

Celâleddîn Suyûtî ve El-Hâvî Li'l-Fetâvâ İsimli Eserindeki Tasavvufla İlgili Fetvaları

Fatwas on Sufism in El-Hâvî Li'l-Fetâvâ of Celâleddîn Suyûtî

Halim GÜL^a

^aTasavvuf AD,
Karabük Üniversitesi İlahiyat Fakültesi,
Karabük

Geliş Tarihi/Received: 06.12.2013
Kabul Tarihi/Accepted: 18.12.2013

Yazışma Adresi/Correspondence:
Halim GÜL
Karabük Üniversitesi İlahiyat Fakültesi,
Tasavvuf AD, Karabük,
TÜRKİYE/TURKEY
halimgul@hotmail.com

ÖZET Bu çalışmada, Memlukler Devleti'nin siyasi, sosyal ve ekonomik sorunlarının ortaya çıkmaya başladığı dönemde yaşamış, hemen her alanda eser kaleme almış Şazeli Tarikatı Şeyhi İmam Suyûtî'nin "el-Hâvî li'l-Fetâvâ" isimli eserinde yer alan tasavvufla ilgili fetvaları incelenip değerlendirilmiştir. Fetvaların daha iyi anlaşılmasına katkı sağlayacağı düşüncesiyle makalenin baş tarafında müellifin hayatı ve ilmi kişiliği kısaca ele alınmıştır. Bu güne kadar İmam Suyûtî hakkında birçok çalışma yapılmış fakat tasavvufla ilgili yönü üzerinde fazla durulmamıştır. Bu çalışmada, Suyûtî'nin tasavvufla ilgili fetvaları çerçevesinde tasavvufî yönü ve bu alandaki yetkinliği inceleme konusu yapılmıştır.

Anahtar Kelimeler: Suyûtî; el-Havî li'l-Fetevâ; Sema; Raks; Fetva

ABSTRACT This study examines the fatwas on Sufism in El-Hâvî Li'l-Fetâvâ of Celâleddîn Suyûtî, the sheik of Shazeli Religious Order, at a time when Memluk State started undergoing political, social and economic problems. With the aim at clarifying the fatwas further, the study first gives a short life of Celâleddîn Suyûtî and his scholarly achievement. Up until now, many studies have been conducted on Celâleddîn Suyûtî, yet these studies have not explored his view of Sufism in detail. However, this study focuses closely upon the views of Celâleddîn Suyûtî's Sufism, along with his competency in this field.

Key Words: Suyûtî; el-Havî li'l-Fetevâ; listening; whirling and Fatwa

Journal of Islamic Research 2013;24(1):39-55

Celâleddîn Suyûtî 849-911/1445-1505 yılları arasında, Memlukler Devleti'nin siyasi, sosyal ve ekonomik sorunlarının ortaya çıkmaya başladığı dönemde yaşamıştır.

Osmanlıların Mısır'ı fethetmesiyle son bulan Memlukler Devleti'nin hükümlerini yaklaşık üç asır sürmüştür. Memlukler, Mısır, Suriye, Hicaz ve Güney Anadolu'da siyasi etkilerini göstermiş ve güçlü merkezî yönetimi ve teşkilatlarıyla Haçlılara ve Moğollara karşı savaşmış ve onları durdurmayı başarmış¹ dolayısıyla tarihin önemli kırılma noktalarından birinin yaşandığı bir dönemde yaşamış bir devlettir. Ayn Câlût Savaşı'ndan hemen sonra Bağdat'ın² bütün zenginlikleri yağmalanmış, büyük İslam medeniyeti Moğollar tarafından yok edilmiştir. 1258 yılında Bağdat'a giren Mo-

¹ M. C. Şehabettin Tekirdağ, *Memlük Sultanlığı Tarihine Toplu Bir Bakış*, İÜEF Tarih Dergisi, İstanbul 1971, s. 5.

² Moğollar, Bağdat'a girdiklerinde 36 umumi halk kütüphanesi ve bunların içerisinde on binlerce cilt kitap vardı. Bununla birlikte her caminin bir kütüphanesi mevcuttu. 9. yüzyılda 100'den fazla kitabevi olduğu bildirilmiştir. (Durrant, Will, *İslam Medeniyeti*, trc. Orhan Bahattin, Tercüman 1001 Temel Eser, y.y.t.y., s. 88-89).

ğollar kırk gün süren yağma ve katliam yapmışlardır. Asırlar boyunca büyük emeklerle meydana getirilen kütüphaneler, ilmî hazineler bir hafta içinde yok edilmiştir. Abbasi halifesi, sultana ait gizli hazinenin yeri söylenildikten sonra ailesiyle birlikte öldürülmüştür.³ Bağdat, Moğol istilasından sonra siyasi, kültürel ve ilmî merkez olma özelliğini yitirmesiyle birlikte, Bağdat'taki halifelik kurumunun kaldırılması da tüm İslam dünyasında psikolojik bir yıkım meydana getirmiştir.

Bu olaydan sonra Bağdat'ta yaşayan birçok Müslüman ilim adamı Moğol istilasına uğramamış olan Mısır Memluk Devleti'nin başkenti Kahire'ye sığınmıştır. Dışarıdan gelen ilim adamları Kahire'ye büyük bir ilmî hareketlilik getirmiştir.⁴

Celâleddin Suyûtî, Memluk Devleti'nin siyasi olarak sonun başlangıcı olduğu bir döneminde yaşamıştır. Gençlik yıllarından başlayarak hayatının büyük bir bölümünü 873-901/1468-1496 yılları arasında iktidarda bulunan Sultan Kayıtbay döneminde geçirmiştir. Diğer bir ifade ile Suyûtî, 23 yaşından 50 yaşına kadar bu sultanın iktidarında yaşamıştır.⁵

Kaynakların bildirdiğine göre Sultan Kayıtbay her ayın başında devlet görevlilerini saraya davet ederek onlarla görüşür ve maaşlarını takdim etmiş. İmam Suyûtî de birkaç kez davete icabet etmiş, daha sonra bu durumun sünnet-i seniyyeye ve selef âlimlerinin davranışlarına uygun olmadığını beyan ederek daveti kabul etmemiştir. 40'lı yaşlarındayken, sarayda Sultan Kayıtbay'ın huzuruna çıktığında önünde eğilmemiş, bu durum sultan ile Suyûtî'nin aralarının bozulmasına sebep olmuştur. Suyûtî bu olayla ilgili "Mâ verâhu fi âdemi meci' ile's-sultân" adında bir risale yazmıştır. Sultan, Suyûtî'nin durumuyla ilgili ulemadan fetva istemişse de ulema aleyhte karar vermeye yanaşmamıştır. Bunun üzerine sultan onu bütün devlet görevlerinden azletmiştir. Bu olay üzerine bir daha saraydan gelen görev tekliflerini ve devlet erkânından gelen hediyeleri kabul etmeyerek evinde uzlete çekilmiştir.⁶

³ Durant, *İslam Medeniyeti*, s. 259.

⁴ Lehham, Bedi', *es-Seyyid el-İmâm el-Hâfiz Celâleddin Suyûtî ve Cuhûduhu fi'l-Hadis ve Ulûmih*, Dâru Kuteybe, Dimaşk, 1994, s. 50.

