Sebebi

Meşâyıhtan bazıları Allah'ın vâcibî sıfatlarını inkâr etmişler ve sıfatların hâriçte zât ile aynı olduğunu söylemişlerdir. Bunun sebebi şudur: Onlar sıfat tecellîleri mertebesindedirler. Sıfatlar, Allah'ın zâtını görme konusunda onlara ayna olmuştur. Ayna olmanın hükmü, görenin nazarından gizlenmektir. O hâlde sıfatlar ayna olma yönüyle o kişilerin gözünden gizlenmişlerdir. Sıfatları göremeyince onların hâriçte zât ile aynı olduğuna hükmederler. İlim mertebesinde (taayyün-i sânîde) ise, sıfatları tümüyle reddetmemek için sıfatların zâttan farklı olduğunu kabul etmişlerdir.

Bu bir kısım sûfî bu makamdan yükselselerdi ve görüşleri sıfat aynalarından çıksaydı, işin hakikatini bilirlerdi. Sünnet âlimlerinin zâta zâid olarak sıfatların varlığını kabul eden görüşünün doğru ve gerçeğe uygun olduğunu, nübüvvet kandilinden alındığını anlarlardı.

29. Bölüm: Şerîat Küfrü ve Hakîkat Küfrü

Bir kimseyi sırf lütuf ile mânevi terakki nîmetiyle şereflendirmek isterler, her makamda ona fena ve bekayı bol bol nasip ederler. Alt makamda fena ve bekâ gerçekleşmedikçe, o makamdan bir sonrakine yükselmek düşünülemez. "Allah'ın öteden beri süregelen kânunu budur. Allah'ın kânununda asla bir değişiklik bulamazsın" (el-Feth, 48/23). Bir aziz şöyle buyurur: Şiir:

*Küfre ve islâm'*a *bir bak,*

Çünkü her biri O'nun dîvânından bir defterdir (cilttir).

Küfre (kâfirliğe) ve islâm'a bir gözle bakmak, sâlike tevhidin galip geldiği zamanda ve sırf cem' makamındaki sekrin (mânevi sarhoşluğun) aşırı olduğu esnada olur. Orası fena ve istihlâk yeridir. Bu görüş de sâlikin kendi tercihiyle değildir. O hâlde mutlaka mâzûr görülmelidir. Bu makamdan geçirilmeyen ve fark ba'de'l-cem' (cemden sonraki fark) makamına ulaştırılmayan sâliklerin can burnuna hakîkî islâm'ın kokusu gelmeyecektir. Sürekli hakîkî küfürde (islâm ile küfrü bir görme makamında) hapsolup kalacaklardır. Allah'ın razı olduğu şey ile razı olmadığını ayıramaya-caklardır. Şiir:

(Alnındaki) Hindu beninden dolayı öldürülen herkes,

Gerçi şehîd gitmiştir ama müslüman değildir.

Hindûların beni (alnındaki siyah noktası) küfür makamına münâsip olan zulmet ve istitârı (gerçeği örtmeyi) gösterir. Müslümanlıkla ilişkisi yoktur. Şerîat mertebesinde müslümanlık ile kâfirliğin arasını ayırmamak "şerîat küfrü"dür. Hakîkat mertebesinde ise bu ikisini birbirinden ayırmamak "hakîkat küfrü"dür.

Aynı şekilde, hâlin galebesi zuhur etmeden önce islâm ile küfrü ayırd etmemek ehl-i şeriata göre küfür olduğu gibi, ehl-i hakî-kata göre de küfürdür ve kötüdür. Ehl-i şerîat ile ehl-i hakîkat arasında bir ihtilâf varsa, hâlin galip gelmesinin sûretindedir. Hâline maglûb olan Mansûr-i Hallâc gibi. Ehl-i şerîat onun kâfir olduğuna fetva vermişlerdir. Ehl-i hakîkat ise öyle yapmamıştır, onlara göre nakışlık (manen eksiklik) Hallâc'ın eteğine yapışmıştır. Onu kâmil zâtlardan saymazlar, hakîkî islâm'a erişenler arasında kabul etmezler. Hallâc'ın şu şiiri buna delildir:

Allah'ın dînine küfrettim, küfür bana vaciptir,

Müslümanlara göre ise çirkin bir iştir.

O hâlde, mânevi hâlin galebesi ve hâkimiyeti zuhur etmeden önce hâl ehli kişileri taklit etmek ve islâm ile küfrü ayırmamak, temyiz (ayırma) gücüne sahip olamamaktır, ilhâd, zındıklık, şerîat ve hakîkat küfrüdür. Cenâb-ı Hak bizi ve tüm Müslümanları bu tür taklitlerden muhafaza buyursun. Taklide değer olanlar, dînî ilimlerdir. Ebedî kurtuluş, Hanefi ve Şafiî'yi taklîd etmektir. Cü-neyd ve Şiblî'nin (r.a) sözleri iki fayda için işe yarar: Hâllerin oluşmasından önce bu sözleri dinlemek talipleri o hâllere teşvik eder ve bir vecd oluşturur. Bu hâllerin oluşmasından sonra ise bu sözleri kendi hâllerinin doğruluğunun delili ve ölçüsü yaparlar. Bu iki fayda hâricinde onların sözlerini bilmek ve o sözlere dalmak yasaktır. Zarar ihtimâli daha fazladır. Akıllı insanlar zarar vehmi olan yerlerde ileriye gitmezler ki zararın zann-ı gâlib olduğu yerde nasıl gitsinler.

30. Bölüm: Kâfirlerin el-Mudill İsmiyle Allah'a Vâsıl Olmaları

Tarîkat şeyhlerinden bazıları (k.s) sekr ve hâlin galebesi ânında şöyle demişlerdir: "Vuslat (Allah'a ulaşma) yolları farklı olsa bile, kâfir de mü'min gibi hakîkî maksûda ulaşır. Kâfirler Allah'ın el-Mudill (dalâlette bırakan) ismi yoluyla, Müslümanlar da el-Hâdî

(hidâyete sevk eden) ismi vâsıtası ile ulaşırlar". Bu makamda bu tür sözleri çok söylemişlerdir. Bu tâife-i aliyyeye benzeyen bir başka cemâat de bu konuda sırf taklit yoluyla tevhîd-i sûrî nurunun zuhuru vaktinde bir çok sözler söylemişler ve saf gönüllü insanları yoldan çıkarmışlardır. Bu sözün gerçek anlamı başka türlüdür. Onun mânâsını hâli istikâmet üzere olan ehlullâhın büyüklerine açmışlardır. O mânâdan bir miktar yazılacaktır:

Bilmek gerekir ki, manevî yolda sâlike Allah'ın beraberliği ve yakınlığını bir şekilde gösterirler. Sâlik o esnada Allah'ın zâtını her şeyin yanında bulur; maiyyet (beraberlik), kurb (yakınlık), ihata (kuşatma) ve sereyânın (sirayetin) zatî olduğuna hükmeder. Bu kurb ve maiyyette bütün eşyayı (herkesi) eşit görür, ister mü'min olsun ister kâfir. Görüldüğü üzere, o cemâati bu hükme sevk eden, bu maiyyet ve kurb (yakınlık anlayışları) olmuştur.

Sahv (ayıklık) ve temyiz ehli olanlar bilir ki, Allah'ın kurb ve maiyyeti durumunda onların (insanların) da Allah'a yakın ve O'nunla beraber olmaları gerekmez. Çünkü yakınlık ve ulaşma bilgiye göredir, Allah'ı bilmeye bağlıdır. Kâfir ise bu bilgiden yoksundur. Hattâ mü'minlerin avamı hakkında bile vuslat (Allah'a ulaşmak) kelimesini kullanmazlar. Kişi velilik derecesine ulaşmadığı ve Allah ile bakî olmadığı sürece vâsıl yani Allah'a ulaşmış değildir. Evliyâullâhın büyüklerinin mezhebi (görüşü, yolu) budur. Bir büyük zât şöyle buyuruyor:

Dost bana benden daha yakındır,

Problem şu ki, ben O'ndan uzağım.

