



*Fıkraların la
kızları hazırlanmış, geçen
şimdiye kadar
Dr. Hayrani*

ERZURUMLU İBRAHİM HAKKI

MAARİFETNAME'de TASAVVUF

Dr. Hayrani ALTINTAŞ

“Aziz Anama ,, «Allah'dan, kulları içinde, ancak âlimler korkar.» (Fatır 28).

Dizgi - Baskı : CİMTAY MATBAASI, Dizdariye Medresesi Sokak: No: 19

ÇEMBERLİTAŞ — İSTANBUL

TAKDİM

Sayın okuyucu, elindeki bu eser, ERZURUMLU İBRAHİM HAKKI Hazretlerinin MARİFETNAME'sinin bir bölümü incelenmek suretiyle hazırlanmıştır. İlim hayatımızın değerlerini ortaya çıkarmak, onların fikirlerini Türk-İslâm toplumuna mal etmek böylece mazisiyle hali ve müstakbeli birleştirmek gayesinde olan Cemiyetimiz, yayınlarına bir yenisini eklemekten huzur duymaktadır. Pek tabiidir ki yayınlarımızın okunması ve tanıtılması bizi hizmetlerimizde teşvik edecektir.

Türk-İslâm düşünce tarihinde müstesna bir yer işgal eden ve MARİFETNAME'siyle haklı bir şöhrete ulaşan İBRAHİM HAKKI Hazretlerinin Camii ve Külliyesini yaptırmak amacıyla giriştiğimiz faaliyetlere eserin bütün haklarını bağışlamakla katılan sayın Hayranı ALTINTAŞ'a teşekkürü borç biliriz.

Önce Tasavvufî fikirlerin ortaya konmasıyla başlayan MARİFETNAME'nin ilmi incelemesi bundan sonra inşaallah, astronomi-matematik, anatomi ve diğer bölümleri yine ilim otoritelerince incelenmek suretiyle toplumu muza sunulmaya devam edecektir.

Yaşadığı asırda, pozitif ilimlerde olduğu kadar sosyal ilimlerde de öncü olan ERZURUMLU İBRAHİM HAKKI Hazretlerinin asrımız toplumuna da bir şeyler vereceği şüphesizdir.

Onun hatırasına yaptığımız bu çalışmalarda ecdadımıza layık olabiliyorsak ne mutlu bizlere.

Gayret bizden tevfik ALLAH'tan.

Hasankale İBRAHİM HAKKI Hz.'nin Camii
ve Külliyesini Yaptırma ve Yaşatma
Derneği Başkanlığı
Pasinler

ÖNSÖZ

Yaptığımız bu çalışma ile, Erzurumlu Hakkı'nın manevî tecrübelerini incelemek, düşünce ve fikirlerinin meydana gelmesinde etken olan kuvvetleri aydınlığa çıkarmak ve onun kişiliğinin teşekkülünde rol oynamış hayat ortamını ve bu ortamın şartlarını ortaya koymak istiyoruz. Nefsin İbrahim Hakkı'ya göre geçirmiş olduğu manevî hal ve makamların açıklamalarını esas alarak onun tasavvuf anlayışını gözler önüne sermeye çalışacağız.

Bu maksatla, önce tasavvufun türklerde geçirdiği evrim ve Erzurumlu İbrahim Hakkı'nın hayatını kısaca anlatarak eserleri hakkında bilgi vereceğiz. Çalışmalarımız bilhassa Maarifetname üzerinde yoğunlaştırılacaktır. Bu sebeptendir ki, eskinin bir tekrarı mahiyetinde olan tasavvufî fikirleri mümkün olduğu kadar açıklığa kavuşturulacaktır. Bu fikirler hususunda, onların esas kaynaklarını araştırma yerine, İbrahim Hakkı'nın bunlardan ne şekilde etkilenmiş olduğunu ve onları nasıl anladığını açıklamaya çalışacağız. Buna sebep, sadece onun tasavvufî düşünce tarzını belirtmek değil, fakat türkler arasında yayılmış bulunan ekolünün de tesbiti olacaktır. Buna karşılık, Maarifetname'nin hemen hemen yarısını meydana getiren ve halk yararına olduğu bir gerçek olan diğer düşünceleri üzerinde pek fazla duramayacağız; çünkü esas konumuz onun tasavvuf anlayışı olduğundan bu konuda geniş açıklamalar vereceğiz.

Bu çalışmalarımızda ve yetişmemizde büyük katkıları olan sayın hocalarımıza, yardımı geçen bütün arkadaşlarımıza ve eserin yayınlanmasını sağlayan Hasankale İbrahim Hakkı Hz.'lerinin Camii ve Külliyesini Yaptırma Derneği sayın idarecilerine teşekkürü bir borç biliriz.

GİRİŞ

TÜRKLERDE TASAVVUF

Erzurumlu İbrahim Hakkı'nın fikirlerini iyice anlayabilmek için tasavvufu birkaç satırda özetlemek ve tasavvuf hayatının türklerde kaydettiği gelişmeye temas etmek yerinde olacaktır.

İslâm tarihinde, Hz. Peygamber'in ölümünden sonra, zühhd denilen ve peygamber zamanındaki katıksız, saf islâmî düşünceleri aynen muhafaza etmek temayülünde olan bir hareket ortaya çıktı. Bu eğilim sahabelerin yavaş yavaş cemiyet hayatından âhirete göç etmeleriyle azalmaları ve yeni fetihlerle genişleyen İslâm devletinin yeni medeniyetlerle karşılaşması sonucu daha da kuvvetlendi.

Nefislerin temizliğini gerçekleştiren ve önceleri şahsî bir eğilim olan bu akım, 9. asra doğru pek çok kimseler tarafından benimsenir hale geldi. Bu kimselerden bazıları ruhî haz yönünden daha şiddetli bir dinî hayat yaşamak için bu akıma intisap ederlerken, bazıları da toplumdan kaçışın tabii neticesi olarak bu eğilimi benimsiyorlardı.

Bu şekilde gelişen akım; hemen bazı kimseler tarafından bir sistem haline getirildi. Böylece de şeyhler, müridler ve bu fikirlerin yayıldığı toplanı yerleri olan tekkeler vs. meydana çıktılar. Bu tarzda **tasavvuf** denilen yeni islâmî hüviyetli bir ilim, bir düşünüş ve hayat tarzı meydana çıktı. Gaz-zâlî'nin onu şeriat hükümleriyle bağdaştıran çalışmalarından sonra islâmî ilimlerin sınıfları arasına girdi.

Tasavvufî hayatta Allah aşkı (**muhabbetullah**) ve Allah'ı tanıma (**maarifetullah**) birinci planda gelmektedir. Bu iki mefhumu malik olma hâli ancak nefsin Allah'tan başka isteklerden temizlenmesi ve özel uygulamalar sayesinde gerçekleştirebilmekteydi. Böylece müridlere yol gösteren tarikatlar, sistemleri ve özel metodlarıyla birlikte meydana çıktılar. Mürid veya sâlik psikolojik bir tekâmül içinde, bir hâlden diğer bir hâle, bir makamdan diğer bir makama yükselir. Bu mertebeler, evrim boyunca psikolojik hâllere maruz kalan nefsin derunî tahlilleri (analyses introspectives) ve tasvirleridir.

Meşhur mutasavvıfların hayatlarını hikâye ve tarikatların doktrinlerini izâh eden eserler çok yönlü ve geniş bir edebiyat meydana getirirler.

Türklerdeki tasavvufa gelince; bu diğer ülkelerde olduğundan daha az bir şekilde değerlendirilmiş değildir. Biz burada tasavvufun türkler hayatındaki tezahürlerini çok kısa olarak, türklerin islâmiyeti kabullerinden osmanlı beyliğinin devlet haline gelişine kadar geçen zaman içerisinde, inceleyeceğiz; çünkü tasavvufun türklerin hayatındaki tarihi gelişimini incelemek çok uzun bir araştırma olacağı gibi, bu oldukça derin bir incelemeyi gerektirmekte idi. Bu sebeple, sadece bu periyod içerisinde tasavvufun nasıl yayılıp, ne gibi bir rol oynadığını gözden geçireceğiz.

Böylece, Erzurumlu İbrahim Hakkı'nın tasavvufi fikirlerinin daha iyi anlaşılacağı kanaatindeyiz. Türk toplum hayatında siyasi ve dinî yönden önemli bir yer işgal eden tasavvuf, yazarımız için de aynı derecede önemi haiz olan, Osmanlı devletinin Lâle Devri gibi bir dönem yaşadığı sırada, aynı derecede müessir olmuştur.

A — Ortaasyada Tasavvuf:

Şurası muhakkak ki İslâm diniyle müşerref olan milletler, bu dinin doğumundan aşağı yukarı iki asır sonra meydana çıkan tasavvufi değerlerle de aynı dinin münasebetleri içinde karşılaştılar. Bu münasebetler içerisinde Türkler tasavvufa girdiler ve onunla hemhâl oldular. Öyle ki bu fikir onların hayatlarının her yönünü kapladı. İslâmiyetle temastan hemen sonra hicr 3. asırda Herat'ta, Nişabur'da, Merv'de olduğu gibi Hicri 4. asırda da Buhara'da, Fergana'da da şeyhler görünmeye başlandı (1).

Türkler şeyhlerine **bab** veya **baba** diye hitab ediyorlardı (2). Ticaret için Horasan'a gidip gelen Türkler'de tasavvufu buralarda tanıdılar ve benimsediler. «Türkistan'ı fetheden Araplar Türkler arasında tasavvufu yaydılar. Bu andan itibaren Horasan'da ve Türkistan'da büyük mutasavvıflar kendilerini gösterdiler. Onların ilk şeyhlerinin Arap olmalarına rağmen onları takip eden şeyhlerin pek çoğu Türk idiler» (3). Bunlar arasında Ebu Sa'id Ebu'l Hayr'ın da hürmet ettiği Muhammed Maşuk Tûsî ve Emir Ali Ebû türk idiler. İslâm dininin prensiplerine sıkı sıkıya bağlanan Türk toplumu şeyhlere de gereken hürmeti gösteriyordu. O derece ki Orta Asya'da Karahanlılar İslâmî buyruklara uyarak asla şarap içmiyorlardı (4).

Şehirlerde türkler, hanefî mezhebini çok takdir ederek o yolda hareket ediyorlardı. Bunun neticesinde de Kur'an'ın buyruklarına karşı çok samimi, derin bir uyum ve itaat göze çarpıyordu. Buna karşılık köylerde eski **ozan**lara benzetilen **babalar** büyük rağbet görüyorlardı. Böylece tasavvuf ova ve dağ köylerinde eğitilmemiş bir ortam içinde yayılıyor ve İslâm'a aykırı fikirlerle karışarak gerçek fikirleri kayboluyordu. Bu **babaların** mezarları bugün bile ziyaret edilmektedir (5). Arslan Baba (6) ve 1. halife Ebu Bekir za-

- (1) Türkler Şaman dinine mensup oldukları devirlerde bile mutasavvıflarla temaları vardı. Meselâ, Şakik el-Belhî onlarla görüşüyordu. (Bkz. Arberry A.J., Le Soufisme, Fransızca tercüme J. Gouillard, Paris 1952, s. 41)
- (2) Köprülü (M. Fuad), Türk Edebiyatında İlk Mutasavvıflar, 2. basım, Ankara 1966, s. 12; Şapolyo (E. Behnan), Türkiye'de Mezhepler ve Tarikatlar Tarihi, İstanbul 1964 s. 59; Bkz. İslâm Ansiklopedisi baba maddesi.
- (3) Ülken (H. Ziya), La pensée de l'Islam, Paris 1953.
- (4) bk. Köprülü, a.g.e. s. 13
- (5) bk. Castegn  J., Culte des Saints de l'Islam au Turkestan, Paris 1951, s. 50.
- (6) Bu zat hakkında Bkz. Köprülü a.g.e. s. 22; K tip Çelebi, Ke f el-Zunun, c. I, s. 412, 417, 422.

manında islâmiyeti kabul ettiği rivayet edilen Korkut Ata'nın (?) efsanevi hikâyeleri hâlâ dilden dile dolaşmaktadır. İslâm dinini kabûlden önce de okuma yazma bilen Türkler hicri 5. asırdan itibaren islâmî ve tasavvufî eserler vermeye başladılar. Köprülü'nün izâhlarına göre, Türk tasavvufu önce İran tasavvufunun tesiri altında kalarak doğdu⁽⁸⁾. Fakat şunu hemen ifade etmek yerinde olur ki; her ne kadar Türkler İslâm'dan önce Hind, Çin ve İran medeniyetleriyle doğrudan temasta idiyeler de, bunlardan hiç birisi İslamiyet kadar onlara tesir etmemiştir. Çünkü onlar İslâm dininde hayat tarzlarına ve ruh yapılarına uygun gelen kaideler buluyorlardı. Bu sebeptendir ki İslâm dini ile türklerin günlük hayatları arasında büyük bir benzeyiş ve uygunluk vardır. Bunun içindir ki, onların bu dini kabulleri çok kısa zamanda ve toplu bir şekilde gerçekleşmiştir.

Gerçekten de Ahmet Yesevî (?) tarafından kurulan ilk Türk tarikatı **Yeseviyye**⁽¹⁰⁾ Türkler arasında çok kısa zamanda yayılma imkânı buldu. İslâmî bilgileri çok daha iyi bir şekilde anlaşılır olarak izâh eden Ahmet Yesevî Türklerle o kadar çok tesir etti ki, tarikatı diğer bir Türk tarikatı olan Nakşibendiliğin doğuşuna kadar devam etti ve bu ikinci birincinin yerini aldı. Köprülü'nün görüşlerine göre, Yeseviyye tarikatının zikriyle **Nakşibendiyye**'nin zikri ve şaman Kırgız'ların dansları arasında bir benzerlik vardır⁽¹¹⁾.

(7) Bilindiği gibi Türk Edebiyatında bu isim altında bir seri hikâye vardır. Hatta Yeseviyye şeyhlerine bile **Ata** diye hitap ediliyordu. b. İA.

(8) Krş. a.g.e. s. 99.

(9) Ahmet Yesevî Orta Asya Türklerini çok etkilemiştir. Kendisinden sonra gelen Muhammed Danişmend Zernukî, Süleyman Hakîm Ata (bk. a.g.e. s. 74), Baba Maçın, Emir Ali Hakîm, Hasan Bulgânî, İmam Mergazî, şeyh Osman Mağribî onun tarikatını devam ettirdiler. Efsanelere göre Ahmet Yesevî toprak altında bulunan bir çilehaneye girerek orada 120 yaşına kadar kalmıştır. O, insanları aydınlatmaktan başka birşey düşünmeyen bir kişiydi. Bundan ötürü herkes ona hürmet ediyordu. Doğu Türkistan'da Sayram kasabasında doğdu ve gene rivayete göre 120 veya ondan biraz fazla bir yaşta öldü (H. 562/1166-67'ye doğru). Bektaşî kaynaklarına göre ailesi Hz. Peygamberin damadı Hz. Ali'ye kadar çıkar. Necmeddin Kübra'nın (ö. 618/1221-22) çağdaşı olarak kabul edilen Ahmet Yesevî Buhara'da şeyh Yusuf Hemedânî'ye (ö. 535/1140) intisab etti. Daha sonra Anadolu'da Avşar Baba, Pir Dede, Akyazılı, Kudemli Baba Sultan, Geyikli Baba ve Abdal Musa tarafından temsil edildi (bk. aynı eser, s. 30, 37, 128).

(10) Köprülü «Türk Edebiyatında İlk Mutasavvıflar» adlı eserinde bu tarikatı hak tarikatlardan olduğunu kabul ederken «Osmanlı Devletinin Kuruluşu» adlı eserinde onun sapık pekçok kaideleri olduğunu kaydeder. Kanaatimizce ikinci fikir doğrudur.

(11) Krş. Anadolu'da İslâmiyet, makale, Edebiyat Fakültesi mecmuası içinde sayı 4, 1338/1922, s. 284.

Bu sırada tasavvuf gibi vakıflar da, İslâm dünyasında hicri 6. ve 7. asırlarda, müslüman halk arasında süratle yayılmıştı. Devlet adamlarının pek çoğu tarikatlara girmeyi tercih ediyorlardı. Bu şekilde gelişip yayılan tasavvufa paralel olarak şeyhlerin de manevî nüfuzları gelişip yayıldı. Pek tabiidir ki sultanlar kendi saltanatlarını korumak için bazı tedbirler almak mecburiyetinde kaldılar. Bu düşünceden hareketle Selahaddin Eyyubî ayrıca bir tekke inşa ettirerek bunun şeyhine de diğer şeyhleri murakabe etmek görevini vermek zorunda kaldı⁽¹²⁾.

Abbâsî hükümdarlarının dinî ve dünyevî nüfuzlarını kaybetmeye başladıkları bir zamanda iktidarı ellerine geçiren Türk, İran, Deylemî sultanları ve diğer emirler⁽¹³⁾ medrese, tekke vs. inşa ediyorlar, vakıflar kuruyorlar ve halkın itimâdını kazanmak için mutasavvıflara hürmet gösteriyorlardı. Bu sebeplerledir ki halkın mevcut düzensizlik nedeniyle bağlandığı tasavvuf daha da önem kazanıyordu. Öyle gözüküyor ki, bilhassa Moğol istilâsı zamanında bu kargaşalık ve düzensizlikten kaçarak bir sığınak arayan halk, ruh sükûneti vâdeden tarikatlara yöneliyordu. Bütün bu olayların, tasavvufun aralarında yayılması yönünde, Türk toplumunu etkilediği muhakkaktır.

Ehl-i sünnet itikâdının kurtarıcıları olarak nitelendirebileceğimiz Selçuklular zamanında Türk köylüleri Hanefî mezhebî, bir başka deyişle gerçek İslâm'la, fazla meşgul olmayıp, aksine daha ziyade benimsedikleri Şîî inanışlarla ilgileniyorlardı. Bunun aksine şehirdeki halk, kitapların verdiği dinî eğitimin, dolayısıyla da medreselerin tesiri altında idi⁽¹⁴⁾. Selçuklular zamanında gerçek İslâmiyeti öğreten Kuşeyrî (ö. 1072), Ebu İshak Şirazî (ö. 1083), Ebu Maâli Cüveynî ((ö. 1085), Gazzalî (ö. 1111), Abdullah Ensarî (ö. 1108), Ali Vahidî (ö. 1076), Pezdevî (ö. 1089) ve Türk Serahsî (ö. 1090)'nin yanında babalar Türk köylüsüne kendi dilleriyle hitap ederek onlara tesir etmeyi, böylece İslâmlaşmış şîî fikirlerin yayılmasını başarıyorlardı.

Şurası gerçek ki, eski İran dinlerinin İslâmlaşmış şîî kavramları⁽¹⁵⁾ az da olsa henüz şaman dininin tesirinde olan Türkleri pek tabii olarak etkilemiştir. Selçuklu idarecileri bile psikolojik bir etkinin tesirinde **babalara** hürmet ediyorlar ve böylece de bilmeden şîîliğin yayılmasına sebep oluyorlardı⁽¹⁶⁾.

(12) Köprülü, İlk Mut. s. 167.

(13) Krş. Cahen (Claud), Le Problème du Shi'isme dans l'Asie Mineure Turque Préottomane, makale Les Shi'isme Imamite, içinde Paris 1970.

(14) Kafesoğlu (İbrahim), Selçuklular, mak. İA içinde.

(15) Meselâ Feriüddin-i Attar, «Mazhar al-Acâib» isimli kitabında on iki imandan ve bilhassa 4. halife Hz. Ali'den çok mübalağalı bir şekilde bahsettiği için ölüme mahkûm edilmişti. Şiilikle suçlandığı için de kitabının yakılmasına karar verilmişti (bk. Köprülü, Anadolu'da İslâmiyet, s. 291)

(16) Bkz. Kafesoğlu, a.g.e. s. 409.

Ama gerçek olan budur ki, Selçuklular gerçek İslâm akidesini adeta yeniden bir doğuşla canlandırdılar. Buna da dinî öğretime gereken önemi vererek başladılar. Sünnî topluluklar arasında herhangi bir tefrik gözetmek-sizin mutedil bir siyaset sürdürdüler ⁽¹⁷⁾.

Herşeye rağmen, Türkmen beyleri İslâmî ve Şamanî değerlerin birbirine karıştığı bir hayat sürüyorlar, dolayısıyla da **Haydariyye ve Kalenderiyye** ⁽¹⁸⁾ denilen ve bir çok fikirleri Sünnilik ile çatışan tarikatların meydana çıkmasına sebep oluyorlardı. Böylece tasavvuf biri Sünnî inanışlarla dolu, diğeri Sünnî, Şamanî ve şîî fikirler karışımı iki yönlü bir manzara arz ediyordu.

- (17) Bk. Turan (Osman), Selçuklular Tarihi ve Türk-İslâm Medeniyeti, Ankara 1965, s. 224; Miguel (André), L' İslâm et la Civilisation, Paris, 1968, s. 185.
- (18) Bunlar yalnızlığı, fakirliği ve dilencililiği kendileri için bir işaret kabul ediyorlardı. Esasen **İbahiye**'den idiler (bkz. Çubukçu İ. Ağah, İslâm Düşüncesi Hakkında Araştırmalar, Ankara 1972, s. 70, 88). Çünkü, haram şeyleri helâl gibi kabul ediyorlar ve nefislerinin arzuladığı her şeyi mübah sayıyorlardı. Kaynağı **Melamatiyye**'den gelen bu topluluk, müntesiplerinin mesuliyetsiz hareketleri, ayinlerinin acaipliği sebebiyle Anadolu'da sünnî mutasavvıfların tenkidine maruz kaldılar. Ahlakî değerleri, sürdürdükleri hayat tarzı ve giyinişleriyle Hind sadhularını hatırlatıyorlardı. Taraftarları şehirden şehire kendilerine has bayraklarla, saçları, kaşları ve bıyıkları kazınmış olarak geziyorlardı. Bütün bu davranışlar ve tutumlar felsefî düşünce ve İslâmî bilgidenden yoksun pek çoğu bekâr taraftarlar arasında ahlâksızlığın (**immoralizm**) ve inkârcılığın (**nihilisme**) doğmasına sebep oluyordu. Ruhî çeşitli hastalıklara maruz, şîî ve panteist düşüncelerle malûl bu topluluk ahlâkî ve içtimâî değerlere karşı acâip ve hatta isyânkâr bir tutum içine girdiler. (bk. Köprülü, Anadolu'da İslâmiyet, s. 301 Osmanlı Devletinin kuruluşu, s. 99). H. Laoust bunların, II. Mahmut zamanında bir mektep, bir cami ve bir tekelerinin bulunduğunu iddia etmektedir. (Kırs. les Ceisme dans L'İslâm, Paris 1965 s. 85).

B — Anadolu'da

Anadolu'ya iktisadî ve tarihî sebeplerle gelmiş bulunan Türk toplumu, tıpkı Orta Asya'daki gibi iki kısma ayrılıyordu: bir tarafta İslâmlaşmış Şamanî ve hattâ şîî düşüncelerle derin bir şekilde etkilenmiş, kelimenin geniş mânâsında köylüler veya dağ köylüleri, diğer tarafta sünnî itikâd sahibi şehirli. Bu farklılık, halkı eğiten şeyh ve diğer eğitimcilerden geliyordu. Zira bunlardan bir kısmı sünnî, bir kısmı ise daha önce belirttiğimiz gibi şîî idiler. O halde bu görünüşlerden bir kısmını geliştirebiliriz.

Anadolu'nun Türkleşmesinde ve İslâmlaşmasında Oğuz Türklerinin müesseriyyeti münakaşa kabul etmez bir gerçektir. Onlar orada cami, medrese, han ve tekkeler inşa ederek bu faaliyeti sürdürdüler ⁽¹⁹⁾. Bununla beraber, kısmen de olsa eski âdetlerini ve Orta Asya'nın İslâmlaşmış eski düşüncelerini Anadolu'ya getirdiler ⁽²⁰⁾.

Bu sırada Moğol istilâsı sebebiyle Türkistan, Horasan, Suriye ve Irak'tan göç eden şeyhler Anadolu'da tasavvufu pek büyük bir faaliyetle yayıyorlardı. Bu şeyhler arasında Evhaneddin Kirmanî, Fahrettin Irakî, Şeyh Necmeddin Dâye, Sadettin Muhammed B. İshak el-Konevî, Müeyyeddin Cendî, Saadettin Ferğânî zikredilebilirler ⁽²¹⁾.

Burada bir hususu belirtmek yerinde olur ki, 12. asırda Anadolu'da sanatkarlar arasında bir âdet meydana geldi. Buna göre her sanatın bir pîr'i vardı ve sanat onunla başlıyordu. Bu **pîr**'in bütün sanatlarda dinî ve manevî bir tesiri vardı. Sonuç olarak bütün sanatkarlar hemen hemen tasavvufî bir hayat içinde yaşıyorlar ve her biri de mevcut kuruluşun üyesi idi ⁽²²⁾. Aynı şekilde müderrisler, dânişmendler derviş hattâ velî idiler. Bu **fütüvvet** kuruluşu **Ahi** diye isimlendiriliyordu. Selçuklulardan itibaren, bu meslekî ve tasavvufî kuruluşun taraftarları Ankara bölgesine yerleştiler; siyette ve

(19) Kırs. Akdağ (Mustafa), Türkiye'nin İktisadî ve İçtimâî tarihi cilt: 1 İstanbul s. 14.

(20) Meselâ Yesi bölgesinin Gârâcûğ dağ'ı Anadolu'da Karacadağ haline dönüştü.

(21) Fazla bilgi için bkz. Köprülü, İlk Mut., s. 174; Anadolu'da İslâmiyet, s. 294.

(22) Bk. Akdağ, a.g.e., s. 17, 21.

anarşide, tıpkı diğer batınîler gibi, önemli rol oynadılar ⁽²³⁾. Bu kuruluşun fikirleri batınî düşünceler karışımıdır. **Rifâiyye** tarikatının ayin ve kaidelerini takip ve taklid ettiler. Hattâ denilebilir ki; Mevleviyye, Bektaşîyye ve Ahiler arasında oldukça yakın bir benzerlik vardır.

Abdülkadir Geylanî (Ö. 1166) tarafından kurulan Kadiriyye ve Necmeddin Kübra tarafından kurulan **Kübreviyye** tarikatları Türkler arasında bir hayli yayıldılar. Bilhassa **melâmî** fikirleri ve eski **alp** mefhumlarını ihtiva eden bu sonuncusu, ahlâk ve estetik açısından Türklerin kafa yapısına daha uygun geldiğinden Türkler arasında yaygın hâle geldi.

Anadolu'da rifaîlerin görüldüğü 12. ve 14. asır sıralarında kargaşalık ve isyanlardan bıkmış Anadolu halkı tasavvufa daha çok meylecti.

Kültür yönünden oldukça yüksek bir seviyeye erişmiş bulunan Anadolu Selçukluları her caminin yanına bir medrese ve bir ilkokul inşa ediyorlardı. Moğol baskısı sonucu kaçarak Anadolu'ya gelmiş olan bilginler ve şairlerin bu kültür gelişmesine büyük katkıda bulundukları bir gerçektir. Bu asırda Seyyit Mahmut Hayrani, Hacı İbrahim Sultan ve Yunus Emre ⁽²⁴⁾ gibi büyük sünnî tasavvuf erleri de Türk toplumuna yön verdiler.

Yine bu arada büyük bir mutasavvıfın tasavvufî fikirleri Anadolu Türkleri arasında kısa zamanda yayılma fırsatını buldu. Bu kişi Muhyiddin İbn Arabî (Ö. 1240) idi. Onun fikirleri, Anadolu Selçukluları zamanında, oğulluğu Sadreddin Konevî tarafından geliştirerek yayıldı. İbn Arabî **vahdet-i vücud** fikirleriyle Türkleri hayli etkiledi. Fakat bu doktrin gelişip yayıldıktan sonra pek çok kimsenin tasavvufa girdiği gibi, şîî fikirler de yayılma fırsatını buldular ⁽²⁵⁾. Çünkü bu tasavvufî felsefî sistem, bazı muğlak fikirlerin girmesine müsait ortam hazırlıyordu.

Horasan'da Türkler arasında yayılmış olan **Melamatiyye** Anadolu'da da kendine taraftar buldu. Bu önceleri sünnî inanışları bünyesinde toplayan daha sonraları ise bozulan tarikat, verilen sözü tutmayı, hareketlerde utangaçlığı en önemli bir kaide olarak kabul ediyor, yapmacık olan her şeyi ve gösterişli elbiseler giymeyi ayıplıyor, Allah'a ve peygambere inanışta samimiyeti esas alıyordu. Bununla beraber, taraftarları, İslâm'ın namaz gibi şartlarına pek önem vermiyorlardı. Bunlar Anadolu'da **Horasan Erenleri**

namıyla meşhur oldular ve kendi inanışları doğrultusunda bir çok tarikat kurdular ⁽²⁶⁾.

Şunu kaydetmek yerinde olur ki, **Horasan Erenleri** dinî ve askerî nitelikleri sebebiyle bilhassa askerler arasında meşhur oldular. **Alp Erenler** de denilen bu dervişler, uçlarda ikâmet ediyorlar ve imparatorluğun genişlemesinde yardımcı oluyorlardı.

Nihayet, yaşadığı devrin hayat tarzına bile önem vermeyen **Kalenderiyye** ve meşhur Türk şeyh Kutbeddin Haydar tarafından kurulan **Haydariyye** ⁽²⁷⁾, şeyh Arslan Baba, Baba Marende ve diğer babalar 1239'da çıkan Babailer isyanının hazırlayıcısı ve teşvikçisi oldular. Bu isyanın başında bulunan Baba İshak, Baba Resul Allah diye adlandırılıyordu (*).

Baba Resul'ün batınî fikirleri yıkıcı bir şekilde yayıldı ve onun başının vurulmasından sonra Hacı Bektaş Veli ve Şeyh Bali ve Şeyh Edebali gibi kişiler fikirleri uzun zaman yamağa devam ettiler (**). Aynı kişilerin fikirleri, aslında Osmanlı İmparatorluğuna karşı siyasî ve fikrî bir isyan olan Bedreddin Simavî (Ö. 1421) olayında da büyük rol oynadılar ⁽²⁸⁾.

Mamafih, Türklerin Anadolu'ya göçleri sırasında, 12. asra doğru, manevî bir zevk mektebinin kurulduğunu görüyoruz. Muhyiddin İbnî Arabî'nin fikirlerini yaydığını söylediğimiz Sadreddin Konevî'nin kuruculuğunu yaptığı bu ekol bünyesinde çok bilginleri topladı. Daha sonraları Kutbeddin Şirazî ve Şemseddin Fenarî'nin fikirlerini uyguladığı bu mektep Hocazade sayesinde bir topluluk haline geldi.

12. asra doğru Mevlâna Celâleddin Rûmî (Ö. 1273) nin fikirleri üzerine kurulan **Mevleviyye** Anadolu'da kendini gösterdi. İbn Batuta'nın **Celâliyye** adını verdiği bu tarikatta eski Türk ayinlerinin ve bazı **melâmî** değerlendirmelerinin izlerini görmek mümkündür ⁽²⁹⁾. Şiir ve **sema**'ya dayanan bu tarikatın kaide ve yöntemleri 15. asırda tesbit edilecek ve **mücadele**'ye fazla önem vermeyecektir. Tabiatının icâbı, bu tarikat, daima okumuş kitlelere hitab etti ve fars kültürüne hayran çevrelerde daha çok taraftarlar buldu. **Mevleviler**, babaları kendilerine rakip olarak kabul ettiler; öyle ki, Köprü-

(23) Bk. Cahen, a.g.e., s. 21.

(24) Erzurumlu İbrahim Hakkî'nin Yunus'a ait zannederek Erzurum yakınlarında bir mezarın taşlarını yenilediğini göreceğiz.

(25) Köprülü, İlk Mut., s. 169.

(26) bk. Akdağ, a.g.s., s. 345.

(27) Bu da Kalenderiyye'nin bir koludur. Köprülü'nün kaydettiğine göre Devletşah, Feridüddin Attar'ın bu tarikatın müntesibi olduğunu ve Haydarnâme diye bir Mesnevi kaleme aldığını yazmıştır. (Krş. Anadolu'da İslâmiyet, s. 300 n2).

(*) Ayrıntılı bilgi için bk. Ocak (A. Yaşar), La Revolte de Baba Resul un Mouvement Socio-Religieux dans La Première Moitié du XIII^e Siècle en Anatolie Strasbourg 1978.

(**) Krş. Coşan (Dr. Esad), Makâlât, Ankara 1971, s. XVII.

(28) bk. Akdağ, a.g.e., s. 345.

(29) Köprülü, Anadolu'da İslâmiyet, s. 409.

lû'nün **batını** olarak tavsif ettiği Karamanoğulları beyliğine karşı müstevli Moğolları tercih ettiler ⁽³⁰⁾. Arberry'nin büyük siyasi bir kuvvet olarak bahsettiği ⁽³¹⁾ **Mevleviye** bünyesinde bazı melâmî fikirleri barındırmasına rağmen asla şeriate karşı vaziyet almamış, bu sebeple de sünniler arasında yayılmıştır.

Osmanlı Devleti'nin kuruluşunda dinî unsurların önemli rol oynadıkları bir gerçektir. Bunu tarih kitaplarını dolduran efsane ve olaylardan daha iyi anlıyoruz. Bizans sınırlarında iken osmanlı askerleri eski millî ozanlar ve babalarla birlikte bulunuyorlardı. Yani «**alp ozanlar**» devri veya efsanevî hayat, millî ve dinî bir biçimde Anadolu'da devam ediyordu. Efsanelere göre, «alp ozanlar» tahta kılıçlarla savaş ediyorlar, çok az askerle büyük savaşlar kazanıyorlardı ⁽³²⁾. Halk tarafından sevilen ve sayılan bu kişiler, uçlarda oldukça önemli rol oynuyorlardı. Bunlar arasında, genel olarak şehirlerde oturan sünni dervişler olduğu gibi, sapık fikirler yayan dervişlerde vardı ⁽³³⁾. Osmanlı Beyi Ertuğrul ve I. Osman'a dayandırılan Abdal Kumral, Abdal Musa ve Geyikli Baba'nın efsanevî rüyaları hep bu manevî hayatın ürünleridir. Osmanlıların hakimiyetlerini sağlamada onlardan büyük ölçüde faydalandıkları gerçektir. Köprülü, efsaneye göre Ertuğrul ve I. Osman'ın evinde misafir kaldıkları bildirilen şeyh Edebâlî'nin ahî olmasının çok muhtemel olduğunu ileri sürmektedir ⁽³⁴⁾. Şurası bir gerçek ki, Osmanlılar belirli bir gayeye dayanan, kuvvetli merkezi bir idare teşkilatı meydana getirdikten sonra çeşitli ülkelerden gelmiş sünni şeyhler için pek çok tekke ve medrese inşa ettiler. Böylece babaların nüfuzlarının azalmasını sağlarken sünnilerin nüfuzlarının artmasını temin ettiler.

Hicrî 736/M. 1336 tarihine doğru ortaya çıkan ve Baba İshak'ın haleflerinden biri olan Hacı Bektaş Veli ⁽³⁵⁾ de «Horasan Erenleri»ndendi. Fikirleri şiiliğin oniki imam kaideleri üzerine dayanmaktadır. Bu sebepten ki, bu tarikat, **haydariler**, **kalendrilere** (*) ve **abdallar** arasında birdenbire yayılmıştır. Böylece Türk örf ve âdetleriyle dolu olan **Yeseviyye** yerini sünni olmayan inanışları da kapsıyan diğer bir tarikata bırakır Hızır Bali adlı

(30) Aynı eser, s. 388; Kafesoğlu, a.g.e., s. 407

(31) Soufisme, Fransızca çev. J. Gouillard, Paris 1952, s. 102.

(32) Akdağ, a.g.e., s. 52; Köprülü, Anadolu'da İslâmiyet, s. 402.

(33) bk. Köprülü, Osmanlı Devletinin Kuruluşu, Ankara 1959, s. 70.

(34) Krş. Anadolu'da İslâmiyet, s. 404.

(35) Hacı Bektaş Veli'nin arapça olan «Makamât'ı» Saadetdin adlı bir mürid tarafından çevrilmiştir. Soy, bektâşî kaynaklarına göre, Ahmet Yesevî'ye kadar çıkar.

(*) Bu tarikat tipleri için bk. Ocak, a.g.e.

bir Sırp tarafından kurulduğu söylenen (**) bu tarikat şeyhine nisbetle **Bektaşîye** diye adlandırılmış ve yeniçerilerin âdeta resmî tarikatları haline gelmiştir. Bunun için yeniçerinin kurulmasından sonra **bektaşîye** imparatorluğun dinî hayatında büyük önemi haiz oldu. Daha ziyade Amasya, Sivas, Çorum, Ankara ve Bursa bölgelerinde yayılan ⁽³⁶⁾ bu tarikat **Kalenderiye** ve **Haydariye**'den farklı bir şey değildir. Bektaşîlerin haydarilere benzeyen tarafı sadece giyinişleri değil, fakat fikirleri de onlarınki gibi sapıktı. Eşasen daha sonraları, o şekilde birbirine karıştılar ki, bu üç kelime —**bektaşî**, **haydarî**, **kalenderî**— anlamdaş olarak kullanıldılar. En eski Türk tarihçisi Aşık Paşazade'nin bile reddettiği Osman Gazi ile Hacı Bektaş'ın buluşmalarına gelince, bu da bir çok şey gibi, daha sonraları uyduruldu ⁽³⁷⁾. Hatta Hacı Bektaş Veli'nin yeniçeri için duası da aynı şekildedir. Osman Gazi ve Orhan Gazi devrinin savaşlarına katılan türkmen beyleri ve «**Abdalan-ı Rum**» şüphesiz Hacı Bektaş Veli'nin müridleri oldular. Yeniçerinin bektâşileştirilmesi de muhakkak olarak Abdal Musa ve diğer babalar tarafından gerçekleştirildiği söylenebilir.

14. ve 15. yüzyılda, bir taraftan **Halvetiye** yayılırken diğer taraftan da sapık tarikatların yanında sünnilik âdeta resmîleşir ve Gülşehri, Aşık Paşa, Elvan Çelebi gibi şair şeyhler yetiştirir. Hatta ulemâ ve mutasavvıflar arasında bir uzlaşma görülür. **Halvetiye**, Doğu Anadolu'da Dede Ömer Ruşenî (Ö. 892/1486) ve İbrahim Gülşenî tarafından yayılmıştır.

Azerbeycan hâkimi Karakoyunlular ve Akkoyunlular devletlerinin tasavvufî hayatları konusunda pek fazla bir şey bilmiyoruz. Şu kadarla ki, Karakoyunlular sultanı Cihan Şah ve Akkoyunlular sultanı Uzun Hasan sapık fikirlere hürmet ediyorlardı.

Osmanlı devletinde, tasavvufî faaliyetler bir taraftan şeriate uygun olarak devam ederken diğer taraftan sapık faaliyetler devleti içten yıkmayı hedef alıyorlardı. Daha önce söylediğimiz gibi, **Bektaşîye** tarikatı Hz. Ali'ye çok fazla değer veriyor aynı zamanda Türk milletini benimsiyerek ocak zihniyetinin etkisi altında bulunuyordu ⁽³⁸⁾. Batınîler İran'ın etkisinde idiler. İşte bu iki topluluk fikirlerini halka açıkça izâh ederek ve dinî nüfuzdan faydalanarak zaman zaman isyan ettiler. Fakat, bütün bu başkaldırmalar da-

(**) Cemal (Bardakçı), Kızılbaşlık Nedir, İstanbul 1945, s. 53. Yazar bu kitabında Balı Baba'nın kurduğu bu tarikatın Hacı Bektaş'a nisbet edilerek bu adı aldığı ve hristiyanlık inanışı olan baba, oğul ve Ruhul-Kudüs yerine Allah Muhammed ve Ali'nin, on iki imamın da on iki havari akidesinin benzeri olduğunu söyler.

(36) Akdağ, a.g.e., s. 52.

(37) Krş. Köprülü, İlk Mut., s. 40, Anadolu'da İslâmiyet, s. 407.

(38) bk. Mantran, a.g.e., s. 115.

ğitilip yokedildiler ⁽³⁹⁾. Anadolu Selçukluları ve Osmanlı İmparatorluğu devrinde tasavvuf, Ahmet Fakih, Seyyat Hamza, Sultan Veled ve Yunus gibi, pek çok şair mutasavvıf yetiştirmiştir.

Türklerin eski dini şamanlıktan aktardıkları bazı hususlar hakkında da bir kaç kelime söylemenin faydalı olacağına inanıyoruz. Gerçek olan şudur ki, bütün milletler kazandıkları yeni fikirlerin ve dinlerin yanında eski değerlerinden ve inanışlarından bir çok kavramları az da olsa bünyelerinde saklarlar. Sosyoloji ve psikoloji buna tanıklıktır. Bilhassa bu halk yeni din ve fikirler hakkında yeteri kadar eğitilmemiş ise bu daha da belirgindir. İşte bu eski kültür, Türklerde islâmlaşmış bir şekilde varlığını hâlâ muhafaza etmektedir. Şamanlığın eski ayin ve âdetleri, kısmen de olsa, Türkistan'da hatta Anadolu'da bugün de yaşıyor. Bu konuda Castagné diyor ki: «Sayısız mezar taşları, kavanozlar, kemiklekler, ayin vazoları, adak lambaları, insan figürleri, pişmiş topraktan hayvanlar, âyinlerinin ve ibâdetlerin aynı derecede çeşitliliğinin tanıklarıdır. Bu uzak geçmişten bir şey, varlığını sürdürüyor; bu, kimi kereler islâmî sünnilik ile karışan ve onun yanında, ona paralel olarak gelişen mistik ve gizli ibâdetlerin bolluğudur ⁽⁴⁰⁾. İlâve ederek der ki, ateşe, kutsal ağaçlara, kaynaklara, taşlara tapma mahiyetinin hürmet ve şekilleri, kötü ruhları kovmak için yapılan bazı dualar ve büyüler gibi eski tapınmalar Türkistan'da hâlâ yaşamaktadır ⁽⁴¹⁾. **Yeseviye** tarikatında da şamanî bazı tesirleri görmek mümkündür. Şöyle ki, efsanelere göre, örtüsüz kadınlar bu tarikatın zikirlerine ⁽⁴²⁾ katılmaktadırlar; esasen ana otoritesinin hakim olduğu (matriarcal) aile türündeki islâm'dan önceki Türk ailelerinde kadına fazla önem veriliyordu ⁽⁴³⁾. Kanaatimizce bu zikirlerle katılan kadınlar şeyhleri eski ozanlara kıyas ederek onlarla bir arada olmakta herhangi bir sakınca görmüyorlardı. Yeseviyenin öküz kurban etmek âdeti islâm'dan önce de varolan bir Türk âdeti idi; bunun gibi, bazı hint âdetleri de Türkler arasında yaygın durumda idi ⁽⁴⁴⁾. Bugün bile, Türkistan'da olduğu gibi, Anadolu'da da, tabii bir sonuç olarak, pek çok islâmlaşmış şamanî âdetleri görüyoruz. Islâm dini ile eski Türk âdet ve ananeleri ara-

sında benzerlik bulan O. Turan, musiki ve semâ konusunda bazı tarikatlar üzerinde eski kamların tesirine dikkati çeker ⁽⁴⁵⁾.

Şaman dininin önemli rumuzları olan güneş, ay ve Venüs gezegeni bugün bile aleviler tarafından Hz. Muhammed (A.V.), Hz. Ali ve Fatma'nın kıymetli temsilcileri olarak değerlendirilmektedirler. Aynı şekilde şaman dininin kutsal dört yönü ile renkler arasında bir ilişki, uygunluk kurulmaktadır: doğu mavi ile, batı beyaz ile, kuzey siyah ile ve güney kırmızı ile ilişkili olup uygunluk arz ediyordu. Sünnilüğün kendileriyle yepyeni bir genişlik ve yayılma bulduğu Osmanlılar bile bu düşünce ve psikolojik tesirin altında aynı adları imparatorluğun bir çok yerinde kullanıyorlardı. Hatta osmanlı idari teşkilatı dahi, bunun ayrı bir tezâhürü olarak dörde ayrılıyor: **Bâb-ı Humayun**, **Bâb-ı Âli**, **Bâb-ı Seraskârî** ve **Bâb-ı Meşihât**. Aynı şekilde, dört vezir **Divân-ı Humayun**'da hazır bulunuyordu. Ve nihayet, kanaatimizce bu psikolojik etkinin tesiri altında, Türk tarikatlarında dört kapı vardı. Bunlar: a) tarikat kapısı, b) şeriat kapısı, c) hakikat kapısı, d) maarifet kapısı ⁽⁴⁶⁾. Bütün bunlar, eski kanaat, düşünce ve âdetlerin varlıklarını değişik şekillerde de olsa sürdürdüklerini açıkça ortaya koymaktadırlar. Bu fikrimizi doğrular mahiyette olan ve yakın zamanda yapılan araştırmaların ürünü bulunan J. P. Roux'nun şu cümlelerini nakletmeden geçemiyeceğiz: «Anadolu Türkleri islâmî emirlere uymadıkları takdirde Orta Asya'lı atalarının örf ve âdetlerini saklamaya yöneliyorlardı» ⁽⁴⁷⁾.

Türkler islâm'a alıştıkları ve onunla hemhâl oldukları derecede tasavvuf kavramları onlar üzerinde etkili oldular. O şekildeki, çoğu zaman, sünni veya şii olsun efsâneler ortaya çıkıyordu. Türk halkının muhayyalesi buna oldukça elverişli idi. Bu efsanelerden biri meşhur «**Satuk Buğra Han**» menkıbesidir ⁽⁴⁸⁾. Gene bunlardan tanınmış bir tanesi olup bektaşî düşüncelerin ürünü ve Burak Baba'nın müridlerinden kabul edilen Sarı Saltık da bu tür bir muhayyelenin mahsulüdür ⁽⁴⁹⁾.

(39) Krş. Altınay (A. Refik), Osmanlı Devrinde Rafizilik ve Bektaşilik, İstanbul 1932, s. 7-12 vd.

(40) Survivance d'anciens Cultes et Rites en Asie Centrale, mak. Revue d'Ethnographie et des Traditions Populaires içinde, Paris 1929, s. 245.

(41) a.e., s. 245, 253.

(42) Bu zikir «Zikr-i Erre (bıçkı zikri)» diye adlandırılıyordu.

(43) Köprülü, Influence du Chamanisme Turco-Mongol sur les Ordres Mystiques Musulmans, İstanbul 1929, s. 7.

(44) a.e., s. 9, 10; bk. Castagne, Survivance, s. 253.

(45) Türk Cihan Hakimiyeti Mefkuresi Tarihi, İstanbul 1969, c. I, s. 10.

(46) bk. Şapolyo, a.g.e., s. 50-52.

(47) Les Fidèles de la Vérité, mak. Revue de l'Histoire des Religions, içinde, Paris 1965, s. 66.

(48) Bkz. O. Turan, Selçuklular ve İslâmiyet, İstanbul 1971, s. 147.

(49) Köprülü, Anadolu'da İslâmiyet, s. 281.

TÜRKLERDE TASAVVUF

Tasavvuf Türkler üzerinde o şekilde psikolojik bir etki meydana getirdi ki, Anadolu efsanevi kişilerin bol miktarda bulunduğu bir yer haline geldi. Hemen hemen her köy ve kasabada bir «yatır» vardır. Bu, o bölgenin koruyucusu ve ümit kaynağıdır. Halk kendisine verilen veya kendinin yarattığı psikolojik bir davranışla bayramlarda, evlenme işlerinde, hasılı bütün işlerinde ona danışır, onun aracılığıyla Allah'tan yardım diler.

Sonuç olarak diyebiliriz ki, Türkler hukuku ilgilendiren konularda olsun tasavvufi konularda olsun, kendilerine öğretilen şekilde amel etmektedirler.

I. KISIM: İBRAHİM HAKKI'NIN HAYATI VE ESERLERİ

I. Bölüm: Erzurumlu İbrahim Hakkı'nın Hayatı:

A — Doğumu, Ailesi ve Eğitimi :

Erzurumlu İbrahim Hakkı'nın şeceresi, onun soyunu baba tarafından, onbirinci yüzyılın akıncı Türklerine kadar çıkarmaktadır. Ataları önce bilgin ve din adamı olarak Bağdat sultanlarının hizmetine girerler; daha sonra, Moğol istilâsı sonunda Fırat bölgesine göç ederler. Bir müddet sonra da Erzurum'un Hasankale'sine yerleşirler. Anne tarafından ise, Revnakoğlu'nun Erzurum Halkevleri Kültür Dergisi'nde yayınladığı şecerelere göre, ki bunlardan birincisi H. 1038/1626'da Seyyit Dede Mahmut'un isteği üzerine ve ikincisi de H. 1040/1630'da kaleme alınmış, onun soyu Hz. Peygambere kadar çıkmaktadır⁽⁵⁰⁾. Şecere kaleme alınırken, doğruluğunu kanıtlamak için müftü, müderris gibi aileyi tanıyan hatırı sayılır inançlı kimselerin şahitliklerine müracaat edilmiş ve bu husustaki ciddiyeti göstermek için şu hadis şecerenin sonuna eklenmiştir:

«Benimle ve ailemle herhangi bir bağı olmadığı halde, kendisini benim ailemden ve soyumdan göstermek için, onların arasına girmek isteyenlere Allah lanet etsin»⁽⁵⁰⁾.

Osmanlı imparatorluğu onaltı yıl süren bir savaştan pek çok toprak kaybı vererek yeni çıkmıştı. Ülke askerî, idarî, iktisadî ve malî zayıflık ve karışıklıklar içinde idi. Bu durumdan kurtulmak için Sultan batı devletlerine yönelmişti⁽⁵¹⁾. İşte imparatorluğun böyle bir devrinde, Maarifetname ve Divân'ında kendi hakkında yazdıklarına göre, hicrî 1115, miladî 18 Mayıs 1703 yılında Hasankaled'e İbrahim Hakkı dünyaya geldi⁽⁵²⁾. Maarifetna-

(50) Bkz. Revnakoğlu (C. Server), İbrahim Hakkı'nın Soy Kökü ve Ana Tarafı, a.g. dergi, sayı 7, Erzurum 1945, s. 33.

(51) bk. Uzunçarşılı (İ. Hakkı), Osmanlı Tarihi, c. IV, Ankara 1956, s. 2 vd.

(52) Maarifetname, Kahire, Bulak, Matbaat ül-Kübra 1255/1839, s. 514; bk. Fatin, Tezkire-i Hatimetu'l-Eş'ar, İstanbul 1271/1854, s. 63; Çavuşcuoğlu (Hayrûnîsa), İbrahim Hakkı, mak. 192. Ölüm Yıldönümünde İbrahim Hakkı, içinde, İstanbul 1974, s. 71; Karahan (Abdülkadir), Mutasavvıf ve Öğretici Şair Olarak İbrahim Hakkı, aynı dergi içinde; Aynî (M.Ali), İntikad ve Mülâhazalar, İstanbul 1923, s. 124; Cumhuriyet Ansiklopedisi, c. III, İstanbul 1973, s. 173. Hayat Ansiklopedisi, c. III, İstanbul 1935, s. 1607; Mehmet Nusret, Tarihçe-i Erzurum, İstanbul 1308/1890, s. 104; Mehmet Süreyya, Sicilli Osmanî, Matbaa-i Amire, İstanbul 1308/1890; Türkiye Ansiklopedisi'nde 1705'de doğdu denilmektedir. Krş. Ekrem Üzümcü c. III, Ankara 1956; Başar (Zeki), İbrahim Hakkı'yı tanıyor muyuz? mak. Tıp Fakültesi Yıllığı içinde, Erzurum 1973, s. 24; İbrahimhakkıoğlu (Hakkı), İbrahim Hakkı'nın Hayatı, mak. Hareket dergisi içinde, sayı 42, İstanbul 1969, s. 19; Okay (Orhan), İbrahim Hakkı, mak. aynı dergi içinde; ve İbrahim Hakkı'dan bahseden diğer eserler.

me'nin 514. sahifesinde doğumunu şöyle hikâye eder: «Malum olsun ki, derviş efendi merhum umûrunda mütehayyir ve mağmum kalmıştır; ve tarih-i hicret bin yüz onbeşinci seneye baliğ olmuştur. Pes ol Muharrem'in iptida Cuma gecesı tedbir-i umûr için sıdk ile istihâre kılmıştır ve rûyasında terk-i dünya ve taleb-i Mevlâ ile memur olmuştur. Ve uyandıktan seyahata koyulmak (kılmak) ve mürşid-i kâmil bulmak arzusuyla dolmuştur. Ve ol sabah-ı yevm-i cuma zuhra saatinde tulu-u şems ile beraber onun bir oğlu dünyaya gelmiştir. İsmi ve resmi İbrahim Hakkı olmuştur. Can ve cismi aşk ve şevk ile dolmuştur. Kûdurat-ı cismaniyeden ve afât-ı ruhaniyeden inâyet-i Hakk ile selâmet bulmuştur» (52).

Dedesı Dursun Mehmet oğlu Molla Bekir misafirleri çok severdi. O derece ki her gün sofrasından bir kişi de olsa misafir eksik olmazdı (53).

E.İ. Hakkı'nın ilk öğretmeni şüphesiz babası Osman Efendi olmuştur.

Bu asır, Osmanlı İmparatorluğu için yenilikler yüzyılı oldu. Bu yenilikler devam ederken beş yaşında olan İbrahim Hakkı babasından ve diğer mahallî öğretmenlerden ders almaya başladı. Erzurum'da Sarı Gümrükçü Derviş Efendi'den özel dersler aldı (54). Fakat, gerçekte onun eğitimini sağlayan ve manevî kişiliğinin gerçekleşmesini temin eden Aydınlar bucağının ilim hayatıdır. Annesini yedi yaşında kaybeden İbrahim Hakkı'yı amcasına bırakan babası «mürşid-i kâmil» bulmak arzusuyla seyahata çıkar. Aradığı bu kâmil insanı Aydınlar'da İsmail Fakirullah'ın kişiliğinde bulur.

Osmanlı İmparatorluğu'nun Rusya'yla Prut savaşını yaptığı sırada Osman Efendi oğlunu Aydınlar bucağına beraberinde götürür ve onu İsmail Fakirullah'a takdim eder. O anda babasının şeyhi olan Fakirullah daha sonra İbrahim Hakkı'nın da şeyhi olacaktır. Burada, babası ile şeyhi arasında geçen ve onun manevî eğitiminin ilk basamağını teşkil eden bir olay kaydedilmeye değer: bir gece oğluyla beraber Fakirullah'ın yanından ayrılmakta olan Osman Efendi, ısınmak için alacağı ateş parçalarını ellerinde taşımak ister ve onları alır; fakat şeyhi ona ateşleri kürekle taşıması gerektiği ikazında bulunur. Daha sonra bunun sebebini soran İbrahim Hakkı'ya babası «kerametleri herkese göstermemek lâzım geldiğini» ifade eder (55).

Eğer çocuğun kendisini çevreleyen ortamın sayesinde gelişen hayatının ilk yıllarındaki şahsiyetinin teşekkülü ve onun psikik gelişmesi düşünülürse bu karşılaşma ve bu olayın İbrahim Hakkı'nın kişiliğinin teşekkülündeki katkısının ne kadar önemli olduğu daha iyi anlaşılır. Kanaatimizce

(53) Ma., s. 513.

(54) Önal (Sami), 190. Ölüm yıldönümünde İbrahim Hakkı, mak. Türk Kültürü içinde, sayı 95, Ankara 1970, s. 791.

(55) Ma., s. 517.

böyle bir durum psikolojik olarak çocuğu şu veya bu şekilde olmaya teşvik edecektir (56).

Hayatının büyük bir kısmını şeyhinin yanında geçiren İbrahim Hakkı, şeyhinin «halife»si olarak devam etmesinden önce bazı manevî derece ve görevlere tekabül eden mertebelerde bulunmuştur. Bunlar sırasıyla «Nevniyazcılık, Meydancılık ve Nakiblik» (57) gibi görevlerdir. Onun şeyhine karşı büyük sevgi ve saygısı vardı, onun müridi olmaktan iftihar ediyor, ancak şeyhinin kendisine verdiği ilham, eğitim ve bilgiler sayesinde böyle kıymetli eserler verebildiğini övünerek söylüyor.

Avusturya savaşından yenik olarak çıkan Osmanlı İmparatorluğu, başında III. Sultan Ahmet ve sadrazam Nevşehirli Damat İbrahim Paşa (58) ile eğlence, zevk ve sefa devri olan «Lâle Devri»ni yaşıyordu (59). İşte bu devirde İbrahim Hakkı babasının ölümünden sonra Erzurum'a döndü ve sekiz yıl sürecek ilmi bir çalışmaya başladı. Müftü Hazık Efendi'den farsça dersleri aldı. Hazık Efendi ebced hesabıyla tarih düşürmede ve bunun için şiirler yazmada yetenekli bir kişiydi.

Dokuz yaşından itibaren başlayan İbrahim Hakkı'nın şahsiyetinin psikik ve manevî teşekkülü, bu sekiz yıl içinde Müftü Hazık Efendi ile gerçek şeklini bulacak ve Maarifetname yazarı olarak karşımıza çıkacaktır. Onun gençlik heyecanları böylece eğitilerek Maarifetname'de ifade edilmiş olacaklar; çünkü içerde oluşluk (intériorité) yönünde daha çok şekil kazanan yeni yetme gençler, kendilerinde kutsalın belirtici hislerini uyandıran ve onlarda murakabeye dalma duygusunu meydana çıkaran tabiatın şairâne ifadelerine karşı daha çok hassastırlar. Tabiatın karşısında onlar, kendilerine verilecekleri kabul edecek bir durumda bulunurlar; tabiat onlarda, korku, dehşet ve kaynaştırıcı bir birleşme tarafından polarize olmuş gerçek bir kutsal için onları duygulandıran özlem hissini varlığını meydana çıkarır (60). Diğer taraftan gençlik «olgun yaş insanlarına nazaran daha kolay tesir edi-

(56) Krş. Bovet (P.), Le Sentiment Religieux et Psychologie de l'Enfant, Cenevre 1951, s. 22 vd.

(57) Önal, a.g. mak., s. 791; Revnakoğlu, a.g.e., s. 36; Bunlardan birincisi yeni girenlere, ikincisi medresede bulunan meydanı ve onun etrafındaki hücreleri temizliyenlere, üçüncüsü de şeyhin vekilliğine kadar yükselenlere sıfat olarak veriliyordu.

(58) Bunlar hakkında genel bilgi için Bkz. Şapolyo, Osmanlı Sultanları Tarihi, İstanbul 1961, s. 300 ve Aktepe (M.), Damat İbrahim Paşa, İA..

(59) Altınay (A.R.), bu devirde 839 çeşit lâlenin yetiştirildiğini kaydeder. bk. Lâle Devri, Ankara 1973, s. 40.

(60) Vergot (Antoin), Psychologie Religieuse, Brüksel 1966, s. 81.

lebilir durumdadır ve belirli psişik bir şema içinde kalıplaşmış değildir»⁽⁶¹⁾. İbrahim Hakkı'da bu tarz bir ruh haleti içindeydi.

Aydınlar bucağına döndükten sonra yazarımız 1728 yılında dokuz yaşında başlayan tasavvufi hayata yeniden gömüldü. Şeyhinin ölümünden sonra 1735'de tekrar Erzurum'a geri geldi. Burada babasının da daha önce imamlığını yaptığı Habib Efendi Camii'nde imam oldu. Otuzüç yaşında Firdevs adında güzel bir kızla evlendi. Kendi yazdıklarına göre Firdevs, güzel, becerikli, kültürlü bir kadındı. 1738'de hac için Mekke'ye gitti. Bu arada birçok yerlere seyahat yaptı. İkinci kere Fatma ile evlendi. Bu evlenmeden ötürü kendisini tenkit eden bir arkadaşına

«Envâc-ı kesret içre yem-i vahdati sezen

Deryadil erdir ol ne keder alsa da se zen», ⁽⁶²⁾ diye cevap veriyordu.

Hacdan döndükten sonra eski görevini yeniden aldı ve büyük Türk şairlerinin şiirlerini «Lubb el-Lubb» adı altında topladı. Okuduğu kitapları kısa zamanda anladığı için kendisine «hafız ül-kitap» deniliyordu.

1742'de Hasankale'ye gelen şeyhimiz üçüncü kere Belkıs hanımla, bundan üç yıl sonra dördüncü kere Züleyha hanımla evlendi. Böylece sünneti tamamlıyordu. Hanımlarından ikisi Erzurum'da diğer ikisi de Hasankale'de kalıyorlardı. 1747 tarihinden itibaren Sultan tarafından, bir fermanla, Abdurrahman Gazi vakfının defterliğine tayin edildi ⁽⁶³⁾. 1752'de oğlu ve hocası Sarı Gümrükçü Derviş Efendi ile birlikte araştırma yapmak üzere İstanbul'a hareket etti. Sultan dahil herkesin saygı gösterdiği Fakirullah'ın «**nakibi**» olduğu için II. Sultan Mahmut kendisine Kütüphane-i Hümayûn'dan faydalanma müsaadesini verdi. Araştırma ve incelemelerini bitirdikten sonra Erzurumlu İbrahim Hakkı 1753'de Erzuruma döndü ve 1754 tarihinden itibaren eserler vermeye başladı. Bu eserler, İstanbul'da büyük bir titizlikle yaptığı araştırmaların ve daha önce uzun zamandan beri toplamış olduğu bilgilerin ürünü idi.

Acaba «Lâle Devri»nin belirgin hususiyetlerinden olan kültür değişimleri ve yenilik eğilimleri İbrahim Hakkı'ya tesir etmiş de o, bunun etkisinde kalarak mı eserler vermeye başlamıştır? Bu soruya kesin olarak evet cevabını veremeyiz; çünkü şu prensibi iyi tanıyoruz: «Nefsini bilen Allah'ını bilir». Ona Maarifetname'yi yazma şevkini veren bu düsturdur. Mamafih şurası gerçek ki, İbrahim Hakkı da zamanının, çevresinin ve okuduğu kitap-

(61) John (E.), Religion et Psychologie Individuelle Comparée, Payot, Paris 1958, s. 32.

(62) İbrahimhakkıoğlu (M.), E. İbrahim Hakkı, İstanbul 1973, s. 51.

(63) aynı eser, s. 57.

ların tesirinde kalmıştır. Diğer taraftan, eğer Anadolu'nun kültürel tarihi incelenirse görülecektir ki, siyasî otorite ile birlikte toplumun manevî havası da değişmektedir; o şekilde ki birincisinin zayıflaması nisbetinde ikincisi kuvvetlenmektedir. Bu ise tıpkı 13. yüzyılda Mevlâna, 18. yüzyılda da Erzurumlu İbrahim Hakkı gibi dinî-manevî otoritelerin meydana çıkmasını harekete getirmektedir.

İbrahim Hakkı'nın, Yunus Emre'ye ait olduğu zannıyla Erzurumun Düzce köyünde bir mezarı onartarak taş diktirmesini zikretmenin yerinde olacağı kanaatindeyiz ⁽⁶⁴⁾. Bu onarmadan biraz sonra 1755'de ikinci kere İstanbul'a hareket etti ⁽⁶⁵⁾.

Hayatının son günlerine doğru Aydınlar bucağına gelen E.İ.H., karısı Fatma'nın ölümü üzerine Fakirullah'ın torunu ile evlendi. Bu evlilikten hemen sonra karısı Zeliha'yı kaybetti. Önce Erzurum'a oradan da 3. defa hac için Mekke'ye hareket etti ⁽⁶⁶⁾. Hacdan dönüşünde karısı Firdevs'i de kaybetti. Bunun üzerine karısı Belkıs'ın yanında kalarak «Tertibu'l-Ulûm» adlı eserinde dediği gibi ilimle meşgul oldu:

«Sen ilmi saklı hiç tutmayasın,

Şakirt (öğrenci) okut kim unutmayasın».

Garip bir şey onu Aydınlar bucağına çekiyordu. Üçüncü ve son defa 1771'de oraya hareket etti ve 22 haziran 1780 tarihinde orada öldü. Onbeş yıl içinde on eser yazdı ⁽⁶⁷⁾.

Kendini Maarifetname'nin başında «**hakir ve fakir-i hakiki**» ⁽⁶⁸⁾ olarak takdim eden Erzurumlu İbrahim Hakkı'nın ölüm tarihi, çeşitli eserlerde farklı şekillerde anlatılmaktadır:

1 — Kitapçılar şeyhi Esat Efendi, E.İ.H.'nin ölüm tarihini 1194/1780 olarak ⁽⁶⁹⁾,

2 — Fatin Tezkire'sinde ⁽⁷⁰⁾, Bursalı Mehmet Tahir, Osmanlı Müellifle-

(64) Gölpınarlı (Abdülhakî), Yunus Emre ve Tasavvuf, İstanbul 1961, s. 82.

(65) Mehmet Nusret onun hac için beş kere Mekke'ye gittiğini ve bir keresinde bir buçuk sene kalarak Tefvizname'sini arapçaya çevirdiğini yazar.

(66) İbrahimhakkıoğlu (Mesih), a.g.e., s. 171.

(67) Aynı yer.

(68) Ma., s. 2.

(69) bk. Revnakoğlu, İbrahim Hakkı'nın Vefat Tarihi Üzerine Kaynakların Karşılaştırılması, mak. İş ve Düşünce, içinde, sayı 255, İstanbul 1966, s. 35.

(70) a.g.e., s. 63.

rinde ⁽⁷¹⁾, Muallim Naci, Esâmî'sinde ⁽⁷²⁾, Şemsettin Sami, Kamusu'l-Alâm'ında ⁽⁷³⁾, Ahmet Rifat Efendi, Lûgat-ı Tarih-i Coğrafiyye'sinde ⁽⁷⁴⁾, M. Ali Aynî, İntikad ve Mülâhazalar'ında ⁽⁷⁵⁾, Fındıkoğlu (Z. Fahri), Erzurum Şairleri'nde ⁽⁷⁶⁾, 1186/1772 tarihini,

3 — Mehmet Süreyya, Sicilli Osmanî'sinde ölüm tarihini 1176/1762 olarak ⁽⁷⁷⁾,

4 — Cevdet Paşa, Tarih-i Cevdeti'nde bu tarihi 1200/1785 olarak ⁽⁷⁸⁾,

5 — Müftüzade Mehmet Nusret, Tarihçe-i Erzurum'da 1196/1781 olarak ⁽⁷⁹⁾,

6 — Bağdatlı İsmail Fehim Paşa, Hediye-tü'l-Arifin Esmâ ül-Müellifin adlı eserinde 1195/1782 olarak ⁽⁸⁰⁾,

7 — Hayat Ansiklopedisinde 1774 olarak ⁽⁸¹⁾,

8 — Uraz (Murat), Türk Edip ve Şairleri'nde, Gövsa (Alaaddin), Resimli Yeni Lûgat ve Ansiklopedi'de ve Kocatürk (V. Mahir), Tekke Şiiri Antoloji'sinde 1772 tarihini ⁽⁸²⁾ vermektedirler.

Erzurumlu İbrahim Hakkı bir taraftan, peşin hükümlerden uzak, bugünkü ilmin seviyesine çıkmaya uğraşmış pozitif ilmin öncülerinden olarak kabul ve takdir edilirken ⁽⁸³⁾, diğer taraftan, Ülgener tarafından ortaçağın düşünce ve sanatta en meşhur kişilerinden birisi, fakat zihniyeti itibarıyla çağın geleneksel bir ahlâkçısı olarak tavsif ediliyor ⁽⁸⁴⁾. Ülgener'e göre, ortaçağ ahlâkçısı, iktisadî bir gaye ile, yarını düşünmeyi telkin edeceği yerde

(71) Krş. Osmanlı Müellifleri 1299-1915, sadeleştirenler: A.F. Yavuz ve İ. Özen, Meral yay., tarihsiz, s. 90; Bu yazar, Türklerin Ülm ve Fünûna Hizmetleri adlı eserinde Türk şeyh, müfessir, hadisci, coğrafyacı, tarihçi v.s. yazarlardan bahsettiği halde E.İ.H.'dan bahsetmemektedir. Krş. İkdâm mat. İstanbul 1314.

(72) Revnakoğlu, Vefat Tarihi.

(73) aynı eser.

(74) aynı yer.

(75) Krş. a.g.e., s. 124, Şeyh İbrahim Hakkı-mak. Dar ül-Fünûn Edebiyat Fakültesi Mecmuası, içinde, sayı 2, İstanbul 1332.

(76) Krş. a.g.e., s. 104.

(77) Krş. a.g.e.

(78) Revnakoğlu, Vefat Tarihi.

(79) Krş. a.g.e., s. 104.

(80) Revnakoğlu, Vefat Tarihi.

(81) Krş. a.g.e., s. 2114.

(82) Krş. Resimli Yeni Lûgat ve Ansiklopedi, c. III, İstanbul, s. 1119.

(83) İrmak (Sadi), İbrahim Hakkı ve Pozitif İlimler, mak. I.Ü. Tıp Fakültesi Mecmuası, içinde, C. 36, sayı 1, İstanbul 1973, s. 153.

(84) Ülgener (F. Sabri), İktisadî İnhitât Tarihimizin Ahlâk ve Zihniyet Meseleleri, İstanbul 1951, s. 18.

içinde bulunduğu günü ibâdetle geçirmeyi tavsiye ediyordu, Erzurumlu İbrahim Hakkı da bunlardan biriydi ⁽⁸⁵⁾.

Gerçekten E.İ.H., bir mutasavvıf olarak veya ortaçağın diğer bütün ahlâkçıları gibi belki, rızık hakkında «kanaat ve itidal»i tavsiye ediyor: «Hayatı ihtiyacını kazanmak için hilesiz sanat veya insaflı ticaret» ⁽⁸⁶⁾. Ülgener, bu fikri tenkid ederek şunu ileri sürer: varlığını devam ettirebilmek için zor geçim şartları içinde bulunan birisine mutasavvıfın telkini budur ⁽⁸⁷⁾. Ona göre İbrahim Hakkı gibi düşünürlerin böyle tavsiyelerle iktisadî hayatı ilerletmeyip, bilakis küçük sanatları geriletmişlerdir ⁽⁸⁸⁾. Hatta Erzurumlu İbrahim Hakkı'nın «rızık-ı maksum (Allah tarafından taksim edilmiş rızık) tebeddül ve tahvil olmaz, hırs ile rızık ne ziyade olur, ne noksan bulur; çünkü rızık-ı maksum (kısmet) sana aşiktir ve mülâzımdır (senden ayrılmaz). Pes rızıkını izzetle al, tezellül ne lâzımdır» ⁽⁸⁹⁾ düşüncesiyle bir çeşit tembellik, tevâzu ve yaşama sanatı aşıladığını dolaylı yoldan anlatmaya çalışır ⁽⁹⁰⁾.

Erzurumlu İbrahim Hakkı'nın tarikatına gelince, bu hususta çeşitli fikirler ileri sürülür: Bir çok kimseler onun Nakşibendiye tarikatına, diğer başkaları da Kadiriye tarikatının Üveysiye koluna bağlı bulunduğunu ifade ederler. Fakat pek çoğu onun Üveysi olduğu kanaatindedirler. Küçük torunlarından biri olan Mesih-İbrahimhakkıoğlu, onun nakşî ve üveysi olmadığını, ancak «tarık-ı fenâ» olunduğunu ileri sürer. Bu yolun ayin ve merasimleri olmayıp altı kaideden meydana gelmiştir. Bunlar tevekkül, tefviz, zühd, rıza, murakabe ve sabır'dır ⁽⁹¹⁾. Bu iddia arapça bir makaleye (E.İ.H. ait) dayandırılmaktadır ⁽⁹²⁾.

Diğer taraftan, Şapolyo Halvetiye tarikatının Cihangiriye şubesinin silsilenamesinde bir şeyh İbrahim Hakkı'dan bahsetmektedir ⁽⁹³⁾; fakat bu şeyhin kim olduğunu bilmiyoruz, hatta Halvetiye tarikatının silsilenamesinde şeyhimiz İbrahim Hakkı'nın adına da rastlıyamadık ⁽⁹⁴⁾. Şu hususu açıklığa kavuşturmak yerinde olur ki, Erzurumlu İbrahim Hakkı, Allah'a giden en kısa ve en güzel yol olarak Nakşibendiye tarikatından uzunca ve sitayişle

(85) aynı eser, s. 60.

(86) Ma., s. 262.

(87) Ülgener, a.g.e., s. 64 vd.

(88) aynı eser, s. 65 vd.

(89) Ma., s. 361.

(90) Ülgener, a.g.e., s. 73.

(91) İbrahim Hakkı bunları «usûl-u rah-ı irfan (irfanın asıl yolları)» adı altında kaydeder.

(92) a.g.e., s. 47.

(93) Mezhepler ve Tarikatlar Tarihi, s. 139.

(94) Ebû Rıdvân Sadık Vîcdânî, Tumar-ı Turuk-ı Aliyye (Halvetiye), Şehzadebaşı Evkâf-ı İslâmiye Mat. İstanbul 1388, s. 33.

bahsetmektedir ⁽⁹⁵⁾. Durum böyle olunca, onun bu tarikata intisap etmiş olması kuvvetle muhtemeldir. Her halükârda, onun şu veya bu tarikata intisabından çok Türk toplumu üzerinde bıraktığı etki mühimdir. Çocuklarının İbrahim Hakkı kadar zeki olmalarını sağlamak ve bunu dilemek amacıyla, çevre halkının onun şeyhlik tacını çocukların başları üzerine koymaları, zekâ konusunda da kendini göstermiş bu etkinin açık bir tezahürü değil midir ⁽⁹⁶⁾?

B — Yetiştiricileri :

Erzurumlu İbrahim Hakkı'nın kişiliğinin teşekkülü, ilmî veya manevî olsun, daha önce de belirttiğimiz gibi, onun hocaları tarafından sağlanmış. Bu sebeptendir ki onun hocaları hakkında kısa bilgiler vermek faydalı olacaktır düşüncesindeyiz. Esasen Maarifetname yazarının kişiliğini böylece daha iyi bir şekilde tanımlayacağız.

1 — Babası Osman Efendi:

Şüphesiz ki şeyhimizin ilk hocası, babası Osman Efendi'dir. Oğlunun Maarifetname'de yazdıklarına göre, Osman Efendi 1081/1670'de doğdu. Yirmi yaşına kadar Karaşeyhoğlu İbrahim Efendi'den islâmî ilimleri öğrendi. Kanaatimizce oğlu gibi Osman Efendi de tasavvufî bir ortam içinde hayat sürüyordu; çünkü otuz yaşında iken bir endişenin verdiği psikolojik etki altında tasavvufî hayatın içine dalmış ve ölümüne kadar bu devam etmiştir. Bu hayata çeşitli yönlerden aydınlatılmış olmak için kâmil bir mürşit aramakla başladı. Bu arzuyla seyahatlar yaptı. Sonunda hacca gitmekte iken Aydınlar bucağında meşhur İsmail Fakirullah'a rastladı. Hacdən vazgeçerek onun yanında kaldı. Fakirullah'la beraber kaldığı müddetçe vücudunda daha önceden mevcut ateşin yok olduğunu, onu gördükçe ona karşı eğiliminin arttığını görüyor, böylece de kalbini sıkın büyük sıkıntıdan kurtulduğunu hissediyordu ⁽⁹⁷⁾.

İbrahim Hakkı babasının hayatını en küçük teferruatlarıyla şöyle hikâye eder: «Babam 1081/1670'de Hasankale'de doğdu. Otuz yıllık bir ilim hayatından sonra «Çelebi Efendi ⁽⁹⁸⁾ oldu. Hicrî 1110/1698'de soğuk ateşle yan-

(95) Ma., s. 443. Ayrıca bk. Divân, Matbaa-i Amire 1263 İstanbul, s. 228.

(96) Krş. Başar (Zeki), Erzurum'da Tıbbî ve Mistik Folklor Araştırmaları, Atatürk Üniversitesi yay. sayı 217, Ankara 1972, s. 192.

(97) Ma., s. 514.

(98) Bugün bile bu çelebi kelimesinin esas menşei ve ilk mânâsı bilinmiyor. Allah mânâsına olan «Çalab» kelimesinden gelmiş olması ihtimal dahilindedir. Fakat 17. asra kadar ondan yukarıda kullandığımız mânâda faydalanıldı. Bu mânâda olduğu gibi, Bektaşî ve Mevlevî şeyhleri için de aynı kelime kullanılıyordu (bk. İA. [W. Barthold] ve Pakalın [Zeki], Osmanlı Tarih Deyimleri ve Terimleri Sözlüğü, İstanbul 1971).

maya başlamıştır, hicrî 1115'de bu dünyadan, zevkinden kopmuş ve bir kâmil mürşit bulmak arzusuyla seyahata çıkmıştır. Siirt'e iki saatlik uzaklıkta Aydınlar bucağında Fakirullah'ı bulmuş, ölümüne kadar onun yanında, on yıl sakince bir hayat yaşamıştır. Bu şeyhin yardımıyla veli derecesine yükselmiştir. Mezarların içinde geçenleri bilmekten zevk duymuş, karşısına gelen insanların kalblerinde geçenlerin kendi kalbine aksetmesinden haz almış ve vahşî hayvanlar ve kuşlarla anlaşmış ve elli iki yıl bu fani dünyadan 'her türlü muradını almıştır. Fakat kemâle varmanın son basamağı olan Allah'a kavuşma mertebesini bulamamıştır. Bu isteğine ancak ölümünden sonra kavuşmuştur» ⁽⁹⁹⁾.