⁵ Koprman, *Mısır Memlukleri (1250-1517)*, V/118.

⁶ Sartain, Elisabeth, *Celâleddin Suyuti Hayatı ve Eserleri* Çev. Hasan Nuredin, İstanbul 2002, s. 62-63; İmamoglu, *Celâleddin es-Suyuti*, s. 39.

Suyûtî'nin hayatındaki en önemli kırılma noktası, Sultan Kayıtbay'la yaşadığı bu olay olmuştur. Sultanla arasındaki kriz bütün ilim hayatını etkilemiştir. Belki de yaşanan olaylar onun bundan sonra tamamen kendini ilme vermesi ve tasavvufi uzlete yönelmesi gibi olumlu bir sonuç doğurmuştur.

Bu araştırmamızda Memlukler devletinin buhranlı döneminde yaşamış olan birçok alanda eser telif eden İmam Suyûtî'nin "el-Hâvî li'l-Fetâvâ" isimli eserinde yer alan tasavvuf alanında kendisine yöneltilmiş sorulara vermiş olduğu fetvalar ele alınıp değerlendirilecektir. Yaptığımız araştırmaya göre bu güne kadar bu konu üzerinde Türkiye'de bir çalışmanın yapılmadığı görülmektedir. Bu nedenle bu çalışma ile İmam Suyûtî'nin tasavvuf alanı ile olan irtibatı ve yetkinliği ortaya konularak ilim dünyasına kazandırılmaya çalışılacaktır.

SUYÛTÎ'NİN HAYATI, ESERLERİ VE İLMİ KİŞİLİĞİ

Suyûtî, "Hüsnü'l-Muhadara", "et-Tahaddüs bi Ni'metillah" gibi eserlerinde hayat hikâyesini bizzat kendisi anlatmaktadır. Bu iki eserin dışında, diğer müelliflerin yazmış olduğu biyografilerden de faydalanılarak müellif tanıtılacaktır. Suyûtî'nin hayatı kısaca şöyledir: İsmi, Abdurrahman b. Kemâl Ebî Bekr b. Muhammed b. Sâbikü'd-Din İbnü'l-Fahr Osman b.Nâzırü'd-Din el-Humam el-Hudayrî el-Esyûtî'dir.⁷ Adı, Abdurrahmân, lakabı Celâleddin'dir. Suyûtî'nin hayatından bahseden bütün kaynaklar onu, Celâleddin es-Suyûtî şeklinde ya lakabıyla veya Abdurrahmân es-Suyûtî adıyla zikretmiştir.⁸

Suyûtî, Memlûkler devletinin son zamanlarında 1 Recep 849/3 Ekim 1445 tarihinde Kahire'de dün-

⁷ Suyûtî, Celâleddin Abdurrahmân b. Ebî Bekir, *Husnu'l-Muhâdara fi Ahbârî Mısır ve'l-Kâhire*, thk. Ali Muhammed Ömer, Mektebetü'l-Hancı, Kahire 2007, I, s. 288; Suyûtî, *et-Tehaddüs bi Ni'metillah*, thk. Heysem Halife Tuaymî, el-Mektebetü'l-Asriyye, Beyrut 2003, s. 5; Suyûtî, *Buğyetu'l-Vuât fi Tabakâti'l-Luğaviyyin ve'n-Nuhât*, thk. Muhammed Ebü'l-Fadl İbrahim, Matbaatu İsa el-Bâbî el-Halebî, y.y., 1964, I, Mukaddime, s. 10; İbnu'l-İmâd, Şehâbuddîn Ebî Felâh Abdulhayy b. Muhammed el-Askerî el-Halebî ed-Dimaşkî, *Şezerâtu'z-Zehab fi Ahbâr men Zehebe*, Dâru İbn-i Kesîr, Beyrut 1993., X s.74; Karahan, Abdülkadir, "Suyûtî" maddesi, *İslâm Ans.*, c.11, s. 258.

⁸ Bkz. Kehhâle, Ömer Rıza, *Mü'cemu'l-Müellifin Terâcimü Musanni'l-Kütübî'l-Arabiyye*, Beyrut ty., 12S; İbnu'l-İmâd Şehâbuddîn Ebî Felâh Abdu'l-Hayy b. Muhammed el-Askerî el-Halebî ed-Dimaşkî, *Şezerâtu'z-Zehab fi Ahbâr men Zehebe*, Dâru İbn-i Kesîr, Beyrut 1993, s. 74; ez-Ziriklî, Hayreddin, *el-A'lâm Kâmusu Terâcim li Eşhür'r-Ricâl ve'n-Nisâ mine'l-Arab ve'l-Mustâribîn ve'l-Musteşrikin*, bsyy., 1952, 71.

yaya gelmiştir. Kaynaklarda anlatıldığına göre Şâfiî fakihlerden olan ve kadılık yapan babası Kemâled-din, hamile olan hanımını bir kitap araması için kütüphaneye göndermiş ve doğum orada gerçekleşmiştir. Bu yüzden Suyûtî'nin lakaplarından biri de İbnu'l-Kutub/kitapların çocuğudur.⁹ Annesinin Türk kökenli olduğu da kaynaklarda geçmektedir.¹⁰

Babası 855/1451 tarihinde vefat ettiğinde Suyûtî, altı yaşındaydı. Babasının vasiyeti üzerine eğitimi başta İbnu'l-Humâm es-Sivâsî (861/1457) olmak üzere babasının dostları üstlenmiştir. Suyûtî bunu, "benimle ilgilenenlerin başı, Şeyh Kemaleddin İbnu'l-Humâm'dır." diyerek ifade etmiştir.¹¹

Suyûtî, babası hayattayken hafızlık yapmaya başlamış, sekiz yaşına gelmeden hafızlığını ikmal etmiştir. Pek çok âlimden temel ilimleri tahsil etmiş, 15 yaşında iken ilk eseri Şerhu'l-İstiâze'î kaleme almıştır.¹²

Devrin meşhur âlimlerinden dersler almıştır. Tefsir, hadis ve fıkıh başta olmak üzere dini ilimleri öğrenmek için gerekli olan nahiv, meânî, bed', beyân vs. gibi alet ilimlerini öğrenmiştir. Böylece ilmi konularda geniş bir vukûfiyet ve salahiyet sahibi olmuştur. Gençliğinde Mısır dâhilinde bulunan Dimyat ve çevresindeki şehirler olmak üzere Suriye, Yemen, Hicaz, Hindistan, Mağrip ve Sudan yakınlarında bulunan Tekrûr gibi bölgelere ilmi amaçlı pek çok seyahatler yapmıştır. Hânkâhü'ş-Şeyhûniye'de tedrise başlayınca, şöhreti her yana yayılmış, derslerini bazı müderrisler de takip et-

meye başlamıştır. Ayrıca Tolunoğulları Camii'nde fetva verip hadis imla ettirmiştir. 1486 tarihinde Halîfe el-Mütevekkil Ala'l-lâh'ın emri ile-o zamanlar Kahire'nin en büyük ve evkafça en geniş Hânkâhî olan-Baybarsiye şeyhliğine geçmiş, Sultan Kayıtbay'ın iktidarının sonlarına kadar bu Hânkâh şeyhliğinin sağladığı imkânlar sayesinde refah içinde yaşamıştır. Bu arada eserlerini rahatça yazmak için de vakit bulduğu anlaşılmaktadır. Suyûtî'nin, telif alanında velut âlimlerin başında geldiği bilinen bir husustur. Hemen her alanda eser telif etmiştir. Edebiyat, fıkıh, hadis, kelam, nahiv, tefsir, tarih, biyografi (tabakât) ve tasavvuf alanlarında telif eserler vermiştir. Eserlerinin 550 civarında olduğu kabul edilmiştir.¹³