Bu "uzaklık", Allah'ın yakınlığını zevk (tatma) yoluyla bilememek, idrâk edememektir. Hattâ deriz ki, uzaklık, bu kulun dalâlet ve ahmaklığının yegâne kaynağıdır. Bütün hayırlar ve hidâyet Ce-nâb-ı Hak'tan feyz yoluyla taşıp gelmektedir. Bu hidâyet, indiği yerin (kâfirin) kirliliği sebebiyle dalâletin (doğru yoldan çıkma ve sapkınlığın) mânâsını ortaya çıkarır. Gerçi o mânâ da Allah'ın yaratmasıyla oluşur. Meselâ iyi ve sağlam bir gıda hastaya verildiği zaman, hastanın tabiatındaki karışımların (ahlat)[16] kötü ve bozuk olması sebebiyle o iyi gıda da hastanın yapısını bozan ve tabiatını ifsâd eden bir maddeye dönüşür. O hâlde Allah Teâlâ için el-Mudill (dalâlette bırakan) ismini kullanmak, insanlarda dalâleti yaratması sebebiyledir. O dalâlet, bu insanların zâtlarının gereğidir ve Allah'ın yaratması ile meydana gelmiştir. O hâlde onların el-Mudill ismi ile bir irtibatları yoktur, sâdece Allah onlarda dalâleti yaratmıştır.

Bu el-Mudill isminin, yukarıda anlatılan dalâleti yaratmak istisna tutulursa, Cenâb-ı Hak ile bir irtibatı yoktur. el-Hâdî (hidâyete, doğru yola sevk eden) ismi ise böyle değildir. İnsanlarda hidâyeti yaratmasından sarf-ı nazar edilse bile, bu ismin Allah'ın zâtı ile irtibatı vardır. Çünkü hidâyet, hayır ve kemâlin kaynağıdır, dalâletin kaynağı da şer ve noksandır. Birincisi O'nun kuds canibine lâyıktır, ikincisi ise lâyık değildir. Çünkü O, sırf hayırdır. Dalâletin de Mudili (dalâlete sevk eden) ile bir ilişkisi yoktur. Sâdece dalâletin O'nun yarattığı bir şey olması söz konusudur. Çünkü dalâlet, sırf serdir, Allah Teâlâ ise sırf kemâldir. Hidâyetin ise Hâdî (hidâyet eden) ile yaratma ilişkisinden başka bir ilişkisi daha vardır. O da, bu ikisindeki hayır ve kemâldir. Nitekim az önce buna işaret edildi. O hâlde dalâlete düşenin dalâlete düşürene bir yolu yoktur, hidâyete ulaşanın ise hidâyet edene yolu vardır. Çünkü birinci durum olan dalâlette müşterek cihet ilişkisi yoktur, ikincisi olan hidâyette ise müşterek cihet ilişkisi vardır. Hidâyete erişen kişi, hidâyet vasıtasıyla hidâyet ediciye ulaşır. Dalâlette kalan ise dalâlet vâsıtası ile dalâlete sevk edene ulaşamaz. Nitekim bu apaçıktır.

Bu söz, bir örnek ile aydınlanır: (Hastalık ânında) Vücuttaki sarı safranın yapısının

[16] Bk. Ayşegül Demirhan Erdemir, "Ahlât-ı Erbaa", Diyanet İslâm Ansiklopedisi, istanbul 1989, II, 24.

bozukluğu sebebiyle tatlılık acılığa dönüşür. Burada "safra acılık yoluyla tatlılığa ulaşmıştır" denemez. Çünkü tatlılıkta acılık asla mevcûd değildir. O tatlılıkta, safranın mizacının bozukluğu sebebiyle acılık ortaya çıkmıştır. Bu acılık bir arız ile peyda olmuş ise de, safranın tatlılığa ulaşmasına mânidir. O hâlde dalâlet, gerçekte dalâlette olan kişinin dalâlete sevk eden (Mudill'e) vâsıl olmasına engeldir, O'na ulaşmaya sebep değildir.

Bir başka örnek de şudur: Mısırlı Kıbtî kalbindeki mânevi hastalık ve Mûsâ (a.s)'a karşı inadı sebebiyle Nil suyunu kan gibi görüyordu. Hiçbir akıllı insan diyemez ki, Kıbtî kan vasıtasıyla suya vâsıl olmuştur. Aksine kan, onun suya ulaşmasına engeldir. Suda kan olma özelliği yoktur. Kıbtî'nin mizacının bozukluğu sebebiyle bu görüntü ortaya çıkmış ve suya ulaşmaya mâni olmuştur. Bu sabittir, o hâlde, bu cemâat Allah Teâlâ'nın yakınlığını mülâhaza etmiş ve kul tarafını düşünmeden kulun Allah'a yakın olduğuna hükmetmişlerdir. Gâib (görülmeyen) ile görülen arasında fark görmemişlerdir. Oysa sahv ve temyiz erbabı olan kişiler fark hâline sahiptirler. Onlar gerçeğe uygun şekilde hükmetmişlerdir. Allah Teâlâ daha iyi bilir, doğruyu doğru olarak gösteren ve doğru yola sevk eden de O'dur.

Demiştik ki, tasavvuf yolunda Cenâb-ı Hakk'ın yakınlığı sâlike zahir olur. Çünkü yolun sonuna erenler (müntehiler) Cenâb-ı Hakk'ın eşyaya yakınlığını "ilmî yakınlık" (eşyayı bilme) olarak bilirler. Maiyyet, ihata ve sereyânı da "ilmî" olarak yorumlarlar. Bu, ehl-i hak (doğru yolda) olan âlimlerin görüşüne uygundur. Bu sûfîler (yolun sonuna ulaşmadan) önceki bilgilerinden dolayı tevbe ve istiğfar ederler. Allah'ın zâtı ile âlem (kâinat) arasında hiçbir ilişki olmadığını söylerler. Var olan her ilişkiyi Allah'ın sıfatlarına indirirler. O'nu keyfiyeti ve durumu bilinmez olarak kabul ederler. Bir ilişkiyi kabul etmek, bu mânâya aykırıdır. O hâlde zât itibariyle olan kurb (yakınlık) ve maiyyeti (beraberliği) her iki taraftan da (hem Allah'tan hem de kuldan) sıyırırlar, zâti yakınlığı kabul etmezler. *"Bu Allah'ın lütfudur, onu dilediğine verir. Allah büyük lütuf sahibidir"* (el-Hadîd, 57/21).

31. Bölüm: Manevî Yolculuğun Hakîkati ve Türleri

Seyr u sülûk (manevî yolculuk) yer değil mâhiyet itibariyle ilimdeki hareketten ibarettir. O hâlde "seyr ilallâh" (Allah'a doğru yolculuk) ilmî hareketten (yani bilgideki artıştan) ibarettir. Sâlik (Allah Teâlâ hakkında) düşük seviyeli bilgiden yüksek bilgiye doğru gider. O bilgiden de daha üst bilgiye ulaşır. Sonunda yaratılmışlara âit tüm ilimleri aşarak ve o ilimlerin hepsi zail olarak ilâhî ilme kavuşur. Bu hâle, "fena" adı verilir.

"Seyr fillâh" (Allah'ta yolculuk) varlık mertebelerindeki ilmî bir hareketten ibarettir (yani sâlikin varlık mertebeleri hakkında bilgisinin artmasıdır). Burada varlık mertebeleri derken kastedilen şunlardır: ilâhî isimler, sıfatlar, şuûnlar, itibârlar, takdis ve tenzihler ile sözle anlatılamayan, işaret edilemeyen, isimlendirilemeyen, kinaye edilemeyen, bilinemeyen ve idrâk edilemeyen sırf zât mertebesi. Bu seyre, "bekâ" adı verilir.