Hicrî 1132/1719 tarihinde vefat eden Osman Efendi kendi hayatını, tasavvufî yaşama girişini en ince çizgilerine kadar kendi hâtıra defterinde anlatır ⁽¹⁰⁰⁾. Bütün hayatını burada hikâye etmek faydasızdır. Fakat gerçek olan şudur ki, İbrahim Hakkı, babasının yaşadığı manevî hayat sayesinde tasavvufa girmiştir. Bütün psikolojik, dinî müşahedeler bize göstermektedir ki, ailenin etkisi dinî davranışların kazanılmasında en kesin ve belirli etkidir.

2 — Baba ve oğlun Şeyhi Fakirullah:

İbrahim Hakkı'nın «mürşid-i kâmilî» Fakirullah'a gelince, Maarifetname'de yazılanlara göre, Arap asıllı olup şâfî mezhebindedir. Hicrî 1076/1666 yılında doğmuştur. Her işini kendi yapan şeyh, üzüm sepetlerini bile kendisi omuzlarında taşıyordu. İbrahim Hakkı'ya göre, gece uyumaz, gündüzleri oruç tutardı. Oruç tutmadığı zamanlarda birkaç üzüm tanesiyle yetinirdi. Daima Allah'ı düşünür, O'nu zikreder, namaz kılardı; bu ona zevk ve kuvvet veriyordu ⁽¹⁰¹⁾.

Kırk yaşına geldiği zaman, garip bir hâl içinde huyu değişmiş olarak, kırk gün devam eden baygınlık hali geçirdi ve bu andan ölünceye kadar bütün hareketlerinde ölçülülük hâkim oldu. Kırksekiz yaşlarına doğru tesadüfen bir kuyuya inen şeyh ⁽¹⁰²⁾, İbrahim Hakkı'ya göre, orada manâ meclisinde velilerin ruhlarıyla buluşmuş, aşk ve sevgi şarabından içerek görünenlere hayran, aşk denizine dalmış ve kendinden geçmiştir. İçtiği sevgi ve aşk şarabından sonra sekiz yıl mest ve hayranlık içinde kalmış, çocukları ve hatta ailesinden bile ayrı, yalnızlık içinde yaşamıştır. Erzurumlu İbrahim Hakkı, önce şeyhinin faziletlerini sıralar, daha sonra da onu dış görünüşüyle tasvir eder ⁽¹⁰³⁾.

(99) Ma., s. 521.

(100) bk. İbrahimhakkıoğlu (Mesih), a.g.e., s. 13.

(101) Ma., s. 504.

(102) aynı eser, s. 506.

(103) bk. aynı eser, s. 507.

Bu kâmil kişi zayıflara, fakirlere zenginlerden ve devlet büyüklerinden daha çok saygı gösteriyordu; o kadar ki, kendisini ziyarete gelen devlet büyükleri için, vezir bile olsa, ayağa kalkmıyordu. Daima, Maarifetname'nin yazdıklarına göre, Fakirullah günde bir ekmeğin dörtte birini yiyor, bir tas su içiyordu. Zamanının büyük bir kısmında, vecd ve istiğrak içinde yaşıyordu. Bu hallerde bir kelime bile söylemiyor, söylese bile kimse bunun mânâsını anlamıyordu. Artık karısı ile beraber de yatmıyordu, sadece kitaplarla meşgul oluyordu.

Maarifetname'nin 512. sahifesinde şeyhinin evinin planını çizen E.İ.H. onun bilmeden gösterdiği kerâmetleri uzun uzun sitayişle anlatır ⁽¹⁰⁴⁾. Fakirullah'ın yazarımız üzerinde bıraktığı tesiri anlamak için bu kerâmetleri okumak kâfidir. Zamanında herkes tarafından tanınan ve hürmet edilen Fakirullah 1734'de öldü ⁽¹⁰⁵⁾.

İbrahim Hakki şeyhinin kendi üzerinde bıraktığı tesirleri şu şekilde anlatır: «bu mürşid-i kâmil ben genç adam iken fikirlerimi aydınlattı, gerektiği zaman manevî gerçekleri bana açıklıyor ve pek çok işaretle kalb hastalıklarını iyileştiren ilaçları bana veriyordu. Ben onları aşkla kabul ediyordum ve böylece de tevekkül, tefviz, rıza ve vahdet'in sırlarını kavırıyordum ⁽¹⁰⁶⁾.

İbrahim Hakki'nin diğer iki hocası olan Sarı Gümrükçü Derviş Efendi lakablı Sunullah Ağa ve Hazık Efendilere gelince, onlar hakkında fazla bilgiye sahip değiliz. Sadece Hazık Efendi hakkında biraz bilgimiz var ⁽¹⁰⁷⁾. Fakat bu iki hocanın da İbrahim Hakki'ya psikolojik bazı kavramlar verdiği şüphesizdir. Çocukluk hâtıraları, bazı toplulukların manevî ve kültürel ortamı, hatta toplumun baskıları gibi pek çok sosyolojik etkenlerin insanı bir ideal içinde şahsiyet kazanmaya ittikleri, dinî davranış ve tutumların arzu edilen modellerde kişilik kazanmakla şekillendikleri inkârı mümkün olmayan psiko-sosyolojik gerçeklerdir. O halde, Erzurumlu İbrahim Hakki'nin da kişilik ve manevî gelişmesini hocalarının verdiği eğitimin tesiri altında kazanmış olmasından daha tabii bir şey olamaz. Dinî gelişmenin etkenlerinin önem derecelerne göre, aşağıdaki şekilde olduklarını işaret etmek yararlı olacaktır: a) ailenin eğitimi, b) şahsî fikir ve düşünceler, c) okul. Bu üç etken Erzurumlu İbrahim Hakki'nin hayatında etkilerini aynen sürdürdüler:

(104) bk. Ma., s. 515-521.

(105) İbrahim Hakki, Fakirullah için bir türbe inşa ettirmiştir. Bu türbe o şekilde inşa ettirilmiştir ki, ilkbaharın ilk gününün ilk ışıkları, «kalet ül-üstad» denilen bir duvarın penceresinden girerek «kulet ül-üstad» denilen kulenin pencerelerine varırlar ve oradan da Fakirullah'ın mezarına yansırırlar. Yapılan onarımlar sebebiyle bugün bu olayı görmek mümkün değildir.

(106) Ma., s.

(107) bkz. yukarda s. 16,

a) önce babası, ailevî eğitim unsuru olarak; b) babasının ve şeyhinin kerâmetleri, öğütleri, şahsî düşünce ve fikirlerin yaratıcı unsurları olarak; c) nihayet hocaları, eğitim unsuru olarak.

II. Bölüm : Eserleri:

İnsanın, Rabbini tanımak için önce kendini tanıması bunun için de diğer ilimlerin bilinmesi gerektiğine inanan İbrahim Hakki'nin birçok sahalarda kitaplar yazmış olması pek tabiidir. Fakat o, daha ziyade kendini tanımanın bir çeşit metodu olan tasavvufa yöneliyordu.

Her ne kadar Bursalı M. Tahir ve onu takip edenler —ki M. Tahir'i kaynak olarak alıyorlardı— İbrahim Hakki'nin eserlerini otuz dokuz veya daha fazla olarak gösteriyorlarsa da, Maarifetnâme yazarı, İnsaniye adlı eserinin sonuna yazdığı bir makâlede beşi ana, onu talî derecede onbeş kitap yazdığını kaydetmektedir. M. İbrahimhakkioğlu ve Revnakoğlu şeyhimizin Sefine-i Nûh adlı eserinin sonunda, bu arapça makalenin bir türkçesi olduğunu ileri sürmektedirler ⁽¹⁰⁸⁾.

Kanaatimizce, İbrahim Hakki'nin eserlerini onbeşten fazla mütâlaa edenler, onun yazdığı onbeş esere, gene bu eserlerden derleyip yazdığı küçük kitap ve makâleleri de ekliyorlar, böylece onun eserlerinin sayısını hayli kabarık gösteriyorlar ⁽¹⁰⁹⁾.

Mamafih Aydınlar'da bulunan İbrahim Hakki'nin varislerine gönderdiğimiz bir mektuba aldığımız cevapta da, bize irili ufaklı kırk eserinin olduğunu bildirdiler. Burada şu hususu belirtmek yerinde olur ki, Aydınlar bucağına giderek İbrahim Hakki'nin diğer eserlerini görmek ve onlardan faydalanma isteğimizin varisler tarafından çeşitli bahanelerle reddedilmiş olması üzücüdür. Pek tabii olarak bu bizi hayâl kırıklığına uğratmıştır. Sadece coğrafi ve astronomik bir kılavuz, şeyhimizin kullandığı dünya yuvarlağı ve bazı şahsî eşyalarını görebildik. Kendisiyle görüştüğümüz bir başka küçük torunu ise, varis olarak kendisinde bulunan şeyleri yayınladığı bir kitapta topluma arzettiğini söyledi. Bu durum karşısında, mevcut bilgileri temin edebildiğimiz eserlerden ve bizzat Maarifetnâme'sinden faydalanmak suretiyle elde ettiğimizi ve bu an için bununla iktifaya mecbur olduğumuzu ifade etmek isteriz. Konumuzu doğrudan ilgilendiren Maarifetnâmesini de

(108) bk. İbrahimhakkioğlu (M.), a.g.e., s. 72; Revnakoğlu, İbrahim Hakki ve Maarifetnamesi, s. 48.

(109) Krş. Bursalı M. Tahir, Osmanlı Müellifleri, s. 90; İbrahimhakkioğlu (M.), a.g.e., s. 71; Revnakoğlu, E.İ.H. ve Maarifetnamesi, s. 21; ve ayrıca Bkz. hayatı konusunda verilen diğer kaynaklar.

özel olarak ikinci kısımda inceleyeceğimiz için burada ondan bahsetmiyeceğiz.

1 — **Divân:** 1754'de yazılmış Türkçe ilk eseridir. Hicrî 1263 (17 mart 1847)'de İstanbul'da Mehmet Sait tarafından aynı matbaada basılmıştır. Bu eser, 230 sahife olup ilk otuz sahifesi dua, diğerleri sekiz kaside, bir aşk-name ve bir naat vs. ihtiva eder. Bu kitap oğlu İsmail Fehim için yazılmıştır. Bu eserinde Yunus tesirinde kaldığı izlenimini veren ve aynı zamanda Maarifetnâme'de geçen şiirlere rastlanır ⁽¹¹⁰⁾.

Eserinin başında onu nasıl yazdığını şöyle açıklar:

«Pes Ehlullah kelâmın cemedip haddimce nazmettim

Geh bazı tercüme bazı nazire eyledim inşa».

«Ey mâlik-i mülk dü cihan vahid ü kahhar, yoktur sana sanî» mısrasıyla başlayan şiirler, «Mef'ul, Mefâ'ilun, Mefâ'il, Fu'ülün, Mef'ül, Fu'ülün» vezninde yazılmışlardır. Eserin 24. sahifesinde mısraları «Aşk» kelimesiyle başlayan bir gazele rastlanır, 63 beyittir.

Dünyada her şey ona Allah'ı hatırlatır ve eser bu hatırlayışlarla doludur:

«Ey gönül sen olma kendi kendinden cüda

Fâriğ ol gelsin sana aşk-ı Hüdâ

Aştır yar etme gayrı ihtiyar

Ondan özge kimseden gelmez vefa.» ⁽¹¹¹⁾.

30. sahifeden itibaren İlâhiname'si başlar, «İlâhî vasf-ı aşkın yazdı çün şevkle bu edna, İlâhiname namıyla kabul et bunu ey Mevlâ» beytiyle başlayan İlâhiname'siyle Divân 185. sahifede tamamlanır ve bundan sonra onun Tefviznamesine ve tasavvufî diğer şiirlerine rastlanır. Şiirlerinde «Nûr-ı Mahz», «Hadim-i Aşk», «Hakka Rıza» mahlaslarıyla doğum tarihini (1115) verir. En sonra küçük bir risale olan Visâlnâme ile nakşibendilik hakkındaki övücü satırlar eserin son bölümünü meydana getirirler ⁽¹¹²⁾.

2 — **Maarifetnâme:** 1756 yılında yazılmış olan bu eserden daha önce söylediğimiz gibi ikinci kısımda bahsedeceğiz.

3 — **İrfâniye:** 1760 yılında üç dilde —türkçe, arapça, farsça— yazılmış olup 495 sahifedir. Birinci bölüm 220. sahifeye kadar arapça, ikinci bölüm 410. sahifeye kadar farsça, geriye kalan bölüm ise türkçedir. Bu eser, şu hadisi açıklamak üzere yazılmıştır: «Nefsini bilen Allah'ını bilir». Eserin el-

(110) Can ellerinden gelmişem fani mekânı neylerim, Ey dide nedir uyku, Gel uyan gecelerde, Vaf-ı lisan seninledir vafedemem gönül seni, gibi. Krş. Divân, Matbaa-i Amire, İstanbul 1263/1846, s. 47; ayrıca Bkz. İbrahimhakkioğlu, (M.), a.g.e., s. 71.

(111) Divân, s. 42.

(112) bk. s. 217.

yazması nüshaları varislerinden M. İbrahimhakkioğlu ve F. Toprakda bulunmaktadır. Bu eserin hakkında Erzurumlu İbrahim Hakkı şunları söylemektedir:

«Ömrümün hasılı ruhum gibidir işbu kitap

Korkum odur ben ölem cahil hayvana düşe

İzzetin hakkı için sakla bunu sen yâ Râb

Hayr ile sahibin yadeden ihvâna düşe».

Bu eserinde bazı hadis ve âyetlerle büyük mutasavvıfların yazılarını ve sözlerini toplamıştır. Ellidokuz değerli eserden seçilerek derlenmiş bu eserin sonunda bize şu öğütleri verir: hiç kimseyi ayıplama, herkese şefkatle bak, hiç kimseden bir şey isteme ve emretme. Dış güzellikleri bırakarak güzel ahlâkla iç güzellikle gir ⁽¹¹³⁾.

4 — **İnsâniye:** 1762-63'de yazılmış olan bu eser de üç dilde kaleme alınmıştır. Allah'ın birliğine ait şiirler 722 sahifeyi kaplar. Yazma nüshalar M. İbrahimhakkioğlu ve Nazimiye'de Ali Benerde bulunmaktadır. Baştan on iki sahife, yirmi kitaptan seçilmiş olup arapçadır. İbrahim Hakkı'nın şeyhi Fakirullah için yazdığı şiirleri de buraya sıkıştırılmış bulunmaktadır. Eser 570. sahifeye kadar farsça, 140 kitaptan seçilmiş şiirleri kapsayan son bölüm ise türkçedir ⁽¹¹⁴⁾.

5 — **Mecmuâtü'l-Maâni:** Elyazma nüshası A. Bener'de bulunan bu eser 1764 yılında yazılmıştır. Bu eser içinde tevekkül, tefviz ve rızadan bahseden **Şifâu'l-Sudur**, **Uzletnâme**, **İkbalnâme** ⁽¹¹⁵⁾, **Vasiyetnâme** ⁽¹¹⁶⁾, **Ülfetü'l-kulûb**, **Tarik-i Nakşibendiye** ⁽¹¹⁷⁾ ve **Hisnu'l-Arifin min Fiten üz-Zaman fi külli ân** (her an zamanın fitnesinden ariflerin sığınağı) adlı küçük risaleleri de bulunur.

Bu eserin sonunda, Erzurumlu İbrahim Hakkı, yirmisekiz çeşit aruz veznini ve her vezin için üç dilden, üç ayrı örnek verir. Bunlardan başka **Mir'atu'l-Kevneyn** ⁽¹¹⁸⁾, **Kut-ı Can** (hayat gıdası) ⁽¹¹⁹⁾, **Nûs-i Cân** (hayat su-

(113) İbrahimhakkioğlu (M.), a.g.e., s. 97; B.M. Tahir, a.g.e., s. 90; Revnakoğlu, İbrahim Hakkı ve Maarifetnâme'si, s. 52; Önal, a.g.e., s. 95.

(114) bk. aynı eserler.

(115) Manzum olup ahlâkî konulardan bahseden türkçe bir risaledir. bk. Bursalı M. Tahir, Osmanlı Müellifleri, s. 91.

(116) bk. yazma nüsha, Süleymaniye, Hacı Mahmut Efendi, 2740/4.

(117) Maarifetnâme'den ıktibas edilmiştir.

(118) Bursalı M. Tahir, «zahir ehli» ile «batın ehli»nin durumlarını açıklamak için yazılan bu risalenin şeyh Mustafa Fâni Efendi'ye hitaben yazıldığını kaydeder. bk. Osmanlı Müellifleri, s. 92.

(119) Farsça yazılmış bu manzum risale az yemenin faydalarından bahseder. Revnakoğlu Kesf-i Zunûn Zevli'nde bu eserin Mevlâna Celâleddin Rumi'nin Mesnevi'sinden ıktibas edildiğinin yazılı olduğunu ileri sürer. Krş. İ.H. ve Maarifetnamesi, s. 53.

yu) ⁽¹²⁰⁾ ve nihayet **Tezkiretü'l-Ahbâb fi Menâkib-i Kutbu'l-Aktâb** ⁽¹²¹⁾ ve yüzlerce tasavvufi beyit bu eser içinde bulunmaktadır ⁽¹²²⁾.

İbrahim Hakki bu beş eseri, dört yüz eserden faydalanarak Erzurum'da yazdığını ifade etmektedir ⁽¹²³⁾.

6 — **Tuhtetu'l-Kiram**: Büyüklerin Hediyesi manasında olan bu eser, arapça farsça olarak iki dilde, **Mecmuâtü'l-Maâni**'den seçilerek 1766'da yazılmıştır ⁽¹²⁴⁾.

7 — **Nuhbetü'l-Kelâm**: Sözlerin Seçilmisi manasına gelen bu eserde **Mecmuâtü'l-Maâni**'den ve Maarifetnâme'den seçilmek suretiyle üç dilde 1768'de yazılmıştır ⁽¹²⁵⁾.

8 — **Meşârikü'l-Yûh** (Güneşin Doğuları): **Avâmil-i Nahviye** ⁽¹²⁶⁾, **Kavâid-i Lisan-ı Farsiye** adlı risaleleri de ihtiva edip, **İnsaniye** ve diğer yüz kıtaptan seçilerek, üç dilde 1771 tarihinde yazılmıştır.

9 — **Sefinetü'n-Nûh min Vâridâtü'l-Fütûh**: **Mecmuâtü'l-Maâni**'den alınmış olup 1773'de yazılmıştır ⁽¹²⁷⁾.

10 — **Kenzu'l-Fütûh**: 1774'de yazılan bu eser ahlâkî ve tasavvufi 1020 beyti ihtiva eder. Bunlardan sekseni arapça, geriye kalanı türkçedir. Beyitlerin bazıları İrfâniye'den alınmıştır ⁽¹²⁸⁾.

11 — **Definetü'r-Rûh**: 1775'de yazılan bu eser, **Mecmuâtü'l-Maâni**'den alınmış olup üç dilde telif edilmiştir: Dört yüz beyit, üç manzum mektup ve küçük birkaç risale ihtiva eden 180 sahifelik bu eserin yazma nüshaları M. İbrahimhakkioğlu'ndadır. Adı geçen risalelerden birisi **Cilâu'l-Kulûb li Te-**

(120) Oğlu Fehim Efendi'ye ithafen yazılmış tasavvufi şiirler.

(121) Maarifetname içinde yazılmış bulunan Fakirullah'ın kerâmetlerinin arapça çevirisidir. Bursalı M. Tahir, İbrahim Hakki'nın Kadiriye tarikatının «Üveysiye» kolundan olduğunu yazılı olduğunu iddia eder. Bkz. Osmanlı Müellifleri, s. 92; Bir başka yazma nüshasının İskenderiye kütüphanesinde bulunduğunu G.A.L.'dan anlıyoruz (ISM al-talawi gest 1146/1733 Alexandre Tasawwuf 40,2).

(122) İbrahimhakkioğlu (M.), a.g.e., s. 113; Önal, a.g.e., s. 95.

(123) bk. aynı eserler.

(124) bk. aynı eserler.

(125) bk. aynı eserler.

(126) Arapça dilbilgisi üzerine yazılmış küçük bir eserdir.

(127) İbrahimhakkioğlu (M.), a.g.e., s. 137; Önal, a.g.e., s. 95; Revnakoğlu, İbrahim Hakki ve Maarifetnamesi, s. 53.

(128) bk. yazma nüsha, Süleymaniye, Hacı Mahmut Efendi, 3316; Bursalı M. Tahir, Osmanlı Müellifleri, s. 91 ve yukardaki kaynaklar.

celli ül-Matlûb ⁽¹²⁹⁾ diğeri **İnsan-ı Kâmil** ⁽¹³⁰⁾'dir Arkadaşlarına gönderilmiş üç manzum mektup ise şunlardır: a) **Kitabu'l-Âlem** ⁽¹³¹⁾, b) **Mektubu's-Sırr**, c) **Râznâme** ⁽¹³²⁾. «Nefy ül-Vücut», «Vahdetnâme», «Teferrücnâme» adlarını taşıyan türkçe koşullar dört yüz beyit kadardır ⁽¹³³⁾.

12 — **Rûhü's-Şürûh**: 1776'da yazılmış olan bu türkçe eser, ilâhinâme'den alınmış olup, vücuddan ayrılıp onun dışında bir hayat sürmeye insanı teşvik eden beyitleri kapsar ⁽¹³⁴⁾.

13 — **Ülfetü'l-Enâm**: Maarifetnâme'den derlenmiş olan bu arapça eser 1776 yılında yazılmıştır.

14 — **Urvetu'l-İslâm**: 1777 yılında türkçe ve arapça olarak kaleme alınan bu eser de Maarifetnâme'den çıkarılmış olup, ilâhiyata ait on beş bölümden ibarettir ⁽¹³⁵⁾.

15 — **Heyetü'l-İslâm**: Maarifetnâme'den çıkarılmış olan bu eser 1777 yılında arapça olarak yazılmıştır. On sekiz tefsir ve üç yüz hadisten seçilmiş İslâm astronomisi hakkındaki bilgiler, yirmi bölümde incelenir. Yazma nüsha M. İbrahimhakkioğlu'ndadır ⁽¹³⁶⁾.

Bu on kitaptan sonları (mim) harfiyle biten beş kitap şeriat ilmiyle ilgi-

(129) Giriş, on bölüm ve sonuç bölümlerinden ibaret olan, manzum, tasavvufi, türkçe bu risâle 1767'de kaleme alınmıştır. bk. yazma nüsha Süleymaniye, Hacı Mahmut Ef. 2505/1; B.M. Tahir, Osmanlı Müellifleri, s. 91; Bir başka nüsha G.A.L. da kayıtlıdır: Berlin, 928-3299 Bet-AMK 928.

(130) Tasavvufi bu risâle Hisar Cilt ve Yayınevi tarafından 1971'de İstanbul'da yayınlanmıştır.

(131) Erzurumlu İbrahim Hakki, hicrî 1199'da kaleme aldığı bu mektupda; «bir kitabın kelimelerden meydana geldiğini gibi, bu dünyanın da çeşitli bölümlerden meydana geldiğini söyleyerek tıpkı kitaptaki kelimeler gibi, kâinatta mevcut her şeyin de birer manaları olduğunu söylüyor. Çocuğun kitap içindeki kelime ve harfleri anlamayıp eğri-büğrü harflerin elif gibi doğru olmalarını istemesi gibi, cahil ve gafil, bu âlemin yaratılışındaki hikmeti kavrayamayan kişi de âlemdeki pek çok olayların sebepsiz yaratıldığını zanneder. Halbuki düşünen, akıllı bir kimse yaratıştaki hikmetin sırlarını kavrar» diyerek bu âlemin yaratılışındaki sırrın inceliğini anlatmaya çalışır. (bk. yazma nüsha, Kitabu'l-Âlem, Süleymaniye, Hacı Mahmut Ef., 2699/3, s. 20-24).

(132) Türkçe, tasavvufi ve ahlâkî risâle. bk. yazma nüsha, Hacı Mahmut Ef. 2505/6; Revnakoğlu bu mektubun Sefine-i Nûh içinde olduğunu ileri sürer. Krş. Erzurumlu İbrahim Hakki ve Maarifetnamesi, s. 54.

(133) M. İbrahimhakkioğlu, a.g.e., s. 140; Önal, a.g.e., s. 95.

(134) bk. Hacı Mahmut Ef. 338/2, s. 97-121.

(135) bk. yazma nüsha, Hacı Mahmut Ef., 1462; M. İbrahimhakkioğlu, a.g.e., s. 153; Önal, a.g.e., s. 95; Bursalı M. Tahir, Osmanlı Müellifleri, s. 91.

(136) bk. aynı eserler.

lidir; sonları (ha) ile biten diğer beş kitap ise müsbet ilimlerle ilgilidir; ve hepsi daha önce belirttiğimiz gibi ilk beş kitaptan Aydınlar bucağında yazılmışlardır.

Bundan başka, şeyhin yakınlarına ithaf ettiği bir kaç küçük risaleden bahsedilir:

a) **Menâzil-i Kamer:** Türkçe yüz seksen beyitlik bu risale 1752'de yazılmış olup günlerden, aylardan, mevsimlerden ve bunların uzayıp kısalmalarından ve de ayın hallerinden bahseder ⁽¹³⁷⁾.

b) **İhtiyârü'l-Kamer:** Türkçe yüz beyitten meydana gelen bu risale ise, gezegenler, takvim, güneş ve ay senelerinden bahsetmekte olup 1753'de yazılmıştır ⁽¹³⁸⁾.

c) **Kurranâme:** Güneş ve ay yıllarının birbirine dönüşmeleri üzerine yazılmıştır ⁽¹³⁹⁾.

d) **Tertibu'l-Ülûm:** Türkçe olup 1752 yılında on iki bölüm halinde yazılmıştır, 125 beyit ihtiva eder. Birinci bölümde, haftada beş gün çalışıp ilim öğrenmeyi, diğer iki gün —salı ve cuma— de dinlenmeyi öğütler. İkinci bölümde, öğrenilmesi gereken ilimleri bir bir sayarak onlar hakkında bilgi verir. Üçüncü bölümden sona kadar, dil, felsefe, ahlâk, din, matematik, coğrafya ve anatomi hakkında bilgiler verilir ⁽¹⁴⁰⁾.

e) **Rub ül-Müceyyeb:** «Cayib Tahtası» denilen ve bulunulan yerin, saatini, meridiyenlerini ölçmeye yarayan coğrafi bir aletin kullanılışını açıklayan bir risaledir ⁽¹⁴¹⁾.

f) **Mahzenü'l-Esrâr:** İlâhiname'den alınmış iki yüz beyti ihtiva eder ⁽¹⁴²⁾.

g) **Lübbü'l-Kütüb:** 1741 yılında yazılmış olan bu eser, büyük müslüman şairlerinin eserlerinden derlenmiş olup yedi cilttir. Fakat, tamamı mevcut olmayıp kimi ciltler varislerinde, bir dördüncü cilt de Atatürk Üniversitesi kitaplığında bulunmaktadır ⁽¹⁴³⁾.

Bursalı M. Tahir, içerisinde ancak bir kaçını görebildiğimiz diğer bazı küçük risalelerden bahsediyor:

h) **Mürşid-i Müteehhilin:** Evlilik hayatı üzerine aileler için yazılmış risale ⁽¹⁴⁴⁾; **Tecvid:** Kur'an-ı Kerim'i okuma kaideleri; **Müntehabat-ı Manzume:**

(137) İbrahimhakkioğlu (M.), a.g.e., s. 66.

(138) aynı eser.

(139) aynı eser.

(140) yazma nüsha, Süleymaniye, İzmir, 741; Nafiz Paşa 1447/2; ayrıca bk. İbrahimhakkioğlu (M.), a.g.e., s. 64; B.M. Tahir, Osmanlı Mü., s. 91.

(141) İbrahimhakkioğlu (M.), a.g.e., s. 120.

(142) aynı eser, s. 99.

(143) aynı eser, s. 52.

(144) yazma nüsha, Süleymaniye, Denizli 151/1.

seçilmiş tasavvufi şiirler; **Mecmûa-i Mekâtib:** arkadaşlarına gönderdiği dinî ve ahlâkî mektuplarını topladığı eser; **Vuslatnâme;** **Şükürnâme** ⁽¹⁴⁵⁾, **ikbalnâme:** türkçe manzum tasavvufi risaleler; **İstihrâc-ı Âmal-i Felekiyye:** oğluna hitaben yazdığı ilmî bir risale. Farscadan Türkçe ve Arapçaya bir küçük sözlük, **Ad'îya-i Me'sûre:** Hz. Peygamberden nakledilmiş etkili dualar topluluğu; **Manzume-i Avâmil:** gramer sistemi; **Lübbül-Lübb:** özlerin özü, ve **Sırru'l-Sırr** ⁽¹⁴⁶⁾.

Bundan başka, Bursalı M. Tahir, Mecmûâtü'l Vahdaniye fi Maarife en-Nefs er-Rahmaniye adlı mutasavvıfların sözlerinden bahseden, elli sekiz kitaptan seçilmiş bir eserden bahsetmektedir; ancak bu eseri göremedik ⁽¹⁴⁷⁾.

(Bu tez hazırlandıktan sonra Kültür Bakanlığı bir Erzurumlu İbrahim Hakkı Bibliyografyası yayınlanmış, bu arada şeyhimizin Divân'ı latin harfleriyle yeniden yayınlanmıştır).

(145) yazma nüsha, İzmir, 821/6.

(146) Arapçayı bilmeyenler için, İbn Arabî'nin Fütuhât-ı Mekkiye'sinden tercüme edilmiş, maarifetullah'a ait meselelerin açıklamasını veren bir risâledir. bk. yazma nüsha, Hacı Mahmut Ef., 3119/2.

(147) Osmanlı Müellifleri, s. 91.

2. KISIM: ERZURUMLU İBRAHİM HAKKI'NIN MAARİFETNAME'Sİ

1. Bölüm: Maarifetnâme'nin Takdimi:

Yalnız Erzurumlu İbrahim Hakkı gibi bir kimse Maarifetnâme gibi bir eser verebilirdi, dersek mübalağa etmiş sayılmayız. Çünkü Maarifetname, zamanında, Osmanlı İmparatorluğunun en çok okunan en önemli eseridir. Konumuzu aydınlatmak ve İbrahim Hakkı'nın kişiliğini daha iyi tanıyabilmek içinde en faydalı kaynaktır. Diğer bir yönden de, her ne kadar İbrahim Hakkı, Maarifetnâme'nin dışında pek çok eser vermişse de ona şöhretini temin eden en önemli eser şüphesiz ki Maarifetname'dir.

Yazıldığı günden bu güne kadar, âdeta kutsal bir kitap gibi okunup saklanan Maarifetnâme, muhteva itibarıyla ansiklopedik bir eserdir. Çünkü, konularını sıralarken görüleceği gibi, o, bir çok bilim üzerine yazılmış bilgileri kapsar. Konularının çeşitliliğine rağmen eserin en belli başlı konusu «maarifet nazariye»sidir. Çünkü, İbrahim Hakkı, kendini tanımanın ancak sosyal ve müsbet ilimlerin bilinmesiyle mümkün olacağına kânidir. O halde, önce Allah'ı tanımayı (maarifetullah) bize sağlayacak olan bilimlerin bilinmesi gereklidir. Zira Maarifetullah bu dünya hayatının en yüce bir gayesidir. İşte bu amaçla kaleme alınan bu eser 1756'da tamamlanmıştır⁽¹⁴⁸⁾.

Ülgener, Maarifetnâme'yi (yeni çağda yazılmış olmasına rağmen) ortaçağ ahlâkının nesirde en canlı hatta hiç çekinmeden söylenebilecek tarzda abideleşmiş bir örneği, ansiklopedik bir eser olarak tavsif eder⁽¹⁴⁹⁾. Ülgener gibi modern bir iktisatçı açısından bu görüş doğru olsa bile, gerçekten de Maarifetnâme eşyayı bir tür bir ahlâk açısından inceler. Ancak, bu eserde, pek çok konularda, zamanındaki fikirleri geçen bir biçimde, orijinal yeni fikirlerin bulunduğu inkâr edilemez bir gerçektir. Bununla

(148) Ma., s. 19; İnan (Rauf), Maarifetname, 192. Ölüm Yıldönümünde Erzurumlu içinde mak. s. 37; Akıncı (Gündüz), İbrahim Hakkı Efendi, A.Ü. 1958-59 Öğretim Yılı Halk Konferansları, Erzurum 1959, s. 78; Revnakoğlu, İbrahim Hakkı ve Maarifetnamesi, a.g.e., s. 70; İbrahimhakkıoğlu, a.g.e., s. 83; Bağdatlı İsmail Paşa, Keşfu Zunun Zeyli, İstanbul 1972, c. 2, s. 512; Göl-pınarlı (Abdülbaki), Mevlâna Müzesi Yazmalar Kataloğu, I. TTK Bas. Ankara 1967; Aynî, Şeyh İbrahim Hakkı, anılan mak. s. 117; Adıvar (Adnan), Osmanlı Türklerinde İlim, İstanbul 1970, s. 139; Kahyaoğlu (S.F.), İbrahim Hakkı ve Maarifetname'ye Dair, Hareket Der. no. 42, İstanbul 1969, s. 20; Ülgener, a.g.e., s. 35; Kabaklı (Ahmet), Türk Edebiyatı, c. II, Türkiye yay. İstanbul 1969, s. 135, 214, 216; Türkiye Ansiklopedisi.

(149) a.g.e., s. 35.

birlikte, kanaatimizce, İbrahim Hakkı'nın da belirttiği gibi, Maarifetnâme, toplumda bir değişiklik meydana getirebilecek veya yeni bir sistem kura-bilecek şekilde bilgileri ihtiva etmemektedir; ancak bu fikirler o zaman içinde yaşanan toplum için yenidirler ve müsbet ilme doğru bir atılımın çok yeni bir filizlenmesi karakterindedirler. Maarifetnâme'de yenilerle karışmış, özellikle tasavvuf konusunda eski fikirlerin yeniden ele alınışı görülür. Bununla birlikte, İbrahim Hakkı'nın kendi görüşleri olan bazı orijinal fikirleri de orada ortaya koyduğunu söylemek yerinde bir hareket olur. O-nun dikkat çekici orijinallliği ilkimizi analiz ve sentezleri üzerine çekmek-tedir. Şu hususu ilâve etmek yerinde olur ki, Erzurumlu İbrahim Hakkı için-de bulunduğu çağın fikirlerine zıt bir durumda olsa da kimi konuları açık-lamaktan çekinmemiştir ⁽¹⁵⁰⁾. Bu yönden Maarifetnâme çağına göre bazı yeni görüşleri —bu husus Osmanlı toplumu için söz konusudur— kapsa-maktadır; ancak yukarıda da söylediğimiz gibi, bunlar topluma bir atılım kazandıracak nitelikte değildirler.

Bilindiği gibi Maarifetnâme insanları aydınlatmak, yani nefsini tanı-tmak gayesiyle kaleme alınmıştır. Bu fikre ortaklık eden R. İnan, konular iti-bariyle **Philanthropie** (insan sevgisi) düşüncesinin kurucularından olan Ba-sedaw J. Bernard'ın Elementarverk'iyle bu eserden yirmi yıl önce yazılmış Maarifetnâme arasında ilgi çekici bir benzerliğin bulunduğunu söyler ⁽¹⁵¹⁾.

Bu benzerliğin yanında, eğitim açısından, bir başka yakınlık hatta ay-nılık gözler önüne serilmektedir. Bu, İbrahim Hakkı'nın Kur'an-ı Kerim do-layısıyla da tasavvufun esinlendiği —Kur'an'ın verdiği ve tasavvuf tarafın-dan daha önce işlenmiş ve İbrahim Hakkı'nın yeniden ele almış olduğu— «Nefs-i Emmare, Nefs-i Levvâme, Nefs-i Mülhime, Nefs-i Mutmainne»ler ile Kant'ın «Anomie, Hétéronomie, Anatomie ⁽¹⁵²⁾» ve G. L. Pestalozzi'nin (1764-1827) «Naturzustand (tabii hal), Gesellschaftzustand (sosyal hal), Sittlicher Zustand ⁽¹⁵³⁾ (ahlâkî hal) arasında kendini göstermektedir. Pesta-lozzi «eğitimin gerçek gayesinin iç huzuru (innere Ruhe) vermek olduğu-nu» söylemektedir. İşte bilhassa bu gaye ile «nefs-i mutmainne» arasında büyük bir benzeşme göze çarpmaktadır. Salzmann C. Gotthiffe (1744-1811)'nin öğretmene verdiği öğütlerle, bundan on bir yıl önce, eğitim konusunda Maarifetnâme'nin bildirdiği hususlar arasındaki benzeyiş ise, gerçekte İs-

lâm'ın, dolayısıyla İbrahim Hakkı'nın bütün bu fikirlere tekaddüm ettiğini a-çıkça ortaya koyar ⁽¹⁵⁴⁾.

Kültürel ve teknik gelişmelerin İbrahim Hakkı'nın üzerinde etki mey-dana getirdikleri muhakkaktır. Açıkça belli ki bu yüzyıl, eğitim, bilim ve insanlığın gelişme asrı oldu. Aynı şekilde, Türk toplumu bu yüzyılda, Katip Çelebi (1608-1712), Evliya Çelebi (1611-1681), İbrahim Müteferrika (1642-1712), tarihçi Naima (1652-1715), ve Koca Ragıp Paşa gibi düşünürlerin te-sirinde bu gelişmeye ayak uydurmaya çalıştı.

İşte bu çağda, Osmanlı Devleti'nin en önemli eseri sayılabilecek Maa-rifetnâme'nin çeşitli baskıları yapılmıştır. Bu baskılar sırasıyla şunlardır:

- 1 — 1835-36'da Mısır'da Bulak baskısı,
- 2 — 1845'de Rusya'da Kazan Üniversitesi'nin baskısı,
- 3 — 1863'de Mısır-Bulak'ın ikinci baskısı,
- 4 — 1867'de İstanbul'da Matbaa-i Âmire'nin bir baskısı,
- 5 — 1877'de İstanbul'da Hacı Muharrem Efendi'nin baskısı,
- 6 — Şirket-i Sahafiyye-i Osmaniye tarafından Matbaa-i Âmirede ya-pılan ikinci baskısı,
- 7 — 1912 ve 1814'de Ahmet Kâmil Matbaasında yapılan iki ayrı basım.

Bütün bu baskıların nüshalarını Süleymaniye Kütüphanesi'nde görmek mümkündür. Revnakoğlu, Maarifetnâme'nin Farsça tercümesinin de yapıldığını ileri sürüyorsa da ⁽¹⁵⁵⁾ bu nüshayı bütün araştırmalarımıza rağmen bulmamız mümkün olmadı. Revnakoğlu aynı kitabında bir hocasının onun fransızca çevirisini Paris Umumî Kütüphanesi'nde (bibliothèque nationale olmalı) gördüğünü söylemiş olduğunu kaydediyorsa da Paris'te bulunduğumuz sırada yaptığımız araştırmada böyle bir tercümeyi bulmak da müm-kün olmadı. Bize öyle geliyor ki, burada Maarifetnâme üzerine yazılan ya-zılar ve ondan yapılan kısmî bazı tercümeler bu zannı vermiş olabilir. 1975 yılında eski harflerle yeni bir baskısı daha İstanbul'da yapılmıştır.

[150] Bkz. s.

[151] a.g.e., s. 42.

[152] Krş. Principes Métaphysiques de la Morale, Paris 1854.

[153] Kur'an-ı Kerim, Yusuf 53; Kıyamet 2; Şems 8-9; Fecr 27; Grundlehren Mensch Staat Erziehung, Stuttgart 1956, ss. 123, 147, 58, 69 v.s.

[154] aynı eser, s. 46.

[155] bk. İbrahim Hakkı ve Marifetnamesi, s. 74.

A — Maarifetnâme'nin Konuları :

Maarifetnâme'nin konularını takdim ederken, onların Maarifetnâme içerisindeki takdim sıralarını aynen muhafaza etmeyi uygun bulduk. Böylece Maarifetname hakkında gerekli bilgileri başından itibaren vermek imkânına kavuşmuş oluyoruz. Şu halde eserin hemen birinci sahifesinden başlamamız uygun olacaktır.

Maarifetnâme'nin başlangıç bölümünde (mukaddime) âhiret hayatına ait bilgiler verilir ⁽¹⁵⁶⁾. Erzurumlu İbrahim Hakkı, hemen bu konunun arkasından diğer islâmî konularda bilgi vermeyi ihmal etmez. Bunların başında kâinatın yaratılışı hakkındaki bilgiler öncelik alır: Bu bilgiler içinde şunlar vardır:

Önce «arş-ı â'zâm», yeşil cevherden yaratılıp, çevresi kırmızı yakutla kuşatılan bu büyük sultanlıkta yaratılmışların hepsinin sıfat ve suretleri resm ve nakşedilmiştir. «Arş-ı â'zâm» dört büyük melek tarafından taşınmaktadır; her şeyi kuşatır; eşyanın idaresi ve düzeni oradan verilir ⁽¹⁵⁷⁾.

Kürsi: Arş-ı Âzam'ın nurundan yaratılmıştır ⁽¹⁵⁸⁾.

Cennetler: a) «Dâr el-Celâl, b) Dâr el-Selâm, c) Cennet el-Me'va, d) Cennet el-Hald, e) Cennet el-Naim, f) Cennet el-Firdevs, g) Cennet el-Garar, h) Cennet el-Aden» ⁽¹⁵⁹⁾.

«Nur-u Muhammedî», «Levh-i Mahfuz ve Akl-ı Külli» olarak adlandırılan «İlk Cevher»; melekler; arşın etrafında bulunan nehirler; «Levh-i Mahfuz»; «Tuba Ağacı»; peygamberlere verilmiş olan «Kevser» ⁽¹⁶⁰⁾; huriler ⁽¹⁶¹⁾; «Livâ ül-Hamd»; göklerde bulunan denizler; yedi deniz arasında bulunan

(156) Bu konular bir çok islâm bilginleri tarafından olağanüstü güzel açıklamalarla nesilden nesile aktarıldılar. Bunlar arasında Gazzâlî, Suyutî, Bedevî ve diğer bazılarının adlarını belirtmek yerinde olur. bk. De Vaux (Carra), *Fragments d'Eschatalogie Musulmane*, Brüksel 1985, s. 26.

(157) Daha fazla bilgi için bk. Ma., s. 7; Kur'an-ı Kerim, A'râf 52, Tövbe 130.

(158) Ma., s. 8; bk. Kur'an-ı Kerim, Hûd 256.

(159) Ma., s. 9.

(160) Ma., s. 9; bk. Kur'an-ı Kerim, Kevser 1-3.

(161) İbrahim Hakkı bunları, güzel yüzlü, güzel saçlı, hilâl kaşlı, siyah gözlü, parlak yüzlü, inci dişli, yakut dudaklı, kırmızı yanaklı, zarif vücudlu, hoş endamlı yaratıklar olarak niteler. Kendinden önce bu konuyu enine boyuna süsleyenler gibi, o da güzellikleri benzetmelerle ortaya koyar.

«Kaf Dağı»; güneş ⁽¹⁶²⁾; güneş ve ay tutulmaları ⁽¹⁶³⁾; kar, yağmur ⁽¹⁶⁴⁾, sarı öküz, balık; yedi tabakadan meydana gelen toprak ve bu tabakaların ahâlisi; cehennem ⁽¹⁶⁵⁾; Tavus Kuşu ⁽¹⁶⁶⁾, on iki bin senede 120 peygamber öldüren cinler; yedi iklimden alınan toprak karışımı olarak en güzel surette yaratılan Âdem peygamber; şeytanlar ve pek çok kıyamet âlametleri.

Başlangıç bölümü (mukaddime) burada biter. Bunun sonunda iki sahifede Erzurumlu İbrahim Hakkı'nın resimlemeyi ihmal etmediği bu bilgilerin temsili resmini (**Eşkâl-i Heyet-i İslâm**) görmekteyiz ⁽¹⁶⁷⁾.

İbrahim Hakkı, Maarifetnâme'yi giriş, sonuç bölümleri hariç tutulursa üç kısma (Fen) ayırmıştır. Birinci kısımda, İbrahim Hakkı aşağıdaki konularda bilgiler verir:

Önce Allah'ın varlığının akli delillerle ispat edip ⁽¹⁶⁸⁾, onun eşyaya yakın fakat onlara karışık ve bitişik olmadığı, sonra tabii ilimler, cevher ve arazlar, akıl ⁽¹⁶⁹⁾, ruhların başlangıcı ve sonu, vücut ve suret, insanların ve hayvanların yaratılışı, dört unsur ⁽¹⁷⁰⁾ ve bunların birbirlerine dönüşümleri.

Burada şunu hemen kaydetmek yerinde olur ki, İbrahim Hakkı, bu konuda evrimi (istihâle — évolution) kabul eder ve şu şekilde bir açıklama verir: Madenlerin evriminden bitkiler, bitkilerinkinden hayvanlar, hayvan-

(162) Bu konuda, güneşin kuzeyden güneye hareket ettiğini ve battığı zaman meleklerin onu alıp arş-ı azam'ın üstüne götürdüklerini ileri sürerek daha sonraki sahifelerde söyledikleriyle tezata düşer. Krş. s. 13 ve 93.

(163) Bu olayların insanları uyandırmak için yaratıldıklarını söyler ve meydana gelişleri konusunda acıip bir açıklama yapar: Güneş tutulması sırasında, güneşin acelesinden «bahr-i amek» denilen denize düştüğünü söyler. Ay tutulmasında ise aynı denize ay düşmektedir. Bununla birlikte, sahife 77'de bugünün astronomik ve fiziksel izahlarına yakın açıklamalar yapar. Yağmur ve kar konusunda da aynı şey tekrar edilecektir (s. 93). Her ne kadar şimşegi elektriksel bir olay olarak iyice açıklayamamış ise de gök gürültüsünün ışıktan sonra gelişini iyi açıklamıştır.

(164) Gökyüzünde pek çok kar ve buz dağlarının olduğunu kabul eder.

(165) Ona göre, cehennem yedi kattır: birinci kat müslümanlar, ikinci kat hristiyanlar, üçüncü kat yahudiler, dördüncü kat şeytanlar ve münafıklar, beşinci kat «ye'cüc ve me'cüc»ler, altıncı kat putperestler, yedinci kat da dinsiz ve riyakârlar içindir.

(166) Bu kuş mısır yemekte olup taneler bitince o da ölecektir.

(167) bk. Ma., s. 19-22; Maarifetname'nin yazılış tarihini bu sahifelerde (s. 19'da) görüyoruz.

(168) bk. Kur'an-ı Kerim, Nûr 35, En'am 73, Kasas 88, Ta-Ha 21, İsrâ 44, Bakara 115 vs..

(169) İbrahim Hakkı Allah'ın her şeyden evvel «külli akl-ı» yarattığını buna «İlk Akıl» veya «İlk Cevher» denildiğini kaydeder. Ona göre Allah 'bu akla şu üç bilgiyi vermiştir: Allah bilgisi, nefis bilgisi, ihtiyaç bilgisi.

(170) Revnakoğlu, şeyhimizin Fâhreddin Râzî'nin dört unsur hakkında söylediklerini aynen tekrarladığını ileri sürer. Krş. a.g.e., s. 82.

larınkinden de insanlar meydana gelir. Madenler, bitkiler, hayvanlar ve insanlar arasında da «mutavassıt»lar (aracı) vardır. Madenlerle bitkiler arasındaki «mutavassıt» **mercandır**; bu, denizin dibinde bir bitki olduğu halde suyun yüzüne çıkınca sertleşir ve taşlaşır. Bitki ile hayvan arasındaki aracı ise **hurma ağacıdır**; çünkü bu ağaç palmyeler familyasından olup erkek ve dişi çiçekleri ayrı ayrı ağaçlarda bulunur; tozlaşma ancak insanların aracılığıyla gerçekleşir. Hayvanla insan arasındaki aracıya gelince, İbrahim Hakkı'ya göre bu, **nesnas** diye adlandırılan vahşi insan veya maymundur⁽¹⁷¹⁾. Ruhların başlangıç ve sonlarından bahseden Maarifetname yazarı, ilâhî Nur'un birlik (ehadiyet) mertebesinde inip çeşitli evrimlerden geçerek ve aynı zamanda yükselerek gene aynı noktaya döndüğünü açıklar. İlk çıkışta bu ilâhî Nur ilk Akıldır; sonra ise «İnsan-ı Kâmil»dir. Bu fikir ise bir dairesel hareket olarak türlerin evrimini varsaymakta, hatta bir bakıma tekâmül nazariyesini kabul etmektedir⁽¹⁷²⁾.

Fakat İbrahim Hakkı'nın bu evrim teorisi tasavvufî bir mahiyet arz etmektedir. Aşağıdaki açıklaması bunu isbatlar: «ilâhî nur ve sonsuz feyz, birlik mertebesinde akıllar üzerine, oradan nefisler üzerine, oradan gökler üzerine, oradan bitkiler üzerine, oradan unsurlar ve toprak üzerine taşıp iner. İşte bu iniş **mebde** (başlangıç) ve **kavs-ı nüzul** olarak adlandırılır. Sonra bu nur, topraktan madenlere, oradan bitkilere, oradan hayvanlara, oradan da insan-ı kâmil'e ve hatta Allah'a kadar çıkarak yükselir. Böylece, bir daireyi tamamlayarak ilk çıktığı noktaya gelir. Başlangıç noktasından çıkarak çeşitli evrimlerden sonra dairevî bir harekette yeniden çıkış noktasına gelen bu ilâhî nurdur. Bu vasıl oluşa ise «**meâd**» (son), bu çıkışa da «**kavs-ı rücu**» denir⁽¹⁷³⁾.

Bu şekilde verilen bilgilerden sonra sıra pozitif bilimlerden matema-

[171] bk. Ma., s. 27-28; İrmak, a.g.e., s. 153; İnan, a.g.e., s. 47.

[172] İslâm âleminde, ilk önce safa kardeşler (ihvân-ı safa) risalelerinde, Ebu Ali Miskevevh «at-Tahara» adlı eserinde, Nasrüddin Tusî, ahlâk kitabında, Mehmet Kazvinî, «Acâibu'l-Mahlukât»'ında (tératologie), Mevlânâ Celâleddin Rumî, Mesnevî'sinin dördüncü kısmında, hatta Kınalızade Ali Efendi evrim teorisinden söz etmişlerdir. İbrahim Hakkı maymunla insan arasına «nesnas» adını verdiği vahşi insanı koyarak onlardan farklı bir görüşe sahip olmaktadır. (Bkz. İsmail Hakkı İzmirli, İhvânı Sefa Felsefesi ve İslâm'da Tekâmül Nazariyesi, İstanbul 1949). A. Adıvar bütün bu bilgilerin eski yunanlardan safa kardeşlere, onlardan Nizamî Aruz'un beş makalesine ve bu makalelerden de Maarifetname'ye aktarıldığını kaydeder. (Krş. Osmanlı Türklerinde İlim, İstanbul 1970, s. 187; ayrıca bk. Ateş (S.), Kur'anı Kerim'e göre Evrim Teorisi, mak. A.Ü. İlahiyat Fakültesi Dergisi, c. XX.

[173] Ma., s. 28; Akıncı, a.g.e., s. 81; Başar, a.g.e., s. 24; Aynî, Şeyh İbrahim Hakkı, s. 122; Köprülü, İlk Mut., s. 276.

tiktedir. Aritmetik ve geometriyi ilgilendiren bütün bilgiler, en basitinden en grift konulara kadar, okuyucuya aktarılır⁽¹⁷⁴⁾. Daha sonra ise meşhur «ilm-i heyet (astronomi)» gelir. Pek tabii, bu konuya insanı düşünce ve anlayışa yöneltten âyeti kerime ile başlanır. Niçin gözlerini göklerin ve yerlerin saltanatına ve Allah'ın yarattığı şeylere doğru çevirmiyorlar...? ⁽¹⁷⁵⁾. Dünyanın yuvarlaklığını kabul eden Maarifetname yazarı, bu fikrini güneş ve ay tutulmalarıyla isbat etmeye çalışır. Bu hususta Gazzalî'nin Tehafüt'ünden çeviriler yapmak suretiyle bu kanıtlamayı geliştirmeye çalışır⁽¹⁷⁶⁾. Dünyanın eksenini etrafında döndüğünü açıklayarak, gene dünya üzerinde bulunan dairelerden ve dokuz gökten (felek) bahseder. Bütün bu bilgilerle, Batlamyus, Kopernik ve Kepler'in bu konulardaki açıklamalarını bildiği intibainı verir. Hatta burçlar, ayın safhaları ve dokuz gezegen hakkında uzun uzun bilgiler verir⁽¹⁷⁷⁾.

Coğrafyaya sıra geldiği zaman, ilgi çekici bilgiler karşımıza çıkar. Bu konuda, iklimler hakkında genel bilgiyi atmosfer hakkındaki bilgilerle birlikte açıklar. Verilen bilgilere göre, hava yuvarlağının kalınlık ve derinliğinin ölçümü 15026 fersah olup üç tabaka halindedir: a) sıcak, b) soğuk, c) rüzgâr tabakası. Rüzgârın meydana gelişini şu şekilde açıklar: Hava kütleleri yoğunlaşınca hacmi küçülür ve böylece bir boşluk meydana gelir ve bir başka hava yığını bu boşluğa hücum eder, böylece de rüzgâr meydana gelir. Erzurumlu İbrahim Hakkı bu konularda gerekli bilgileri vermek suretiyle halkı aydınlatmayı hedef aldığını kanıtlamaya çalışır. Bunun için de havanın, mevsimlerin, iklimlerin faydalarını ve hava değişikliklerinin vücudumuzda meydana getirdiği tesirleri ve bunların sonuçlarını bir bir sıralar⁽¹⁷⁸⁾.

Çeşitli iklimlerin hâkim olduğu ülkelerin halklarının bu iklimlerden ne şekilde etkilendiklerini etraflıca açıklayarak Maarifetnâme yazarı bir çeşit «Milletler Psikolojisi» veya «Beşerî Coğrafya» yapar. Her ne kadar, çok kısa zamandan beri, Milletler Psikolojisi'nden bahsediliyorsa da, insanlar Herodot'tan beri, bu ad altında olmamakla beraber bu konuyla çok yakından ilgilenmektedirler⁽¹⁷⁹⁾. İşte bunlardan bir tanesi, Erzurumlu İbrahim Hakkı'dır. Kristof Kolomb ve Macellan'ın seyahatlarından da bahseden yazarımız, kara, deniz hayvanları, denizler ve karalar üstündeki diğer sular hakkında da gerekli bilgileri vermek suretiyle coğrafyasını bir hayli genişletir⁽¹⁸⁰⁾.

[174] Ma., s. 30-42.

[175] Ma., s. 45; Kur'an-ı Kerim, Arâf 185.

[176] Ma., s. 45.

[177] Ma., s. 52 vd.

[178] Ma., s. 99.

[179] bk. Miroglio (Abel), Psychologie des Peuples, PUF, Paris 1971.

[180] Ma., s. 119.

Bu konudan hemen sonra yazarımızın dikkatleri çekmek için yaptığı şu açıklama ilgi çekicidir: Coğrafya hakkında verdiği bu açıklamalarla, daha önce başlangıç bölümünde (mukaddime) verdiği eski bilgiler arasında belki bir çelişki bulunabilir, fakat din ile modern ilimlerin karıştırılmaması gerektiğini söyler ⁽¹⁸¹⁾. Böylece de kendisini bugünkü ilim seviyesine çıkarır. Bu ise zamanının düşüncelerine göre bir yenilik ve öncülüktür ⁽¹⁸²⁾. Bütün bu bilgiler, bize şu kanaati vermektedir: İbrahim Hakkı bunları söyleyebilmek için pek çok eser okumuştur. Esasen, Maarifetnâme'yi yazmak için dört yüz kitap okuduğunu söyleyerek o da bu kanaati doğrulamaktadır.

Madem ki Maarifetnâme ansiklopedik bir eserdir; konuların çok çeşitli olarak devam etmesi pek tabiidir. Bunun için coğrafya konuları yukarıda saydıklarımızla bitmeyip kaynaklar, deprem, meridiyenler, paraleller, kutuplar, ekvator, dönenceler, yedi iklim ve halkları ⁽¹⁸³⁾, hatta Türk Takvimi ve zamanında meydana gelen coğrafi ve astronomik değişmeler hakkında gerekli bilgilerle devam eder.

Ona göre, kâinatta meydana gelen bütün değişmeler, Allah'ın istek ve iradesi içinde cereyan etmektedirler. Bu konuda bir âyet şöyle der:

«Muhakkak Rabbiniz, o Allah'dır ki, gökleri ve yeri altı günde yarattı. Sonra Arşı (kürsüyü ve dolayısıyla bütün varlıkları) istila etti (hüküm altına aldı). Allah, gündüzü gece ile örter ve süratle gece gündüzü gündüz de geceyi kovalar. Güneşi, ayı ve yıldızları, Allah emrine bağlı kıldı. Dikkat ediniz ki, hem yaratmak hem de emretmek O'na mahsustur. Âlemlerin Rabbi olan Allah ne kadar yücedir» ⁽¹⁸⁴⁾.

Yazarımız birinci kısmı biyoloji ile tamamlar. Bu konuda, madenlerin, bitkilerin, hayvanların ve insanların teşekkülleriyle bunlarda varolan biyolojik kuvvetler hakkında bilgi verir ⁽¹⁸⁵⁾.

Maarifetnâme'nin ikinci kısmı tamamen anatomiye hasredilmiştir. Onun için anatomi nefsi öğrenmenin, dolayısıyla de Allah'ı tanımanın (marifetullah) anahtarıdır.

Bu hususta insan vücudunun çalışmasını, sindirim olayını, çocuğun ana rahmindeki teşekkülünü ⁽¹⁸⁶⁾, bir gün Allah'a döneceği muhakkak olan vücudun ⁽¹⁸⁷⁾ uğradığı değişiklikleri açıklar. İnsan hayatını dört bölüm olarak kabul eder: a) büyüme çağı ki, bu otuz yaşına kadar devam eder, b) durgun-

(181) aynı eser s. 118.

(182) Bkz. İrmak, a.g.e., s. 153.

(183) Ma., s. 120-124.

(184) Kur'an-ı Kerim, A'râf 54.

(185) Ma., s. 154.

(186) Bu husus için bk. Kur'an-ı Kerim, Mu'minun 12; Ra'd 14.

(187) Kur'an-ı Kerim, Bakara 156.

luk devresi veya olgunluk çağı, bu da kırk yaşına kadar devam eder, c) hafif hafif çökme devri, bu ise altmış yaşına kadar sürer, d) tam çökme devri, ömür sonuna kadar sürer ⁽¹⁸⁸⁾.

Bu konuda biraz açıklama yapmak yerinde olacaktır kanaatindeyiz. Maarifetnâme kanın birleşimi, safra, balgam, organların birleşimi, şekilleri ve faydaları —İbrahim Hakkı'nın organların faydaları hakkında yaptığı açıklamalar Finalizm açısından büyük önem taşımaktadır ⁽¹⁸⁹⁾— kemikler, kaslar, sinirler, kan damarları, insan vücudunda bulunan kuvvetler ⁽¹⁹⁰⁾ hakkında bütün yönlerden bilgiler verir. Bu bilgiler, İbrahim Hakkı'nın kendine has insan vücudunda doğuşla beraber varolan nefisler nazariyesi ⁽¹⁹¹⁾, duyu organları nazariyesi ⁽¹⁹²⁾, organların seyirmeleri (ihtilâc) ve bunların delalet ettiği özel halleri de bünyesinde bulundurlar ⁽¹⁹³⁾.

Bütün bu anatomik açıklamalarla İbrahim Hakkı, fonksiyonel anatomi-den bir çeşit panoroma vermek isterse de, yaptığı deskriptiv anatomi-den farklı değildir ⁽¹⁹⁴⁾. Yazarımız bütün konularda toptan fikirler vermek eğilimindedir. İşte buna paralel olarak, bir taraftan insan hakkında beşerî ve fizikî bilgiler vererek insan vücudunu parça parça tahlil eden İbrahim Hakkı bu parçaların bir bütün halinde korunmasını, «Hayatı Korumanın Önemi» adıyla ilmi ve dinî yönden açıklar ⁽¹⁹⁵⁾. Bu uygulamada dikkat edilecek hususlardan biri de besinlerin fayda ve zararlarıdır. Bunun için Maarifetnâme yazarı, ispanaktan kâfura, leblebiden reyhana kadar fayda ve zararlarıyla bir sürü besin maddesini sıralar ⁽¹⁹⁶⁾. İslâmî âdet ve ölçülere zorunlu olarak uygun olması gereken yemek yeme ve giyinme âdâbı ihmâl edilmeyen hususlar arasındadır ⁽¹⁹⁷⁾.

Maarifetnâme yazarına göre, insan anatomisi hakkında verilen bütün bu bilgiler, insan denen şu yaratığın ne derecede olağanüstü olduğunu gösterirler. Bu ise her şeyin Yarıcısı ve Yarattıcısı (Sâni' ve Bâri' olan) Allah'ın büyüklüğünü en güzel biçimde ifade eder. Bütün bu fikirler boyunca Allah'ına daima bağlı, her hususta O'nun büyüklüğünü gören şeyhimiz, sünnet

(188) Ma., s. 164.

(189) Bkz. Aynî, İntikâd ve Mülâhazalar, s. 131.

(190) Ma., s. 172-180-193 vd..

(191) bk. aynı yerler.

(192) Aynı eser, s. 202.

(193) İbrahim Hakkı'ya göre, bu hareket, damarlar içinde hareket eden kanın bir engele gelmesi sonucunda ortaya çıkar. (bk. Ma., s. 208).

(194) İrmak, a.g.e., s. 131.

(195) Ma., s. 230.

(196) aynı eser, s. 238.

(197) aynı eser, s. 244 vd..

ehlinin inancını da, gene psiko-pedagojik bir öğretim yöntemiyle, şiir halinde açıklar⁽¹⁹⁸⁾.

Maarifetnâme'nin diğer konularını, incelememiz alanı içine girdiklerinden, daha sonraki bölümlerde göreceğiz.

B — Maarifetnâme'nin Kaynakları

Maarifetnâme içinde bahsedilen konuların çokluğu, bu eserin kaynaklarının çok sayıda olmasını tabii kılmaktadır. Esasen bunun böyle olması da bu derece çeşitli konularda bilgiler vermek için gerekli idi. Yazarımızın hayatı hakkında bilgiler verirken onun Aydınlar'da Erzurum'da hatta İstanbul'da durmadan okuduğunu, hayatını böyle bir uğraşıya verdiğini söylemiştik. Böyle pek çok eser okuyan kimsenin kazandığı bilgilere paralel olarak pek çok konulardan bahsetmesi gerekiyordu. Kaynak olarak, Maarifetnâme içinde ancak bir kaç eseri tesbit edebilmemize rağmen, kendi ifadesine göre, bu eseri yazabilmek için dört yüz kitaptan faydalanmıştır. Bu kaynaklardan bir kısmı şunlardır:

- 1 — Seyyit Şerif Cürcânî'nin Taarifat'ı⁽¹⁹⁹⁾,
- 2 — Gazzalî'nin bir çok eserleri, özellikle İhya ve Tehafütü'l-Felâsife'si⁽²⁰⁰⁾,
- 3 — İbni Sinâ'nın Şifâ'sı⁽²⁰¹⁾,
- 4 — Fahreddin Râzî'nin bir çok eseri⁽²⁰²⁾,
- 5 — Mesûdî'nin Mürucu'z-Zeheb'i⁽²⁰³⁾,
- 6 — Nasruddin Tûsî'nin bir kaç eseri⁽²⁰⁴⁾,
- 7 — Mevlânâ Celâleddin Rûmî'nin Mesnevi'si⁽²⁰⁵⁾,
- 8 — Hakîm Sinâî'nin Hadika-i Şerife'si⁽²⁰⁶⁾,

(198) aynı eser, s. 263; Burada şu hususu açıklamamız yerinde olur: Küçükliğümüzde anne annemin bana ve kardeşlerime öğrettiği bu sünnet ehli inanç sistemini seneler sonra Maarifetname'yi incelerken görünce, atalarımıza kimlerin yön verdiğini ve İbrahim Hakkî'nin onlara nasıl tesir ettiğini iyice anladım. İkinci bir husus ise aradaki kopukluk ve bunun meydana getirdiği boşluktu.

(199) Ma., s. 21.

(200) aynı eser, ss. 45, 159.

(201) aynı eser, s. 100.

(202) aynı eser, ss. 111-113.

(203) aynı eser, s. 111.

(204) aynı eser, ss. 49, 119.

(205) aynı eser, ss. 254, 258, 276.

(206) aynı eser, s. 256.

9 — Feridüddî-i Attâr'ın bir kaç eseri⁽²⁰⁷⁾,

10 — Muhyiddin İbni Arâbî'nin eserleri⁽²⁰⁸⁾.

Bunlardan başka, Kavâid-i Lisân-ı Fârisiyye adlı eserinde belirttiğine göre, Lügât-ı Ferhengi Suuri (Sururi olabilir), Hafız'ın Divân'ından, Câmî ve Şeyh Sadi'nin bütün eserlerinden, Saip ve Şemsî'nin Divân'larından, Nizâmî'nin beş (Çehar) makâlesinden faydalanmıştır⁽²⁰⁹⁾. Ancak, Maarifetnâme içinde geçen konuların pek çoğu çeşitli İslâm alimleri tarafından incelenmiş olmalarından ötürü, yazarımızın adigeçen konuları işleyen diğer bilgilerin eserlerinden de faydalanmış olduğu muhakkaktır. Tıpkı Lübbü'l-Kütüb adlı eserini yazarken faydalandığı pek çok eser gibi Maarifetnâme konusunda da faydalanarak onu meydana getirmiştir. Böylece kaynak sayısı yükselecektir (*).

C — Maarifetnâme'nin Yazılış Sebebi:

Yazarımızı Maarifetnâme gibi bir eser yazmaya isteklendirip onu bu yola yönelten en önemli sebebi Maarifetnâme'den dinleyelim: «(Allah'a hadsiz şükürler olsun ki, O) her şân-ı ekvânı ilm-i ezeliyesiyle mukadder ve mübeyyen kılıp ayân-ı cihanı feyz-i lem yzelisiyle mürettep ve muayyen kılıp gülşen-i âlemi gül-ü âdemle muattar ve müzeyyen kılmıştır; ve cümle cihanı insan için ve anı kendi maarifeti için var edip hakâyık-ı eşya ile de-kâyık-ı manâyı bilcümle ondan icmâl ve izhâr edip ruh-u insanı Câmî' ismine suret ve hâmil-i emânet ve mahallî esrâr etmiştir.....Pes hilhat-i âlem ve Âdem'den maksad-ı aksâ ve matlub-u alâ maarifet-i mevlâdır. Lakin bu devlet-i ebediyye ve saadet-i sermediyye ki cümleden evlâdır; ancak maarifet-i nefse merbût olup maarifet-i nefis dahi maarifet-i bedene menût olup, maarifet-i beden hem maarifet-i âleme mevkûf olup maarifet-i âlem ise ulûm-u hakikiyye ile mevsûf olduğu için.....»⁽²¹⁰⁾. İşte bütün bu sebepler

(207) aynı eser, s. 325.

(208) aynı eser, s. 199, ayrıca bk. yazarın Lübbü'l-Lübb adlı eseri.

(209) İbrahimhakkıoğlu, a.g.e., s. 136; Nizâmî'nin Peñç Gonç (Beş Hazine) denilen bu eseri beş mesneviyi ihtiva eder: Bunlar Mahzen-i Esrâr, Hüsrev-ü Şirin, Leyla ü Mecnun, Heft Peyker ve İskendername'dir.

(*) Lübbü'l-Kütüb, Camî'nin Nefehatü'l-Üns'ünden, Hakîm Sinâî'nin Tuhfe-i Nur-u Envâr'ından, şeyh Yakub'un Kelimât'ından, Hüsrevî Dehlevî'nin kasidelerinden, Şahidî'nin Gülşen-i Tevhid'inden, Divân-ı Feyyaz'dan, Divân-ı Şevket'den, Divân-ı Muhlis'den, Mevlânâ Hüseyimî'nin Kitabu'l-Makamât'ından, Uşşak Halilî'nin Tuhfe'sinden, Envârî'nin Divân'ından ve daha bir çok kitaplardan seçilerek derlenmiş bir eserdir (Bkz. Atatürk Üniversitesi Kütüphanesi, no: 33003/2-4 yazma).

(210) Ma., s. 2.

İbrahim Hakkı'yı Maarifetnâme'yi kaleme almaya teşvik etmiştir. Bu temel sebeplerin yanında, Seyyit Şerif Cürcânî'nin «Astronomi yerlerin ve göklerin yaratıcısını tanımak için en faydalı bilimdir» ⁽²¹¹⁾ sözü ile Gazzalî'nin «teşrih ve heyet (anatomi ve astronomi) bilimlerini bilmeyen kişi Allah'ın bilinmesinde kısır bir adam gibidir» ⁽²¹²⁾ sözü bu bilimlerin öğrenilmesinde şeyhimizi teşvik etmişlerdir. Bu ve bunlara benzer nedenler Erzurumlu İbrahim Hakkı gibi bir şeyhin ve Maarifetnâme gibi ansiklopedik bir eserin ortaya çıkmasına sebep olmuşlardır.

Bu düşünceden hareketle şeyhimiz, astronomi, anatomi, ilâhiyat ve psikolojiden bazı konuları toplayıp, kalb ilmiyle birlikte diğer bazı konulardaki bilgileri birleştirmek suretiyle, kimi zaman bunları türkçeye çevirerek, kimi zaman da aynen aktararak Maarifetnâme'yi meydana getirmiştir ⁽²¹³⁾.

(211) aynı yer.

(212) aynı eser, s. 21.

(213) aynı eser, s. 2.

D — Maarifetnâme'nin Yazı Tekniği:

Maarifetnâme bir mukaddime (başlangıç), üç fen (kitap) ve bir hâtme (sonuç) den meydana gelmiştir. Her kitap kendi arasında çeşitli kısım ve bölümlere ayrılmıştır; gene bu bölümler bab, fasl, ve nevi denilen daha küçük bölümlere ayrılmışlardır. İbrahim Hakkı onu elli üç yaşında iken 1756'da tamamlamıştır. Maarifetnâme'de bilimlerin incelenmesi en soyutlardan en somutlara doğru bir seyir takibeder: aritmetik, geometri, astronomi, mineraloji (madenler), botanik (bitkiler), zooloji (hayvanlar) ve anatomi.

Her konu ile âyet ve hadisler —her ne kadar konu içinde de zikrediliyorlarsa da— hemen konunun başında sıralanmaktadır. Her konu «ey aziz» deyimiyle başlamakta, sonra «**malum olsun ki**» ibaresi ilâve edilmektedir. Bundan sonra ise parçanın konusuna göre «**ehl-i hikmet ve ehl-i heyet, mütekellimun, ehl-i hadis, ehl-i tefsir, ehl-i teşrih, ehl-i tıb, ehlullah vs. demişlerdir ki**» terkipleriyle konuya girilmektedir.

Konular ayrıntılı olarak işlenmektedir. Bunda göz önünde tutulan husus, okuyucuya psiko-pedagojik bir eğitim sağlamaktır. Bu sebeple fikirler sık sık tekrar edilmektedir. Arılığı ve ahengi sağlamak gayesiyle kafiye kelimeler birbiri ardınca kullanılmaktadır. Psiko-pedagojik eğitim ve öğretim kuralları sadece konu içinde kalmayıp, hem okuyucunun dikkatini çekmek, ona zevk vermek ve fikri câzip hale getirmek için konular şiir halinde özetlenmiştir. Bu şiirler zaman zaman türçe kimi kere arapça ve nadiren farsçadır. Okuyucunun ilgisini çekmek gayesiyle konuların arasına kısa şiirler konulduğu gibi, bazı fikirler de bu şekilde ifade edilmişlerdir. Zamanının yazı dilinin ağır olmasına rağmen o, halk diliyle, çoğunlukla türkçe kelime kullanılarak yazılmıştır.

E — Maarifetnâme'nin Sadeleştirilmiş Nüshaları

Günümüzde Erzurumlu İbrahim Hakkı üzerine hassasiyetle eğinilmiş, eserlerinden bazıları veya Maarifetnâme'sindeki bazı konular sadeleştirilerek okuyuculara sunulmuştur. Bu çalışmaların amacının İbrahim Hakkı'yı halka tanıtmak ve onun tasavvufî ve ilmî görüşlerini halka aktarmak olduğu gerçektir. Şimdi bunlardan bir kısmına işaret edelim:

1 — Mühim Ahlakî Öğütler (Tevfiznâme), Halide Tamer tarafından sadeleştirilmiş ve Maarifetnâme'den alınmıştır. Sinan Neşriyat evi tarafından 1957'de Ankara'da yayınlanmıştır.

2 — Maarifetnâme, Maarifetullah, Muhabbetullah, M. Süleyman Teymuroğlu tarafından sadeleştirilmiş olup Maarifetnâme'den seçilmiştir. Hilâl Yayınları, Ankara 1964.

3 — Can Bülbülü, Fehmi Akalın tarafından sadeleştirilmiş olup maarifetnâme'nin Muhabbet-i Mevlâ kısmıdır. Eskişehir 1963'de Güven Matbaasında basılmıştır.

4 — Maarifetnâme, Turgut Ulusoy tarafından türkçeye göre sadeleştirilmiş ve Hasankale, İbrahim Hakkı Hazretlerinin Camii ve Külliyesini Yapıtırma ve Yaşatma Derneği tarafından yayınlanmıştır. Burada şu hususu açıklığa kavuşturmak kanaatimizce yerinde olacaktır. Dört cilt halinde yayınlanan bu nüshada, esas nüshada bulunan bazı âyet ve hadisler ⁽²¹⁴⁾, bazı şiirler ⁽²¹⁵⁾, hatta bazı cümleler bile ⁽²¹⁶⁾, daha da fazla olarak bazı konular ⁽²¹⁷⁾ ve diğer bazı küçük ayrıntılar ⁽²¹⁸⁾ alınmamışlardır. Her ne kadar dördüncü cildin sonuna bir çok şiirler kısmen eklenmişse de hepsi değildir. Ancak Maarifetnâme'yi bugünkü nesile aktarmak yolunda önemli bir hizmettir. Çalışmalarımızda bize de yardımcı olmuştur.

(214) Krş. Ma., s. 220, yeni yayın, C. I, s. 66; Ma., s. 210, y. yay. C. III, s. 152.

(215) Krş. Ma., s. 206, yeni yayın, C. III, s. 23, 152 vs..

(216) Krş. Ma., s. 118, 224, yeni yayın, C. I ve III, s. 63.

(217) Krş. Ma., s. 119, 150, yeni yayın, C. III, s. 66.

(218) Krş. Ma., s. 119, yeni yayın, C. III, s. 64, 65 vs...

II. BÖLÜM

PSİKOLOJİK VE MANEVİ YOL (Riyâzât ve Mücâhedât)

Bu bölümde, şeyhimizin dinî tasavvufî fikirleri, kısmen de olsa, aydınlığa çıkacak, dolayısıyla da, İbrahim Hakkı'nın psikolojisi açıklığa kavuşacaktır. Gene bu bölüm ile Maarifetnâme'nin diğer konularına da temas etmiş olacağız. Konular bize gösterecektir ki, İbrahim Hakkı, insanları psikopedagojik bir tarzda eğitmek ve öğretmek için, klasik tasavvufî düşünceleri, kendi fikirleriyle karıştırarak, tekrar etmeyi bir metod olarak seçmiştir. Bu bölümün konuları daha ziyade, tasavvufun manevî ve ruhî olayları olup, yazarımızın onlar hakkındaki düşüncelerini kapsamaktadır. Mademki yazarımızın psikolojik fikirlerinden bahsetmekteyiz; onun evlilik münasebetleri hakkındaki görüşlerini de aktarmak faydalı olacaktır. Her ne kadar bu konu; onun tasavvufî düşünceleriyle doğrudan doğruya ilgili değilse de insanî bir varlık olarak herhangi bir mutasavvıfın bu konuyla ilgilenmesi pek tabiidir.

Tasavvuf, kurallarının bir gereği olarak, kendi bünyesine katılan her kişiden (sâlik) herkesçe bilinen bazı kuralların uygulanmasını, pek tabii olarak, istemektedir. Bunlar, tarikatın bazı şartlarını ve biraz ilerde açıklıyacağımız hâllerin başlangıç niteliğindeki hazırlıklarını teşkil etmektedir. Tasavvufa giriş anından itibaren başlayan bu yeni yol boyunca bazı psikolojik ve fizyolojik (ruhî ve bedenî) alıştırmaların yapılması zorunlu olarak gerekmektedir. Bunlar «riyâzât ve mücâhedât» kelimeleriyle ifade edilen çalışmaların tümüdür. Bu alıştırmalar normal bir insanın zevk aldığı hürriyetlerin gönüllü olarak kısıtlanmasını gerektirdikleri gibi bazı hayati ihtiyaçların da belirli aralıklarla azaltılmalarını da şart koşmaktadırlar. Bununla beraber, bu alıştırmaların gayesi vücudun devamlı olarak zayıflamasına ve çökmesine yol açmak değildir. Acaba bu temel buyruklar ruh ve beden tarafından taşınabilir mahiyette midirler? Pek çok hallerde mutasavvıfların bu soruya verdikleri cevap «evet»tir. Fakat bütün haller için ise bu hayırdır. Bundan başka, girişe ait bu kurallar zihnin belirli konularda bir noktada toplanmasını da gerektirmektedir. Bu ise bu yola giren kişi için karşılaştacağı en büyük müşküllerden birisidir.