Daha önce de ifade edildiği gibi Suyûtî, devlet yöneticileriyle yaşamış olduğu sıkıntılardan dolayı uzlete çekilmiş, ömrünün sonuna kadar da bu hayatı sürdürmüştür. 62 yıllık bir ömür süren Suyûtî, 19 Cemâziyelevvel 911/17 Ekim 1505 tarihinde vefat etmiştir.¹⁴

SUYŪTÎ'NİN TASAVVUFÎ HAYATI

Suyûtî, gerek büyük dedesi gerekse babası tarafından tasavvufa ilgi duyulan bir ailede yetişmiştir. Suyûtî, dedesi Hüsameddî'nin ehl-i hakikatten ve tarikat şeyhlerinden olduğunu belirtmektedir.¹⁵ Kaynaklarda babasının tasavvufa meyilli bir zat olduğu, Suyûtî dünyaya geldiğinde evliyanın büyüklerinden eş Şeyh Muhammed el-Meczûb'a götürüp dua etmesini istediği ifade edilmektedir.¹⁶ Bu nedenle kendisi de genç yaşta tasavvufa meyletmiştir. Hatta zamanla tasavvufu ve tasavvuf erbabını müdafaa etmiştir. Örneğin ünlü mutasavvıf İbn Fârid'ı müdafaa için "Kam'ul-Mu'ârid fi Nusreti İbn Fârid" isimli eseri kaleme almıştır. Yine bu bağlamda İbn Arabî'yi savunmak için "Tenbihü'l-Gabî bi Tebrieti İbn Arabî" adlı bir eser yazmıştır.

⁹ el-Ayderusî, Abdulkadir b. Şeyh b. Abdillâh, *Târihu'n-Nûri's-Safir an Ahbâri'l-Karni'l-Âşir*, Beyrut-1985, s. 51; *Anonim Mukaddime fi Menâki's-Suyûtî*, vr. 271a'dan nakleden Sartain, Elisabeth, *Celâleddin Suyûtî'nin Hayatı*, s. 14.

¹⁰ es-Sehâvî, Muhammed b. Abdîrrahman, *ed-Dav'ü'l-Lâmi'*, Beyrut-Tsz., IV/65; Hammûde, Tahir Süleyman, *Celâleddin es-Suyûtî*, Beyrut-1989, s. 93; *Ayderusî*, a.g.e., s. 51. Suyûtî, annesinin Çerkeş olduğu iddiasına insan seçercesinin babadan gittiği, pek çok alimin annesinin Arap olmadığı cevabını verir. Bkz. Suyûtî, *Tarzu'l-İlmâne fi't-Tefrika beyne'l-Makâme ve'l-Kumâme (Suyûtî, Şerhu Makâmâti Celâleddin es-Suyûtî*, hzr. Semîr Mahmud ed-Derûbî, Beyrut-1989 içinde), II/736-7. Suyûtî güvendiği bir insandan naklen, babasının büyük dedesinin Acem veya şarktan biri olduğunu söylediğini aktarır. Dolayısıyla Arap asıllı olmayabileceğine kapı aralar. Bkz. *Suyûtî, Husnu'l-Muhâdara fi Ahbâri Mısır ve'l-Kâhira*, hzr. Halil el-Mansûr, Beyrut-1997, I/288; Enbiya Yıldırım, "Suyûtî'ye Yöneltilen Suçlamalar (Sehâvî-Suyûtî Çekişmesi Bağlamında)", Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, X/2, (2006), s.154.

¹¹ Bkz. Suyûtî, *Tarzu'l-İlmâne*, 11/815; Hammûde, a.g.e., s. 122; eş-Şek'a, Mustafa, *Celâleddin es-Suyûtî*, Kahire-1981, s. 8-9.

¹² Suyûtî'nin gençlik döneminde yazdığı ve tamamen alıntılardan oluşan *et-Ta'rif bi Âdâbi't-Te'lif* adlı eseri de onun eser yazmaya olan merakının bir delilidir. Bu çalışmasında, yazmanın önemi, hazır olmadan yazmaya girişmemenin gerektiği, eser yazmanın her zaman eleştirilenlerce tenkit edileceği, öldükten sonra devam eden sadakalardan birinin ilim olduğu ele alınır. Bkz. Suyûtî, *et-Ta'rif bi Âdâbi't-Te'lif*, thk. Merzuk Ali İbrahim, Kahire-tsz.

¹³ Eserlerinin sayısı hakkında şu kaynaklara bakılabilir: es-Suyûtî, *et-Tehaddüs*, s. 9S-116; aynı müellif, *Husnu'l-muhâdara*, II/32; eş-Şâzeli, *Behcetü'l-âbidin*, s. 91; İsmail Paşa el-Bağdâdî, *Hediyetu'l-ârifin esmâu'l-müellifin ve eseru'l-musannifin*, b.y., y.y., İstanbul 1955, s. 535-544; Brockelmann, C., *Gesehichte Der Arabischen Literatur Supplementband*, y.y., 193S, III/1SG-2G4.

¹⁴ es-Suyûtî, *Hüsnu'l-Muhâdara*, I/337-39.; es-Sehâvî, *ed-Dav'ü'l-Lâmi*, IV/65-66.; İbnü'l-İmâd, *Şezerâtü'z-Zehab*, X/75-76.; Hamid Vehbi, *Meşâhir-i İslâm*, İstanbul, Cüz 45., 1301 (1881), s.1420; 13 es-Sehâvî, *ed-Dav'ü'l-Lâmi*, IV, s.66-67.

¹⁵ Suyûtî, *Muhâdara*, I/259; *et-Tehaddüs*, s. 41.

¹⁶ Şâzeli, Şeyh Abdülkadir, *Nehcetü'l-Abidin*, tahk. Dr. Abdullah İlahi Nebhan, Dimeşk 1419/1998, s. 64; Hammude, a.g.e., s. 153.

Kaynaklarda bunlardan başka tasavvufla ilgili on yedi risalesi bulunduğu ifade edilmektedir.¹⁷

Makalenin konusunu oluşturan ve tercümesi de sunulacak, tasavvufla ilgili fetvalarında kullanmış olduğu ıstılahlar, “el-Müncelî fi Tatavvurî'l-Velî” adlı risalesinde bir velinin aynı anda birçok yerde bulunabileceğini aklen ve naklen ispatlamaya çalışması¹⁸ onun tasavvuf konusunda derin bir bilgiye sahip olduğunu göstermektedir.