"Seyr anillâh billâh" (Allah'tan geriye Allah ile yolculuk) üçüncü seyrdir. Bu da ilimdeki bir hareketten ibaret olup burada sâlik yüksek ilimden alçak ilme iner, oradan da daha aşağı ilme (bilgi seviyesine) iner. Sonunda bu geri dönüşle yaratılmış âleme döner, bütün varlık mertebelerinin ilimlerinden inmiş olur. Bu kişi, Allah ile beraber olduğu hâlde Allah'ı unutandır, Allah ile Allah'tan dönendir, Allah'ı bulan ve kaybedendir, kavuştuktan sonra ayrılandır, yaklaşan ve uzaklaşandır.

Dördüncü seyr olan "seyr der eşya" (kâinatta yolculuk), birinci yolculukta eşyanın (dünyâ ve kâinata âit) ilimlerinin ortadan kalkmasından sonra yavaş yavaş tekrar elde edilmesinden ibarettir. Görüldüğü üzere, dördüncü seyr birinci seyrin karşılığıdır, ikinci seyr de üçüncü seyrin karşılığıdır.

Seyr ilallâh ve seyr fillâh fena ve bekadan ibaret olan veliliği elde etmek içindir. Üçüncü ve dördüncü seyr ise peygamberlere (a.s) mahsus olan halkı Hakk'a davet makamını elde etmek içindir. Peygamberlere tabî olanların kâmilleri için de bu davet makamından bir

nasip vardır. Nitekim Allah Teâlâ buyurur: *"De ki: îşte bu benim yolumdur. Ben ve bana tâbi olanlar basketle Allah'a çağırıyoruz"* (Yûsuf, 12/108).

32. Bölüm: Çabalayarak Yönelişin Tabiî Yönelişten Üstünlüğü

Yaratılış itibariyle huzura ve Allah'a yönelmeye (teveccühe) karakteri yatkın olan kişiler için bu yönelişte çalışıp çabalamanın bir tesiri yoktur (tabiî olarak ve kolayca Allah'a yönelirler). Bunun sırrı şudur: Ruh bedenle irtibat kurmadan önce kendisinde bir miktar huzur ve teveccüh (yöneliş) vardı. Onu unsurî (maddî) bedene bağladıkları zaman beden ile ruh arasında bir aşk oluştu ve ruh tamamen bedene yöneldi. Sonunda ruh kendisini ve eski hâllerini bütünüyle unuttu. Ruhlar arasında bir başka grup ise yönelişin kuvveti ya da başka bir sebeple önceki Allah'a yönelişini tamamen unutmadı. Bedenle irtibat kurmasına rağmen o yönelişin izleri kaldı. Dolayısıyla bu ruhlar, bedenle irtibatından sonra Allah'a yöneliş için çalışıp çabalamaya ihtiyaç duymazlar. Fakat bilmek gerekir ki, ilk yönelişini tamamen unutan grup, bedenle irtibattan sonra (kesbî teveccühle) manen yükselip urûc ederlerse (zorlanmadan, tabiî olarak teveccüh eden) birinci grubu geçerler. Gerçi birinci grup da manen yükselir ama diğerleri bunları geçer. Çünkü eski yönelişi tamamen unutup (yeni) sevgili olan bedene yönelmek, ruhtaki isti'dâd ve kabiliyetin letafetini gösterir. O ruh neye yönelirse o olur ve ondan başkasını tümüyle unutur. Önceki hâllerini unutmayan ruh ise bunun tersidir. Onun sevgiliye yönelişte kusuru olduğu anlaşılır. Allah Teâlâ daha iyi bilir.

33. Bölüm: Sabıklar ve Mahbûblar Arasındaki Fark

Sabıklar (manen ileride olanlar) için huzur yani Allah'ın huzurunda olma bilinci önceden geldiği ve eskiden kaldığı için o huzur hâli onlara tümüyle sirayet edebilir. Onların basarı (baş gözü) basiret (kalp gözü) gibi olur. Dışları, içlerinin karakterine boyanır. Mahbûblardaki (sevilenlerdeki) sirayet ise farklıdır. Çünkü mahbûblar tümüyle kendilerinden geçmişler ve Allah ile bakî olmuşlardır. Vücutlarının her zerresi O'nunla bakîdir. Sabıklar ise böyle değildir. Onların vücut bakıyyeleri hâlâ durmaktadır. Allah ile değil kendileri ile bakîdirler.

34. Bölüm: Kulun Kudret ve Tercîhi, Kader Meselesi

Allah Teâlâ şöyle buyurdu: "Söz verme (ve onu tutma) bakımından kim Allah'tan daha doğru olabilir?" (en-Nisâ, 4/122). "Allah onlara zulmetmedi, fakat onlar kendilerine zulmediyorlardı" (en-Nahl, 16/33). Allah'ın zulmetmediği ve o insanların kendilerine zulmettiğinin ifâdesi apaçıktır. Çünkü Allah insanların hayrı ve şerri bilen irâdelerinin ardından irâde ettikleri şeyi yaratır. Hayır ve şer de şerîatte bildirilmiş ve insanlar için eşit mesafede takdir edilmiştir, insanlar kötü olduğu açıkça belli olan şerri işlemeyi dilediler, Allah Teâlâ da irâde ettikleri şekilde o şerri yarattı. Onlar, şerîat tarafından hayır olduğu bildirilen ve kaderde bulunan hayrı (iyiliği) terk ettiler. "Allah onlara zulmetmedi, fakat onlar kendilerine zulmediyorlardı" (en-Nahl, 16/33). Geriye kalan şudur: Onların kudret ve irâdeleri Allah tarafından yaratılmıştır. Ancak bu durum da insanlardan zulmü gidermez. Çünkü Allah Teâlâ insanlarda hayra ve şerre nisbeti eşit mesafede olan bir kudret yaratmıştır. Yoksa kötülük işlemeye mecbur olsunlar diye şerre kudret yaratıp da hayra kudret yaratmamış değildir, insanlarda yaratılan irâde de böyledir, insan hayrı ve şerri bildikten sonra bunlardan birini tercih eder. Kul, dînen kötü olduğunu bildiği halde bir şerri tercih etmiştir. Oysa şerri de hayrı da tercih etme konusunda eşit mesafede idi. İrâdesi ile iki takdirden birini seçmesi mümkündü. Böylece ona sâdece kendisi zulmetti, Allah onlara zulmetmedi.

Aynı şekilde (ilâhî) ilim ve ezelî kazâ (kader) de kullardan zulmü (kendilerine zâlim olmayı) gidermez. Çünkü Allah Teâlâ ezelde fülân kulun kendi iradesiyle hayrı bırakıp şerri tercih edeceğini bilmiş ve öyle takdir etmiştir. Allah'ın bilmesi ve takdir etmesi, kulun tercihini destekler, yok etmez. Meselâ kendisine bazı gaybî bilgiler keşf olunan bir

şahıs, fülân kişinin kendi irâde ve tercihiyle bu işi yapacağını bilir ve ona hükmeder. Bu bilgi ve hüküm o kişinin tercihini ortadan kaldırmadığı gibi, ilâhî bilgi ve kader de bunu ortadan kaldırmaz. İşin hakikatini en iyi bilen Allah Teâlâ'dır. Salât ve selâm Efendimiz Muhammed'e ve ailesine olsun. Bu mesele kelâm ilminin zor meselelerindendir. Âlimlerden ancak derin bilgi sahibi olanlar bunu anlamışlardır. Başarıyı ihsan eden Allah Teâlâ'dır.