Bu yola giren kişi, çeşitli değişiklikler geçirmek suretiyle devam etmek zorunluluğunda olan bu kuralı ister istemez kabul etmek mecburiyetindedir. Çünkü bu kurallar bütün makamlar, hâller boyunca kemâl derecesini buluncaya kadar devam edeceklerdir.

Şimdi bu psikolojiyi görelim.

A — Kalb

Kalb, varlığın bütün hareketlerinin fışkırdığı hayatî merkezdir. Şeyhimiz İbrahim Hakki'ya göre, kalb Allah aşkı (**muhabbetullah**) ve Allah'ı tanıma (**Maarifetullah**) yeridir ⁽²¹⁹⁾. Buna dayanak olarak yazarımız meşhur âyet-i kerîmeyi nakleder:

«Bunlar Allah'ın zikriyle kalbleri huzura kavuşarak iman edenlerdir. Evet, bilin ki, ancak Allah'ı anmakla kalbler yatışır ve huzur bulur.» ⁽²²⁰⁾. Kalb Allah huzurunda durulacak yeridir; çünkü o, ilâhî bilginin kaydedildiği yer olup Allah'ın bakışı ona doğrudur. Burada şeyhimiz şu hadîs-i kut-sî'yi naklediyor:

«Ey âdemoğlu, ben sizin suretlerinize ve karakterinize değil, fakat kalblerinize ve niyetlerinize bakarım» ⁽²²¹⁾.

İbrahim Hakki'ya göre üç çeşit kalb vardır; biri kendisine verileni bekler, diğeri Allah'ın rızasını diler ve üçüncü de O'nu görmeyi ister ⁽²²²⁾. Gaz-zâlî ve el-Nuri'nin kalbi, ruh, kalb, nefis, akıl olarak tavsif ettikleri ⁽²²³⁾ gibi yazarımızda onu çeşitli isimlerle adlandırır: ruh, gönül ve akl-ı mead.

Kalbin cevheri, insan için samimî bir dost olan akıldır. Bunun için akıl-ı insan az konuşur. Allah sevdiği kullarına sağlam akıl ve iyi ahlâk verir. Bu akla sahip kişi nefisini ihtiraslardan, kalbini şüphelerden korur. Akıl, insânî ruhtur ve hayvanî ruhun binicisidir, ruhu insanîdir ⁽²²⁴⁾. Akıl, Maari-

(219) Ma., s. 227, 286 v.s.

(220) Ra'd, 28.

(221) Buna benzer bir hadîs (innallahe azze ve celle lâ yenzuru ilâ suvarikum ve emvâlikum velakin yenzuru ilâ gulûbikum ve amaliküm) A.b. Hanbel, Müsned, s. 285; Müslim, Kitab birr 33 ve Mace, Zühd 9 tarafından zikrediliyor.

(222) Ma., s. 288.

(223) Krş., Jabre (Farid), La Nation de Certitude Selon Ghazzâlî, Paris 1968, s. 185; Nyvia (Paul), Exégèse Coraniques et Langage Mystique, Beyrut 1970, s. 35.

(224) Bu bilgilere göre ruh Maarifetnâme'de çeşitli isimler almaktadır. Esasen Maarifetnâme bunu açıklar: «Kalb-i insan ve nefis-i natika ve ruh-u insan ve hakikat-ı insaniye ve latife-i rabbaniye belki akl-ı mead cümlesi bir candır ki ruh-ı revândır ve bu esmâ ile müsemma olan kalbi, insan ol akl-ı küllî olan ruh-ı izafî-i birle o zaman hayat-ı cavidanı bulur—» (s. 295). Bu halde adı geçen sıfatlara rastlanıldığında bunlardan ruhun kas-tedildiği hatırlanmalıdır.

fetnâme'ye göre, Allah'tan gelmiştir. Onun doğuşu, ezeli nurdan batışı da ona varıştır ⁽²²⁵⁾. Maarifetnâme'deki bir hadîse göre, Allah akıldan daha çok sevdiği bir şey yaratmadı. Bunun için akl-ı küllî ruhun başlangıcıdır. Bu küllî akıl **nefs-i izâfî** ⁽²²⁶⁾, **nur-ı Muhammedi** ve **aşk-ı ilâhî**'dir. Bu izâfî ruh en büyük bir cevher olup âlemin bütün cüzlerini çepeçevre sarar ⁽²²⁷⁾.

Bazı mutasavvıflara göre **Maarifetullah** (Allah'ı bilme)'in yeri olan kalb de akıl, hıfz, fehm ve ilim bir arada bulunurlar ve onunla sadece bir bütün meydana getirirler. Esasen «tasavvufun organı beyin değildir, fakat insan varlığının ve maarifetin birbiriyle kaynaştığı kalbdır. Düşünce ile kavranı-lamıyan bu merkezin dışında bütün idrak, maksadının tabiatı dışında mü-talaa ediliyor. Fakat, sadece insan kalbinde, insan tanıdığı şeydir ve ne ol-duğunu orada bilir» ⁽²²⁸⁾.

Beyhakî tarafından rivayet edilen bir hadîste, Hz. Peygamber (S.A.V.): «Gözlerim uyurken kalbim uyumaz» diyor ⁽²²⁹⁾.

Bu bilgilerin ışığı altında, Maarifetnâme'ye göre, Gazâlî'nin dediği gibi, kalbin iki kapısı vardır; biri melekût âlemine açılır ki, bu âleme levh-i mah-fuz da denir; ikincisi hissedilir olan şahadet âlemine açılır ⁽²³⁰⁾. Kalbin ma-kamı ve merkezi yürektir. Bunun ortasında siyah bir nokta vardır ki, akıl almaz bir sırdır, sırların aynasıdır. Hayvanî ruh uyurken, duyu organları ça-lışmıyor iken rüya gören işte bu noktadır. Bunun sırrı hakikat-ı insaniyedir ⁽²³¹⁾.

Dermenghemî'n dediği gibi, insanlar için özel anlar ve özel yerler var-dır; fakat Allah'ın tecelli ettiği en güzel ve müsait yer şüphesiz kalbdır ⁽²³²⁾. O halde bu derece hassas ve imtiyazlı olan kalbi tıpkı vücudumuzu koru-duğumuz gibi korumalıyız.

Allah kalblere istediği şekilde tasarruf eder ve orada geçen her şeyi bilir. Huzur ve şükranı oraya O yerleştirir. Esasen O, Kur'ân-ı Kerîm'de şöyle buyurmaktadır:

(225) Ma., s. 288. İbn Ata için ise akıl, Allah için yapılan ibadette bir tapınma aracıdır. Kul ondan Allah'ına yaklaşmak için faydalanabilecekti. Jabre, a.g.e., s. 250.

(226) Krş. Sunar, C., Tasavvuf Felsefesi, Ankara 1974, s. 61.

(227) Ma., s. 5, 280.

(228) Abd al-Kerim al-Jilî, De l'homme Universel, T. Burckhardt tercümesi, Alger, 1953, s. 2.

(229) İ. Canan tarafından nakledilmiştir. Bk. Les Methodes de l'enseignement du Prophète Muhammed, Paris 1972, s. 234.

(230) Krş. Ma., s. 287, 456; Jabre, a.g.e., s. 184.

(231) İbrahim Hakki burada ruhu yürek içinde bulunan siyah bir nokta olarak kabul etmektedir.

(232) bk. Vies des Saints Musulmans, Paris, tarihsiz, s. 97.

«Rabbimiz bize hidâyet verdikten sonra kalblerimizi saptırma; katından bize rahmet ihsan et! Şüphesiz ki Sen, çok çok bağışlayansın.» (233).

«...bu olayları, kalblerinizde olan ihlâs ve nifakı meydana çıkarmak ve yüreklerinizdeki niyetleri pâk ve öz yapmak için başınıza getirdi. Allah kalblerde olanı pek iyi bilir» (234).

«Allah odur ki imanları üstüne iman artırırsınlar diye, müminlerin kalbine manevî huzuru indirdi...» (235).

Huzur ve sükûna kavuşan kalbler, Allah yolunda saadete ve bu saade-tin sırlarına ererler. Nasıl duyu organlarımızın çok iyi çalışmasıyla beden hayatımızın gerçek bütünlüğü sağlanırsa, tıpkı öyle sonsuz ilâhî sırlar gö-nüle dolunca can ve dil sohbetine girilir. Cenab-ı Allah'ın huzuruna varılır, murada erilir; böylece de ebedî mutluluğa kavuşulur. Bir hadîs bu konu-şmayı şöyle imâ eder:

«Allah kulunun kalbini teşvik ve tavsiye eder» (236).

Maruz kalınan pek çok haller ancak kalb ile değişikliğe uğrayıp değer kazanmaktadır. Her şey orada cereyan etmektedir; **havf** (korku) orada **takva** haline dönüşmekte, **recâ** (ümit) onunla **tevekkül** haline gelmektedir. İtaat ise gene orada **rıza** olmaktadır (237).

Kalb ilâhî güzellikleri aksettiren bir aynadır. Nefsî arzulardan, kötü tutkulardan, temizlenirse gönül dünyasında mânâ âleminin hallerini göre-bilir. Bu haller şöylece sıralanabilir:

- a — Akıllı insan, hak ile batılı ayırdedebilecek derecede kuvvetli mü-min olmak,
- b — Allah düşüncesi içindeki göğsün sevinçle dolması,
- c — Kalbin, sevinç ve elemi unutarak mânâ âleminde kanat çırpması,
- d — Nefsin ihtiraslarını susturup, ilâhî ilhamın kalbe akışını sağlaması,
- e — İlâhî cezbeye tutulup dünya sevgisinden uzaklaşma,
- f — İlâhî ilhamla dolan kalbin Allah'a kavuşması,
- g — İlâhî güzelliğe erişen kalbin bu sevinç ve aşkla dolup, zaman ve

(233) Ali İmrân, 8.

(234) Ali İmrân, 154.

(235) Fetih, 4.

(236) Ma., s. 293; Bu hadîs Gazalî'nin İhya'sının III. cildin, s. 11'de kaydedil-miştir. Zürcânî, Tahric'inde bu hadîsin Deylemî'nin Musned al-Firdevs'in-de nakledildiğini yazar. Hemen şunu ilâve etmemiz yerinde olur ki, İbra-him Hakkı hadîs konusunda ihtiyatlı değildir. Sahih veya mevzu', konu ile ilgili bütün hadîsleri aynen aktarmıştır. O derece ki, onun zikrettiği pek çok hadîsi mevzu' hadîsler içinde bile bulamadık. Bu konunun ten-kidini hadîscilere bırakıyoruz.

(237) Arnaldez, R., La Mystique Musulmane - mak. La Mystique et Les Mystiques, içinde. Paris 1965, s. 641.

mekândan çıkarak gerçek makama ebedî huzur ve mutluluğa erişmesi (238). Yahya m. Muaz'ın dediği gibi, iki yer arasındaki dünyevî yolculuğun ayakta yapılmasına mukabil öbür dünyaya doğru çöllerden geçiş gönülle olmak-tadır (239). Böylece İbrahim Hakkı, kalbin fevkalâde liyâkat ve üstünlüğünü tanımlamaktadır. Aynı hususu Gazzalî şöyle açıklar: «Her kalb, yaratılış itibâ-riyle derin hakikatleri tanıma yeteneğine sahiptir; çünkü o, şereflenmeğe lâ-yıktır ve melekût âleminde gelmiştir. Bu husus ve liyâkatıyla da dünyanın diğer varlıklarından ayrıcalık gösterir. Âyet-i kerîme'de geçen Allah'ın sözü işte buna işaret eder: «Biz emaneti (Allah'a itaat ve ibâdetleri), göklere, arza ve dağlara teklif ettik de onlar bunu yüklenmekten çekindiler; ondan korktular da onu insan yükledi...» (240). Bu sözler şunu açıklarlar ki, in-sanda onu göklerden, yerden ve dağlardan ayıran bir özellik var. Bu özellik onu, **tevhid** ve **maarifet** olan Allah'ın emanetini taşıma konusunda yetenekli ve kuvvetli kılıyor. İnsanoğlunun kalbi taşımak için aldığı emanetin gereğini yapacak yetenektedir ve buna yaratılıştan kaabiliyetlidir. İşte bunun için Hz. Ömer: «benim kalbim Allah'ımı gördü» dedi (241). Gerçekten bu olayı bir hadîs doğrular. «**Hakk** lisan-ı Ömer'le konuşur» (242). Maarifetnâme'de kay-dedilen bir hadîs-i kutsî'de de Allah (C.C.) buyurur: «Ben yerlere ve gök-lere sığmam, fakat inanan kulumun kalbine sığarım» (243).

Kalb, bir sezgi organı ve aynı zamanda ilâhî tecelli yeridir. O, ince ve latif gerçeğin de, bütün şahsî şekillerin ötesinde hakikî bir cevherin kayna-ğı ve makamıdır. İşte bunun içindir ki, onun tabiat üstü yetenekleri vardır; Allah tarafından kendisine verilmiş güçlü bir kuvveti vardır ve bu kuvvet aracılığıyla iyi veya kötü şeyler yapılabilir. Bir kutsî hadîs buna tanıklık eder:

«Ey adem oğlu, bana tapınmak için, kalbini benden başkasından boşalt ki ben onu zenginlikle doldurayım» (244).

Peygamberler ve veliler bu kuvvetten gereği gibi faydalanmışlar ve böylece de **mucize** ve **kerametler** meydana çıkmıştır. Halbuki kötü niyetli insanlar bu kuvvetten yararlanarak büyücülük, sihirbazlık, baştan çıkarma ve meşum büyüler vs... yapmışlardır. İbrahim Hakkı bu bilgilere kalbin üç ayrı hususiyetini ilâve eder: a) rüyâ; herkes rüyâ görür, fakat insanların

(238) Ma., s. 295.

(239) bk., Dermenghem, a.g.e., s. 189.

(240) El-Ahzab, 72.

(241) Jabre, a.g.e., s. 181. Ayrıca bkz. Nywia, a.g.e., s. 324.

(242) Ma., s. 285, satır 9; Tirmizî, Menâkıb, 17; Mâce, Mukaddime II; Hanbel, 2, 53.

(243) Gazalî bu hadîsi İhya'sında zikretmektedir. Ancak, İhya'da kaydedilen ha-dîslerin kaynağını araştıran El-İrakî, bu hadîsi hiçbir yerde bulamadığını söyler. İbn Teymiye'de bunun İsrailiyattan olduğunu kabul eder. (bk. El-Sahavî, El-Makasidu'l-Hasene, Bağdad 1375/1956, s. 126).

uyku arasında gördükleri şeyler peygamber ve velilere **yakaza** halinde ilham edilirler; b) ilim: bütün insanlar bunu öğrenerek kazanırlar, halbuki peygamber ve veliler onu ilâhî ilham vasıtasıyla alırlar ve bu ilmi **ilmü'l-le-düniyye** diye adlandırılır. Bu iki yetenek kalbin **âlem-i berzah**'a açılan iki kapısıdır; c) tevekkül, teslim ve rıza neticesinde kazanılan ve yukarıda belirtilen kuvvet ⁽²⁴⁵⁾.

Kalb (**ruh**) ruhlar âleminde iken rabbini görmüş ve yaratılış sebebini anlamıştır. Bir kısmı bu hikmete uygun olarak, Allah'ın o ilk toplulukla kendilerine yönelttiği **elestü birabbiküm** sorusuna verdikleri **gâlû belâ** cevabının muktezasınca hareket ederken bir kısmı bir gayeyi unutarak kendilerini tamamen dünyaya vermişlerdir ⁽²⁴⁶⁾.

Aşağıdaki hadîsin tavsiye ettiği gibi, kalbî hayatın işareti Allah'a karşı O'na durmadan tapınmak ve daha çok hoşuna gitmek yönünde bir çeşit incelik ve hassasiyettir ⁽²⁴⁷⁾.

«Kulum bana, benim yapılmasını emrettiğim hususların dışında, hiç bir şeyle yaklaşamaz; ancak emirleri yapmakla yaklaşabilir» ⁽²⁴⁸⁾.

Tıpkı Gazzalî'nin kabul ettiği gibi, Maarifetnâme yazarı Allah'a ancak kalbde bulunan bir yetenekle yaklaşabileceğini söyledikten sonra ⁽²⁴⁹⁾ bunun için gerekli olan metodu belirtir: «Melekler derecesine çıkabilmek için kişinin Allah'ı sessiz bir yerde zikretmesi, günde 300 gram besin alması ve dört saat uyuması, peygamberin sünnetine göre hareket etmesi ve nefsinin kendi üzerinde olan haklarını ona vererek davranması gerekmektedir ⁽²⁵⁰⁾. Buna da Müzemmil sûresinin ilk dokuz âyetini tanık gösterir:

«1 — Ey elbiselerine bürünüp yatan (peygamber)!

2 — (namaz kılmak ve ibadet etmek için) gece kalk; ancak birazı müstesnâ.

3 — Gecenin yarısında kalk, yahut bu yarıdan biraz eksilt;

4 — Yahut o yarının üzerine ilâve et. Kur'ânı da yavaş ve aık olarak güzelce oku.

(244) Bu hadîs A.b. Hanbel, Tirmizî ve Mâce tarafından nakledilmiştir.

(245) Ma., s. 296.

(246) Ma., s. 297.

(247) Arneldez, La Mystique Musulmane, s. 641.

(248) Krş., Ma., s. 298; Jabre, a.g.e., s. 248.

(249) Maarifetnâme'de hemen hemen tasavvufî bütün konularda, Gazzalî'nin tesirini, fikirlerini, hatta cümlelerini aynen görmek mümkündür. Denilebilir ki, pek çok konu Gazzalî'den mülhemdir.

(250) Ma., s. 298 vd.

5 — Çünkü biz sana (sorumluluğu) ağır bir söz (Kur'ân) vahy edeceğiz.

6 — Muhakkak ki gece (ibadet için yatağından) kalkan kişi, neş'e bakımından daha kuvvetli, (Kur'ân) okuyuş bakımından da daha sağlamdır.

7 — Doğrusu sana, gündüz uzun bir meşguliyet var; (bunun için geceleyin bol bol ibadet etmek en uygundur).

8 — Hem Rabbinin ismini an ve herşeyden kesilerek O'na ihlas ile ibadet et.

9 — O, doğunun da, batının da Rabbidir; O'ndan başka hiç bir ilâh yoktur. O halde yalnız O'nu kendine vekil edin.»

Tıpkı duyu organlarının kendilerine has duygularından haz aldıkları gibi, kalb de, aynen bunun gibi Allah'ın güzelliklerini temaşa etmekten büyük zevk duyar. Kalbin esas doğuş ülkesine doğru yönelmesi, Maarifetnâme'ye göre, tarikatın kaydettiği alıştırmaların uygulamalarıyla gerçekleşebilecek ve gönül berraklığını kazanacaktır ⁽²⁵¹⁾. Hasan Basri (ö. 728) bunu imâ ederek şöyle diyordu: «Kalblerinizle konuşmanız olsun, çünkü onlar önemsenmemişliğe karşı hassastırlar; ve hayvanî nefislerinizi alçaltınız; çünkü onlar baş kaldırmaya müsaittirler» ⁽²⁵²⁾.

Kalb yukarıda bahsettiğimiz kapılarıyla gayb âlemi denilen âlemle irtibat halindedir. Bunu biraz daha açmak için yazarımızın âlemler hakkındaki görüşünü görelim:

Ve o (**ruh**) yüksek bir âlemde bu âleme iner. Bu en güzelden en kötüye doğru bir inıştır. Yazarımız ruhun bu inişine göre bir âlem düzenlemesi yapmıştır. Fakat bu düzenlemeden önce de bir başka dizim gözümüze çarpar.

Maarifetnâme'nin 5. ve 301. sayfelerinde geçen, muhteva yönünden aynı, fakat diziliş ve tertip yönünden farklı bu âlem düzeninde Gazzalî'nin eserlerinden büyük ölçüde esinlenmiştir ⁽²⁵⁴⁾.

(251) Krş., Ma., s. 300; Jabre, a.g.e., s. 215.

(252) Gardet-Anawati tarafından nakledilmiştir. bk. Mystique Musulmane, Paris 1968, s. 25. Massignon, Essai, Paris 1968, s. 193.

(253) İbrahim Hakîr'nın kalb hakkındaki bu görüşleri yanında şunu açıklamak yerinde olur ki, kalbler ilminden ilk defa psikolojik olarak Hakîm Tirmizî bahsetmiştir. bk. aynı eser, s. 293.

(254) bk. S.H. Bolay, Aristo Metafiziği ile Gazzalî Metafiziğinin Karşılaştırılması, Ankara 1976, s. 220 vd. Jabre, a.g.e., s. 193, 211, 258 vs...

Şimdi bu iki diziyi sırayla görelim.

1 — Âlem-i Amâ : Âlem-i Maânî (mânâlar âlemi) (Hakk Teâlâ'nın ilm-i ezeltisinde olan suretlerden ibarettir. Amâ'nın aslı (Âlem-i Lâhût) (ulûhiyet) tur. (Ehlullah ıstılâhında vücud-u akdesten ibarettir). Birlik mertebesi. ne (mertebe-i ebediyete) işaretler.

2 — Âlem-i Melekût : Âlem-i Ervâh (ruhlar) = Âlem-i Gayb (görünmez) da denir. Ahalisi melekler, akıllar, nefisler ve ruhlardır. Bu âlem sonsuz olup kalb ondan çok küçük bir kısmını idrak edebilir.

2. ve 3. âlem arasında iki ayrı âlem daha vardır.

a) Âlem-i Misâl = Berzah (Hayâlî mutlaklır. Ehl-i keşf bütün ruhları orada görür).

b) Âlem-i Hayâl = (İnsanın kuvveti muhayyilesine denir. Aslı âlemi misâldir.)

3 — Âlem-i Mülk : Âlem-i Şehâdet (Görünenler), Eflâk, Encum (Yıldızlar), Anâsır, Mevâlîde (Mevcutlar). İki kısımdır:

1 — Âlem-i Ulvî : Melekût âlemine müteallik kısım. Arş, kürsî ve semavat-ı seb'adır.

2 — Âlem-i Süflî = Kevn ve Fesad: Mülk âlemine müteallik kısım: Dört unsur (anâsır-ı erbaa); su, hava, ateş, toprak ⁽²⁵⁵⁾.

Melekût Âlemi : (Tanrı'nın mutlak hükümdar olduğu âlem):

a) En yükseği (en saf ve en lâtîfî): Gayb âlemi (Âlem-i Gayb = görünmez âlem), Âlem-i Lâhut (uluhiyet), Âlem-i Ceberut (ilâhî kudret âlemi).

b) Ortası: Âlem-i Ervâh (ruhlar âlemi); Âlem-i Maânî (manâlar âlemi veya rüyalar âlemi), Âlem-i Emr akiledilir âlem).

c) En aşağısı (en yoğun cisimlere en yakın olanı): Âlem-i Mücerredât (soyutlar âlemi), Âlem-i Berzâh (hayâl), Âlem-i Misâl (numune âlemi).

Mülk Âlemi : a) En yüksekî: (Âlem-i Ulvî = Yüksek âlem), Âlem-i Ecsâm = (Cisimler âlemi), Âlem-i Bekâ, Ahiret âlemi.

(255) Ma. s. 301.

b) Ortası: (Âlem-i Mutavassıt = Orta), Âlem-i Ecrâm (Cansızlar âlemi), Âlem-i Esiriyye, Âlem-i Eflâk (Felek = Gökler), Semâvât (Semâlar).

c) En aşağısı: Âlem-i Süflî = Aşağı, Âlem-i Anâsır Unsurlar, Âlem-i Kevn ve Fesâd = Var olma ve bozulma, doğmalar ve dağılma âlemi, Dünya. ⁽²⁵⁶⁾.

Bu bilgilerin ışığı altında Gabre ile birlikte diyebiliriz ki, tıpkı Gazzâlî gibi, Erzurumlu İbrahim Hakkı için de bu dünya tamamen bir başka dünyanın yani melekût âleminin izi veya görüntüsü niteliğindedir. Tarikât uygulamaları birinciden ikinciye doğru bir yükseliş veya geçiştir; veya gizli olan ikincinin açıklanması yolunda birincinin yorumlanması ve tefsiridir...

Bu dünya hayatı (mülk âlemi) Ahiret hayatına (melekût âlemi) nazaran bir uyku hâlidir ⁽²⁵⁷⁾. Mülk ve Melekût arasındaki görünüşteki kaynaşma kendi nefsinin bilen kişide kendini göstermektedir. Bu kişi, bu dünyada kendini bilmekle Allah'ını tanımakta ve böylece de kendisini mülk ve melekût âlemlerinin bir birleşimi olarak kavramaktadır. Bu halde bütün parlaklığıyla gerçekleşen, ilâhî kudretin varlığıdır. Bu oluş, ruhî bir seyahatin, duyular âleminden akiledilir, âleme doğru bir yükselişin neticesidir. Öyle ise insan iki dünyaya birden aittir; biri, ruh ve aklıyla ait olduğu âlem-i melekût; diğeri nefis ve vücuduyla ait olduğu bu dünyadır ⁽²⁵⁸⁾.

(256) s. 5.

(257) a.g.e., s. 179.

(258) bk. Ma., s. 302; Jabre, a.g.e., s. 190.

B — Allah Aşkı :

Maarifet'den ayrılması mümkün olmayan Allah aşkı (**Muhabbet-i Mevlâ**) bu tanıma, bilme ile dinî gönül atılımı arasında bir çeşit aracıdır ki imandan ileri gelir:

...İman eden kimselerin Allah'a olan sevgisi ise daha kuvvetli ve devamlıdır...» (259). Tıpkı **Maarifetullah** (Allah'ı bilme)'in kalbde olduğu gibi bu da orada bulunur. Mutasavvıf veya mistik Allah'ı ile çok şahsî ilişkiler kurmaya çalışır. Allah herkesin Allah'ı olmasına rağmen, herkese aynı şekilde muamele etmemektedir. Bu yönden mistisizmin uygulamalarının tamamı tek ve şahsî bir Allah aşkının ifadesidir (260). Sevgili bütün düşüncelerinin ve bütün sevgilerin, merkezidir. Şuurlu veya şuursuz hayat ilâhî aşkın eksenini etrafında billûrlaşır. Bu konuda Erzurumlu İbrahim Hakkı çok geniş açıklamalar yapar:

Ona göre, kul için Allah aşkı, O'ndan başka ne varsa hepsini unutmaktan (261), kendi hayatını O'nda yok etmekten ve O'nun sıfatlarını kendi sıfatlarıyla değiştirmekten ibarettir.

Açıklanması mümkün olmayan bir sır, görünmeyen ilâhî bir emir ve sadece itaatten ibaret olan Allah aşkı zikirle çoğalmakta ve büyümektedir.

Kur'ân-ı Kerîm'i dinleyelim:

«(Resûlüm) şöyle de: «— Eğer siz Allah'ı seviyorsanız, hemen bana uyun ki, Allah da sizleri sevsin ve günahlarınızı bağışlasın. Zira Allah çok bağışlayıcı, çok merhamet edicidir.» (262).

«...Onlar bize karşı çok itaatkârdırlar.» (263).

Allah'a tapınmak, O'na saygı göstermek ihtiyacı O'nun isteğine, arzularının doğrultusunda hareket etmeye doğru bir eğilimin de doğmasına sebep olur. Aşk kişiye kendi benliğinden sıyrılıp, yalnızlığından kurtularak bir diğerine (Allah) kavuşma ve birleşme fırsatını verir.

Tıpkı yazarımız E.İ.H. gibi her kâmil insan Allah aşkına ait sözleri açık-

layarak, değişik tarzlarda bu aşkı tarif etmekte, bu aşkın özelliklerini şahsî tecrübelerinin zevkine göre belirtmektedir (264). Hâl böyle olunca, şeyhimize göre gerçek Allah aşkı nedir?

«O, kulu iki dünya arzusundan uzaklaştıran ve sadece Allah'la meşgul ettirendir. O korkudan ziyade sevgi ve fazilettir.» (265) Bu mânevî fazilet, soyut mânada; zorunlu bir sosyal fazilet değildir. Çünkü mânevî faziletlerin tezahürleri sosyal faaliyetlerin tezahürlerinden çok daha ayrı niteliktedirler. Aşk bir korku değildir. Çünkü, «... Muhakkak Allah Teâlâ insanlara çok merhametlidir, günahları bağışlayıcıdır.» (266). Cüneyd'in dediği gibi, aşk, kalbin eğilimi, Allah'ın lutfu dışında öğretimle veya eğitimle elde edilemez (267). Aşk, velilerin gönlünde yanan ve Allah'tan başka her şeyi yakıp kavuran bir ateştir. **Hakikat** derecesine ulaşmış insanların dudaklarının ışıretti, sayısız hikmetleriyle insanı şaşkına çeviren âriflerin niyet ve gayeleridir; çünkü, nefsin ve vücudun olgunluğuna müsaade eden aşk yaratıcı derecenin başlangıcıdır. Muhakkak ki, «... Allah kullarına çok merhamet edicidir (268). Aşk her şeyi değiştirir. Şu hadîs bunu doğrular mahiyettedir: «Eğer Allah bir kulunu severse, yerlerin ve göklerin bütün yaratıkları da o kimseyi sever (269).

Aşkın şiddetinin kişilerin olgunluk ve kemâl derecelerine göre değiştiği gibi, onun canlılık ve keskinliği de tabiatına göre çeşitlenmektedir. Bu değişkenlik altında, onun dereceleri büyüyen önem sırasına göre şeyhimizce şu şekilde sıralanabilir:

a) **İrâdet**: Bu irade kemâle erişmiş kimseye itaat etmek, sevgiyle onun ahlâkıyla ahlâklanıp ona yakınlaşmaya çalışmaktır. Şiddetli hayranlıktır.

b) **Şevk**: Ruhun Allah'a kavuşmak için harekete geçmesidir.

c) **Tugan**: Bu, şiddetli arzu olup sevgin kemâle ermesinin sonucudur.

d) **Neza'**: Bu da muhabbet sultanının karar kılması, vekârla kuvvet ve kudret bulmasıdır.

Sevgilisinin beliren şiddetli güzelliğinin gönülde parlayan yüzünün nûrundan sabır ve irade yularını çekip almasıdır.

e) **Sebabet**: (Aşk) sevgiliye kavuşma sabrının tükendiği, ızdırabının arttığı, ondan başkasına meyil ve sevginin kalmadığı hâldir.

(259) Kur'ân-ı Kerîm, Bakara, 165.

(260) Schubart (Walter), Eros et Religion, fransızca tercüme J. Frithaver, ed. Fayard, Paris 1972, s. 136.

(261) Krş. İbn. al-Arif, Mahasin al-Majalis, fransızca terc. Asin Palacios, P. Geuthner yay. Paris 1972, s. 136.

(262) Âli İmrân, 31.

(263) Enbiya, 90

(264) Krş. İbn al-Arif, a.g.e., s. 50.

(265) Ma., s. 397.

(266) Kur'ân-ı Kerîm, Bakara 143.

(267) Ma., s. 399; ayrıca bk. Gardet-Anawati, a.g.e., s. 163.

(268) Kur'ân-ı Kerîm, Bakara 207.

(269) Buhârî, Edeb 41; Müslim, Birr 157; Tirmizî, Şi'ir 15; Hanbel, cilt: II, s. 267.

f) **Hevâ:** Sevgilinin kapısında yalnızlığa çekilip, onun güzelliğinin verdiği lezzetin duygusu içinde kendinden geçmektedir.

g) **Meveddet:** (sevgi) bu, sevgiliye yaklaşmış, sevgisinden faydalanan, kavuşmanın verdiği sıcaklıkla mest olmanın hâlidir.

h) **Hillet:** (Samimî dostluk ve sevgi) Saf temiz sevgi hâlidir (270).

Beşerî aşk, zorunlu olarak, «birlikte bulunma» ve «birlikte yaşamayı» gerekli kılar. Halbuki Allah aşkında çelişkili ve fakat zorunlu iki husus göze çarpar. Çünkü, ilâhî aşk müşahedeyi gerektirir; müşahede ise sevenin varlığını sevgilisinde yok etmesiyle (**fenâ fi'l-mahbub**) gerçekleşebilir; öyle ise kul yok olmalıdır. Fakat aşkın devamlılığı sevenin ve sevgilinin var olmalarını gerektirir. Halbuki, var oluş ve yok oluş birbirlerine zıt hususlardır. Sonra yukarda söylediğimiz gibi, aşk birlikte var olmayı zorunlu kılar. Buna karşılık seven ayrılırsa sevgili de ayrılır. Zira mademki karşılıklı bir aşktan bahsediliyor, sevgilinin seveni sevgilinin de sevgilisidir. Bu halde birbirine çelişik iki durum vardır: «birlikte var olma» ve «birlikte bulunabilme imkânsızlığı.»

Maarifetnâme'ye göre, aşkın özelliklerinden biri, sevenin sevgilisini iki dünyaya tercih etmesidir; çünkü bu aşk her şeyden üstündür (271).

Hassasiyet (affectivité) Allah'a doğru yönelişte büyük rol oynamaktadır. Birisi sevildiği andan itibaren bu aşkın gerçekleşmesine karşı koyan her şeyden nefret edilir. O halde aşk ve saldırganlık belli başlı, birbirine zıt iki görünüşlü önemli bir karakter içinde birbirlerine bağlanmaktadır.

E.İ.H. göre, Aşkın diğer bir özelliği de, M. b. Ömer el-Varrak'ın dediği gibi (272), âşığın sevgilisinin izzeti için her türlü sataşmaya rıza göstermesidir (273). «Gerçek âşık, aşkın veya Tanrı'nın kulunu imtihan için verdiği sıkıntıları, sevgili veya Tanrı'nın verdiği cezaları bayağı bir saadetin üzüntüsüz hissisliğine tercih eder... Mistik bu dünyada mânen ölür, zira Tanrı aşkı onun bütün arzularını yerine getirmekte, onu tamamen tatmin etmektedir; onun mutluluk ihtiyacı Tanrı ve nefis üzerinde toplanmaktadır (274).

İbrahim Hakki aşkla, âşkın aşktaki diğer özelliklerini aşağıdaki şekilde açıklamaya devam eder:

«Bir taraftan âşık Allah'ı zikretmekten usanmaz, devamlı zikreder, bu zaman içerisinde O'nun huzurundan kendini eksik etmemek için dikkat eder; diğer taraftan da Sevgilisinin kendisine verdiği iyi veya kötü her şeyden memnun olur. Böylece kısmen de olsa Sevgilisinin sıfatlarını kendinde

(270) Ma., s. 403-412 vdd.

(271) Ma., s. 404.

(272) Krş. Kuseyrî, Risâle, s. 83.

(273) Ma., s. 404.

(274) Schumbart, a.g.e., s. 129, 141.

taşır. Bu hâl içinde O'nu sevenlerle konuşmaktan zevk alır. Bu duygulu hâl içerisinde, tıpkı Hz. Peygamber'in yaptığı gibi, bütün sıkıntı ve işkencelerden Sevgilisi'ne sığınır (275); çünkü O, sığınılacak yegâne mercidir» (276).

Bu husustaki en güzel ifadeyi yine Kur'an'da bulmaktayız: «(Resûlüm), şöyle de: «Eğer siz Allah'ı seviyorsanız, hemen bana uyun ki, Allah da sizleri sevsin ve günahlarınızı bağışlasın. Zira Allah çok bağışlayıcıdır, çok merhamet edicidir» (277).

Allah aşkı ve düşüncesi bu aşka lâyık olduğunu göstermesini gerektirirler. Allah aşkı bizde, bizi bir çok şeylere karşı koyucu ve acı çektirmeyen, dinamik bir ahlâk meydana getirir; bu ahlâk bizde, ölüme karşı zafer kazandıran ve şehit olmayı kolaylaştıran hayatî bir güç haline dönüşür. O bize her şeyden yakındır ve bizi her yönden olgunlaştırır, daha güzel ve daha kuvvetli yapar.

Maarifetnâme, kulların Allah'ı çeşitli şekillerde, çeşitli yönlerden sevdiklerini kaydetmektedir; buna göre, bazıları Allah'ı herkesin, her şeyin yaratıcısı olarak, zatı için severler; bazıları O'nu her yönden mükemmel olan sıfatları için severler; diğer bazıları da O'nu ilâhî ve tam doğru olan fiilleri için severler; diğer bazı insanlar ise O'nu güzelliğinin tezahürleri olan eserleri için severler. Şimdi çeşitli şekillerdeki bu sevgileri açıklayalım:

a) Allah'ın zatına karşı sevgi (**muhabbet-i zat**): «Gerçek güzellik yalnız Allah'a aittir. Öyle ise, onu sevebilmek için onun güzelliğini aksettiren eserlerinin varlığına ihtiyaç vardır. Kâinata mevcut her şey dünya üzerine yazılan ilâhî güzellikten pek tabîî olarak bir parça almalıdır; çünkü bu yaratılışın gayesidir, bir kudsî hadis şöyle der: «Ben gizli bir hazine idim ve tanınmak istedim; bunun için, onda tanınmak gayesiyle dünyayı yarattım» (278). O halde her yaratık şahsî kuvvet yeteneği ve aşkı nisbetinde Allah'ı görüp müşahede edebilir. İşte bu mertebe de bulunanlar gerçek aşk içinde yaşarlar ve aşkın hakikatini görürler. Bu aşk, Sevgilinin arzularının aksine hiç bir şey dememek, kendini zaman ve mekân akışı içinde tamamiyle onun

(275) Fudayl b. İyad. «Eğer Allah bir kulunu severse onun zahmet ve sıkıntısını artırır» diyordu. (Kuşeyrî, a.g.e., s. 31).

(276) Ma., s. 404.

(277) Ali İmrân 31.

(278) Purce (Jille) bu hadîsi çıkış noktası gizli hazine olan sarmal eğri ile açıklar. «Oluşun periyodları ve var oluşun yuvarlak güzergâhı, sarmal eğride ayrılacağı olan bir nokta yaratarak kaynaklarını bu sarmal eğrileriyle açığa vuruyorlar: Kaynak kendi kendisinin zıddı bir kutuptan kendini görebilir ve böylece kendisi hakkında bilgi sahibi olur. Gökten ve yerden ayrılış, şuur ışığının doğmasına sebep oldu ve bu ışıqla herşey görülüyor ve tanınıyor vs.. (Daha geniş bilgi için bkz.: La Spirale Mystique, fransızca terc. Carlo Suarez. ed. Chêne Paris 1974. s. 11 vdd.)

idaresine bırakmak ve Sevgilinin yükselmesi için kendini alçaltmaktan ibaret. Bunun için de Dost'un sevmediğini sevmeme basiret ve hassasiyetine sahip olmak gerekir ⁽²⁷⁹⁾, şu kudsî hadîs bunu imâ eder «Benim azamet ve büyüklüğüm (celâl) için birbirlerini sevenler nerededirler?» ⁽²⁸⁰⁾.

b) İlâhî sıfatların sevgisi (**muhabbet-i sıfat**): Allah gizli bir hazine iken (**kenz-i pinhân**) olgunluğunu (**kemâl**) büyüklüğünü (**celâl**) ve güzelliğini (**cemâl**) göstermek istedi. Ve muhabbetiyle birlik (**ehadiyet**) mertebesinden teklik (**vahdaniyet**) mertebesine inip yüksek sıfatlarının perdesiyle yüzünü (**vech**) örttü. Ta ki yüzünün akisleri kâinatı yok etmesin ve hiç kimse hayır ve şerri fark edemez duruma gelmesin. Zira sıfatların çok olması nedeniyle isimleri de çoğalmıştır ve görünüşü sayısınca varlıklar meydana gelmiştir. Sonra, fiiller başkalıkları ve tesirleri sebebiyle bazen görünmüş bazen de görünmemiştir; çoğalma devam ettikçe etki ve etkileme (**tesir ve teessür**) meydana gelmiştir. Dostluklar ve sevgiler yayıldıkça bundan faydalanmaya başlanılmıştır. Yaratılış ve yaratılanlar arasında başkalıklar olunca aşık ile maşuk belli olmuş ve her muhtaç ihtiyacı nisbetinde aşık olup, istediği kadar muhabbete ermiştir. Hiç kimse sevdiğini, gözü ile görmedikçe aşık olmaz, müşahede edemez. Ancak kemâli nisbetinde Ma'ruf'unu görebilir. Herkes Hakk aynasına baktığı zaman ancak yeteneği nisbetinde onun güzelliğini (**cemâl**) görebilir. Her ârifin bu alandaki anlayışı kendi idraki oranındadır. Ancak kendi aynasında görünen yüzü görebilir ve bütün isimlerden önce kendisini terbiye eden isme âşik olur ⁽²⁸¹⁾. Kur'ân buna şöyle işaret eder: «(Ey Resûlüm) kullarım sana benden sordularsa, muhakkak ki ben çok yakınımdır; bana dua edince, dua edenin duasını kabul ederim. O halde onlar da benim davetime koşsunlar ve bana hakkıyla iman etsinler ki; doğru yola ulaşmış olsunlar» ⁽²⁸²⁾.

c) Fillerin Aşkı (**Muhabbet-i Ef'âl**):

Bu his, yüzleri Yaraticının (**sânî**) sanat perdesiyle örtülmüş olanlarda bulunur; bu sebebledir ki, onlar kavuşmaya (**vuslat**) erişemezler. Bunlar ancak dünya işlerindeki değişikliği görüncü, hâllerin başkalıklarını anlamışlardır. Bütün fillerde etken ve onları istediği gibi kullanma selâhiyetine sahip olan Allah'ı (**Müessir ve Mutasarrıf**) akıl yoluyla idrak etmişlerdir. Böylece sevgilerinin kaynağı olan akılları benliklerinden doğan tavrı ve hareketlerinin ardında saklanmışlardır. Bunlar korku ve ümid sahipleri olup, kendi sevgilerini zorluk çekmenin gizliliklerinde bulmuşlardır. Onların amelleri perde arkasındadır. İbadet yoluyla Allah'ın rızasını kazanmayı arzu etmez-

ler. Sevgileri yalnız kendilerine nimet verildikçe artar, kısıldıkça eksilir. Zira bunların çabaları menfaatlerine bağlıdır. Sevgileri de böyledir. Gerçi, sevilen; bütün kemâl vasıfları ve fiilleriyle vardır, fakat sevgi menfaate göre değişmiştir. Demekki fiillerin sevgisi çabuk yok olur niteliktedir ⁽²⁸³⁾.

d) Eserlerin Sevgisi (**Muhabbet-i âsâr**):

Yazarımıza göre eserlerin sevgisi iki kısımdır. Eserlerin bir kısmı Sevgilinin (**Mahbub**) eserleri olduğu için, bir kısmı da sırf eser olmaları sebebiyle sevilirler.

Birincisi, Allah'ın zatının sevgisinden (**muhabbet-i zat**) bir parçadır veya sıfatların sevgi gölgesinden bir görünüşür. İkinci kısım sevgi ise, sevgi karanlığı sayılmıştır. Bu fitne ve fesadın doğurucusu ve Allah'tan uzaklaştırıcıdır. Allah için olmayan bu sevgi Hakk'ı unutturur. Fakat hakikî müminlerin Allah'a olan sevgileri daha kuvvetli ve daha dayanıklıdır ⁽²⁸⁴⁾. Buna göre, birincisi Allah'ın zatına olan sevgiden bir parçadır veya ilâhî sıfatların aşkından bir sahnedir. İkincisi ise hor görülmüştür; gerçekten bu tür bir sevgi fitne sebebi, insanları baştan çıkarma motifinin öncüsüdür. Her halükârda her ikisi arasında bir kaynaşma görmek mümkündür ⁽²⁸⁵⁾. Böyle bir sevgi, dünyevî güzelliklerden zevk alan gönüllere belki zevk verebilir, fakat kemâli temin etmez; aksine dünya zevklerinin uyanmasına yardım edebilir.

İnsanın şehvânî bir hayat sürmesi nisbetinde, onun sevgiye ait kavramlarının içgüdüsel karakteri, mânevî ve ilâhî bir hayata karşı daima muhalefet halindedir. Hayırdan uzaklaşan, âhiret hayatının kazançlarının aksine doğru atılan her adım, gerçek yoldan sapmış sevgi olayıdır. Bununla beraber bu dört çeşit sevgi arasında bir bağ vardır.

İbrahim Hakkı, aşkın iki çeşit şiddetini ayırmayı da ihmal etmez: biri diğerinden türetilmiş iki kelime, ifade edilen aşkın bu iki görünüşü şevk ve iştiahtır.

Gerçekten şevkle Allah'ı isteyen bir kalbin, vücut veya ruh arzusu yoktur; o sadece O'nu ister; esasen bu dilek karşılıklıdır, «Eğer kulum bana ulaşmak isterse; Ben de onu isterim, aksi halde onu huzurumdan uzaklaştırırım» ⁽²⁸⁶⁾.

Bütün bu bölüm boyunca şeyhimiz aşkı tasvir eder: «Sevgi, Allah'tan başka her şeyi yakıp yok eden Allah sevgisinin başlangıcıdır. Böyle bir aşk taşıyan bir kalb de eğer dünyevî herhangi bir sevgi bulunsaydı, muhakkak ki şevkle istenen Allah aşkının ateşi ruhları yakıp yok edecekti. İlâhî aşk

[279] Ma., s. 406.

[280] Bu hadîs Müslim ve A.b. Hanbel tarafından nakledilmiştir.

[281] Ma., s. 407.

[282] Bakara 186.

[283] Ma., s. 407 vd.

[284] Krş. Kur'ân, Bakara 165.

[285] Ma. p. 408.

[286] Buharî, Nesai ve Malik tarafından zikredilmiş bir hadîs kudsîdir.

sahib'ini yakar, kavurur, aşıkça bundan memnun ve mesrurdur. Bu yanış ve kavruluş aşkın gerçek tezahürü ve işaretidir. Bu «aşk-ı mest» Tanrının kalblere bir lutfudur ve Allah'a karşı sevginin, duyulan arzu ve niyetten üstün olmasını ister» (287).

O halde, arzu edilen vuslata (288) ancak dünyevî şuur alanından maddî olduğu kadar mânevî mahsusâtı da yok etmek suretiyle, nefsin yok olmasından sonra erişilebilir.

Aşkın psikolojik belirtileri yanında fizyolojik belirtilerini belirtmekte şeyhimiz ustadır; esasen aşkın psiko-fizyolojik bir hâl olması yönünden her iki yönde de «emare»ler vermesi gayet tabiidir: Aşkın işareti yüzün sararması, gözlerin kararması ve sesin yanık ve yakıcı olmasıdır (289).

Böylece de ki, mutasavvıfların pek çoğu Seri Sakatî'de müşahade ettiği gibi (290), aşkın ancak vücudda görülebilen psiko-fizyolojik tepkilere sahip olması halinde takdir edip değerlendiriyorlardı (291).

Aşığın «ruh ve vücudu ilgilendiren» belirtilerine gelince, bunlardan biri onun olağanüstü bir hayranlık içerisinde sessiz ve sakin kalmasıdır. Fakat bu belirtilerden en önemlisi Allah'ın sevdiğinin taklid edilmesidir. Bu ise şüphesiz O'nun Resûlü Hz. Muhammed'dir. Zira Allah aşkının işareti bu taklitten ibârettir; ve bu sevgi için bir başka yol yoktur (292).

Aşkı, sevginin ebedî tezahürü olarak, seçilmiş velîlerin sıfatı (293), şeklinde tarif eden şeyhimiz, tıpkı bazı mutasavvıfların düşündükleri gibi (294), muhabbeti kazanılmış bir makam, aşkı da Allah vergisi olarak telâkki eder.

Aşkın âşık üzerinde meydana getirdiği psikolojik emare'ler ise şeyhimizce şöyle özetlenebilir: «Aşk, korkağı cesur, müsamahasız olanı anlayışlı, cimriyi cömert, zalimi yumuşak, zengini fakir vs.. kılar. O, halkın teslim olup önünde diz çöktüğü, akılların itaat ettiği ve kalblerin kendisine bağlandığı bir sultandır. Onunla duyu organları temizlenir, ruh kıvanç duyar» (295).

Fakat, kısaca özetlediğimiz bu belirtilere daha pek çok belirtiler ilâve

edilebilir: Bütün kemâl sıfatlar kişiyi doldurur ve aşk insanı mükemmel yapar. O zaman âşık ve Maşuk birbirlerini «ben» diyerek çağırırlar (296).

Böyle olunca, «dinî hayatta gerçek bir tamamlayıcılık aramak mistik aşkın tabiatından ileri gelmektedir» (297).

Şeyhimizce, gerçek vuslatın temeli olarak telâkki edilen aşk akıldan üstündür; öyleyse âşık âkile nazaran üstündür; çünkü ikincinin zevki şehvî hislerin tatmini olduğu halde, âşığın zevki ilâhî aşk ve vecd hâlidir. Akıl kişinin hareketlerinin gayesi dünyevî bir tatminden ibaret olup iki dünya'ya birden uzanamaz. Halbuki âşık sadece Allah'ı diler ve onun davranışları aldığı ilham doğrultusundadır ki, onunla benzerlerine yabancı bir hâl alır. İnsanlar Allah'ı sevdikçe Allah da onları sever. «...Allah'ı seven bir millet ve O'nun sevdiği bir millet» (298).

Şeyhimize göre, ilâhî aşk yokluk denizidir, onda iken âşık vücuduyla olan bütün ilişkilerini keser; o sadece vuslatın temeli değil, fakat aynı zamanda saadet iksiridir. Leylâ ve Mecnun bu iksirden içtiler ve bu dünyada bu sebepten hoş bir isim bıraktılar.

Böylece, bir yönden belirtiler söylenirken diğer yönden de okuyucuyu psikolojik telkin altında tutarak aşkın kudreti gösterilmek istenmektedir.

Bununla aşk ve muhabbetullah marifetullahtan ayrılmaz birer fenomen olarak gözükmetedirler.

Yazarımız devam ediyor: Bu fani dünya aldanma içinde aldatılmışlık, diğer dünya ise neşe içinde neşedir; fakat aşk nur içinde nurdur. Aşkın en güzel ânı vecd hâlidir. Kaynaşma ve karışma sarhoşluğu. Aşkın başlangıcı sevgi, sonu vecd'dir; vecdin görünüşü **mükâşefe** tamamlanması **müşahade**'dir. Bu hâl içinde kâinatın bütün sırları öğrenilir, hayatın bütün zavallılıkları kaybedilir. Bu, kalbde fevkalâde büyük ve şiddetli bir sırdır ki, hiç kimse onu kavrayamaz. O kulun ilâhî sırları görüp kavradığı sırada ruhun kendinden geçme hâlidir. Bu durum, mevcut hâlin gerçekleşmesinden önce kulun asla karşılaşmadığı bir şeyi bulduğu bir ruh hâlidir.

Böylece vecd, James'in dediği gibi, mistiklerin, gerçeğin en yüksek sezgisini buldukları bir kalb hâlidir (299). Bir vecd hâli içinde Hallac, dinî bile halka bırakarak, sadece Allah'ı arzu ediyor (300). Gazzalî için ise vecd, dinî yakînin temelini teşkil ediyordu (301).

Şeyhimiz aşkla hayranlığa ulaşıldığını, vecdle ise bir nur denizine da-

(287) Ma., s. 416.

(288) E.İ.H. hiç bir zaman ittisal mânasında bir vuslat kastetmemiştir.

(289) aynı eser.

(290) bkz. Dermenhem, a.g.e., s. 173.

(291) aynı eser, s. 134; Ma., s. 416.

(292) bkz. Canan (İbrahim), a.g.e., s. 232.

(293) Ma., s. 416; ayrıca bak. İbn al-Arif, a.g.e., s. 15.

(294) Krs. Gardet-Anawati, a.g.e., s. 43-127; Şekik el-Belhî için, aşk ancak Allah'ın sevdiği kulların erişebilecekleri bir makamdı (Nwyia, a.g.e., s. 227).

(295) Ma. p. 416.

(296) Krs. Dermenhem, a.g.e., s. 157.

(297) Schumbart, a.g.e., s. 151.

(298) Kur'an, 5, 51.

(299) Expérience Religieuse, fransızca tercüme F. Abauzit, Paris 1908, s. 22.

(300) Arnaldez, Hallaj ou la Religion de la Croix, Paris, s. 41.

(301) Jabre, a.g.e., s. 22.

İndiğini belirtiyor. Hafif bir vecd, hafif olmasına rağmen şiddetlidir, fakat şiddetli bir vecd çok daha şiddetlidir ⁽³⁰²⁾.

Zamanın pek çoğunda vecdin tabiatı izâh edilemez; ve onun gerçek mânası göğüslerde gizlidir. Gerçekten, «bu, Allah ile ruh arasında gerilmiş bir perdedir, çünkü vecd yalnız kaybolabilen şekillere ulaşabilir ve gerçek görüşün başladığı anda gerçek hüviyetini kaybeder» ⁽³⁰³⁾.

«Başlangıçta, mistik öz benliğinden çıkar, bir defa vecde geldi mi o Allah'la doludur ve onun attığı çılgınlık onun öz şahsiyetini izâh etmezler» ⁽³⁰⁴⁾.

Çok iyi bilinmektedir ki, her dinin mistikleri bu hâle ulaşabilmek için çeşitli metod ve tekniklerden faydalanmışlar, çeşitli yollara başvurmuşlardır. Şeyhimiz İbrahim Hakki ise vecd hâline erişebilmek için on prensibin takip edilmesi gerekliliğini bildirir: 1 — Tövbe, 2 — zühd, 3 — tevekkül, 4 — kanaat, 5 — uzlet, 6 — zikir, 7 — rucu' ilallah, 8 — sabr, 9 — murakabe, 10 — rıza ⁽³⁰⁵⁾.

O aşkla öyle doludur ki, ondan başka bir şey görmez:

«Her ne ki âlemde var imiş ey yârigâr
Olmuş o leyl ve nehar, ilm ile irfanımız
Aşk ile dolmuşuz, mesti müdam olmuşuz
Fakr ve fena bulmuşuz, oldu beka şânımız.» ⁽³⁰⁶⁾.

[302] Ma., s. 422.

[303] Gardet-Anawati, a.g.e., s. 80.

[304] Molé (Marian), Les Mystiques Musulmans, Paris 1965, s. 56.

[305] Ma., s. 425.

[306] Ruh al-Şurûh, s. 106/a; Aşk halinde duyumla akıl arasında uygunluğu temin eden daimî bir münâsebetin bulunması insan psikolojisinin bir gereğidir. Aksi halde sükûde zihni hastalıkların meydana çıkması kuvvetle muhtemeldir. Aklın ulaşmak istediği nesneleri sevgi renklendirir, hoş bir hâle sokar; o şekildeki, sevginin güzeli çirkin veya çirkinin güzel olarak renklendiği anda hür bir seçimden yoksun kalınır. Ancak, mutasavvıfın sevgisi herşeyi duygularının ve düşüncelerinin yönünde renklendirmekte, böylece gereken armoni sağlanmaktadır.

C — Maarifetullah:

Kalbde bulunan Allah'ı tanıma bilgisi duygulandırıcı, sevdirci ve zevk verici bir bilgidir. Çünkü o, kulu aşka götürmektedir. Maarifetnâme'ye göre, her şey bu bilgi için vardır: «Kendini bilen Rabbini bilir». Esasen Maarifetnâme kendisi bu bilgiyi açıklamak için yazılmıştır. «Âlemin ve insanın yaratılışından, en yüksek maksat ve istek Allah'ın bilinmesidir ve bu her şeyden üstündür. Hilkati âlem ve âdemden maksad-ı aksa ve matlûb-u a'lâ Maarifet-i mevlâdır» ⁽³⁰⁷⁾. Fakat bu bilgi, pozitif veya sosyal-dinî olsun, diğer bilgilerin bilinmesine bağlıdır. Arnaldez'in dediği gibi «Allah bilgisi (maarifetullah) objesine bağlıdır ve bu nesne imanı gerektirir, iman ise ilimle yakından ilgilidir» ⁽³⁰⁸⁾.

O halde, İbrahim Hakki'da bilgilerin birbirlerine bağılıkları söz konusudur. Bunun neticesi olarak da kalb, aşk (muhabbet) ve maarifet arasında bir bağ mevcuttur. Bunlardan her biri de diğerinin tamamlayıcısı niteliğindedir. Esasen, «Maarifetullah (Allah'ı tanıma) daima aşkın meydana çıkmasına sebep olurken aşk da sevilen nesnenin bilinmesi ve tanınmasını önceden var sayar» ⁽³⁰⁹⁾, ve bu ikisi arasında tam bir ayırım söz konusu değildir.

Bilgiler arası diğer bir bağıntı, Maarifetullah (Allah'ı bilme) ile kendini tanıma bilgisi arasında olandır: Maarifetullah'a yönelmek ve onu elde edebilmek için önce insanın kendini tanıması —bilmesi— lâzımdır, daha sonra diğer ilimleri —pozitif ve sosyal— ve bunlar vasıtasıyla de kâinatın tanınması. Gerçekten de, kendisini bilen insan kâinatı da tanıyabilir; insanın büyük âlem kâinata (macrocosme) nazaran küçük âlem (microcosme) olduğu bir gerçek değil midir? Esasen insan kâinatta oluşan her şeyi dikkatlice düşünerek yaratıcı Rabb'ini bulup tanıyabilir.

Maarifetnâme yazarı şeyhimize göre, bizim vücudumuzu idare ettiğimiz gibi Allah da bu kâinatı tedvir ve tanzim eder. Akıl ile Levh-i Mahfuz, kalb ile arş, beyin ile kürsî arasında bir benzerlik vardır ⁽³¹⁰⁾.

[307] Ma., s. 2.

[308] Mystique Musulmane, s. 578.

[309] Burckhardt, Introduction aux Doctrines Esotériques de l'Islam, Alger, s. 43; Krş. Ma., s. 387.

[310] Maarifet konusunda İbn Arabî şöyle der: «Mademki Hz. Peygamber "kendini bilen Rabbini bilir" diyor. O halde kendiniz tanınmış olmadan önce Allah'ın bizim tarafımızdan olduğu gibi —yani Rabb ve yaratıcı olarak— tanınması mümkün değildir.» Fusus el-Hikem, s. 70.

Şeyhimiz üç şeyin insanı maarifetullah'a erıştirdiğini iddia eder: itibarlı ve akıllı kimselerin zelil, zenginlerin fakir, doktorların hasta olmaları.

Fakat, «şu bir gerçektir ki, Allah bizi kendine götüren, yani kendini bize tanıtan tek kılavuz ve tek delildir» (311). Buradaki teyid mutlak mânâsında alınmalıdır. Şüphesiz Allah'a varabilmek, onu tanıyabilmek için bir çok yollar vardır. Fakat, bütün yollar temelde doğrudan doğruya ilâhî bir müdahalenin varlığını kabul ederler, hiç olmazsa farzederler. Her şeyden önce, bu dünyaya gelen her insan, kalbinde ilk önce bildirilmiş vahyin damgasını taşır. Bu konuda müfessirler, hadîsciler, kelâm bilginleri ve süfiler fikir birliği içindedirler. Çünkü Allah dünyayı yaratmadan önce, ezeliyetinin bir hareketinden âdem oğullarını ilk ve geçici bir varlığa çağırarak onları topladı. Burada kendini onlara Rabb'ları olarak tanıttı: «Rabbin, insan oğlunun sulbünden soyunu devam ettirmiş, onlara: «Ben sizin Rabbiniz değil miyim?» demiş ve buna kendilerini şahit tutmuştu. Onlar da «Evet şahidiz» demişlerdi. Bu, Kıyâmet günü, «Bizim bundan haberimiz yoktu» dersiniz veya «Daha önce babalarımız Allah'a ortak olmuşlardı, biz de onlardan sonra gelen soyuz, bizi, boşa çalışanların yaptıklarından ötürü yok eder misin?» dersiniz diyedir» (312). Bu yaratılıştan beri mevcut, varlığı zorunlu olan bir ilimdir. Ancak peşin fikirler, kötü eğitim ve öğretim onu karartabilir. İşte bu ilim her insanda İslâm'ı kabul etmek için bir yetidir (313).

Tekrar Maarifetnâme'ye dönelim. Akıl yoluna gelince, o bir kılavuz ihtiyacı anında kişinin takip ettiği yol olarak tarif edilmektedir. Bu ihtiyaç kendi olabilirliğine bağlıdır. Öyle ise mümkün olan her şey ancak kendisi gibi mümkün olan şeylere götürebilir. İşte buradan Allah'ın verdiği ilme nazaran aklın aşağılığı. Maarifetnâme yazarı bu noktadan hareketle **ârif**'le **âkil** ve **âbid**'le **zâhid** arasındaki farkları şöyle açıklar: Ârif daima Allah'ıyla meşguldür, hiç bir şey onu O'nunla meşgul olmaktan alıkoymaz; o konuşmaz, kendi sırlarından konuşan O'dur. Yerlerin ve göklerin Rabbi. Ârif bütün ihtiyat ve tedbirleri bırakır, Allah'ın tedbir ve korumasına kendini terkeder. Halktan uzaklaşır, Hakk'a sığınır, O'na yönelir. O daima müşâhede halindedir. Daima O'ndan ve O'nunla konuşmak için insânî sıfatlarından sıyınır, onları yokeder.

Kulu yaşatan ekmek ve sudur, halbuki ârifi yaşatan ise irfân nûrudur. Ancak bununla o Hakk'ı bilir ve onun nûruyla âleme ve sırlarına vâkif olur. Ona huzur veren maarifet, sevinç veren muhabbettir, zevki ise tevhid nûrunun hakikatidir.

(311) aynı eser, s. 397. Arnaldez, La Mystique Musulmane, s. 578; Gardet-Anawati, a.g.e., s. 142.

(312) A'râf, 172.

(313) Gardet-Anawati, a.g.e., s. 131.

Ârif maarifetle sevinci, vahdetle ünsü bulur, ilim nehirdir, hikmet ise denizdir. Âlimler nehirleri tavaf eder, hikmet sahipleri denizlere dalarlar, ârifler ise kurtuluş gemilerinde gezerler. Ârif Allah'ın sırlarını ehli olmaya, anlamayana açıklamaz. Âbid cismini, ârif canını eritir. Âlime edeb, âbide istek, ârife zevk ve şevk gerektir. Zâhidin âlâmeti dünyayı, ârifinki ise dünyayı terketmek ve Allah'ı övmektir. Ârif cismini mevlâsının rızasına terkedip rahata ermiştir. Ârifin Hakk ile muamelesi halkın arzularına uymak için değil, belki halk ile muamelesi Hakk'a uymak içindir. Onun için bu yükselişten sonra bir düşüş olmaz; çünkü Allah huzurunda olanın gözünden perde kalkar. Maarifetnâme'ye göre ârifin özelliklerinden biri de teninin misk gibi kokmasıdır. Bu nedenlerle ârif, âbiden, âkilden ve zâhiden üstündür (314).

Şimdi de Maarifetnâme'nin belirttiği Zühd ehli (**Ebrâr**) ile irfan ehli (**mu-karrebûn**) arasındaki farkları görelim: Zâhid gezici ârif uçucudur. Âlim söylediklerinin ışığında, ârif onların üstündedir.

O maarifeti söylenebilecek olanlardan başkasına söylemez, Hakka yaklaştıkça halktan uzaklaşır. Zâhidin ibadeti âlaka iledir, ârifin zevkle. Birincisi ahireti, ikincisi mevlâyı ister. Zâhid nefsiyle bulunduğu halde ârif daima Allah'ıyla başbaşadır. Zâhid'in zikri ile, ârifin zikri kalb ve canı iledir. Zâhid nefsiyle bakıp halka düşman kesilir ve üzülür, ârif mevlâsıyla yaratıklara şefkat dolu gözlerle bakıp rahat eder (315).

Yazarımıza göre Allah bilgisinin gerçeği eşyanın hakikatine nüfuz etmek ve onları zâtında olduğu gibi görmektir (316).

Tıpkı diğer mutasavvıflar gibi, Erzurumlu İbrahim Hakkı da ilham yoluyla elde edilmiş bilgiyi kitaplardan elde edilen bilginin önüne geçirerek birinci plâna koymaktadır. Çünkü ona göre ilham yoluyla elde edilmiş bilgi içe dönük tecrübe neticesinde elde edilmiştir ve kitaplar yoluyla elde edilmiş bilgiden üstündür (317). Böyle olunca, maarifetullah (Allah bilgisi) ger-

(314) Ma., s. 388. Bütün bu övgüler, özellikler ve ödüllendirmeler mutasavvıf psikolojisindeki üstün olma (supériorité) duygusunun tezahürleridir. Çünkü mutasavvıf tarikat hayatına başladığı andan itibaren —hatta ondan önce de— bu duygusal hayatın kişilere kazandırdığı üstünlükler inancının etkisi altındadır. Duyguların gerçekleşmesi veya gerçeklerle uyumu bir inanç haline gelmekte ve bu inancı bu şekilde tezahür etmektedir.

(315) Ma., s. 390. Üstünlük hissi (sentiment de superiorites) kelimelerde ifade-sini bulurken okuyucular ve bu hayata yeni girenler bu üstün mânevî hayata çekilmek istemektedir.

(316) Bu, Beyazıt Bestâmî'nin sözünü teyid eder mahiyettedir. Maarifet iki çeşittir: Mahiyet bilgisi ki insanlar inançla bunu kazanırlar ve hakikatin bilgisi ki inananlar bunu bilemezler (Dermenghem, a.g.e., s. 213).

(317) Ma., s. 388. Bkz. Chevalier (J.), Le Soufisme, Paris 1974, s. 219.

çek bilgilerin tümü, bütün ilimlerin, verilerin, ilmî ve peygamberî bilgilerin meyvesidir. O halde zihnî muhteva halinde peygamberî bilgi marifet içinde şükrün vasıtasız bir verisi ve bütünyle bilginin yaşayan bir prensibi haline gelmiş mü'min tarafından geliştirilmiş kendiliğinden ve doğrudan bir bilginin konusudur. Bu bilme işi ise zevke ait bir kavrayış olarak takdir olunmaktadır ⁽³¹⁸⁾.

Şu hususu ilâve etmek yerinde olur ki, İbrahim Hakkî'nin maarifetullah konusundaki fikirleri Gazzalî'nin düşüncelerinden esinlenmiştir ⁽³¹⁹⁾.

D — AZ YEMEK :

Kişinin kendini sezgilere hazırlayabilmesi için bazı şeylerden fedakârlık yapması gerekir. Eğer bu bir mutasavvıf için söz konusu ise, bu takdirde onun manevî bir âleme yükselebilmesi için bazı şeyler yapmaktan kendini alıkoyması gerekir. Bazı çekinmeler ve fedakârlıklar üstün ilâhî sezgilere gerçek bir duyarlılık sağlarlar ⁽³²⁰⁾. Kişinin kendini bazı şeyleri yapmaktan alıkoyması hallerinden birisi az yeme veya açlık halidir. Az yeme veya açlık, mutasavvıfı dış süreçlere karşı kapalı tutar ve onu dünya isteklerinden korur ⁽³²¹⁾.

Şimdi şeyhimizin bu konudaki fikirlerini tasavvufî açıdan görelim. Ona göre, her şeyin başlangıcı midedir, çünkü bütün hareketler biyolojik kaynaklarını oradan alırlar; o halde psiko-fizyolojik reaksiyonlara hakim olabilmek için aç kalınmalıdır. Esasen Hz. Peygamber de aynı şekilde orucu ve kanaatkârlığı öğütüyor, midenin ağrının merkezi olduğunu, gıdalanmada gözetilecek rejimin en iyi tedavi edici usul olduğunu bildiriyordu ⁽³²²⁾.

Şeyhimize göre, Allah'ın sevgili kulları az yerler, az konuşurlar ve az uyurlar. Fazla yemek (tokluk) zekânın gereği gibi çalışmasını önler. Az yiyenin elemleri az (daha ziyade biyolojik), sağlığı sürekli. Açlık peygamberlerin gıdası olup insanı velîler makamına çıkarır. Açlık faziletlerle arız olan hastalıkların devası, akılların cilası, ruhun aksiyon iştihası, yaralı kal-

(320) Psikologlar kişinin kendini bazı tabii ihtiyaçlardan alıkoyması halinde süjede psiko-somatik bazı belirtilerin ortaya çıkabileceğini kabul etmektedirler.

(321) Schubart, insanın Tanrı karşısında acze düştüğü zaman, O'nu kendinden hoşnud edebilmek ve kendisi için iyilikler kazanabilmek için çeşitli çarelere başvurduğunu, kendini bu feci durumdan kurtarmak için fedakârlığı icad ettiğini, bu yönden zahidliğin, bu fedakârlığın en belirgin bir şekli haline geldiğini, kişinin kendini içe dönük olarak kurtarmak isteğiyle tabii olmayan zoraki bazı şeylere başvurduğunu iddia eder. Böylece kişinin çok kuvvetli iki iç güdüyü zincirlediğini söyler: açlık ve kuvvetli cinsî istek. Bu şekilde açlık veya orucu ve her türlü cinsî ilişkilerden çekinmeyi kendine zorla kabul ettirdiğini ileri sürer (Bkz. a.g.e., s. 223). Bu düşünce bir çok yönlerden geçerli olsa bile Erzurumlu İbrahim Hakkî açısından geçerli değildir. Çünkü, her ne kadar az yemekle İbrahim Hakkî bir fedakârlık yapıyorsa da, bunda amaç Tanrı korkusu değil aksine O'na erişmek için uygulanan yöntem ve sevgi gereğidir.

(322) Krş. Akrou (Ahmet), Les Pratiques de la Prière et l'Hygiène chez les Musulmans, doktorlukta uzmanlık tezi, Paris 1936, s. 11.

(318) Krş. Ma., s. 387.

(319) Krş. Ma., s. 386 vd., Jabre, a.g.e., s. 145-146.

bin ilacı, kuvvet ağacının meyvesi, iffet sıfatının süsü, gönül hoşluğuna ulaşma yoludur. Açlık nefsin tutku ve arzularını öldürür, kalbe hayat verir ve bilgi kazanmayı kolaylaştırır ⁽³²³⁾. Âlimlerin açlığı ilimde derinleşmek; zâhidlerinki hikmet ⁽³²⁴⁾, âşıkların açlığı ise Allah'a yaklaşmaktır. Açlık nefsi alçaltır. Açlık Allah'ın has kullarına ziyafetidir ⁽³²⁵⁾.

Erzurumlu İbrahim Hakkı'ya göre, kalbe sıkıntı veren üç şey vardır: çok yemek, çok uyumak ve çok konuşmak. Bedenin sıhhati az yemeye, ruhun sıhhati az uyumaya bağlıdır ⁽³²⁶⁾. Doyma bütün hastalıkların çağırıcısı, açlık hepsinin ilacıdır. Açlık ibret tarlası, hikmet kaynağı, ruhun idrak kuvveti, Allah sevgisinin anahtarı, gerçeğe varmanın açık yoludur. Açlık temiz kalbli insanların sevinci, Allah'a gönül verenlerin kılavuzudur. O, nefse zindan, kalbe gülüstandır ⁽³²⁷⁾.

Tasavvuf teorisyenlerinin fikirleri ile çoğu zaman aynilik gösteren Maarifetnâme fikirlerinden biri de açlık konusudur. İşte bunlardan bir tanesi: «Az yemenin gayesi, nefsin hayvanî isteklerini zayıflatıp şehvî arzulara akıl üstünlüğünü sağlamaktır» ⁽³²⁸⁾.

Tarikata yeni girenler için şeyhin en küçük dozu şöyledir: ne çok, ne fazla aç kalma; günde ortalama 150-300 gram besin ⁽³²⁹⁾. Fakat önce bedeni açlığa alıştırmak gerektir. Bunun için, başlangıçta, en iyi yöntem oruçtur. Gerçekten oruç, dünyevî besinlerden sıyrılmanın bir simgesidir. Oruç, insanda gerçekten soylu bir hal yaratır; o, isteğe bağlı ve insancıl bir adımdır. Tarikata girenler, önce oruç tutarak, sonra az yiyerek kendilerini açlığa alıştırmalıdır. O halde oruç, tarikata yeni girenlere salık verilmiş çok

(323) Şeyhimizin düşünceleri kendisinden öncekilerin bir devamı ve doğrulayıcılarıdır; Şakik el-Belhî «zahidlik açlık tarafından kazanılmış olmakla başlayabilir» diyordu. (Nywia, a.g.e., s. 217).

(324) Zun-Nun'un sözleriyle ayniyet göze çarpmaktadır: «Hikmet, dolu bir midede bulunmaz». (Krş., Dermenghem, a.g.e., s. 145; Kuşeyri, a.g.e., s. 30).

(325) Ma., s. 305; Yahya b. Muaz diyordu ki: «açlık ılık, tokluk ateş, istek kuru ağaçtır. İşte burada yangın vardır. Ateş ancak isteklerin kendisini yakıp bitirmesiyle söner». (Dermenghem, a.g.e., s. 190); Eğer ibadetleri dışında fiziksel herhangi bir hareket yapmadan sadece manevî görevlerini yerine getiren sufilerin psiko-somatik durumları düşünülürse durum daha iyi anlaşılır. Esasen ister yiyecek ister içecek konusunda olsun, iştihâ, bulunulan yere göre —yani gölge ve güneşe göre— değişmektedir.

(326) Bu konuda bütün sufiler aynı şekilde düşünürler. Krş. Dermenghem, s. 72.

(327) Ma., s. 306.

(328) Krş. Ma., s. 306; Kuşeyri, a.g.e., s. 269. Pek tabii ki, biri diğerine bağlı üçlü bir perhiz sonucunda vücudun bazı bezleri normal çalışmayacak bunun psikolojik sonucu olarak ruhi bir iştahsızlık ortaya çıkacaktır.

(329) Burada şunu belirtelim ki, çağımızın psikologları bu şekilde, yapılıması sıkıca gerekli görülen kaide ve eğilimlerin, sülhlerde zihni bir iştahsızlık (anorexia mental) ortaya çıkardığını ileri sürüyorlar.

önemli bir faktördür. Bunun için şeyhimiz şu açıklamaları yapar: «sırf vücudu beslemek için yemeğe değer verenler bitki mertebesinde, şehveti tatmin ve fani lezzetleri tatmak için yiyenler hayvan mertebesinde dirler ⁽³³⁰⁾; ibâdete kuvvet verecek derecede yiyenler de akıl mertebesinde dirler» ⁽³³¹⁾. İnsan çok yemekle isteklerinin ve nefsinin esiri olur, Allah'ın nurundan mahrum kalır, açlıkla nefsinin hakim olur.

İşte Erzurumlu İbrahim Hakkı'ya göre yemenin ilkesi: «Yemeği o kadar ye ki, o seni taşısin; o miktarda yeme ki, sen onu taşıyasın».

«Hakkı gece ol kaim
Hem gündüz ol saim
Tâ kalbe dola daim
Şehd ü şeker ruze» ⁽³³²⁾.

Açlığın doğurduğu haller ise şöyle açıklanır: «Açlık tarikata yeni girenlerde alçakgönüllülük, durgunluk ve ihtiyaç halini muhakkikinde ise ince kalbilik, gönül ferahlığı, beşeriyetten uzaklaşıp ilâhî saltanatla temasa gelme hallerini doğurur ⁽³³³⁾; bir kısmında ise açlık, yalnız sağlıklarına, huylarını düzeltmeye ve vücudlarına faydalı olmalarına yarar. Türlü kötülöklere sebep olan açlık ise imanı zayıf olan yoksullardadır» ⁽³³⁴⁾.

«Açlık ki tok eyler ol kamu âzâyı
Açlıkta bu nefis terk eyler dünyayı
Hem açlık açar rumuz, her mânâyı
Açlıkta bulur bu can ve dil Mevlâyı» ⁽³³⁴⁾.

(330) Krş. Kur'an-ı Kerim, A'râf, 79.

(331) Ma., s. 307.

(332) Ma., s. 308 vd.

(333) Ruh uş-Şuruh adlı risalesinde «Hakkı az ye, az uyu aklın varsın hayrete - Ta ki nur-ı aşktan dolsun gönül bulsun lîka» diyerek de açlığı her eserinde öğütler. (Bkz. s. 102-a).

(334) Ma., s. 311; Hatırlatmak yerinde olur ki, günümüzde vücut sağlığı ve estetik uzmanları açlığı veya orucu, günlük veya haftalık olsun, yeniden ele alarak öğütlemekte dirler; bu, tenleri taze tutmak ve vücut ölçülerini muhafaza etmek için pek çok kadın tarafından uygulanmaktadır.

E — Az Uyumak:

Takip edilecek yöntem hakkında, Erzurumlu İbrahim Hakkı'nın önemli ilkelerinden biri uykuya ilgilidir. Şeyhimiz uyku süresinin azaltılmasını öğütler, fakat asla onun yokluğunu. Çünkü, uyku insan için gerekli olan bir ihtiyaçtır; onun yokluğu süjelerde bazı zihni ve bedeni yetersizliklere sebep olmaktadır: hayvanlarda ölümü meydana getirmektedir; insanlarda, ısı derecesinde değişiklikler, kas kuvvetlerinin kademeli olarak azalmaları, kan basıncında, kalb atışlarında, kanın kimyasal yapısında birbirine zıt değişiklikler gibi fizyolojik ve kimyasal sonuçlar ortaya çıkmaktadır⁽³³⁵⁾.