Tasavvufu savunmanın yanında onu bizzat yaşadığı Suyûtî'nin öğrencileri tarafından şöyle dile getirilmiştir: “Şeyhimiz kırk yaşını aştıktan sonra kendini tamamen ibadete verdi. Hayatını Allah'a adadı, dünyadan ve insanlardan uzak durmaya başladı. Maaş aldığı vazifelerden de çekildi. Eserlerini gözden geçirmeye başladı ve bunlara zaman ayırmak için hocalık yapmayı ve fetva vermeyi de bıraktı. Bu meseleyle ilgili et-Tenfis bi'l-İ'tizar an Terk el-İfta ve't-Tedris isimli eserini telif etti ve vefatına kadar da Ravza'dan ayrıldı.”¹⁹

Öğrencisi eş-Şâzeli, hocasının inzivası ile ilgili bilgi aktarımını şöyle sürdürmektedir:

“Ravza'da yaşamaya başladı ve orada vefat etti. Allah rahmet eylesin, sultan veya emir olsalar dahi insanlardan hep uzak kaldı ve onların dünya işleri ile ilgili tekliflerini geri çevirdi. Onlara ihtiram etmedi, hele dalkavukluk hiç etmedi. Hiç kimseyi ziyaret etmedi. Sultan ihsanlarda bulunmak ve vermek istedi. Pek çok insan buna şahit oldu, o bunlardan hiçbirini, ‘hiçbir halükarda istemem.’ diyerek kabul etmedi. Sultan ve emirler onu ziyarete gelip ‘bir isteğiniz ve ricanız var mı efendim?’ diye sorduklarında onlara ‘Ben bir şey istediğimde onu Allah'tan isterim’ diyerek, onların zenginliğini ve rütbelerini dikkate bile almadan yanıt verirdi.”²⁰

Bunlardan hareketle Suyûtî'nin tasavvuf ehli bir âlim olduğunu söyleyebiliriz. Ancak bizim ulaşılabildiğimiz kaynaklarda, Suyûtî'nin tasavvufi eğitimine ne zaman nerede başladığı ile ilgili detaylı bilgi bulunmamaktadır. Ayrıca Suyûtî, “Hüsnü'l-Muhadara” ve “et-Tahaddüs bi Nimetillah” adlı eserlerinde hayat

hikâyesini anlatırken kendi şeyhinden veya şeyhlerinden bahsetmemekle birlikte tasavvufi hayata yönelmesinde dedesi ve babasının etkisi olduğunu dile getirmektedir.²¹ Bunların dışında manevi seyrini yönlendiren, kendisine yardımcı olan bir şeyhin mevcut olup olmadığına değinmemektedir.

Harîrizâde, Abdolvahhab Şa'rânî'nin Şazeliyye tarikatını Celâleddîn es-Suyûtî ve onun şeyhi Şemsüddîn el-Mağribî'den aldığını belirtmektedir.²² Yine Suyûtî'nin hayatını kaleme alan batılı araştırmacı Elisabeth Sartain, Mısır Ulusal Kütüphanesinde bulunan Suyûtî'nin “Lübsü'l-Hırka ve't-Telkînü'z-Zikr” isimli el yazması koleksiyonundaki bir varakta, Suyûtî'nin hırkayı Şeyhi İbn İmam el-Kâmiliyye olarak bilinen Kemaleddin Muhammed b. Muhammed b. Abdurrahman el-Mısrî'den aldığı, onun da hırkayı hal tercümesini yazmış olan öğrencisi eş-Şazeli'ye verdiği bilgisinin bulunduğunu belirtmektedir. Bu silsilenin ise bir yandan Ahmed er-Rifâ'i'den ve Ebû Kâsım el-Cüneyd'e ulaşan Ahmediyye Rifaiyye kolu, diğer yandan Abdulkadir Geylani'den Ebû Kâsım el-Cüneyd'e ulaşan Kâdiriyye kolu, Sühreverdîyye kolundan da iki ayrı silsileyle el-Cüneyd'e ve ondan Hz. Ali b. Ebû Talib'e (r.a) ulaştığı vurgulanmaktadır.²³ Bu bilgiler ışığında Suyûtî'nin tasavvufi eğitimdeki hiyerarşiden geçerek seyr u sülûkünü ikmal eden ve birçok tarikattan hilâfet alan cami'ü't-turûk bir sûfi olduğu söylenebilir. Yukarıda da değinildiği gibi o dönemde Kâhire'nin en büyük ve evkafça en geniş Hânkâhı olan Baybarsiyye şeyhliğine tayin edilmiş olması da bu duruma işaret eder niteliktedir.

Suyûtî'nin tasavvuf anlayışının selef-i sâlihînin çizgisinde olduğu, Kur'an ve sünnet çizgisinden ayrılmadığı görülmektedir. O, tasavvufi terbiyenin temelini oluşturan nefis tezkiyesini, Allah'ın (c.c) dışında hiçbir şeye meyletmeden Allah'a (c.c) kulluk olduğunu, çeşitli ayet, hadis ve selef âlimlerinin eserlerinden alıntılar yaparak “Te'yîdü'l-Hakîkatü'l-Âliyye ve't-Teşyîdü't-Tarikatü's-Şazeliyye” adlı eserinde ortaya koymaktadır.²⁴

²¹ Suyûtî, Muhâdara, I/259; et-Tehaddüs, s. 41.

²² Harîrizâde Kemâleddîn Efendi, *Tibyânü Vesâilü'l-Hakâikfi Beyâni Selâsili't-Tarâik*, Süleymaniye Ktp. (İbrahim Efendi), nr. 430, I/ 321ab; Şa'rânî, Abdolvahhâb, et-Tabakâtü'l-Kübra (Levâkihu'l Envârî Tabakâtü'l-Ahyâr), Dâru'l-Fikri'l-Arabî, Kahire ts., I/5; II/104.

²³ Sartain, Celâleddîn Suyûtî, s. 20-21.

²⁴ Suyûtî'nin tasavvuf anlayışı ile ilgili detaylı bilgi için bkz.: “Te'yîdü'l-Hakîkatü'l-Âliyye ve't-Teşyîdü't-Tarikatü's-Şazeliyye”, Matbaatü'l-İslamiyye, 1352/1934.

¹⁷ Tasavvufla ilgili risalelerinin isimleri ve detaylı bilgi için bkz., Abdulkadir Şazeli, a.g.e., ss. 225-227.

¹⁸ Bu risale Suyûtî'nin “el-Havi li'l-Feteva” isimli eserinin 225-229 sayfalarında yer almaktadır.

¹⁹ Şazeli, *Nehcetü'l-Abidîn*, 158; Sartain, a.g.e., s. 59.

²⁰ Şazeli, a.g.e., s. 158-159; Sartain, a.g.e., ss. 71-72.

SUYÛTÎ'NİN "EL-HÂVÎ Lİ'L-FETÂVÂ" İSİMLİ ESERİ

el-Hâvî li'l-Fetâvâ, isminden de anlaşıldığı gibi Suyûtî'nin fetvalarını içeren önemli eserlerinden biridir. Eser tahkikli ve tahkiksiz olarak birkaç kez basılmıştır. Bizim çalışmamızda istifade ettiğimiz nüsha, eş-Şeyh Halid Tartûsî tarafından tahkik edilen, 1425/2005 tarihinde Beyrut'ta, Daru'l-Kitâbi'l-Arabî'de neşredilen baskıdır. Eser, Suyûtî'nin fıkıh, tefsir, hadis, tasavvuf, usûl, nahv ve i'râb konularıyla ilgili kendisine yöneltilen sorulara vermiş olduğu cevaplar veya görmüş olduğu hatalı bir görüşü düzeltmek amacıyla kaleme aldığı fetvalarından oluşmaktadır. Müellif eserine fıkıh konularıyla başlamakta, klasik fıkıh kitaplarındaki sırayı takip ederek önce taharetle ilgili kendisine sorulan soruları cevaplamaktadır. Sonra sırasıyla tefsir, hadis, usûl, nahv, i'râb tasavvuf ve diğer ilimlerle ilgili fetvalar yer almaktadır. Ayrıca bazı müstakil küçük risaleler şeklinde kaleme aldığı fetvaları da bu eserine dâhil etmiştir. Zira kaynaklarda ismi geçen birçok eseri bu kitapta yer almıştır.