35. Bölüm: Kutb-i Abdal ve Kutb-i İrşadın Feyzi, Kader Sırrı

Kutb-i abdal (büdelâ mertebesindeki velîlerin kutbu olan şahıs), âlemin var olması ve bekası (devamı) ile irtibatlı olan feyzin (Allah'tan âleme) gelmesi için vâsıtadır, aracıdır. Kutb-i irşâd ise âlemin irşâd ve hidâyetiyle alâkalı olan feyzin ulaşması için vâsıtadır. O hâlde yaratma, rızık verme, belâ ve hastalıkları giderme ile sıhhat ve afiyetin elde edilmesi kutb-i abdala mahsus olan ilâhî feyze bağlıdır. Îmân, hidâyet, iyilikleri yapmak ve kötülüklerden sakınmak ise kutb-i irşadın feyizlerinin neticesidir. Kutb-i abdal her zaman lâzımdır. Âlemin ondan mahrum kalması düşünülemez. Çünkü âlemin düzeni ve intizâmı ona bağlıdır. Eğer bu kutb-i abdalın fertlerinden biri giderse bir diğeri onun yerine tâyin edilir. Kutb-i irşadın ise her zaman bulunması şart değildir. Zaman olur ki âlem îmân ve hidâyetten tümüyle uzak kalır.

Velilik derecesine ulaştıktan sonra bu kutubların fertleri arasında kemâl yönünden fark çoktur. Kutb-i irşâd olanlar içinde en kâmil ve en üstün olan kişi, peygamberlerin sonuncusunun (a.s) kademi (meşrebi) üzeredir. Bu şahsın olgunluk ve üstünlüğü, Hz. Peygamber'in (a.s) kemâline uygundur. Aralarındaki fark ise asıl olma ve tabî olma farkıdır, başka bir şey değil. Peygamber Efendimiz (a.s) kutb-i irşâd (irşadın kutbu) idi. O dönemde kutb-i abdal ise Ömer ve Üveys el-Karanî idiler. Allah onlardan razı olsun.

Kutubdan âleme feyzin ulaşma yolu şudur: Kutub, kazandığı kapsayıcılık (câmi'iyyet, öz olmak) vasıtasıyla feyzin kaynağının sureti ve gölgesi gibidir. Âlem de tümüyle o kapsayıcı kutbun tafsilidir. Bu sebeple feyz, hakikatten surete (Allah Teâlâ'dan kutba) zorlanmadan gelir. Kapsayıcı suretten de onun tafsili olan âleme çekinmeden ulaşır. O hâlde feyyâz-ı mutlak (asıl feyz verici) Allah Teâlâ'dır. Feyzin ulaşmasında vâsıta olan kişinin bir san'atı yoktur. Hattâ çoğu zaman vâsıta o feyz vericilikten habersizdir. Mısra:

"Bizden ve sizden bahane yapmışlardır".

Eğer bir kimse derse ki: îmân ve hidâyet bütün insanlara âit değildir. O hâlde kutb-i irşadın feyzleri herkese umûmî olmuyor, sâd,ece îmân ve hidâyet sahiplerine mahsus oluyor. Son peygamber (a.s) ise âlemdeki herkese ve her şeye rahmettir ve kutb-i irşâddır. Bu durumda bunun mânâsı ne olur?

Cevap olarak deriz ki: Feyzin kaynağından taşıp gelen ve tafsil bulan her şey tümüyle hayır, bereket, îmân ve hidâyettir. Onda şer ve noksanlığın yeri yoktur. O feyz ister saadet ehline gelsin, isterse şakâvet ehline. Ancak bu hidâyet ve irşâd fesâd ehlindeki mahallin kirliliği sebebiyle dalâlet ve kötülük mânâsında ortaya çıkar. Tıpkı iyi bir gıdanın hasta kişide mahallin bozukluğu sebebiyle çürük bir karışım ve helak edici hastalıkların maddesine dönüşmesi gibi. Aynı şekilde bu hidâyet ehl-i fesâddaki kalp hastalıkları sebebiyle dalâlet anlamında görünür. Mısır'ın Nil nehri gibi, o sevilen kişilere su, perdelilere ise belâdır. Gerçekte sudur, Kıbtî ise onu kan görür. Onun suyu kan görmesi, kendisindeki kirlilik sebebiyledir, yoksa suyun bozukluğu yoktur. Sarı safra yanında tatlılık acılaşır. Bu durum, onun mizacının bozukluğu sebebiyledir. Tatlılığın özünde hiç acılık yoktur. Mahallin bozukluğu sebebiyle onda acılık ortaya çıkmıştır. Nitekim bu, daha önce genişçe anlatıldı.

O hâlde anlaşıldı ki, Hak Teâlâ'dan ulaşan her şey tümüyle hayır, bereket, salâh ve rüşddür. Bu hayır bozuk bir yerde bozukluk (fesâd) olarak ortaya çıkar. Bu sebeple "Mudili" (dalâlette bırakan) ismini Allah için ancak şu mânâda kullanmak gerekir ki, kirli

yerin gereği olan fesâd, Allah'ın yaratmasıyla meydana gelir. Bu durumda *"Allah onlara zulmetmedi, fakat onlar kendilerine zulmediyorlardı"* (en-Nahl, 16/33) âyetinin mânâsı anlaşılmış olur.

Eğer "o mahallin kirliliği nereden geldi?" diye sorarlarsa, cevâbı şudur: İnsan bedeni dört unsurdan oluşur. İnsanın cüz'ü olan her unsur bir tür özelliğe sahiptir. Meselâ ateş (sıcaklık) unsuru yükselme ve serkeşlik etmeyi gerektirir. Toprak unsurunun özelliği ise aşağıda olmaktır (tevâzudur). Diğerleri de bu kıyâs üzeredir.

O hâlde bu dört unsurun bir araya geldiği kişilerden hangisinde bunların oranı daha dengeli ise, o kişi basît-i hakîkî olana (Allah'a) daha münâsiptir. Bu münâsip olma sebebiyle de hayır, bereket, hidâyet ve irşada daha lâyıktır. Ancak bedeninde bu unsurların oranı çok dengesiz olan kişide cüzlerden bazılarının özellikleri daha ön planda, bazıları ise geridedir. Bu dengesiz karışım, basît-i hakîkîye pek münâsip değildir. Bu sebeple hayır ve bereket gibi şeylerden nasibi az olur. Mahallin bozukluğu, bu dengenin ve düzenin bozulmasıdır. Bu toplanmış cüzlerin (dört unsurun) üzerine feyz olarak gelen ruh, basît (katkısız, sâde) olması sebebiyle her ne kadar bu tür dengesizlikten (oransızlıktan) uzak ise de ve dengesizlik mürekkeb olan (karışım) şeylerde olursa da, Cenâb-ı Hak o ruhu öyle bir yolla yaratmıştır ki, çok latif ve hassas oluşu sebebiyle yanında bulunduğu şeyin hükmünü alır. Hattâ kendisini onda kaybeder, kendisini onun aynı bulur. Bu sebeple (unsurların oransızlığından oluşan) o kirlilik, yakınında bulunma (komşuluk) sebebiyle ruha da sirayet eder.

Melekler kötülükten ve benzeri şeylerden uzak ve münezzehtirler. Çünkü onlar basittir (sâdedir) ve düzeni bozuk olan karışımlarla münâsebetleri yoktur. Sıhhat durumunda bazı melekler için bunun caiz olması, az da olsa bazı karışımlarla irtibat kurmaları sebebiyledir. İrtibat ve münâsebeti tümüyle inkâr etmek, çekişmektir.

O hâlde deriz ki, Allah Teâlâ yaratılmış olan basitlerde dereceleri farklı olmakla birlikte terkîb ve içtimâi (karışım ve birleşimi) de yaratmıştır. Onların basitliği bir işi gerektirdiği gibi, birleşimleri de bir işi gerektirir. Cenâb-ı Hak o birleşimin gereğini de yaratmıştır. O hâlde bu fesâd (bozukluk) o birleşimin gereği ve ayrılmaz bir parçasıdır, o gereği yaratan da Allah Teâlâ'dır. Bunda bir mahzur (sakınca) yoktur. Kötülüklerden bir kötülük ve noksanlıklar Allah'a dönmez. Aksine O, onları yaratan ve îcâd edendir. Kötünün yaratılması kötü değildir.