Maarifetnâme uykunun nasıl hasıl olduğu sorusuna şöyle cevap verir: «yiyeyeğin rutubeti kalbin damarlarına gevşeklik verdiği ve buharı da kalbe beyin arasında perde gerdiği, kalbin, dimağı düşünme eyleminden faydalanmasını engellediği, duyu organları, duyma ve hareket etme yetisini kaybettiği zaman uyuruz»⁽³³⁶⁾.

Şeyhimiz, kendimizi tasavvufi hayata hazırlamak için az uyumak gerektiğini bildirerek «Az uyuma Allah'a dönüştür, çok uyumak ise gaflettir, gaflet ise kalbi karartır; irfan ehline gece uyumak haramdır, çünkü onun dileği Allah'a kavuşmaktır, seher aşıklara nimettir, ârifin uykusu müşahede ve murakabedir»⁽³³⁷⁾ der. Müşahede kendini kaybederek Allah'ı bulmaktır⁽³³⁸⁾. Murakebe'ye gelince, o, bir çeşit nefis muhasebesidir (autocritique)

[335] Daha fazla bilgi için bkz. Hartmann (E.), Les Fonctions du Sommeil, fransızca çev. P. Guille, Dessert, Brüksel 1975.

[336] Ma., s. 315; Krş. Pieron (Henri), Vocabulaire de la Psychologie, PUF Paris 1973, s. 408.

[337] Ma., s. 315.

[338] Ma., s. 315; Krş. Kuşeyri, a.g.e., s. 169; Gazzalî'ye göre müşahede, gizli olan bir eşyanın görülebilmesinin mümkün olduğu bir muhtevanın ortaya çıkarılmasını açıkladığı gibi, bir gizliliğin perdesinin açılmasını da izâh eder. (Bkz. Jabre, a.g.e., s. 156). Dillilik yönünden, bu kelimeden zihindışı objenin somut olarak maddî bir şekilde gözler önünde görüldüğü anlaşılmalıdır. Psikolojik mânâda ise, müşahede, zihni bir muhtevayı yönetir. O sırada süjenin idrak ettiği obje, vahiy durumu hariç, duygularda ortaya çıkmış belirli bir kanıdır, gerçekte mevcut değildir.

(339). İşte bu muhasebenin sonunda sufi Allah'a yönelilir. Yapılan bütün hareketleri islâmî ilkeler ışığında incelemek sufiye gerekli olan bir görevdir.

Erzurumlu İbrahim Hakkı, seherin âşıklara bir nimet olduğunu, gönülün açlık ve seherle diri kaldığını söyler. Gerçekten Kur'an-ı Kerim de bunun değerini belirtir: «...sabreden, doğru olan, gönülden kulluk eden, sarfeden ve seher vakitlerinde bağışlama dileyen kullarını görür»⁽³⁴⁰⁾. Gönül açlık ve seherle diridir. Seherde ibadet ârifin işidir. Bunun gibi, gece de onun için bulunmaz bir an ve âriflerin sırdaşıdır. Esasen veliliğe üç meziyetle girilir: a) az yemek, b) az uyumak, c) az konuşmak. Yazarımıza göre, **mücadelesiz müşâhede** olmaz, mücadelesiz de göz ve gönül açılmaz; bunun için de açlık ve uykusuzluk şarttır⁽³⁴¹⁾. İrfan ehli gece uykuyu bırakıp sessiz saatlerde sır âlemini seyrederek. Şüphesiz Kur'an da bunu öğütler: «Ey örtünüp bürünen Muhammed! Gecenin yarısında, istersen biraz sonra, istersen biraz önce, bir müddet için kalk ve ağır ağır Kur'an oku»⁽³⁴²⁾. «Geceleyin O'na secde et; O'nu geceleri uzun uzun tesbih et»⁽³⁴³⁾. «Ey Muhammed! Geceleyin uyanıp, yalnız sana mahsus olarak fazladan namaz kıl. Belki de Rabbin seni övülecek bir makama yükseltir»⁽³⁴⁴⁾.

Bütün İslâm kültür tarihi boyunca beden ruh münasebeti aynı şekilde açıklanmıştır. Hemen hemen aynı ilişki açıklamalarını Erzurumlu İbrahim Hakkı'da da görüyoruz: «Ruh yüksek âlemden bu aşağı âleme yabancı olarak gelmiştir. Bedeni idare etmek, onun fayda ve zararlarını düzenlemekle uğraşır. O, burada bir mahpus gibidir. Vücut uyuyunca ruh eski âlemine gider; bu dönüşten iki fayda sağlar: 1 — bu dünya ve bedeni idare etmek zahmetinden kurtulur, diğer âlemdeki ruhlarla görüşür, 2 — varoluş vatanına giderek orada bazı sırları öğrenir». Şeyhimiz bu sırların neler olduğunu söylemiyor. «Eğer ruh uyku esnasında külli ruhla karşılaşır vasıtasız ilhâm alır ve yakaza halinde imiş gibi **murâkebe** ve **mükâşefe** denizine da-

[339] O kendi içine doğru dönüş ve ayırma hareketi olduğuna göre, kendi psikolojisini anlamak eğilimi için insana gerekli olan bir husustur. Eğer anlaşılmayan herhangi bir hata yapılmışsa ve bunun yapılmasına neden olan şeyin ne olduğu kendi kendine sorulursa, bu takdirde, bu davranışın gerçek vericisini bulabilmek için ayırcılığa karşılık olan yetinin ve kötü bir şuurun içtepisi lazımdır; işte bu anda kişinin hareketlerini yöneten nedenleri görmesi mümkün olur. Bkz. Jung (C.G.), Psychologie et Religion, fran. çev. M. Bernson, Kore 1958, s. 99.

[340] Âl-i İmrân, 17.

[341] Hallac da gece asla uyumuyor, fakat gündüz, bir parça uyumayı tercih ediyordu (Massignon, Ahkbar al-Hallaj, s. 121). Esasen hristiyan mistiklerin çoğu da gece ya az uyuyorlar ya da hiç uyumuyorlardı.

[342] Müzemmil, 1-4.

[343] İnsan, 26.

[344] İsrâ, 79.

lar» ⁽³⁴⁵⁾. Görülüyor ki, sufinin manevî tecrübelerle dolu gündüz hayatı uykusu halinde bile devam ediyor.

Erzurumlu İbrahim Hakkı kendi değer ölçülerine göre, her konuda tarîf, benzetme ve değerlendirmelerde bulunur. Onun uykusu konusundaki değerlendirmeleri ise şöyledir: «Cahilin uykusu ölüme benzer, ârifinki ise eski vatana gidiş ve dönüştür. Avâmın uykusu dünyaya dönüş ve ona bağlanıştır. Kâmil insanın uykusu Allah'a dönüştür. Kâmilinki ibâdet, avamınki vakit kaybetmektir. Açlığın sonu seherdir, yani uykusuzluktur; çünkü midede gıda olmazsa uykusu gelmez ⁽³⁴⁶⁾. Seher de iki kısımdır: göz seheri ve kalb seheri; bu ikincisi, müşahade istemek, gizli âlemi görmek ve gaflet uykusundan uyanıştır. Göz seheri, gizli âlemi görmek için gönüldeki bu isteğin devamını sağlamaktır. Göz uyur da kalb faaliyetine devam ederse **müşahade** hasıl olur.

Sakin ey yâr-ı mihmandâr uyuma
Gelir dil-beytine dildâr uyuma
Ko hâb-ı gafleti şeb, kalbe sirâyet
Nice zâhir olur esrâr uyuma
Dilersen Hayy-u Kayyumun rızasın
Gece تنها otur zinhâr uyuma
Çü şeb ikbâl-i ferrûh buldu uşşâk
Gözet sen, sen de bul didâr uyuma
Edüp tazî-i evkât uyusa halk
Sen etme zâyî ol bîdâr uyuma
Gam aşk eylese şeb kalb-i meksur
Gelir tahtına ol Cebbâr uyuma
Gam aşk olsa mihman koyma تنها
Ana ver Hakkı her ne var uyuma» ⁽³⁴⁷⁾.

(345) Ma., s. 315.

(346) Mutasavvıfların ve mistiklerin uyumamak için psikolojik, biyolojik ve kimyevî çeşitli yöntemler kullandıkları bir gerçektir. Buna bir misâl olarak da Kuşeyrî'den Şibli'nin uyumamak için gözlerine tuz sürdüğünü nakledebiliriz. (Krş. Risâle, türkçe çev. T. Yazıcı, İstanbul 1966, s. 95).

(347) bk. Ma., s. 317.

F — Az Konuşmak :

Erzurumlu İbrahim Hakkı tarafından ileri sürülen kaidelerden birisi de az konuşmaktır. Esasen bu ilke kendinden önce gelen diğer iki ilkenin tabii bir sonucu olarak belirlemektedir. Müslüman düşünürlerin hemen hemen hepsi sonu gelmeyen tartışma ve çatışmalara yol açabilecek gevezeliklerden kaçınmayı öğütlemişlerdir. Her şeyde olduğu gibi, konuşmada da ıtidal, ölçülü olmak en güzel yoldur.

E.İ.H.'ya göre kalb ve dil, insanın kötü etkilerden koruması lâzım gelen çok önemli iki organdır. O halde fuzûlî sözlerden mümkün olduğu kadar çekinmek gerekir. Gevezelik, zaman kaybının sebebidir; az konuşma veya sükût daha güzel bir davranıştır. Az ve öz konuşmalı, sırları açığa vurmamalıdır. Allah'ın (C.C.) Kur'ân-ı Kerim'de buyurduğu gibi, en güzeli söylemelidir: «İnanan kullarıma söyle, en güzel şekilde konuşsunlar...» ⁽³⁴⁸⁾. Sükût sırasında kalb gözü açılır, akıl artar ve rahat bulur. Bu mü'minin en belirgin özelliğidir. Ona göre, insanın başına belâ getiren üç şey vardır: Şakalaşmak, alay etmek, saçma ve beyhude konuşmak. Süfiye için gerekli olan bunlardan kaçınmaktır. Aksine yumuşak sesle konuşmalı, selâm vermelidir. Bu, hem sünnettir hem de sevgiyi artırır. Fazla şaka cehaletin âlâmetidir. Susma vekâr ve ağırbaşlılıktır, aklın süsü cehaletin örtüsüdür. İbrahim Hakkı'ya göre, şakası çok olan kimsenin aklında özür vardır. Çok gülmek kalbi öldürür. Şeyhimiz sır saklamanın önemi üzerinde de hassasiyetle durmaktadır. Meclislerde konuşulanları ifşa etmek hainliktir. Halka, kalbini ve içini, fakirlik ve yoksulluğunu anlatanın itibarı yok olur. «Aklın ermediğini konuşmak ki yalancı olmayasın». Bununla kastedilen âriflerin sırlarıdır. Bu sırları anlamayan kimseler yanlışlıklara düşerek düşmanlık edebilirler.

Çok konuşmakla vakit israf edildiği gibi çoğu zaman gıybet edilir. Başkasının arkasından konuşmak ise, çok kötü bir şey olup, Kur'ân'la yasaklanmıştır: «Ey inananlar çok sanıda bulunmaktan sakının, zira, sanının bir kısmı suçtur. Birbirinizin suçunu araştırmayın; kimse kimseyi çekıştirmesin» ⁽³⁴⁹⁾.

Şeyhimize göre az konuşan selâmeti, çok konuşan felâketi bulur. İnsanın başına ne gelirse dilinden gelir. Bir bilge sözü bunu çok açık olarak

(348) Krş. İsrâ, 57.

simgeler. «Dilim, ettin beni dilim dilim». İyi söz kısa ve mânalı olandır. Çok konuşmak gönlü karartır. Âriflerin göğsü sır sandığıdır. Her soruya cevap vermek kendini bilmezler için alçalma vasıtasıdır. «Söz gümüşse, sükût altındır», kaidesine sıkı sıkıya uymalıdır. Sır saklamak da çok önemlidir. Çünkü, Allah has kullarına verdiği hikmetleri halktan esirgemıştır. Burada kastedilen, âriflerin çeşitli çalışmalar (riyazât ve mücâhedât) sonunda elde ettikleri ilâhî sırlardır. Bunları kabul edebilecek ruhî ve fikrî olgunluğa erişmemiş olanların durumları göz önüne alınarak, meydana gelebilecek yanlış anlamaların önüne geçmek için şeyhimiz böyle bir öğütte bulunmaktadır. Çünkü, halk gerekli olgunluğu olmadığı için bu hikmete lâyık görülmemektedir. Bu takdirde hikmeti bulan onu kalbinde saklamalıdır. E.İ.H. «Ârifin hikmeti din ilminin içidir, câhilin akli ise dünyanın kabuğudur, hiç iç kabuğa feda edilir mi?» diyerek okuyucuyu bu hikmeti kazanmaya dolayısıyla tasavvufî hayata çekmektedir. Ona göre dünya dine karşı ve dünya ehli de din adamlarına düşmandır. Pek tabîî bu sahip olunan değerler açısından. Velîlerin ilmi, «ilm-i ledûn»dür; açıklanması hatalıdır»⁽³⁵⁰⁾. Böylece bu bir sır olarak saklanmaktadır.

Mümkün olduğu kadar az konuşmaya dikkat ederek insanı meşgul edecek fuzulî tartışma ve gevezeliklerden kaçınmalıdır. Az ve öz konuşmalı. Kur'an-ı Kerîm izlenecek yolu şöyle belirtir: «Rahman olan Allah'ın kulları yeryüzünde mütevâzi yürürler. Bilgisizlik kendilerine takıldıkları zaman onlara güzel sözler söylerler»⁽³⁵¹⁾.

Maarifetnâme yazarı zaman zaman az konuşmanın hangi psikolojik ve biyolojik hallerin sonucu olduğunu da belirtmekten geri kalmaz. Açlık uykusuzluğun, her ikisi de susmanın hazırlayıcıdır⁽³⁵²⁾. Seher gibi, susma da iki türlüdür: Dilin ve kalbin susması. Dil ve gönlünü susturanın sırrı temizlenir ve böylece mevlâsını bulmuş olur. Burada kastedilen ise dil, kalbin Allah dışındaki her türlü meşgaleden arındırılmış olmasıdır. E.İ.H. sükûnun bir vasfının da marifetullah olduğunu kaydeder. İrfan ehli kalb hallerini işaretlerle söyler

(349) Hucurat, 12.

(350) Ma., s. 321.

(351) Furkan, 63.

(352) Dikkat edilirse verilen bütün öğütler ve bu konuda söylenenler kişiyi önce psikolojik bir tesir altında bulundurmaya amaçlamaktadır. Kişi mümkün olduğu kadar dünya ile ilgili konulardan hem fikrî yönden hem de konuşma yönünden çekilerek tarikatın gerektirdiği yöne doğru çevrilmektedir. Açlık ve uykusuzluğun insan bünyesinde oluşturacağı fizyolojik etkiler ve bunların sonucu olarak sinir sisteminde meydana gelecek durumlar elbette kişinin konuşma isteğine etki edecektir. Pek çok konularda olduğu gibi bu konuda da zihni bir iştahsızlık (anorexia mentale) ortaya çıkacaktır.

ve yazarlar ki, halk bunların erdiklerini bilmesin⁽³⁵³⁾. Muhabbet sırlarını câhile bildirmek ârife yakışmaz. Söz konusu gene gerekli olgunluktur. Çünkü o, muhabbet mertebesini ilim ve irfan, gönül hallerini cezbe ve zevkle bulmuştur. Kalb ilmi hâl ilmidir ki ancak Allah'ı zikretmekle kalbe dolar. O halde sus ve Allah'ı an. Bu hâl, bu zevk ve bu olgunluğa erişmemiş kimseye bunlardan bahsetmek bir mâna vermeyeceği gibi, yanlış anlaşılmalara da sebep olacağından bu konuda dikkat gerekir.

**İçme razi ki zâr olmayasın
Mihnet ve derde yâr olmayasın
Sakla sırrı ki ser (sır) selâmet ola
Sırrı izhâr eden melâmet ola
Fikrini fikr eden fikâr oldu
Aşikâre eden şikâr oldu
Nice sır var ki berzâne gele
Nice canlar revân dehâne gele**

(353) Ma., s. 322 vd.

G — Yalnızlık (Uzlet):

İrfan yolunun, diğer ilkeleri kadar önemli olan bir başka ilkesi de **Uzlet**, halktan uzak durmadır. Mutasavvıf demek, çoğu zaman zor, zâhidâne bir hayat süren kimse demektir. Hiç olmazsa çok az bir zaman bunu devam ettirmektir. Bu bölümün başından beri açıklamaya çalıştığımız kaide veya ilkelerin hepsi birden uygulamaya koyulmalı ve devamlı olmalıdır. Çünkü bunlardan her biri diğerine bağlıdır; ve aralarında birbiri ile pedagojik ve psikolojik ilişkileri vardır. Fakat bu ilkeler yalnızlıkta, halktan uzak kalmada (uzlet) toplanır.

Dış dünyadan gerçekten bir kopma ile sûfi, aşağı yukarı yirmi gün veya daha fazla olarak, kalmak mecburiyetinde bulunduğu esrarlı dünyasına dalar. Tecrübe dünyasıyla bütün ilişkilerini keserek ve içerde oluşla kendinde bir iç huzur bulmaya çalışır; ve bütün davranışlar bu içerde oluşuktan beklenen sonucun gerçekleşmesine yardımcı olabilecek şekilde yön kazanırlar.

Maarifetnâme'ye göre, halktan uzak olan Allah'a yakın olur ve melekût âlemine bağlanır. Bu yalnızlığın ve ayrılışın mükâfatıdır. Halktan kopulduğu derecede dünyevî meşgalelerden uzaklaşmakta ve o nisbette Allah'a yönelinmektedir. Kuran'ın öğütü de bu mânadadır: «Sabah akşam Rable-rinin rızasını dileyerek O'na yalvaranlarla beraber sen de sabret. Dünya hayatının güzelliklerini isteyerek gözlerini o kimselerden ayırma» (354). E.İ.H. az dostun faydalı, çoğunun ise zararlı olduğunu kaydeder. İnsanlara karışmak, hile ve fitneleri çekmeğe, uzak kalmak, şerlerinden korunmaya sebebdir. İyi insan cesediyle halka yakın, fakat gönül ve ahlâkiyle ondan uzaktır (355).

Madem ki içinde yaşanılan toplumdan her zaman için uzaklaşmak mümkün değildir, bu şekilde bir yalnızlık nasıl kazanılacaktır? Elbette ki, bu mânevî ve zihnî bir tarzda gerçekleşebilecektir. Kişi, vücuduyla topluma yakın olabilir, fakat kalbi ve aklıyla ondan uzaktır. Allah'a yaklaşmak isteyen kişi için bu gereklidir.

E.İ.H.ya göre, kendisine şahdamarından daha yakın olan Allah'ı bırakıp uzakta bulunan insanlarla uğraşmak gaflet, aksi akıllılıktır. İnsanlar işiy-

le meşgul olmalı, boş zamanlarında bir köşeye çekilip zikirle meşgul olmalıdır. Uzlet, gerçekte insanî sıfatlardan sıyrılıştır. Âyet bunu doğrulamaktadır: «Ben sizden ve Allah'tan başka taptıklarınızdan ayrılışım da Rabbime dua ederim...» (356).

«Bu âciz halktan iraz idüp dostu bul tenha,
Sana senden yakın ol Vahid ü Kahhar yetmez mi?»

Maarifetnâme'ye göre, halkla ilişki Allah'ı anmaya ve düşünmeye daima engeldir. İnsanların kötü yollara saptığı, dedikodu yapıp birbirini kışkandığı, yalan ve iftira ettiği devirlerde halktan uzak kalmak lâzımdır ki, selâmette kalınsın ve Allah'a yakın olunsun. Bu konuda Kur'an-ı Kerim kılavuzdur: «Madem ki, siz kavminizden ve onların Allah'tan başka taptıkları putlardan ayrıldınız, o halde mağaraya çekiliniz ki Rabbiniz size rahmetinden genişlik versin» (357). «Onun için sen, o bizim Kur'anımızdan yüz çevirip de yalnız dünya hayatını isteyenlere bakma» (358).

Amaç, daima zihni dış dünyanın etkilerinden kurtarıp derûnî bir «**concentration**» (zihnin bir fikir üzerine teksif edilmesi) meydana getirerek zihni yalnız bir şeyle meşgul etmek: Allah düşüncesi. Allah'a ulaşmada kullanılan yöntemin istediği yalnız bu. E.İ.H., hep bu sonucu sağlamak çabasında. Bir defa bu düşünceye ulaşıncı ve dalınca artık hep onun etkisinde kalınacak. Şeyhimiz bu uzaklaşmanın yöntemini ve uzaklaşanlarının durumunu da belirtir: Halktan uzaklaşan ârifler ikiye ayrılmaktadır: 1 — İlmi yayma, hikmeti bildirmede halk ona muhtaç değildir; bu ârif çok rahat bir yaşayış içindedir. Çünkü insanlardan uzak olduğu için selâmettedir. Yalnızlıkta, Allah'ı anma ve düşünme zevkini tadar. Ne onu kimse bilir, ne o kimseyi. Ancak cemaat ve cumaya ve faydalı ilim meclislerine gider. 2. sınıf ise, ilimde onlara uyulur, din işlerinde halk onlara muhtaçtır. Bunlar haktan uzak kalamazlar. Halka vaaz ve nasihatte bulunan ârifler, sabırlı, güzel huylu, bedeniyle halkla beraber fakat kalbiyle onlardan ayrı olmalıdır. Konuşunca onların akıl seviyelerine göre konuşmalı, ziyaretine gelirlerse mertebeleri göre ikramda bulunmalıdır. Yersiz konuşmalarına karşı susmalı, yüz çevirirlerse memnun olmalı, doğru gidişlerine muvafakat, yanlış gidişlerine muhalefet etmeli; öğütlerini yumuşak yapmalı, ziyaret, bayramlaşma âdetlerine uymalı; hizmetlerini karşılıksız yapmalı, tâ ki gayesine varsın, iyiler kervanının sayısı gittikçe artsın (359).

(356) Meryem, 48.

(357) Kehf, 16.

(358) Necm, 29.

(359) Ma., s. 329.

(354) Kehf, 28.

(355) Ma., s. 327.

Halktan uzak olan ârifler gece gündüz ibâdet yapmalı, yalnızlıktan lezeti almalı, insanların konuşmalarını işitmemeli, hareketlerini görmemeli, onları cansız bir varlık gibi kabul etmelidir. Onları tahayyül etmeli, fakat temas etmemelidir ⁽³⁶⁰⁾.

Topluluk içinde yaşayan insan, daima topluluk ve onun fertleri tarafından telkin altında olup, yaşayış düzeni buna göre düzenlenmelidir. Psikolojik şartlanma bu düzenin kanunları doğrultusundadır. Halbuki E.İ.H. Allah'a gerçekten ulaşmanın bu telkin ve şartlanmalardan, toplumun her türlü etkilerinden uzak bir şekilde gerçekleşeceğini belirtmektedir.

Şeyhimiz yalnızlığa çekilmiş âriflerin uzletini ikiye ayırır: 1 — Müridlerin uzleti, onlar bedenleriyle halktan uzak ve ayrı kalırlar, 2 — Muhakkikin uzleti, onlar da kalbleriyle halktan ayırırlar. Böyle bir uzlete çekilmek için üç niyet esastır, a) İnsanların şer ve fitnelerinden kurtulmak için, b) Kendi şer ve ağırlığından halkın korunması için, c) Allah'la başbaşa kalıp yalnız O'nu zikir ve kalbinde yaşatmak için.

Uzlette insanlardan ve nefsinden uzak, gayet az yemek, gece zikir ve ibâdete devam etmek insanı melekleştirir, bâtin ve zâhiri görerek veliler mertebesine girer, böylece Maarifetullah'ı bulur ⁽³⁶¹⁾.

Uzlete (yalnızlığa) çekilmenin şartlarına gelince, Maarifetnâme yazarı bunu şöyle sıralar: Uzlet Allah'ı anmak ve ibadet şarttır. Halvette, sabır ve Allah'a güvenmek lâzımdır. Bunları yapmayanların halvete girmesi tehlikelidir. Bir mürşidi kâmilin yol göstermesi ve onun emirlerine uyulması şarttır. Yalnızlığa talib olan, ev halkıyla görüşmeyecek. Odasında yalnız kıbleye dönük, bağdaş kurup tevhid kelimesini veya Allah ismini gece gündüz yavaş yavaş söyleyecek; yalnız cuma ve cemaat için çıkıp hemen dönecek. Allah'ı zikirden başka hiç bir şey düşünmeyecek. Az yiyecek, kalbe gelen hayâller atacak, gönlünde yalnız Allah sevgisi yatacak. Yalnızlıkta görünen ve «ben Allahım» diyen suretlere aldırmayacak, görüp işittiklerini kimseye söylemeyecektir ⁽³⁶²⁾. Meşrubattan yalnız su ve bal şerbeti içmeli ve zikre devam etmelidir.

Böyle devam eden kimseye önce bitki, madenlerin ve hayvanların faydalı ve zararlı cihetleri, daha sonra insanların halleri ve göklerin durumları gösterilmektedir. Benzer birçok gizlilikleri gördükten sonra Maarifetullah'a ermektedir ⁽³⁶³⁾.

(360) aynı eser, s. 330.

(361) Ma., s. 332.

(362) Ortaya çıkan duyumlarla ilgili bu durumun psikolojik açıklaması ilerde yapılacaktır.

(363) Ma., s' 332.

Maarifet-i Mevlâ'ya erişmek için Allah yolunun yolcularının takip ve tatbik etmekle yükümlü oldukları kaidelerden belki en önemlisi, durmadan ve yorulmadan ilâhî ismin tekrarı demek olan zikirdir. Zihnin ve lâfzın bir yerde yoğunlaştırılması (concentration) vecd haline ulaşmak için en önemli bir sebeptir; ve böylece, zikir halinde, kalb ve akıl, kutsal-dışı her türlü düşüncelerden uzak Allah'ın zikrinde birleşirler; burada söz konusu olan asla tamamen otomatikleşmenin bir tekniği değildir, fakat belki zikir kelimesi üzerine kalbin bütünüyle yönelmesi sonunda ortaya çıkan bir tekniktir ⁽³⁶⁴⁾. Madem ki, derûnî bir tecrübeden bahsedilmektedir, o halde ondan ancak bu şekilde konuşulabilir. Öyle ise, söz konusu olan kalbe akıl arasında meydana gelen bir ahenk ve uyumdur.

Başlangıcından beri zikir, kişisel ve toplumsal olarak uygulanmaktadır. Bu uygulamada kelimelerin bir düzen ve tertibi içerisinde tekrarlanmaları önemli bir husustur. Böylece uzun zaman süren oturumlar zinciri devam eder. Bu oturumlar sırasında, bazan, büyük bir dinî vecd hâli çıkmasına neden olan, sûfiyi vecd, hatta histeri haline vardırان uygulamalar ve çeşitli uyarıcıların tahrikiyle gelişmiş hipnoz görünümüleriyle kendini gösterir ⁽³⁶⁵⁾.

Şunu hemen ilâve etmek gerekir ki, «tıpkı eflâtunî hatırlayış gibi, tasavvufî hatırlayış da psikolojik karakterde olmayıp, zihnî karakterdedir» ⁽³⁶⁵⁾.

(364) Gardet - Anawati, a.g.e., s. 214.

(365) Bu zikir uygulaması, dinleri ne olursa olsun bütün zâhidlerin tanıdığı sadece ruhî bir gözlem üzerine kurulmamakta, fakat aynı zamanda Kur'ânî bir davranışa dayanmaktadır. Chevalier (Jean), Le Soufisme, Paris 1974, s. 222. Burckhardt, Introduction, s. 214; M. Molé'nin kaydettiğine göre mutasavvıfların zikrine benzer bir zikir, doğulu hristiyan mistikler arasında da uygulanmakta idi. Bkz. Mystiques Musulmans, Paris, PUF 1965, s. 17. Tahrik edici unsurlar ve zikrin özel şekli çok önemli olup, bunlar her tarikatta değişmektedir. Kullanılan formül —bu belli bir söz veya metin olabilir— mümkün olduğu kadar önemli bir rol oynamaktadır. Zikir ânında bedenî ve ruhî bir hareket görülür. Harekete geçirme rolü oynayan sözlerin ortaya çıkardığı istekler içten dışı ve dıştan içe bir hareketin ortaya çıkmasına sebep olurlar. Zikir akli gerçek üzerinde sabitleştirir ve zihnin sesli bir yalvarıştan sessiz bir müşâhedeye doğru —yani geçici olandan ezeli bir ebedî olana doğru— yavaş yavaş kayar.

Kur'an'daki bir çok âyet mü'mini Allah'ın zikrine çağırır:

«Namazı kıldıktan başka, Allahı ayakta iken, otururken, yanlarınız üstüne yatarken de anın» (366).

«Ey inananlar! Bir toplulukla karşılaşırsanız dayanın, başarıya erişebilirsiniz için Allah'ı çok anın» (367).

«Rabbini gönülden ve korkarak içinden hafif bir sesle sabah akşam an, gafillerden olma» (368).

«..... unuttuğun zaman Rabbini an.....» (369).

Yazarımız, Allah'ı anmanın irfan yolu ve şekli ne olursa olsun, O'na yaklaştıran en kuvvetli söyleyiş olduğunu kabul eder. O, imanın âlâmeti, ibâdetin beyni ve irfan kapısının anahtarıdır. Gerçekten de, Allah «Beni anın, ben de sizi hatırlayayım, bana şükredin, beni tekfir etmeyin» (370) demiyor mu? Zikrin en faziletli «Lâ ilâhe illâllah» sözüdür. Bu ise, kalbin nuru, ruhun huzurudur; gönlün cilâsı, aklın nurudur. Zikre devam edenin kalbi mamur, fiilleri, ahlâkı güzel, ruhu sevinçli olur. Zikri Allah olanın fikri Allah, ruhu uyanık ve rahat olur; tıpkı Kur'an'da Allah'ın dediği gibi: «Onlar inandı, kalbleri Allah'ı anmakla huzûra kavuşmuştur. Dikkat edin, kalbler ancak Allah'ı anmakla huzûra kavuşurlar» (371). Zikre devam Allah sevgisini artırır. Allah'ın zikri dilden kalbe, kalbden ruha ulaştığı gün velî mertebesine çıkılır. «Lâ ilâhe illâllah» veya «Allah» sözünü tekrarda devam edenin dil ve kalbi birleşir, gönlündeki paslar silinip, kötü fikirlerden temizlenir, karanlığı aydınlığa çevrilir (372).

«Vaktaki idrak ve şuur söner, o vakit ilâhî nur gözükür ve aşkla cezbe tutulur» (372).

Zikir ve vecd hallerinde kişinin maruz kaldığı ruhî durumları anlatan İbrahim Hakkı şöyle der: «İssiz bir odada zikre devam edenin kalbine ilk defa bir nur doğar ve hemen söner; bir müddet sonra bir daha parlar, biraz durur ve söner; en sonra devamlı kalır. Böylece insan üç dalış (istiğrak)

(366) Nisâ, 104.

(367) Enfal, 45.

(368) A'râf, 205.

(369) Kehf, 24; bu âyet şöyle tefsir edilmektedir: «Allah'tan başka her şeyi unuttuğun zaman Allah'ı anacaksın.»

(370) Bakara, 40, 152; Bir çok âyetler Allah'ı zikri öğütler: Ankebût, 45; Maide, 55, 180; İsrâ, 110; Hicr, 9; Sâ'd, 29; Talâk, 17; Hacc, 3.

(371) Râ'd, 28.

(372) Ma., s. 337; Krş. Nywia, a.g.e., s. 306.

Bazı psikologlar mutasavvıf ve mistiklerin vecd halinde paramistik bir veche arzettiklerini kabul ederler. (Krş. Armaner (Neda), Psikopatolojide Dinî Belirtiler, Ankara 1973, s. 104; Chavalier (Jean), Soufisme, Paris 1974, s. 226.

geçirir (373). Birincisinde, insanın içindeki bütün kötülükler kaybolur, bir nur doğar ve hemen söner. Bu halde o ateşe dayanamayan bazan deli olur, hatta bazan ölür (374). İbrahim Hakkı, burada şu hadisi kaydeder: «Allah'ı ananları melekler ziyaret eder» (375). Bununla olayın gerçekliğini kanıtlamak istemektedir.

Bu hal korkunç bir «dehşet» halidir. Bunun için, Gazzalî'nin de dediği gibi, insan dikkatli olmalıdır: «Bu yolda kendini vermiş yolcu, kendisini örten perdelerin birinde burarak —ki, o birinci nurla nurlanmış olabilir— illüzyon içinde bulunabilir» (376).

Fakat aklının çalışmasını idare edene bir şey olmaz. Belki bu halden zevk alır, her şeyi unuttur. Organlarının her parçası adeta zikri ıstır. Hatta her şeyin O'nu zikrettiğini ıstır (377). Bu konuda, tıpkı Tirmizî gibi, İbrahim Hakkı da zikrin Allah aşkı ve şevkiyle çevrilmiş kalb olduğunu söyler. Her mü'min, kendi egoist kılan cinsî bir aşk anında bile böyle bir aşk ve şevki gizlice kalbinde taşır.

Kalbin bu aşk ve şevki, belli anlarda, velîlerin göğsünde parıldar; ve bu aşk denizinde aklını kaybederek (378) aslî vatanına dönme arzuları içine dalarak, yükseliş derecesine göre, bundan zevk alır (379).

İkinci istiğraf anında, önce insanın üzerinde bir ışık fıskiyesi belirir, sonra üzerine bir karanlık ve bir ateş (nur) iner; bu zikrin nurudur. Sonra velî bir zât ona gözükür ve daha sonra da ilâhî bir ışık olarak varidât gelir. Bunlar Allah'ın fazl ve rahmetidir. Ağacın rüzgârdan sallanışı gibi, kalb de zikrin etkisiyle titrer ve bu hal kişiye zevk verir (380).

Bütün bu bilgiler şunu açıkça ortaya koymaktadır ki, zikir esnasında kullanılan sözler ve semboller, sadece derûnî tecrübede endüktör rolünü oynamakla kalmıyor, fakat aynı zamanda bu tecrübenin ilhâm edicisi rolünü de oynamaktadır (381).

Üçüncü istiğraf (dalış) esnasında ise, zikir kalbden gelerek başa çıkar

(373) Ma., s. 340; Ayrıca Krş. During, a.g.e., s. 282.

(374) Ma., s. 340 vd..

(375) Ebû Davud, Vitr 14; Tirmizî, Kur'an 10; İbn Mâce, Medine 17.

(376) Ma., s. 341; Jabre, a.g.e., s. 188.

(377) Ma., s. 341; Krş. Gardet-Anawati, a.g.e., s. 231.

(378) Bk. Nywia, a.g.e., s. 130.

(379) Bu konuda Bkz. M.M. Davy, L'Homme Intérieur et ses Métamorphoses, Paris 1974, s. 18.

(380) Ma., s. 340.

(381) Bk. Guillot, a.g.e., s. 82.

ve kişi zikirden kurtulamaz; dili kurtulsa bile içi ondan kurtulamaz. Esasen sahibi bundan çok zevk alır ve ebedî mutluluğa erişir ⁽³⁸²⁾.

Zikrin sırr haline dönüşmesi anında insan vücudu tir tir titrer ve bütün vücudu zikirle kaplanarak salık (tarikata giren) bağırarak zikir eder ve düşer bayılır. Çünkü bu, bütün organların zikridir. Bu hal, ruhî yönden alınan bir vergi olabilir.

Zikir mânevî ilerleyişi sağlar ve melekût âleminin anahtarı niteliğindedir. O kalbi cilâlar, gizli ilimler ona malum olup zevk verir ⁽³⁸³⁾. Böylece kalp zikirle mânevî bir incelik kazanmaktadır.

Zikir yapmak için gerekli olan hazırlıklar nelerdir? Şeyhimiz bunları şöyle sıralar:

O, her şeyden önce abdest almalı, iki rekât namaz kılmalı, temiz bir yerde bulunmalı, kalbi dünya meşgalesinden arındırılmalı, seccadede kibleye dönük bağdaş kurup oturmalı ⁽³⁸⁴⁾. Gözünü kapatıp, kalp gözünü açmalı, şeyhin hayâlini gözünün önüne getirmeli (râbita), gece uyanık gündüz oruçlu olmalı, çok doymadan ve fazla acıkmadan kaçınılmalı, hayvan eti olmayan yağlı yemeği orta derecede yemeli, nefsin zevklerini, bedenin rahatını düşünmemelidir ⁽³⁸⁵⁾.

İnsan varlığının bütün bölgelerinin Allah'la dolmasını sağlayan zikir bi-

(382) Ma., s. 340 vd.. İbrahim Hakki'nin bahsettiği bu üç çeşit istiğrak hali mutasavvıfların dil zikri, kalp zikri ve sırr zikri dedikleri zikir çeşitlerini andırmaktadır. Hatta bazıları bunu, lisânî, nefsî, kalbî, ruhî, sırrî, hafî ve hafîy ül-hafî olarak yediye çıkarmaktadırlar. (Krş. Şapolyo, (E. Behnan), Tarihât ve Mezhepler Tarihi, İstanbul 1964, s. 67).

Yukardaki üç çeşit zikir hakkında denilebilir ki, bunlar birbirini takip eden bir çeşit yükseliştir: Psikolojik olarak; a) dil zikrinde, vücut meşru olmayan her şeyden temizlenir; bu zikir insanî mikrokozmu makrokozma mütenazır kılar. Düşüncelerin ve duyguların sözle açığa vurulması halidir. O halde gayesi şuurlu yetenekleri kaybetmek değildir, yani hipnotik bir kendinden geçme değildir.

b) Kalp zikrinde ise; dil zikri ile kalp zikri arasında bir kesinti yoktur, aslında birincisi ikincisine erişmek için yapılmaktadır.

Bu dönemde, her türlü hayâl ve tasvirden arınmış olarak, şuuraltı günçelleşecektir ve zihin tek bir fikirle meşgul olacaktır. Şuurlu bir deney olarak zikir geçilmektedir. Şimdi bunu geçen ve gayeye erişen belli bir nesne var, zikir kelimesi.

c) Sırr halindeki zikirden ise şuur hemen hemen kaybolmuş gibidir. Tıpkı yogaların tecrübeleri sırasında bir şey duymadıkları gibi mutasavvıf da duymamaktadır.

(383) Ma., s. 341.

(384) Bağdaş kurup oturmanın fizyolojik ve psikolojik faydaları bulunduğu aşîkardır.

(385) Ma., s. 342.

tince kalp huzuru içinde susmalıdır. Böylece zikir kişiyi zihnî bir konsent-rasyona hazırlamaktadır. Zikrin heyecanı ve zevk halinde zikir yapanın beşeriyeti üstün ve şehveti çoksa «Lâ ilâhe illallah» sözünü söyledikçe kalbi de «Lâ mabude illallah» demeli ki, beşeriyeti zayıflasın, şehveti sönsün ve mânevî zevki artsın. Ruhun kutsallık kazanıp insânî isteklerden kurtulup mânevî isteklere yönelmek için şeyhimiz kalb ve sırr zikrinde ısrar etmektedir ⁽³⁸⁶⁾.

«Kalb gözü açılın, nice sırlar görünsün ve kalb maarifetullahla dolsun. Farz ve sünnetleri kılip, zikirle meşgul olmalı, O kadar yapmalı ki, dilinden kalbine, kalbinden ruha sinmeli, tâ ki kalp mâsivadan temizlenmeli, ruhu kutsallaşmalıdır.» ⁽³⁸⁶⁾.

Daha önce söylediğimiz gibi şeyhimiz zikirden en tesirli kelimenin «Lâ ilâhe illallah» olduğunu söyler. Onun, kendisine sığınmakla ebedî mutluluğun kazanıldığı bir kale olduğunu bildirir. Ona göre bu sözün yeri kalbse o kimse mü'min, ruhsa âşıktır. İçten ve sözle zikir yapanlar «Lâ» harfiyle kalbin tozlarını siler; «illallah» sözü ile de Allah sevgisini kazanırlar, aşkıyla mest olurlar ve ebedî O'nun huzurunda kalırlar. Böyle olunca ırfan yolunu tutanın üç durağı vardır: a) Fenâ âlemi, b) Cezbe âlemi, c) Kabza âlemi. Birincisinde «Lâ ilâhe illallah» kelimesine devam edilir. Cezbe âleminde, «Lâ ilâhe illallah» ile kalb, «Allah» ile ruh, «Hu» ile de sırlar açıl-maktadır. Çünkü birinci kelime (Tevhid kelimesi) kalbin kuvvet ve mîknatıdır. O halde, Gazzalî'nin dediği gibi ⁽³⁸⁷⁾, önce kalb âlemine sonra ruh âlemine ve daha sonra da «sırr» âlemine girilebilir. Bu âlemler iç içe üç ayrı âlemdir. Kalb âlemi, içinde hüznün, keder ve korku ile dolu şahadet âle-mine yakındır; ruh ve sırr âlemler ise ondan uzak, rahat, sevinç, kerâmet ve emniyetle doludur ⁽³⁸⁸⁾.

(386) Ma., s. 343.

(387) Krş. Jabre, a.g.e., s. 180.

(388) Ma., s. 346; şurası bir gerçektir ki, zikir halinin bir fizyolojik ve bir de psikolojik yapısı vardır:

Fizyolojik yapı: Hazırlık safhasında bazı hareketlerin bu yapıyı hazırladıklarını gördük. Esasen başı göğsün üstüne kalbe doğru eğip sonra tekrar yukarı sağ omuza doğru, adeta küçük bir yay çizer gibi kaldırmak solunum sistemi üzerinde önemli bir rol oynamaktadır. Eğer kişinin bütün bölgelerinin tedrici olarak zikir tarafından etki altına alındığını kabul edersek, solunum ve dolaşım sistemi üzerindeki el koyma işleminden daha ilerde, sempatik sistemler vasıtasıyla duygusal ve bitkisel fonksiyonların bütün kaynaklarına kadar varan bir başka el koymanın devam ettiğini hatta yerleştiğini kabul etmek mantikî görünmektedir. Bu durumda, kişi, şuurlu şuursuz ve şuuraltı, bütün bölgelerin de tamamen zikir haline gelecekti. İbrahim Hakki'nin da «bu organların zikri'dir» derken kastettiği bu durumdur.

İ — Tefekkür:

Tefekkür, Allah'a ulaşmak için yapılan mücadeleyi yöneltmek ve kuvvetlendirmek ve ondan mümkün olduğu kadar çok istifade etmek için gereken devamlı düşünce halidir. O, aynı zamanda, yükselmek ve kalbin kendinde taşıdığı letâifin ⁽³⁸⁹⁾ tekrar gerçekleşmesine imkân hazırlıyacak bütün hareketler üzerinde zihni bir konsentrasyon sağlama aracıdır.

Tefekkür riyâzâta devam edebilme sabrını vermektedir. Allah'ın kudretini, kuvvetini, hâkimiyetini ve hikmetini düşünme neticesinde Allah'a ibâdetle dolu bir hayata dönülür; çünkü böyle bir düşünce insanda Allah'ından uzak kendi zayıflığını ve sefaletini hatırlatan tevazu hissini uyandırır. Aslında bu his kulluğun gerçeğinde mevcuttur. Tefekkür, bir taraftan Allah yolunda olma hayatına doğru yönelmiş hareketlerin kaynağı olurken, diğer taraftan da, gerekli faziletlerin kazanılmasına, tabiatı icabı, daima hayatın dünyevi, şehvî arzuları tarafından cezbedilen nefsin yeniden aksi yönde kazanacağı derecelerin elde edilmesini de sağlamaktadır. Erzurumlu İbrahim Hakkı, «tefekkür eşyanın hakikatlerini aksettiren bir ayna, mânâ inceliklerini ayıran bir terazi, hikmetlerin kaynağı, maarifet cevherinin madenidir» ⁽³⁹⁰⁾ diyor. Kur'ân'ın bir çok âyeti insanları tefekküre davet etmektedir:

«Onlar ayakta iken, otururken, yanları üstüne yatarken, Allah'ı anarlar; göklerin ve yerlerin yaratılışını düşünürler: «Rabbimiz! Sen bunu boşuna yaratmadın. Sen münezzehsin. Bizi ateşin azabından koru» ⁽³⁹¹⁾.

Psikolojik yapı: Tarıkata giren kişi (sâlik) daha başlangıçtan itibaren kendini zikrin bu haline hazırlar. O, bu psişik hal içine dalmaya hazırdır. Aksi halde, yani salik ruhen bu hale hazır değil idiyse bu takdirde zikir onun için basit bir tekrar olacaktır. Öyle bir an gelmektedir ki, zikir kendinde ve nesnesinde silinmekte ve âdeta ortadan kaybolmaktadır. Bir defa bu hale girdikten sonra sâlik için ne zikre geri dönmek (dil zikri döneminde olduğu gibi) ve ne de kendi kalbine geri dönmek (kalb zikrinde olduğu gibi) söz konusu olmamaktadır. Eğer bu dönüş gerçekleşebiliyorsa bu zikrin zayıflığından ve gecikmesinden ileri gelmektedir. Zikir sonunda ulaşılan hal, tasavvufta «fenâ» kelimesi ile ifade edilen haldir. Bu kişinin kendinden kaybolması, insanî sıfatlardan sıyrılması halidir. Bu hal içinde sâlik kendi organlarının dış görünüşlerinden hiç bir şey duymaz; hatta ne dış âlemden ne de kendinde olup bitenlerden haberdar değildir; o, bütün bunlardan kaybolmuş ve her şey onda kaybolmuştur. Bu kayboluş veya yok oluş önce Allah'a doğru, sonra Allah'ta kayboluş, yok olmuştur.

(389) Bkz., s. 81.

(390) Ma., s. 347; Krş. Massignon, Essai, s. 192; Gardet-Anawati, a.g.e., s. 25; Chevalier, a.g.e., s. 222.

(391) Âl-i İmran, 191.

«Yeri düzenleyen, orada dağlar, nehirler var eden her türlü üründen çift çift yetiştiren, gündüzü geceyle bürüyen de O'dur. Bunlarda, düşünen kimseler için ibretler vardır» ⁽³⁹²⁾.

«Kendi kendilerine, Allah'ın gökleri, yeri ve ikisinin arasında bulunanları, gerçek olarak ve belirli bir süre için yarattığını düşünmezler mi? Doğrusu insanların çoğu, Rablerine kavuşacaklarını inkâr ederler» ⁽³⁹³⁾.

Tefekkür bir mânada murâkabe, diğer bir mânada ise muhâsebedir ⁽³⁹⁴⁾. Şeyhimize göre, hatıralar iki şekilde kalbe doğmaktadır: 1 — Doğrudan doğruya, vasitasız olarak Allah'tan. Bunlar düşünme ve ibadet sonunda doğarlar ve insanı hayra, hidayete götürürler. 2 — Melek, şeytan ve tabiat vasıtasıyla. Melekle gelen hayra götürür, fakat şeytanla gelen vesveseli, tereddütlü ve şerlidir. Eğer tabiatan gelirse, nefse ve şehvete meylettirir, şerre götürür. Bu ise tefekkür ve zikirle zayıflar.

Tefekkürün kalbi hayra götürebilmesi için onu, cehaletten, şüpheden, tereddüitten ve ihtirastan korumak gerekir ⁽³⁹⁵⁾. Kalb ve korunması hakkında daha önce bilgi verdiğimiz için, bu konuda daha fazla bir şey nakletmiyoruz ⁽³⁹⁶⁾.

(392) Ra'd, 3.

(393) Rûm, 8; ve diğer pek çok âyet: Haşr, 21; Bakara, 159; 219-266; Âraf, 184-176; Âl-i İmrân, 191; Yûnus, 24; Ra'd, 3; Nahl, 11-44-69; Zümer, 42; Câsiye, 13; Haşr, 21 vs..

(394) Bkz., s.

(395) Ma., s. 349.

(396) Bkz., s. 48.

J) Ölüm :

Her müslüman için olduğu gibi, mutasavvıf için de en tesirli motivasyonun ölüm olduğu münakaşa götürmez bir gerçektir. O geçici olandan ebedî olana geçiştir. Bu sebeple de, sûfi için en çok arzu edilen an ve Allah ile karşılaşmak için atılan gerçek bir adımdır; halbuki başkaları için ya mükâfatın veya cezanın başlangıcı niteliğindedir. Mü'min ölümü ve ahireti düşünerek (maalesef günümüzde, ahiret inancı gittikçe kaybolmaktadır) dinî hayata doğru, yani Allah'a yönelir ⁽³⁹⁷⁾.

Mutasavvıf için, ölüm düşüncesi, bütün varlıkları yaratan ve öldüren Allah fikrinden neş'et etmektedir; çünkü Allah, ölümleri yeniden diriltir; O, hayatın ve ölümün yaratıcısıdır. Pek çok âyet-i kerîme bunu destekler ve açıklar mahiyettedir.

«Hepinizin daha iyi iş işlediğini belirtmek için, ölümü ve dirimi yaratan O'dur. O, Güçlü'dür, Bağışlayan'dır ⁽³⁹⁸⁾. Bundan başka, Bakara 258, Âl-i İmrân 156, A'râf 157, Tevbe 117, Yûnus 56. âyetler ve diğerleri bu hususun hakikatini belirten âyetlerdir.

(397) Mamafih, hayattaki dinî her yöneliş zorunlu olarak ölüme ait kaygıları azaltmamaktadır; fakat daha ziyade, ölüm üzerinde gerçek bir şekilde konuşmaya imkân veren düşüncelerin özel çizgileri boyunca bu kaygıları bir noktaya yöneltmektedir. Bir başka yönden, bazı araştırmacılar, sofuca bir dinî hayata yönelmiş bir kişinin, ölüm konusundaki düşünceleri hatırlayarak bundan çok kolay bir şekilde tasalanabilecek bir eğilimde olabileceği kanaatinde idirler (Alexandre et Adlerstein 1960); bilhassa bu kişinin farkında olmaksızın, ölüm konusunda, daha çok kaygılı olabileceği düşünülmektedir (Siegman 1957). (Lester David). Attitudes et Conduites Religieuse, Mort et Présence içinde mak. Brüksel 1971, s. 125).

Psikolojik olarak, ölüme yaklaşma hali, tıpkı bir dine inanma veya inanmamada belirtilen nedenler gibi, ölümü kabul veya red etme fikrini en belirli bir şekilde ortaya çıkmasına imkân sağlar. Bu öyle bir olaydır ki, insanlar hayatlarının olgunluk devresini aşar aşmaz korku ile uçuruma yaklaştıklarını hissederek; ve o gün geldiği zaman, uzun bir yürüyüşten yorgun olarak yıkılıp yuvarlanarak hayatlarını bitirecekler. Çeşitli araştırmalar göstermiştir ki, bu anı hissettikleri andan itibaren insanlar daha çok dindar olmaktadır. O anda düşündükleri kendileri değil, fakat varlıklarının mânası ve ölümdür. Dinsiz bu konuda cevapsız kalmaktadır...

Ölüm, yaşanmış bir hal olmaktan uzak, muhakkak bir olaya, bilinmiyen bir anda, zamanından önce iştiraktır.

((398) Mülk, 2.

PSİKOLOJİ VE MANEVİ YOL

Erzurumlu İbrahim Hakkı'nın ölüm konusundaki fikirlerine gelince, ölüm, onun için, bu dünyadan ve onun belâlarından kurtulup Sevgili'ye kavuşma, aslı vatana dönüştür. Tıpkı Kur'ân-ı Kerîmin âyetlerinin bildirdiği gibi. ⁽³⁹⁹⁾.

«And olsun ki, ölseniz de öldürölseniz de Allah katında toplanacaksınız» ⁽⁴⁰⁰⁾.

«...kendilerini Rabblerine kavuşacak ve ona rucû edecek sayanlar...» ⁽⁴⁰¹⁾.

«Onlara bir musibet geldiğinde: «Biz Allah'ınız ve elbette O'na döneceğiz» derler» ⁽⁴⁰²⁾.

«Allah, öleceklerin ölümleri ânında, ölmeyeceklerin de uykuları esnasında ruhlarını alır, ölmelerine hükmettiği kimselerinkini tutar, diğerlerini bir süreye kadar salıverir. Doğrusu bunda düşünen kimseler için dersler vardır» ⁽⁴⁰³⁾.

Ve nihayet ilâhî kanunu açıklayan âyet:

«Her can ölümü tadacaktır...» ⁽⁴⁰⁴⁾.

Diğer taraftan, birçok hadîs kaçınılmaz bir şekilde ve ansızın bizi yakalayacak olan ölümün hakikatini şöyle açıklarlar:

«Başkasının ölümünü bir misâl olarak değerlendiren bu dünyaya kıymet vermez» ⁽⁴⁰⁵⁾.

«Ey ümmetim, emellerinizi kısın, ölümü düşünün» ⁽⁴⁰⁶⁾. Bu, ele geçen fırsatlardan vazgeçmek ve hayatın sonunun en son noktasını devamlı bekleyiş içinde yaşamaktır.

«Ölüm, vücud tarafından hapsedilen ruhun hürriyetine kavuşmasıdır» ⁽⁴⁰⁶⁾. Ve nihayet Erzurumlu İbrahim Hakkı'nın naklettiği ve mutasavvıfları nefsin öldürölmesi için harekete geçiren, hatta belki de tarikatlerin mânevî müeyyidelerinin belirlenmesine sebep olan meşhur hadîs:

«(Vücud yönünden) ölmekten önce (mânen) ölüünüz» ⁽⁴⁰⁷⁾, [yani kendinizi tanıyınız; benliğinizi cesed seviyesinde ölmekten önce tanıyınız, çünkü cehaletinizle sizi hapseden benliğin tasallutundan kurtulacaksınız].

(399) Ma., s. 247.

(400) Âl-i İmrân, 158.

(401) Bakara, 46.

(402) Bakara, 156.

(403) Zümer, 42.

(404) Enbiya, 35 ve diğer pek çok âyetler.

(405) İhya'da, İbn 'Ebî'd-Dünya'dan mürsel olarak rivayet.

(406) Ma., s. 252; Krş. Arberry, a.g.e., s. 45; Montet, a.g.e., s. 48; Schubart, a.g.e., s. 209.

(407) Sahavî, Makâsîd el-Hasene'sinde şeyhi İbn Hacer el-Askânî'nin bu hadîsi sahîh olarak kabul etmediğini kaydeder, s. 346.

Her ne kadar ölüm, meslek veya gayeleri hayatın korunması veya uzatılması peşinde koşanlar için, muzaffer bir düşman olarak kabul ediliyorsa, Erzurumlu İbrahim Hakkı için, arzu edilen an, gerçek ve daha sonraki hayatın başlangıcıdır.

Erzurumlu İbrahim Hakkı, «Ölümün hakikati, ruhun beden aletlerini kullanmaması, onu terketmesidir; Ruh ya bedeni idare eder, ki o zaman hayat vardır; veya etmez, o zaman da ölüm olur; ikinci halde ruh berzah âleminde kalır; Ruh ebedî bir cevherdir, ölümle kaybolmaz; Ölüm ruhun hayatı, gerçek ve ebedî hayatın kaynağıdır» (408) diyor. Tıpkı Hallac için olduğu gibi (409) şeyhimiz için de ölüm hayatın taçlanmasıdır.

Onun fikirlerinde ölüm iki cephelidir; veya iki türdür. a) mevt-i iradî, b) mevt-i tabîî, ki Küllî irade tarafından kararlaştırılmış ölümdür. İşte o anda kalbi örten perdeler aralanır ve gerçek bütün haşmetiyle görünür (410). Bu fikrin iki kaynağı vardır. Birincisi Eflâtun'a kadar çıkar; diğeri ise biraz önce zikrettiğimiz hadîsten ileri gelir (411).

Maarifetnâme yazarına göre, ölümün kıymetini bilmeyen uzun zaman yaşamak, bilen bir ân önce ölmek ister. «Onun gerçeğini bilen insanlar ölümüne can atarlar; bu hayata karşı duydukları kinden değil; fakat ölümsüzlüğe susamış olduklarındandır. Çünkü, ölüm onlar için gerçek hayata dönüşü sağlayan bir geçit, dünyadan göçmüş sevgililere ulaşmak için bir vesile ve en güzeli de hakîki Sevgili'ye kavuşmanın gerçek yoludur.

Aslî vatana ulaşmak için, ölümün mutasavvıflara veya mistiklere verdiği his, karamsar bir hüzünden meydana gelmemektedir; aksine bu hissin âhirete müteallik mâna ve işaretleri vardır (412).

Erzurumlu Erzurumlu İbrahim Hakkı'nın Maarifetnâme'sinde açıkladığı fikirlerine göre, ölüm ânında alnın terlemesi, gözden yaş gelmesi ve burun deliklerinin genişlemesi mutluluğun alâmetidir. Teneffüste boğulmalar, dudakların siyahlaşması, çene ve boyunun terlemesi ise mutsuzluğun belirtisi olarak görünmektedir. Ölünün, kendisini yıkayanı, kefenleyeni, namazını kılanları, cenâzesiyle gidenleri, cesedi kabre indirmeleri ve telkin yapanları bildiği iddia edilmektedir (413).

Şeyhimiz can çekişmekte olan insanın son anlarını şöyle tasvir eder: ««Kişi bazı hareketler yapmak isterse de bunda muvaffak olamaz; birçok irkilmelerden sonra, nihayet hareketsiz olarak kalır; işte bu hâl sekerâtı-

(408) Mu., s. 251.

(409) Krş. Arnaldez, Hallaj, s. 28.

(410) Ayrıca bk. Jabre, a.g.e., s. 183.

(411) Ma., s. 251.

(412) Bk. Ma., s. 248 vdd.; ayrıca Krş. Schubart, a.g.e., ss. 204-208.

(413) Ma., s. 252.

mevt hâlidir. Her şeyin sonunda, ruh gerçekten bedeni terketmek ister; halbuki beden ruhun kendisini terketmesini istememektedir; böylece ruh ile beden arasında can çekişme dediğimiz bir tartışma başlar» (414).

Ölümün aksi olan hayat da iki çeşittir, yazarımıza göre. Bir taraftan ilâhî irâde'den ileri gelen kendisi hakkında tecrübemiz bulunan geçici hayat; diğer taraftan ise, ebedî ve aslî hayat, gerçek ve temiz hayat (415). Ve ölümden sonra, ruh âlem-i berzâha doğru uçar gider (416).

Yazarımız Erzurumlu İbrahim Hakkı, ölümün insanlar üzerinde meydana getirdiği tesirin psikolojik cephesini oldukça iyi bir şekilde incelemiştir. Özellikle ölüm korkusu ve ölünün arkasından tutulan yasın psikolojik tecrübesini teşkil eden hususları iyi araştırmıştır. İnsanlar niçin ölümü sevmeyen ve neden ondan korkarlar? Ona göre, ölmekten korkmanın bil-kuvve mevcut olan mânaları yedi konuda toplanır: 1 — Ölümün mânasını bilmemek, 2 — ruhun hakikî cevherini bilmemek, 3 — ölümden sonra birden yok olma fikrine sahip oluşları; bu düşünce, özellikle dünya hayatına fazla önem veren topluluklarda, âhiret hayatı inancının yok olmasına sebep olmaktadır, 4 — Ölümden sonra bu dünyanın nimetlerinden habersiz kalmak düşüncesi; bu durumda, böyle bir düşünce bir kaçış ve yalnız kendini koruma hareketinin ortaya çıkmasına sebep olmakta; ve bunun tabîî bir neticesi olarak «köklü bir yaşamak ihtiyacı, tekrar tekrar yaşamak arzusu ve böylece de ölümü saf dışı etmek fikri kendini göstermektedir» (417); Erzurumlu İbrahim Hakkı, ihtiyarlığın çekilmez belâ ve meşakkatlerini belirterek böyle bir arzu ve bunun meydana getirdiği fikre karşı çıkar; 5 — ölümün en ızdırap verici bir hastalık olduğu hakkında insanların kanaatları; 6 — ölümden sonra ahvâlinin ne şekle gireceğini düşünerek hayret ve korkuya düşmek; 7 — bu dünyadaki sevdiklerini ebediyyen terketmek korku ve fikri.

O halde ölüm korkusu, bizzat ölümün kendisinden gelmiyor; fakat ölüm ve gerçeği hakkında insanların bilgisizliklerinden geliyor (418).

(414) Ma., s. 251 vdd.

(415) aynı yer.

(416) Ruhun, bu şekilde, kuşa benzetilmesi bir çok mutasavvıf yazarda bulunmaktadır; hatta Eflâtun'da ve bazı hristiyan mistiklerde de görmek kabilirdir.

(417) Godin (André), (La Mort a-t-elle changée), *Mort et Présence* içinde mak., s. 251.

(418) Ma., s. 252.

Şu hususu burada kaydetmek yerinde olur ki; İbrahim Hakki'nın düşünceleri, insanı ölüm karşısında sağlamlaştıracak en tesirli bir vasıta mahiyetinde olan ve her zaman ahiret umudunu gösteren dinî bir inancın gerekliliği üzerinde yoğunlaşmaktadır (419).

[419] Ölüm karşısında psikolojik etüd ve araştırmalar için 417'de zikredilen kitaba müracaat ediniz.

K) Dünya:

Mutasavvıf, dünyanın çeşitli telâşları içerisinde, kurtuluşunu ayrılmanın acı tecrübelerinde bulur; insanı Allah'tan ayıran uçurumu geçmeğe yönelir. Bu uçurum, içerisinde yaşadığımız tecrübe dünyasıdır. Burası bir düşünüş ve imtihan yeridir. Bu aşağılık dünya kötülüklerin dünyası olduğu kadar da iyiliğin dünyası olmalıdır. Onu kötülükler dünyası yapan bizzat insanların kendileridir. Hz. Âdem'in düştüğü günden beri insanlar dünyada kötülükler yapıyorlar. Fakat, Gazzalî'nin de dediği gibi (420), bu bedenî düşünüş arızidir. O halde, insan, Allah'ın verdiği imkânlarla kendini kurtarmalı, bu dünyada dahi ulaşabileceği en yüksek dereceye yükselmelidir. Bunun için ise, zaman zaman bedenî, fakat gerçek dereceye yükselmelidir. Bunun için ise, zaman zaman bedenî, fakat gerçek mânada mânevî bir ayrılık söz konusudur. İşte böylece, öbür dünyayı (Âhiret) kazanmak için, mutasavvıflar bu dünyadan vazgeçiyorlardı. Grünebaum'a göre, dünyadan bu çeşit bir ayrılış, İslâmiyeti'n kâfirlere karşı çıktığı günden itibaren kendini gösterdi (421).

Şeyhimiz İbrahim Hakki'ya göre ise, dünya, fânî, karanlık ve hayâlden ibâdetir. O mihnet ve üzüntü yeridir (422). Halbuki İbn Arabî için, Allah'ın azabından korkmamız ve rahmetini istememiz için korku ve ümid yeri olarak yaratılacaktı; buna göre o, kesif ve lâtif varlıklardan meydana gelmektedir (423). Madem ki o, üzüntülerin kaynağı ve geçici zevklerin yeridir, o halde onu terkeden mesuttur. Bekâ âlemine istekli olan fenâ âleminden vazgeçer (424).

İnsan dünyaya bağlandığı nisbette onun meşakkatleriyle meşgul olur ve mutluluğu bulamaz; onu ancak ölümü düşünmekle bırakır.

[420] Krş., Jabre, a.g.e., s. 191.

[421] Bkz. *Idendité Culturelle de l'Islam*, fran. terc. R. Stuvéras, Paris, 1973, s. 3.

[422] Ma., s. 278.

[423] *Fusûs el-Hikem*, fran. terc. T. Burckhardt, La Sagesse des Prophètes, Paris 1955, s. 32.

[424] Halbuki, İbrahim Edhem şöyle diyerek, her ikisinden de vazgeçiyordu: «Eğer Allah'ın dostu olmak ve Allah'ın seni sevmesini istiyorsan, her iki dünyadan vazgeç, onları hiç arzulama, benliğini dünya ve Ahiret isteklerinden boşalt, yüzünü Allah'a çevir; Allah'ta yüzünü sana çevirecek, seni lütûflarına garkedecektir» (Gardet-Anawati, a.g.e., s. 31; Massignon, *Essai*, s. 256).

Madem ki dünya birleşmeye mani oluyor, onunla meşguliyet Sevgili'ye ulaşmaktan insanı alıkoymuyor; o halde onunla olan ilişkilerin en aza indirilmesi gerekir ⁽⁴²⁵⁾. Ahireti kazanmak için, bu dünyadaki hemen her şeyi, diğerlerine rağmen bırakmak gerekecekti. Bu saadeti kazandıracak ve Allah'a ulaştıracaktı. Gerçekte Allah kullarından kendini gizlemiyor; fakat, kullar kendileri, kendilerini, dünyaya olan bağları ve sevgileri yüzünden O'ndan gizliyorlar ⁽⁴²⁶⁾. Kur'an-ı Kerim en güzelini söylemiyor mu?

«Dünya hayatı sadece oyun ve oyalanmadır; Ahiret yurdu, sakınanlar için daha iyidir. Düşünmüyor musunuz» ⁽⁴²⁷⁾.

Kötülenen bu dünyanın kendisidir, yoksa orada mevcut eşyalar değil; çünkü bu eşyaların çoğu bizim ahireti kazanmamıza yardım eder ⁽⁴²⁸⁾. Bu dünya hayatını Kur'an-ı Kerim daha iyi tasvir ediyor, onu dinliyelim:

«Bilin ki dünya hayatı oyun, oyalanma, süslenme, aranızda övünme ve daha çok mal ve çocuk sahibi olma dâvasından ibarettir. Bu, yağmurun bitirdiği, ekicilerin de hoşuna giden bir bitkiye benzer; sonra kurur, sapsarı olduğu görülür, sonra çerçöp olur. Ahirette çetin azab da vardır, Allah'ın hoşnudluğu ve bağışlaması da vardır; dünya hayatı ise sadece aldatıcı bir geçinmedir» ⁽⁴²⁹⁾.

Ve, bütün bunların esas kaynağı şu âyettir denilebilir:

«Kadınlara, oğullara, kantar kantar altın ve gümüşe nişanlı atlar ve develere, ekinlere karşı muhterisâne sevgi insanlara hoş görünür. Dünya hayatında bunlardan faydalanılıp geçinilir, oysa gidilecek yerin güzel olanı Allah katındadır» ⁽⁴³⁰⁾.

Dünyaya gönderilişin gayesi kulların hareketleriyle Allah'ın kulluğuna lâyık olmaya çalışmaktır. O halde buna lâyık olmak ve gerekçesini yapmak lâzımdır ⁽⁴³¹⁾. Şeyhimiz için, bu dünyada değerli şeyler, Allah'ı zikretmek, Kur'an okumak, Allah'ın rızasını kazanmak için söylenen bütün sözler, yapılan bütün iş ve hareketler; ve ahirete faydalı olan her şeydir ⁽⁴³²⁾. Bu al-

datıcı ve çekici dünyada, her uğraş meşru olmalıdır. Onun çekiciliğine kanmamalıdır. Çünkü çetin kırk yıllık zâhidlik hayatından sonra, Beyazid Bestâmî diyordu ki, dünyaya bağlılık tasavvufî kemâle erişmeğe ve Allah'a ulaşmağa mânidir ⁽⁴³³⁾. Gerçek açıklama O'ndan:

«Herkes ölümü tadacaktır. Kıyâmet günü, ecirleriniz mutlaka size ödenecektir. Ateşten uzaklaştırılıp cennete sokulan kimse artık kurtulmuştur. Dünya hayatı, zaten, sadece aldatıcı bir geçinmeden ibâdetdir» ⁽⁴³⁴⁾.

Şeyh, dünya sevgisinin insanın ibâdet yapmasına mâni olduğunu söyler. Esasen bu sevgi ahiretin kaybına sebep olabilecekti. Hz. Peygamber «dünyayı seven ahiretine zarar verir» ⁽⁴³⁵⁾ diyordu. Bunun içindir ki, tıpkı Hallac gibi ⁽⁴³⁶⁾, şeyhimiz de dünyadan kaçmakta, onun faydasının insanın hayatı ihtiyaçları için geçerli olduğunu kabul etmektedir. O, bu hususta şu hadîsi nakleder: «Kendini bu dünyada bir garip ve misafir bilesin ve kendini kubur ehlinden addedesin» ⁽⁴³⁷⁾.

«Böylece, yardım ve tatminde ısrar eden bir arzu ile, mutasavvıfı Allah'a yönelten, hissî ve tutkucu bazı motifler müşâhede ediyoruz. Aynı şekilde, mevcut şeyler için değil, fakat dünyanın kendisine yönelen bir tecâvüz (saldırganlık göze çarpmaktadır. Bir şey sevgildiği veya bir gayeye ulaşmak istendiği andan itibaren sevgiliden başka her şeyden nefret edilir veya amaca mâni olan her şey düşman veya rakip olarak telâkki edilir. İbrahim Hakkî'nin dünya hakkında fikirleri de aynı şekildedir; bu, zihni ve ruhi bir kaçış olup, fakat bedenî bir firar değildir. Bu kaçış, «maarifet-i mev-lâ» gereği istekli bir harekettir. Mutasavvıf bu duygusal dünyada kendisini yabancı hissetmekte ve zaman zaman bedenî fakat çoğunlukla mânen ondan kaçmaktadır.

(425) Bütün mutasavvıflar kendilerini mânen dünyadan sıyırmışlardı. Onlardan biri, vasiyetnâmeyi okuyarak «ölen şu kadar bıraktı, oğlu şu kadar alacak... vs.» diyen kadriya, bu dünyada yalnız Allah'ı bırakıp göçen merhum hakkında ne diyeceğini sordu; böylece dünyanın hiçliğini gösterdi (Dermenghem, a.g.e., s. 220).

(426) İbrahim Hakkı, Şükürnâme, s. 2.

(427) En'âm, 32.

(428) Ma., s. 274.

(429) Hadid, 20.

(430) Âl-i İmran, 14.

(431) Ma., s. 278.

(432) aynı eser, s. 454.

(433) Bkz. Dermenghem, a.g.e., s. 217.

(434) Âl-i İmran, 185.

(435) Ahmed b. Hanbel, Müsned, 4/412.

(436) Krş. Arnaldez, Hallaj, s. 29.

(437) Buharî, Rikak, 3; Tirmizî, Zühd, 25; İbn Mâce, Zühd, 3; A.b. Hanbel, C. 2, s. 24.

L) Evlilik Münasebetleri:

Böyle bir konuda, niçin İbrahim Hakkı'nın evlilik mevzuundaki fikirlerinden bahsettiğimiz akla gelebilir. İlk önce, insanî varlık olması itibarıyla diğer insanlar gibi mutasavvıfın da cinsî konularda fikrinin olması ve bunları açıklaması pek tabiidir; diğer taraftan, cinsiyetle ilgili bir çok hususlar bir çok sûfi için insanı Allah'ı sevmekten alıkoyan ve dünyaya bağlayan sebeplerden bazıları idi. Bu sebebledir ki, kesin olarak bütün cinsî ilişkilerini kesiyorlardı. Yani evlenmiyorlar; evli iseler mümkün olduğu kadar bu münasebetten sakınıyorlardı.

Şurası çok açıktır ki, bu kesiklik, hristiyanlıkta da olduğu gibi ⁽⁴³⁸⁾, içtimâî hayattan bir kaçıştır; üstelik en hayatî ihtiyaçlarından birinin kaldırılmasına yönelik bir eksiltilmedir. Hatta o derece ki, bazıları kendi uzuvlarını kesmeyi düşünene kadar ileri gidiyorlardı. Bu yüzden de evliliğin mahzurlu olduğunu savunuyorlardı. Hallac, bir defa kadına baktığı için günah işlediğini ve bu günah yüzünden darağacına gitmekte olduğunu imâ ediyordu ⁽⁴³⁹⁾. Beyazid Bestâmî, bir taraftan Allah'a dua ederek kendisini kadınlardan ve besinlerden muaf tutmasını dilerken, diğer taraftan da Hz. Peygamber'in bile kendisi için istemediği bir şeyi Allah'tan dilemeye hakkı olup olmadığını kendi kendine soruyordu ⁽⁴⁴⁰⁾.

Şeyhimiz İbrahim Hakkı ise, bir taraftan evliliğin çeşitli sakıncaları olduğunu söylerken ⁽⁴⁴¹⁾, diğer taraftan da onun faydalarını belirtir. Onun evliliğe karşı olmadığı muhakkaktır; çünkü, belki de sünneti takip etmek için, dört defa evlendi. Bununla birlikte, kendinden önce gelen meslektaş, büyük Türk mutasavvıfı İsmail Hakkı Bursevî (1653-1725)'ye göre, geleneksel bir âdet olan evlilik, mânevî müşahedeye mani olmayıp, bilakis ruhî gelişmeyi tahrik etmektedir ⁽⁴⁴²⁾. Çünkü, «Allah'ın kadınlarda müşahedesi zevk yönünden çok şiddetli ve çok güzeldir (bu müşahedeyi taşımaya yarayan hissî düzende), en şiddetli birleşme eşlerin birleşmesidir» ⁽⁴⁴³⁾. Böylece,

(438) Krş. Bousquet (G.H.), *L'Ethique Sexuelle de l'Islam*, Paris 1966, ss. 40, 41 vd.

(439) Massignon, Hallaj, s. 116.

(440) Dermenghem, a.g.e., s. 215

(441) Krş. Ma., s. 329, 536.

(442) Krş. Aynî (M.A.), *İsmail Hakkı Philosophe Mystique*, Paris 1933, s. 57; Bouhdiba (Abdelwahab), *Islam et Sexualité, thèse d'Etat*, Paris 1972, s. 248.

(443) İbnî Arabî, a.g.e., s. 187.

cinsel eğilimler ve arzuların topu (éros) Allah'la insan arasında ilâhî kudretin müşahedesi için bir vasıta veya aracı olmaktadır.

Bekârlığın mutasavvıflarca salık verilmesinin zâhidâne bir fedakârlıkla açıklanmış olması dikkati çekicidir. İslâmiyet için evlilik övülecek bir durum olduğu nisbette bekârlık ta ayıplanacak bir durumdur. Sırf Allah'ın rızasını kazanmak için, fevkalâde değerde bir şeyden vazgeçmek çok büyük bir fedakârlık değil midir?

Fakat Hz. Peygamber (S.A.S.)'in sünnetini takip eden mutasavvıflar O'nun gibi davranıyorlardı. Çünkü O, «bekâr olarak yaşayanlar en kötü tip insanlardır; bekâr olarak ölenler ise en iğrenç kimselerdir». «Evlenmek dinin yarısını tamamlamaktır» ⁽⁴⁴⁴⁾ diyordu.

Bir gün, sahabeler aralarında konuşuyorlar ve her birisi en güzel şekilde yaptığı işi söylüyordu:

Birisi, —Ben bütün geceyi ibâdetle geçiriyorum, dedi. Diğeri, —ben her zaman oruç tutuyorum, asla bir günümü oruçsuz geçirmiyorum diye ilâve etti. Üçüncüsü, —ben kadınlardan kendimi koruyorum, ve asla evlenmeyeceğim, dedi.

Birdenbire gelip onları işiten Hz. Peygamber şöyle dedi: «Allah'a and olsun ki, ben hepinizden çok Allah'tan korkan ve içinde en faziletli olanım. Fakat, ben bazan oruç tutuyorum ve bazan tutmuyorum; gecenin bir kısmında nâmaz kılıyorum ve lâzım geldiği zaman uyumasını biliyorum. Ve, kadınlarla beraber yatmayı da seviyorum (yani evlenirim). Kim ki benim sünnetimden ayrı bir yol tutarsa benim ümmetimden değildir» ⁽⁴⁴⁵⁾. O halde bedenî aşk dinî bir kategoridir; ve bunun için, evlilik dinî bir uygulama, hatta ibâdete müteallik bir harekettir.

Aynı şekilde, evliliğin itibarsızlığı bazı defalar gerçek yönü olmaksızın semboliktir ⁽⁴⁴⁶⁾.

Şeyhimize gelince, o, bütün hareketlerini kaynağı olan ve bir fayda, zevk vesâire gibi şeylere yönelen kuvve-i şehevîye adlı hayatî bir kuvvetten bahsetmektedir; bu kuvvet aynı zamanda cinsî arzularımızı isteklerimizi de yönetmektedir ⁽⁴⁴⁷⁾. İbrahim Hakkı, hanımlarına, psikolojik açıdan oldukça önemli (aşk psikolojisi) mektuplar yazıyordu; bu mektuplarda hissî duygularını ifade ediyordu:

Birinci karısına: «Firdevs, o saçların sevim, o başın sevim, o gözün sevim, sakın benden küsmeyesin, benim doğanım. Çiftçi eline düşmüşsen,

(444) Nuru'd-Did el-Heysemî, *Mecma'uz-Zevâid*, 2. bas. Kitabu'n-Nikâh IV/250, Beyrut 1967. Usd el-ğâbe, IV, s. 3.

(445) Tecrid-i Sarîh Tercemesi, c. II, s. 253; Müslim Nikâh 5.

(446) Bk. Bousquet, a.g.e., s. 110.

(447) Ma., s. 205.

şeni çantada hapsetmişem, senin yerin İstanbul'dur» derken, aynı mektupta ikinci karısına (Zeliha): «Benim küçük kadını ben aşık paşam, benim gözüm, ne keyfedesen, ne demdesen, neylersen, nişlersen. Tanrı seni bana bağışlasın, bir dahi dünya gözüyle görüşmek müyesser eylesün» diyerek bu cümlelerle aşk psikolojisinin en güzel örneklerini verir ⁽⁴⁴⁸⁾.