Örneğin, İsâ (a.s.)'ın durumundan bahseden bir eseri şu başlıkla yer almaktadır: "Kitâbu'l-İlâm bi Hükmi İsâ aleyhi's-selâm"²⁵ "**El-Muncelî Fî Tetavvuri'l-Velf**", Suyûtî, bu eserine hamdele ve salveleden sonra "Veliyullah Şeyh Abdulkadir et-Taştûtî'nin falan gecede kendi yanında bulunduğu dair hanımını boşama üzerine yemin eden bir adam ile, yine aynı şeyhin o geceyi kendi yanında geçirdiğine dair boşama ile yemin eden bir başka adam var; bunlardan birine boşama gerçekleşir mi, gerçekleşmez mi?" şeklinde bir soru yöneltildiğini, bunun üzerine derhal kendisine yakın olan birini Şeyh Abdulkadir'in yanına gönderdiğini ve ona bu durumu sordurduğunu belirtmektedir. Bunun üzerine, onun da; 'Eğer dört kişinin her biri, geceyi yanlarında geçirdiğimi söylese, elbette doğru söylemiş olurlar' dediğini, bunu üzerine kendisinin de 'Hiçbirinin hanımının boş olmayacağına fetvâ verdiğini' belirterek başlamakta daha sonra meselenin fikhî ve tasavvufî yönünü tahlil etmektedir.²⁶ Suyûtî, bunlar gibi daha birçok risalesini "el-Hâvî" de bir araya getirdiği görülmektedir. Söz konusu eser, 759 sahifeden oluşmaktadır.

²⁵ Bkz. Suyûtî, el-Hâvî, ss. 562-64.

²⁶ Bkz. Suyûtî, age., ss. 225-30.

SUYÛTÎ'NİN "EL-HÂVÎ Lİ'L-FETÂVÂ" İSİMLİ ESERİNDE YER ALAN TASAVVUFLA İLGİLİ FETVALARI

İmam Suyûtî'nin çeşitli konularla ilgili fetvalarının toplandığı bu eserde tasavvufu ilgili birçok risalesi bulunmaktadır.²⁷ Bir makalenin sınırları çerçevesinde konuyu değerlendirmek amacıyla bu çalışmada, mezkûr kitapta yer alan "el-Fetâvâ el-Müteallika bi't-Tasavvuf" başlığı altında İmam Suyûtî'ye sorulan üç soru ve verdiği fetvalar tercüme edilerek ele alınacaktır.

Soruların içeriğine uygun olarak her sorudan önce tarafımızdan bir başlık kullanılarak soruda sorulan konuya dikkat çekmek istedik. İlk önce sorulan soru, ardından Suyûtî'nin cevabının tercümesi aktarıldıktan sonra, sorulara başlık olarak kullanılan kavramların kısa bir açıklanması verildikten sonra değerlendirilme yapılacaktır.

TASAVVUF-FIKIH İLİŞKİSİ

Soru: "El-Hâfız Ebû Nuaym'in "Hilye"²⁸ kitabında Ebû Abdullah Muhammed b. el-Verrâk'a bir takım sorular yöneltildiği ve o sorulardan birinde şöyle dediği nakledilmektedir: "Zühtsüz fıkıhla yetinen kimse fâsık olur." Bunun manası nedir? Fıkıhın ihtiyaç duymadığı zühd nedir? Bir fakih fıkıhla yetinip şüpheli şeylerden kaçınsa bu, şeyhin kast ettiği zühd sayılır mı?"

Cevab: "Bu, sûfi bir kimsenin makamına göre konuştuğu bir sözdür. Bu nedenle havâs ehli "küfür" ve "fisk" lafızlarını fukaranın kullandığı anlamda kullanmaz. Nitekim selef âlimlerinden bazıları şöyle demişlerdir. "Ebrâr"²⁹ ehlinin hasene-

²⁷ Söz konusu eserde yer alan tasavvufu ilgili risalelerinin bir kaçının ismi şöyledir. "el-Kavlü'l-eşbeh fi hadisi men arefe nefsehu fekad arefe Rabbehü"; el-Haberu'd-dâllü alâ Vücûdi'l-Kutbi ve'l-Evtâdi ve'n-Nücbâi ve'l-ebdâl"; "Neticetü'l-Fikr fi'l-Cehri fi'z-Zikr" bkz. A.g.e., ss. 399-405/644-659.

²⁸ El-Hâfız Ebû Nuaym el-İsfahânî'nin bu eserinin esas adı, *Hilyetü'l-Evliyâ ve Tabakâtü'l-Asfiya*'dır. İsfahânî, 336/947 de İsfahan'da doğdu. Fars asıllı bir aileye mensuptur. Ebû Nuaym, döneminin birçok âliminden hadis ve diğer ilimleri öğrenmiştir. Değişik alanlarda yirmiyeye yakın eser yazmıştır. Müellif bu eserini 422/1031 yılında yazmıştır. Hilye, on ciltlik hacimli bir eserdir. İslamın doğuşundan hicri IV. Asrın sonlarına kadar 689 zâhid, âbid ve mutasavvıfın hayatı teferuatlı bir şekilde anlatılmaktadır. (Daha geniş bilgi için bkz. Mustafa Aşkar, *Tasavvuf Tarihi Literatürü*, İz Yayıncılık, İstanbul 2006, ss. 54-57.

²⁹ Arapça, iyiler demektir. Allah'ın sevgili, iyi kulları için kullanılan bir kavramdır. Ahyar kelimesi ile aynı manaya gelip, abdal kelimesi ile de müradif olduğu söylenir. Makam olarak ebrar ehli, mukarrebün ehlinin altında yer alır. Bkz. Ethem Cebecioğlu, *Tasavvuf Terimleri ve Deyimleri Sözlüğü*, Ankara 1997, s. 235.

leri/iyilikleri mukarreb³⁰ehli için seyyiât/kötülükler olarak kabul edilir.” Burada “haseneyi”/“iyiliği”, “seyyie”/“kötülük” olarak kullanmaları onların makamlarının yüceliğindedir. Nitekim İbnü'l-Fârîd bir şiirinde şöyle demektedir:

“Aklıma, düşünceme senden başkası gelirse kendimi irtidat-(dinden çıkmış) etmiş kabul ederim.”