O hâlde kötülük ve bozukluk onlara (insanlara) âit olur, hayır ve salâh ise Allah Teâlâ'ya döner. Kazâ ve Kader meselesinin sırrı budur. Bu durumda hiçbir sakınca yoktur, Allah'ın tercih özgürlüğüne aykırı olan îcâb (mecbur olma) şüphesinden de uzaktır. Bu meselenin sırrının sana açılması, bidat ve dalâlet ehlinin inançlarından da kurtulman için bu konu üzerinde düşünmen gerekir. Hakkı hak olarak gösteren ve doğru yola sevk eden Cenâb-ı Hak'tır. Bu, Allah Teâlâ'nın bana ilham ettiği, hattâ bana tahsis ettiği sırlardandır. Bundan ve diğer tüm nimetlerinden dolayı hamd ve minnet Allah Teâlâ'yadır.

Eğer şöyle sorarlarsa: Allah Teâlâ kadîm (başlangıcı olmayan, ezelî) ilmi ile biliyordu ki, bu tür (dengesiz) bir karışım fesâd ve kirliliğe sebep olacaktır, öyleyse onu niçin yaratmıştır?

Bunun cevâbı şudur: Bu itiraz, Allah için aslah (en iyi olanı yaratmasını) vacip görenlere yöneltilebilir. Biz ise Allah için hiçbir şeyin vacip (zorunlu) olmadığını düşünüyoruz. Allah dilediğini yapar ve istediği şeye hükmeder. *"Allah, yaptığından sorumlu tutulamaz; onlar ise sorguya çekileceklerdir"* (el-Enbiyâ, 21/23).

Şüphe yok ki, o birleşiği yarattıktan sonra bu tür kirlilik ve bozukluk onun gereği olur. O gereği de Cenâb-ı Hak mecbur ve zorunlu olarak değil, kendi iradesiyle yaratmıştır. Bazıları ise mecbur olduğunu zannetmişlerdir. Allah, kulları üzerinde hükümrândır. Kullar, Allah için hüküm veremezler ki, Allah mecbur olsun, kullar da hâkim. O hâlde bozukluğun

kaynağı, sâdece o mahlûktur.

Onun yaratıcısı zulümden, mecbur olmanın gerektirdiği şeylerden ve zorunlu olmanın noksanlıklarının şaibesinden uzak ve münezzehtir. Cenâb-ı Hak onların söylediklerinden çok yücelerdedir. İşin hakikatini Allah bilir.

36. Bölüm: Velilik, Şehâdet ve Sıddîklık İlimleri Arasındaki Fark

Bilmek gerekir ki, velilik (velayet), şehâdet ve sıddîklık makamlarından her birinin kendine münâsip ayrı ilimleri ve yüksek bilgileri vardır. Velilik mertebesinde sekr (mânevi sarhoşluk) ile karışık olan ilimler çoktur. Burada sekr galip, sahv (ayıklık) ise maglûbdur. Veliliğin ikinci mertebesi olan şehâdette sekr mağlûb, sahv gâlib görünür. Ama sekr tamamen kaybolmamıştır. Velilik mertebelerinden üçüncü ve sonuncusu olup üzerinde başka velilik mertebesi bulunmayan, sâdece nübüvvet (peygamberlik) bulunan "sıddîklık" makamına âit ilimlerde ise sekr tamamen ortadan kalkmıştır. Bu ilimler şer'î ilimlere mutabıktır, dînî ilimlere uygundur. Sıddîk (olan kişi) bu şer'î ilimleri ilham yoluyla alır. Tıpkı peygamberin (a.s) vahiy yoluyla aldığı gibi. Sıddîk ile peygamber arasındaki fark ilmin alınma yerinde değil, alma metodundadır. Her ikisi de Allah Teâlâ'dan alırlar, ancak sıddîk, peygambere tabî olarak bu dereceye ulaşır. Peygamber asıldır, köktür, sıddîk ise onun fer'idir, dalıdır. Ayrıca peygamberin bilgileri kesin ve kafidir, sıddîkm bilgileri ise zannîdir. Peygamberin bilgileri başka insanlar için delildir, sıddîkın bilgileri ise başka insanlara delil değildir. Şiir:

Onun kâûlede olduğunu bilirim ama ulaşamam,

(Develerin) Çan sesi bana ulaşsa, o da yeter.

Salât ve selâm Peygamberimize, bütün peygamberlere, mukarreb meleklere ve Allah'a itaat eden herkese olsun.

Bu risalede *(Ma'ârif-i Ledünniyye'de)* bazı yüksek bilgiler birbiriyle tezat yani çelişkili görülürse, bilgilerin farklı oluşunu velilik derecelerinin farklı oluşuna bağlamak gerekir. Çünkü anlattığım üzere, her derecenin bilgileri ayrıdır. Tevhîd ilimleri (vahdet-i vücûd gibi), velilik derecesine münâsiptir. Şehâdet derecesine uygun bilgileri öğrenmek istersen *"O'nun benzeri hiçbir şey yoktur"* (Şûra, 42/11) âyet-i kerîmesi hakkında zikredilen yüksek bilgileri (21. bölümü) iyi anla! Çünkü o bilgiler, şehâdet mertebesi ilimlerindendir. Sâlik o mertebede kendisini ve sıfatlarını ölü gibi hissettiği için o makama "şehâdet" (şehit olmak) diye ad verilmiştir. Sıddîkıyyet makamının bilgilerine gelince, daha önce anlatıldığı üzere, bunlar tamamen şer'î ilimlerdir. Doğru ve muteber bilgiler, şer'î (Kur'ân ve sünnette belirtilen) bilgilerdir. Allah Teâlâ bizi, dînin sahibi (a.s) hürmetine güzel şerîat (din) üzere sabit eylesin.

37. Bölüm: Mâsivâyı Terk Etmek

Bizim için lâzım olan şey, gönlü Allah Teâlâ dışındaki şeylere bağlı olmaktan kurtarmaktır. Bu kurtuluş ve selâmet de, Cenâb-ı Hak'tan başka şeylerin (gayr, mâsivâ) gönülde kalmamasıyla olur. Faraza sâlik bin sene ömür sürse, gönlüne gayr düşüncesi gelmez. Çünkü kalpte Allah'tan başka şeyleri unutma durumu hâsıl olmuştur. Mısra:

"İş budur, bunun dışındakiler ise hiçtir".

38. Bölüm: Sıddîklık Makamının Sonu

Büyüklerden bazıları (k.s) şöyle buyurmuşlardır: "Sıddîkların önde gelenlerinden son çıkan şey (kötü huy) makam ve baş olma sevgisidir". Bazıları ise bu dünyevî makam ve baş olma konusunda bilinen mânânın hilâfına yorum yapmışlar ve şöyle demişlerdir: "Makam sevgisi ve lider olma sevdası, sıddîklık makamının ilk adımında çıkar (yok olur)".

Bu fakirin nezdinde kesinleşen ise şudur: Makam ve baş olma sevgisinin bir türü nefse bağlıdır. Bu kötü huy çıkmadıkça nefs tezkiye edilmiş olmaz, nefs tezkiye edilip arınmadıkça, sıddîklık şöyle dursun, velilik makamına bile ulaşılamaz. Baştaki sözü söyleyen büyük zâtların kastettiği şey, makam ve baş olma sevgisinin (nefse bağlı olan) bu türü değildir. Makam ve liderlik sevgisinin bir diğer türü beden ile alâkalıdır. Bedenin dört unsurundan ateş cüz'ü yükselmek ister. Onun tabiatından "Ben ondan daha hayırlıyım" (Sâd, 38/76) sadâsı yükselir. Makam sevgisinin bu kısmı, nefsin itmi'nânından sonra ve velilik mertebesine hattâ sıddîklık derecesine ulaştıktan sonra oluşur. Baştaki sözü söyleyen zâtlar, makam ve baş olmanın bu kısmını kastetmiş olmalıdırlar ki onun çıkması, sıddîklık makamının sonuna ulaşmaya bağlıdır ve Muhammedi meşreb velîlere mahsustur.