Şeyhimiz her yönden güzel bir kadınla evlenmesi tavsiye eder. Ona göre kadının ahlak güzelliği kadar bedeni güzelliği de önem taşır. Gerçekte Hz. Peygamber de (A.S.) güzel, zengin ve iffetli bir kadınla evlenmeyi öğütüyordu. Maarifetnâme'nin cümlelerinde, tıpkı şu aşağıdakilerde olduğu gibi, şeyhimizin aşk psikolojisinin güzel örneklerini görüyoruz: «Salınarak yürüyen kadına gönül hayran olur, o yürüyüş insanı öldürür» ⁽⁴⁴⁹⁾. Bu cümle, Kur'an-ı Kerim'in belirttiği tecrübeyi en güzel şekilde ifade eder. İnsanın ihtirasla bağlandığı şeylerin başında kadın zikredilmektedir ⁽⁴⁵⁰⁾.

Yazarımızın bu konuda söylediklerinin en ilginç, şiir halinde yazdığı, kadının sahip olması gereken 32 güzelliğidir. Ona göre evlenilecek bir kadının güzel olabilmesi için şunlara sahip olmalıdır: Güzel bir kadının saçları, kaşları, kirpikleri ve gözleri siyah; teni, dişi, tırnakları ve göz akları beyaz; yanakları, dudakları, diş eti ve dili kızıl; kaşları, gözleri, göbük ve sinesi geniş; burun, kulak, koltuk altı ve tenasül aleti dar; meme, baş, diş ve kalça büyük; burun, ağız, ayak ve elleri küçük; sesi, beli ince şekli nice, vücudu tıvı, yumuşak, kılsız olmalıdır ⁽⁴⁵¹⁾. O halde şeyhimiz kadının güzelliğinin tesirinde kalmıştır.

Bütün bu unsurlarla bezenmiş bir güzellik bekârlar için olduğu kadar, evliler için de bir kılavuz olabilecekti.

Sihhatin korunması konusunda şeyhimiz cinsî birleşmenin en faydalısının hazımdan sonra olacağını kaydeder. Madem ki cinsî birleşmede, evli eşler arasında karı ve koca için, birinin diğerine şehvî tatmin vermek mecburiyeti vardır, o halde, şeyhimizin bundan bahsetmesi de tabiidir.

Cinsî ilişkilerin en faydalısı sonunda vücudu hafiflik, neşe, iştihâ ve uyku verendir. Cima vücuddaki tabii mutedil harareti yok ederek bedeni ferahlatır, onu beslenmeye sevk eder. Vücuddaki ifrazâtın en kolaydır; kızgınlığı zayıflatır, kötü vesvese ve fikirleri yok eder, hastalıklı balgamın fazlası onunla gider. Faydalı olduğu gibi, sık sık tekrarı da oldukça zararlı olacaktı. Bu halde kuvveti azaltıp gözleri ve sinirleri zayıflatacak, hatta

(448) Krş. İbrahim Hakkıoğlu, a.g.e., ss. 57, 80; Fındıkoğlu (Z. Fahri), İbrahim Hakkı ve Marifetnâmesi'nde önsöz, C.S. Revnakoğlu, a.g.e.

(449) Ma., s. 213.

(450) bk. Âl-i İmran, 14.

(451) Ma., s. 213.

felce sebep olabilecekti ⁽⁴⁵²⁾. Şeyhimiz ihtiyar, hasta, deli ve küçük kızlarla birleşmenin doğru olmadığını kaydeder. Peygamberlerde ve velîlerde şehvî arzusunun çok şiddetli olduğunu, çünkü onların göğüslerinin irfan nuru ile dolu olduğunu iddia eder; bu nur vücuda dağıldıkça onların duyguları, nefisleri ve şehvî istekleri canlanmaktadır. Böylece bu nurla dolmuş olan da şehvî istek kuvvetlidir. Bu demektir ki, şehvî arzu irfan nuru derecesinde (oranında) artmaktadır.

Buna karşılık, insanlardaki aşırı derecedeki cinsî arzu hor görülen bir hastalık hâlidir; çünkü bu irfan nurundan ileri gelmemekte aksine hayvanî şehvî arzudan gelmektedir ⁽⁴⁵³⁾. Bunlara ilâve olarak, şeyhimiz cinsî birleşmenin en güzel şeklini Hz. Peygamber (A.S.)'in tavsiye ettiği şekilde gerektiğini kaydeder ⁽⁴⁵⁴⁾.

İbrahim Hakkı, karşılıklı olarak yapılan cinsî birleşmenin kaidelerini sıralamayı da ihmal etmez; çünkü ona göre birleşmenin periyodu doğacak çocuğun yaratılışını, huyunu ve vücudunu etkilemektedir ⁽⁴⁵⁵⁾.

Görülmektedir ki, İslâmiyet cinsiyet ilişkilerini tanımakta ve bu konuda gerekli açıklamaları da yapmaktadır. Madem ki kadın biyolojik bir sermaye niteliğindedir, o halde onu verimsiz bırakmak tabii bir davranış değildir; bunu gayet iyi bilen İbrahim Hakkı dört kadınla evlenmiş olarak poligam idi; bu prestijin değerlendirilmeleri eksik de değildir. Hz. Peygamber, «Ümmetimin en hayırlısı karıları çok olandır» ⁽⁴⁵⁶⁾ der. Çünkü, evlilik karşılıklı ve devamlı bir ruh tedavisidir; o bu sıfatıyla kesiksiz ruhi bir cılâlanmayı göstermektedir. Bu fikri doğrulayıcı olarak Kur'an-ı Kerim'de:

«Ey inananlar! Allah'ın size helâl ettiği temiz şeyleri haram kılmayın, hudûdu da aşmayın, doğrusu Allah aşırı gidenleri sevmez. Allah'ın size

(452) Ma., s. 237.

(453) Ma., s. 536; Schubart, mutaassıp dindar toplulukların erotik hislere karşı daha çok hassas olduklarını iddia eder (Krş. a.g.e., s. 150).

(454) Krş. Ma., s. 536; Bouhdiba, a.g.e., ss. 255, 258. Serbest aşk yapmak isteyenler, 20. asrın başından beri serbest aşk yapılan bir hayatın aşk yapma arzusunun yatıştıracağını ve sonuç olarak ta kişisel ve toplumsal birçok meselelerin olmayacağını iddia etmektedirler. Yalnız, ayrılma anında, doğan çocuk mesele teşkil ediyor. Dikkat çekicidir ki bu olaylar kapitalist memleketlerde oluyor; çünkü sosyalist ülkelerde devlet çocuğun eğitim ve öğretimini üstlenmektedir, böylece, benzeri bir hayat isteyenler **Komünizme** yönelmektedirler. Bkz. Leep, Hygienne de l'Âe, Paris 1958, s. 155.

(455) Ma., s. 541.

(456) Kastalâni, c. VIII, s. 8.

verdiği rızıktan temiz ve helâl olarak yiyin. İnandığınız Allah'tan sakının»
(⁴⁵⁷).

«İçinizdeki bekârları, kölelerinizden ve câriyelerinizden iyi olanları evlendirin. Eğer yoksul iseler, Allah onları lutfu ile zenginleştirir. Allah lutfu bol olanıdır, Bilen'dir» (⁴⁵⁸) demiyor mu?

(457) Mâide, 87, 88.
(458) Nûr, 32.

M) Karakteroloji:

Madem ki, bu bölüm Psikoloji başlığını taşımaktadır, biz de ilk önce, şeyhimizin insan huyları ve yaratılışları hakkındaki düşüncelerini açıklamak uygundur, diye düşündük. Fakat daha sonra şöyle bir durum ortaya çıktı: İbrahim Hakki'nın karakterler hakkındaki fikirlerini modern psikolojinin bu konudaki görüşleriyle mukayeseli olarak vermek oldukça uzun bir incelemeyi gerektirecekti; hatta belki de faydasız olabilecekti. Esasen bu konu insan yaratılışlarını inceleyen araştırmacılara göre çeşitlenmekte ve değişmektedir. Kelimenin en açık mânasında, karakterolojiyi ilgilendiren bugünkü durum, «genel psikolojinin bugün içinde bulunduğu duruma benzemektedir: bugün bir tek karakteroloji yok, fakat, farklı sınıflandırmaların kriterlerine başvuran karakterolojiler vardır. İşte böyle teorik bir güçlük içinde, bu konunun üzerine oturduğu temelin kavramları —ki bunlar mizaç, gövde veya beden, karakter, ferdiyet, şahsiyet vs. dir— araştırmacılara göre değişebilen tarifi konusunu teşkil etmektedirler; bu ise karakterin yaratılışını ve onun tabiatının çok özel bir idrakini kapsamaktadır» (⁴⁵⁹).

Bu hâlde göre, karakterler konusunda, bazı yazarların vücudun organik teşekkülüne, bazılarının toplumsal etki unsurlarına, daha başkalarının ise, günümüzde olduğu gibi, kişisel ruhi-psişik faktörlere önem verip onları ön sıraya koyma eğilimlerinde olduklarını görüyoruz. Bunlardan birinci kategoriye giren Erzurumlu İbrahim Hakki, karakter işareti olarak değerlendirdiği bedenî özellikleri sıralıyarak bunlarla kişileri tahlil eder. Halbuki A. Roland gerçek mânada bir tipolojinin ne bedeni ihmâl eden sırf psikolojik bir ölçü ile (Sprangen usûlü), ne de, Pend ve Sigaud'da olduğu gibi, ruhiyatı tamamen bir tarafa iterek sırf bedenî ölçülerle tesbit ve teşekkül ettirilemeyeceğini söyler (⁴⁶⁰).

Zeki Başar, müsterek ve kişisel karakterlerin çeşitliliğini gösteren İbrahim Hakki'nın Doğu Anadolu halkından ve folklorundan faydalanmış olabileceğini ileri sürer (⁴⁶¹). Bu fikrin gerçekliği hakkında herhangi bir şey söyleyebilecek durumda değiliz.

Böylece, Şeyhimizin karakterolojisinin teferruatına girmeksizin bu bö-

(459) Muller (F.L.), *La Psychologie Contemporaine*, Paris 1963, s. 113.

(460) *Personalité et Sainteté*, fransızca terc. L. Barbey, Lyon 1964, s. 21.

(461) Krs. Erzurum'da Tıbbî ve Mistik Folklor Araştırmaları, Ankara 1972, s. 215.

lümü bitirmek istiyoruz. Hatta onun rüya konusunda söylediklerini de zikretmekten imtina ediyoruz; esasen, her ne kadar rüya bazı mutasavvıflar ve psikologlar için önemli ise de ⁽⁴⁶²⁾, bu konuda onun söyledikleri, —rüya tâbirleri dışında— ilgi çekici şeyler değildir.

III. BÖLÜM

MÂNEVÎ TECRÜBE VE HALLER (Ahvâl Ve Makâmât)*

Erzurumlu İbrahim Hakkı, bu konudaki tasavvufî fikirlerini, tıpkı diğer mutasavvıfların âdetleri veçhile, nefsi inceleyerek ortaya koyar; pek çok yerde fikirleri diğerleriyle aynılık gösterir, bununla birlikte bu fikirleri takdim edişi çok şahsî bir özellik arzeder.

A — Genel Mânâda Nefs:

Nefs konusunda, Maarifetnâme'nin verdiği bilgiler, bu konuda tasavvuf tarihinde söylenmiş olanlara pek büyük bir katkıda bulunmuyor. Nefs, bütün tasavvufî tecrübenin temelini teşkil etmektedir; ancak ondan hareketle, mutasavvıflar mertebeler silsilesi sonunda mânevî birleşmeye erişmektedirler. Gerçekten de Erzurumlu İbrahim Hakkı'nın tasavvufî fikirleri

(*) Salık (tarikat yoluna giren), kemal mertebesine ulaşmak için takip ettiği ve bir makamdan öbür makama geçtiği tasavvufî yolda dört dereceden geçer (I). Makam adı verilen durakların her birinin kişilere bağlı olarak belirli hususiyetleri vardır. Her ne kadar, Şekik el-Belhî, makâmâtı dört durak (zühd, havf, cennet arzusu ve muhabbetullah) olarak belirtiyor idiyse de; tasavvufun teorisyenlerinden Ebu Nasr el-Sarrâc (ö. 378/988) Kitab el-Luma adlı eserinde bunun yedi olduğunu [tövbe (yazarların pek çoğu tarafından listenin başına yerleştiriyor); vera'; zühd (helâl bile olsa bu dünyanın nimetlerinden mutlak manada vazgeçiş); fakr; sabır; tevekkül, rıza (II). Her makam bir üst makamın tezahürü mahiyetindedir. Her makam, sadece kelimenin ahlâkî manasında değil, fakat ontolojik makama geçişte insan varlığının çeşitli kipleri alması halini gösterir. Bu makam ulaşılan gerçeğin devamlı bilgisine sahip olunulan bir derecedir. Daha ilerde görüleceği gibi, şeyhimiz nefsin duruma göre gelişen yedi makamından söz eder. Nefs, hakikatin aranması sırasında kazandığı kemâl derecelerine göre bir makamdan diğerine, çeşitli hâllere maruz kalarak, ilerler. Muhakkak ki, kişisel çabalarla kazanılan bu makamların yanında, herkes için geçici ve Allh'ın lûtfunun bir neticesi olan bazı haller (ahvâl) de bulmak-tayız; bir başka şekilde ifade etmek gerekirse denilebilir ki, maruz kalınan haller Allah'ın mevâhibi (ihsanlar) dir; onlar bir parıltı gibi gelir geçerler; ve kendisine bir hâl gelen kişi içinde bulunduğu halin üstüne çıkar (III). Köprülû'nün eflâtunî fikirlerle benzerlik hatta aynılık bulduğu haller (IV) vecd halinde iken, nefsin maruz kalabilir durumundan maruz kalmış durumuna geçmesi halidir. Esasen, bütün mistikler, vecd halinde hakikatin en küçük sevgisini bulmaktadırlar» (V). Vecd kendisi, fenâ, bekâ v.s. maruz

(462) Bk. Jabre, a.g.e., s. 210; Jung, a.g.e., ss. 58, 62.

kalınan hallerdir ki, Ebu Nasr el-Sarrâc bunlardan on tanesini bildirir: Murâkabe, müşâhede, muhabbet, kurb, havf, recâ, şevk, üns, tutma'nina (itminan) ve yakîn (VI). Haller, şiddetli heyecan durumuna yani **vakt'e** bağlıdırlar. Bu psişik durum vaki olmadan gerçekleşmezler; yani hallerin dinamik bir karakterleri vardır ve tasavvufî-ruhî yükselişin gerçek hareket ettiricileridir. Ancak bunlarla ruhî yükseliş gerçekleşebilir.

Böyle bir hâl içinde yaşayan kimsenin Allah'ta varolmak (**bekabillah**) gayesi vardır. Bu, Allah'ın birliğini tefekkür etmek, nefsi ihtirasların zorba baskılarından söküp kurtarmak, Allah'ın ismini zikretmek, her şeyden arınmış bir kalbde Allah'tan başkası için yer kalmaması amacıyla kötü içgüdüler ve bizi O'nun karşısında suçlu düşürecek her türlü eğilimlerden kurtulmaktır.

Tasavvufu tekrar tekrar ele alınarak değişmiş, mükemmelleşmiş ve klasik hale gelmiş olan hallerin ilk sınıflandırılmasını Zu'n-Nun el-Misrî yapmıştır. Önce, geçici ve tarikat hayatı boyunca Allah'ın lûtfu olarak alınmış haller; sonra, uzun zaman kalınabilen, sağlamlaştırılmış ve kazanılmış bir fazilet olarak, velâyetin bir derece veya bir cephesi mahiyetindeki makamlar. Böylece, takip edilen tasavvufî yol, belirtileri ve itina ile tasvir edilmiş devreleriyle, durgunluk ve hareketlilik gibi ikili bir nitelik ihtiva eder. Maruz kalınan haller ikiye ikiye gruplanmaktadırlar: **kabz** ve **bast**, **heybet** ve **üns**, **kurb** ve **bu'd**, **gaybet** ve **huzur**, **mahv** ve **isbat**, **setr** ve **tecelli**, **fenâ** ve **bekâ** vs. Bu hallerin en iyi şekilde kullanılmaları, nefsin makam halini alan ve uzun zaman kalabilen değişimlerini meydana getirmektedir. Bunlar tövbe, daha sonra zühd, sabır, fakr, maarifet, muhabbet, fenâ ve bekâ gibi saliki Hakk'ta var olmaya götüren hal ve makamlardır (VII).

İbn el-'Arîf'e göre, hallerin pek çoğu havassın katlanmaktan mahcup oldukları manevî hastalıklar ve elden çıkarmak istedikleri tesadüfî sebeplerdir (VIII). Bunun içindir ki, Beyazîd Bestâmî şöyle diyor: «Kaçınılması gereken husus, makamlarda durmak ve hâllerden hoşlanmaktır» (IX).

Ahvâl, makâmât ve özel öğretimlerine ilâve olarak, mutasavvıflar, tasavvufî kavramları ifade etmek için husûsî bir dil kullanıyorlardı. Öyle ki, mutasavvıflar bu dille kendi aralarında anlaşabiliyor idiyeler de, tarikatın dışında bulunan bir kimse anlayamıyordu. Bu lisan, onların içinde bulundukları hâl ve makamları açıklıyordu. Niçin bu şekilde konuştuklarını soran birine İbn Atâ (ö. 309/921) şöyle cevap veriyordu: «Biz bunu, bizim gözü-müzde çok kıymetli olan bu sistem için bir gayretle yapıyoruz. Bunda amacımız bizim mektebimizin dışında hiç kimse onu ileri sürmesin» (X). Esasen onlara göre, kelimeler, sadece hissedilir eşyaların herhangi bir yere aktarılmış imajları veya akli kavramların iskeletinin bir şeması olmayıp, mânevî gerçeklerin, yalnız müşterek hayat kaidelerinin ısrarlı uygulamasıyla keşfedilebilen, insanı kutsallaştıran faziletlerin en yüksek ölçüde belirli imalarıdır. Tasavvufî kelimeler topluluğu, bir yazardan diğer bir yazara rahatça geçecek ve tıpkı tasavvufî hallerin kavramlaştırılmasında sarfedilen güç gibi, daha çok kesinleşecek, ve böylece gelişen bu özel lisanda, Hz. Âdem, Hz. İbrahim ve Hz. Musa bu gelişmede kararlı bir rol oynayacaklardır (XI).

Bu ifade tarzının sebebi, bir halden diğerine geçerek yükselinen mâ-

nevî dünyalardaki seyahattir. Bu dünyalar, mutasavvıflarca **mülk**, **melekût** ve **ceberût** olarak adlandırılıyorlar. Böylece, daha birinci makamdan itibaren, kendi huzuruna girmesini arzu ettiklerine bu müsaadeyi veren Allah'a doğru bir seyahat başlar. Bu duruma göre, insanın gayb âlemine doğru seyahati bir yerden bir başka yere maddeten geçiş olmayıp, aksine onun iç dünyasında bulunan gerçeklerin içindeki mânevî bir harekettir; bu gerçekler, zihin üstü, hissedilebilir ve akledilir dünyanın kavramlarına ait ürünlerdir. Böylece bilgi fenomeni ile, kâinat tamamen (mülk, ceberût ve melekût) insan ölçülerine göre küçülüyor; kendi sırasında insan ise, kalbi ve ruhuyla akla sığmıyor; o akıl ki, bizzat kendi üzerine bütün dikkatini toplamış, zihni bir muhteva olan her şeyi kavramaktadır. Böyle bir halde, insan aklıyla mülk ve melekût âlemlerinin bu ulvîlik içinde değiştiklerini görmektedir. İşte böyle bir anda kendi öz büyüklüğü sebebiyle insanı varlığını unutan mutasavvıf «**ene'l-Hak**» diye haykırabilir. Böyle bir durumda psikolojik bir fenomen, şuurun vasıtasız verilerinin konusu olduğu bir bilinç eylemi vardır; sarfedilen sözler bu eylemin yorumlanmasıdır.

- I Safa (Peyami), Nasyonalizm, Sosyalizm, Mistisizm, İstanbul 1979, s. 247.
 - II Gardet-Anawati, a.g.e., s. 42.
 - III Bkz. Kuşeyrî, a.g.e., s. 140; Arnaldez, La Mys., Mus., s. 634.
 - IV Bkz. İlik Mut., s. 266.
 - V James (William), Expérience Religieuse, frans. terc. F.A. Bouzit, Paris 1908, s. 22.
 - VI Arberry, Le Soufisme, s. 9; Gardet-Anawati, a.g.e., ss. 42, 128.
 - VII Bkz. Nwyia, a.g.e., s. 230; Dermenghem, a.g.e., s. 137; Massignon, Essai, s. 222.
 - VIII Mahasin al-Majalis, frans. terc. M.A. Palacios, Paris 1933, P. Geuthner Yayını, s. 56.
 - IX Dermenghem, a.g.e., s. 219.
 - X Nwyia, a.g.e., s. 20; Bk. Massignon, Akhbar al-Hallaj, Paris 1957, s. 112; Kalabazi (Ebu Bekr Muhammed İbn İshak el-Buhârî), Kitabu't-Taarûf li Mezhebi ehli't-Tasavvufi Mısır 1933, s. 60.
 - XI Bu hususî lisanın psikolojik kaynağını M. Tunç şöyle izah eder: «Şuur altından yahut şuur dışından gelen, bir mesadet (mutluluk) ve ıstırap halinde duyulan mistik his, bir şekil ve surete bürünmedikçe ifade edilemez bir hal alarak yaşanır. Onun için mistiklerden bir kısmı, mistik hali sadece yaşar, ne söyler, ne de yazarlar. Söyleyip yazanlar bunun için bir şekil ve suret aramak zorunda olduklarından bu ifadeyi ancak teşbih, istiare ve mecaz sembolleriyle temin ederler» (M. Şekip Tunç, Tasavvuf ve Mutasavvıflar, mak. «Bilgi» içinde, Sayı: 74, İstanbul 1953, s. 1-2).
- Cümlelerle tasvir edilmiş olsalar bile, dinî, tasavvufî —daha geniş mânada mistik— haller, gerçekten, izah edilmiş değildirler. Bu tür fenomen tipleri psikolojik determinizmin sahasına girmektedir, denilirse burada şöyle bir zorluk ortaya çıkmaktadır: Onların kategorileri içinde bir düzene yerleştirmek isteyen psikolog, bu halleri, onları yaşayan ve bilinçsizce açıklayan süjenin verdiği düzenden farklı bir şekilde ortaya koyarak içe ait bir hali çok kuvvetli bir şekilde belirten fakat dışardan farkedilemeyen çok ince özellikleri gene bu hallerden soyutlar. Bu özellik dikkatten kaçan bir durumdur.

nefs üzerine bina edilmektedir. Şeyhimiz, daha Maarifetnâme'sinin ilk sahifesinde Allah'ı tanımak için onu tanımanın gerekli olduğunu belirtir ⁽⁴⁶²⁾.

Tıpkı pek çok mutasavvıf gibi, şeyhimiz de nefsi derece derece inceler: 1 — Tabiî nefis, 2 — nebatî nefis, 3 — hayvanî nefis, 4 — insanî nefis. Birincişi vücudun cüzlerini korur ve birbirinden kopmalarına mani olarak vücudun birliğini temin eder; ikincisi vücudun biyolojik büyümesini ve beslenmesini üslenmiştir; üçüncüsü duyuların ve hareketlerin kuvvet kaynağıdır; dördüncüsü ise «nefs-i nâtika» veya ruh ismini alır, insan varlığının ruhi cephesini teşkil eder. Bunlar bedenî ve ruhî kuvvetlerdir. Bu söylediklerimize ek olarak Erzurumlu İbrahim Hakkı hem biyolojik hem de psikolojik bazı açıklamalar daha verir: «Tabiî nefis bütün vücudu kaplar ve iki yardımcısı vardır: hafiflik (*hiffet*) —ki bu vücudun dış çevresine doğru eğilimli bir kuvvettir—; ve ağırlık (*sıklet*) içe eğilimlidir. Bitkisel nefis, vücudun bütün boyutlarına yayılmış ve onu kaplamış olarak nicelik yönünden büyümesini sağlar. Bu nefsin bunlardan başka biyolojik dokuz ayrı yardımcısı vardır: çekici kuvvet (*kuvve-i câzibe*), tutucu kuvvet (*kuvve-i mâseke*), sindirici kuvvet (*kuvve-i hâzime*), ayırıcı kuvvet (*kuvve-i mümeyyize*), atıcı kuvvet (*kuvve-i dâfia*), doğurucu kuvvet (*kuvve-i müvellide*), şekil verici kuvvet (*kuvve-i musavvere*), besleyici kuvvet (*kuvve-i gâdiyye*) ve en son olarak büyütücü kuvvet (*kuvve-i nâmiyye*).

Hayanî nefis bütün vücudu doldurur, vücud onun isteğine göre hareket eder. Bitkisel nefis gibi onun da yardımcıları vardır; bunlar on iki tanedir: dışta beş duyu organı, içte ortak duyuş, hayâl, vehim, düşünme ve hafıza kuvvetleri ve bunlara ilâveten iki ayrı kuvvet olarak kızgınlık (*öfke*) ve şehvet ⁽⁴⁶³⁾.

Nefsin mânevî âlemde derecelenmesi ise, pek çok mutasavvıflarda olduğu gibi, şeyhimizde de, nefs-i natikadan itibaren, yedi derece olarak gözükür. İbrahim Hakkı, nefsin bu yedi makamını ve bu makamda uğradığı haller ve değişiklikleri bütün teferruatıyla tasvir ederek kâmil insana ulaştır. Bunları biraz sonra etraflıca belirteceğiz. O, nefsin makamlarını tasvir edip onları düzenlerken bazı Kur'ân âyetlerine dayanır. Böylece bu konuda söylenenlerin uydurma olmayıp, gerçek oldukları gösterilmek istenir. Nefs bu yedi makamla kemâl kazanıp, bu yolda bazan Allah'a doğru bazan O'nunla ilerler; nihayet kemâl mertebesinde «fenâ» haline yükselir ⁽⁴⁶⁴⁾.

Yukarda şeyhimizin nefsin yedi makamı konusunda Kur'ân'ın bazı âyet-

(462) Bkz. Ma., s. 2.

(463) Ma., ss. 203-204 vdd.

(464) Krş. Montet (Edouard), L'Islam, Paris 1921, s. 49.

lerine dayandığını söylemiştik. Gerçekten de, nefis Kur'ân-ı Kerîm'de bu sıfatlarla zikredilmektedir ⁽⁴⁶⁵⁾.

Şeyhimiz Erzurumlu İbrahim Hakkı'nın Maarifetnâme'de kaydettiğine göre, insanda iki çeşit ruh ⁽⁴⁶⁶⁾ vardır: biri hayvanî ruh, diğeri insanî ruh ⁽⁴⁶⁷⁾. Birincisi insan vücudunda bulunan hayat, his ve iradeyi taşır. O, şehvanî nefis olarak da isimlendirilir ⁽⁴⁶⁸⁾. İkincisi maddeden ayrı bir cevherdir. O, her maddeden ayrılmış iken, aşkla bağlandığı vücudun işlerini tedvir ve idare etmek için bedene girmiştir. Bedendeki yeri hayvanî nefsin yeri olan ve yüreğin ortasında bulunan «kara sevda» noktasında hayvanî nefse yakındır, ve onun vasıtasıyla vücudun bütün cüzlerini idare etmek imkânına sahiptir. Eğer o beden hem içine hem de dışına birden «yakaza» hali hasıl olur. Vücudun içini aydınlatırsa uyku, vücudu hiç aydınlatmazsa ölüm hasıl olur. Bu «nefs-i nâtika» içinde bulunduğu psişik hal ve eriştiği mertebeğe göre farklı isimlerle adlandırılacaktır ⁽⁴⁶⁹⁾.

Maarifetnâme'ye göre nefsin, seyri sülûkta geçirdiği merhaleleri daha iyi anlayabilmek için bu konuda önceden şekli bir bilgi vermenin faydalı olacağı kanaatindeyiz:

(465) Bkz. Nefs-i emmâre için. Yûsuf 53; Levvâme için, Kıyâmet 2; Mülhime için; Şems 8-9; Mutmainne için; Fecr 27; Raziye için, Fecr 28; Marziyye için, Kasas 28-29. âyetler.

(466) İbrahim Hakkı da diğer mutasavvıflar gibi, ruh ve nefis kelimelerini zaman zaman aynı mânâda kullanıyor.

(467) Bu ruhun diğer mânâ ve isimleri daha ilerde görülecektir.

(468) Ebu Harraz'a göre, nefis, ruha ve kalbe daima muhâlefet eden şehvanî bir «ben» olmayıp biyolojik bir prensiptir (Krş. Nwiya, a.g.e., s. 243).

(469) Ma., ss. 206, 222 vdd. Krş. Sunar (Cavit), Mistisizmin Ana Hatları, Ankara 1966, ss. 54, 115.

Nefsin Sıfatları	Emmâre	Levâma	Mülhime	Mutma'inne	Râziye	Marziyye	Kâmile
Envâ'-el-Seyr	İlallah	Alallah	Billah	Anillah	Fillah	Ma'alallah	Allah
Avâlim	Şehâdet	Misâl	Ervâh	Ceberut	Lâhut	Nâsut	Hakikat
Ahwâl	Zevk	Şevk	Aşk	Vasl	Hayrat	Fenâ'îl-lah	Bekâ'îl-Bekâ'
Mahâl	Sadr	Kalb	Ruh	Sırr	Sırr ul Sırr	Hafî	İnfâ
Varidât	Şer'at	Tarikat	Hakikat	Ma'rîfet	Velâyet	Hadikat	Kurb
Şuhud	Tevhid-i Ef'âl	Tevhid-i Sıfat	Tevhid-i Zât	Cem	Hazret el-Cem	Cami el-Megmâ	Ahdiye-i Cami'
Esmâ'	Lâileha İllallah	Allah	Hu	Hakk	Hayy	Kayyum	Kahhâr
Envâr	Arzeh	Asfar	Ahmar	Asved	Ahdar	Ebyâd	Bilâlevn

AHVAL VE MAKÂMAT

«Nefs-i natika» mücerred bir cevher olup aynı zamanda «kalb», «gönül» olarak da adlandırılır (470). Bütün hareket ve davranışlar oradan idare edilirler; o, şeriatın emirlerini yapmakla yükümlenmiş müdrîk bir âlemdir. Bu cevherin dış tarafı şehvânî nefis, iç tarafı «ruh»tur; ruhun içi de «sırr» (471)dir; «sırrı»nın içi de vardır ki bu da «sırr ül-sırr»dır; bunun içi de «hafî» (472) (gizli); hafî'nin içi de «ahfâ» (en fizli)dir. Bunlardan her birini «letâif» olarak adlandırılırlar ve gene her birisi nefsin yedi makamından bir mertebeye tekabül eder (473); bu letâifin çalıştırılıp geliştirilmesi sonucunda ise yepyeni bir insan ortaya çıkar.

Allah'ın ilk emri (474) çok lâtif bir mefhumdur, sonra o yavaş yavaş yoğunlaşarak yukarıda belirtilen derece ve makamlardan geçer ve kalbe kadar, bir başka deyişle «nefs-i natika», «latife-i insaniye» veya «hakikat-i insaniye»ye kadar iner (475).

Gerçek mânâda ruh ile beden arasındaki münasebete gelince; bu ilişki şu şekilde cereyan eder; en yüksek ruh, hafî mertebesinden kalb derecesine iner ve insan bedenini idare etmeye başlar.

Bu andan itibaren, yani ruhun bedene girip onu idare etmeye başladığı andan itibaren, ruh için sıkıntılı bir hayat başlar. Ebediyete namzet yüksek âlemlerden gelen ruh, gene oralara dönmek için çırpınır; ancak bu çırpınış boşunadır, bedenden kurtuluş ve arzu edilen âleme dönüş ancak ölümle gerçekleşir ve ruhun Allah'a dönmesi gerçekleşmiş olur (476). Ruhla beden arasındaki bu ilişki, birlikte varoluş hali, âşıkla mâşuk (sevgili) arasındaki ilişkiye benzetilmektedir. İbrahim Hakkî'ya göre, ruh, maddeden ayrı, soyut, mânevî bir cevherdir (477); halbuki mutasavvıflardan Tirmizî'ye göre bir güzellik nefesi (ra'fa) halindedir (478). O, en yüksek âlemden gelmiştir, buna karşılık beden «kevn ve fesad» âleminde gelmiştir (479). Ruh, aklî bir prensip olarak insanın kişisel tabiatını aşar; ve o, Allah tarafından

(470) Ma., ss. 206, 222, 247 vs.; İbrahim Hakkıoğlu (F.), İbrahim Hakkî ve Gönül, mak., «Hareket» içinde, sayı 80, İstanbul 1972.

(471) Sırr çok lâtif bir cevherdir; ruhtan da lâtifdir; ruhun bedene yerleştirildiği gibi o da kalbe yerleşmiştir (Bkz. Kuşeyrî a.g.e., s. 189; Krş. Jabre, a.g.e., s. 257).

(472) Kuşeyrî, bu cevheri yalnız Allah'ın bildiğini kaydeder (Bkz. a.g.e., s. 189).

(473) Krş. Gardet-Anawati, a.g.e., s. 226.

(474) İlâhî emir «kûn» (ol) sözüyle simgeleniyor.

(475) Ma., s. 227; Krş. İdris Shah, Les Soufis et L'Esotérisme, Paris 1972; Sunar, a.g.e., s. 115.

(476) Ma., s. 223 vdd; Bkz. Nywya, a.g.e., s. 247; Montet, a.g.e., s. 48.

(477) Ma., s. 162.

(478) Nywya, a.g.e., s. 154.

(479) Ma., s. 2.

«Cami» ismine suret, ilâhî emanet (**Kur'ân**) mahalli ve ilâhî sırların yeri olarak yaratılmıştır.

Ruhun cevheri her şeyden önce yaratılmıştır ⁽⁴⁸⁰⁾. Allah (C.C.) bu ruha bir defa aşkla bakmış, sonunda bu ruh su haline gelip akmış ve ondan sırayla bütün ruhlar çıkmışlardır: meleklerin, peygamberlerin, velîlerin, âriflerin, âbidlerin, mü'minlerin, kâfirlerin v.s. ruhları ⁽⁴⁸¹⁾, Klem-i âlâ, Levh-i mahfûz, Hakikat-ı Muhammedî, Ruh-ı Muhammedî, Nur-ı Muhammedî (her şeyden önce olan ilk model ve âlemin oluşmasına sebep olan her sudur evriminin sonu), ve nihayet Nefs-i küllî; küçük âlemden (microcosme) ise şu adları alır: ahfâ, hafî, sırr ul-sırr, sır, ruh, kalb, nefis-i natika, lâtife-i insaniyye ve hakikat-ı insaniyye ⁽⁴⁸³⁾.

Nefs-i küllî'nin küçük bir parçası olan ruh, Kur'ân-ı Kerim'in de belirttiği gibi Allah'ın bir emridir:

«Ey Muhammed! Sana ruhun ne olduğunu soruyorlar, de ki: «Ruh, Rab-bimin buyruğundan ibâdetir. Bu hususta size pek az bilgi verilmiştir» ⁽⁴⁸⁴⁾. Nefs-i natika, tabiatı gereği, ebediyete âşıktır; bunun için de onun en güzel ve en olgun hali bedenî zevklerden uzaklaşıp kendi gerçeğini anlıyarak Allah'ı bulmasıdır. Şüphesiz böylece nefis veya ruh yaratılmış olandan ayrılıyor, fakat Allah'ın yarattığından bu ayrılış, gene Allah'la kurulacak dostluk hayatı için gerekli görülüyor. En çok sevilen ve en çok sevdiren şeyleri, bize onları en çok sevdiren en Sevgili için terk ediyoruz. İnsan böylece her şeyi kaybetmek için O'na yöneliyor, ama her şey gene o insana veriliyor ve artık her şey onun oluyor. Ona o kadar çok şey veriliyor ki, artık dua edip bir şey istemek ihtiyacını bile duymuyor.

Erzurumlu İbrahim Hakkı, nefis-i natikanın zayıf yönünün ise bu olgunluktan yoksun olma hali olarak kaydediyor. Ona göre, bu dünyada elem ve kederi hissedenler, üzüntü ve acıyı duyanlar gafil kişilerdir; nefsin emirlerini dinlemeyen ruh sahipleri ilâhî nurları müşahade eder ve gayb âleminin sırları onlara açılır. Eğer ruh, bunları rüya âleminde görebiliyorsa bu rüya, rüyay-ı sâdikadır; eğer uyanıkken oluyorsa bu bir vâki'dir. İnsan ruhu daima bedenî zevklere yakalanmış olarak bulunur, o halde onu kurtarmak gereklidir, ta ki gerçeğe ulaşsın ve hayattan gerçek bir şekilde zevk alabilsin ⁽⁴⁸⁵⁾. Bu lâtif ruh kalb diye de adlandırılır ⁽⁴⁸⁶⁾, ve iki kapısı vardır. Bu

kapılardan birisi bu dünyaya açılırken, diğeri âlem-i gaybe yani gizli, bilinmeyen âleme doğru açılır. Ebediyete âşık ve gene ebediyete namzet ruh bu ikinci kapıya yönelirse Allah'ını bulabilir ve O'na kavuşabilir. Çünkü (C.C.): «Beni yerler ve gökler ihâta edemezler, fakat kulunun kalbine sığabilirim» ⁽⁴⁸⁷⁾ demektedir. Böylece ruh ve nefis, kalbe sahip olmak için bir savaşa koyuluyorlar. Çok hafif ve kokulu bir rüzgâr mahiyetinde olan ruh, insan vücudunu istediği şekilde idare eder; halbuki beden çok yoğunur. Ruhla çok sıkı ilişkileri olan şehvânî nefis letâfetle kesâfet arasında aracıdır; bu sebepten dolayı o, gökten inen temiz nefis ve topraktan yaratılmış beden arasında aracı olmaya lâyıktır ⁽⁴⁸⁸⁾. Ruhun ebediyeti konusunda Erzurumlu İbrahim Hakkı, tıpkı İbn Arabî gibi düşünür: «Her ne kadar vücud zamanla değişikliğe uğruyor, hatta mütecânisliğini kaybediyorsa da, aksine, ruh, orijinallliğini korumaktadır, buise onun ebediyete namzet olduğunu ve ona ulaşacağını gösterir» ⁽⁴⁸⁹⁾.

(480) Ma., s. 5; Krş. Burckhardt, Du Soufisme, s. 46.

(481) Ma., s. 5.

(482) Krş. Burckhardt, Introduction aux Doctrines Esoteriques de L'Islam, s. 97.

(483) Ma., s. 456; Bk. Burckhardt, aynı eser.

(484) İlsra, 85.

(485) Ma., s. 227.

(486) Krş. Jabre, a.g.e., s. 268.

(487) İbrahim Hakkı, bunu bir kudsi hadis olarak nakletmektedir.

(488) Bkz. Ma., s. 226; Gardet-Anawati, a.g.e., s. 206.

(489) Krş. Ma., s. 227; Bk. Sevengil (K. Kemal), (Maarifetnâme'ye Dair), mak. «Bayrak» içinde, sayı 685, Ankara 1971, s. 12; aynı eser, s. 74.

1 — Nefs-i Emmare:

İlk makamda şehvânî nefsin tesiri altında bulunması sebebiyle nefs-i natika «emmare» adını alır ⁽⁴⁹⁰⁾. Onun seyri (gidişi) Allah'a doğrudur. Âlemi, şahadet (görünen) âlemidir. Yeri, göğüs; hali meyildir. Dayanağı şeriattir. Sıfatları; cehalet, cimrilik, hırs, kibir, böbürlenme, şehvet, şer, kıskançlık, kötü ahlâk, lüzumsuz şeylerle uğraşmak, alay etmek, incitmek ve azarlamak gibi kötü hallerdir ⁽⁴⁹¹⁾. Gerçekte nefs-i emmare (emredici nefis) Allah'ın sonsuz lütfunun bir eseridir. Fakat dünyaya olan eğilimleri sebebiyle kirlenmiş, kötülöklere bulaşmıştır. Onu bu kötölöklere kurtarmak, bulaştığı hastalıklardan arındırmak gerekir. Hz. Peygamber de onu yenmeyi büyük bir cihad olarak vasıflandırarak Bedir harbinden sonra şöyle demiştir: «Biz küçük cihaddan büyük cihada dönüyoruz.» Çünkü insan tabiatın karanlığında kaldığı müddetçe doğruyu yanlıştan, hayrı şerden ayıramıyor ve daima şeytana yardımcı oluyor.

Erzurumlu İbrahim Hakkı, nefs-i emmarenin bu şekilde küçük bir tanımını yaptıktan sonra onu yenmek için yapılacak savaşta takibedilecek metodu ve ona hâkim olabilmek için uygulanacak yöntemi de ortaya koyar. Bu makamda bulunan «sâlik» nefsinden emin olmayarak ona itimad etmez ve onun yapmak istediği her şeye müsaade etmez. Hatta o kadar ki, bir kimse onun nefsinin incitirse, incitene karşı çıkıp nefsinin korumaz; aksine düşmanı olan nefsi için incitenden yana olur ⁽⁴⁹²⁾. Tıpkı İbn Arabî'de olduğu gibi, İbrahim Hakkı'da da nefse karşı savaş (muhâlefet ün-Nefs) çok önemli hatta en gerekli bir fazilet olarak ortaya çıkmaktadır ⁽⁴⁹³⁾.

Şehvanî «ben»in bu tür bir yıkımı hatta yok edilişi derunî bir hayata erişebilmek için geçilmesi gerekli olan bir geçittir ⁽⁴⁹⁴⁾.

Bu durumda yapılacak ilk şey, şehvî arzularla dolu olan hayvanî nefis

[490] «İnne'n-nefse la emmaretü'n bissûi illâ ma rahime rabbî» (Yusuf, 53).

[491] Ma., s. 463.

[492] aynı yer.

[493] Krş. Schaya (Leo), La Doctrine Soufrique de l'Unite, Paris 1962, s. 88.

[494] Mukayeseli kişilik psikolojisinde, ben'in (moi) bu tür yıkımı nevrotik bir halin meydana çıkması olarak nitelendiriliyor. Ancak, burada bahis konusu olan, nefsin olgunluk yönünde yükselmesini amaç edinen bir eğitim türüdür. Bu sebeple onu nevrotik bir hal olarak vasıflandırmak mümkün görünmüyor. (Krş. A. Adler ve E. John, a.g.e., s. 58).

zayıflayınca ve nefsi natika onun pençelerinden kurtuluncaya kadar uykuya ve besinleri azaltmaktır. Hayatî ihtiyaçların azaltılmaları yanında yapılacak olan zikirde kullanılan formül «Lâ ilâhe illâllah» sözüdür ⁽⁴⁹⁵⁾; titizce hazırlanmış ve uygulanması gerekli görülerek belirtilmiş telâffuz sistemine göre bu sözün söylenmesi şöyledir: «La» harfi uzatılarak, «Allah» kelimesi de içte duyularak şiddetle söylenmelidir; «ilâhe»nin «ha»sındaki fethanın gerçek değerini vererek telâffuz etmelidir; «illâllah» sözünü hiç kesmeden söylemeli ancak sonunda durmalıdır. Topyekün zihni ve duygusal bir konsantrasyon için önemli olan, «sâlik»in bu formülü her zaman fakat mânâsını duyarak gizlice tekrar etmesidir. Çünkü bu kelimenin zikri ile ulaşmak istenen sonuç ve tesirler ancak onu gece gündüz zikretmekle elde edilecektir. Nitekim Hz. Peygamber, bir hadisinde: «imanınızı tazeleniren ve kuvvetlendiren «La ilâhe illâllah» hoş sözü ile kendisinden kurtulamıyacağınız hiçbir günahınız ve fena ameliniz olmaz ve bu hoş söz her iyilikten üstün ve her amelden yüksek ve Allah'ın metin bir kalesidir» ⁽⁴⁹⁶⁾, demiştir. Bu hadis de bu formülün etkisini göstermeye kâfidir.

Şeyhimiz sâlikin bu sözü ilk defa söylerken mânâsından pek lezzet duymıyacağını fakat zikre devamla günler geçerken geçmişteki günahlarından ötürü kalbinde beliren utanç ve karanlığın yavaş yavaş silindiğini hissedeceğini daha sonra Allah'ın her şeyin üstünde olduğunu anlayacağını, bunları kalb gözüyle ⁽⁴⁹⁷⁾ göreceğini kaydeder. Ancak sâlik «şuhud» halinin zevk ve modalitesini bilemiyor. Böylece, bu vecd halinde, kalbin bir bütün halinde teslimiyeti tesbit edilmektedir.

Maarifetnâme'nin belirttiklerine göre, şuhud halinin âlâmetlerinden bazıları şunlardır: hal sahibi hiç kimseyi hakir görmez, kimseye kötölük yapmaz, zahmet vermez, alçakgönüllü, güler yüzlüdür, şeriatin âdâp ve hükümlerine bağlıdır. Madem ki, bu makamda sâlik henüz nefs-i emmârenin etkisi altındadır, o halde sâlikin yapacağı şey şudur: Maddî temizlenme ve abdest aldıktan sonra, ıssız bir yerde, gözünü yumup, gizli bir şekilde bu hoş sözü yalnız kendinin iştebileceği şekilde, mânâsını kalbinde gizliyerek

[495] Gazzalî'ye göre bu formül (tevhid kelimesi) üç kısımdan ibarettir: iki kabuk ve bir öz; şöyle ki, Birinci kabuk yalnız bu kelimeyi telâffuzdur; ikincisi, bu formülün manasında kalbde bu manaya karşı bir şekilde karşı koymanın bulunmaması, hatta bu sözün olumsuzluğunu bile düşünmemek; bu bütün inananlardaki ortak inanç hali olan «tevhid»dir. Öze gelince, bu herşeyin Allah'tan geldiğini kabul etmektir. (Jabre, a.g.e., s. 163).

[496] Ma., s. 463; A.b. Hanbel, c. 2, s. 359.

[497] Bu görüş kalb gözü denen «basiret»le gerçekleşmektedir; bu haliyle, yani görüşün saflığıyla «basiret» âdetâ Allah'ın görüşüne benzemektedir. (Bkz. F. Schuon, L'Oeil du Coeur, Paris 1971, s. 15), Gazzalî başta bütün mu tasavvıflarda bu hal (vision) mevcuttur.

tekrarlar. Zikirde şekil yönünden dikkat edilecek husus şudur: Bu kelime tekrarlanırken «illâllah» denildiğinde, kendinden geçmiş bir duygu hali içinde, başı da sol göğsüne doğru huşu içinde eğerek söylemeli ki kötü huy ve düşünceler, fena meyiller yok olsun ve kalbe tevhid fikir ve fiilleri insin ve ebedî mutluluğa erilsin, aslı vatana dönerek daha bu dünyada iken Allah'a erişilsin ⁽⁴⁹⁸⁾.

Şurası açık olarak görülmektedir ki, böyle ortak neticeye zihnî ve hissî bir yöneliş içinde elbette bazı durumlara düşmek mümkündür. İşte bunlardan ikisi: havf (korku) ⁽⁴⁹⁹⁾ ve recâ (ümid) ⁽⁵⁰⁰⁾ ki bu sonuncusu hakkında tecrübemiz bulunmaktadır.

Bu haller nereden ve hangi sebeplerle geliyor? Bir taraftan insanın ilham ve sezgi alabilecek derecede yetenekli ve duygusal bir hal içinde bulunması; diğer taraftan da kendine yapılan ve kendi kendine yaptığı telkinler ve özellikle Kur'an-ı Kerim'de geçen ve Allah korkusunu belirten âyetler sebebiyle:

«Fevklerinde olan rablerinden korkarlar ve emrolundukları şeyleri yaparlar» ⁽⁵⁰¹⁾.

«İşte o şeytan ancak kendi dostlarını korkutur, inanmışsanız onlardan korkmayın, Ben'den korkun» ⁽⁵⁰²⁾ ve daha bir çok âyetler. İşte bunun için Allah'tan korkmak gerekir ⁽⁵⁰³⁾.

Ve bu korku halinin hemen arkasından, ondan kurtulmak için recâ (ümid) hali geliyor. Rahman ve Rahim olan Allah'tan ümid etme; çünkü yalnız Allah'la ve yalnız O'nun tarafından kalbler rahat ve sükûna kavuşurlar ⁽⁵⁰⁴⁾.

(498) Ma., s. 464. Görülüyor ki kişi bütün tasavvufî tekâmül içinde uğrayabileceği her hale şimdiden hazırlanmaktadır. Bir şeyler olabileceği telkini şimdiden verilmektedir. Gelebilecekleri almaya hazır bir ruh hali ve zihnî muhteva gelişmektedir.

(499) Şayet «sâlik»in, nefsinin günah işlemesine mani olmak için kendi kendini kabir azabı ve âhiret gününün dehşeti ile korkutması düşünülürse insanın maruz kaldığı bu iki halin sebepleri daha iyi anlaşılabilir. (Bkz. aynı yer).

(500) Bu iki ruhî heyecan için bk. Kutup (Muhammed), İslâm'a göre insan psikolojisi, çev. A. Nuri, İstanbul 1974, s. 105.

(501) Nahl, 50.

(502) Âl-i İmran, 175.

(503) Tirmizî'ye göre havf halinde, kalb bu korkudan irkilip sıçrar, dengesini kaybeder; bu korkudan sıkılmış olarak ruha bunu verenden kaçıp kurtulmak ister (Nwyia, a.g.e., s. 133). Korkuya maruz kalmış, «hâif» denilen kişi daima üzgün bir haldedir. Mütevâzi, fakir, kendisiyle eğlenenlerle konuşup karşılık vermez, bu haliyle herkesten ayrılır (Krş. aynı eser, s. 222; Jabre, a.g.e., s. 148).

(504) Bkz. Ra'd, 28.

«...korkarak ve umarak Rablerine yalvaran, verdiğimiz rızıklardan sarfedenler inanır» ⁽⁵⁰⁵⁾.

Hiç kesilmeksizin devameden, Allah'a yönelmiş zihnî bir dikkat, biyolojik ve psikolojik topyekün bir konsantrasyon: işte Allah'a ulaşmak için gereken tek şart. İbrahim Hakkı da, Abdullah b. Hubeyk gibi, en faydalı havf'ın (korku) hâle maruz kalanı Allah'a karşı koymaktan vazgeçiren olduğunu ⁽⁵⁰⁶⁾ kabul eder; halbuki recâ (ümid) gerçek mânâda kulluğu kolaylaştırıp teşvik etmektedir. Bunlar açıklanması imkânsız olan fakat insanın ancak ruhî zevkle kavrayabildiği özel hallerdir ⁽⁵⁰⁷⁾.

Maarifetnâme yazarına göre, bu hallerin sonucunda ve en uygun şekilde söylenirse, Allah'ın bir müdâhalesiyle, nefis seviyesinde, sâlik, durumun gitgide bozulma ortamında, ruhî dilekler duyacaktır; işte bu sırada daha üstün hallere doğru ilerleyecektir, şöyle ki, havf, kabz'a, recâ da bast'a dönüşecektir. En yüksek mertebeye doğru yükselişten itibaren kabz, heybet'e, bast, üns'e dönüşecek ve prosessüs böylece devam edecektir; ve son makamda heybet, celâl ve üns de cemâl haline gelecektir ⁽⁵⁰⁸⁾.

(505) Secde, 16.

(506) Ma., s. 463; Krş. Kuşeyrî, a.g.e., ss. 64, 258.

(507) Bu konuyla ilgili olarak yukarıda zikredilen âyetler ve diğerleri, havf ve recâ gibi koruyucu iki duygunun doğmasına sebep olan vaad (verilen) söz ve vaid (tehdit) i ortaya koymaktadırlar; ümid, kendi için, mükâfatlar, korku, gene kendisi için cezalardır; önce bu dünya da, daha sonra öbür dünyada gerçekleşecek mükâfat ve cezalar. Bunları netkisi altında, nefis, kendisi ile Allah arasında oldukça önemli perdeler olan ihtiras, arzu ve tabiatı gereği bütün eğilimlerden kopar. Bununla birlikte, övünülebilen hal olan recâ, meselâ kınanabilir bir hal haline gelebilir; bu takdirde kendi üzerine kapanmış halde «emel» olarak adlandırılır ki bu, ilâhî lutfu güvenmektен ibâret olup sık sık suçlu ihmâllerin kaynağı olarak belirtir. Diğer taraftan, havf, kolu kanadı kesilerek en küçük bir atılım yapmaksızın tamamen maddî müşâhedeler üzerine kulluğu tesbit etmektedir. İbrahim Hakkı'dan farklı olarak, bazıları için, korku ve ümid halleri, aralarında değişebilen hallerdir. Havf kendisi bizzat bir ilimdir (Bk. Nwyia, a.g.e., s. 133). Bununla birlikte, İbn Ârif'e göre, seçilmişler derecesinde bu iki halin yeri yoktur; çünkü onlar tehdidi bir vaad ve cezayı bir mükâfat olarak kabul ederler (Bk. a.g.e., s. 40). Müridler (bu halde Allah Murad'dır) için zayıf bir derece olan bu haller aynı zamanda hem ayrılış hem de yaklaşıştır; halbuki ârifler için bu haller, daha ulvi hallere geçmekte birer mani, gevşeklik ve eksiklikler.

(508) Krş. Ma., s. 464; Arnaldez, La Mys, Mus., s. 640.

Bunlar maruz kalınan derunî ve ruhî hallerdir. Onlara maruz kalabilmek için, bütün kötü sıfatlardan temizlenmek, sayfideğer ise şöhreti bırakmak, fakirlik elbisesini giymek, bütün ihtiraslardan arınmış olarak aşkla şevkle Allaha' yönelmek gerekir; tâ O'ndan iştirip O'nunla konuşuncaya kadar ⁽⁵⁰⁹⁾.

(509) Ma., s. 465; Massignon bu hususun Allah'la birleşmeyi ilgilendiren pek çok problemin ortaya çıkmasına sebep olduğunu kaydeder. (Krş. Essai, s. 257; İbn el-Ârif, a.g.e., s. 22; Abd el-Kerim Cîlî, a.g.e., s. 31).

2 — Nefs-i Levvâme:

İkinci makamda, nef-i natika, kötülükleri emretmekten pişmanlık duyduğu ve bu yüzden kendini çok kınadığı için kendisine «Levvâme» adı verilmiştir. Tıpkı Kur'an-ı Kerim'de de bu adla adlandırıldığı gibi:

«Ve nedâmet çeken nefse yemin ederim ki, insanlar öldükten sonra diriltileceklerdir» ⁽⁵¹⁰⁾.

Bu nefsin seyri ⁽⁵¹¹⁾ Allah'a doğru, âlemi berzah âlemidir. Yeri gönüldür, hali sevgidir. Dayanağı tarikattır; fiilleri Peygamberinkilerden ibarettir. Sıfatları, levm (kınama), heves, fikir, halka itiraz, azarlama, yalvarma, gizli iki yüzlülük ve şehvete karşı sevgidir. Bu nefis henüz nefs-i emmârenin bazı alışkanlıklarını hiç olmazsa kalıntılarını taşır. Bununla birlikte bu nefis hakkı hak, bâtılı bâtıl olarak görür ve bilir. Bu yüzden de bu sıfatları taşımaktan huzursuzdur. Ama ne yapsın ki, bunlardan kurtulmaya gücü yetmez. Fakat şeriata karşı olan sevgisi fazla, tarikata bağlılığı devamlıdır. Kendinde mevcut yerilmiş sıfatlardan kurtulmak için bol bol namaz kılıp oruç tutar ve sadaka verir. Fakat bunlar nefse ucb ve gizli riya (ikiyüzlülük) getirdiğinden bu konudaki fikirleri ona bir ihtardır. Çünkü bu nefsin sahibi, halkın onun güzel amellerini bilmesini sever ve amellerini halk için değil, fakat Allah için yaptığını bilmelerini de ister ve bunların halktan gizli olmasını da diler. Fakat yaptığı ameller sebebiyle halkın, yaptıklarını, kendini öğrenmelerini de içinden ister. Buna rağmen bu huyundan da tiksindir ve rahatsız olur. Ama bu huyunu da kökünden koparıp atmak gücüne sahip değildir. Bu durumda, bu makam, biyolojik olarak ölmeden önce uzun ve yorucu bir çalışma sonunda «ben»ini öldürüp gömen Beyazid Bestamî gibi ⁽⁵¹²⁾, biyolojik olarak ölmeden önce ölenler ⁽⁵¹³⁾ için değil, fakat daha fazla ilerleyemeyenler için son makamdır ⁽⁵¹⁴⁾.

Bu makamın en yüksek derecesi «ihlas»lı olmaktır. Fakat ihlaslı olanları bile büyük bir tehlike bekler ve bundan kurtulmaları da çok zordur. Ancak her şeyi yaptıran ve durduranın Cenab-ı Hak olduğunu görmek ve tam

(510) Kıyamet, 2.

(511) Bk. Şapolyo (E.B.), Tarikatlar ve Mezhepler Tarihi, s. 73.

(512) Bk. Massignon, Essai, s. 276.

(513) İbn Hacer, bunun gayri sabit olduğunu, Aliyyu'l-Karî ise sufilerin kelâmından olduğunu söylüyor (Keşfü'l-Hafa, 2/291).

(514) Ma., s. 468.

bir kalb temizliğiyle o zevki tadarak onda yok olmakla mümkün olur. Bu şuhud (görme) zevki, Allaha yakın olanlar yoluna girmek suretiyle tadılır.

rahim Hakkı, ikinci makamda bulunanların bu zevkin kokusunu bile alamıyacaklarını söyler. Allah'a yakın olanlardan olabilmek için, daha önce belirtilmiş gibi, yemeği ve uykuyu zaltmalıdırlar.

Yeme ve içme azaldıkça biyolojik bir sonuç olarak konuşma iştihası azalmaktadır. Böylece halktan uzaklaşarak ibâdet ve taatla meşgul olunur. Bunlar ise Allah'a yakın olmayan vesile olurlar. Bu tip insanlar, aşk denizine dalmışlar, ne dünya ne de âhiret ehlidirler. Belki «mânâ âlemi»nin insanlarıdır ve Allah'ın huzurundadırlar ⁽⁵¹⁵⁾.

Şeyhimiz ikinci makamdaki üçüncü makama yükselişin yolunu ve ilâcını şöyle anlatır. «Bu yolda ilerleme nefis mücahadesi ve devamlı olarak içli zikir yapmakla sağlanır; ve her makamda, o makama mahsus isimle meşgul olmak lâzımdır. Çünkü isimle ne kadar çok meşgul olunursa yol o kadar yakınlaşır, ne kadar ihmâl edilirse yoldan o kadar uzaklaşılır. Sâlik için mücadele gereklidir. Bunun için âdet ve alışkanlıkları terketmek esastır. Belirtilen bu yola girmek için altı esas vardır: Bunlar az yemek, az uyumak, az konuşmak, yalnızlığa çekilmek, zikir yapmak ve daimî surette Allah'ın azamet ve kudretini düşünmekten ibâdetir. Bu altı esas sırasıyla yapılacaktır. Çünkü hepsi de birbirine bağlıdır ve birbirini kuvvetlendirirler. Ancak bunlarla mücahede kazanılır. Bu altı esasta ne ifrata ve ne de tefrite (ne çok fazla ve ne de çok az) gitmemeli ancak ıtidalle (ortalama) hareket etmek suretiyle uygulama yapılmalıdır» ⁽⁵¹⁶⁾. Uygulamada yeme, içme ve uyumanın terki bahis konusu olmayıp, manevî yolda ilerleme amacıyla azaltılmaları salık veriliyor.

Bu konuda teknik buyruklar Maarifetnâme'nin sahifelerinde şöyledir: Sofrada çeşitli yemekler bulundurulmamalı, tek yemekle yetinmelidir; günde 75 gramdan 150 grama kadar yemelidir. Şakik el-Belhî'nin de öğütlediği gibi ⁽⁵¹⁷⁾, midenin yalnız üçte birini dolduracak kadar yemek gerekir. Eğer duyulan haz ve lezzetler sebebiyle doz aşılsa bu takdirde 75 gramdan fazla yememeli ve günde dört saatten fazla uyumamalıdır ⁽⁵¹⁸⁾. Ancak bu şekilde istenilen gayeye ulaşılabilir ve nefse hakim olunabilir.

Zikir sırasında uygulanacak usul da, zikrin tesiri yönünden önem arz etmektedir. Ancak bu teknik sayesinde istenilen amaca ulaşılabilir ve «gayb âlemi»nin şaşılacak şeyleri görülebilecektir. Abdest alıp kibleye dö-

(515) Ma., s. 468; Krş. Nwya, a.g.e., s. 218.

(516) Ma., ss. 468, 469 vd.

(517) Krş. Nwya, a.g.e., ss. 216, 219.

(518) Ma., s. 418.

nerek gözler yumulacak ve kısa nefeslerle Allah ismi zikredilecektir. Kelimenin her tekrarında başı kaldırıp göğse (kalbe doğru) indirmek; Allah kelimesinin hemzesi üzerinde durup «He»den evvel gelen elifi uzatarak «He» sâkin okumak gerekir. Ancak tekrarda acele etmemeli, tekrarlar ahenk içinde olmalıdır ⁽⁵¹⁹⁾.

Bu makamda iken kusurlu ve yersiz hayâlleri çok olan sâlik prensip olarak halktan ve dünyevî hazlardan uzaklaşmalıdır; bu zihni konsantrasyonu temin için gereklidir. Nefsin Allah'a doğru yönelmesini engelleyen alışkanlıkları da terketmek gerekli uygulamalardandır ⁽⁵²⁰⁾. Her ne kadar insanla Allah arasında çeşitli manialar mevcutsa da, şeyhimiz bunlar arasında en önemli engeli «halk»ın teşkil ettiğini söyler. O halde tarikatın gerçek hayatına atılabilmek için, halkla olan bütün ilişkileri ve dünyaya ait istekleri terk etmek gereklidir. Bu manevî olduğu kadar maddî bir kaçıştır ki bütün mutasavvıflar bunu öğütlemiştir ⁽⁵²¹⁾. Bütün varlıklardan uzak ve fizikî hayatın bütün kaygılarından azade olarak mutasavvıfın ruhu yepyeni bir hayata dalar; orada gayb âleminin harikulâdeliklerini kalb gözü ile müşâhede eder. Bütün sufilerin ve İbrahim Hakkı'nın ileri sürdükleri budur.

Bu müşâhede sözle ifade edilemeyen mistik bir görüştür; esasen bütün zamanlarda değilse bile pek çoğunda sûfi duyularının hâkimi olarak kalır.

Kanaatimizce, mutasavvıfın şuurunda, daha önce görülmüş bu müşâhede, kabul etme düşüncesinin olduğu muhakkaktır. Hallüsinasyonlu manevî görüşlerin doğmasına sebep olabilecek bu tür kavramların etkisini inkâr etmek faydasızdır. Fakat şuna inanıyoruz ki, bu tesir etkin bir rol oynayamaz. Bu müşâhedelerin işitmeye veya görmeye ait hallüsinasyonlar olmadıkları da bir gerçektir.

Manevî hazırlık veya usul, ruhen ilerleyen «sâlik»in kalbini her türlü mâsivadan temizleyip sabah akşam şu duayı okumasını gerektirir: «Ey kalbleri dilediği gibi tasarruf eden ve onlara hükmeden Allah, kalbimi taat ve ibâdetinle süsle». Kalbdeki bütün kötülükleri atıp onu arıttıktan sonra da: «Ey kalbleri dilediği gibi evirip çeviren Allah, kalbimi dinin ve taatin üzerinde devamlı kıl», duasını okumalıdır. Bu tür dualarla tarikatta doğruluk ve sadâkat sağlanmaktadır.

Söylenen uygulamaları yapan, bu duaları okuyan ve kalbinin temizliğini temin eden sâlikte «kulların kalbleri Allah'ın parmakları arasındadır,

(519) Bkz. Zikir konusu.

(520) Ma., s. 469.

(521) Bk. Kuşeyrî, a.g.e., ss. 14, 74 vs.; Atâ al-Allah el-İskenderânî, el-Hikem el-Atâiyye, çev. S. Yetkin, Ankara, 1963, s. 9 vs...

onları dilediği gibi evirir, çevirir» ⁽⁵²²⁾ hadisinin sırrı zevkle belirmekte ve bu zevk tarikata bağlanmayı artırıp sağlamlaştırmaktadır.

Mücâhede yapmaktan dolayı meydana gelen üzüntü ve sıkıntılar ⁽⁵²³⁾, ibâdet ve taatın bu şekilde anlaşılması sonucunda, güç ve tesirlerini kaybediyorlar. Böylece hayat birbiri ardınca devam eden «hazırlıklar» ve «ayrılıklar» haline dönüşüyor.

Tasavvufî davranışlarda çok önemli olan bir husus, Allah'ın insana bahşedeceği manevî hallere kendini kaptırmamaktır. Çünkü onlara itibâr, hem onların hem de onlardan sonra gelecek üstün hallerin kaybına sebep olabilir. Bu hal üzüntü veya sevinç, havf veya recâ, belki, heybet veya üns, Celâl veya Cemâl, veya kalbe gelen bir başka hal olabilir. Eğer bu hal kalbde kalmayıp çıkıyor idiye «hal», aksine orada kalıyor idiye «makam» olarak nitelendiriliyor.

Bu hal ve makamlar ancak mücâhede ile kazanılmış olabilirler; bunun aksine ileri sürülecek bütün iddialar yalandır. Bunun için, eğer sâlik benzer bir durumda ise istisnasız her şeyi şeyhine söylemelidir. Tâ ki şeyh, gerekli olan ilâçları ona versin. Şeyhle Sâlik arasında geçen bütün konuşmalar samimî sır olup, bunların açıklaması ihanet sayılmaktadır ⁽⁵²⁴⁾.

a) Misâl Âlemine Giriş :

Bu makamda bulunan sâlik eğer nefsiyle mücâhededede sebat ederse, kalbin acâib, görülmemiş sırları ona belirir ve misâl âlemine girer. Bu âlemden başka bir âlem olan misâl âlemi ona girenlerin haricinde tanınmaz ve bilinemez. Ancak o hali yaşayanlar onun sırrına erebilirler.

O halde, ancak hali yaşayabilenin tanık olduğu bu âlem, deney ve tecrübeden soyutlanmış olarak, sadece hali yaşayanın tasviriyle bilinebilmektedir. Bu konuda da çok az şey söylendiğine göre onun hakkındaki «bilinmezlik» sıfatı devamlı olarak varlığını muhâfaza etmektedir.

Bu âlem Allah'a yakın olan makamların ilki olup duyu organları ile idrak edilemez; ancak mânen ilerlemiş gerçek sâlik ondaki olayları işitip görebilir» ⁽⁵²⁵⁾.

(522) Tirmizî, Kader 7; Müslim, Kader 17; İbn Mâce, Muh. 13; Ahmet İbn Hanbel, 2, 169; Krş. Bonnet (Jacques), Les Symboles Traditionnelles de la Sagesse, St. Etienne 1971, s. 33.

(523) Bundan anlaşılmaktadır ki, takip edilen uygulama kişide psikolojik bazı belirtilere yol açmaktadır. Bu belirtiler daha önce belirtilen tefekkürle giderilmekte ve doğurabileceği psikosomatik, patolojik haller ortadan kaldırılmaktadır.

(524) Ma., s. 470.

(525) aynı eser, s. 471.

Maarifetnâme'den nakledilen bu satırlar, gerçeğini bilmediğimiz durumu çok güzel açıklıyor; bütün idrakin dışında bir idrak, eğer kalb idraki değilse.

«Sâlik», «âlem-i misâl»de, cevherleri cisimlerin yoğunluğu ile ruhların letâfeti arasında olan ceset suretleriyle buluşur, kendine gelen bu lezzet ve sevinçten kuvvet alarak yoluna devam eder. Şevk ve zevkini artıran sırları öğrenerek yüksek makamların yakınlara doğru ilerler. Böylece kalbin de sevgi ateşi yanarak nefsin bütün şehvetlerinden kesilir. Gerçi ruhanî lezzetler kalırsa da, bunlar bir engel teşkil etmezler. (Misâl âlemine ancak bir tarikata girip verilen uygulamaları gerçek mânâda yapanlar, girebilir; bu giriş ise uyku ile uyanıklık arasında ortalama bir hal olup, sâlikte genellikle oturduğu yerde meydana gelir ve bu halde misâl âleminden görebileceğini görür ki bu bir «vâkıa»dır.

Fakat bu olayın hallusinasyonlu bir görüş veya rüya olması mümkündür. Bu durumda, olayın vâkıa olabilmesi için, sâlik bulunduğu zaman ve yeri, kendisinin kim olduğunu, ne durumda bulunduğunu ve uyku ile uyanıklık arasında olduğunu bilmesi gereklidir. Vâkıa halinde sâlik bunları bilir ve görür. Eğer bu beş şarttan birisinden gaflet edip, yanılıp görürse, o zaman gördüğü âlem Misâl Âlemi değil Berzah Âlemi'dir ve gördüğü rüyadır, vâkıa değil» ⁽⁵²⁶⁾.

Maruz kalınan bu hal öyle bir anda gelmektedir ki, o anda kişi ne uyanık haldedir, ne de uyku halinde. Başlangıçta hafif bir uyku hali kişiyi bastırır. Kişi bu yolda yavaş yavaş ilerliyerek uyanıklık halinin üstün geldiği duruma ulaşır. İşte bu andan hemen sonra bazı ruhanîleri görüp tanımaktadır. Sâlik onları uyanıklık halinde gördüğünü sanır. Bu hal «yakaza» değildir. Bu büyük devlete «müşâfehe» (yüz yüze söz söylemek) adı verilir. Kısaca başlangıçta duyu organları yanılırlar, aldanırlar; sonra o hallerin kalbe belirmesi mümkün olur. Şüphesiz, yakaza halinde sâdece hissedilir, âlemin şeyleri görülebilir; fakat «Melekût Âlemi» —ki Misâl âlemi onun bir şubesidir—, onda olanlar görünmez; ancak kalb gözü ile görülebilirler; baş gözü açık olsa bile gören o değil kalb gözüdür ⁽⁵²⁷⁾.

(526) Aynı yer; O halde kuvvetle muhtemeldir ki, sâlik, zaman zaman kendini sarsan ve ona gerçek görünümünü veren hallusinasyon haline düşsün.

(527) Ma., ss. 472, 472 vd; buna karşılık Gazzalî'ye göre insan «hakikatî ancak bir perde arkasından görebilir; bu perde incecik bile olsa asla aradan kaldırılamayacaktır... insan boşuna uğraşacaktır, o, daima duygularına ve hayâline teslim olmuş olarak kalacaktır. Bu perde cam saydamlığını kazanabilir, fakat bu saydamlık akılla nesnesi arasında bulunan perdeden daha az olarak kalmayacaktır. Suje kendi üzerine kapanmış olarak kalır, bu konudaki bilgisi ancak zihni bir muhtevaya ulaşabilir (Bk. Jabre, a.g.e., s. 211).

İbrahim Hakkı'nın «müşâfehe» olarak adlandırdığı bu hal görmeye ve ya işitmeye ait bir hallüsinasyon olmaktan uzak, açıklanması mümkün olmayan, derûnî tecrübe halidir; çünkü burada bahis konusu organ «kalb gözü»dür.

b — «Fehvâniye» Hali ve Manevî Temizlik:

Şeyhimiz, «fehvâniye» diye anılan ve «âlem-i misâlde Allah'ın insana «mükâfehe» yoluyla hitabı» olarak ⁽⁵²⁸⁾ açıklanan bir halden bahsetmektedir. Ancak bu hal, insanı işitme ve görmeye ait hallüsinasyonlarla Allah'tan çeviren ve saptıran şeytan tarafından da gerçekleştirilebilir; sâlik te Allah'a eriştiğini sanır ⁽⁵²⁹⁾. Halbuki o, kendi şeytanını görmüştür. Gerçekle bunun arasındaki fark şudur: Eğer bu halden hemen sonra sâlikte hikmet bilgisi, şeriata bağlılık, tarikatın emirlerine uyma halleri belirirse, bu hal Allah'ın ona bir ikrâmı ve bir hediyesidir ve «fehvâniye» hali doğrudur. Bu çetin bir zühd hayatının neticesidir. Eğer bu halden hemen sonra, sâlikte bir inançsızlık, şeytanlık ve heveslere meyil başlarsa, o, şeytanî bir haldir, Allah'a giden yolu kesmiştir; sâlik dilediğinde geciktirmek veya geri bırakmak için gelmiştir. Gerçek «fehvâniye» Hz. Peygamberi'n hadisinde duyurduğu haldir:

«Ben Allah'ımı, en güzel surette gördüm, onunla konuştum, emirlerini aldım» ⁽⁵³⁰⁾.

Tarikata girmekle elde edilmek istenen gaye, Allah'ı tanımak (maarifetullah), kalbin arınması ve insan nefsinin temizlenmesidir. O halde, tasavvuf, bütün bedenî ihtiraslardan âzâde bir teslimiyet ve Allah'a yaklaşmanın gerektirdiği temizlik isteğini lüzumlu kılıyor.

Maarifetnâme'ye göre adı geçen arınma ve temizlenmenin alâmetleri vardır. Kalbin temizlenmesinin simgesi, ona ilâhî ilimlerin ilhâm olunması ve ilhâmın kitap ve sünnete uygun olmasıdır. Nefsin arınmasının simgesi ise onun bütün kötü hal ve sıfatlardan kurtulmasıdır. Onda ne şaşkınlık, ne kibir, ne kindarlık, ne gam ne keder, ne şehvete meyil ve ne de kimseden tikslenme vardır. Eğer insanlara karşı nefret ve sevgisi varsa bunlar sırf Allah içindir. Bu ikinci makamda en önemli şey «sâlik»in şehvetlerden tamamen kesilmesidir; bunların başı yemek ve giyinmektir. Çünkü Hakk yolu, halkın müptelâ olduğu kötü âdetlerin hepsine karşı koymaktan ibâdettir.

(528) «Mükâfehe» yüz yüze gelmek suretiyle karşılaşmak; el-Curcânî (Alî-b. Muhammed es-Seyyid eş-Şerif), Ta'rifât, İstanbul 1327, H. s. 113.

(529) Krş. Jabre, a.g.e., s. 212.

(530) Ma., s. 473; Buharî, 9. surenin tefsiri, tabir er-rüya 48; Darimî, rüya 12; Hanbel, müsned, 1, 268.

Sâdik bir sâlik âdetleri terkedince halkın durumuna muhalif hareket etmiş olur. Alışılabilenin dışındaki hareketlerin halkta şüpheler uyandıracağı şüphesizdir. Sâlik böyle gören halk onu deli sanır. Halbuki o ancak bu şekilde Hakka ulaşabilecektir.

Böyle bir temizlik ve arınma için, İbrahim Hakkı, bütün toplumsal ilişkilere ve duygu organlarının kazandırdığı bütün idraklere son vermek gerektiğini telkin eder; ancak bu şekilde «Şahâdet âlemi»nden «gayb âlemi»ne dönecektir ⁽⁵³¹⁾. Bu sonuncu âlemle ilişki kuran pek tabii olarak kalptir; halbuki, somut eşyalarla şekillenmiş görünen âlemler ilişkimizi sağlayan duyu organlarıdır ⁽⁵³²⁾. İşte tarikat emirlerini uygulayan kişi için gerekli olan, duyu organlarının verileri ve görünen bu âlem yerine, görünmeyen âleme yönelerek onunla bağı temin edecek kalbi geliştirmektir. Gönül, bu iki âlem-den birini seçmek mecburiyetindedir. Bu seçim işi «riyâzat ve mücâdedât»ı öğütleyen tarikat tarafından yönetilmekte ve kolaylaştırılmaktadır. Sözü edilen «riyâzat ve mücâhedat», yeme ve içme miktarını günde üç yüz grama kadar azaltmak ⁽⁵³³⁾, uyku saatlerini mümkün olduğu kadar kısıtlamak (günde dört saat olarak) ve mümkün olduğu kadar az konuşmaktan ibârettir. Bunların yanında öfke duygusundan da kurtulmak gerekir. Çünkü İbrahim Hakkı'ya göre, öfke, çoğu zaman saldırgan eğiliminde ani bir heyecan olup, «korunmuş olma» düşüncesinden ileri gelir ve kendisine öfkelenilen kişinin karşısında yüzün aldığı renkle ayırd edilir: Eğer kişi kendinden aşağı olana kızmışsa, öfkesinden yüzü kıpkırmızı olur; kendinden yüksek birine kızmışsa yüzünün rengi sapsarıdır; eğer kızdığı kimse kendi seviyesinde bir kişi ise, bu takdirde yüzünün rengi bazan kırmızılaşmakta bazan da sararmaktadır. Bu duygunun en aşırı hali «tehevür» (aşırı derecede hidetlenme)dür. Kınanılacak bir hal olan bu duygu çeşidi şehvet kuvvetinden gelmektedir. Gerçekte öfke ve şehvet hareket ettirici kuvvetlerdir. «Tehevür» hali kontrol edilemeyen veya denetlenemeyen hareket ve davranışların kaynağıdır. Öfkenin en aşağı derecesi zihnî bozukluk (cinnet) halidir. Bu heyecanın normal hali ise, yığıtlık diyebileceğimiz ve övülebilecek bir durum olan «şecaat» halidir ⁽⁵³³⁾.