Bu irtidatın hakiki manada olmadığı bilinmektedir. Yine sûfîlerin bu tarz sözlerinden biri de “Gıybet orucu bozar” sözüdür. Bu tür sözlerin hepsi, havâs ehlinin³¹ kendileri için bağlayıcı olup halkın sorumlu olmadığı sözlerdir.³²

Bilindiği gibi her ilmin kendine has kavram ve terimleri vardır. İlim dalları kendilerine özgü bu ıstılahlarla diğerlerinden farklılık arz eder. Tasavvufun da kendine özel bazı kavram ve terimler vardır. Mutasavvıfların bu özel kavramları kullanmalarındaki amaçları, kendilerine has ruhî ve sırrî manaları birbirlerine anlatmak ve açıklamak, kendi yollarına yabancı olanlardan bu manaları gizlemek ve saklı tutmaktır. Mutasavvıflar, tasavvuf ilminin bir “hal” ilmi olmasından dolayı ehli olmayanlar arasında yayılmaması için onlara karşı manası mübhem/kapalı ve anlaşılmasız görünen ıstılahlar kullanmayı özellikle tercih etmişlerdir.³³

Görüldüğü gibi İmam Suyûtî de sorulan soruyu sadece fâsık kavramı açısından değerlendirmekte ve tasavvuf erbabının kendine has terminolojisinin olduğunu belirtmektedir. Bu nedenle bu ifadedeki fâsık ve diğer kavramların tasavvuf ehli bir kimse için içinde bulunduğu makama göre kullandığı ifadeler olduğunu ve soruda ifade edilen fâsık kavramının, fukahânın kullandığı fâsık kavramından farklı anlam taşıdığını vurgulamaktadır. Bu düşüncenin doğruluğunu ispat sadedinde mutasavvıflardan benzer ifadeler ve İbn Farîd'den bir şiir aktarmaktadır.

³⁰ Mukarrebün, Arapça, yaklaşılanlar demektir. Allah'a yakın olan velilere denir. Peygamberler ve melekler hakkında da kullanılır. Bkz. Cebecioğlu, a.g.e.,s. 515. (Ebrar ve mukarrebün kavramları tasavvufi seyr ü sülûk esnasında nefis mertebelerinin son evrelerin de salikin kazanmış olduğu isimlerdir. Geniş bilgi için bkz. İştân, İbrahim, *Halvetiyye Geleceğine ve Bir Halvetiyye Şeyhi Olan Sofyalı Bâli Efendi'ye Göre Sülûkün Yedi Evresi (Atvâr-ı Seb'a)*, Hikmet Yurdu, Ocak-Haziran 2011, Yıl: 4, C: 4, Sayı: 7, ss. 89-113.

³¹ Havas, Arapça kökenli bir kelimedir. Sözlükte, seçkinler, özel kişiler demektir. Tasavvufi bir kavram olarak ise, tasavvuf yoluna girmiş, Allah'a vasıl olmaya yönelmiş kişi anlamına gelmektedir. Bkz. Cebecioğlu, a.g.e.,s. 334.

³² Suyûtî, Celaleddin Abdurrahman, *el-Hâvî li'l-Fetâvâ*, (tahk.: eş-Şeyh Halid Tartûsî,) Beyrut 1425/2005, s.640.

³³ Gül, Halim, *Mesnevî'de Kur'anî Referanslar ve Kur'an Ayetlerine Getirilen İşari Yorumlar*, Yayınlanmamış Doktora Tezi, Ankara 2003, s. 59.

Suyûtî, tasavvuf erbabının bu tür ifadeleri havas ehli için bağlayıcı olduğunu ve avamı sorumlu tutmadıklarını ifade ettiklerini belirterek konuya açıklık getirmiştir. Mutasavvıflar, mânevi mertebelerde ilerlemelerin kaydedilmesi sırasında Allah ile kul arasına giren her türlü engeli perde kabul etmeleri nedeniyle bu şekilde düşünmektedirler.³⁴

Suyûtî'ye yöneltilen soru, iki konuyu kapsamaktadır. Birincisi fâsık kavramının anlamı, ikincisi ise zühd-fıkıh veya tasavvuf-fıkıh ilişkisidir. O, bu fetvasında sorunun ikinci kısmına hiç değinmemektedir. Hâlbuki bu konu İslam düşünce tarihinde zaman zaman gündeme gelmiş ve tartışılmıştır.³⁵

Bilindiği gibi tabiin ve tebe-i tabiin dönemlerinde henüz dini ilim dalları tam olarak şekillenmediğinden “fıkıh” kelimesi “mutlak ilim” anlamında kullanılmıştır. Ebû Hanîfe'nin (ö.150/767) 'Fikhü'l-Ekber' tanımında da görülebileceği gibi fıkıh; inanç, ibadet, muâmelat ve ahlâk gibi farklı bilgi alanlarını kapsayan geniş bir anlamda kullanılmıştır.³⁶ Daha sonra ilim dalları ortaya çıkmaya başlayınca fıkıh ilmi üç ana dala ayrılmıştır: Bunlar; el- Fikhü'l-Ekber (Akaid), el- Fikhü'z-Zâhir (Fıkıh), el-Fikhü'l-Bâtın'dır (Tasavvuf).³⁷ Bu ayırmadan sonra fıkıh, amelî hükümlerle ilgilenen bir ilim haline gelince fıkıh ile tasavvuf arasında tartışmalar başlamıştır. Hâlbuki din, sadece emirler ve nehiyeler değildir. Dinin bir dış, bir de iç cephesi vardır. Örneğin, namaz ibadetinin rukû, sücûd gibi zahiri bir boyutu var ve bunlar fıkıh ilminin konusunu teşkil etmekte; huşû, kalp huzuru ve niyet gibi birde iç boyutu vardır ki, bunlar da bâtınî fikhin yani tasavvufun konusunu teşkil etmektedir.³⁸ Bu nedenle bu konu sadece fikhin veya tasavvufun konusudur demek yanlış bir tutum olsa gerektir.

³⁴ Bu konu ile ilgili geniş bilgi için bkz. Kuşeyri, Risale, ss.279-283.

³⁵ Geniş Bilgi için bkz., Ferhat, Koca, “Osmanlılar Dönemi Fıkıh-Tasavvuf İlişkisi: Fakırlar ile Sofular Mücadelesinin Tarihi Serüveni”, Gazi Üniversitesi Çorum İlahiyat Fakültesi Dergisi, 2002/1, ss. 73-131.

³⁶ Ebû Hanîfe'nin fikh tanımları ile ilgili bir analiz için bkz. Sa'duddin Taftazânî, *et-Telvîh ilâ Keşfi Hakâikü't-Tenkîh/Sadrüşşeria/ et-Tavzîh Şerhu't-Tenkîh*, Yay. Haz. Muhammed Adnan Derviş, Beyrut, Dâru'l-erkâm, ts., s. 31 vd.

³⁷ Yılmaz, Hasan Kamil, *Ana hatlarıyla Tasavvuf ve Tarikatlar*, İstanbul 2000, Ensar Neşriyat, s. 61.

³⁸ Yetik, Erhan, *İsmail Ankaravî, Hayatı, Eserleri ve Tasavvufi Görüşleri*, İşaret Yayınları, İstanbul, 1992, s.24.