Hz. Peygamber'in: *"Benim şeytanım Müslüman oldu"* sözüyle haber verdiği şeytanın Müslüman oluşu bu yüksek makama ulaşmaya bağlıdır. Nitekim bu, erbabına gizli değildir. *"Bu Allah'ın lütfudur, onu dilediğine verir. Allah büyük lütuf sahibidir"* (el-Hadîd, 57/21). Salât ve selâm, Efendimiz Hz. Muhammed'e, ailesine ve arkadaşlarına olsun.

39. Bölüm: Manevî Yolculuktaki Tecrübeler, Vahdet-i Vücûd, Vahdet-i Şuhûd

Bilesin ki, ilâhî yardım beni önce murâd olan kulların cezbesi gibi cezbetti, çekti. Sonra seyr u sülûk mertebelerini aşmayı nasîb etti. Sonraki dönem sûfîlerinden tevhîd-i vücûdî (vahdet-i vücûd) erbabının söylediği gibi Allah'ı eşyanın aynı buldum. Sonra Allah Teâlâ'yı hulul ve sirayet olmaksızın eşyanın içinde buldum (hissettim). Sonra Allah Teâlâ'yı eşya ile zâti beraberlik hâlinde, sonra eşyanın ardında, sonra eşyanın önünde buldum. Daha sonra Allah Teâlâ'yı gördüm ancak eşyadan bir şey göremedim. Fena diye tâbir edilen tevhîd-i şuhûdînin (vahdet-i şuhûdun) anlamı budur. Velilik mertebelerine konan ilk adım budur. Başlangıçta hâsıl olan en yüksek kemâldir. Zikredilen mertebelerin her birindeki görüş (algılama) önce âfâkta, sonra enfüste yani önce dış âlemde sonra gönülde oluşur.

Sonra velilikteki ikinci adım olan bekâ mertebesine yükseldim, ikinci defa eşyayı gördüm, Allah'ı da eşyanın aynı, hattâ kendi nefsimin aynı olarak buldum. Sonra Allah Teâlâ'yı eşyanın içinde hattâ nefsimin içinde, sonra eşya ile hattâ nefsim ile beraber, sonra eşyadan önce hattâ nefsimden önce, sonra eşyadan sonra hattâ nefsimden sonra buldum. Sonunda eşyayı gördüm ama Allah'ı asla göremedim. Bu, başlangıca ve avam derecesine dönüş anlamındaki son mertebedir. Bu, halkı Hak Teâlâ'ya davet ve irşâd makamlarının en üstün olanıdır. Halka uygun olan, fayda verme ve faydalanma için gerekli olan budur. *"Bu Allah'ın lütfudur, onu dilediğine verir. Allah büyük lütuf sahibidir"* (el-Hadîd, 57/21). Zikredilen bu hâllerin ve gizli kemâlâtın hepsi benim için ve Hz. Peygamber'e (a.s) tâbi olarak vâsıl olanlar için hâsıl olmuştur. Allâhım! Bizi o peygambere tabî olma yolunda sabit eyle ve onun zümresi içinde haşr eyle! Ona ve temiz ailesine selâmlar. Âmîn diyen kula Allah Teâlâ merhamet eylesin. Hidâyete tabî olanlara selâm.

40. Bölüm: Nakşbendiyye Silsilesinin Faziletleri

Silsile-i aliyye-i Nakşbendiyye bir çok yönden diğer silsilelerden (diğer tarikatlardan) üstündür. Bu tarikatın diğerlerinden üstünlüğü aşikârdır. (1) Diğer tarîkatlerin aksine bu tarîkat peygamberlerden sonra insanların en üstünü olan Hz. Ebû Bekr Sıddîk'a ulaşmaktadır. (2) Diğer tarîkatlerin aksine bu tarîkatte son mertebe ilk mertebeye dâhil edilmiştir. (3) Bu tarîkatin büyüklerine göre muteber olan şuhûd (Allah'ı müşahede) şuhûd-i dâimidir (sürekli görme ve düşünmedir). Bu hâli "yâd dâşt" diye ifâde etmişlerdir. Sürekli olmayan şuhûd ise onlara göre muteber değildir. Diğer tarîkatlerde ise böyle değildir. (4) Bu tarîkatte mertebeleri aşmak, şerîat sahibine (a.s) tam olarak tâbi olmadan mümkün değildir. Diğer tarîkatlerde ise böyle değildir. Bir miktar tâbi olmak ile ve riyâzat ve mücâhedelerin (perhizlerin) yardımıyla merhaleleri kat ederler.

Bu iddia delil ister, delili de şudur: Bu büyükler cezbe yardımıyla merhaleleri aşarlar. Diğer tarikatlarda ise ağır riyâzat ve mücâhedelerle mertebeleri kat ederler. Cezbe,

mahbûbluğu (Allah'ın sevgilisi olmayı) gerektirir. Ortada mahbûb yoksa cezbe nasîb etmezler, Allah'a doğru çekmezler. Mahbûb olmanın mânâsı da Rabbü'l-âlemîn'in mahbûbuna (sevdiği Hz. Muhammed'e) tabî olmaya bağlıdır. *"Bana uyun ki Allah da sizi sevsin"* (Âl-i Imrân, 3/31) âyet-i kerîmesi buna delildir. O hâlde bir sâlikte peygambere tâbi olmak ne kadar çok ise cezbe de o kadar çok olur. Cezbe ne kadar çok olursa mertebeleri aşması o kadar kolay ve çabuk olur. Bu sebeple tam tâbi olma, bu büyükler yolunun şartı olmuştur. Onlar mümkün oldukça (ruhsatla değil) azimetle amel etmeyi tercih etmişlerdir. Hattâ tasavvuf yolunun özü olan cehri (yüksek sesle) zikri bile yasaklamışlardır. Hâl erbabının temel işlerinden olan semâ ve rakstan (mûsikî eşliğinde sesli zikir meclisi tertip etmekten) uzak durmuşlardır.

Açıktır ki, peygambere tâbi olmak suretiyle elde edilen kemâl ve üstünlük, bütün kemâlâttan üstün olacaktır. Bu azizler buyurmuşlardır ki: Bizim nisbetimiz (hâlimiz ve yolumuz) bütün nisbetlerin üzerindedir. *"Bu Allah'ın lûtûıdur, onu dilediğine verir. Allah büyük lütuf sahibidir"* (el-Hadîd, 57/21). O hâlde Hakk'ı arayanların bu tarikatı tercih etmesi daha iyi ve daha münâsiptir. Çünkü yol çok yakındır, matlûb (Hak Teâlâ) ise çok yücelerde. Başarı ihsan eden Allah Teâlâ'dır.

41. Bölüm: Hz. Peygamber'in Faziletleri ve Şeriata Muhalif Olan Sûfîlerin Hüsranı

Allah'ın elçisi Hz. Muhammed Ademoğullarının efendisidir. Kıyamet günü tabileri (ümmeti) en çok olacak kişidir, önceki ve sonraki insanlar arasında Allah'ın en mükerrem kuludur, kabrinden ilk kalkacak olan da odur. İlk kez şefaatte bulunacak ve şefaati ilk kabul edilecek kişi odur. Cennet kapısını ilk çalacak olan ve kendisine kapının açılacağı ilk kişi odur. Livâü'l-hamd'ı (hamd bayrağını) kıyamette taşıyacak olan odur. Hz. Âdem ve diğerleri o bayrağın altında olacaktır.