Çok kötü bir durum olan öfke halinin en güzel ilacı gene kendisi gibi psikolojiktir: kendi nefsinin zayıf olduğunu düşünmek ve bu sebeple de

(531) Her ahlâkî ve manevî tecrübe, geçmiş tecrübelerin meydana çıkmasına sebep olduğu sistemlerin yeniden şekillenmesi ve değişmesini belirlemeye elverişli durumdadır. O halde tarikata giren kimse değişip yeni bir kişilik kazanabilir.

(532) Bkz. Ma., s. 473.

(533) Ma., ss. 202, 205 vdd; Modern psikoloji de hemen hemen aynı tarifi yapar. Krş. Sillamy (N.), Dictionnaire de la Psychologie, Paris 1967, s. 67.

başkasına daldırmaya kendini lâıyk görmemektir. Mutasavvıf, pek tabii olarak buna dini-mistik bir çehre verecektir. Bu durumda o, Cenab-ı Hakk'ın kendisi üzerindeki kudretini düşünüp O'nun kendisinden daha kudretli olduğunu, intikam için daha muktedir olduğunu düşünerek, karşısında bulunana karşı hiç bir şekilde saldırgan bir tavır almamalıdır. Nefsini öfkenin tehlikeli sonucundan koruyarak doğabilecek olayları ve onlardan korunma yollarını gene nefesine telkin etmelidir. Bu psikolojik tedavi yolları yanında, İbrahim Hakkı, psiko-fizyolojik bir başka ilâç salık verir: Herhangi birine kızan insan o anda ayakta ise hemen oturmalıdır. Eğer oturuyorsa sırtüstü yatarak şu duayı okumalıdır: «Ya Rabbi beni ilimle zenginleştir ve hilm ile süsle; bana, ibâdet, takva⁽⁵³⁴⁾ ikrâm et, sıhhat ve afiyet ihsan eyle»⁽⁵³⁵⁾.

Maarifetnâme yazarına göre, sâlik bu makamda şu hususu hatırlından çıkarmamalıdır: Cenab-ı Hakk'tan kullarına ancak hayırlı işler belirir. Ortaya çıkan şerler, görünüşe göre şerdir; lâkin hakikati gören bir gözle bakılırsa hepsi de faydalı ve hayırdan ibârettir. Gerçi pek çok kimse kendi tabiatına uygun gelmiyor diye şerre şer ve zararlı diyorsa da gerçek bu değildir. O halde bu konuda çok hassas ve dikkatli olunmalıdır.

Üçüncü makama doğru ilerleyebilmek için, sâlik aşağıdaki emirleri yapmaya gayret etsin, çaba göstere sin ve katıyetle bunlara inansın:

1 — Allah her şeye Kâdir'dir; 2 — Cenâb-ı Hakk her şeyi bilir. 3 — O, kullarına Rauf (pek esirgeyen, çok rahmet eden) ve Rahim'dir. 4 — Allah'ın bütün fiilleri, sırf hayırdır, iyiliktir. Bunlara tam inanma ve tasdik onu kiskançlık, korku ke der ve her şeyden korur, doğru yolda yürümesini sağlar. Ve nihayet ikinci makamdan üçüncüye yükselmek ne ile ve nasıl olur? Bu konuda şeyhimizin fikri şöyledir: «İkinci makamdan üçüncüye yükselmek, Allah'a yakın olanların makam ve halini bilen ârifler vasıtasıyla olursa da Allah sâlik'i mürşidi olmadan de üçüncü makam yükseltir. Fakat üçüncüden dördüncüye yükseliş ârifin eliyle değil, ancak kâmil mürşidin nefeslerinin bereketiyle, telkin ve tesirleriyle gerçekleşir. Çünkü üçüncü makamda olan ve «nefs-i mülhime» de bulunan sâlike ârif deniliyor, ama dördüncü makama yükselmekle beraber «nefs-i mutmainne» olmadıkça ona «mürşid-i kâmil» denmez. Çünkü her ârif kâmil değildir, fakat her kâmil ârifdir»⁽⁵³⁶⁾.

(534) Bu kelime daha ziyade kötü olan şeyden uzak durmak manasında yorumlanıyor (terk el-mâsiva). Krş. Kur'an-ı Kerim, A'raf, 25; Âl-i İmran, 102 vs; Kuşeyrî, a.g.e., ss. 65, 214; Nwyia, a.g.e., ss. 59, 289.

(535) Ma., s. 474.

(536) Ma., s. 476.

Bu ihtiyaca sebep şudur; üçüncü makam, hayır ve şerle, fayda ve zararı içinde topladığı için onda hak ve batılı birbirinden ayırmak zordur. Ancak, o ârifte ayırma gücü ve Allah sevgisi üstün derece de olursa muvaffak olur. Dördüncü makamdan 5. 6. ve 7.'ye yükselmek için kâmil mürşide ihtiyaç olmaz, olsa da az olur. Çünkü dördüncü makam kemâlât derecelerinin başlangıcıdır⁽⁵³⁷⁾.

(537) Aynı yer.

3 — Nefs-i Mülhime ve Aşk Halleri

Tarikat tarafından telkin edilen kaidelerin çok sıkı bir şekilde uygulanması sonucunda «sâlik», «nefs-i mülhime» denilen üçüncü makama erişir. Ona bu adın verililiş sebebi ise, bu makamda Allah'ın melek ve şeytan aracılığı olmadan doğrudan doğruya kusur ve takvasını «nefs-i natika»ya bildirmesidir. Bu nedenledir ki, tıpkı Kur'an-ı Kerim'de belirtildiği gibi, o, bu adla çağrılır:

«Kişiye ve onu şekillendirene, sonra da ona iyilik ve kötülük kabiliyeti verene andolsun ki: kendini arıtan saadete ermiştir» ⁽⁵³⁸⁾.

Bu nefsin seyri «Alallah»tır; yani bu makamda tarikata giren kimsenin içinde imanın hakikatı belirdiğinden onun şuhudunda (görme hali) masiva (Allah'tan başkası) kalmaz. Âlemi ruhlar âlemidir. Yeri ruhtur. Hali aşk'tır. Kendisine erişen (varid) maarifet'tir ⁽⁵³⁹⁾. Sıfatları, ilim cömertlik, kanaat, tevazu, sabır ve tahammül, özü kabullenme hoş görürlük, zahmet ve işkenceye katlanmadır. Diğer vasıfları ise şunlardır: Hayranlık duymak, halkı ihmâl, Allah'ı anmak, renk vermek, takip etmek, almak ve yayılmak, adem (yokluk), havf ve recâ, Allah'ı fazla zikretmek ve bundan iç ferahlığı duymak, güler yüzlülük, hikmetli ve mânâlı konuşmak, müşahede, murakebe vs.'dir ⁽⁵⁴⁰⁾.

Bu makamda sâlik, bütün yaratıkların kaderlerinin Allah'ın kudret elinde (kabza-i kudret) olduğunu görmekte ve bu sebeple de katiyyen hiç bir

(538) Şems, 7, 8, 9.

(539) Burada bahis konusu, peygamberî bir ilhâm veya vahiy olmayıp, manevî uygulamaları tahrik eden anî bir sezgidir. Bu sezgi melekten geldiği derecede değerlidir, aksine insanın kişisel ruhiyatından veya şeytandan geldiği takdirde aldatıcı ve şaşırtıcıdır. Bu ruhî değişikliği simgeleyen bir lûtuttur. Ancak bu lûtuf insanın davranışları yeni bir değer kazanır. O halde bu hal, tamamen ahlâkî bir değişimdir; hatta sadece ahlâkî olmayıp aynı zamanda duygulara ait bir değişimdir. Esasen mistikler için, lûtuf zihnin aydınlatılması, nurlandırılması veya ilhâmlandırılmasıdır. Bu durumda ilk bakışta lûtufun yeri nefis ve akıldır, fakat o, oradan kendisinin gelişle değişen bütün organlara yayılır ve vücudu kaplar (Bkz. Truc [Gonzague], La Grâce, Paris 1918).

(540) Ma., s. 477.

yaratığa itirazda bulunmamaktadır ⁽⁵⁴¹⁾. Nefs-i mülhime bu makama yükselmeden evvel hayvanî makama yakın bulunmakta olup melek ve şeytan aracılığı olmadan ilhâm işitmezken, bu makamda işitiyor. Bu yünden bu makam ona güç ve endişeli gelmektedir. O halde, bu çok nazik durum için bir kâmil mürşide muhtaç bulunmaktadır; tâ ki bu kâmil zat onu karanlık şüphelerden kurtarıp nurlu ufuklara çıkarsın. Bu makamda bulunan sâlikin halini, içinde bulunduğu psikolojik durumu açıklayarak, Erzurumlu İbrâhim Hakkı, kâmil mürşidin gerekliliğinde ısrar eder. Çünkü bu makamda sâlikin hali zayıf olup Hakk'a gidememektedir; Celâl ve Cemâli ayırdedemez; insanlık tabiatından tamamıyla sıyrılmamış ve insanda bulunması gereken vasıflardan kendini kurtaramadığı için nefsinin istekleri konusunda boş bulunursa, onun geriye dönüp, tabiat zindanlığına girip, bedeninin aşağılıklarının aşağısına ineceğinden korkulmaktadır; bu ise alıştığı önceki makamdır. Bu iniş halinde, yine eski âdetlerine geri dönüp fazla yeme, içme ve çok uyumaya başlamaktadır; insanlarla, meşgul olmakta ve bu yüzden çok defa inancı sarsılmaktadır. Bu haline rağmen, Allah'ın birliğini kabul ettiğini ve hakikatları arayıp bulunduğunu ve kendinden başka diğer taat ehlinin gözlerine perde gerilmiş «mânâ âlemini» göremediklerini zannetmektedir. Halbuki karanlıklar denizine gömülen kendisidir. Eğer inancı da böyle bozulmuşsa o, artık sâlik olmaktan çıkmaktadır. Tabiatın ateşi kalbindeki imanı yakıp, küfre yaklaştırmış, bunca çalışma ve yorgunluğu boşa gitmiş durumdadır. Dileğine varmasına bu sapıklık engel olmakta ve heveslerine uymaktadır. Böyle bir halde, o, hallüsinasyonlar içindedir. Şeytanın hayâllerini görmekte, bunların Allah (C.C.) tecellileri (görüntü) olduğunu sanarak şeytanla kalmaktadır. Buna sebep evvelki makama yakın ve ona dönüş isteğinin var oluşudur ⁽⁵⁴²⁾.

Bu açıdan üçüncü makam çok kıymetli ve çok nazik bir makamdır. Bu sebeple ki, sâlikî yöneltecek ve ona lüzumlu ölçüleri verecek kâmil bir mürşidin gerekliliği kendini zorla kabul ettirmektedir.

Bu konuda Maarifetnâme şunları kaydetmektedir: «Üçüncü makamda bulunan sâlike her şeyden evvel önemli ve lüzumlu olan şey mürşid-i kâ-

(541) Burada, sâlik tarafından gerçekleştirilen iradî ve şuurlu bir duygu dönüşümünden (conversion) bahsedilebilir. İrade kendisine ulaşmak için can atılan en olgun Birliğe bizi mümkün olduğu kadar yaklaştırmak için bütün gayretini sarfettiği an, son adım istekle değil, fakat tamamen farklı bir kuvvetin hareketiyle gerçekleşmektedir.

(542) Ma., s. 477; görülüyor ki bu son derece nazik makamda insan, inanç ve irade üstünlüğüne sahip bulunmadığı müddetçe illüzyon ve hallüsinasyonlara düşmektedir. O halde, kişi, (otokritikle) kendini iyi denetlemelidir. Aksi halde, patolojik bir durumun ortaya çıkması mümkündür. Kroniklerde kaydedilen benzer vakalar, bu tür tezahürlerdir.

mile bütün dikkat ve iradesiyle bağlanıp her emrinde teslim olmak ve tam bir itaatla ona boyun eğmektir. Eğer bu makamda sâlik nefsinin mürşidinden daha mükemmel sanıp onu inkâr eylerse hemen o anda ona vaciptir ki, şeriatın emirlerini ve tarikatın gereklerini yerine getirsin, mücahedeye devam etsin. Çünkü bu makamda nefsin yine dünyaya meyli vardır. Bunun için dördüncü makama yükselinceye kadar mücahedeye devam ve nefsin arzu ve dileklerinin aksine hareket etmesi lâzımdır. Çünkü dördüncü makam her iki dünyanın saadetine sağlayan, gözbebeği kadar değerli bir makamdır. Sâlik, ancak Allah'ın yardımıyla dördüncü makama gelebilir ve nefsin bütün âfetlerinden ve insanda bulunan bütün hayvanî vasıflardan tamamiyle kurtulur; kemâl derecesini bulup ilâhî huzurun verdiği nefeslerle rahatı bulur» (543).

Bu yükselişte dikkat edilecek çok önemli bir husus, yapılan «mücâhede» ve bunun sonucunda kazanılan rütbelerin hiç birine sâlik iltifat etmemelidir. Mürşidi kendisine anne ve babasından daha yakın, dostlarından ve yakınlarından daha sâdık ve sırlarını gizleyen bir kişi olduğunu bilmez. Her dileğini, hatâ ve kusurlarını ondan gizlememelidir. Sırlarını yalnızken söylemelidir. Eğer içinden mürşidine itiraz ve onu inkâr etmek geliyorsa bunları çekinmeden şeyhine açmalıdır (544). Bu konudaki şüphe, eğer tarikat dışı arkadaşlara sahipse ve başkalarının kendisi hakkında söyledikleriyle ilgilenmesi halinde, tehlikeli olacaktır. Özet olarak, bu makam iyilik ve tehlikelerle doludur. Bu yönden sâlik davranışlarına göre mükâfatlandırılacaktır. O halde ona gerekli olan nefsin ilâhî yönünü işletmektir.

Üçüncü makamda, sâlikin kâmil mürşitle konuşma imkânı bulamayıp, ona açılmaması halinde, gerekli olan, Kur'an-ı Kerim'in emirlerine bağlı kalarak Allah'ın sevgilisi Hz. Peygamber'in dualarıyla zikretmektir. Tarikata bağlı olanlarla sohbet etmeli; mümkün olduğu kadar kalbinden Allah'tan başkasını (mâsiva) atmalıdır. İçindeki üzüntü ve kuruntulardan kurtulmaya çalışarak, bu konuda (tarikat) kendisine karşı olanlarla konuşmaktan çekinmelidir. Bunların sonucunda, onun nefsinde ve hareketlerinde tarikatın emirlerine uygun davranış beliriyoorsa her zaman Allah'ın huzurundadır demektir (545).

Burada şunu hemen belirtmek yerinde olur ki, İbrahim Hakkı her fir-

(543) Ma., s. 478.

(544) aynı yer.

(545) Görülüyor ki, belirlenen yoldan sapma halinde uygulanan psikolojik yöntem, kişiyi içte ve dışta, kendisine etki eden kişisel ve sosyal bütün etkilerden tecrid ederek, onu beden ve ruh halinde bir bütün olarak, belirlenen manevî yolda birleştirmek ve psikolojik olarak zihni bu yönde yoğunlaştırmak yani «concentration»u sağlamaktır.

satta şeriatın emirlerine tamamen uyulması, davranışların bu uygunluk içinde olması gereği üzerinde durur. Pek tabii olarak bu davranışlar sünnete uygundur; sünnet yaşanmış bir model ve kutsal sözlere uygun bir davranıştır. Şeriat emirlerinin uygulanmasında en şaşmaz model şüphesiz Peygamber'in kendisi ve onun sünnetidir; esasen Kur'an-ı Kerim'in de belirtildiği veçhile Hz. Peygamber'in hayatı takibedilecek en güzel modeldir (546).

Madem ki nefis daima şehvî isteklere ve bunların gerçekleşebildiği hayata eğilimlidir. Onu bundan kurtarmak ve manevî ilerleyişi sağlamak için üçüncü kelimenin zikrine devam etmelidir: «Hû». Önceleri «Yâ Hû», daha sonra ise sadece «Hû» demelidir. Ama bu, sadece bir tecrübe olarak değil, fakat nefsin geri dönmesine mâni olmak ve dördüncü makama doğru ilerlemesini temin etmek amacıyla her zaman, her yerde, her halde tekrar edilmelidir. Sevgili'nin Cemâlini ve Maşuka (Sevgili) kavuşmayı düşünmek, arzulamak olumlu sonuçlar verecek aşk ve vecd haline yaklaştıracaktır. Aksi halde, eğer sâlik geriye doğru dönebilecekse bunun psiko-somatik belirtileri olarak, buna ait sezgi ve bunun verdiği heyecanla birlikte, kalbin kesik kesik atışı, gözlerin dönüp afallaşması durumları ortaya çıkacaktır (547).

Şeyhimiz bir yandan, bu yolda takibedilecek psikolojik yöntem ve teknikleri bildirirken diğer yandan da bunların meydana getireceği olumlu ve olumsuz sonuçları gene psikolojik ve fizyolojik açıdan belirtmektedir.

Erzurumlu İbrahim Hakkı'ya göre, dört hal manevî hayatta bütün isteklerin oluşmasına yardımcı olur ve bu yolda gelişmeyi sağlar: acz, zillet, kırgınlık (inkisâr) ve kulluk (ubûdiyet); özellikle aşağı olma hali ve fakirlik (zihnen ve maddeten) mutluluğun anahtarıdır. Gerçek sâlik aşağı görülmekten zevk alır, fakirlik ile nimetlenir, yoksulluğa katlanır ve bunları âdet haline getirir (547).

İçinde yaşanan toplumun değerlerinin aksi yönde hareketle kazanmak istenen mutluluğun ilk ilkesi, bu davranışın önce zihnen kabulü, psikolojik olarak buna alışma ve daha sonra bunun uygulanması. Dikkat edilirse tarikata bağlanan kişi, bir çok fikir ve davranışlar için, önce bunların alıcısı (receptif) olarak hazırlanıyor. Psikolojik yönden böyle bir alışa hazır olan süje, artık içten (zihinden) ve dıştan gelecek verilerin toplanma yeridir (receptacle). Bütün söylenenler, zihni bir muhteva olarak süjede vardır. Bu muhtevanın takdimini İbrahim Hakkı'dan dinliyelim:

«Şimdi dikkatle bak ki, bu yakınlar yolu (tarîk-i mukarrebûn) ne kadar

(546) Ahzâb, 21; ve bu konudaki diğer âyetler; Bakara, 2; Âl-i İmrân, 103; Maide, 15-16 vs. Ayrıca bkz. Watt (W.M.), Muhammet, fran. çev. O. Mayot, Paris 1962, s. 207; Canan, a.g.e., s. 227.

(547) Ma., s. 482.

(547) Ma., s. 482.

güzel bir yoldur ve ne lezzetli halleri vardır. Sâliklerin makamları pek yüksektir ve gönülleri çok hoştur; çünkü korku ve üzüntüden (havf ve recâ) arınmıştır. Eğer alçalmış (zelil) iseler aziz onlardır, eğer fakir olsalar zengin onlardır; ve sermayeleri aşağılık ve fakirlik (zül ve iftikâr) tir ve bunları belirtmekten memnundurlar» (547).

Fakirlik konusunda, yazarımızın düşünceleri diğer mutasavvıflarınkinden farklı değildir. Pek çok velînin geçirdiği duygu ve dönüşümlerinin (conversion) ilk hareketi bütün servetlerini terk ve onları fakirlere dağıtmaktır. Gerçekte, mutasavvıf zenginlikten (maddî) kaçmalı ve onu yermelidir. Fakat «fakr» onu dilencililiğe zorlamadığı gibi, çalışmaktan da başışık tutmaz; o, sadece, uygulamalara kendini daha iyi verebilmesi için sûfî'nin zihnini para kaygılarından kurtarmaya yöneliktir. Fakr aynı zamanda, insanî bütün niteliklerden sıyrılmak için gereken bir haldir. Bu fakirlik sadece maddî olmayıp aynı zamanda bedensel ve manevidir. Hz. Peygamber de «fakirliği» daima seviyordu. Şu güzel formül ona atfedilir: «el-fakrû fahrî»: «fakirlik benim şanımdır» (548). Gerçekte tek zengin Allah'tır.

«Ey insanlar! Siz Allah'a muhtaçsınız, Allah ise zengindir, övülmeye layık olandır» (549).

Madem ki bu makam güzel şeylerin üreticisidir, o halde sâlikin hali nasıl olacaktır? O, bu makamda, lâtîf, ruhanî, sadık ve Allah'a âşık olur. Kalbinde irfan nuru güneş gibi doğar ve ruhuna kemâle erme müjdesini verip Allah'a kavuşma (visâl) rûzgârını estirir. Bu makam ruhun güzel makamıdır. Fakat ruh, Allah'ı görmede ve ulaşmada duyduğu şiddetli sevinçle perdelenmektedir. Aşağılık (zül) ve fakirlik (iftikâr) duygularından lezzet alan sâlik, şevki arttıkça sabır ve kararı kesilmektedir. Bu makamda, «âşık»-ın «Mâşuk»a olan şevki, arzu ve isteği artırdıkça ve sofu üstadların, bu makamda bulunanlar için yazdıkları şiirlerle ilâhîleri duydukça, sevgilisine kavuşmaktan başka bir zevk ve kararı kalmamaktadır; izzeti nefsin, gururunu kırıp, ayıplanma ve değer verilmemeye aldırnamaktadır. Giyim kuşamda halka önem vermeyen sâlik, öyle hareket etmektedir ki, hiç kimsenin yanında kadir ve kıymeti, itibârı kalmamaktadır, aslında o, bunlardan zevk almaktadır. Devamını İbrahim Hakki'dan dinleyelim: «Sâlik, bu içten sevgisiyle yalancı sevenlerden ayrılır. Çünkü seviyorum diyenler çok, fakat gerçekten sevenler azdır. Gerçek âşık odur ki, kalbinde sevgiliden başka bir şey bulunmaz ve halkı öyle unuttur ki, hatırına hiç kimse gelmez. Sevginin bir şartı da budur ki, seven mutlaka sevgilinin her emrine itaat eder, boyun eğer.

(548) Arnaldez, Mamomet, Paris 1970, s. 47.

(549) Fâtır, 15; Bkz. Dermenghem, a.g.e., ss. 33, 35, 36, 194, 196; Schaya, a.g.e., s. 88; Chevallier, a.g.e., s. 221; Arberry, Le Soufisme, s. 26; Kuşeyrî, a.g.e., s. 226.

Hakiki aşıklar nefsin arzularına aykırı hareket etmeyi ilke kabul ederler. Her işlerini kendileri görüp, eski elbiseler giyerler, yalın ayak gezer, çıplak hayvana binerler, halktaki itibârlarını kaybedip onu Hak'ta bulmaya çalışırlar. Kur'an'ın yolundan sapmadan, sevgiliyi görmeye mâni olan her şeyi ortadan kaldırmaya çalışırlar. İbrahim Hakki, burada batılı bir yazarın söyledikleriyle birleşir.

«Duygusal bir hayat yaşadktan sonra dinî bir hayat yaşamaya başlayan kişi, daha önce kendisine tebelles olan bayağı düzenin yasaklarına ait sinirsel tutuklukların, yeni hayatta ortaya çıkan hayranlığının ateşinde eriyip kaybolduğunu görür. Hayvanî tabiatının bataklıklı bölgelerinden çıkan kötü kokulardan etkilenmez duruma gelir» (550).

Sâlike etki edip onun hayatını şekillendiren belki de şuur altına (conscience subliminale) geçen mânevî tesirler ilâhiyatçı için olduğu kadar psikolog için de esrarengiz kapsamdadırlar. Onlar sadece, o halleri yaşayanlar tarafından bilinen ve görülen hallerdir (551).

Bu derece güzel haller içinde bulunan «sâlik», böylece herkesten uzaklaşır, nesi varsa hepsini fedâ eder; bu tür davranışından ötürü de bütün insanî değerleri kaybeder. Maarifetnâme'ye göre öyle bir an gelir ki, o, tamamen mânevî bir nefis kazanır. Henüz gerçeğini bilemediğimiz ruhanî varlıklar ona emir ve yasakların (emr bi'l-maruf nehy ani'l-münker) ne olduğunu bildirir. Fakat gerçekten tarikata bağlanan kimse, onlara iltifat ve itibâr etmez ve onlardan korkmaz. Onlardan kendine ne üzüntü ne de sevinç gelir. Çünkü hepsinin kendisini istediğinden alıkoymak için geldiklerini bilmektedir, onlardan uzak kalmaya çalışır. Eğer ruhanîlerden ona hiç bir ses ve konuşma gelmezse, bu, onun için daha hayırlı ve faydalıdır. Çünkü, tarikata giren nice kişiler işitmedikleri nice garip hitapları, seslenişleri, Allah'ın hitabı sanıp, istediklerine erdiklerine inanırlar ve mücâdelelerin gevşeterek tabiat âlemine dönerler.

Bu makamda, sâlik, fenâ (kendini bilmeme, yokluk) hali denilen bir duruma uğrar. Bu hal içinde iken o, bütün bildiklerini unutmakta, yanlış görmekte (illüzyon), yanlış anlamakta ve yanılmaktadır (hallusinasyon); duyu organları ona yanlış idrakler vermektedir (552). Çünkü bu hal içinde duyu organlarının hiç biri vazifesini yapamaz durumda bulunmaktadır. Bu durumda bulunanın hali, felâkete uğrayanların haline (depressiyon hali) (553) benzer; bu halde iken yanından geçen dostuna ne selâm verir, ne de konuşur. İbrahim Hakki bu hali ancak ona tutulmanın bilebileceğini, başkasının

(550) James, a.g.e., s. 226.

(551) Krş., Ma., s. 484; James, a.g.e., s. 229.

(552) Görülüyor ki bu hal tamamen hallusinasyon halidir.

(553) Ma., s. 484; Krş. Sillamy, a.g.e., s. 92.

bilemeyeceğini kaydeder. İkincisi, beşinci makamda görülen bu halin üçüncüsü, ebediyet mertebesinde olmakta ve bunda beşerî nitelikler yok olmaktadır. «Hakk el-Yakîn» olarak adlandırılan bu yok olma hali var olmanın tâ kendisidir. Birinci «fenâ» halinde sâlik ruhânîlerin sözlerini işitmekte, fakat hiç birinin sözlerini anlamamaktadır. Ancak, duyu organları tekrar işlemeye başladığı an (hallusinasyondan kurtulunca) söylenenleri anlamaya başlar ve bildiklerini saklar. Gönül aynasında resmolunan halleri tasavvur eder. O anda konuştuğu sözler «hikmet» olarak nitelendirilmektedir. Bu hale sebep ise yapılan bütün «mücâhede» gösterilmektedir ⁽⁵⁵³⁾.

a) Aşk Halleri :

Bu aşk ve mânevî zevk tecrübesi halinde, «riyazât ve mücahedât»ta sebat etmek, hayranlık, kendinden geçme hislerinin ve şevkinin kazanılmasını sağlayabilecektir. Bu halde sâlik, zevk duyma, kendinden geçme, onunun kırma hal ve hareketlerinden fazlasıyla zevk alır. Çünkü Erzurumlu İbrahim Hakkı'ya göre, ruhun bu makamı «aşk» ve «hal» makamıdır. Aşk makamı ise mânevî zevk ve lezzet alma halidir. Hatta âşık, ruhî lezzetleri fazlasıyla duyduğu için —aşk sevgiliye perde olduğu halde— bu aşk makamından daha ileri gitmek ve bağırsaklarının kopuşunu ve göğsünün daralmasını duyma durumundan kurtulmak istememektedir; belki bu halin devamını ve hiç azalmamasını isteyecektir ⁽⁵⁵⁴⁾.

Her ne kadar bu «aşk hali» kendinden sonraki üstün hallere göre derece yönünden aşağıda ise de beğenilmekte ve aranmaktadır; hatta o derecedeki bu makamların üstünde bulunan kâmil insan, aşk zamanını ve hallerini düşündükçe onda olan lezzetler, duymazlık ve umursamama için hasret çekmektedir. «Mücâhede» sonunda erişilen bu halde, sahibi âh ve eninlerinde samimi, söylediği kelimeler tesirlidir, yakıcıdır. Aksi halde, yani mücadelesiz bu halin olduğu söylenirse de yalandır; kelimelerde tad, ifadede lezzet yoktur.

Uzun zaman sonunda meydana gelen bu halde, âşık kendi nefsiden habersiz bulunmakta, Sevgilinin (Mâşuk) ismini zikretmekle ve O'nun Cemâl ve Kemâl'ini öven şiirleri, beyitleri nağmeleriyle ve güzel sesle okudukça Sevgili'sinden bile habersiz bir durumdadır. Bu hal bir ruh hali olan «bast» içinde meydana gelir. Bu açılma ve yayılma halinden sonra, aşk ve hayranlık uykusundan uyanıp kendine geldiğinde birdenbire göğsünün daralıp, yüreğinin âdeta göğsünden kopacak gibi olduğu «kabz» haline düş-

mektedir. İşte o zaman, gerçek âşık, bütün ruhî kuvvetlerin konsantrasyonu içinde, alçak gönülle alçalmakta ve derin bir «huşu» ⁽⁵⁵⁵⁾ içinde hayrette kalmaktadır ⁽⁵⁵⁶⁾.

Eğer tecrübe etmemiş yani yaşamamışsak bu halin psikolojik gerçeğini bilmiyoruz; fakat, Lavelle'in dediği gibi, duygu dönüşümü (conversion) psikolojisi bize çok açık olarak göstermektedir ki, psikolojik fonksiyonlarımızın alıştırma ve uygulamalarını metafizik idraklerimiz veya kavramlarımızdan, yani Mutlak'la olan ilişkilerimizden ayıramayız ⁽⁵⁵⁷⁾.

İbrahim Hakkı'nın, burada, imanının bir gerçeği olarak yaşadığı tecrübe-yi Kur'ân ifadeleri içinde ifade ettiği bir gerçektir...

Ardarda gelen bu «kabz ve bast» halleri, sâlik'e dördüncü makama yükselme imkânı vermektedir. Aşk durgunlaşınca, bu haller «heybet ve üns»e dönüşmektedir. Böylece daha önceki hallerin verdiği yorgunluktan kurtulunur. Bu son iki hal ancak dördüncü makamda kâmil insanın kalbinde geçen ve gene ancak mânevî duygu ve zevkle bilinen hallerdir. Kabz ile heybetin farkı şöyledir: Kabz halinde göğüs daralır, nefis kendini yorgun hisseder; heybet'te ise böyle değildir. Bu halde, göğüste bir ferahlık, bir açılma duyulur, nefis kendini rahat hisseder. Bast halinde ise, sâlik öyle bir durum içindedir ki, Allah'a karşı saygısızlık yapmasından korkulur; halbuki «üns» halinde, Allah'a karşı saygı ve huşu içindedir. Bunlar birbirlerinden ayrı haller olup kişilere ve makamlara göre adları değişmektedir. Bunlar 1. ve 2. makamda «havf ve recâ», üçüncüde «kabz ve bast», dördüncü, beşinci ve altıncıda «heybet ve üns», yedincide «Celâl ve Cemâl» diye adlandırılmaktadırlar. O halde «havf ve recâ», müptedî (ilk başlayan) nin, «kabz ve bast» ortancının (sâlik-i mutavassıt), «heybet ve üns» olgun insanın (kâmil), «celâl ve cemâl» ise halifenindir. «Havf ve recâ», «kabz ve bast» halleri pek sıkıntılı ve ibâdetle geçmektedir. «Heybet ve üns», rahat, huzur ve sevinç halleridir; «celâl ve cemâl» ise, pek acâip ve garip, şaşılacak, fayda ve kerâmet verici hallerdir. Bu son hallerde kişi Allah için ve onun isteğiyle hareket eder ⁽⁵⁵⁸⁾.

Üçüncü makam ruha aittir: «Kabz ve bast hallerinde, ruh göğüs kafesini kırıp aslı vatanına gitmek ister; fakat buna gücü yetmez. O, kabz ve bast hallerinin sıcaklığına dayanıp sabreder; çünkü bu sıcaklıktan sonsuz faydalar görür. Hatta denilir ki, eğer kabz halinin ateşi olmasaydı nefsin kötü arzuları kaybolmazdı» ⁽⁵⁵⁹⁾.

(554) Ma., s. 485; Bu fizyolojik ve psikolojik belirtilerin biraz sonra söyleyeceğimiz «kabz» ve «bast» hallerinde ortaya çıktığı gerçektir.

(555) Bu, Kur'ân-ı Kerim'in belirttiği «huşu»dur; Bakara, 245; Ra'd, 26; Zümer, 22.

(556) Ma., s. 486; Kuşeyrî, a.g.e., s. 142; James, a.g.e., s. 64; Atâullah İskenderânî, El-Hikem ül-Atâiyye, çev. S. Yetkin, Ankara 1963, s. 95; Jabre, a.g.e., s. 148.

(557) Bk. Psychologie et Spiritualité, Paris 1967, s. 57.

(558) Ma., s. 486 vd.

İşte İbrahim Hakkî'nin aşkını dile getiren birkaç mısra:

Aşk ile mamur olur
Hane-i virânımız
Hüznüle mesrûr olur
Tâlib-i cânânımız

Her ne ki âlemde var
Aşk imiş er yâr-ı gâr
Olmuş o leyli nehâr
İlm ile irfânımız

Aşk ile hoş dolmuşuz
Mesti müdâm olmuşuz
Fakrû fenâ bulmuşuz
Oldu bekâ şânımız

Gerçi hakîriz çu hâk
Oldu velî aşk-ı pâk
Dilde çu meh tabnâk
Oldu çu zer kânımız

Çevremize nûh felek
Devr ider ol çün kelek
Kim şehi mülk ü melek
Tahtıdır eyvânımız

Aşk gedâsı olan
Saltanat eyler nihan
La cerem olmuş cihan
Bende-i fermânımız

Hakkı çu divânedir
Âşık-ı cânânedir
Aşk ile meyhanedir
Şevk ile hayranımız.

Yukarıda söylediğimiz hallere maruz kalınmayı sağlayan unsurlardan birinin ve belki en önemlisinin «zikir» olduğu şüphesizdir. Bu makamda zikir formülü «Hû, Hû, Hû»dur. Bu zikir yapılırken dünyanın aşağı lezzetle-

rinden nefret edip ebedî hayat mutluluğuna şevkle ve istekle sarılır. Kendisiyle kalbe iman güneşinin yerleşip, ilâhî bilgilerin doğduğu bu kelimeler tekrar edilirken, gizli ve kuvvetli yapılması, nefeslerinin sesini işitip kelimelere kulak vererek zikre devam edilmesi tekniğine dikkat edilmesi lâzımdır.

Artık ârif olan sâlik zikir kelimesini zaman zaman «Lâ Hû, illâhû» diyerek «L» ve «U» harflerini uzatarak söylemelidir. Ârif bu ismi zikredip meşgul oldukça sanki bütün organlarıyla «Allah'tan başka ilâh yoktur» diye konuşur hale gelmektedir. «İşte kâmil insanın «meşhed»i (kendinden geçip yok olduğu yer) ancak bu «meşhed»dir. Ârif bu görüşü kendi nefesine söyleyip idmanını yaparsa, bu «şuhud» onda öyle kökleşir ki, artık ondan hiç ayrılmayıp ona makam olur ve böylece isteği ve son gayesi olan bu «şuhud»u bulur. Bunun sahibi hiç bir halinde ve hiç bir şeyle Allah'ın huzurundan bir an bile şuuruz olmaz. Ne hakla Hak'tan ve ne Hak'la halktan meşgul olur. Ne çoklukla (kesretle) birlikten (vahdetten) ne birlikle çokluktan gözü perdelenir. Belki o, çokluğu (kesret) varlıkları tek gören gözle (ayn-ı vahdet) Allah'ın birliğinde ve birliği çoklukta gören gözle, basiretle görebilir. Belki o kesreti «ayn-ı vahdet»te ve vahdeti «ayn-ı kesret»te basiretle görebilir»⁽⁵⁵⁹⁾.

(559) Ma., s. 488; Krş. İbn Arabî, a.g.e., s. 30.

4 — Nefs-i Mutmainne (içi rahat, kanmış nefis) :

Dördüncü makamda, nefs-i natika, duyduğu üzüntünün Cenâb-ı Hakk'ın hitabıyla dindiğini gördüğü, itminan bulduğu (huzura eriştiği) için «**Mutmainne**» adını alır. Yani huzur içindeki bir candır. Bu Kur'an-ı Kerim'in hitabıdır:

«Ey huzur içinde olan can! Hoşnud etmiş ve edilmiş olan Rabbine dön! «Ey can! Kullarımın arasına gir». «Cennetime gir» ⁽⁵⁶⁰⁾.

Bu nefsin gidişi (seyri) Allah ile (ma'allah); âlemi «Hakikat-ı Muhammediye»dir; yeri sırr (gizli)dir; hâli kalbin tam ve gerçek inanişi (itminaniyye-i sâdika)dır. Elde ettikleri (vârid) şeriatın bazı sırlarıdır. Sıfatları, cömertlik, tevekkül, tefvîz, sabır, hilm, teslim rıza, doğruluk (sıdk), ibâdet, yumuşak gönüllülük ve güler yüzlülük, tam görüş (şuhud-u tam), kalb sevinci, tatlı dil, ayıpları örtmek ve affetmek; ve nihayet şükür etmektir.

Bununla birlikte bu son sıfat ve onun işlemi gerçek bir şekilde, en güzel bir tarzda gerçekleşmemiştir; çünkü, Allah'a yöneltilen her şükür davranışı, kendisi bir başka şükür gerektiren Allah'ın yeni bir lûtfu ve nimetidir; yani her şükür yeni bir şükürün meydana çıkmasına sebep olur ⁽⁵⁶¹⁾. İşte bunun içindir ki, Hallac şöyle yavarıyordu: «Ya rabbi, sana şükretme konusunda benim aczimi biliyorsun. Öyle ise benim için şükret, çünkü gerçekten şükür sayılabilecek tek şükür budur» ⁽⁵⁶²⁾.

a — Tevekkül :

Tarikat yoluna giren ve dördüncü makama erişen kişinin (sâlik) maruz kaldığı hâllerden biri tevekkül halidir. İbrahim Hakkı'ya göre, tevekkül Allah'tan dilemek, O'na güvenmek, kendini O'nun hikmet'ine ve lûtfuna ısmarlamaktır ⁽⁵⁶³⁾. Mütevekkil, düşünüp taşınma zahmetine katlanmayan, Allah'ın takdir ettiği şey konusunda zihni huzurda bulunup sebebi bile tahkik etme zahmetine girmeyendir. Tevekkül korkuyu dağıtır, ümidi sağlamlaştırır, hatâları siler. O, tedbirin terki, Allah'ın takdirinin derkidir. İnsanî bütün

kaygılardan ve tedbirlerden vazgeçme ve ilâhî takdire kendine bırakmaktır. Bu tür düşünce Kur'an'dan gelmektedir:

«...eğer inanıyorsanız Allah'a güvenin» ⁽⁵⁶⁴⁾. Mütevekkil halk içinde garip Hakk'a garîbdir (yakındır).

«Ey Muhammed! Eğer yüz çevirirlerse de ki: «Allah bana yeter; O'ndan başka tanrı yoktur, yalnız O'na güveniyorum, O, büyük arşın Rabbi'dir» ⁽⁵⁶⁵⁾.

Tevekkül nefsi tevazu ile alçaltmaktan ve kalbi Allah'tan başka her şeyden temizlenmekten ibârettir ⁽⁵⁶⁶⁾. Gerçekte, tek garanti Allah'tır ⁽⁵⁶⁷⁾. Böylece İbrahim Hakkı'daki tevekkül kavramı diğer sûflerin öğrettiklerinden esinlenmiş izlenimini vermektedir. O, «tevekkül önce itimat, sonra tefvîz, sonra teslim ve sonra rızadır» ⁽⁵⁶⁸⁾ diyerek bu kavramların kendi aralarında birbirine bağlı (interdisciplinaire) ve grift olduğunu belirtmektedir. Biraz ilerde daha etraflıca göreceğimiz bu kavramlar birbiriyle iç içedir. Esasen İbrahim Hakkı'nın bu konudaki düşüncesi, «tevekkül ne rızka koşmak ne de reddetmektir; o kalbde bir iç huzurudur» ⁽⁵⁶⁹⁾ diyen İbn Ata'nın fikirlerinden farklı değildir; halbuki bazı sûfler onu «kesbe» bağlamaktadırlar.

«Allah, kullarından dilediğine rızkı bol ve ölçüye göre verir. Doğrusu Allah her şeyi bilendir» ⁽⁵⁷⁰⁾.

Âyet-i Kerime, İbrahim Hakkı ve bazılarının anladığı gibi ⁽⁵⁷¹⁾, kesin bir şekilde, karşılıksız bir dağıtım ihtiva etmemektedir.

Erzurumlu İbrahim Hakkı da, tevekkülü üç derece olarak takdim eden Gazzalî gibi düşünür ve onu üçe ayırır: birincisinde, kul Allah'ına, tıpkı haksızca suçlanan kişinin savunmasını avukatına bıraktığı şekilde kendini bırakır ⁽⁵⁷²⁾; ikinci derecede, kul kendini Allah'ına tamamen bırakır, tıpkı annesine ihtiyacı olan bir çocuk gibi O'na yalvarır, O'nu yardımına çağırır; nihayet üçüncü kademede, kul, kendisini, cesedin kendini ölü yıkayıcısının elleri arasına bıraktığı gibi, Allah'ına tamamen bırakır. Maarifetnâme'deki tevekkül anlayışı bir bütün halinde tıpkı bu üçüncü kademede kiyle aynıdır ki, bu üçüncü de hiç bir teşebbüs (initiative) yoktur ⁽⁵⁷³⁾.

(564) Maide, 23.

(565) Tevbe, 129.

(566) Krş. Nwyia, a.g.e., s. 290; Dermenghem, a.g.e., s. 216.

(567) Bk. Kur'an-ı Kerim, Nisâ, 4, 132, 171 vs.

(568) Ma., s. 352; Krş. Kuşeyrî, a.g.e., s. 304.

(569) Nwyia, a.g.e., s. 293.

(570) Ankebût, 62.

(571) Krş. Ma., s. 361.

(572) Krş. Ma., s. 360; Gardet-Anawati, a.g.e., ss. 154-157.

(573) Ma., ss. 360, 365, 371.

(560) Fecr, 27-30: Hacc, 11.

(561) Bkz. İbn el-Arif, a.g.e., s. 48; Nwyia, a.g.e., s. 284.

(562) Massionun, Akbar al-Hallaj, Paris, 1965, s. 152.

(563) Ma., s. 352.

Rızık konusunda İbrahim Hakkı'nın söyledikleri, onun Allah'a karşı tam itimâdını, tevekkülünü açıkça ortaya koyar ⁽⁵⁷⁴⁾ ve Kur'an-ı Kerim'le uyum sağlar görünür:

«.....Allah bize yeter, O, ne güzel Vekîl'dir» dediler ⁽⁵⁷⁵⁾.

İbrahim Hakkı'nın bu konudaki fikirlerini dile getiren mısralara bir göz atalım:

Alem içinde ayân ve pinhân
Gelir elbet sana kısmet olan

Kişinin gece gündüz talebi
Olamaz rizk-ı keşfin sebebi

Rızıkına gânî olan ehl-i mezâk
Oliser mazhâr-ı ism-i Rezzâk

Seni yokdan var eden aç etmez
Gayrı kapılara muhtâç etmez

Yürü var Hakk'a tevekkül eyle
Haline sabr ve tahammül eyle

Genci kâşânede rahat hoştur
Dade-i Hakk'a kanaat hoştur

Bilir ahvâlini Rezzak-ı Hakîm
Rızıkını vakt ile eyler teslim.. ⁽⁵⁷⁶⁾

Bir mânâda, bu topyekün itimat «kesb»i ortadan kaldırmaktadır; çünkü yazarımız Allah'ın insanları, melekler gibi, yemeden içmeden yaşatabileceğini iddia etmektedir. Bu çok açıktır ve bu konuda hiç şüphe yoktur. Ancak benzer bir hayat, Allah'ın bir gelenek olarak sürdürmek istediği (âdetu'llah) sünnetine aykırıdır. Bu yüzden de çalışmayı emreder ⁽⁵⁷⁷⁾. Bu tür bir tevekkül kavramı, tıpkı tefvîz kavramı gibi İslâm'ın ruhuna aykırıdır; esasen onun düşünceleri ile sürdürdüğü hayat arasında bu yüzden bir aykırılık hiç olmazsa bir anlam karışıklığı veya anlaşılabilirlik vardır. Bununla birlikte inanıyoruz ki, şeyhimiz, söylemiyorsa bile, bu tür bir anlayışın Allah'ın koyduğu kanunlar gereği her türlü tedbir alındıktan sonra bulunması gereğini belirtmek istiyor.

(574) Bk. Ma., s. 362; Krş. Massignon, Essai, s. 258.

(575) Âl-i İmran, 173.

(576) Ma., s. 362.

(577) Cum'a 10.

b) Tefvîz :

Maarifetnâme'deki tefvîz anlayışına gelince, o, bütün işlerini Allah'a bırakıp O'na güvenerek gene O'nun ifadesine teslim olmaktan ibârettir. Böylece tevekkül ve tefvîz hatta teslim ve rızâ kavramları arasında bir bağlantı ve ilişki (corrélation) ortaya çıkmaktadır. Tefvîz, henüz belirmemiş ilâhî emri yine kendisine bırakmaktır. O, bedende teslim, gönülde itimad, canda rızâ, şiddet ve nimette halktan çekinmek ve Allah'a dönmektir ve üç alâmeti vardır: a) «tedbir-i takdire verip sükûnet bulmak, b) iradât ve ihtiyârı tedbir-i Mevlâ'ya verip muattal kalmak, c) saat be saat kazaya müterakip olmaktır» ⁽⁵⁷⁸⁾.

Şimdi de İbrahim Hakkı'nın bu kavramlar konusunda ilhâm aldığı âyetlerden bir kısmını görelim:

«.....Onlara karşı sana Allah yetecektir. O, iştir ve bilir» ⁽⁵⁷⁹⁾.

«.....İhtimal ki hoşlanmadığınız şey sizin iyiliğinizdir ve ihtimal ki sevdiğiniz bir şey sizin kötülüğünüzdür. Siz bilemezsiniz Allah bilir» ⁽⁵⁸⁰⁾.

«Ey Muhammed, de ki: «Mülkün sahibi olan Allah'ın, mülkü dilediğine verirsın, dilediğinden çekip alırsın; iyilik elindedir. Doğrusu sen, her şeye Kaadir'sin». «Geceyi gündüze, gündüzü geceye geçirirsin; ölüden diri, diriden ölü çıkarırsın, dilediğini hesapsız rızıklandırırırsın» ⁽⁵⁸¹⁾.

«Allah sana bir sıkıntı verirse, O'ndan başkası gideremez. Sana bir iyilik verirse O'ndan başkası engelleyemez. O, her şeye Kaadir'dir» ⁽⁵⁸²⁾.

«Herhangi bir şey için Allah'ın dilemesi dışında, «Ben yarın onu yapacağım» deme. Bunu unuttuğun zaman Rabbini an ve şöyle de: «İnşallah Rabbim beni bundan daha çok doğruya erdirtir» ⁽⁵⁸³⁾ ve diğer bir çok âyetler bu mânâdadır.

«Kader gelince sakınma kalkar, esasen faydasızdır. Umur «takdir» ile dir, tedbir ile değildir. O halde işi Allah'ın iradesinin oluşuna bırakmak lâzımdır. Sûfi'ye gereken «teslim»dir; bu, ilâhî emre boyun eğmek, kazâyâ rızâ göstermektir. Teslim iki türdür; a) zorunlu (ıztırarî) olan, b) içten gelen (ihtiyarî). Birinci halde, sahibi kazâyâ muhalefet etme kudretini kendinde bulamadığı için olaya teslim olmuş, boyun eğmiştir. İkinci halde ise, Allah'ın takdirine inanmış, bilerek ve huzur duyarak teslim olmuştur» ⁽⁵⁸⁴⁾.

(578) Ma., s. 364.

(579) Bakara, 137.

(580) Bakara, 216.

(581) Âl-i İmran, 26-27.

(582) En'âm, 17.

(583) Kehf, 23, 24.

Böylece, İbrahim Hakkı, yapılacak şeyi düşünecek yerde, Allah'ın kararını düşünmeyi telkin eder ve Kehf suresinin 23 ve 24. âyetlerini hatırlar:

«İlâhî irâde her şeyin sebebidir, fakat hiç bir şey onun yaptığığın sebebi olamaz»⁽⁵⁸⁵⁾.

İbrahim Hakkı, bir taraftan, «insan şuna inanmalı ki, bir iş için isteme ve tedbir alma yetmez; çünkü o işin nasıl bir sonuca varacağı kestirilemez. O halde bunu bilene bırakmak gerek. Eğer birisi kula, ben bütün işlerini düzenlerim, muhtaç olduğun her türlü tedbir ve tedariki görürüm; sen, her işi bana bırak, diyorsa o, cihanın en bilgilisi; en hekimi, en vefâlısıdır. Onun koruyuculuğu büyük bir nimettir»⁽⁵⁸⁶⁾ diyerek tedbiri bir tarafa bırakırken, öbür taraftan da, «Tefvîz ve teslimde esas olan, kişi sebebi terk etmesin, sebep onu terk etsin»⁽⁵⁸⁷⁾ der ve böylece bir kavram ve anlam karışıklığı meydana getirir. Esasen onun bu konudaki düşünceleri «Tefvîzname»sinde bütün açıklığıyla ortaya çıkar:

TEFVİZNAME

Hak şerleri hayr eyler
Zan etme ki gayr eyler
Ârif anı seyr eyler
Mevlâ görelim neyler,
Neylerse güzel eyler
Sen Hakk'a tevekkül kil
Tefvîz et ve rahat bul
Sabr eyle ve razî ol
Mevlâ görelim neyler
Neylerse güzel eyler
Kalbin O'na berk eyle
Tedbirini terk eyle
Takdirini derk eyle
Mevlâ görelim neyler
Neylerse güzel eyler
Hallâk-u Rahîm oldur
Rezzâk-u Kerîm oldur
Fa'al-ü Hakîm oldur
Mevlâ görelim neyler
Neylerse güzel eyler

(584) Ma., s. 366; Krş. Nvyia, a.g.e., s. 307.

(585) Krş. Kasas, 68.

(586) Ma., s. 367.

(587) Aynı eser, s. 365.

Bil Kâdî-i hâcâtı
Kıl O'na münâcâtı
Terk eyle murâdâtı
Mevlâ görelim neyler
Neylerse güzel eyler
Bir işi murâd etme
Oldiyse inâd etme
Hak'dandır o red etme
Mevlâ görelim neyler
Neylerse güzel eyler
Hakk'ın olıcek işler
Boşdur gam ve teşvişler
Ol hikmetini işler
Mevlâ görelim neyler
Neylerse güzel eyler
Hep işleri fâyıkdır
Birbirine lâyıkdır
Neylerse muvâfıkdır
Mevlâ görelim neyler
Neylerse güzel eyler
Dilden gamı dûr eyle
Rabb'inla huzûr eyle
Tefvîz-i umûr eyle
Mevlâ görelim neyler
Neylerse güzel eyler
Sen adli zulûm sanma
Teslîm ol oda yanma
Sabr et sakın usanma
Mevlâ görelim neyler
Neylerse güzel eyler
Dime şu niçün şöyle
Yerincedir ol öyle
Bak sonuna sabr eyle
Mevlâ görelim neyler
Neylerse güzel eyler
Hiç kimseye hor bakma
İncitme gönül yıkma
Sen nefsine yan çıkma
Mevlâ görelim neyler
Neylerse güzel eyler

Mü'min işi renk olmaz
 Âkil huyu cenk olmaz
 Ârif dili tenk olmaz
 Mevlâ görelim neyler
 Neylerse güzel eyler
 Hoş sabri cemîlimdir
 Takdir keflimdir
 Allah ki vekîlimdir
 Mevlâ görelim neyler
 Neylerse güzel eyler
 Her dilde O'nun adı
 Her canda O'nun yâdı
 Her kuladır imdâdı
 Mevlâ görelim neyler
 Neylerse güzel eyler
 Nâçâr kalacak yerde
 Nâgâh kalacak yerde
 Dermân ider Ol derde
 Mevlâ görelim neyler
 Neylerse güzel eyler
 Her kuluna her anda
 Geh kahr u geh ihsanda
 Her anda O bir şanda
 Mevlâ görelim neyler
 Neylerse güzel eyler
 Geh mu'ti ve geh mâni
 Geh dâr u gehi nâfi'
 Geh hâfız u geh râfi'
 Mevlâ görelim neyler
 Neylerse güzel eyler
 Geh abdin eder ârif
 Geh eyman ü geh hâif
 Her kalbi O'dur sârif
 Mevlâ görelim neyler
 Neylerse güzel eyler
 Geh kalbi boş eyler
 Geh halkını hoş eyler
 Geh aşka dûş eyler
 Mevlâ görelim neyler
 Neylerse güzel eyler

Geh sade ve geh zengin
 Geh tabın eder sengin
 Geh hürrem ve geh gamkin
 Mevlâ görelim neyler
 Neylerse güzel eyler
 Az ye az uyu az iç
 Ten mezbelesinden geç
 Dil güşenine gel göç
 Mevlâ görelim neyler
 Neylerse güzel eyler
 Bu nâs ile yorulma
 Nefsinle dahi kalma
 Kalbinden ırağ olma
 Mevlâ görelim neyler
 Neylerse güzel eyler
 Geçmişle geri kalma
 Müstakbele hem dalma
 Hâl ile dahi olma
 Mevlâ görelim neyler
 Neylerse güzel eyler
 Her dem anı zikr eyle
 Zîr gülki koy şöyle
 Hayrân-ı Hak ol söyle
 Mevlâ görelim neyler
 Neylerse güzel eyler
 Küllî hayrette tali bir yol
 Kendini unut anı bul
 Koy gafleti hazır ol
 Mevlâ görelim neyler
 Neylerse güzel eyler
 Her sözde nasihat var
 Her nesnede zînet var
 Her işde ganîmet var
 Mevlâ görelim neyler
 Neylerse güzel eyler
 Hep remz ve işârettir
 Hep gamz ve beşârettir
 Hep ayn-ı inâyettir
 Mevlâ görelim neyler
 Neylerse güzel eyler

Hep söyleneni dinle
Ol söyledeni anla
Hoş eyle kabul canla
Mevlâ görelim neyler
Neylerse güzel eyler
Bil elsine-i Hâlıkı
Eklâm-ı hak ey Hakkı
Öğren edeb ve hulkı
Mevlâ görelim neyler
Neylerse güzel eyler
Vallâhi güzel etmiş
Billâhi güzel etmiş
Tallâhi güzel etmiş
Mevlâ görelim neyler
Neylerse güzel eyler» (*).

Maarifetnâme'den aktardığımız bütün bu satırlar bütün insiyatifi ortadan kaldırır, hatta Allah'ın insana bahsettiği irâdenin rolünü bile. Gerekli tedbirleri almaksızın «kazâ»nın olmasını beklemek, daha önce de söylediğimiz gibi, İslâm'ın ruhuna aykırıdır. Bizzat İbrahim Hakkı'nın hayatı böyle bir düşünceyle ters düşer. Gerçekte bu teslim ve tefvîz gerekli bütün tedbirler alındıktan sonra şarttır. Pek çok âyet-i kerîme çalışmanın ve insan iradesinin önemini belirtirler:

«İnsan ancak çalıştığına erişir. Onun çalışması şüphesiz görülecektir. Sonra ona karşılığı eksiksiz verilecektir» (588).

«Allah dinlenmemiz için geceyi ve lûtfedip verdiği rızık aramanız için gündüzü meydana getirmiştir...», «...Allahın sana verdiği şeylerde, âhiret yurdunu da gözet, dünyadaki payını da unutma...» (589).

«Namaz bitince yeryüzüne yayılın; Allahın lûtfundan rızık isteyin...» (590).

«Allah'ın sizi birbirinizden üstün kıldığı şeyleri özlemeyin. Erkeklerle, kazandıklarından bir pay, kadınlara da kazandıklarından bir pay vardır. Allah'tan bol nîmet isteyin» (591).

«Size geceyi dinlenesiniz diye karanlık ve gündüzü çalışasınız diye aydınlık olarak yaratan Allah'tır» (592).

(*) İbrahim Hakkı; Ma'rifetnâme, s. 375.

(588) Necm, 39, 40, 41.

(589) Kasas, 73, 77.

(590) Cum'a, 10.

(591) Nisâ, 32.

(592) Yûnus, 67.

«Âhiret kazancını isteyen kazancını artırırız; dünya kazancını isteyen de ondan veririz; ama âhirette bir payı bulunmaz» (593).

Sonuç olarak diyebiliriz ki, önemli olan önce rızıkın aranması, gerekli tedbirleri almak —ki bu tedbirler aslâ ilâhî iradeye karşı değildir— ve sonra Allah'ın iradesine teslim olmaktır.

c — Sabr :

Bazılarınca imanın yarısı olarak nitelendirilen (594) «Sabr»a gelince; İbrahim Hakkı için sabr, nefsi sabırsızlık telâşından, arzularından menetmek, zevklerinden alıkoymak, musibetlere, belâlara sabır ve sebat ederek bu kararda devam etmektir. Allah'ın da fiillerinde sabrı görmek mümkündür; esasen O, bu fiilleriyle kullarına sabrı tavsiye etmektedir; dünyayı bir göz açıp - kapayacak kadar zaman içinde yaratması mümkün iken onu altı günde yaratması insanlara sabır öğretleyen bir derstir (595).

İnsan dört şeyde sabırlı olmalıdır: 1) İbâdet, taat konusunda, 2) yasak edileni yapmamak konusunda, 3) dünyanın mânâsız görünen olaylarına karşı, ve 4) dünyanın musibet ve belâlarına karşı sabretmelidir (596).

Bu hâllerle vasıflanmış olan sâlik şeriata uygun olarak hareket eder, söyledikleri ona Allah'ın bir ilhâmı olup Kur'ân ve sünnete uygundur (597). Bütün hareketleriyle her hâlûkârda Allah'ın iradesine, isteğine râzı olduğunu gösterir. Bu, Allah'ın rızasına râzı olma halidir. Böylece «rızâ», İbrahim Hakkı'ya göre, tıpkı diğer mutasavvıflar için olduğu gibi, kalbin bütün olaylar karşısında durgun ve sâkin oluşudur; kalbin «kazâ» acısıyla sevinmesidir. O, kalbdan tiksintiyi atmak ona sevinci yerleştirmektedir. «Rızâ», bazı sûfilerce değerlendirilen «hüzün» (598) ve üzüntüyü silip yok eden kalbin en üstün bir faziletidir (599). Rızâ gerçekleştiği an üç işaret tanıtır: a) «Kazâ»dan evvel Allah'a teslim olunur, b) «kazâ»dan sonra acı duyulmaz, c) «kazâ»dan sevinç ve heyecan duyulur; çünkü sevilenin her yaptığı seven tarafından beğenilir ve sevgiyle karşılanır (600). Böylece «rızâ» aynı zamanda

(593) Şûrâ, 20.

(594) Bk. Arnaldez, La Mys. Mus., s. 614.

(595) Ma., ss. 6, 372.

(596) Hatim el-Esem bunu imâ ederek dört çeşit ölümle ölmek gerektiğini bildiriyordu: a) açlık sıkıntısı (beyaz ölüm), b) diğer insanların sebep olduğu sıkıntılardan devamlı ve sabırlı sıkıntısı (siyah ölüm), c) nefsin dünyevî isteklerine karşı verilen savaşın sabırlı sıkıntısı (kırmızı ölüm), d) yamalı olanı tekrar yamamanın verdiği sıkıntıya sabır (yeşil ölüm).

İbrahim Hakkı da aynı şeyleri değişik şekilde ifade eder. (Krş. Kuşeyrî, a.g.e., s. 157; Ma., s. 372 vd.).

(597) Ma., s. 370.

«teslim»i de kapsamaktadır. Bu nedenledir ki şöyle deniliyor: «Din, kendisine ait gerçeğin rızasında tevâzu halidir»; böylece, kelimenin tam mânâsıyla iman bir rızâdır; bu, bilhassa İslâm'da gerçekleşmektedir; çünkü bu kelime (İslâmiyet), birçok âyetin belirttiği gibi ⁽⁶⁰¹⁾ Allah'a teslimiyeti gösterir.

Bütün bu ihtiraslardan temizlenmiş, faziletlerle bezenmiş, istenilen halleri almış ve gerçek olgunluğu, kemâli kazanmış olarak bu yolun yolcusu kâmil insan (**mürşid**) haline gelir. Bu andan itibaren o «**Hakk**» kelimesiyle zikreder. Önceleri nidâsız olarak Hakk, Hakk, Hakk, sonra nidâlı olarak Yâ Hakk diyerek bu güzel sözü tekrarlar. Bu tekrarlar (zikir) sırasında kendisinde beliren acâip bilgilerden ve görülmemiş hâllerden çekinip Cenâb-ı Hakk'a yönelir ve kendi eliyle meydana gelen olağanüstü hallere ve çeşitli kerâmetler iltifat ve itibâr etmeyip onları ihsan eden Allah'a sarılır. Çünkü kerâmetlere meyil onların kaybedilmesine neden olur ⁽⁶⁰²⁾.

5 — Nefs-i Râziye (Boyun eğmiş nefis) :

Rızânın en yüksek (kemâl) derecesini kazanmış olan nefis-i natika, «nefs-i râziye» olarak adlandırılıyor. Bu Kur'an-ı Kerim'in hitabıdır:

«Ey huzur içinde olan can! Hoşnud etmiş ve edilmiş olan Rabbine (râziyetten marziyyeten) dön» ⁽⁶⁰³⁾.

Bu nefsin seyiri «fillah» (Allah'ta, âlemi «lâhut âlemi»dir, yeri veya mahalli «sırr el-sırr (gizlilerin gizlisi)»dir. Uğradığı hâl, «fenâ» hali, İbrahim Hakkı bu halin üçüncü makamda uğranılan halden farklı olduğunu özellikle belirtir, çünkü, üçüncü makamdaki «fenâ» hali, orta durumda olan sâlikin (sâlik-i mutavassıt) hâlidir; bu hâl içinde duyu organları veriler hakkında yanılırlar, yani bu hâl, hissî idrakin kaybolması hâlidir. Halbuki bu makam (beşinci) insanî niteliklerin kaybolduğunu gösterir; bu ise «bekâ» hâlinin başlangıcıdır. Böylece tamamen kaybedilen insânî niteliklerin yerine ilâhî nitelikler kazanılır ⁽⁶⁰⁴⁾. Bu hâl insanın kendi kendini unutmasıdır; Allah düşüncesi tarafından psikolojik olarak emilme hâlinin sonucudur ⁽⁶⁰⁵⁾.

Bu benliğin kaybolması hâli, Allah'ta var olmak gayesine matuftur ⁽⁶⁰⁶⁾. Bu gerçek varoluştan yararlanabilmek, zevkini tadabilmek için insânî özelliklerden sıyrılmak gerektir.

Pek tabîî bu psikolojik hâl bazı özellikleri bünyesinde taşır. Psikolojik mânevî değişimin sonucunda kişi «bekâ» haline geçmektedir ⁽⁶⁰⁷⁾.

(603) Fecr, 27, 28.

(604) Krş. Kuşeyrî, a.g.e., s. 156; Curcânî, a.g.e., s. 102; Mole a.g.e., s. 65.

(605) «Fenâ» hâli şu hususları kapsar:

- 1 — İhtiras ve isteklerin kaybolmasıyla nefsin geçirdiği ahlâkî değişiklik.
- 2 — Allah üzerine yoğunlaştırılan düşünce sayesinde idrakin, hareketlerin, duyguların hatta bizzat düşüncenin bütün nesnelerinin zihin vasıtasıyla aşılması hâli.

3 — Şuurlu bütün düşüncenin durması hâli. Bütün bunlara bağlı kalınarak denilebilir ki, «fenâ» hâli, teorik olarak istek dışı meydana gelen bir hâldir.

(606) Bk. Gardet-Anawati, a.g.e., s. 105; Gardet, La Cité Musulmane, Paris 1969, s. 94.

(607) Bu seviyede, içinde bulunulan psikolojik durum gereğince, her ne kadar kişinin insanî değeri ortadan tamamen kalkmıyorsa da tabiatüstü ve geçici olma üstü bir çehreye bürünür... «Ben» (moi), toplumsal ve kişisel benzetmeler ve değerlendirmelerle silinir. «Ben silinir» demek şuurlu alanının daralmasını, azalmasını ifade eder, fakat bu daralma, bir gevşeme ve zayıflama (şuur yönünden) olayının sonucudur (Bkz. Guillot, a.g.e., s. 114). M. Davy, tasavvufun bu «fenâ» haline benzer bir yükseliş ve yok oluş halinden Eckhardt'ın bahsettiğini kaydeder. (L'Homme Interieur, Paris 1974, s. 39).

(598) bk. Kuşeyrî, a.g.e., s. 264; İbn el-'Ârif, a.g.e., s. 38.

(599) Krş. Jabre, a.g.e., s. 145; Arnaldez, La Mys. Mus., ss. 631, 641.

(600) Ma., s. 371.

(601) Mâide, 19; Tevbe, 92; Fecr, 27, 28; Mücadele, 22; Beyyine, 8 vs.

(602) Ma., s. 489 vd.

Şimdi, bütün insânî nitelikleri Allah'ta kaybolmuş olarak sâlik, Allah'ın kendinde ona lûtfettiği varlıkla vardır; çünkü o, kendiyle değil, fakat Rabbiyle vardır. İbrahim Hakkî'ya göre, bu tuhaf hâl ancak manevî bir zevkle bilinip duyulabilir ⁽⁶⁰⁸⁾.

Kemâle erişme isteğindeki yolcu, şuurun büyük dikkat ve titizliliğiyle yasaklardan korunur (verâ'). Gerçekten de maarifetin nuru titizliği yıkmamalı «batınî bilim» dıştaki bilime karşı olmamalıdır, Allah'ın insana verebileceği kerâmetlerin çokluğu, onu yasakların perdesine karşı gelmeye isteklendirmemelidir.

Bu mânevî ilerleyiş sırasında «ârif», iki ayrı geçici hâl daha geçirir: «heybet ve üns», bu hallerde kişi Allah'ın huzurunda olduğunun şuurunda değildir ⁽⁶⁰⁹⁾. Ârif Allah'ın güzelliği içine dalar, herhangi bir istekte bulunmaksızın hareketsiz kalır. Duyduğu hayâ hissi ve edebi onu Allah'a yalvarmaktan alıkoyar ⁽⁶¹⁰⁾. Topluluklar ona ellerinde olmayan içten ve zorlayıcı bir saygı duyarlar. O ise hiçbir şeye ikrâm ve ihsânla değer vermez; sadece Allah'ın zikriyle ilgilenir. «Hayy Hayy Yâ Hayy» diye zikreder. Maddî varlığı kaybolup mânevî varlığı «Hayy» (Allah) ile var (bâki) oluncaya kadar buna devam eder. Tâ ki Allah'ın sıfatlarıyla sıfatlansın, O'nunla konuşsun, onlarla görsün ⁽⁶¹¹⁾.

Bu varoluş, ruhun olgunluğunun işaretleri olan, üç «tecelli» de görünmektedir: «tecelliyât-ı efâl ve esmâ ve sıfat».

a) İlâhî Fillerin Tecellisi :

Bir müşâhede halinde Cenâb-ı Hakk'ın fiillerinden bir fiil o kulun kalbine doğar; çünkü Allah kendi fiillerinden bir fiiliyle o kuluna tecelli etmiştir. İşte o zaman bütün eşyada beliren ilâhî kudret o kulda belirir ve o kul da yürütenin ve durdururanın (muharrik ve müsekkîn) Allah olduğunu bulur ve bu hâl ona görünür. Bu durum ise ancak o makamın sahibi tarafından bilinir. Görünen bu ilâhî filler ayakları kaydırabilir, bunun için yeni başlayanlara (müptedi) korku ve çekingenlik gelir, belki bu yüzden bu halden uzaklaşabilirler. O halde eğer benzer bir halde bulunuluyor ise bu hale dayanmak ve şeriat emirleri gereğince uygulamada bulunmak gerekir ⁽⁶¹²⁾.

b) İlâhî İsimlerin Tecellisi:

Allah'ın güzel isimlerinden (esmâü'l-hüsnâ) bir ismi kulun kalbinde be-

(608) Ma., s. 391.

(609) Krş. Ma., s. 392; Kuşeyrî, a.g.e., s. 147, 161.

(610) Beyazid Bestamî de aynı duygular içinde, «müşâhede» anında yalvarmayı (istememeyi) istiyordu. Krş. İbn el-Ârif, a.g.e., s. 32.

(611) Ma., s. 492; Krş. Nwîyâ, a.g.e., s. 289; İbn el-Ârif, a.g.e., s. 17.

(612) Ma., s. 492.

lirir. O kul bu ismin nurları altında öyle yenilir, öyle afallaşır ki, eğer o anda Allah, o isimle çağrılrsa onun cevabını o kul verir ⁽⁶¹³⁾.

c) İlâhî Sıfatların Tecellisi :

Allah kendi sıfatlarından biriyle kulunun kalbinde belirir. Bu anda kulun bütün insânî sıfatları yok olmuş, sadece bu sıfatıyla Allah kalbinde belirmiştir. Eğer işitme (semi') sıfatıyla tecelli etmiş olsa, o kul canlı cansız bütün varlıkların konuşmalarını işitir ve anlar ⁽⁶¹⁴⁾.

Böylece ârif «ilm el-yakîn» (bilimsel kesin bilgi) —ki aklî ilimlerden hâsıl olur— derecesinden «ayn el-yakîn (gerçekliğinde hiç şüphe olmayan)» ve «hakk el-yakîn (gerçekliğinde hiç şüphe olmayan)» derecelerine yükselir, nihayet kemâl mertebesine ulaşır ⁽⁶¹⁵⁾.

(613) aynı yer; bk. Geylânî, a.g.e., s. 64.

(614) Ma., s. 493.

(615) bk. aynı eser, s. 493, 494.

6 — Nefs-i Marziyye (Beğenilmiş nefis):

Altıncı makamda bulunan «nefs-i natıka»dan Cenâb-ı Hakk razı olduğu için «nefs-i marziyye» adını almış ve Allah'ın kendisini bu şekilde nitelen-dirmesiyle şereflenmiştir:

«Hoşnud etmiş ve edilmiş olan Rabbine dön!» (616).

Bu nefsin seyri «an el-Hakk», âlemi, «âlem-i nasût» yeri, «hâfî» (çok gizli), hâli, hayret, elde ettikleri (vâridi) şeriatıdır.

Bu makamda, artık beşerî bütün isteklerini terketmiş olarak ârif Allah'ın isteğine son derece uygun bir tarzda davranır (617). İnsanlara yol gösteren (kâmil) bir kılavuz, işlenen hataları affeden şefkatli, cömert bir kişidir. Yaptığı her şey Allah'ın rızasını, hoşnudluğunu kazanmak içindir. Haktan ayırdedilmese bile kâmil bir insan olmuştur; bunun için nurların kaynağı, sırların madenî, ilâhî bilimin taşıyıcısıdır. İbrahim Hakkının ileri sürdüğüne göre de seyri «an el-Hakk» olduğundan, muhtaç olduğu bilgiyi doğrudan doğruya Allah'tan alır (618).

Allah'ın izniyle görünmeyen âlemden (âlem-i gayb) görünen âleme (âlem-i şahâdet) dönmüş olan ârif, kendisine orada iken lütfedip verilen bilgileri, hikmetleri herkesin anlayabileceği şekilde halka söyler. Davranışlarında bir ölçülülük (itidâl) görülür; bu, aşağıdaki kutsal hadîste belirtilen Allah'ın mükâfatının sonucudur: «Ben onun kulağı olurum; o, onunla iştir; gözü olurum, onunla görür, dili olurum, onunla konuşur v.s....» (619). Böylece kâmil Allah'ın yardımıyla diğer insanlara etki edebilir (620).

Bu cümlelerle ârifin durumunu belirttikten sonra yazarımız İbrahim Hakkı bu ifadelerin anlam karışıklığını (ambiguité) şöyle açıklar: «Haşa kulun gözü, Allah'ın gözü olmaz, fakat şeriata uyarak bu makama gelen kâmilin görebileceğidir. Bu makam da o, insanî sıfatlardan kurtulup ilâhî sıfatlarla bezenmiş olduğundan Allah'ın izniyle başkalarına tesir edebilir. Bu «hakk el-yakîn» e uygundur; çünkü Cenab-ı Hakk ne bir şeye «hulûl» eder ne ne de bir şey ona «hulûl» eder; hâşâ Allah bunlardan münezzehtir. Bu

(616) Fecr, 28.

(617) bk. Arnaldez, La Mys. Mus., s. 632.

(618) Ma., s. 494.

(619) Buharî, Şikak, 38.

(620) Ma., s. 495.

nun asıl ve esasını kimse idrak edemez; çünkü akıl bunu idrakten âcizdir. Bu işler ancak hâl ile idrâk olunur.

Hâl ehli olmayanlar idrâk edemezler; çünkü «fenâ» ve «bekâ» hallerinin dış âlemden benzerleri yoktur ki kıyas edilsinler ve açıklansınlar» (621).

İbrahim Hakkı, kâmil insanın gerçek mânâda Allah'ın kulluğuna lâyık olmuş olmasından ötürü, kalbine yansımış fakat kelimelerle açıklanamayan Allah'ın bazı sırlarını gördüğünü ekler (622).

Eğer bu kavranamayan hâller gerçekten insan aklının dışındalarsa, bu takdirde onlar hakkında edindiğimiz basit bilgiler gene basit hipotezler üzerine kurulmaktadırlar ve pek tabîî olarak yalnızca bu konuda onların söyleyip yazdıklarına göre bir hüküm veriyoruz; çünkü kendimizin benzer deneyleri yoktur. Bu tasvirler, tanımlar, belirtilen hallerin gerçek cevherinden uzak oldukları gibi, bu konudaki hükümlerimiz de yüzeyde kalan tahliller olmaktan öteye geçemezler.

(621) Aynı yer. Bk. Ateş (S.), İslâm Tasavvufu, s. 55.

(622) Aynı eser, s. 496 b.

7 — Nefs-i Kâmile (Olgun nefis):

Yedinci makama yükselmiş bulunan «**nefs-i natika**», bütün kemâli taşıdığı ve ruhî olgunluğa eriştiği için olgun nefis (nefs-i kâmile) olarak adlandırılır. Bu nefsin seyri Allah iledir (Billah); âlemi «kesrette vahdet ve vahdette kesret» âlemidir. Bu âlem konusunda şeyhimiz İbrahim Hakkı, İbn Arabî ile aynı düşünceye sahiptir; İbn Arabî için bu âlem bilgi ve bilgisizliğin birbirine karıştığı bir âlemdir, bu karışıklığı aşabilmek için «insanın önce Bir'in çeşitli yönlerini giymiş olan eşyanın sembolizmini kavraması, onların geçici görünüşlerini gene onların ezeli «ilk örnek» lerinde (Archétypes) manen hakıyla yerine koyması gerekir» ⁽⁶²³⁾.

Olgun nefsin yeri «**ihfâ**» (gizli) dır; bu gizlilik ruhun bedene göre gizliliğine benzer. Bu nefis «**bekâ**» hâlinde; eğer «**fenâ**» kınanmış sıfatların kaybedilmesi ise, «**bekâ**», değerli niteliklerin kazanılmasıdır ⁽⁶²⁴⁾. Bu «varoluş», bir çeşit derunî birleştirme ve ahlâkî olduğu kadar da aklî uzun ve ihlâslı bir çalışmayla etkilenen şuurun bütün elemanlarının güçlü bir tarzda birleşmesidir.

Şeyhimizin iddialarına göre, olgun insanın öğrendikleri bütün insanların öğrendiklerinin tümüdür ⁽⁶²⁵⁾. Apolejetik nitelendirme, en güzel sıfatların kazanılmış olduğunun belirtilmesiyle devam eder. «**Kahhâr**» ismiyle zikreden olgun insan, kâmilin iç saltanatı kemâle ermiş «mücâhede» tamamlanmıştır. Bu makamda «riyâzat» yapmaya ihtiyaç kalmamıştır. Bütün davranışlarda ölçülülük hâkimdir.

Erzurumlu İbrahim Hakkı, böylece kâmil insanın «**Kutup**» ⁽⁶²⁶⁾ olabileceğini ve en güzel bir tarzda davranacağını söyler. Bu makamdaki olgun kişinin davranışları «**Celâl**» ve «**Cemâl**» hâli içinde meydana gelir; «**Celâl**» yarattığı sersemleştirir, yıldırım çarpmış benzetirken «**Cemâl**» hiç bir eksiği kalmamak şartıyla onu tatmin eder. Şimdi o, Allah'ın yeryüzünde halifesi dir, ve artık «**riyâzet**»e ihtiyacı yoktur ⁽⁶²⁷⁾.

(623) Schaya, a.g.e., s. 28; Krş. Ma., s. 497.

(624) Krş. Kuşeyr, a.g.e., s. 156.

(625) Kanaatimizce burada kastedilen manevî veya «ledunî» bilimlerdir.

(626) H. Corbin, Sünnî sufizmdeki «Kutup» düşüncesinin, Şîî düşüncedeki «İmam» düşüncesinin aktarılmasından başka bir şey olmadığını ve kutbun en tepesini teşkil ettiği mistik silsilenin «İmam» fikrinin varsayımını devam ettirdiğini iddia eder (Histore de la Philosophie Islamique, Paris 1964, s. 268).

(627) Ma., s. 499.