Nitekim Hasan-i Basri'ye (ö. 110/728) “filan kimse fakihdir.” deyince o şu karşılığı vermiştir: “Sen hiç fakih görmemişsin. Çünkü fakih dünyaya değer vermez, ahirete yönelir. Dini emirlere karşı basiretlidir.”³⁹ Şa'rânî de Tabakât'ında şeyhi, Zeke-riyya el-Ensârî'den (Ö.926/1520) şöyle bir söz aktarmaktadır. “Fakih, tasavvuf erbabının hallerinden ve ıstılahlarından bir ilme sahip değilse o kuru bir fakihdir.”⁴⁰ Bu ifadeler, gerçek fakihlerin sûfi bakışa da sahip oldukları anlamına gelmektedir.⁴¹

İmam Suyûtî de -her ne kadar bu fetvasında açıklık getirmese de- “Te'yidü'l-Hakikatü'l-Âliyye ve't-Teşyidü't-Tarikatü's-Şazeliyye” isimli risalesinde tasavvuf-hakikat ilişkisi bağlamında bu konuyu ele alarak çeşitli ayet, hadis ve diğer âlimlerin eserlerinden görüşler aktararak izah etmeye çalışmaktadır.⁴²

Dolayısıyla nihai anlamda tasavvuf, fıkıh ilmini tamamlayan bir ilim dalıdır.⁴³ Bu yüzden tasavvufu olmayan fakih, fâsık; fikhî olmayan mutasavvıf, zındık sayılmıştır. Bu ikisini birleştiren “tahkik ehli” kabul edilmiştir.⁴⁴

Nitekim İslam tarihi boyunca muhakkik mutasavvıflar fikhî ve tasavvufu birleştirmişlerdir. Zaten şu da bir gerçektir ki, tasavvuf konusunda ilk defa eser yazan sufiler, tasavvuf ilmi dışında diğer İslami ilimler de temayüz eden insanlardı. Örneğin, kaynaklarda Cüneyd-i Bağdâdî'nin fakih kimliği üzerinde durulurken, Kuşeyrî'nin aynı zamanda bir müfessir, Kelâbâzî'nin ise bir muhaddis olduğu görülmektedir. Bu durumda ilk mutasavvıf yazarların tasavvufu, bu ilimleri model olarak ortaya koyduklarını söylemek mümkündür.⁴⁵ Bu nedenle tasavvuf ilminin diğer bütün İslâmi ilimlerle ilişkisi olduğunu, yani fıkıhsız veya hadissiz bir tasavvuf düşünülmemeyeceği gibi, tasavvuf ilminden müstağni/uzak bir fıkıh veya hadis ilminin de düşünülmemeyeceği kanaatindeyiz. Çünkü bu ilimler birbirlerinin mütemmimleridir/tamamlayıcıdır.

³⁹ Serrâc, Mısır 1380/1960, s. 21.

⁴⁰ Şa'rânî, *Tabakât*, I, 6.

⁴¹ Ekrem Demirli, *Sadreddin Konevî'de Bilgi ve Varlık*, İstanbul, İz Yay., 2005, s. 49.

⁴² Geniş bilgi için bkz. Suyuti, *Te'yidü'l-Hakikatü'l-Âliyye ve't-Teşyidü't-Tarikatü's-Şazeliyye*, ss. 4-19.

⁴³ Havva, Said, *Ruh Terbiyemiz*, s. 97.

⁴⁴ Havva, a.g.e., s. 98.

⁴⁵ Ekrem Demirli, *Sadreddin Konevî'de Bilgi ve Varlık*, İstanbul, İz Yay., 2005, s. 37.

TASAVVUFÎ BİR KAVRAM OLARAK SEMÂ, RAKS VE DEVRÂN

Soru: “Zikir için toplanan sûfîler içinden bir şahıs; zikrederek ayağı kalktı ve kendisine gelen bir vâridattan⁴⁶ dolayı buna devam etti. Bunu ister kendi isteği ile isterse de iradesi dışında yapma hakkı var mıdır?”

Cevap: İmam Suyûtî, bu durumun inkâr edilemeyeceğini çünkü aynı sorunun Şeyhülislam Sirâcüddîn el-Bulkînî'ye (ö.805/1402) de yöneltildiğini, onun da bu durumun inkâr edilemeyeceğini hatta engellemeye çalışan kimsenin kınanacağını belirtmektedir. Yine bu soruya Allâme Burhaneddin Eb-nâsî'nin de benzer cevap verdiğini ve şunu ilave ettiğini ifade etmektedir: “Ayakta zikir yapan kimse mağluptur. Onu inkâr eden kimse ayakta zikreden kimsenin tattığı şeyi tatmadığı için mahrumdur. Kısaca kurtuluş tasavvuf erbabının halini oldukları gibi kabul etmektir.”⁴⁷

Suyûtî, Mâliki ve Hanefi imamlarından bazı kimselerin bu soruya aynı cevabı verdiklerini, muhalefet etmediklerini beyan ettikten sonra şöyle demektedir: “Ayakta zikir nasıl inkâr edilebilir? Çünkü Allah(c.c) “Onlar ayakta, otururken ve yanları üzerine yatarken Allah'ı anarlar”⁴⁸ buyurmaktadır. Yine Hz. Aişe (ra), Hz. Peygamber'in her anında Allah'ı zikrettiğini haber vermektedir.”⁴⁹

Suyûtî, ayakta zikir yapan kimse raks ve benzeri şeyler yapsa bile bunun inkâr edilemeyeceğini, bunun sebebinin ise sufînin şühûd⁵⁰ mertebesinin lezzetinden kaynaklandığını belirtmektedir.⁵¹ Bir hadiste “Hz. Peygamber'in Hz. Ca'fer'e (ra-) “Ahlak ve yaratılış bakımından bana benzedin.” dediğinde onun da bu hitabın lezzetinden Hz. Peygamber'in huzurunda raks ettiğini, Hz. Peygamber'in de bunu çirkin görmediği” aktarılmıştır.⁵² İmam Suyûtî'ye göre sûfîler de Allah'ın huzurunda bulunmanın (mevâcid) lezzetini idrak ettiklerinden bu hadis sûfi rak-

⁴⁶ *Varidât*: Arapça orijinli çoğul bir kelimedir. Müfredi “vârid” ‘gelen’ demektir. Tasavvufî literatürde ise, kul irade etmeden ve kendi katkısı bulunmadan kalbine gelen manaya vârid denir. Allah'tan gelen vârid'e vârid-i Hakk, ilimden (şeriat) gelen vâride de vârid-i ilim denir. Gelen vârid kulu etkisi altına alır, onu sevindirir veya hüzünlendirir. O zaman gelen bu vâridler, psikolojik olarak kişiyi çıkardığı duruma göre, vârid-i hüzn, vârid-i sürür gibi isimler alır. Allah'tan gelen feyz ve ilhama da vârid adı verilir. Bkz. Ethem Cebecioglu, *Tasavvuf Terimleri ve Deyimleri Sözlüğü*, s. 746.

⁴⁷ Suyûtî, *el-Hâvî* s.640.

⁴⁸ Al-i İmran, 191.

⁴⁹ Suyûtî, *el-Hâvî*, Aynı yer.

⁵⁰ *Şühûd*: Arapça kökenli bir kelime olup lügatte, görmek ve müşahade etmek anlamlarına gelmektedir. Kaşanî, Hakk'ı Hak vasıtasıyla görmek olarak tanımlamıştır. Bkz. Cebecioglu, a.g.e.,s.676.

⁵¹ Suyûtî, *el-Hâvî* s.640.