Hz. Peygamber buyurmuştur ki: *"Biz kıyamet günü (zaman olarak) sonda gelen ama öne geçenleriz. Bu sözü övünmek için söylemiyorum. Ben Allah'ın habîbiyim, peygamberlerin önderiyim, övünmek için söylemiyorum. Peygamberlerin sonuncusuyum (özüyüm), övünmem. Ben Muhammed b. Abdullah b. Abdülmuttalib'im. Allah Teâlâ mahlûkâtı yarattı ve beni onların en hayırlısı eyledi, insanları iki grup yaptı, beni bu iki grup içinde daha hayırlı olandan eyledi. Sonra o grupları kabilelere ayırdı, beni en hayırlı kabileden eyledi. Sonra onları evlere ayırdı, beni en hayırlı eve mensup eyledi. Ben ev ve nefs (kişi) olarak onların en hayırlısıyım. İnsanlar dirildiği zaman kabrinden çıkacak ilk kişi benim. Toplanıp giderken onların önderiyim. Onlar sustukları vakit ben onların sözcüsüyüm. Tutuldukları zaman ben onların şefâatçisiyim. Ümitsizliğe düştükleri zaman ben onların müjdecisiyim. İkram ve anahtarlar o gün benim elimdedir. Livâü'l-hamd o gün benim elimdedir. Ben Rabbime göre Ademoğullarının en mükerremiyim. Etrafımda sanki genç kızlar gibi bin hizmetçi dolaşır. Kıyamet günü peygamberlerin imâmı, sözcüsü ve onlar arasında bir şefaatçi olurum. Övünmüyorum".*

O olmasaydı, Cenâb-ı Hak mahlûkâtı yaratmazdı ve Rabligini izhâr etmezdi. Âdem (a.s) su ile toprak arasında iken (ruh verilip yaratılmamışken) Hz. Muhammed peygamber idi. Şiir:

Bir kimse isyan ile mahpus kalmaz,

Böyle bir efendiyi önder edinmişse.

O hâlde bu parlak şerîatin sahibini inkâr edenler ve bu güzel dînin kurucusuna muhalif olanlar, insanlar içinde en bahtsız olanlardır. *"Bedeviler, kâfirlik ve münâfıklık bakımından daha beterdir"* (et-Tevbe, 9/97) âyeti onların hâline işarettir. Bazı ham ve eksik dervişlere şaşılır ki, kendi hayâli keşflerine îtibâr ederek inkâra ve bu aydınlık şeriata muhalefet etmeye yöneliyorlar. Hâlbuki Mûsâ (a.s) Allah ile konuşmasına ve O'na yakın olmasına rağmen hayâtı boyunca bu şeriata tabî olmaktan başka bir şey yapmadı. Bu

güçsüz ve azıksız fakirlerin eline o şeriata muhalefet etmekle kendilerini harâb etmekten, ilhâd ve zındıklık ile itham edilmekten başka ne geçer.

Daha ilginci de şudur, temyiz ehli yani doğruyu yanlıştan ayırabilen insanlar da bu gruba tâbi oluyorlar ve şerîat tarafını asla düşünmüyorlar. Apaçık noksanlığa rağmen onları kâmil ve mükemmil biliyorlar. Ya onların nazarında bu grubun sözleri şeriata muhalif görünmüyor; *"Kötü işi kendisine güzel gösterilip de onu güzel gören kimse mi?'* (Fâtır, 35/8); ya da bu sözlerin şeriata muhalif olduğunu biliyorlar, ama hakikatin şeriata muhalif olduğunu düşünüyorlar. Bu ilhâd ve zındıklığın ta kendisidir. Şeriatın reddettiği bütün hakikatler zındıklıktır.

Bu fakîr, bu grubun keşfe dayalı bazı inançlarını zikredecek. İnsaf etmek ve âdil olmak gerekir ki, bu görüşler doğru bir te'vîle (yoruma) müsait olmadıkları için şeriata aykırı mıdır, yoksa aykırı değil midir? Bu cemâatin şeyhi ve reisi kitabında şöyle yazıyor[17]:

"Özellikle insan ruhu Allah Teâlâ'nın zâtının aynıdır". Yazar bu iddiaya şu iki âyeti delil gösteriyor: *"Rabbin geldiği ve melekler saf saf dizildiği zaman"* (el-Fecr, 89/22). *"Ruh ve melekler saf saf olup durduğu gün"* (en-Nebe', 78/38). (İddiasına göre) Bir âyette "Rab", diğer âyette "Ruh" buyruldu. O hâlde Rab ve rûh bir tek şey olurlar. Bu görüş, tevhîd-i vücûdî (vahdet-i vücûd) türünden birlik değildir. Çünkü tevhîd-i vücûdîde birlik ruha mahsus değildir, bütün âlem bu konuda eşittir. Bu kitabın başka bir yerinde ise şöyle diyor:

"Abdaldan bir grup mağaradadırlar. Onlar yetmiş kişidir. Kıyamet gününe kadar bulunacaklardır. Onlara ölüm gelmez. Tabiî vücûda sahiptirler".

Bu söz nassa (Kur'ân'a) aykırıdır. *"Her can ölümü tadacaktır"* (Ankebût, 29/57). Yazar âhiret hâlleri ile ilgili başka bir yerde şöyle yazıyor:

"Başlangıç ve son iki âlemdir: Dünyâ ve âhiret. Bu iki âlemden her biri altı mertebe üzere düzenlenmiştir. Bu mertebeler dünyâda iniş şeklinde, âhirette ise yükseliş şeklindedir". Yükseliş mertebelerinin düzenini şöyle anlatıyor:

"Zemin parça parça olup, bu parçalar suda yayılır. Sonra bütün mahlûkât suya batarlar. Şerîat sahibi buyurur ki: *Kıyamet gününde bütün mahlûkât ter suyuna batacaklar.* Ter, o tufandan ibarettir. O zaman, yükseliş (terakki) yeri olur. Herkes, dünyevî hayâtın kaynağı ve izzet-i ilâhînin otağı olan Ahadiyyet tarafına yönelirler. Ancak herkes kendisinin Allah'ı tanıması ve idrâki nisbetinde mertebelerden birinde bulunacaktır. Bütün mahlûkât üç grup olacaktır: Sabıklar (önde olanlar), ashâb-ı yemîn ve ashâb-ı şimal".

Bundan sonra diyor ki: "Su da, ateşin harâretiyle ısınıp buharlaşır, kurur, tamamen hava olur. Kıyamet korkusu, mahlûkâtın çoğunun dudağının kuruması ve susaması durumundan ibarettir. Sonra hava da ateş küresinin sıcaklığından dolayı ateş olur. Her şey o ateşin üzerinden geçer. Cehennem, Ay feleğinin altında olup tümüyle ateş olan maddî âlemden ibarettir. Cehennem mertebelerinden her birinde bir cemâat amelleri ve perdeleri nisbetinde azaba tutulacaklardır. Başka bir grup oradan geçecek ve nur âleminde bulunacaklardır. Cennet o nûr âleminden ibarettir. Feleklerin tabakalarından her tabaka Cennet'in mertebelerinden bir mertebedir. Ay feleğinden Arş'ın altına kadar olan bölgede sekiz felek (katman) vardır. Bunlar sekiz Cennet'tir. Bir grup insan bu mertebede ikâmet ederler ve buradaki rahatlığa razı olurlar. Bu, onların amelleri nisbetinde olur. Büyük peygamberler ve velîlerden başka bir cemâat o mertebeden geçerler, kavuşmaya

[17] İmâm-ı Rabbânî'nin ismini zikretmeden "Bu cemâatin şeyhi ve reisi" dediği kişi Hindistanlı Şattâriyye tarikatı şeyhi Muhammed Gavs Gevâliyârî'dir (ö. 970/1563). Nakil yapılan söz konusu eserinin ismi de Risâle-i Mi'râciyye'dir (diğer adı Mi'râcnâme). Bk. Safer Ahmed Ma'sûmî, Makâmât-ı Ma'sûmî (nşr. Muhammed İkbâl Müceddidî), Lahor 2004, III, 191; IV (ta'lîkât), 133-135. Bu referanstan beni haberdâr eden Prof. Dr. Muhammed ikbâl Müceddidî'ye müteşekkirim.

yönelirler ve Allah'a vuslatı beklerler. Onlarda ne ateşin sıcaklığından bir iz vardır, ne de nurun rahatlığından bir tesir. Onlar Allah'ı görmekle istiğrak hâline girmişlerdir. Makâm-ı Mahmûd onların yeri olur. *"İki yay arası kadar, hattâ daha da yakın"* (en-Necm, 53/9) ifâdesi bu mertebeye işaret eder. Burası Arş'ın üzerindedir. Onlar hakkında hadîs-i şerif vardır: *"Allah'ın bir Cennet'i vardır ki, orada huriler ve köşkler yoktur. Rabbimiz orada gülerek tecellî eder".* (Kitaptan nakil bitti).