4. BÖLÜM: EVLİYA VE AHLÂK:

A — Veliler ve Bilgileri :

Psikolojik tecrübeler kavramı ve uygulamaların çok sıkı bir şekilde tatbik edilmesi zorunlu olarak «en olgun olma (kâmil)» nosyonunun —yani velî olma mefhumunun— ve kendisine katılmak için can atılan bir kurumun meydana çıkmasına sebep olacaktır. Böylece, tasavvufî tecrübeler, velîliğin hazırlayıcı faktörleri haline gelmektedirler. En üstün makam olan yedinci makamdan itibaren, tasavvufî yolda ilerleyen «sâlik», kâmil bir insan, bir «velî» haline gelebilmektedir. Şimdi artık, psikolojide sık sık zikredilen farklı fenomenleri, kavramları meydana getirebilmektedir: telepati, «levitation» ⁽⁶²⁸⁾, olayların önceden görülmesi vs... Velîlik kurumuna gelince, bu bölgelere ve milletlere göre sınıflanmaktadır ⁽⁶²⁹⁾. İslâm Ansiklopedisinde yazdığı makalede C. De Vaux, Ohsson'dan naklen Türk sınıflamasını şöyle açıklar: «yeryüzünde daima yaşayan 356 velî vardır. Birincisi «Kavs-ı Âzam» (veya büyük yardım edici); ikincisi onun veziri «Kutup»tur. Sonra dört «Evtad» gelir. Diğerleri sırasıyla şöyle adlandırılırlar: üçler, yediler, kırklar, üçyüzler. Bu yedi sınıf cennetteki yedi dereceli saadete tekâbül eder. İlk üç sınıfın velileri, görünmez bir şekilde her zaman namaz saatlerinde Mekke'de Kâbe önünde hazır bulunurlar. «Kavs» öldüğü zaman «Kutup» onun yerine geçer; böylece birbirini takibeden bir «yer değiştirme» devam eder; her sınıfın en temiz, en olgun nefsi en üst dereceye çıkar» ⁽⁶³⁰⁾, Türk veliler için, okuyucuya De Vaux'nun adı geçen makâlesini ve Nezihe Arazın kitabını salık veririz ⁽⁶³¹⁾.

Şeyhimiz İbrahim Hakkı'ya göre, veliler yeryüzünde Allah'ın halifeleri olup, manevî bir ilme sahiptirler; (bu ilmin kaynağı) münakaşalı, hattâ sün-nî hukukçularca kabul bile edilmemektedir). Her ne kadar şeyhimiz ilmi, içe ait ilim (ilm-i batın veya ilham) ve dışa ait ilim (ilm-i zâhir) olarak kabul ediyorsa da Neseфі (1142/1882) ilhamı bir ilim olarak kabul etmemektedir ⁽⁶³²⁾. Velîlerin en yüksek derecesi peygamberlerin en aşağı derecesidir.

(628) Bir cismi yalnız insan iradesinin gücüyle kaldırma.

(629) bk. De Vaux, Velî, mad. I.A. Leyden 1924.

(630) adı geçen mak.; ayrıca bk. Nwyia, a.g.e., s. 114.

(631) Anadolu Evliyaları, İstanbul 1968.

(632) Taftazanî, Şerh el-Akâid el-Neseфіyye, İstanbul 130, s. 012.

Fakat, buna rağmen bazı mutasavvıflar —çok az da olsa— velîlerin peygamberlerden üstün olabileceklerini iddia ettiler. Mamafih Gazzalî'ye göre, velîlerin bildiklerine oranla bizim bildiğimiz çok az bir bilgi olduğu gibi, velîlerin bilgileri de peygamberlerin bilgilerinden daha az ve aşağıdadır. ⁽⁶³³⁾.

Şeyh Erzurumlu İbrahim Hakkî'nin Maarifetnâmesi'nde bildirdiklerine göre, velîlerin ilmi ilâhî bir kaynaktan gelmektedir ve «hikmet» diye adlandırılır. Akıl ve anlayışın en güzel bir şekilde ortaya çıkmasıdır; gerçeğin ve görünmeyen âlemin görünüşü ve daha önce belirtilen deney ve uygulamaların sonucudur. Mukatil'de İbrahim Hakkî ile aynı düşüncededir ⁽⁶³⁴⁾. Daima Maarifetnâme'ye göre, «velîlerin hikmeti» Allah'ın ilhâmıdır. Bir başka ifade ile, velî, söylenmesi gerekeni söyleyen ve davranılması gerektiği şekilde davranandır ⁽⁶³⁵⁾. Üstelik ilim ve hikmet, beden ve ruhun birbirinden ayrılmadığı gibi, birbirinden ayrılmazlar; esasen ruh bedenden ancak ölümlle ayrılır. İlim öğretim yoluyla elde edildiği halde hikmet, görünmez âlemden (gayb âleminde) gelir ve açıklıkla, riyâzatla elde edilir ⁽⁶³⁶⁾. «Batın ilmi (hikmet) gönülün halleridir; dışa ait ilim kitaplarında yazılıp olup halk içinde bilinir; içe ait ilim, batın ilmi Hakk için göğüslerdedir ve halktan saklıdır. Maarifetnâme'ye göre, «batın ilmi» inkâr edilemeyecek bir biçimde vardır; açıklanması halinde, ârifler hariç, kimse anlayamaz. Düşünce ile kazanılıp gerçekleşen ilim asla hikmetten üstün olamaz; çünkü bu ikinci, Tirmizî'nin de kabul ettiği gibi ⁽⁶³⁷⁾, manevî temizlikle kazanılır. Aklî ilimler karşısında inanan ve inanmayan eşittir, halbuki maarifet nurunu bulabilmek için «mü'min» olmak gerekir. Aklî ilim maarifete göre daha genel, maarifet ise aklî ilme göre daha önemli ve daha özdür. Ve nihayet maarifet daha faydalı ve daha çekicidir; çünkü o Allah'la ilgilidir.

Velîler, cennet ve cehennemi unutmuş, maarifetle sarhoş Allah'ı müşâhede ederler; fakat bu müşâhede, duyu organı gözle görmekten uzak bir mânâda olup Allah'ın sırlarının sezgisidir ⁽⁶³⁸⁾. Muhyiddin İbnî Arabî, insanların çoğunun şeriatın en yakın mânâsını kavradıklarını, söyleyerek şeyhimizin bu fikrini daha önceden doğrular ⁽⁶³⁹⁾.

Velevki insanları düşünmemiş bile olsa, kendisine ilâhî «Gerçek» lerin gösterildiği bu kişinin bulunması imkânsız değildir. Bu şahıs peygamber

[633] Jabre, a.g.e., s. 276.

[634] Krş. Nwyia, a.g.e., s. 42.

[635] Ma., s. 427.

[636] aynı yer.

[637] Krş. Ma., s. 434; Nwyia, a.g.e., s. 274.

[638] Ma., s. 143.

[639] Füsüs, s. 58.

değildir; fakat ve velîdir. Böylece velî, Allah'ın yeryüzünde «halife»si oluyor ve Joly'nin söylediğinin aksine bu ünvana lâyık bir şekilde hareket ediyor ⁽⁶⁴⁰⁾.

Velîlerin kişilikleri, nitelikleri lehinde farklılık gösterir. Onlar Allah'a yakın olanların sıfatlarını taşırlar. «Peygamberlik, insanların gafletten uyanmalarını sağlamak ve onların peygambere bağlanmalarını temin etmek için mucizeleri gerekli kılar, halbuki velîlik, insanların kandırılmış olmalarını, fitneye düşmelerini ve yapana karşı aşırı bağlılığı önlemek için kerâmetleri açıklamayı yasaklamıştır» ⁽⁶⁴¹⁾.

Velîliğin delili ne kerâmetlerdedir, ne de olağanüstü lütuflardadır. Kâmil, kerâmet sahasını aşmış olandır.

«Nasıl insanların ilimleri öğrenmek için bilginlere ihtiyaçları varsa, ruhlarını temizlemek, manevî huzura kavuşmak için de velîlere ihtiyaçları vardır. Velî yeryüzünde Cenâb-ı Hakk'ın reyhan çiçeğidir ki, onu sıddıklar, gerçeği bilenler koklar; bu koku onlara eriştiği zaman Allah'a olan özle-yişleri artar» ⁽⁶⁴²⁾.

Velîliğin işaret ve vasfı, velînin davranışlarında kendini gösterir; bu davranışlarda hiç bir âhenksizlik olmaksızın Hz. Peygamberin ahlâkının izleri görülür. Âdeti kutsallaşmış olan nefis, içteki ahenksizliklere ve uyumsuzluklara karşı geliyor; tutarsızlık ve karışıklık onun için çekilmez birer hal oluyorlar. Onun için, dış davranışlar bütünü hayat ve içte ruhun davranışı, hâkim belirgenlik olan manevî bir heyecanla tamamen uyuşmuş olmalıdır.

Nefsin Allah'a doğru bu yükselişi, insanlara karşı sevgi ve uyumluluk duygularıyla kendini gösterir. Velî artık ne kin duyar ne de kıskançlık yapar; kimseyi incitmeyip Allah'ın rızasını kazanmaya çalışır. Düşmanlarını sever, bütün insanlara şefkatle muâmele eder ⁽⁶⁴³⁾.

Kendisine verilen ilâhî bilgilere rağmen, velî, Allah'ın sırlarını gizler; bu sebeple de Allah onu korur. Farkında olmadan kendisinden çıkan kerâmetleri ne duyar ne de kimseye söyler ⁽⁶⁴⁴⁾.

Velîler harikulâde hallere sahiptirler. Kur'an-ı Kerim'in söylediği gibi

[640] Budizm ile tasavvuf arasında esrarengiz bir benzerlik bulunduğunu söyledikten sonra Joly şunları ekler: «Bütün bu perhizlere ve bu olağanüstülüğe rağmen, müslüman aziz kendini unutmaz... Bir kelimeyle, İslâm'ın azizi çoğu zaman kendi hesabına ve kendi istekleri yararına işlem yapar» Joly (Henry), Psychologie de Saints, Paris 1912, s. 11.

[641] Ma., s. 435; Krş. Ateş, a.g.e., s. 121.

[642] Ma., s. 435.

[643] Ma., s. 436; Krş. Ateş, a.g.e., s. 115.

[644] Ma., s. 437; Vezzani, a.g.e., s. 152.

(⁶⁴⁵), ne korkarlar ne de hüznü duyarlar; çünkü onlar hâlin adamıdır, geçmiş ve gelecek onları ilgilendirmeyiz. Hâl, hareket ve vasıfları peygamberlerinki gibidir; gerçekten de Hz. Peygamber duyularına ideal bir biçimdeki hâkimiyeti en iyi gerçekleştiren kişi değil midir? Gazzâlî buna şunu ekler: Her ne kadar velîler peygamber değillerse de peygamberin bilgisine ortak olurlar (⁶⁴⁶).

Yazarımız için, velîler, Allah'ın yanında peygamberler derecesine yakın şehitler derecesindedirler. Mal ve mülk sevgisini terketmişlerdir. Tevâzu ve kanaatla nefislerini kırmışlar ve böylece nefsin fânî olan haz ve lezzetlerinden vazgeçmişlerdir. Allah sevgisiyle gam çekip derdiyle nîmetlenip, hüznüyle lezzet duyarlar. Onlar için sadece Allah vardır. Velîliğin en belirgin karakteristiklerinden biri fakirliktir. Onlar da bundan hoşnutturlar (⁶⁴⁷).

İbrahim Hakkı, velîlerin Allah'ın izni ile tasarruf sahibi olduklarını ileri sürer (⁶⁴⁸). Geçimleri «tefviz ve tevekkül, sanatları sabır ve tahammül, dayanakları teslim ve rıza, lezzet aldıkları şey fakirlik ve yoksulluktur» (⁶⁴⁹) der. Allah'tan başka her şeyin fânî olduğunu bilerek Allah'ın varlığında yok olarak «fenâ fillah»a erişirler.

B — Ahlâk :

İslâm, bir din olduğu kadar toplumsal davranışlar bütünüdür. Bu demektir ki onun iki yönü vardır: biri manevî ve aşkındır ki bu yön insanı ilâhî iradenin gereği olarak ebedî bir hayata hazırlar; öteki kendiliğinden var olan bir yöndür ve toplumsal düzeni sağlamak konusunda yetenekli bir insan varlığını gerçekleştirir. Esasen, bu iki cephe, İslâm'ın idealine ve insanlığın düzenine uygun ahlâkî davranışları açıklayan müslüman ahlâkçılar ve bilginlerin pek çok çalışmalarının konusunu meydana getirir. Bu eserlerin prensipleri şu hadîste özetlenebilen ilâhî ve geleneksel kaideler karışımı bir öz meydana getirirler: «Müslüman elinden ve dilinden hiç kimseye zarar gelmeyen kimsedir». O halde, otonom bir kuruluş haline gelmemiş bile olsa İslâm'da bir «ahlâk sistemi» vardır.

Ahlâksız dinler bulunduğu gibi, dinsiz ahlâklar da vardır. Hindistan'daki Budizm, Avrupa'daki akla kumanda eden ve bir kategorik emir üzerine kurulmuş buluna Kant ahlâkları ile, başkalarını düşünme (altruisme) ideali

üzerine bina edilmiş Comte ve Nietzsche ahlâklarının durumları böyledir (⁶⁵⁰).

Fakat bazı topluluklar da, ahlâk dinin prensipleriyle karışır. İslâm'da, söylenenlerin aksine (⁶⁵¹), ahlâk dinin prensipleriyle uygunluk arzeder ve beraber bulunur.

Gerçekten ahlâkın konusu insanî davranışlar değil midir? İslâm için, bu davranışlar, din ve dünya üzerindeki bir mutluluğu sağlama amacına yönelik olarak gerçekleştirilmektedirler. Öyle ise insanın amacı Allaha yöneliktir ve Allah, kanununu insana birbiriyle uyuşur bir biçimde hem tabîî, hem de tabiat üstü bir şekil altında göndermiştir.

Bu açıdan İbrahim Hakkı'nın, ahlâkın dinî, kişisel, toplumsal kaidelerini bildirmesi tabîî idi. Gerçekte, onun tasavvufunun temeli Hz. Peygamberi'nin takip ettiği yoldu; çünkü o, takip edilecek bir «model» olarak değerlendirilmektedir. Sûfî için güzel bir ahlâka sahip olmak faziletli olmak demektir; fazilet ise, insanları bir aşırılıktan diğerine devamlı olarak götüren ve birbiri ardınca meydana çıkan heyecan dalgalarına, ihtiyata meydan okuyan ve bunu çok pahalı ödeyen kendini beğenmelere karşıdır. En güzel ahlâkî davranışlara sahip olabilmek için, niyet, bu niyetin gerçekleşmesi ve toplumsal ortam arasında gerçek bir âhengün bulunması şarttır.

1 — Kişisel Hayatın Ahlâkî Kaideleri:

Erzurumlu İbrahim Hakkı, en güzel ahlâkın Hz. Peygamber ve sahabîlerinin, arkadaşlarının ahlâkı olduğunu bu yüzden de onların yolundan gitmek gerektiğini söyler. Tıpkı bütün diğer mutasavvıflar gibi (⁶⁵²), şeyhimiz için de tasavvuf güzel ahlâktan ibârettir (⁶⁵³).

Evlilik, güzel ahlâkın kazanılması yönünde önemli bir davranıştır; çünkü evlilik, kişi ve toplum için, zihnî ve ahlâkî bir denge unsurudur. Fakat, İbrahim Hakkı açısından, evliliğin çok faydaları varsa da bazı sakıncaları da bulunur. O halde, evlenmeden önce çok iyi düşünmek, içinde bulunduğu durumu ve evlenince bulunacağı durumu iyice değerlendirmek gerekir. (⁶⁵⁴). Maarifetnâme yazarı, evli kişi için evlilik münasebetlerini düzenleyecek kaideleri belirtir; çünkü ona göre, münasebetin zamanının değerlendirilmesi çocuğun karakteri üzerinde oldukça önemli bir rol oynayabilecektir (⁶⁵⁵).

(650) bk. Paquier (J.), Le Sentiment Religieux, Paris 1926, s. 31.

(651) Krş. Bousques (G.H.), Ethique Sexuelle de l'Islam, Paris 1966, s. 2; Monteil (V.), Islam, «Les Religions» içinde mak. Paris 1974, s. 264.

(652) bk. İz, a.g.e., s. 34 vdd.

(653) Ma., s. 528.

(654) Aynı eser, s. 537.

(655) Aynı eser, s. 540-541.

(645) Yûnus, 62.

(646) Jabre, a.g.e., s. 257.

(647) Ma., s. 439.

(648) Ma., s. 440; Krş. De Vaux, Velî, İ.A.

(649) Aynı yer.

Yazarımızın ahlâk anlayışında —felsefesinde— özellikle nezâket kaideleri önem kazanır. Herkesin kendini bilerek davranışlarını düzenlediği bir ahlâk felsefesi ahlâkî hayatı yönetir.

İnsanın davranışlarında, her an Allah'ın huzurunda bulunduğunu bilmesi hali çok büyük bir değerdedir. O'nun karşısında kulluğa yakışır bir tarzda O'na güvenen, O'nun büyüklüğünü düşünen ve O'nun lûtfettiklerinden memnun, tam bir teslimle O'na boyun eğmiş bir halde, saygı ve övgü duyguları içinde bulunulmalıdır ⁽⁶⁵⁶⁾.

a) Öğretmenin öğrencilerine karşı tutum ve davranışları psiko-pedagogik açıdan oldukça geniş bir yer tutar. Bugün eğitim-öğretim açısından aradığımız şey, pedagoji ve psikolojinin ilmi verilerinin ışığı altında en güzel ve en verimli eğitimidir; ancak bununla en üstün derecede bir verim sağlanabilecektir. Maarifetnâme'nin öğütleri bu eğitimi sağlayabilecek niteliktedir. Böyle bir eğitim sırasında öğretmenler şunlara dikkat etmeli ve uymalıdır: öğretmen,

- 1 — Karşılaşılan zorluklara ve sıkıntılara katlanmalıdır,
- 2 — Sınıfta sükûneti sağlamalıdır,
- 3 — Yumuşak huylu olmalıdır,
- 4 — Davranışları öğretmene yakışır bir şekilde olmalıdır,
- 5 — Sakin ve dinlenmiş bir kafaya sahip olmalıdır,
- 6 — Alçak gönüllü olmalıdır,
- 7 — Şaka yapmamalı, alay etmemelidir,
- 8 — Öğrencilere iyi ve yumuşak davranmalıdır,
- 9 — Zayıf ve yeteneksiz öğrencilere karşı sabırla muâmele etmelidir,
- 10 — Zihni yönden yeteneksiz olanlar varsa onları öğütler vererek yönetmelidir,
- 11 — Soru soranları azarlamamalı, onlara kızmamalıdır,
- 12 — Soruları dikkatle dinlemeli ve onları iyice anladıktan sonra cevaplandırmalıdır,
- 13 — Kusurları bağışlamalı, özürleri kabul etmelidir,
- 14 — Doğru olanı kabul etmeli,
- 15 — Öğrenciyi faydasız bilgilerden ve bunlarla meşgul olmaktan alıkoymalı ve korumalıdır,

(656) Aynı eser, s. 538.

16 — Allah'a ait ve faydalı diğer ilimler dışında öğrencinin başka bilgilerle uğraşmasına engel olmalıdır ⁽⁶⁵⁷⁾.

b) Bir taraftan öğretmeni psiko-pedagogik yönden öğrencilerin seviyesine göre hazırlarken diğer taraftan da öğrenciyi kendisine verilen eğitim-öğretimi alabilecek biçime sokmak ve onun bu husus için elverişli yönlerinden faydalanmak gerekir. İşte Maarifetnâmede öğrenciye verilen öğütler: öğrenci,

- 1 — Öğretmen sınıfa girdiği an ayakta durup onu selâmlamalı,
- 2 — Ancak onun izni ile oturmalı,
- 3 — Uslu olmalı,
- 4 — Onun karşısında az konuşmalı,
- 5 — Sorulmadıkça konuşmamalı,
- 6 — Öğretmeninden izin aldıktan sonra konuşmalı,
- 7 — Öğretmene karşı gelmemeli, hatta tezat içinde olduğunu da açıkça söylememelidir,
- 8 — Ondan üstün olduğunu göstermemelidir,
- 9 — Onun yanında başkasıyla konuşmamalıdır,
- 10 — Onun yanında başka şeyler uğraşmaktan çekinmelidir,
- 11 — Öğretmen yorgun ve sıkılmış olduğu zaman susmalı,
- 12 — Öğretmen girerken ve çıkarken ayağa kalkmalı,
- 13 — Çıkmak üzere iken soru sormamalıdır,
- 14 — Yürürken soru sormamalı ve onun arkasından yürümelidir,
- 15 — Ona her zaman saygı göstermelidir ⁽⁶⁵⁸⁾.

c) Çocuğun eğitimi sırasında, ebeveynlerine karşı davranışlarının nasıl olacağı öğretilmelidir; çünkü çocuğun eğitimi için âilenin ilk adımı çok önemli bir faktördür. Sosyal daireler ve çevreler içinde âile birincisini meydana getirir. Çocuğun âilesine karşı davranışları, onların rızalarını kazancak ve onları memnun edecek bir şekilde olmalıdır ⁽⁶⁵⁹⁾.

(657) Aynı eser, s. 539; İslâm tarihinde öğretmen-öğrenci arasındaki ilişkilere dair pek çok eser yazılmıştır. Buna şunlar örnek olarak verilebilir: İbn Sahnun'un Âdâbu'l-Muallimîn'i, Câhiz'in Risâle el-Muallimîn'i, İbn Cama'a'nın Tezkire el-Sami' ve'l-Mütekellim fi Âdâb el-Âlim ve Müteallim'i, Taşköprülüzâde'nin Risâle fi ilmi'l-Âdâb'ı, Azzâr Nuci Türkistânî'nin Talim el-Müteallim, Tarık el-Teallüm'ü, Ebu'l-Hasan Ali ibn Muhammer ibn Halef el-Maruf el-Kabisi el-Fakih el-Kayravânî'nin Risâle el-Mufasssal li Ahvâl el-Müteallimîn ve Ahkâm el-Muallimîn ve'l-mütellimîn'i (Çev.: S. Ateş, H.R. Öymen, Ankara 1966, s. VII).

(658) Ma., s. 539; bundan başka Gazzali İhya'sında öğretmen ve öğrenci davranışlarını belirleyen bir bölüm yazmıştır. bk. İhyau Ulûm'd-Din, çev.: A. Seroğolu, İstanbul 1973, c. I, s. 125.

(659) Ma., s. 540.

2 — Âilevi ve İctimai Hayatın Kaideleri :

Mademki âile sosyal hayatın en küçük dairesini teşkil etmektedir, o halde sosyal hayatın kuvvetli ve devamlı olmasını temin etmek için ahlâk sistemi âilenin sağlam temeller üzerine kurulmasını gerekli kılar. Bunun için eşler arasında mîzaç yönünden bir uygunluğun bulunması zorunlu olmaktadır. Bu uygunluk ve uzlaşma, eşlere ait hayat, âile ve aşk psikolojileri için gerekli olan kaidelerin tatbiki ile sağlanmaktadır.

Böyle bir düzen içinde ilk sırayı pek tabii olarak koca almaktadır. Onun görevleri nelerdir, kısaca görelim:

- 1 — Koca hanımına karşı iyi davranmalıdır.
- 2 — Onunla olan ilişkileri yumuşak ve ince olmalıdır.
- 3 — Eve dönüşünde hanımını selâmlamalı ve onun hatırını sormalıdır. Eğer karısı neşeli ise onu öpmeli ve okşamalıdır, eğer üzgün ise onun acısını gidermeli, teselli etmeli, eğlendirmelidir; hatta çocukların eğitiminde ona yardım etmelidir.
- 4 — Hanımının maddî ve manevî ihtiyaçlarını sağlamalıdır.
- 5 — Onu dövmesi, küfretmesi yasaklanmıştır; ancak dinî görevlerini ihmâl ettiği anda kendisine küsebilir ve bu bir günden fazla sürmez. Aksine psikolojik yönden zayıf bir yaratık olması hesabıyla ona karşı iyi ve nâzik davranmalıdır ⁽⁶⁶⁰⁾.

İnsanlarla samimi ilişkiler içinde olmak her zaman için mümkün değildir; çünkü huylar ve mîzaçlar değişmektedir. İbrahim Hakkı insanları arkadaş olarak, dış görünüşleri dışında üç sınıfta toplamaktadır: 1 — İhvân-ı Safâ (samimi arkadaşlar), 2 — Maârif-i pür cefâ (güçlükleri çok bilgiçler), 3 — Mecâhil-i bî vefâ (vefasız cahiller). İnsanların bu şekilde olduklarını unutmayarak ihtiyatlı davranmalıdır. Hangi arkadaşlar samimi olabilir ve onlara karşı nasıl davranmalıyız? İbrahim Hakkı, bu konuda, daha önceki ahlâkçıların söylediklerinden pek farklı bir şey söylemez. Fakat onlardan hiç birini nakletmez ⁽⁶⁶¹⁾.

Kardeşliği, âhiret, dünya ve geçim veya iş kardeşliği olarak üçe ayıran İbrahim Hakkı, bu kardeşliklerin ve dostluğun nasıl kurulacağını da ayrıca açıklar. Kendini beğenmiş, kibirli, hatta riyâkâr denilebilecek insanların şahsiyetlerini psikolojik açıdan tahlil ederek bunlardan çekinme gereği

(660) Aynı yer.

(661) Bkz. Aynı eser, s. 546.

ve onlarla arkadaş olma hususu üzerinde durur. Bayağı olacak ve bizi küçük düşürecek davranışları sıralayarak bunlardan çekinmeyi salık verir. Bunlar arasında faydasız söz ve hareketler, çok fazla süslenmek, insanları tenkit etmek, alay etmek ve fazla şaka yapmak vardır.

Ebu Hanife'nin âlimin davranışları konusunda Ebu Yûsuf'a yazdığı vasiyetnâme'yi tekrar eden İbrahim Hakkı ⁽⁶⁶²⁾, sosyal hayatın ahlâkî ilkelerini belirterek bir düzen sağlamaya çalışır. Bu düzenin sağlanmasında insanı yönlendirecek davranışların neler olduğu ve aksi yönde organların ne gibi kötülükler doğurabileceğini kaydererek ⁽⁶⁶³⁾ insan-cemiyet ikilisini âhenk-dâr kılmaya çalışır ve böylece davranışlarla veya fizikî hayat ile düşünce arasında uygunluğun zorunluluğunu ve gereğini belirterek mutluluk felsefesinin kurulmasını temine çalışır.

(662) Bkz. Aynı eser, s. 550.

(663) Aynı eser, s. 554.

EK KISIM

DİN PSİKOLOJİSİ VE TASAVVUF

Tasavvufun, tabiatı gereği, ilâhiyat sahasında bulunduğu kadar bir ruh hayatı olması yönünden de psikolojinin alanında bulunduğu gayet açıktır. Çünkü, o bütün bir tarihi boyunca psişik süreçlerin bir topluluğu olup, bu evrim içerisinde ruhî-manevî tezahürlerin veya görünümünün sergilenmesidir.

Bu konuda bütün dikkatimiz, bu manevî yönelişlerin ve bu eğilimin ilk motivasyonları üzerinde toplanmaktadır. Durum böyle olunca; bu konuyu çözümleyecek psikoloğun tasavvufu derinliğine tanınması gerekmektedir. Daha doğrusu bu tanıma gereği, kendini zorla kabul ettirmektedir. Şüphesiz, böyle bir inceleme, tasavvufun bilinmesini gerektirdiği kadar, İslâm dinini tanınmasını da zorunlu kılmaktadır.

Din psikolojisi alanında hristiyan mistiklerle ilgili olarak incelemeler var sa mutasavvıflar hakkında W. James ve J. Marechal dışında, kelimenin tam mânâsıyla, gerçek psikolojik bir inceleme yoktur, denilebilir. Kaldı ki, bu iki araştırmacının incelemeleri de derinliğine olmayıp sathîdir.

Biz, bu konuda çok kısa bir deneme yapmak amacıyla bu satırları kaleme alıyoruz. Amacımız, mutasavvıfların psikolojik açıdan incelenebilecek mistik tecrübe kavramlarının neler olduğunu göstermek ve bu çeşit araştırmalara bir kapı açmaktır; aynı zamanda psikologların dinî ve mistik fenomenleri nasıl incelediklerini, tasavvufun nasıl ve hangi açılardan incelenebileceğini, kısmen belirtmektir. Bu konuda iddia sahibi olmadığımızı, bu yazının bir deneme niteliğinde olduğunu tekrar hatırlatmak isteriz.

Burada şunu hemen belirtmek isteriz ki, bütün psikolojik açıklamalara rağmen, tasavvufî deneylerin gerçeğini zihnî yönden tamamen açıklığa kavuşturmak bizim için şu anda mümkün değildir. Bu konuda T. Burckhardt'ın gerçeği yansıtan ifadelerini not etmeden geçemiyeceğiz: «...bazıları tasavvufî hallerdeki manevî gerçekleşmenin çeşitli makam ve derecelerini göz önüne alarak ve bunları bir kanıt olarak ileri sürerek, tasavvufî terimlerin veya deyimlerin psikolojik çözümlerini yaparak, tasavvufun özüne veya gerçeğine yaklaşabildiklerine inanmaktadırlar; gerçekte, ancak manevî konularla ilgilenen bir psikoloji, zorunlu olarak esrarengiz ve günlük psikoloji planında anlaşılamayan insan üstü bir elemanın gereği olarak kavranabilir» (!).

(1) Introduction Aux Doctrines Esoteriques De L'Islam, Paris 1969, s. 33.

Bu kısa girişten sonra, Din Psikolojisi ve onun kavramları hakkında özlü, bir bilgi vermek yerinde olacaktır.

1 — Beşerî bir varlık olarak insan :

İnsanın tanımı her bakış açısına göre değişmektedir. Psikoloj için, bir mânâda, insan psikik davranışların tümünü meydana getirir, Jung gibi (2) kabul edebiliriz ki, insanın kişiliği iki elemandan meydana gelmektedir: önce şuurdan ve bunun kapladığı her şeyden, sonra, son derece geniş bir alan olan şuuraltından. Fakat, onun şuurulu kişiliğini aşağı yukarı tarif etmek mümkünse de, genel anlamda, insan kişiliğinden bahsedildiği zaman, bu kişiliğin tam ve gerçek bir tasvirini ve tarifini verme konusunda gerçekten güçlüklerle karşılaşırız. Onun şuur dışı kişiliğine gelince, o, sadece neticeleri sayesinde kavrayabildiğimiz bilinmeyen etkenlerden meydana gelmektedir.

İslâm dini için, insan yeryüzünde Allah'ın bir halifesidir (3). Bu halifenin de bu görevi yapabileceği gereçlerle donatılmış olması gerekir. Gerçekten de, o, kendi dünyasında mikrokozmu ve hatta makrokozmu değiştirebilecek kuvvetlere sahip değil midir (4)? O, dünya isteklerine yönelmiş eğilimleriyle zayıftır, fakat aklıyla bunların üstüne çıkabilir ve bu hilâfete lâyık olmak için Allah'a doğru yönelebilir.

Böylece, ilâhî vahyi en üstün derecede kabul edebilecek olan insan, «sonsuz kaadr devam eden imkânlar içinde, Allah'ını tanıyabilmek için kendini tanımalıdır. Bu durumda, madem ki kendisi bu bilginin nesnesidir ve madem ki Allah onda Fail ve Akıl üstü Şahid'dir, o halde kendini yalnız Allah'ın yardımıyla tanıyacaktır; fakat, madem ki Allah bu bilgide gerçek nesnedir, O, kendini müşahade eden süjeye göre şekillendirir» (5).

Yaratıklar içinde yalnız insan, dokunduğu şeylere, içinde bulunduğu topluluk veya içinde yaşadığı tabiata, manevî-ilâhî bir görünüş verebilir. Fakat bu, ancak kendi gerçeğinin üzerine eğildiği, belirli bir andan itibaren gerçekleşebilir; bu anda o, âlemin ve kendisinin gerçek şuurunu kazanır. Bu ana girmeden önce hiç bir şey olan ve her dakika köleleşmiş olma tehlikesiyle karşı karşıya bulunan bu şuur hali, kendi varlığı üzerine eğilen insanın bütün güçlerinin yeri, bütün düşünce ve isteklerinin çıkış merkezi ve yaratıcılığının gizli kaynağı haline gelir.

Bu açıdan insanı iki şekilde yorumlamak mümkün olur: a) psikolojik

antropoloji açısından, b) ilâhiyatçı (teolojik) antropoloji açısından. Psikolojik antropoloji, insanı, tecrübî verileri, varoluş durumları içinde göz önünde bulundurur; bu antropoloji «tabîî insanı» inceler. İkincisi, yani ilâhiyatçı antropoloji ise, insanı Allah'la olan ilişkileri içinde inceler ve onun ilâhî ve insanî ilişkileri arasındaki bağlarını göz önünde bulundurur. Bu durumda, insan iki bakış açısından görülmüş olabilir: tabîî bir yaratık olması yönünden ve Allah'a doğru yönelmiş insanî bir yaratık olması yönünden (6).

Şu bir gerçek ki, bizi simgeleyen bütün davranışlarımız kendi kişisel şuurumuzun ve ortak hayatın gerektirdiği ilkelerin şeklini alırlar. Toplum tarafından çevrilmiş insan daima ortak bir hayatın dinî etkileri altında bulunur (7). Böyle bir kişi, esasen ilk insandan beri devam eden ebediyet düşüncesinde olup onu arar. Bu düşünce ise, sonsuz olan bir «Varlığı» gerektirir. Böylece insan dindar bir kişi haline gelir ve Allah'ıyla kendi arasında ilişkiler kurar (8).

Bu çok kısa bilgilerden sonra, en önemli olan mesele, insan niçin dindardır, bu dinî hayatın motivasyonları nelerdir (9), bu sorulara cevap bulmak ve nedenlerini öğrenmektir. Bu sorulara, burada cevap verecek zaman ve durumda bulunuyoruz. Ancak, belki ilerdeki araştırmaların bunların açıklığa kavuşturacağına inanıyoruz. Çünkü psikoloji ruhî-dinî fenomenleri sadece onların tezahürlerinde incelemekle yetinmek istemiyor, fakat bu kavramları anlamak ve gerçeğine inmek istiyor.

Şimdi, din, psikoloji açısından nasıl değerlendiriliyor kısaca bir göz atalım.

B — Dinin Psikolojik Kavramı :

Psikologlar, insanın çeşitli nedenlerin etkisinde dinî duyguya ulaştığını söylüyorlar. Bazı psikologlar için din, çeşitli yönlerden aşağıda olma duygusundan meydana gelmektedir ve çeşitli konularda sınırlı olmanın verdiği bir duygudur. İnsan kendini zayıf ve sınırlandırılmış hissettiği andan itibaren, kendi arzu ve isteklerini tatmin etmek ve onları tamamıyla karşılamak için, insan üstü olan bir güçle ilişkiler kurmaya girişir. Bu ise, ke-

(6) Daha fazla bilgi için Bkz. John (Ernest) ve Adler (A.), Religion et Psychologie Individuelle Comparée, Paris, Payot 1958, s. 44.

(7) Bkz. Lavelle (Louis), Psychologie et Spiritualite, Paris 1967, s. 119 vd.

(8) Âmideu, Tanrı ile kurulacak ilişkilerin insanın zihin sağlığı yönünden gerekli olduğunu ileri sürüyor. (Krs. Amideu (Du Clos Vinay), Les Interactions Religieuses et Psychologiques en Hygiene Mentale, Quebec 1958, s. 146).

(9) Günümüzdeki gerçek kesiklik, akıl ile duygusallık arasında değil belki dünya ile kutsal arasında bulunmaktadır.

male erişmek isteğidir ⁽¹⁰⁾. İnsan Kâdir Tanrı karşısında kendi aczini anlar. Tedavi edilemez nitelikte bir acz içinde, bunalmış durumdaki bir insandan istek gayretinde bulunmasını istemek, imkânsız olanı istemek demektir. Böyle bir kişinin teselliye ihtiyacı vardır; onun, kâinatı canlandıran ruhun kendini de bildiğini, aczine rağmen kendisini koruduğunu bilme hissine ihtiyacı vardır. James'e göre, işte böyle, benzer bir durumda din önemli bir rol oynamaktadır. «Kendimizi acz içinde, eksik hissettiğimiz bir anda, din imdada koşmaktadır. Bir ruh hali vardır ki, yalnız dindar olma halinde ona erişilebilir; o zaman bütün haklarımızı koruyacağımız ve doğrulayacağımız yerde, Tanrı'dan bize gelen çeşitli fırtınaların ortasında hepimiz ağzımızı kapamağa, hiç bir şey yapmamaya hazır durumdayız. En çok şüphe ettiğimiz şey bizim için koruyucu haline gelir; Ahlâkî hayatta ölerək, ruh hayatında doğduk. Ruhumuzdaki bütün şiddetli acılar kayboldu. Nihayet derin bir nefes alıyoruz. Artık geleceğin endişesiyle karmaşık hislere sahip olmaksızın ebedî bir hediye dinlenmenin huzurunu tadıyoruz. Ahlâkî hayatta olduğu gibi, korku sadece bir tarafa atılmadı, fakat kökünden yok edildi» ⁽¹¹⁾.

James'in bahsettiği bu dinî duygu çeşitli ırklardan insanlarda değişik şiddetlerde hissedilmektedir ⁽¹²⁾. Şüphesiz din duygusu, psikologlarca en iyi şekilde tesbit edilmiş bir unsurdur. Psikologlardan bazıları onun korkudan veya cinsî hayattan türediğini ortaya atarken, bir kısmı da onu sonsuzluk duygusuyla belirtmektedirler.

Bununla birlikte, dinî duygu, ne isteğe ve ne de bu duygunun belirtisine doğrudan bağlı değildir. Bundan ötürü o, farklı bir şekilde ortaya çıkan duygusal bir haldir. Gerçekten bu duygu, objenin derunî olarak benimsenmiş olması yönünden bir hâl, ve objeyle hayatî olarak bağlanmış olması yönünden de bir ilişkidir.

Bunun içindir ki, dinî duygu, bu duyguyu hissedenlerde, yepyeni bir kuvvet kaynağı meydana getirmekte, hayat mutlak olarak yeni boyutlar kazanmış bir şekilde genişlemektedir ⁽¹³⁾. Varlık sahasında bütün umutların kaybedildiği ve bizi çevreleyen hayatın âdeta bizi terkettiği bir anda, dinî duygu, bizi yeniden gençleştirmekte ve iç hayatımızı değiştirmektedir. Bū-

(10) Daha fazla bilgi için Bkz. Paquier (J.), *Le Sentiment Religieux*, Paris 1926, s. 50.

(11) James (W.), *Experience Religieuse*, fran. çev. F. Abouzit, Paris 1908, s. 41.

(12) Meselâ, O. Karrer, müslümanlarda, hatta Ahmet Yasevî'nin müridlerinde oldukça canlı ve derin bir din duygusuna rastlanabileceğini kaydetmektedir. (Kırş. *Le Sentiment Religieux dans l'Humanite et le Christianisme*, fran. çev. Ph. Mazayer, Paris 1936, s. 82).

(13) Kırş. a.g.e., s. 41.

tün sıkıntılardan kurtulmuş, her türlü endişelerden arınmış olarak kendimizi yepyeni bir dünyada bulmaktayız. Böyle bir sevinç duygusuna ancak dinde rastlamak mümkündür. Aynı duyguyu bir başka yerde bulmak gerçekten çok zordur. İşte bu şekilde, dinî duygu, âdeta özel bir biçimde psikolojik mekanizmayı ortaya koymaktadır.

Duygunun şahsın iç hayatıyla ilgili olması, açıklanması âdeta imkânsız ve denenemez olması itibarıyla daha uzağa gitmeden, duyguyu sadece açıklamakla yetinebiliyoruz ⁽¹⁴⁾.

Böyle bir duygu, insanlarda Allah inancının oluşmasını kolaylaştırır. Oluşan inanç ise kişiyi O'nunla ilişkiler kurmaya yöneltir. Allah ile ilişkiler kurma isteği ise, kişiyi bu inanca uygun bir davranış almaya iter. Buna paralel olarak insan Allah'ına karşı tapınma ve ahlâkî hareketlerini göstermekle kendini zorunlu hisseder. Bu duygunun gerektirdiği hususlar yavaş yavaş çıkar. Fakat şunu hemen ilâve etmeliyiz ki, yaşanmış veya yaşanılan davranış, kanıdan, inançtan, dinî tutumlardan daha ilerde ve başka bir şeydir. Dinî inanışların zorunlu olarak, yaşanmış veya yaşanılan davranışları meydana getirmedikleri bir gerçektir. Onlar, gerçek kişiliğin, birbirinden ayrılmış aklî kanılarının doğduğu ortamdan veya çevreden tevarüs etmiş olabilirler; bu halde ne süjeyi ve ne de çevreyi değiştirmezler. Diğer taraftan, zihnî muhteva seviyesinde alındıkları zaman, inançlar, gerçek mânalarını belirten pek çok kişisel ve oldukça geniş anlamları üslenebilirler.

Bazı psikologlarca, aşağılık kompleksinden ileri geldiği söylenen bu duygunun tabîî bir sonucu olarak bir Allah düşüncesi kendini zorla kabul ettirmektedir ve insan bunu kabul etmek zorundadır. Adler, bu fikri şöyle açıklar: «Güçlü veya kuvvetli olma isteği, daha iyi bir deyişle kişisel bir güce sahip olma isteği, sayısız hareket şekillerinin bir temsilcisidir, bu özel hareket şekilleriyle, müsait bir ortamda bir güvence ve bir kemâl araştırması kendini gösterir, Allah kavramı, tıpkı insan düşüncesinin tâ başlangıcından itibaren rastladığımız gibi, bu kemâl düşüncesinin somutlaşması, ululuğun ve en üstün varlığın imajıdır. Hayattaki davranışlar, düşünce ve duygusallık hep aynı gayeyi izlerler: Allah'ı arayış, O'nun çağrısını izleme ihtiyacı. O'nunla birleşmek ve O'nunla O'nda karışmak. Kişide Allah kavramı ancak, —bütün içgüdüsel hayatın dışında—, düşüncenin en üstün bir kaliteye, en güçlü, en büyük olana, yönetici bir fikre doğru hareket etmesi anından itibaren doğabilir. Böyle bir Allah mefhumu, duygusal bir gelişmenin bağrında bütün büyüklüğünü ve gücünü hissettirir ve gerçekleştirir; aşağılık duygusunun baskılı şiddetinden kurtuluşa ve onun bilgisine kavuşu-

(14) Bkz. Maréchal (Joseph), *Etude sur la Psychologie des Mystiques*, Paris 1937, s. 36 vd.

lur. Fakat kemâlin durmayan bu ihtiyaçları neticesinde bile insan Allah'a eşit hale gelemeyiz. Ezelden beri en olgun, göklerin sahibi, alınyazılarımızın hakimi, insanı en zayıf anlarından beri yücelten Allah, o semavî yayılımından herkese hitap ederken, bugüne kadar kemâlin-olgunluğun en parlak temsilcisidir. İnanan insanlar topluluğu, ilâhî cevherde bu gerçek olgunluğun amacına doğru olması gereken hayatın ezeli sesini duyuyorlar. Böylece, insanî nefse kendi imkânları nisbetinde kemâle, olgunluğa, yükselmeye iştirak etme fırsatı veriliyor» (15).

Dinin tarifine gelince, bu her kişiye göre değişmektedir. Bir taraftan din, kendisine inanılan varlık veya insanüstü varlıklarla olan ilişki ve uyğulamadır. Bunun bir sonucu olarak da, ruhanîlik yönünden bir davranış, duygular ve inançlar sistemi; psikolojik açıdan ise, insanın psişik hayatından ayrılmayan bir gerekliliğin sezgisel somutlaşmasını, kemâle doğru gitmenin, yükselmenin yolunu temsil eder (16). Halbuki Freud için, babaya ait imaj üzerine kurulmuş (17) sinirsel bir yanılsama (illusion nevrotique) dir (18). Diğer taraftan Flourinay onu, kendilerine özgü orijinaliteleri olan heyecan, duygu ve istek hallerinin tümü olarak tarif ediyordu (19). Bunlara ek olarak, James, dini «sindirim hareketinin saptırmasıdır» diyecek kadar ileri gidiyordu (20). Böylece dinin, birbirine benzeyen aynı zamanda tezatlı tarifleri ortaya çıkmaktadır. İslâm alimlerinden Gazzalî için ise, din, «derunî tecrübe olayı olup, onu bu şekilde anlayıp uygulamak gerektir» (21). Vergot'a göre ise, din, ne bilgi, ne bir davranış değildir, fakat o, bir duygu, insanın varlık şeklidir; korkudan, âhiret hayatını ümit etmeden, âlem ve yaratılışın esrarı karşısında hayrette kalmadan, suçluluk vs.'den kaynaklanır (22). Bizim için ise, dinî davranış ve inanışların tümüdür. Bu tarif, pek tabii olarak, İslâm alimlerinin tarifini de kapsar.

Mademki dinin tarifi bu şekildedir, bu durumda din, bir insan tipi ortaya koymaktadır; yani dindar kişi, inanmayanların pek çoğu için, dindar kişi, dinî bir tecrübe yapan kimsedir. İnsan deneyleri, istekleri, uyumazlıkları, kişiliğinin değişimleri arasında dindar kişi olmaktadır. Kişi, dindar olduktan sonra, varlığını, eski kişiliğine benzer olarak sürdürmektedir. «Din-

(15) a.g.e., s. 75.

(16) Aynı eser, s. 7.

(17) J. Guillot tarafından «Méthode et Vocation de la Psychologie Religieuse» adlı eserde nakledilmiştir (Paris 1967, s. 89).

(18) Adler, a.g.e., s. 7.

(19) Krş. Bovet (Pierre), Le Sentiment Religieux et Psychologie de l'Enfant, Cenevre 1951, s. 13.

(20) a.g.e., s. 10.

(21) Bk. Karrer, a.g.e., s. 81.

(22) Vergot (A.), Psychologie Religieuse, Brüksel 1964, ss. 30, 64 vd.

dar insan, esaslı bir şekilde ruhu yatıştıran ve en yüksek bir değer deneyinin gerçekleşmesi olayına ara vermeksizin yönelmiş, zihni yapıya (**geistesstruktur**) sahip olan kişidir. Dindar kişi, Allah'ıyla ilişkilerini geliştirmek için deneylerin sıklaştırmakta ve bunun sonunda, dinî heyecan yönünden şiddetli bir hayat ortaya çıkmaktadır. İşte bu hayatın dindar kişisi de mistik veya mutasavvıftır. Spranger, başlıca üç tip mistik olduğunu ileri sürmektedir: «a — Kendi kişiliği itibarıyla mistik (**Mystique immanent**) olan tip: bilinen bir merkezde toplanan, bütün hayatı değerlere karşı duyulan şevkli rızanın karakterize ettiği bir tiptir (meselâ Goethe); b — Üstün mistik (**mystique transcendant**) tipi, bu tip, dünyadan tamamen vazgeçme yoluyla en üstün bir alanda en yüce değerleri arar ve keşfeder (meselâ Plotin vs); c — her zaman rastlanan, karma mistik tipi (**mystique mixte**): bu ise, hayatı değerlerin farklı bölgelerini hem kabul eder, hem inkâr eder» (23). Spranger'in bu üç tip dindar kişi —daha ziyade mistik tip— yanında V. Grunch yarım düzine dindar kişi tipini sergilemektedir (24).

C — Psikolojik Dinî Kavramlar :

Anılan dindar kişi, Allah'dan beklediği şeyi gerçekleştirebilmek için O'na yönelir ve O'na başvurur. Bu şey, korunma, ölümsüzlük, mutluluk vs. olabilir. İşte böylece, insan zihninde dinî bir hareket şekillenir; şüphesiz bu hareket, onun sıkıntı, felâket, çöküş, suçluluk ve ölüme yakın olmakla şiddetlenip fazlalaştığını gören psikolog için, incelenmeye değer önemli bir konudur.

Bu dinî veya dindarca hareket, dinî fenomenler arasında kendini göstermektedir. Esasen bugün, dinî fenomenlerde görülen farklı boyutlar ve vektörler çok açık olarak ortaya konmuştur. Bunun yanında bu fenomenlerin karşılıklı bağlantıları ve karşılıklı etkileri kavranılmaya çalışılıyor; bu fenomenler arasında, kanılar, inançlar, değer yargıları, deneyler, tavırlar, davranışlar, âyinler sayılabilir. Bu fenomenler şu üç tesir altında ortaya çıkmaktadır: a) bilgi sistemleriyle, b) kültür, mistikler-mutasavvıflarca değerlendirilebilecek derunî tecrübelerin gelişmeleriyle, c) bir bütün olarak ele alınan insanlık tarihinde âdeta maddileşebilecek olan değerler ölçüsüyle (25). Burada, bugün pek çok yönlerden geçerliliğini kaybetmiş olmasına rağmen, James'in bazı dinî fenomenlerin cinsî içgüdü ile doğrudan alakalı olduğu iddiasını belirtmek gerekir.

(23) nak. Vergot, a.g.e., s. 162.

(24) V. Grunch (D. Verner), La Psychologie Differentielle de la Religion. Recherche et Reflexion, içinde, Brüksel 1965, s. 57.

(25) Krş. Guillot, a.g.e., s. 20.

Fakat her halükârda, dinî fenomenleri anlamak için yalnız toplumsal mahiyetteki şuur altına itilmeler yerine, başka faktörleri de göz önünde bulundurmak gerekir; meselâ tarihî ve kültürel gelenekler, eğitim ve şüphesiz, toplumsal düzeni yerinde tutmak için gereken psikolojik nedenleri göz önünde tutmak yerinde bir tesbit olacaktır.

Dindar kişi, bazı şeyleri dener, ihtiyarı dışında kendiliğinden bir hareket olan tecrübe yapar. Bu, ihtiyarsız, kendiliğinden olan hareketle, kişi, dünyanın veya bir nesnenin veyahut bir başka şekilde kendisinden bazı şeylerin yapılması istenmiş bir fert olarak bulunur. C.A. Laland, tecrübeyi şöyle tarif eder: «Tecrübe, genel olarak, soyuttur. Mademki bu olay sadece bir fenomen olarak değil, fakat düşünceyi genişleten ve zenginleştiren bir olgu olarak kabul ediliyor, o halde deney herhangi bir şeyi tecrübe etmektir» (26).

Mademki incelememiz din psikolojisi, mistisizm ve tasavvuf üzerinedir. o halde hemen dinî tecrübenin veya deneyin şekline geçebiliriz. Esasen mistik veya tasavvuf yaşanmış doktrinlerdir. Stace'in tasvirlerine göre, iki tip mistik deneyden bahsetmek mümkündür: dışa dönük mistisizm (**mysticisme extroverti**), iki çeşitten en zayıfıdır. Bu birlik duygusu verir, fakat dışarda oluşt, şeyler arasındaki ayrılığın muhafaza edildiği gerçeğini saklar. İkinci tip, içe dönük mistisizm (**mysticisme introverti**) (27), burada ise, her türlü farklılaşma ve ayrılık bir tek birlikte dağılıp kaybolur. Bu ikinci tipte şu özellikler göze çarpar: «1 — Allah'da tek kişilik gören bir şuur hali, 2 — zaman ve mekân kavramlarının yokluğu, 3 — olayları objektif görme ve gerçeklik hissi, 4 — dua ve huzur, 5 — aziz, kutsal ve ilâhîlik, 6 — paradoks bir kanı, 7 — yaşanmış tecrübenin mistikler-mutasavvıflarla doğrulanan sözle ifade edilememe özelliği» (28).

Dinî tecrübe daima iyimserdir. Bu, onun en önemli özelliklerindendir. O natüralizme karşıdır, buna karşılık yeniden meydana gelme ve tabiat üstü bir dünya düşüncesiyle uyur. Dinî tecrübenin öyle anları vardır ki, bunlar aydınlanmış, gerçeği bulmuş olmanın hissini ve bir otoritenin şiddetli duygusunu kendileriyle birlikte getirirler; muhakkak ki, böyle bir deney dinî kuruluşlarda, teolojik ve metafizik bilginin ortak sistemlerinde kendini göstermesi için yapılmaktadır (29).

Sosyal hayatın tecrübelerine göre derunî olan ve bu hayatın tecrübesinden ayıramaz bulunan bu deneyi çözümleyebilmek için özel yöntemler

(26) Vocabulaire Technique et Critique de la Philosophie, 7. bas., Paris 1956, s. 321.

(27) Bu iki terim Jung tarafından ortaya atılmış tiplerdir.

(28) nak. Clark (W.H.), (Du Mysticisme comme Définition Fondamentale de l'homme Religieux), De l'expérience à l'attitude, içinde, Brüksel 1964, s. 42.

(29) Bk. Guilloit, a.g.e., s. 81 vd.

kullanmak gereklidir. Derunî tecrübenin incelenmesi, bilgi sistemlerinin ve toplumsal kurumların incelenmesini de içermelidir.

Şurası muhakkak ki, bu deneyleri meydana getiren, hiç olmazsa ortaya çıkmasına sebep olan, mistik tasavvufî mizaçtır. Böylece, mistik-mutasavvıf, diğer insanlar arasında; çok farklı bir karakterle özellik kazanmaktadır. Berguer'in iddialarına göre, bugün mistik-tasavvufî mizaç diğer mizaçlardan, şuurdan şuur altına olan, her zaman belirtilen bir geçirgenlikle ayrılmaktadır. Ve şöyle ilâve eder: «...şuur dışı dünyası çok geniş ve yayılmış bir boyut aldığına göre, sorun bir başka şekilde ortaya konulmaktadır; mistik mizacı diğerlerinden ayıran, bu kadar farklı bir şuur altına sahip olmak değil, belki şuur dışı veya şuur altı diye adlandırdığımız yarı karanlığın gölgesinde sıkışmış bulunan her şeyin şuurda, onları, diğerleriyle rahatça aynı seviyede bulunmalarına bırakmaktır» (30). Gene onun iddialarına göre, mistiklerin gösterdikleri özellikler, mizaçları, dinî hayatlarının tümü, onlarda şuurla şuurdışı arasındaki devamlı değişimin ilgi çekici bir fenomeninin iyice belirtilmesine imkân vermektedir.

Daha önce söylediğimiz gibi, psikoloji daima şuur dışı veya şuur altına başvurmaktadır; bu özelliği Berguer şöyle doğrulamaktadır «...mistik şuur altının bir başka ayrıcalığı normalüstü ve parâpisişik yetilerle bezenmiş olma halidir» (31).

D — Din Psikolojisi Hakkında Birkaç Söz :

Dinî fenomenlerle ilgili olarak çok kısa bir açıklama verdikten sonra, şimdi de özet olarak din psikolojisinden bahsetmek yerinde olacaktır. Her ne kadar çok uzun zamandan beri din psikolojisinden bahsedilmiyorsa da gerçek, onun psikoloji kadar eski olduğudur.

Her şeyden önce din psikolojisi, dinî deney, tavır ve deyimlerin araştırılmasıdır. «Pozitif ilim gibi, din psikolojisi de dinin gerçeği üzerindeki kararını söylemez. O, dinî fenomenleri, şuurun ve davranışın nesne ve muhtevaları olması yönünden gözetler, tasvir eder ve çözümler. Fakat fenomenolojinin bir deyimini ele alıp açıklamak için fenomenlerin gerçek yönlerini almayıp sadece ortaya çıkışlarını inceler. Böylece dinî ayin ve tavırla ilişkili bulunan Tanrı'nın duygusal varlığını parantez içine kor» (32). Din psikolojisi şu tip sorulara kesin cevap aramaktadır: «İnsan niçin dindardır ve bu dinî atılımların motivasyonları nelerdir?» Gerçekten de din psikolojisi —yöntemleri ne olursa olsun— öncelikle insanın davranışlarını en iyi şekilde an-

(30) Traité de Psychologie de la Religion, Lozan 1946, s. 31.

(31) Aynı yer.

(32) Vergot, a.g.e., s. 9.

lamak için bir niyet ve bir tasarıdır. Bu bilim, prensipleri itibarıyla Allah'ın varlığıyla ilgilenmez. Bu konuda tarafsızdır (netre), veya eğer paradoksal bir ifade kullanılmak gerekirse, bu konuda «dinsiz»dir (athée). Vergot'un dediği gibi, din psikolojisi dinî olayların ilmi; herhangi bir olayın, ilâhî olanın tezahürü olduğuna inanan bir kişinin, bilimidir. Bu mânâda «ne din felsefesi ve ne de ilâhiyatın yerini tutmaz. Dinî hareketin şartlarını açıklamak çabasına kendini vermiş evrensel bir düşüncede değildir. O, dinî davranışlar hakkında kendi sahası dışında bir hüküm vermediği gibi, ilâhiyat hiç değildir. O, kişinin olaylara verdiği dinî karşılıkları inceler. Bu karşılık, bir kültür ve tabiat dünyasında bulunan, deneysel içtepilerini geçmiş, duygusallığında kutsala karşı kendini belirten kişinin verdiği dinî karşılıktır. Din psikolojisi, hareketlerinde imana ait bir davranışta bulunduğu inanan, ilâhî olandan zorunlu olarak insanî bir düşünce meydana getiren kişinin ve nihayet, davranışlarındaki inanış ve deneyleri açıklayan ve dinî kuruluşlara katılan insanın dinî cevaplarını inceler» (33).

Din psikolojisinin yönü ve eğilimi, uğraştığı sahaların çeşidine göre değişir. Bunlardan hareketle, onun, olabilecek sahalarını belirtmek yerinde olacaktır. Şöyle ki,

a) İlâhiyata eğilimli teorik din psikolojisi: Bu bilim, ilâhiyatçı düşünce ve yazıların bazı psikolojik yönlerini gözden geçirir. Fakat, ilâhiyatçı metod kullanır; bu metodun dellendirme ve açıklama süreçlerinden faydalanır.

b) Felsefî eğilimli teorik din psikolojisi: Bu, felsefî metoda sadık olarak dinî fenomenlerin bütününcü inceler.

c) Üçüncü tip din psikolojisinin, tarihî eğilimi vardır. Bu da bütün tarih boyunca dinlerin kültürel ve toplumsal yapılara ait şekillerini çözümlemeye yöneliktir.

d) Dördüncü tipin eğilimi ise, tahlilidir. Konusu, dinî kavram ve yaşamın bütününcü, mümkün olduğu kadar tam ve derinliğine çözümlemeye girişmektedir (34). Bu tipteki bir din psikolojisinin konusu, şüphesiz, kendi üzerinde bizzat ve genel haline tesir etmiş, bazı etkenleri son derece dikkatle değerlendirip gözden geçirmiş dindar kişidir. Din psikolojisinin nesnesine gelince, Guilloit, bunun şöyle belirlenebileceğini söylüyor: «Din psikolojisinin nesnesi, derinlik psikolojisi, dinî sosyal psikoloji ve bilgi psikolojisi ile açıkça uyuşan yaygın imkânlar ve haklara göre değerlendirilebilir» (35).

(33) Aynı eser, s. 25.

(34) Bk. Guilloit, a.g.e., s. 18.

(35) a.g.e., s. 17 vd.

Konusunu inceleyip sonuçlar çıkarabilmek için, din psikolojisinin izleyeceği yöntem ne olacaktır? Şüphesiz, bu tür bir inceleme için bütün psikolojik yöntemler geçerli değildir. O halde özel yöntemler kullanmak gerekir. Bunun için, din psikolojisi, her şeyden önce, kişiden topluma ve karşı olarak, toplumdan kişiye doğru yönelen ikili bir hareket doğrultusu izlemek mecburiyetindedir; zorunlu olarak ta ferdî psikoloji ve toplumsal psikolojiden faydalanmak yükümlülüğündedir. A. Adler bu zorunluluğun önemi üzerinde hassasiyetle durur (36). Fakat, eğer mistik-tasavvufî kavramlar değerlendirilecek olursa —ki bu gereklidir— bu takdirde iki yol takip etmek mecburiyetinde kalınır: Birincisi mistik tasavvufî tecrübeden mistik tasavvufî ilâhiyatın yapımına giden yol; ikincisi, mistik-tasavvufî ilâhiyatın yapımından genel ilâhiyata giden yol (37).

Bu açıklamaların yanında, şunu belirtelim ki, psikolojinin çok basit faaliyetleri bize çeşitli dinî heyecanlar sağlayabilir. Vecd haline gelmek için yapılan âyin ve erkânlar, danslar, semâlar, alınan kuvvetli içkiler, kişide bir dinî duyguyu meydana çıkarmakta ve tahrik etmektedirler. Bunlar yukarıda söylediğimiz heyecanların bir çeşididir. Bu tür tahriklerin motivasyonlarını belirtmek için psikoloji özel metotlar kullanmak zorundadır. Psikolojide kullanılan yöntemlerin çokluğuna rağmen, açıklanması zor bazı dinî ve mistik tasavvufî olayları psikolojik yönden açıklamada çeşitli zorluklarla karşılaşmaktadır. Sonra, «mistik tasavvufî kavramların ortaya çıkışlarında, onların bilinen fizyolojik ve psikolojik kanunlarımızı aşan ve bu kanunlara hâkim olan bir etkiye bağlı oldukları da görülmektedir. Nihayet dinî olayların, özellikle mistik-tasavvufî olayların gözlemi, çok özel zorlukları gözler önüne sermektedir. Bu tip olaylarda önemli olan vücudu ilgilendiren kavramlar dizisi değil, fakat psikolojik derûnî haldir» (38).

Her ne kadar psikologlar, hakkında bilgi sahibi oldukları dış olayları inceleyebiliyorlarsa da, derûnî olaylar için bu oldukça zordur. Çünkü derûnî bir olayı gözleyebilen yalnız mistiğin-mutasavvafın kendisidir, halbuki psikolog sadece tanıklar üzerinde çalışmaktadır.

Acaba, derûnî bir olayı çözümlemek için, esas itibarı ile zihnî bir faaliyet olan ve eskilerin **tefahhus-ı derûnî** dedikleri içe bakış (**introspection**) tan faydalanılabilir mi? Veya dinleme ve bir çeşit yaşananı şeye canlı olarak iştirak demek olan **«auscultation»**, derûnî halin çözümlemesine uygulanabilir mi? Massignon'un kanaatine rağmen (39) bu kolay ve faydalanılabilecek bir şey değildir; çünkü, içe bakış olsun dinleme olsun böyle bir

(36) Krş. a.g.e., s. 75.

(37) Guilloit, a.g.e., s. 82.

(38) Maréchal, a.g.e., s. 34.

çözümleme için yeterli değildirler ⁽³⁹⁾. Farzedelim ki, mistiğin kendi gözlemi iyi yapılmış ve bu konuda yaptığı tanıklık gerçek olsun, bu durumda bile böyle bir tanıklık —bu husus büyük mistiklerin-mutasavvıfların kendi yazılarına dayanılarak söylenebilir— genel olarak çok eksiktir. Bu sadece onların psikoloğun merakını gidermek açısından yazılmamış olmaları ile değil, fakat özellikle, olağanüstü bir şekilde derüni olan bir halin tam bir şekilde tasvirinin çok az mümkün olması iledir. Yaşadığımız hayattaki tasvirlerimiz, başka bir kimsede bizimkilere benzer derüni deneylerin meydana çıkmasına yarayacak telkinlerden oluşmaktadırlar. Fakat mistik-tasavvufi tecrübe, bu halin psikologda şöyle veya böyle bir kanı bırakabileceği kadar çok basit bir şey değildir. Esasen, psikolog çoğunlukla kendisi dindar bir mizacla bezenmiş olamayacaktır. Bu yönden, mistik anlatımı kendi tecrübesizliğinin gereği olarak değerlendirerek tevil ve tefsir edecektir. O, kişisel unsurlarının yardımıyla, mistik-tasavvufi olayı incelemeyen önce, yenden kuracak ve buna göre bir yorum yapacaktır. Tahminlere dayanan, mistik-tasavvufi olayın bu yeni kuruluşu ile esas olay arasında ince farklar belirecek ve önemli noktalar psikoloğun dikkatinden kaçabilecektir ⁽⁴¹⁾.

Şu var ki, her ne kadar mistik-tasavvufi uygulamalar sırasında kişinin zihninde geçenleri bilemiyorsak ta, bu uygulamaların fizyolojik ve psikolojik bazı haller meydana getirdiğini görmekteyiz.

E — İLİŞKİLER :

Din psikolojisi ve fenomenolojisi hakkında başlangıç niteliğinde kısa bilgiler verdikten sonra, şimdi, bazı tasavvufi kavramları psikolojik açıdan yorumlamak ve din psikolojisi ile tasavvuf arasında bir köprü kurmak, için, psişizm ile mistik deney arasındaki bazı ilişkilere bir göz atalım. Bu demektir ki, tasavvufu ilgilendiren bazı psikolojik dinî kavramları ortaya koymaya çalışacağız.

Pek tabii olarak önce tasavvufun ne demek olduğunu —hatta mutasavvıflar açısından— açıklamak gerekecektir. Eğer tasavvufun bir tarifini vermek gerekirse denilebilir ki, tasavvuf kişinin bütün varlığını harekete geçiren, iç ve dış, kişisel ve toplumsal bütün hayata uygulanan bir davranışlar bütünüdür veya o, bir zihin ve düşünce değişikliği bir ruh hali, eşyanın zevkle kavranışdır. Bu görüş açısından, mutasavvıfı vecd, aydınlanma ve tecelli hallerine ulaştırır aşk tecrübesi üzerine konulacak soruların karşılığı da olabilir. Hatta tasavvuf, psikoloji tarafından, belki de, zihinsel sağaltım (**therapeutique mentale**) veya zihni tedavi yöntemi ve bazı kuralların deneylenmesi olarak da gözönünde bulundurulabilir. Nihayet bir başka mânâda, mademki İslâm dininde Allah Hakîm'dir, tasavvufta dinî bir iyimserlik görülebilir ve bu açıdan incelenebilir.

Tasavvuf psikolojisini iyice anlamak için, islâmiyette insan psikolojisini, bizzat İslâm dinini ve tasavvufu bilmek gerekir. Psikolojinin ruh dünyası ile dış dünya arasındaki ilişkileri değerlendirdiği gibi, tasavvuf psikolojisi de, tasavvufi mânâda, mikroközm ve makroközm arasındaki benzerlik ve ilişkileri inceler, çünkü, çok iyi biliyoruz ki, bütün mutasavvıflar insanı küçük âlem (**microcosme**) olarak değerlendirmektedirler. Buna bütün yazılar tanıklıktır. Ülken bu psikolojinin hareket noktasının «acz» olduğunu iddia etmektedir. Bu iddiasını delillendirmek ve savunmak için psikolojik hallerin sürecini gösteren iki âyeti zikreder ⁽⁴²⁾. «Ben, onun yaratılışını tamamladığım ve ona ruh verdiğim zaman siz hemen onun için secdeye kapanın» ⁽⁴³⁾.

«Biz gerçekten insanı en güzel bir biçimde yarattık, sonra onu aşağıların aşağısına çevirdik» ⁽⁴⁴⁾.

(39) Waardenburg (Jean Jacques), l'İslam dans le Miroir de l'Occident, Paris-La Haye, 1962, s. 192.

(40) Krş. Lanfranchi (Geneviève), De la vie interieure à la vie de relation, Paris, 1966, s. 38.

(41) Maréchal, a.g.e., s. 34.

(42) La Pensée de l'İslam, İstanbul, 1953, ss. 228 vd.

(43) Hicr, 29, Sa'd, 72.

(44) et-Tin, 4, 5.

Bu görüş açısından, mutasavvıfın yaptığı bütün deney ve uygulamalar sübjektiftir ve bunlar yalnız kişinin ruhunu değiştirmektedirler. Yoksa topluma doğrudan etkileri yoktur. Bu uygulamaların hareket noktalarından birisi, belki en önemlisi şüphesiz kalb'dir; çünkü mutasavvıf için, her şey kalb plânında cereyan etmektedir ve böylece kalb dinî-tasavvufî hayatın kaynağıdır. O halde dinî duyguların açıklamaları işte burada, kalpte aranıp bulunmalıdır.

Bu araştırmalar sırasında hiç kuşkusuz bu tür dinî-tasavvufî duyguların ifade şekillerini buldukları bir yeni ve özel dil veya istilâlar karşımıza çıkacaktır. Çoğu zaman anlaşılması güç ifadeler (**şatahat veya şathiyyat**) in hangi psikolojik şartlar altında şekillendikleri yoruma muhtaçtır. Bu konuda Mustafa Şekip Tunç şöyle bir açıklama yapar: «Şuur altından yahut şuur dışından gelen bir mesadet ve ıstırap halinde duyulan mistik his, bir şekil ve surete bürünmedikçe ifade edilemez bir hal olarak yaşanır. Onun için mistiklerden bir kısmı mistik hali sadece yaşar, ne söyler ne de yazarlar. Söyleyip yazanlar bunun için birer şekil ve suret aramak zorunda olduklarından bu ifadeyi ancak teşbih, istiare ve mecaz sembolleri ile temin ederler» (*).

Bütün dış dünya ile ilişkisini keserek arzu edilen bir seviyeye ulaşmak isteyen mutasavvıf, bu ilerleyişte birçok hallere maruz kalmaktadır. Bu psikik deney ve buna bağlı olarak meydana gelen «**interiorisation**» (içerde oluşma) neticesinde kendi sübjektivitesinde (öznelliğinde) âdeta hapsedilmiş bulunan «**ben**» kendinde objektif olmayı dener. Böylece «**ben**» kendi karşısında bir gerilemede bulunur ve âdeta kendinden kurtulmak ister. Bu şekilde kendinde bir durgunluk hisseden dil, zihni doğru ve gerçeğin indükleyici özel etkilerine gönderebilir ve manevî üstadlar veya şeyhler, bu dille, müridlerini derûnî tecrübelerle yöneltebilirler. Bu dille sık sık rastlanan yeme ve içmeye ait mecâzî ifadeler, muhtemel olarak diğer edebiyatlarda olduğu kadar tasavvuf edebiyatında da bulunmaktadır.

Şimdi de bir başka konuya yönelelim. Eğer sûfî veya mutasavvıf olmak Allah'a doğru yöneltilmiş bir tavır veya davranış ise, bu takdirde tasavvuf tarihinde sık sık karşılaşılan dinî duygu dönüşümlerinden (conversion) bahsedilebilir. Duygu dönüşümü psikik bir süreç olması itibarı ile zihni bir değişimdir. Gerçekten de İbrahim b. Edhem ve diğerlerinin duygu dönüşümlerinde olduğu gibi sûfilerin conversionunda çok derin bir düşünce etkeni yok mudur? Bu etken duygusal bir şok olabildiği gibi, bir kişilik değişikliği de olabilir. Bu yönden duygu dönüşümü tamamen yeni, manevî bir hayatın

hareket noktası olmaktadır. Öyle bir hayat ki, bazı defalar kendinde yeni erdem ve enerjilerin ortaya çıktığı etkili bir yaşamdır, burada olamayacak şeyler olabilir hale gelir. Bu halde, çok iyi yerleşmiş alışkanlıklar sarsılır, ilke olarak kabul edilmiş prensipler değişir ve hepsi değişik şekillerde yöneliş kazanırlar. «Kişi, yepyeni bir ağırlık kazanmış olan bu yeni merkez etrafında, dünya ve insanlarla, gene yeni bir ilişkiler ağı kurmaya mecburdur. İşte böyle bir hazırlıkla ve süjenin göstereceği ikili bir tepki sonunda belirecek derûnî bir davranış zamanından sonra, kişiliğin dinî bütünlüğü tamamlanır» (45). İbrahim b. Edhem ve yol kesici Fudayl'ın durumları hep aynı şekildedir. Esasen, bunlardan birincisi, kendinde, Allah'a yönelişin ani etkisini ortaya çıkaracak bir ses işitmekle, ikinci ise, Kur'an âyetlerini işitmek suretiyle ve böylece meydana çıkan duygusal bir şok sonucunda, tasavvufun bağına düştüler.

Duygu dönüşümlerinde, özellikle önemli, iki etken görmekteyiz: kişisel, kendiliğinden olabilme özelliği ve içinde bulunulan ortamın etkisi. Sûfilerin hayatları incelenirse, çok açık olarak görülür ki, bu iki etken tasavvufî süreç içinde ortaya çıkmaktadırlar. Kişinin zihin hayatı üzerinde etkili olan bu iki faktör, sürecin başlangıcından bütün gelişmesi boyunca, oldukça dikkat çekicidir.

Kişiyi karakterize eden, başkalarını taklit etme özelliği ortamın etkisini kolaylaştırmaktadır. Böylece, kişilikleri, Allah'a gerçek kul olmaya adanmış bir hayat telkin eden mutasavvıfları taklit etmek çok olağan olmaktadır.

Dinî hayat süreci içinde ailenin etkisi de kendini çok kuvvetli olarak hissettirmektedir. Meselâ, bu etkiyi Erzurumlu İbrahim Hakkı'nın hayatında açıkça görmek mümkündür (46). Sûfilerin pek çoğu için aynı durum geçerlidir. Ailenin etkisi çocuk ruhunda izleri silinmez çizgiler bırakmaktadır. Bu izler, birçok hallerde, daha sonraki dinî gelişimin temelini meydana getirmektedirler.

Belki birincisinden daha önemli olan ikinci bir ortam etkisi de okul etkisidir. Çünkü bu etki, kendisine verilenden hiç şüphe etmeksizin onu kabul eden çocuğun zihniyeti üzerinde büyük ölçüde etkide bulunmakta ve onu şekillendirmektedir. Böylece, ortamın etkisinin önemliliği, kişinin dinî ve laik hayatında olduğu kadar, onun uğrayacağı ruh değişikliğinde de ortaya çıkmaktadır.

Fakat bütün dindar ruhlar, ortamın etkisine aynı şekilde karşılık vermemektedirler. Her kişi kendisinin olan, gene kendine özgü bir ruha sa-

(*) M. Şekip Tunç, Tasavvuf ve Mutasavvıflar, Bilgi, sayı 74, 1953, İstanbul, s. 1 vd.

(45) Vergot, a.g.e., s. 242; Lavelle, a.g.e., s. 54.

(46) Maarifetname, s. 517.

hiptir. Bu nedenle ancak kişisel tabiriğe göre, etkilere karşılık verilmektedir. Şunu belirtmek yerinde olur ki, bu etken, dinî yaşayışın hayatîyeti için oldukça önemli ve yaratıcı niteliktedir⁽⁴⁷⁾. Bazı psikologlar duygu dönüşümleri (conversion) sırasında, başlangıç niteliğine bir zaman ileri sürmektedirler: bu, bir nevi kanaat devri olup şöyle açıklanmaktadır: «kişi bir günah işlediğine inandığı zaman bu hali hakkında şuur sahibidir»⁽⁴⁸⁾. İşte bu hal duygu dönüşümünün başlangıcıdır. İslâm dininde bu hal veya bu zaman «tövbe» olarak belirlenebilir. Çünkü tövbe, bu şuur halidir. Gerçekten tövbe yepyeni dindar bir ruh yapabilecek, hatta kişiyi düzene sokabilecek bir motivasyondur. Bu ise, sūfî için olduğu kadar bütün müslümanlar için de gereklidir⁽⁴⁹⁾. Tövbe, kulun, bir hata yaptığı an ihtiyaç duyduğu temizlenme şekillerinden biridir. Kişi o anda bütün ikiye bölünmüşlüklerden sıyrılarak kendini olduğu gibi görür. Kişiyi tövbeye iten duygular; ilk anda korkudur: ölüm, cehennem, Kâdir bir Allah, âhiret v.s. korkuları. İşte bu şekillerden biri olarak Bîşr'in duygu dönüşümü meydana gelmiştir: «Bir gün Bîşr ve arkadaşları, evinde içiyorlar, hem de gürültülü bir şekilde eğleniyorlardı. Velî bir zat kapısını vurdu ve kapıyı açmaya gelen hizmetçiye şöyle sordu: — Bu evin sahibi hür bir insan mıdır, yoksa köle (kul) midir? — Hür bir insan muhakkak. Velî zat: — Haklısın, eğer kul olsaydı kulluğun icaplarını yerine getirirdi, haram zevklerden ve faydasız şeylerden vazgeçerdi. «Bu sözleri işiten Bîşr, ayakları ve başı çıplak evden çıktı ve yabancıların peşinden koştu: «Biraz önce konuşan sen miydin? — Evet. — Söylediklerini tekrar et». Yabancı söylediklerini tekrar etti. Bîşr toprağa kapandı ve yüzü gözü topraklar içinde şu sözü tekrar etmeye başladı: «abd, abd, abd, kul, kul, kul.» Ve başı açık ayakları çıplak çekip gitti. Bu hal ona «el-Hafî (çıplak ayak)» namını verdirdi⁽⁵⁰⁾. Duygu dönüşümünün bir başka şeyin isteği ile gerçekleşmesi de mümkündür. Allah'a gerçek kulluk yapma, âhiret mutluluğunun kazanılması isteği v.s. gibi. Şeyhi Ma'ruf el-Kerhî'nin büyüleyici sözleriyle duygu dönüşümüne uğrayan Serî el-Sakatî'nin durumu böyledir⁽⁵¹⁾. Kişiyi tövbeye iten duyguların ikincisi, yol kesen Fudayl b. İyaz'ın durumundaki suçluluk duygusudur.