En az temyîz gücüne sahip olanlar için bile bu sözlerin şeriata aykırıolduğu gizli kalmamıştır. Yazar, Cehennem'i ateş küresinden ibaret yaptı. Sonra arzı, suyu ve havayı onun içinde yok etti. Cennet'i de Ay'dan Arş'a kadar olan nûr âleminden ibaret saydı. Peygamberler ve velîler için Cennet'te değil, Arş'ın üzerinde bir yer tâyin etti. Bu sözler apaçık muhalefetten başka bir şey değildir. Ehl-i Sünnet ve Cemâat'in inancı şudur ki: Cehennem ve Cennet şu anda mevcutturlar. Peygamberler, velîler ve diğer mü'minler derece ve mertebeleri farklı olmakla birlikte Cennet'e gireceklerdir. Cennet'ten Arş'ın üzerine gitmeyecekler, orada (Cennet'te) ikâmet edeceklerdir. Bu (yazarın görüşleri) kinayesi olmayan hayâllerdir. Bu sözlerde Allah'ın Cennet'te görüleceği hükmü inkâr edilmektedir. Çünkü Allah ile buluşmanın Arş'ın üzerinde olacağını söylemiş, Arş'ın üstünü hûrî ve köşklerin bulunmadığı dîdâr (Allah'ın cemâlini müşahede) cenneti saymıştır. Bu durumda müminlerin çoğu Allah ile buluşmaktan nasipsiz kalmaktadırlar. Allah Teâlâ bizi bu tür bozuk hayâllerden korusun.

Yazar, Hz. Muhammed'e (a.s) mahsus olan Makâm-ı Mahmûd'u ve Ev ednâ (hattâ daha yakın) makamını, bütün peygamber ve velîlerin nasibi saymıştır. Bu şüphesiz yalandır.

Onun bu sözlerinden anlaşılıyor ki yazar, kâfirlerin azabının ebedî olmadığını düşünmektedir. Aynı şekilde Cennet nimetlerinin de ebedî olmadığı kanâatindedir. Bu görüşte olduğuna delâlet eden şey, onun azap ve sevabın amel nisbetinde (oranında) olduğu şeklinde geçen ifadesidir. Bu durum, sonraki ifâdelerinden de açıkça görülecektir, anla! Azabın ebedî olmayacağı konusunda görüş bildiren *Fusûs* sahibi (Muhyiddîn İbnü'l-Arabi) bile insanların tenkidine uğramış iken, ebedî olarak Cennet'te kalma ve nimete nail olmayı inkâr edenin durumu nasıl olur? O, bu konunun sonunda şöyle yazıyor:

"Bundan sonra, zât güneşi Hüviyyet'in hâ'sından ve Ahadiyyet penceresinden onlara parlar (tecellî edip görünür). Önceki ve sonraki insanlar, ateş mertebelerinde perdeli olanlar, nur makamında örtülü olanlar ve ikâmet yerleri Makâm-ı Mahmûd olan cemâat, yani herkes o güzelliğin (cemâlin) ışığında kaybolur, lâhût deryasında bulunamaz hâle gelirler. Ne Cennet'ten iz kalır, ne de Cehennem'den bir kıvılcım. Burada ne yakma olur ne de yapma, ne şaşkınlık ne de bekleme, ne hayat ne de ölüm olur. Tümü zât olur. Tıpkı ezelde olduğu gibi ebedî olur. Sonra iki âlem, yani Cennet tabakalarını ihtiva eden nur âlemi ile Cehennem çukurlarını ihtiva eden ateş âlemi cemâl ve celâl tecellîsi ile zuhura gelirler. Çünkü başlangıçta âlem bu iki sıfatın (cemâl ve celâlin) tecellîsi ile zuhura gelmiş, ortaya çıkmıştı. Ancak oradaki ilk zuhur imkân (yaratılmış âlem) ile idi, buradaki ise vücûb (ilâhî âlem) iledir. Cennet ehli kendi mertebesinde sakin ebedî, Cehennem ehli de sığınaklarında perdeli ve ebedîdirler. Bu iki tecellîden sonra başka bir tecellî görülmez ve zât hiçbir taayyüne mensûb olmaz". Nakil bitti.

Bu sözler, Cennet ve Cehennem'in insanlar onlara girdikten sonra yok olacağını açıkça ifâde etmektedir. Bu sözlerin insanı küfre çekip çekmediğini düşünmek gerekir. Yazar, bunların (Cennet ve Cehennem'in) yok olmasından sonra oluşacak zuhurun vücûb (Allah) ile olduğunu, dünyânın ise imkân mertebesinde zuhur ettiğini söylüyor. Cennet ve Cehennem halkına vücûb (ilâhî, tanrısal) demenin küfür olup olmadığını düşünmek gerekir. Yine bu ifâdeden anlaşıldığına göre, peygamberler ve velîler dâima Allah'ın zâtında zail ve yok olacaklardır, yoklukta onların asla varlığı olmayacaktır. Bu söz de açıkça küfürdür.

Peygamberler ve velîler, yok olmaksızın dâima Cennet'te bulunacaklardır. Yazarın ibaresinden anlaşılıyor ki, peygamberler sabıklardandır (önde olan gruptandır), sabıklar

da Arş'ın üzerinde bulunacaklardır. Orada ne hûrîler vardır, ne köşkler, ne nîmetlenme, ne de rahatlama. Bu söz de kesin nassa aykırıdır. Cenâb-ı Hak sabıkların nimete nail olacağını ifâde buyuruyor. İri gözlü hurilerin de bulunduğunu bildiriyor. Oysa yazarın sözü nassa (âyetlere ve hadislere) aykırıdır. Bu adam, Kur'ân-ı Kerîm'de sabıklar için söylenen nimetlerin hepsini, ehl-i yemîn grubuna indirmiştir. Oysa durum öyle değildir. *"Cevherlerle işlenmiş tahtlar üzerindedirler, karşılıklı olarak oturup yaslanırlar"* (el-Vâkı'a, 56/15-16) âyetleri sabıklar hakkındadır. Oysa bu adam Kur'ân-ı Kerîm hakkında çok câhil olduğu için bu nimetleri ehl-i yemine indirmiş, sabıkları ise nimetlerden mahrum bırakmıştır.

Yazar o kitabın sonunda müstezâd türünde bir şiir yazıp tevhîd-i vücûdî konusunda Şeyh Attâr'ı ve Mevlânâ'yı taklîd ediyor. O müstezâdda, kendisinin de Şeytan olduğunu yazıyor. Bu kelimenin çirkinliğinden Allah'a sığınırız. Hak Teâlâ'yı onun anlattığı şekilde yâd etmek çirkinliklerin en kötüsü, küfrün en şiddetlisidir. Tevhîd erbabı her ne kadar "Heme O'st: Herşey O'dur" deseler de, bu tür çirkin şeyleri Allah'a nisbet etmeyi doğru bulmazlar. Şeriata uygun olarak Hak Teâlâ'yı her şeyin yaratıcısı bilirler. Ama pislikleri yarattığını söylemeyi doğru bulmazlar. Oysa bu tür sözler yazarın ibarelerinde aranırsa çok bulunur. Ama az, çoğa delâlet eder (bu kadar nakille yetiniyoruz). Mısra:

"İyi bir sene, baharından belli olur".

Onun bozuk sözlerinden birkaçı bu risalede nakledildi ki insanlar onun yaptığı işin kötülüğünü anlasınlar ve onu taklit ile mülhidler grubuna girmesinler. Eğer bütün bunlara rağmen o cemâati taklit ederlerse, bunlar üzerine delil tamam olmuş olur.

Başta ve sonda hamd Allah'a mahsustur. Salât ve selâm da dâima elçisi Hz. Muhammed'e olsun. Doğru yola uyanlara selâm.

SON