Duygu dönüşümü (conversion) tipleri psikologların değerlendirmelerine göre çeşitlenmektedir. Bazıları, yavaş ve hızlı duygu dönüşümlerinden

(52), bazıları, suçları kabul etmekle ve aşırı arzuların değiştirilmesiyle oluşan duygu dönüşümlerinden (53) ve diğer bir kısmı da ılımlı, yolunu sapmış ve karanlıklara dalmış ruhların duygu dönüşümlerinden (54) bahsetmektedirler. W. James ise, iki türlü duygu dönüşümü kaydetmektedir: istekli ve bilinçli, bilinçsiz ve kendiliğinden oluşan duygu dönüşümleri (55).

Conversion ister yavaş, ister hızlı veya bir başka türden olsun, kişinin hayatında çok yüksek değerlerin dönüşümü olarak sona ermektedir. Tasavvuf hayatına girdiği andan itibaren, her sūfinin yaşamının, türü ne olursa, bir duygu dönüşümü ile başladığı münakaşa edilmez bir gerçektir. Tarikat hayatı, yavaş veya istekli bir duygu dönüşümünden başka bir şey değildir. Bu, tarikatın kaideleri ve bu kaidelerin uygulamalarıyla, şuurlu, psikolojik bir deyimle, öğretisel (doctrinal) bir ortamın telkinleriyle oluşan yavaş bir duygu dönüşümüdür. Böyle olunca öğretisel manevî yöntem, böyle bir duygu dönüşümünün hazırlayıcısı durumundadır. Tasavvuftaki pek çok ani duygu dönüşümlerine rağmen duygu yönünden şiddetli tarikat hayatı dördüncü veya yedinci makama kadar süren uzun bir gelişme olarak gözükmektedir. Öyle ki bu psikolojik süreç içerisinde psişik, hatta fizyolojik değişiklikler görülmektedir.

Tarikatın bir ilkesi ve duygu dönüşümünün bir neticesi olarak, ayırma-kopma (uzlet) ortaya çıkmaktadır. Tasavvufî deney ve haller çözümlendiği zaman bu ayırma-kopmanın gerçek sebepleri ortaya çıkar. Bu içtimaî hayattan ayrılma, psikologlarca hristiyan mistiklerde de görülmüştür⁽⁵⁶⁾. Bu hal, tasavvufun en belirli ayırıcı özelliği olan, gerçek mânâda, kararlı bir şekilde dünyadan ayrılıştır. Bunun yanında, iki veya üç hafta süren «halvet», bu ayrılma-kopmanın ikinci motifidir. Schubart, bu uygulamayı içtimaî hayat düzeninin bozulmasının sebebi olarak değerlendirir ve İslâm dininin temel ilkelerinin zıttına, sufilerin bunu uyguladıklarını kaydeder⁽⁵⁷⁾. Bu, muhtasavvıflara sık sık yöneltilen bir serzeniştir: çünkü onların, tarikata ait emirleri uygulamaları, gene onları içtimaî ve Allah'ın emrettiği bazı dinî görevleri yapmaktan alıkoymaktadır⁽⁵⁸⁾. Gerekli görülen tasavvufî uygulamaların yönetimi de yalnızlığı —ayrılma-kopmayı— zorla kabul ettirmektedir. Bu ayrılma-kopma mistiklerin zihnî yaşayışlarının basitleştirilmesine ve bir-

(47) Bkz. Berguer, a.g.e., s. 42.

(48) Aynı eser, s. 49.

(49) Tövbe için Bkz. Nwyia (Paul), *Exégèses Coraniques et Langage Mystique*, Beyrut 1972, s. 288.

(50) Dermenghem (Emile), *Vies des Saints Musulmans*, Paris tarihsiz, s. 288.

(51) Aynı eser, s. 158.

(52) bk. Berguer, a.g.e., s. 55.

(53) bk. Vergot, a.g.e., s. 243.

(54) bk. Lemarie (O.), *Etude de Psychologie Religieuse*, Paris 1934, s. 298.

(55) a.g.e., s. 175; Bu yükselişler ve genel olarak tasavvuf konusunda bkz. Sunar (Prof. Dr. Cavit), *Tasavvuf Felsefesi veya Gerçek Felsefe*, Ankara 1974.

(56) Krş. Berguer, a.g.e., s. 233.

(57) Krş. Eros et Religion fran. çev. J. Feisthauer, Paris Fayard 1972, s. 225.

(58) Krş. İbn el-Cevzî, *Telbis İblis*, Kahire 1340 H. ss. 237 vd.

leştirilmesine dayanmaktadır ve düşüncenin bu basitleştirilme ve birleştirilmesi bütün mistiklerde kolayca görülmektedir. Mistikler-mutasavvıflar, izlenim, imaj kavram, simge topluluklarını ve kendilerini dış dünyaya bağlayan her şeyi, kendi görüş alanlarından çıkarmakta; düşüncelerini, duygularını, isteklerini sadece bir nokta üzerinde yoğunlaştırmaktadırlar. Bu nokta şüphesiz Allah'tır. Duygusal bir dayanak ihtiyacı herkes için son derece önemli ve hatta gereklidir; Kur'an'daki bir âyet bu gerekliliği şöyle belirtir: «**Yalnız sana ibâdet ederiz ve yalnız senden yardım dileriz**» (59). Hristiyan mistiklerde görüldüğü gibi (60), mutasavvıflarda duygusal, organik ve zihni herhangi bir düzensizlik ve uyumsuzluk yoktur; ahlâkî sıkıntı hiç yoktur; çünkü onlar bilmektedirler ki, Allah her şeyi bilir ve yönetir; her olay ancak O'nun istek ve iradesiyle gerçekleşmektedir, üstelik Allah, **Hakîm ve Kâdir**'dir. O'nun iradesi dışında hareket eden hiç bir şey yoktur. O halde hiç bir endişe ve tasa sûfi için söz konusu olamaz. Bundan dolayı da, bütün şartlarda Allah'a itimad eder ve her şeyi O'na bırakırlar.

Bu şekildeki bir anlayışla, sûfi, kâmil insan oluncaya kadar, hareketleriyle Allah'tan kendisine lûtufta bulunmasını ister. Fakat bazıları, ihtiyaçları olan her şeyi onlara **Âlim** olan Allah'ın vereceğini düşünerek dua etmekten bile vazgeçmişler; böylece duygusal dayanak ihtiyacının en büyük örneğini vermişlerdir. Gerçekte ise dua, Allah'ın rızasını kazanmak için gereklidir. Büyüklerin bir sözü şöyledir: «Benden isteyiniz, size istediğinizi vereceğim; ve âyeti kerime bunu destekler: **«Beni anın ki ben de sizi mağfiretle anayım»**» (61). O halde dua, düş ve düşüncelere dalma (contemplation), Allah'a kul arasında karşılıklı yapılmış gizli bir çağrıdır. Hz. Peygamber'den rivayet edilen bir hadîse göre, dua, gerçeğinin Allah'la kul arasında paylaşıldığı ve bir taraftan Allah'a diğer taraftan da kula bağlı olan bir ibâdetidir.

Daha ziyade hipotez olan bazı ididallara göre, genel olarak tehlikeli anlarda yapılan dua (62), çocuksu bir görünüm ortaya koymaktadır (63). Gerçekten de sûfi Allah'a dua etmekte, istek ve araştırmalarını ona yöneltmekte olup, bütün davranışları dinin ve tarikatın gereği olarak yapılıyor ve Allah'a doğru yöneltiliyor. Bu, sûfi gibi, bir mümin için de aynıdır. Fakat, Berguer'in dediği gibi (64), psikoloji böyle metafizik bir karşılığı kabul etmez,

çünkü o, her türlü yüceliği görüş sahasından çıkarmaktadır; bu takdirde, psikoloji bilinçaltına (conscience subliminale) başvurmaktadır. İşte W. James'in, Tanrı için yapılmış her türlü ilişki hakkındaki açıklaması: «Dinî tecrübede, süjenin kişisel varlığının sınırlarının ötesinde bile olsa, «en büyük», bilinçaltı hayatın sınırlarının altından hareket etmektedir. Böylece herkes tarafından kabul edilmiş psikolojik bir olay üzerine kurularak, ilâhiyatçının alışkanlıklarında eksik bulunan bir ilişki unsuru, pozitif bilimle de varlığını korumaktadır. Fakat, aynı zamanda ilâhiyatçının doğru olarak ileri sürdüğü fikirleri de gerçekliği belirtilmektedir; bu fikirlere göre, dindar kişi bir dış kuvvetin etkisine maruz kalmaktadır; çünkü şuurlu fikirlerinin, bilince birdenbire girmeleri şuurla nesnelleşmek ve süjeye dış bir kuvvet tarafından hâkim olunuyor izlemine vermek etkisine sahiptirler» (65).

Bu durumda, sûfinin itirafları ile psikoloğun açıklamalarını nasıl uzlaştırmalıdır? Tasavvuf kitaplarında görülmektedir ki, sûfi Allaha yalvarmakta, yardım istemekte ve bazı uygulamalarda bulunmaktadır; böylece de bazı hallerin gerçekleşmesi için kendi kendine telkin (**auto-suggestion**) metodunu uygulamaktadır. Ancak, böyle bir kendi kendine telkini bütün dualara genelleştirmek, Allah'ın gücünü bir kenara itmek demektir. Dua konusunda auto-suggestion'u kabul eden Berguer şöyle der: «Hayatımızda, şuurlu ittiğimiz ve orada kaydettiğimiz unsurlarla devamlı olarak telkin altındayız; böylece etkilenmiş ve zorla bizi tesir altına almış bir otorite sayesinde şuuru muza kadar kaymış ve onu fena halde yanıltmış olan «surmoi» ile telkinlenmiş olarak bulunmaktayız. Bu mânâda, benliğimizin bütün yönlerini çeviren, şuurluğun ikinci derecedeki geniş bölgesi, bazı belli şartlarda, tehlikeli ve aldatıcı bir auto-suggestionun kaynağı ve hareket noktası haline gelebilir» (66). Böylece öyle bir noktaya gelinmektedir ki, gerçek Tanrı'ya değil, putlara başvuruyor ve Tanrı'nın sahte hayallerini kabul ediyor bir durumda bulunabiliriz; fakat, Tanrı bazı duygusal konulara kendi mührünü vurmakta ve bazı heyecanlar gözümüzde tamamen dinî bir değer olmaktadır. Bu sebeple de dua, bir dileği yerine getirme aracı olarak kabul edilmelidir.

Şimdi de bir başka dinî-psikolojik kavramı kısaca görelim. Bu, bütün dinlerce mevcut, Tanrı lehine yok olma, vazgeçme ve ihtiyaçları azaltma şeklinde beliren fedakârlıktır (sacrifice). Böylece, din psikoloji ile tasavvuf arasında ortak bir ilişki daha ortaya çıkmaktadır. Besinleri, uykuyu hatta konuşmayı azaltmak bir çeşit fedakârlıktan başka bir şey değildir. Belirli bir zamanda toplumla olan ilişkileri kesmek aynı türdendir. Ancak, bu-

(59) Fatiha, âyet 4.

(60) Krş. Berguer, a.g.e., s. 236.

(61) Bakara, 152.

(62) Bk. Vergor, a.g.e., s. 115.

(63) Krş. Pohier (O.P.), (Pensée Religieuse et Pensée Infantile), Adulte et Enfant devant Dieu, içinde, Brüksel 1968, s. 23.

(64) a.g.e., s. 170.

(65) a.g.e., s. 171; Krş. Maarifetname, s. 473.

(66) Aynı eser, s. 171; Krş. Maarifetname, s. 473.

rada şunu belirtmek yerinde olacaktır ki, fedakârlık bütün dinlerde Tanrı'nın veya tapılan nesnenin rızasını kazanmak ve onun iradesini kendi lehine çalışır kılmak ve çoğu zaman da dünyevî faydalar temin etmek gayesiyle yapılmaktadır; halbuki sûfi bunu sadece Allah'ın rızasını kazanmak için yapmaktadır. Gerçekte bu harekette bile bir tür bencillik görmek mümkündür. Çünkü sûfi bir çok uygulamaları beklenen bazı dereceleri kazanmak için yapmaktadır. Tevekkül, tefvîz ve rıza kavramları bir tür, fedakârlık deyimleridir. Bu, tek kelime ile, Allah'ın isteğine itaattir. Dünyaya ait isteklerden vazgeçmek sûfi için büyük bir fedakârlıktır. Kendisine dünyadan üç şeyin (kadın, güzel koku ve dua) ve bunlar arasında kadını kaydeden Hz. Peygamberi'n sözlerine rağmen, kadınlardan yüz çevirmek, nefsin hoşuna giden şeyleri, gene ona hâkim olmak için terketmek olağanüstü büyüklükte bir fedakârlıktır. İşte böyle, sûfinin hayatı hep fedakârlıklarla doludur; bu konuda, onların hayatlarından bahseden kitaplar tanıktır. Nihayet, maddî ve manevî mânâdaki fakirlik en büyük fedakârlıktır. Böylece «ben» üzerine yönelen bir azaltmaya ve egoist «ben»in isteklerinin eksiltilmesine tanık olmaktadır. Şu bir gerçektir ki, sûfi böyle fedakârlıklar yaparak kişiliğinin değerini kuvvetlendirmekte ve sağlamlaştırmaktadır.

Bu tür fedakârlıklar, sûfiye bir olgunluk kazandırmaktadır. İşte bu olgunluğun bir neticesi veya buna yönelişin belirtisi olarak, sûfi, bu ilerleyiş sırasında, din psikolojisi açısından çok önemli bazı haller duymakta daha doğrusu bazı hallere maruz kalmaktadır. Bu haller sağlam ve kalıcı olmadıklarından kararsızlık (*instabilité*) karakteri taşırlar. Sûfiler, bu konuda, çoğunlukla aynı düşünceye sahiptirler. Bu açıdan, sûfinin hayatı değişiklikler, dalgalanmalar, iniş ve çıkışlar gösterir. Havf, recâ, kabz ve bast veya benzeri haller zaman zaman sûfiyi yakalar; fakat, oluşları anında, olağanüstü zevk verici bir özelliğe sahip olmalarına rağmen, sûfi onlardan hemen hiçbir şey hatırlamaz. Gerçekten de bu hallerin psikolojik realiteleri hakkında hiçbir şey bilmiyoruz, belki de asla bir şey bilemeyeceğiz⁽⁶⁷⁾; söylediklerimiz ise subjektif olmaktan ileri gidemiyor. Hristiyan mistiklerin halleri hakkında da psikologlar aynı şeyi itiraf etmektedirler⁽⁶⁸⁾. Bununla birlikte, bu haller, tasavvuf dilinde çeşitli şekillerde adlandırılmakta ve sûfinin dinî hayatındaki ilerleyişinde ortaya çıkmaktadırlar; ilk önce, belirli bir anda sûfiyi yakalayan ve âdeta onu boğacak gibi olan korku (*havf*) gelmektedir. Bu korku nereden gelmektedir? Bilmiyoruz, fakat bildiğimiz şu ki, sâlik nefsinin günah işlemesine mani olmak için, cehennem korkunç azabını ve dehşetini hatırlayarak kendi nefsini korkutmak istemektedir.

(67) Krş. Berguer, a.g.e., s. 230; James, a.g.e., s. 356.

(68) bk. Lavelle, a.g.e., s. 57.

Belki de bu korkunun sebeplerinden biri, bu kendi kendine telkin (*auto-suggestion*)dir.

Elbette, sadece ve yalnız Allah, sûfiyi bu sıkıcı ve ürkütücü korkudan kurtarabilir; bu husus sâliki Allah'tan yardım istemeye teşvik eder. Böylece o, ümit etme (*recâ*) haline düşer. Bu iki hal, daha sonra bir başka şekilde görünmekte ve kabz, bast olarak adlandırılmaktadırlar⁽⁶⁹⁾. Kabz halinde bulunan bir kişi çok zor bir durumda olup şuur hali normal değildir. Sonuç olarak da kendine gelen bu halden ötürü şaşkın, dona kalmış bir haldedir. Bast halinde, ise sûfi, gerilime neden olan sebepleri ortadan kaldırarak gevşer ve yumuşar; her yönden genişler ve hiç bir şey ona etki etmez. Bu her iki halde de şuursuzluk hali görülmektedir. Daha sonra gelen haller bunlara göre daha çok kuvvetlidirler. O derece ki, sûfinin yüzü kılıç darbesiyle yarılsa, onun bundan hiç bir şey hissetmediği kaydedilmektedir⁽⁷⁰⁾. Bütün şuur bu hal ile kaplanmıştır.

Fenâ ve bekâ hallerine gelince, bunlar kendilerinden öncekilerden farklıdır. Psikolojik açıdan, fenâ hali⁽⁷¹⁾, dünya hayatını ilgilendiren her türlü idrakin ortadan kalkmasıdır. Baygınlığa yakın bir halde sûfinin şuurı Allah'a yönelmiştir. Allah'ın Güzelliğinin (*Cemâl*) etkisi şuurun bütün bölgelerini kaplamıştır; böylece, kendini dünyaya bağlayan her türlü meşguliyetten kurtulmuş olarak sûfi, âdeta, ilâhî bir varlık haline gelir; tıpkı mısırlı kadınların Yusuf'un güzelliği karşısında ne yaptıklarını unuttukları gibi⁽⁷²⁾, Allah hariç her şeyi unuttur. Bekâ ise, bu fevkalâde özel varoluşun duyum halidir. Tasavvuf tarihinde bol miktarda tasvir edilen bu halleri bu kadar belirtmekle yetiniyoruz.

Böylece, tasavvufî hallerin sûfinin zihni üzerinde meydana getirdiği psikolojik bir olay görüyoruz, çünkü bu haller tıpkı bizim duygularımız gibi, hatta duyguların ortadan kalktığı bir anda bile vasıtasız duygulardır.

Tıpkı bütün mistik-tasavvufî haller gibi bu haller de, psikolojinin açıklamaya uğraştığı, sözle ifade edilemezlik (*ineffable*) manzarası gösterirler. Uyanık halde sûfiler tarafından görülen her şey, Gazzalî'nin dediği gibi⁽⁷³⁾, açıklanamaz, sözle ifade edilemezler. Bekâ halinde iyice beliren maarifetullah, sûfinin Allah'la âdeta bir olduğu anda o kadar belirgin olmasına rağmen, ruh veya nefis kendine geldiği andan itibaren kararır ve belirsizleşir. Vecd halini yaşayanlar, bu halden çok parlak bir kaç hâtraya sahiptirler, fakat bu hali tasvir edebilme konusunda olağanüstü bir güçle karşı-

(69) Bkz. s. 99 vd.

(70) Krş. Kuşeyrî, Risâle, çev. T. Yazıcı, İstanbul 1966, s. 145.

(71) bk. Jabre (Fabre), La Notion de Certitude selon Ghazzali, Paris 1968, s. 196.

(72) Krş. Kur'an-ı Kerim, Yusuf suresi, âyet 31.

(73) Krş. Al-Munkız min ad-dalal, Beyrut 1968, s. 101.

laşmaktadırlar; İlâhî anlar insan diline karşı koymaktadırlar; bu, insanın kullandığı kelime hazinesinin vasıtalarını aşan bir ifadedir. Bunun için sûfî bu ana hâkim olup onu açıklayacak bir kelime veya kelimeler topluluğu bulamamaktadır. Mistikler sık sık aynı imajlar üzerine düşmekte ve hissettiklerini tasvir konusunda yetersizliklerini duymaktadırlar. «Bu vecd halinin meydana geldiği anda kısmen ve tamamen şuurun kaybedilmesidir; sanki derûnî davranışların meydana gelmesine mani olan yeteneklerin sıkıştırılmaları hali vardır; hafıza ve akıl birbirine zincirlenmişlerdir» (74). Sûfînin bütün dikkati, bir düşünce üzerinde yoğunlaşıp toplanmıştır: Allah aşkı (**muhabbetullah**) üzerinde. Böylece sûfî, zihninin bir tek fikirle (Allah) meşgul olması haline ulaşır; bunu açıklamak, bu halden kurtularak onu tam bir şekilde tasvir etmek isteyen kişi için imkânsız bir şeydir. Sûfînin içinde bulunduğu hallerin sözle ifade edilemez oluşları buradan çıkıyor; ve sonuç olarak da yeni bir tasavvufî dil yani ıstılahat ortaya çıkıyor.

Türk mutasavvıflarından Erzurumlu İbrahim Hakki da sık sık görünmeyen bir âlemden (**âlem-i gayb**) bahsederek bu kavranamayan âlemin sözle açıklanamaz olduğunu ve ancak kalble öğrenileceğini kaydediyor (75). Hatta bu görünmeyen âlemin sırlarını açığa vurmak yasaklanmaktadır (76).

Âlem-i gayb nedir? İslâm'da insan açısından, Allahın kulca anlaşılmasını gizli bir yönü vardır. «Allah muhakkak gizlidir», fakat İslâm'da görünmüş gizlilik yoktur. «Göğün ve yerin gizlilikleri (**gayb**) Allah'a aittir» (77). Bu gaybın tezahürü ise ancak peygamber ve velîler için gerçekleşmektedir; «bu halde gizli âlemi (**gayb**) örten perde düşer; bilgide acaip olan bir şey kalble parıldamaya başlar. Daha açıkçası, peygamberlere ve velîlere, hatta sıhhat ve uyanık oldukları zaman, meleklerle benzeyen güzel hayâller görünmektedir; bu tür bir vasıta ile onlara vahiy veya ilham geliyor. Böylece de diğerlerinin uyku esnasında aldıkları şeyleri onlar, uyanık iken gayb âleminde almaktadırlar. Bu olay kalbin temizliğine bağlı bulunmaktadır» (78).

Acaba, gizli âlemin belirgenlik kazanması sırasında, sûfî, kendi hayâl dünyasıyla bir ilişki kuruyor mu? Veya bu hayâlî dünyadan bahsederken bir halûsinasyon mu var? Hristiyan mistiklerin yazıp söylediklerine dayanarak psikologlar bu olayları, yani mistiklerin görüp işittiklerini «**Hallucination**» veya «**pseudo-hallucination**» olarak değerlendirdiler (79). Aynı şeyleri mutasavvıflar için de kabul edebilir miyiz? Madem ki İslâm'da bir taraftan

Allah'ın ulaşılması mümkün olmayan sırrına (**gayb**) ait bir inanç var; diğer taraftan da mutasavvıflar gizli âlemden görüp işittikleri hakkında bir şey söyleyip yazmadıklarına göre? İşte bu inanç, aynı şeyleri kabul etmemize mani olmakta; ve önceden verilmiş bazı düşüncelerimizi düzeltiyoruz.

Bu düşünceden hareketle, bu tür hallerin en yüksek noktasına şöyle bir dokunalım. Bu nokta, mutasavvıfların isteklerinin dışında beliren vecd halidir (80). Mutasavvıflar, gerekli olgunluğu ve ilhamı (varîd) olmayan bir kimsenin çabalarıyla elde edilebilecek vecd halini hoş karşılamıyorlardı. Tasavvufta vecd halinde şu evrim görülür: **niyet, vurd, şuhud, vücud ve humud** (dinme). **Vacid** (bulan) kendini buluşu (**vücûd**) derecesinde gevşer, yayılır veya dîner. Mistik sarhoşluktan sonra manevî kanaati bulur ve bu hal benliğinin yok oluşuna kadar gider. Birincisi Allah'la var olmaya, ikincisi de Allah'ta yok olmayan karşılıktır. Bu varoluş Allah'ın sıfatlarını kazandırdığı halde, yokoluş, akıl, bilim, anlayış ve hatta duygunun kaybedilmesi tehlikesini çıkarabilecektir (81).

Vecd, Allah'a ulaşma yolunda mutasavvıfın istediğini daha enerjik kılmaktadır; bu çok özel duygusal hal, duyu ve hareket organlarıyla ilgili hareketlerin ortadan kalkmasını göstermektedir. «Vecd halinde bulunanlarda psişik ve fizyolojik yetilerin hepsinin tutukluğu duygusu vardır. Bu halde iken, o, akıllı bir şekilde ne konuşabilir, ne görebilir, ne de işitebilir. Bu sırada nefis bir çeşit mutluluk ve her tarafı felçleyen şiddetli bir zevk hali içinde kaybolur. Erzurumlu İbrahim Hakki'da vecd halinde aşk ehlinin kendilerini bilmediklerini, tamamen kendinden geçmiş bir halde, ruhî-hissî bütün canlılıkların yok olduğunu söyleyerek bunu doğrulamaktadır (82).

Şimdi de, alışılmamış bir şekilde gelişen, aşağı yukarı acaip, bazı parapsişik fenomenleri görelim. Bunlar iki kısımda incelenebilir: insanın olduğu yerde kalkması veya bir cismin yalnız insan iradesinin gücüyle kaldırılması (**levitation**) ve uzaktaki şeyayı harekete geçirmek (kinésie); bir kısmı da zihnidirler; telepati, düşüncelerin okunması, olmadan bilme (öngörü) ve önsezi veya içedoğuş (pressentiment).

Bu konularda açıklamalar verilerek istenirse, denilebilir ki «**levitasyon**», görülebilen dış olaylarda ve verilerde, vecd halinde olanların hissettiklerini söyledikleri şekil veya tabiat değişikliğidir. Görme işitme ve dış duyumların vecd halindeki krizle az veya çok düzenlerini kaybettikleri an, süenin, boşlukta kendisine yeni bir durum telkin eden faaliyetleri vardır» (83). Hiris-

(74) Berguer, a.g.e., s. 220.

(75) Maarifetname, ss. 469 vd.

(76) Bkz. aynı eser, s. 470; James, a.g.e., s. 358.

(77) Nahl, 77; Bakara, 33; Maide, 116; Mu'minun, 92; Âl-i İmran, 179.

(78) Jabre, a.g.e., ss. 183, 211.

(79) bk. Berguer, a.g.e., s. 201.

(80) bk. Kuşeyrî, a.g.e., s. 148.

(81) Aynı yer; Krş. Berguer, a.g.e., s. 213.

(82) Maarifetname, s. 422; krş., James, a.g.e., s. 344.

(83) Berguer, a.g.e., s. 207.

(84) a.g.e., s. 51.

tiyanlıkta Sainte Thèrese'in açıkladığı şekil de, tasavvuf tarihinde, hemen hemen, asla, sûfiler tarafından açıklanmış bu tür benzer levitasyonlar görülmemiştir. Eğer varsa bile, bu bütün yeteneklerin dışında şuur dışı olarak gerçekleşmiştir. Ancak, Kuşeyrî'nin *Risâle*'sinde Beyazıt Bestamî'nin şu sözlerini okuyoruz: «...kendisine havada bağdaş kurup oturma kerâmeti verilen bir adam gördüğünüzde, emir, yasak (**nehiy**), haddini muhafazaya ve şeriatı nasıl yerine getirdiğini görünceye kadar ona aldırmayınız» ⁽⁸⁴⁾.

Telepatiye gelince, bu kavramın varlığı modern psikolojide tartışma konusudur ⁽⁸⁵⁾. Bu, bir kişi tarafından kendinden uzakta cereyan eden bir sahnenin veya gene bu kişiye gizli olan uzaktaki bir eşyanın idrakidir. Bu duygularüstü haberleşme hissi mistiklerde görülmektedir. Her ne kadar bazı teoriler ortaya atılmışsa da psikolojik açıklaması aydınlığa kavuşmamıştır. Bu kavramın Erzurumlu İbrahim Hakkı'nın *Maarifetnâme*'sinde de kaydedildiğini görüyoruz: şeyh İsmail Fakirullah kendinden uzakta cereyan eden bazı şeyleri bilebiliyordu ⁽⁸⁶⁾ ve İbrahim Hakkı'nın babası Osman Efendi, bir başka şeyhle kalb yoluyla haberleşiyordu. ⁽⁸⁷⁾.

Bütün bu kavramların psikolojik açıklaması şuuraltı üzerinde yoğunlaşmaktadır; ve iddia edilir ki, şuuraltı soyut etkiler için normal şuura nazaran daha elverişli bir saha teşkil etmektedir ⁽⁸⁸⁾. İnsanın zihnine dış kuvvetlerin etki ettiği kabul edilmektedir. «Bunlar, aşağı yukarı hızlı bir gelişme ve bulaşma ile beyinin algılamalarına etki eden şuuraltı kuvvetlerdir; bu husus, bu kuvvetlerin kişide kendiliğinden varolduklarını gösterir» ⁽⁸⁹⁾. Halbuki İslâm ve Hristiyanlık için, deneyüstü yüce bir Tanrı'nın tabiatüstü ve doğrudan tezahürleridir.

Gene psikolojiye göre, dindar ruhları, merhametin, temizliğin ve zahidliğin en aşırı derecesine iten dinî mistisizmin kavramlarının, şiddetli krizlerin, duygu dönüşümlerinin (**conversion**) ve zihne musallat olan fikirlerin, dar derecede de bile, olsa, şuuraltı ile ilişkileri vardır ⁽⁹⁰⁾. Bu sebeptendir ki, bazı psikologlarca, mistisizm psişik ve zihni bir anomali olarak telakki edilmektedir. Tasavvufî eserler ve bunlardan biri olan *Maarifetnâme* incelendiğinde görülür ki, mutasavvıf her şeyi Allah'tan almaktadır, fakat şeytan'ın gizlice süjenin şuuruna girmesi ve konuşması mümkündür; öyle ki,

(85) Berguer, a.g.e., s. 208; Pieron (Henri), Vocabulaire de la Psychologie, Paris, PUF 1973, s. 437.

(86) Krş. s. 517.

(87) Krş. s. 519.

(88) Berguer, a.g.e., s. 519.

(89) James, a.g.e., s. 179.

(90) Aynı eser, s. 403; Ayrıca Bkz. Armaner (Neda), Psikopatolojide Dinî Belirtiler, Ankara 1972, ss. 102, 105 vdd.

mutasavvıf kendine gelen şeylerin Allah'tan geldiğine inanabilecektir. Psikologlar bu tür bir olayı şöyle açıklıyorlar: şuuraltıdan ilâhî içtepilerin gelmesi mümkündür; fakat şu da mümkündür ki, şuurdan gelen istekler, eğilimler ve mistiklerin-mutasavvıfların şeytanî olarak nitelendirdikleri sezgiler gelsin. Eğer mistik bunu unuttur, varlığının şuuraltına ait bölgelerinden karmakarışık çıkan her şeye körükörüne itimat ederse; ve eğer bütün bunların üzerine, hiç bir ayrılık göstermeksizin ilâhî etiketini koyarsa, iyi ile kötüyü hayırla şerri, insanî ile ilâhîyi karıştırma tehlikesiyle karşılaşır, bu ise patolojik ve histerik kavramların ve sinirsel karışıklıkların kaynağı olur ⁽⁹¹⁾.

Tasavvufu, tarikatça gerektirilen amelî uygulamalar ve maruz kalınan haller, organizma üzerinde bazı sonuçlar ortaya çıkaracaktır. Psikolojik sonuçlar kadar fizyolojik etkilerin de sayıları hayli kabarık ve sık olmaktadır. Az yemek, az uyumak ve az konuşmak bazı hastalıklara yol açabilecektir. Fakat mutasavvıfların iddialarına göre, kullanılan yöntem buna mani olmaktadır; sadece zayıflık belirgin görünümüdür. Bununla birlikte, bazı sûfilerde, meselâ tıpkı Hristiyanlıkta, göğsüne Hz. İsa'nın ismini kazıyan Marguerite Marie gibi, etlerine şiş sokan rifâîlerde de muhtemelen epidermik duyarlılığın bazı anomalileri görülebilir.

Konumuzu burada, daha derinlere gitmeden bitirirken dinî ve şuuraltı hayatın tezahürlerinin aralarında, darda olsa, ilişkileri bulunduğunu kabul eden ⁽⁹²⁾ ve haksız olarak «Muhammed'in bütün vahiyleri şuuraltıdan geliyordu» ⁽⁹³⁾ diyen W. James'ı zikretmeden geçemeyeceğiz. Bu satırları doğru olarak kabul etmek mümkün değildir.

Patolojik haller için bu fikirler geçerli olsa bile, bunları asla genel ve doğru ölçüler olarak kabul edemeyiz, bilhassa Hz. Peygamber ve gerçek mutasavvıflar konusunda. Esasen James kendisi de bu fikirlerin kesin olmayacaklarını belirtir ⁽⁹⁴⁾. James'in durumunda olduğu gibi, inanç ve inançsızlık, ulaşmak istenen değerlerin yargıları üzerinde önemli rol oynamaktadır.

Gazzalî'nin dediği gibi, dinî olguların gerçeklerini tam mânâsıyla tanıyamayız: «Gerçek sarhoş olmakla, sarhoş olmanın nelerden ibaret olduğunu bilmek ne kadar farklıdır».

(91) bk. aynı eser, s. 261.

(92) a.g.e., s. 398.

(93) a.g.e., s. 399.

(94) aynı eser, s. 405.

SONUÇ

Erzurumlu İbrahim Hakkı'nın hayatı konusunda kısa bilgiler ve Maarifetnâme'deki tasavvufî fikirleri, pek tabii olarak, oldukça açık bir sonuç yazısı kaleme almaya imkân sağlamaktadır. İbrahim Hakkı'nın bağrında yaşadığı Türk toplumu, İslâm dinini kabul anından belirli bir zamana kadar farklı iki cephe arz etmektedir: birisi sünî fikirlerin tezâhürü, diğeri, aksine, islâmî fikirlerle, islâmlaşmış şamanî kavramların karışımı sonucu ortaya çıkan inanç topluluğu. Pek tabii olarak bu toplum, içinde gelişen tasavvufî aynı şekilde bu iki cephenin izlerini taşımaktadır. Bir tarafta Mevlevîlik, Nakşibendîlik ve Kadiriğin büyük mutasavvıfları tarafından yoğurulmuş ve şekillendirilmiş şehir toplulukları; diğer tarafta Yesevîlik, Melâmîlik ve Bektaşîğin şekillendirdiği köylüler. Değerlerin bu şekilde farklılaşması idarî ve manevî önderlerin kabulü sırasında hissedilir tartışma ve hatta bazı kereler çatışmalara yol açmıştır.

Erzurumlu İbrahim Hakkı, sünî şehir topluluğunun gerçek ve önemli bir temsilcisidir. Hayatı dikkat çekici bir örnek olarak karşımızdadır. Babası onun bu gelişiminde oldukça önemli bir rol oynamıştır. Bu yönden İbrahim Hakkı yaşadığı tasavvufî hayat ortamının âdeta bir modelidir. Gerçekten de bu tasavvufî hayat ortamı, ona Maarifetnâme gibi bir eseri kaleme almak fikrini vermiştir. İbrahim Hakkı'nın orijinalliği bu eserde billûrlaşmaktadır. Bu benzersizliğin ve fikirlerinin kaynağı daha önce kaydettiğimiz şu hadistir: «Nefsini bilen Allah'ını bilir». Bu iki yönlü bilme, ilk olarak sosyal ve pozitif bütün ilimlerin bilinmesini, ikinci olarak da ruh ilminin —psikolojinin— incelenmesini öngörüyordu. Onun bu şekildeki düşünme tarzı, tıpkı yazma usulü gibi, zamanı için oldukça yepyeni bir haldir. Osmanlı âlimlerinin çoğunlukla Arapça yazmasına karşılık o, eserlerinin pek çoğunu, bu geleneğe aykırı olarak Türkçe yazıyordu. Onun gayesi, sadece gerçekleştirmesini can ü gönülden istediği fikirleri somutlaştırmak değil, fakat yaşadığı ortamı da eğitmektir. Bu sebeptendir ki, Türk toplumu Maarifetnâme'yi kutsal bir kitap gibi değerlendirdi. Böylece onun bazı mısraları, âdeta atasözü haline geldi ve nesilden nesile aktarıldı.

Şeyhin tasavvufî fikirleri, kendinden önceki mutasavvıfların görüşlerine benzemektedir. O, gelenekçi usule sadık kalarak tasavvufî fikirlerini sergiler. Sosyal bir ortamda prensiplerin derûnî uygulamalarını telkin eden bir taklit hususunda ısrarlı inancı vardır; hatta bu inanç onu daha da uzağa gö-

türerek, yepyeni davranışları derûnî bir tarzda kabul ettirmekte ve ruhunda meydana çıkan şekil gereğince yeniden kişilik kazanmasını sağlamaktadır. Böylece ortaya çıkan yeni insan, onun dikkatle saygı gösterdiği «İnsan-ı Kâmil» —yani olgun insan—dır. Bütün mistikler gibi İbrahim Hakkî da, ilâhî hikmeti bulmak için eşyanın aldatıcı görünüşlerinden kendini kurtararak âhirete yönelir. Onun için, insan ihtiraslarının pek çok şekilleri, gerçek bir tek isteği örten aldatıcı görünüş ve davranışlardır. Bu istek Allah'ı bulmak arzusudur. Gerçekten de insan psîşik ve manevî bir tekâmül sonunda olgunluğa ulaşmaktadır. İnsan, mistik değerlere titizlikle uyularak yaşanmış bir hayatın görünüşleri olan birçok haller geçirmektedir. Yazarımız tarafından ileri sürülen yedi makam hep Allah'ın lûtuflarıyla doludur. Kâmil insan düşüncesi ise, zorunlu olarak güzel ahlâk kavramını kabul ettirmektedir. Esasen şeyhimiz bunu çok iyi bilmektedir.

Mutasavvıf olmak, psikoloji açısından bir davranış çeşididir. Davranış ise herhangi bir şey veya biri hakkında niyete bağlı olarak ortaya çıkan yönelişin tümüdür. Davranış olması itibarıyla de gözlenebilir durumdadır. Öyle ise bu davranışı incelemeliyiz. Gördük ki, mutasavvıfın nefsinin farklı halleri, kerâmet, hikmet şeklinde Allah'ın verileri olarak açıklanıyor. Psikologlar ise, «şuurlu benliğimize» durmadan mesajlar gönderen bir «şuuraltı» fikrini ortaya atarak mistik halleri bununla açıklamak istiyorlar. Çağımızın psikologlarından pek çoğu, dinî ve mistik bütün değerleri şuuraltı fenomenleri olarak açıklıyorlar. Bunda Freud'un ve psikanalizin etkisini görüyoruz. Bununla birlikte dindarlar ve mistikler için şuuraltı mevcut değildir. Şuuraltını ortaya çıkararak, modern psikoloji mistik değerleri bu şuuraltının fenomenlerine indirgemektedir. Bu durumda şuuratsız hayatın verilerinin değerlendirilmesini yapan modern psikologların görüşleriyle İbrahim Hakkî'nin fikirlerini uzlaştırmak diye bir şey, yaptığımız bu incelemede söz konusu olamaz. Böyle olunca söyleyebileceğimiz husus şudur: psikologlar tasavvufu modern psikolojinin verileri arasında gerçek mânâda bir ilişki veya köprü kurmalıdırlar.

FIHRİST

— A —

abdal, 18
 abdalın-ı Rum, 19
 Abdal Kumral, 18
 Abdal Musa, 12, 18, 19
 Abdullah Ensari, 13
 Abdullah b. Hubeyk, 127
 Abdurrahman Gazi, 28
 âbid, 78, 79
 Adler, 187
 ahfâ, 121, 122, 164
 ahi, 15, 16
 Ahmet Fakih, 20
 Ahmet Yesevi, 12
 ahvâl ve Makâmat, 115, 116
 akıl, 60, 77
 âkil, 78, 79
 Akl-ı külli, 48
 Akkoyunlular, 19
 Akyazılı, 12
 âlem-i Ama, 66
 âlem-i Bekâ, 105
 âlem-i Berzah, 64, 103, 133
 âlem-i Ecsâm, 66
 âlem-i ervâh, 66
 âlem-i gayb, 66, 162, 198
 âlem-i hayâl, 66
 âlem-i Maani, 66
 âlem-i melekut, 66, 133
 âlem-i mülk, 66
 âlem-i misâl, 66, 133
 âlem-i nasut, 162
 âlem-i süflî, 66
 âlem-i şahadet, 66, 162
 âlem-i Ulvî, 66
 Ali Vahîî, 13

alp, 16
 alp Erenler, 17
 alp ozanlar, 18
 anatomie, 46
 anomie, 46
 anorexie mental, 82
 araz, 49
 Arberry, 18
 arif, 78, 79, 136
 Arslan Baba, 11, 17
 arş, 77
 arş-ı Âzam, 48
 aşık, 75
 Aşık Paşa, 19
 aşk, 71, 74
 ata, 102
 auscultation, 187
 outocritique, 84
 Avşar Baba, 12
 Aydınlar, 26, 29, 32, 54

— B —

bab, 11
 baba, 11, 13, 17
 babailer, 17
 Baba İshak, 17
 Baba Maçın, 12
 Baba Marendi, 17
 Baba Resul, 17
 bâb-ı Âli, - Humayun, — Meşihat,
 Seraskâri, 21
 bahr-i amek, 49
 Bali Baba, 19
 bast, 116, 127, 145
 batını, 18

Bedreddin Simavî, 17
bekâ, 116, 159, 164
bekâbillah, 116
bektaşîye, 16, 19
Beyazid Bestami, 108, 116
Bişr el-Hafî, 192
bu'd, 116
Buhara, 11
Burak Baba, 21

— C —

Cami, 122
ceberut, 117
Celal, 72, 127, 139, 145, 164
Celâliye, 17
Cemâl, 72, 127, 139, 145, 164
cezbe âlemi, 97
Cihangiriye, 31
Cihan Şah, 19
cima, 110
Castagné, 20
conversion, 190, 192, 200

— Ç —

çalab, 32
çelebi efendi, 32

— D —

danışmend, 15
Dede Ömer Ruşenî 19
Definetü'r-Ruh, 38
dehşet halî, 95
Derviş Efendi, 26, 34
Divân, 36
divân-ı humayun, 21
duygu dönüşümleri (çeşitleri),
190, 194

— E —

ekbrâr, 79
Ebu Bekir, 11

Ebu İshak Şirazî, 13
Ebu Maâli Cüveynî, 13
Ebu Said Ebu'l Hayr, 11
Ebu Yusuf, 173
Edebali, 18
ehadiyet, 72
ehl-i hikmet, 57
Elementarverk, 46
Elvan Çelebi, 19
Emir Ali Ebû, 11
Emir Ali Hakim, 12
eros, 109
Ertuğrul Bey, 18
eşkal-i hey'et-i İslâm, 49
Evhaneddin Kırmanî, 15
Evliya Çelebi, 47

— F —

Fahrettin Irakî, 15
Fakirullah, 32, 34
Fatma, 28
fehvaniye, 134
felek, 51
fenâ, 116, 159, 164
fenâ âlemi, 97
fenâ fi'l-mahbub, 70
Feridüddin-i Attar, 13
Firdevs, 28
Fudayl b. İyaz, 191
fütüvvet, 15

— G —

Gazzalî, 9, 13, 15, 51, 56, 61, 65, 97,
105
gayb âlemi, 65
gaybet, 116
Geyikli Baba, 18
Gülşehri, 19

— H —

Hacı Bektaş Veli, 17, 19
Hacı İbrahim Sultan, 16

hadim-i aşk, 36
hafizü'l-kitap, 28
hafi, 121, 122
hâif, 126
hakka rıza, 36
Hakim Tirmizî, 65
halife, 27
Hallac, 102, 107
hallucination, 143, 198
hakk el-yakin, 161
halvetiye, 19, 31
Hasan Bulganî, 12
Hasankale, 28
havf, 62, 116, 126, 127, 132, 145
haydariye, 14, 18, 19
Hazık Efendi, 27, 34
Herat, 11
heva, 70
hétéronomic, 46
heybet, 116, 127, 145, 160
heyetü'l-İslâm, 39
hiffet, 118
Hızır Bali, 18
hillet, 70
Hocazade, 17
horasan erenleri, 16, 18
humud, 119
huzur, 116
Hz. Âdem, 116
Hz. Ali, 12, 13, 19, 21
Hz. Fatma, 21
Hz. İbrahim, 116
Hz. Musa, 116
Hz. Muhammed, 21

— İ —

ibahiye, 14
İbn Arabî, 16, 17, 166
İbn Arif, 116, 127
İbn Ata, 116
İbrahim b. Edhem, 190
İbrahim Müteferika, 47

iftikâr, 142
İhtiyaru'l-Kamer, 40
ihvan-ı safa, 172
ilm el-yakin, 161
İkbalname, 37
illüzyon, 143
ilm-ü ledün, 64, 88
İmam Mergazî, 12
immoralizm, 14
ineffable, 197
inkisar, 141
insan-ı kâmil, 39
İnsaniye, 37
introspection, 187
iradet, 69
İrfaniye, 36
isbat, 116
İshak el-Konevî, 15
İsmail Fakirullah, 26
İsmail Hakkî Bursevî, 123
istiğrak, 167

— J —

Joly, 167
Jung, 178

— K —

kabz, 116, 127, 145
kabza âlemi, 97
kabza-i kudret, 138
kadiyiye, 16, 31
kaf dağı, 49
kalenderiye, 14, 17, 19
kâmil, 136
Karakoyunlular, 19
Katip Çelebi, 47
kavs, 165
kavs-ı nuzûl, 50
kazâ, 157
kemâl, 72
Kenzü'l-Fütuh, 38

kenz-i pinhan 72
keramet, 63
kesb, 150
kevn ve fesad, 121
kevser, 48
Kıdemli Baba Sultan, 12
kırgız, 12
Kitabu'l-Âlem, 39
Kitabu'l-Luma, 115
Korkut Ata, 12
Kristof Kolomb, 51
kurb, 116
Kurraname, 40
Kuşeyri, 12
Kutbeddin Haydar, 17
Kutbeddin Şirazi, 17
Kut-ı Can, 37
kutub, 164, 165
kuvve (çeşitleri), 118
Kübreviyye, 16
kürsi, 48, 77

— L —

Latife-i insaniye, 121, 122
Letâif, 98, 121
levh-i mahfuz, 48, 77
levitation, 199
livaü'l-hamd, 48
Lübbü'l-Lübb, 28
Lübbü'l-Kütüb, 40

— M —

maarifet, 63
maarifetullah, 9, 45, 61, 68, 77, 79
maarifi pür cefa, 172
macrocosme, 77
Macellan, 51
mahbub, 73
Mahzenü'l-Esrar, 40
Mazhar el-Acâib, 13
meâd, 50

mebde, 50
mecahili bî vefâ, 172
Mecmuâtü'l-Maâni, 37
mecûc, 49
Mektubu's-Sırr, 39
Melamatiye, 14, 16
melamatiye, 14, 16
melekut, 61, 67, 117
Menâzil-i Kamer, 40
Meru, 11
meveddet, 70
Mevlana, 29
mevleviyye, 16, 18
mevâhib, 115
meydancılık, 27
microcosme, 77, 178, 189
Mir'atü'l-Kevneyn, 37
mistik (tipleri), 183
mistisizm (çeşitleri) 184
Molla Bekir, 26
mucize, 63
muhabbet, 116
muhabbet-i âsâr, - Efal, 72, 73
muhabbetullah, 9, 58, 60
muhabbet-i sıfat, - zat, 71, 73
Muhammed Maşuk Tusî, 11
Muhammed Danişmend Zernuki, 12
muhaşefe, 85
mukarrebun, 79
murad, 127
murakabe, 84, 85, 116
murid, 9, 127
mürşid-i kâmil, 33, 34
Murucu'z-Zeheb, 54
mutasarrıf, 72
müderris, 15
mukaşefe, 75
Müşned el-Firdevs, 62
müşahede, 75, 84, 85, 116
muşahefe, 133
mücahede, 17
mücadele, 85
Müceyyeddin Cendî, 15

mukahefe, 134
mülk, 66, 117

— N —

Naima, 47
nakib, 28
nakiblik, 27
nakşibendiye, 31, 37
Necmeddin Daye, 15
Necmeddin Kübra, 12, 16
nefs, 60, 115
nefs-i emmare, 46, 124
nefs-i izafi, 61
nefs-i külli, 122
nefs-i levvame, 129
nefs-i natika, 118, 121
nefs-i mutmainne, 46, 136, 148
nefs-i mülhime, 46, 138
Nefyu'l-Vücut, 39
Nesefi, 165
nesnas, 50
nevniyazcılık, 27
nezâ, 69
nihilisme, 14
Nişabur, 11
Nuhbetü'l-Kelâm, 38
nur-ı mahz, 36
nur-ı Muhammedî, 61
Nuş-ı Can, 37

— O — Ö —

Osman Bey, 18
Osman Efendi, 26, 32, 33
Osman Mağribî, 12
ozan, 11
Ömer b. Verrak, 70

— P —

Pezdevi, 13
philanthropie, 46

pir, 15
Pir Dede, 12
Prut, 26

— R —

rabita, 96
Raznâme, 39
reca, 62, 116, 126, 127, 145, 197
rifaiye, 16
riyazat ve mücâhedat, 59, 88
rızk-ı maksum, 31
rıza, 62, 157, 196
Rubu'l Müceyyeb, 40
ruh, 60, 64, 65, 121, 122
ruhu'l-kudüs, 19
Ruhu's-Şuruh, 39, 83

— S —

Saadetin Ferganî, 15
sabr, 157
Sadreddin Konevî, 16
salık, 9, 59, 96, 124, 125
sânî, 72
Sarı Saltık, 21
Satuk Buğra Han, 21
sebabet, 69
Sefinetü'n-Nuh, 38
seher, 85
sekerat-ı mevt, 102
Selahaddin Eyyubî, 13
semâ, 17
Serahsî, 13
setr, 116
Seyyid Dede Mahmut, 25
Seyyat Hamza, 20
Seyit Mahmut Hayrani, 16
Sırr, 96, 97, 121, 122, 148
sirru'l-Sırr, 121, 122
sıklet, 118
Sunullah Ağa, 34
Sultan Ahmet III, 27

Sultan Veled, 20
Süleyman Hakim Ata, 12

— S —

Şakik el-Belhi, 130
şatahat, 190
şecât, 135
Şemseddin Fenârî, 17
Şeyh Edebali, 17
Şeyh Bali, 17
Şifâ', 54
Şifâ'u'l-Sudur, 37
şuhud, 125, 148, 199

— T —

Taarifât, 54
takva, 62
tarik-ı fenâ, 31
tasavvuf, 9, 59
tavus, 49
tecelli, 116
tefahhus-ı derunî, 187
tefekür, 98, 99
Teferrüçname, 39
tefviz, 151, 152, 196
Tefvizname, 58
Tehafüt, 54
tehevvür, 135
telepati, 199, 200
Tertibu'l-Ulûm, 29, 40
teslim, 151, 152
tevekkül, 62, 148, 149, 196
tevhid, 63
Tirmizî, 95, 166
tövbe, 192
Tuba, 48
tugan, 69
Tuhfetu'l-Kirâm, 38
tutmanina, 116

— U — Ü —

Urvetü'l-İslâd, 39

Uzlatname, 37
Uzun Hasan, 19
Ülfetü'l-Enam, 39
Ülgener, 30
üns, 116, 127, 145, 160
üveysî, 31

— V —

vaad, 127
vacid, 199
vahdet-i vücud, 16
Vahdetname, 39
vaid, 127
vakia, 133
vakt, 116
varid, 138
varidât, 95
Vasiyetname, 37
vecd, 72, 199
verâ', 160
visâl, 142
Visâlname, 36
vurud, 199
vuslat, 72
vücud, 199

— Y —

yatır, 22
yakaza, 64, 118
yecüc, 49
yeseviye, 12, 18
Yunus Emre, 16, 20, 29
Yusuf Hemedanî, 12

— Z —

zâhid, 78, 79
Zelliha, 110
zihir, 96, 130
zikir-i ere, 20
Züleyha, 28

KAYNAKLAR

Abdu'l-Kerim el-Cilî, İnsan-ı Kâmil, fran. ter. T. Burckhardt, Alger 1953.
Ebu'l-Hasan Ali İbn Muhammed ibn Halef el-Maruf el-Kabisi el-Fâkih el-Kayravanî, Risale el-Mufasssal li Ahvâl el-Müteallimin ve Ahkâm el-Muallimin, ter. S. Ateş, R. Öymen, Ankara 1966.

Ebu Ridvan Sadık Vicdanî, Tumâr-ı Turuk-ı Aliyye (Halvetiye), İstanbul 1338.
ADLER (Alfred) ve E. Jahn, Religion et Psychologie Individuelle Comperée, Paris 1958.

ADIVAR (A. Adnan), Osmanlı Türklerinde İlim, İstanbul 1970.

AKALIN (Fehmi), Can Bülbülü, Eskişehir 1963.

AKDAĞ (Mustafa), Türkiye'nin İktisadî ve İctimaî Tarihi, İstanbul 1974.

AKINCI (Gündüz), İbrahim Hakkı Efendi, A.Ü. 1958-59 yılı Halk Konferansları içinde, Erzurum 1959.

AKROUT (Ahmed), Les Pratiques de la Prière et l'Hygiène chez les Musulmans, tıbda tez, Paris 1936.

AKTEPE (M. Münir), Damat İbrahim Paşa, İA, İstanbul 1960.

ALTINAY (Ahmet Refik), Lâle Devri, Ankara 1973.

ALTINAY (Ahmet Refik), Osmanlı Devrinde Rafizilik ve Bektaşilik, İstanbul 1968.

ARAZ (Nezihe), Anadolu Evliyalari, İstanbul 1968.

ARBERRY (A.J.), La première Epoque de Dévotion dans le Mysticisme Islamique, Sohbet içinde, ter. S. Hebel, 6. sayı tarihsiz.

ARBERRY (A.J.), La Soufisme, fran. ter. J. Gouillard, Paris 1952.

ARNALDEZ (Roger), Hallaj ou la Religion de la Croix, Paris.

ARNALDEZ (Roger), La Mystique Musulmane, La Mystique et les Mystiques içinde, Paris 1965.

ARNALDEZ (Roger), Mahomet, Paris 1970.

Ata Allah el-İskenderanî, El-Hikemü'l-Ataiyye, ter. S. Yetkin, Ankara 1963.

ATES (Süleyman), İslam Tasavvufu, Ankara 1972.

ATES (Süleyman), Kur'an-ı Kerim'e Göre Evrim Teorisi, A.Ü.İ.F. Der. içinde, C. XX, tarihsiz.

AYNİ (M. Ali), İtikad ve Mülahaazlar, İstanbul 1923.

AYNİ (M. Ali), İsmail Hakkı Philosophe Mystique, Paris 1933.

AYNİ (M. Ali), Şeyh İbrahim Hakkı, Darü'l-Fünun Edebiyat Fakültesi Mec. sayı 2, İstanbul 1332.

Bağdatlı İsmail Paşa, Keşfu'z-Zunun Zeyli, İstanbul 1972.

BAŞAR (Zeki), Erzurum'da Tıbbi ve Mistik Folklor Araştırmaları, Atatürk Üniver-sitesi yay. 1972.

- BAŞAR (Zeki), İbrahim Hakkı'yı Tanıyor muyuz? Tıp Fakültesi Yıllığı 1973.
 BERGUER (M.), Traité de Psychologie de la Religion, Lozan 1946.
 BONNET (Jacque), Les Symboles Traditionnelles de la Sagesse, St. Etienne 1972.
 BOUHDİBA (Abdelvahab), Islam et Sexualité, devlet doktorası, Paris 1972.
 BOUSQUET (G.H.), l'Ethique Sexuelle de l'Islam, Paris 1966.
 BROCKELMAN (C.), Geschichte Der Arabischen Litteratur, Leyden 1938.
 BURCKHARDT (Titus), Du Soufisme, Alger 1951.
 BURCKHARDT (Titus), Introduction aux Doctrines Esotériques de l'Islam, Paris 1969.
 BURSALI (Mehmet Tahir), Osmanlı Müellifleri, İstanbul tarihsiz.
 BURSALI (Mehmet Tahir), Türklerin Ulum ve Fünuna Hizmetleri, İstanbul 1314.
 BOVET (Pierre), Le Sentiment Religieux et Psychologie de l'Enfant, Cenevre 1951.
 CAHEN (Claude), Le Problème du Shiisme dans l'Asie Mineure Turque Préotomane, Le Shiisme Imamite içinde, Paris 1970.
 CANAN İbrahim), Les Méthode de l'Enseignement du Prophète Muhammed, doktora tezi, Paris 1972.
 CASTAGNE (J.), Cultes des Saints de l'Islam, au Turkestan, Paris 1951.
 CASTAGNE (J.), Survivance d'Anciens Cultes et Rites en Asie Centrale, Revue d'Ethnographie et des Traditions Populaire, içinde, Paris 1923.
 CHEVALIER (J.), Du Mysticisme comme Définition Fondamentale de l'Homme Religieux, De l'Expérience à l'Attitude Religieuse içinde, Brüksel 1964.
 CORBIN (H.), Histoire de la Philosophie Islamique, Paris 1974.
 COŞAN (Esad), Makâlât, Ankara 1971.
 Cumhuriyet Ansiklopedisi, C. 6, İstanbul 1973.
 ÇUBUKÇU (İ. Agâh), İslam'da Tasavvuf, A.Ü.İ.F. Der. içinde C. VIII, Ankara 1961.
 ÇUBUKÇU (İ. Agâh), İslâm Düşüncesi Hakkında Araştırmalar, Ankara 1972.
 ÇAVUŞÇUOĞLU (Hayrunnisa), İbrahim Hakkı, 192. Yıldönümünde Erzurumlu İbrahim Hakkı içinde, İstanbul 1974.
 CÜRCANİ (Ali b. Muhammed es-Seyyid el-Şerif), Ta'rifat, İstanbul 1327.
 DACO (Pierre), Les Prodigieuses Victoires de la Psychologie Moderne, Paris 1960.
 DAVY (M.M.), l'Homme Intérieur et ses Métamorphoses, Paris 1967.
 DELOY (J.), ve P. Pichot, Abrégé de Psychologie, Paris 1967.
 DERMENGHEM (Emile), Vies des Saints Musulmans, Paris tarihsiz.
 DE VAUX (Carra), Fragments d'Eschatalogie Musulmane, Brüksel 1895.
 DURING (Jean), Islam, Paris 1975.
 ERMANER (Neda), Psikopatolojide Dini Belirtiler, Ankara 1973.
 Erzurumlu İbrahim Hakkı, Cilau'l-Kulub II Tecelli el-Matlub, yazma, Hacı Mahmut Efendi, 2505/1.
 Erzurumlu İbrahim Hakkı, İlâhınâme-Divan, İstanbul 1263.
 Erzurumlu İbrahim Hakkı, İnsanı Kâmil, İstanbul 1971.
 Erzurumlu İbrahim Hakkı, Kenzu'l-Futûh, Hacı Mahmut Ef. 3316 yazma.
 Erzurumlu İbrahim Hakkı, Kitabu'l-Âlem, yazma, Hacı Mahmut Ef. 2699/3.
 Erzurumlu İbrahim Hakkı, Lubbu'l-Lubb ve Sirru'l-Sirr yazma, Hacı Mahmut Ef. 3719/2, varak 25-44.

- Erzurumlu İbrahim Hakkı, Maarifetname, Kahire, 1255/1839.
 Erzurumlu İbrahim Hakkı, Maarifetname, T. Ulusoy tarafından sadeleştirilmiş nüsha, İstanbul 1972.
 Erzurumlu İbrahim Hakkı, Mürşid-i Mutehhillin, yazma Denizli 151/1.
 Erzurumlu İbrahim Hakkı, Razname, yazma, Hacı Mahmut Ef., 2505/6.
 Erzurumlu İbrahim Hakkı, Ruh'u'l-Şurûh, yazma, Hacı Mahmut Ef., 3381/2, c. 97 vd.
 Erzurumlu İbrahim Hakkı, Şükürname, yazma, İzmir 741.
 Erzurumlu İbrahim Hakkı, Tertibu'l-Ulûm, yazma, İzmir 741.
 Erzurumlu İbrahim Hakkı, Urvetü'l-Islam, yazma, Hacı Mahmut Ef., 1462.
 Erzurumlu İbrahim Hakkı, Vasiyetname, yazma, Hacı Mahmut Ef. 2740/4.
 FATİN, Tezkire-i Hatimetü'l-Eşâr, İstanbul 1271/1854.
 FINDIKOĞLU (Z. Fahri), Erzurum Şairleri, İstanbul 1927.
 FINDIKOĞLU (Z. Fahri), İbrahim Hakkı ve Maarifetnamesi Önsözü, C.S. Revnak-öğlü, İstanbul 1961.
 GARDET (Louis), Le Cité Musulmane, Paris 1963.
 GARDET (Louis), L'Islam, Paris 1970.
 GARDET (Louis), ve G. Anawati, Mystique Musulmane, Paris 1968.
 GAZZALİ (Muhammed b. Ahmed), El-Munkız min ad-Dalal, Beyrut 1969.
 GODİN (A.), La Mort a-t-elle changé? Mort et Présence, içinde, Brüksel 1970.
 GÖLPINARLI (Abdülhakki), Yunus Emre ve Tasavvuf, İstanbul 1961.
 GÖVSA (Alaeddin), Resimli Yeni Lügat ve Ansiklopedi, İstanbul tarihsiz.
 GRUNCH (D. Werner), La Psychologie Différentielle de la Religion, Recherches et Reflexion, içinde Brüksel 1965.
 GUENON (René), Aperçus sur l'Esotérisme Islamique et Taoisme, Paris 1973.
 GUENON (René), Esotérisme Islamique, Cahier du Sud, içinde, Viyana 1947.
 GUILLOT (Jean), Le Méthode et Vocation de la Psychologie Religieuse, Paris 1967.
 HARTMANN (E.), Les Fonctions du Sommeil, fran. ter. P. Guillet, Brüksel 1975.
 Hayat Ansiklopedisi, C. III, İstanbul 1955.
 İBN el-Arif, Mahasin el-Majalis, fran. ter. A. Palacios, Paris 1933.
 İBN el-Cevzî, Telbis İblis, Kahire 1340 H.
 İBN Haldun, Mukaddime, Beyrut 1967.
 İBRAHİMHAKKIOĞLU (Feyyaz), İbrahim Hakkı ve Gönül, Hareket, der. içinde, sayı 80, İstanbul 1972.
 İBRAHİMHAKKIOĞLU (Mesih), Erzurumlu İbrahim Hakkı, İstanbul 1973.
 İNAN (Rauf), Maarifetname, 192. Yıldönümünde Erzurumlu İbrahim Hakkı, içinde İstanbul 1974.
 İRMAK (Sadı), İbrahim Hakkı ve Pozitif İlimler, İ.Ü. Tıp Fakültesi Mec. C. 36, sayı 1, İstanbul 1973.
 İZMİRLİ (İsmail Hakkı), İhvan-ı Safa Felsefesi ve İslâm'da Tekâmül Nazariyesi, İstanbul 1949.
 JABRE (Farid), La Notion de Certitude selon Ghazzali, Paris 1968.
 JAMES (William), Expérience Religieuse, fran. ter. F. Abauzit, Paris 1908.
 JOHN (Ernest), Religion et Psychologie Individuelle Comparée, Paris 1958.
 JOLY (Henri), Psychologie des Saints, Paris 1912.

- JUNG (C.G.), *Psychologie et Religion*, Kore 1958.
 KABAKLI (Ahmet), *Türk Edebiyatı*, İstanbul 1969.
 KAFESOĞLU (İbrahim), *Selçuklular, I.A., türkçe çev.*
 KAHYAĞLU (S.F.), *İbrahim Hakkı ve Maarifetnameye Dair, Hareket*, sayı 42, İstanbul 1969.
 KANT (Emanuel), *Principes Métaphysiques de la Morale*, Paris 1854.
 KARAHAN (Abdülkadir), *Mutasavvıf ve Öğretici Şair Olarak Erzurumlu İbrahim Hakkı*, 192. Ölüm Yıldönümünde EİH, içinde, İstanbul 1974.
 KARRER (Otto), *Le Sentiment Religieux*, fran. çev. P. Mazoyer, Paris tarihsiz.
 KOCATÜRK (Vasfi Mahir), *İbrahim Hakkı*, Büyük Türk Edebiyatı, içinde, Ankara 1955.
 KÖPRÜLÜ (Fuad), *Anadolu'da İslamiyet, Darülfünun Edebiyat Fakültesi Mecmuası*, içinde, sa. 4, İstanbul 1338/1922.
 KÖPRÜLÜ (Fuad), *Influence du Chamanisme Turco-Mongol sur les Ordres Mystiques Musulmans*, İstanbul, Darülfünun Türkiyat Enstitüsü Muhtıraları, 1929.
 KÖPRÜLÜ (Fuad), *Osmanlı Devletinin Kuruluşu*, Ankara 1959.
 KÖPRÜLÜ (Fuad), *Türk Edebiyatı Tarihi*, İstanbul 1928.
 KUTUK (Muhammed), *İslâma Göre İnsan Psikolojisi*, çev. A. Nuri, İstanbul 1974.
 KÜFREVLİ (Kasım), *İbrahim Hakkı'da Tasavvuf*, 192. ölüm yıldönümünde Erzurumlu İbrahim Hakkı, içinde, İstanbul 1974.
 KUSEYRİ - Risale, çev. T. Yazıcı, İstanbul 1966.
 LAOUST (Henri), *Les Schismes dans l'Islam*, Paris 1965.
 LAFRANCHI (Geneviève), *De la Vie Intérieure à la Vie de Relation*, Paris 1966.
 LAVELLE (Louis), *Psychologie et Spiritualité*, Paris 1967.
 LALANDA (A.), *Vocabulaire Technique et Critique de la Philosophie*, Paris 1956.
 LEEP (Ionace), *Hvgiène de l'âme*, Paris 1958.
 LEMARIE (O.), *Etude de Psychologie Religieuse*, Paris 1934.
 MANTRAN (Robert), *La Vie Quotidienne à Constantinople au Temps de Soliman le Magnifique et de ses Successeurs*, Paris 1965.
 MASSIGNON (Louis), *Essai sur les Origines du Lexique Technique de la Mystique Musulmane*, Paris 1968.
 MASSIGNON (Louis), *Hallaj al-Akhbar*, Paris 1965.
 MASSIGNON (Louis), *Tarîqa, I.A. fransızca nüsha*, Leyden 1934.
 MASSIGNON (Louis), *Tasavvuf, I.A. fransızca nüsha*, Leyden 1934.
 MARFCHAL (Joseph), *Etude sur la Psychologie des Mystiques*, Paris 1937.
 MEHMET Nusret, *Tarihçe-i Erzurum*, İstanbul 1338/1919.
 MEHMET Süreyya, *Sicill-i Osmanî*, İstanbul 1308/1890.
 MIGUEL (André), *L'Islam et La Civilisation*, Paris 1968.
 MIROGLIEN (Abel), *Psychologie des Peuples*, Paris 1971.
 MOLÉ (Marian), *Les Mystiques Musulmans*, Paris 1965.
 MONTEİL (Vincent), *Islam, Les Religions*, içinde, Paris 1974.
 MONTEİL (Edvard), *Islam*, Paris 1921.
 MUHYİDDİN İbn Arabî, *Fusus el-Hikem*, fran. çev. T. Burckhardt, *La Sagesse des Prophètes*, Paris 1955.

- NURETTİN (Heysemi), *Mecmau'Z-Zevâid*, Beyrut 1967.
 NWYIA (Paul), *Exégèses, Coraniques et Langage Mystique*, Beyrut 1972.
 OCAK (A. Yaşar), *La Revolté de Baba Resul, Un Mouvement Socio-Religieux dans La Première Moitié du XII^e Siècle en Anatolie*, Strasbourg 1978.
 OGAN (M. Raif), *İslâm Tasavvufunda Ecnebi Din ve Felsefelerin Tesirleri Var mıdır? İslâm Dünyası*, içinde, sayı 7, İstanbul 1952.
 OKAY (Orhan), *İbrahim Hakkı*, Hareket, der. içinde, İstanbul 1969.
 ÖNAL (Sami), 190. Ölüm yıldönümünde Erzurumlu İbrahim Hakkı, *TÜRK KÜLTÜRÜ*, içinde, sayı 95, Ankara 1970.
 PAKALIN (M. Zeki), *Osmanlı Tarih ve Deyimleri Sözlüğü*, İstanbul 1967.
 PAQUIER (J.), *Le Sentiment Religieux*, Paris 1926.
 PESTALLOZZI (G.L.), *Grundlehren Mensch Staat Erziehung*, Stuttgart, 1956.
 PIERON (Henri), *Vocabulaire de la Psychologie*, Paris 1973.
 POHIER (O.P.), *Pensée Religieuse et Pensée Infantile, ADULTE et ENFANT DEVANT DIEU* içinde, Brüksel 1968.
 PURCE (Jill), *La Spirale Mystique*, fran. çev. C. Suarez, Paris 1974.
 REVNAKOĞLU (C. Server), *Erzurumlu İbrahim Hakkı ve Maarifetnamesi*, İstanbul 1961.
 ROLAN (A.), *Personalité et Sainteté*, fran. ter. L. Barbey, Lyon 1964.
 RONDOT (Pierre), *L'Islam*, Paris 1965.
 ROUX (Jean Paul), *Les Fidèles de Vérité*,
 SAHAVİ, *Makasidu'l-Hasene*, Bağdad 1375/1956.
 SCHAYA (Leo), *La Doctrine Soufique de l'Unité*, Paris 1962.
 SCHUBART (Walter), *Eros et Religion*, fran. ter. J. Feisthauer, Paris 1972.
 SCHUON (F.), *L'Oeil du Coeur*, Paris 1974.
 SEVENÇİL (K. Kemal), *Maarifetname'ye Dair, BAYRAK* içinde, sayı 685, Ankara 1971.
 SILLAMY (N.), *Dictionnaire de la Psychologie*, Paris 1967.
 SUNAR (Cavit), *Mistisizmin Ana Hatları*, Ankara 1966.
 SUNAR (Cavit), *Tasavvuf Felsefesi*, Ankara 1974.
 ŞAPOLYO (E. Behnan), *Osmanlı Sultanları Tarihi*, İstanbul 1961.
 ŞAPOLYO (E. Behnan), *Mezhepler ve Tarikatlar Tarihi*, İstanbul 1964.
 TAFTAZANİ, *Serh el-Akâid el-Nesefiyye*, İstanbul 1300.
 TAHRALI (Mustafa), *Ahmad al-Rifai, doktora tezi*, Paris 1973.
 TAMER (Halide), *Mühim Ahlâkî Öğütler*, Ankara 1957.
 TECRİD-J SARİH TERCEMESİ, Kâmil Miras, Ankara 1967.
 TEYMUROĞLU (M. Süleyman), *Maarifetullah, Muhabbetullah*, Ankara 1964.
 TUNC (M. Şekip), *Tasavvuf ve Mutasavvıflar*, BİLGİ içinde, sayı 74, İstanbul 1953.
 TURAN (Osman), *Selçuklular Tarihi Türk İslâm Medeniyeti*, Ankara 1965.
 TURAN (Osman), *Selçuklular ve İslamiyet*, İstanbul 1971.
 TURAN (Osman), *Türk Cihan Hakimiyeti Mefkûresi Tarihi*, İstanbul 1969.
 TURHAN (Mümtaz), *Kültür Değişimleri*, İstanbul 1969.
 TRUC (Gonzague), *La Grâce*, Paris 1918.
 UZUNÇARŞILI (İ. Hakkı), *Osmanlı Tarihi*, C. 4, Ankara 1956.

MAARİFETNAME'de TASAVVUF

- ÜZÜMCÜ (M.E.) ve S. Dinçer, Türkiye Ansiklopedisi, C. III, Ankara 1956.
ÜLGNER (Sabri F.), İktisadi İnhitat Tarihimizin Ahlâk Ve Zihniyet Meseleleri, İstanbul 1951.
ÜLKEN (H. Ziya), La Pensée de l'Islam, İstanbul 1953.
VERGOT (Antoine), Psychologie Religieuse, Brüksel 1966.
VEZZANİ (V.), Mysticisme dans le Monde, Paris 1955.
Von GRUNEBaum (G.E.), L'Idendité Culturelle de l'Islam, fran. ter. R. Stuvéras, Paris 1962.
WAARDENBURG (Jean Jacque), L'Islam dans le Miroir de l'Occident, Paris 1962.
WATT (W.M.), Mohamet, fran. ter., O. Mayot, Paris 1962.
WENSINK (A.J.) et J.P. MENSİNG, Concordance et Indices de la Tradition Musulmane, Leyden 1965.
YEDİYILDIZ (Bahaeddin), Institution du Waqf au XVII^e siècle en Turquie, doktora tezi, Paris 1975.

Ö Z Ü R

İthaf yazısı daha küçük puntolarla yazılması gerekirken tertip hatası büyük yazılmıştır. Başlıktaki MAARİFETNAME kelimesi ve diğerleri çift A ile yazılmıştır; bu ve diğer tertip hataları için özür dileriz.

İÇİNDEKİLER

GİRİŞ: Türklerde Tasavvuf	9
A — Orta Asya'da Tasavvuf	11
B — Anadolu'da	15
1. KISIM: Erzurumlu İbrahim Hakkı'nın Hayatı ve Eserleri	23
I. Bölüm: İbrahim Hakkı'nın Hayatı	25
A — Doğumu, Ailesi ve kişiliğinin gelişmesi	25
B — Yetiştiricileri	32
1. Babası Osman Efendi	32
2. Babasının ve kendisinin şeyhi Fakirullah	33
II. Bölüm: Eserleri	35
2. KISIM: Erzurumlu İbrahim Hakkı'nın Maarifetnâmesi	44
1. Bölüm: Maarifetnâme'nin Takdimi	45
A — Maarifetnâme'nin Konuları	48
B — Maarifetnâme'nin Kaynakları	54
C — Maarifetnâme'nin yazılış sebebi	55
D — Maarifetnâme'nin yazı tekniği	57
E — Maarifetnâme'nin nüshaları	58
II. Bölüm: Psikoloji ve Manevî yol (Riyazât ve Mücâhedât)	59
A — Kalb	60
B — Allah Aşkı (muhabbetullah)	68
C — Allah'ı tanıma (maarifetullah)	77
D — Az yemek	81
E — Az Uyumak	84
F — Az Konuşmak	87
G — Yalnızlık (uzlet)	90
H — Zikir	93
I — Tefekkür	98
J — Ölüm	100
K — Dünya	105

L — Evlilik Münasebetleri	108
M — Karakteroloji	113
III. Bölüm: Manevî Tecrübeler ve Hâller (Ahvâl ve Makamât)	115
A — Genel Olarak Nefs	115
1. Nefs-i Emmâre	124
2. Nefs-i Levvâme	129
a — Âlem-i Misâle giriş	132
b — Fehvâniye hâli	134
3. Nefs-i Mülhime ve Aşk Hâlleri	138
4. Nefs-i Mutmainne	148
a — Tevekkül	148
b — Tefviz	151
Sabır	157
5. Nefs-i Râziye	159
a — Fiillerin Tecellisi	160
b — İsimlerin Tecellisi	160
c — Sıfatların Tecellisi	161
6. Nefs-i Marziyye	162
7. Nefs-i Kâmile	164
IV. Bölüm: Evliyâ ve Ahlâk	165
A — Veliler ve Bilgileri	165
B — Ahlâk	168
1. Şahsî Hayatın Ahlâkî ilkeleri	169
2. Ailevî ve içtimâî Hayatın İlkeleri	172
EK KISIM: Din Psikolojisi ve Tasavvuf	175
A — İnsan	178
B — Dinin Psikolojik anlamı	179
C — Psikolojik Dini Kavramlar	183
D — Din Psikoloji Hakkında	185
E — İlişkiler	189
Sonuç	203
Fihrist	205
Kaynaklar	211

Kısaltmalar: Ma. : Maarifetnâme

İlk Mut. : Türk Edebiyatında İlk Mutasavvıflar

I.A. : İslâm Ansiklopedisi

Mak. : Makâle

E.I.H. : Erzurumlu İbrahim Hakkı

DERNEK TARAFINDAN NEŞREDİLEN ESERLER

ESERİN İSMİ	Üzeri Fiat	Lira	Krş.
1 — Osmanlıca Orijinal Maarifetname 1. Hamur Lüks Cilt	3000	00	
2 — Osmanlıca Orijinal Maarifetname 3. Hamur Lüks Cilt	2500	00	
3 — Osmanlıca Orijinal Divan Sarı Kâğıt Lüks Cilt	300	00	
4 — Türkçe Divan (Sadeleştiren Turgut Ulusoy) Sarı Kâğıt Brastol Cilt	150	00	
5 — Türkçe Maarifetname (Sadeleştiren Turgut Ulusoy) 3. Hamur Lüks Cilt	700	00	
6 — Türkçe Kenzül Fütuf (Şakir Diclehan) 3. Hamur Brastol Cilt	150	00	
7 — Çeşitli yönleriyle Erzurumlu İ. HAKKI (Şakir Diclehan) 3. Hamur Brastol Cilt	150	00	
8 — Maarifetname'de Tasavvuf (tam metin) Dr. Hayrani ALTINTAŞ) İlahiyat Fakültesi ANKARA	200	00	

YENİ ÇIKACAK ESERLER

- 1 — Hejetü'l-İslâm (Dr. Asistan Şakir DİCLEHAN — İst.Ü. Edebiyat Fak. Eski Türk Ed.)
- 2 — Sefine-i NUH (Dr. Asistan Şakir Diclehan: İstanbul Ü. Edebiyat Fakültesi Eski Türk Edebiyatı)

Genel Merkez Adresi

HASANKALE
İBRAHİM HAKKI Hz.nin Camii ve Külliyesini
Yaptırma ve Yaşatma Derneği
Tel : 124

PASINLER - ERZURUM

Şube Adresi

Yerebatan Caddesi Çatalçeşme
Sokak Defne Han No: 27/20
Cağaloğlu - İstanbul

Bu eserlerin her hakkı mahfuz olup
Tab ve Neşir hakkı derneğe aittir.