⁵² Buhari, *Kitabu Ashabü'n-Nebi*, 10.

sinin asıl kaynağı olmuştur. Yine başta Şeyhülislam İmam İzzeddin b. Abdüsselam (ö.660/1262)⁵³ olmak üzere imamların büyüklerinden zikir meclislerinde kıyam ve raks yapıldığına dair bilgiler geldiği belirtilmektedir.⁵⁴

Bilindiği gibi sema, raks ve devrân tasavvufi kavramlardır.⁵⁵ Bunlar sûfilerin zikir esnasında yaptıkları düzenli (ritmik) veya düzensiz birtakım hareket, sallanış ve dönüşlerdir. Bu tür hareketlerin dinen meşru olup olmadığına dair çeşitli tartışmalar İslam düşünce tarihinin erken dönemlerinde

⁵³ 577/1181 yılında Şam'da dünyaya gelen İzzeddin b. Abdüsselam, çağının âlimleri arasında "İz" diye şöhret bulmuştur. İz b. Abdüsselam tahsil hayatı boyunca, birçok ünlü bilgininden dersler almıştır. Başta, Fahreddin b. Asâkir'den (ö. 620/1241) Fıkıh, Seyfeddin el-Âmidî'den (ö.631/1233) Usûl-i Fıkıh ve Kelam, el-Kâsım b. Asâkir'den (ö.600/1221) Hadis, Ebû Hafs Ömer es-Sühreverdî'den de (ö. 632/1236) Tasavvuf öğretimi görmüştür. İz b. Abdüsselam, yaşadığı çağın iki büyük ilim ve kültür merkezi niteliğini taşıyan Şam ve Kahire'de değişik görevlerde bulunmuştur. Hayatının büyük bir kısmını geçirdiği Şam'da kâdılık, Emevî camii hatipliği, Aziziye ve Gazzâlî Medrese'lerinde müderrislik gibi hizmetler yapmıştır. İz b. Abdüsselam 660/1262 tarihinde 83 yaşında iken Kahire'de vefat etmiştir. (Geniş bilgi için bkz. Ebû Şâme, Şihâbüddin el-Makdisî, *ez-Zeyl ale'r-Ravzateyn*, Beyrut, 1974, s. 216; Subkî, Tâcuddin, *Tabakâtü's-Şâfiyye* (thk. Mahmûd Muhammed et-Tânâhî Abdül-fettâh Muhammed el-Hhuluv) Beyrut, 1992, VIII, 209; İsnevî, Cemâleddin Abdurrahîm, *Tabakâtü's-Şâfiyye*, (thk. Abdullah Cabûri), Riyad, 1981, II, 197; İbn Kesir, İsmâil b. Ömer, *el-Bidâye ve'n-Nihâye*, Kahire, 1932, XIII, 235; Süyûtî, Celâleddin, *Husnû'l-Muhâdara*, (thk. Muhammed Fadl İbrâhîm), Kahire, 1967, I, 314; Bilmen, Ömer Nasuhi, *Tabakâtü'l-Müfessirin*, İstanbul, 1974, II, 521-23.)

⁵⁴ Suyûtî, *el-Hâvî* s.640.

⁵⁵ Semâ', Arapça kökenli bir kelimedir. Master olarak "işitmek, dinlemek", isim olarak ise "şarkı, güzel ses, nağme, raks, vecd, yarı dini mahiyette çalgılı ve şarkılı ziyafet" manalarına gelmektedir. Tasavvuf literatüründe semâ ise, "tarikât müntesiplerinin cezbe hâliyle ayakta zikretmeleri" demektir. Semâ kavramı, son zamanlarda Mevlevîler'in zikir ayinlerinin özel ismi hâline gelmiştir. Mevlevî şeyhlerinden İsmail Rusûhî Ankaravî (ö. 1042/1633)'ye göre, "irfanın şarabını içen ve ilim elbisesini giyen Mevlevîler'e lazım olan, iyilikle iştirak takvayla semâ etmeleridir. Semâ, ruhun gazası ve fethidir." "Semâ, ehl-i nefsin nefsanîyetini, ehl-i ruhun rûhânîyetini ve ehl-i hakkın hakkânîyetini artırır ve herkese, mertebesine göre bir kapı açar." (bkz. İbn Manzûr, Lisânü'l-Arab, Dâru Sâdr, VII, 162-165; Tahsin Yazıcı, "Semâ", İA, X, 464; M. Zeki Pakalın, *Osmanlı Tarih Deyimleri ve Terimleri Sözlüğü*, İst. 1993, MEB Yay., in, 162; İsmail Ankaravî, *Minhâcü'l-fukara* (nşr. Saadetin Ekici), İstanbul 1996, İnsan Yayınları; ss. 99-101; Ferhat Koca, "Osmanlı Fakihlerinin Semâ, Raks ve Devrân Hakkındaki Tartışmalar", *Tasavvuf İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi*, Ankara 2004, Yıl 5, S. 13, s. 26

Raks, Arapça "r-k-s" kökünden türemiş master bir kelime olup, sözlükte "oy-namak, dans etmek" manalarına gelen *bu kavramı* İsmail Ankaravî, "muvâzeneli hareketler manzumesi" olarak nitelmiştir. Buna göre raksı, zikir esnasında dervişlerin yaptıkları ölçülü ve ritmik birtakım hareketler olarak tarif etmek mümkündür. (bkz. İsmail Ankaravî, *Risâle-i Hucceti's-semâ* (Minhâcü'l-fukara içerisinde), s. 370; Ferhat Koca, a.g.m., s. 26.)

Devrân (deverân), Arapça "d-v-r" kökünden türemiş bir master olup, "dönmek, dolaşmak" manalarına gelir. Tasavvufi bir terim olarak devrân (devir, deverân, çarh etme, hareket, kıyam, semâ), "sesli/cehri zikir yaparken dönme ve hareket etmek" demektir. Aynı şekilde, devrân, "bazı tarikatlarda dervişlerin bir halka teşkil ederek dönme sûretıyla yaptıkları ayin" şeklinde de tarif edilebilir. Son dönem tasavvuf edebiyatı yazarlarından Sâdık Vicdanî (ö. 1358/1939) devrânı, "esmâhan bulunduğu hâlde, (dervişlerin) sağa ve sola topluca yürümeleri olarak tanımlamıştır." (bkz. Süleyman Uludağ, *Tasavvuf Terimleri Sözlüğü*, İstanbul 1991, Marifet Yayınları, s. 138; Ethem Cebecioglu, *Tasavvuf Terimleri ve Deyimleri Sözlüğü*, Ankara 1997, Rehber Yayıncılık, s. 222; Mehmet Zeki Pakalın, a.g.e., 1,438; Ferhat Koca, a.g.m., s.26.)

Ayrıca bu kavramlar hakkında Celvetî Şeyhi Aziz Mahmûd Hüdâyî ile Galata Mevlevihânesi yedinci şeyhi, Mesnevi Şârihi İsmail Rûsûhî Ankaravî'nin görüşleri ve karşılaştırılmaları için bkz. Semih Ceyhan, Semâ'nın Mahiyetine Dair Bir Karşılaştırma: Aziz Mahmûd Hüdâyî Ve İsmail Ankaravî, **Tasavvuf** İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi, yıl: 9 [2008], sayı: 22, ss. 201-217.

başlamış ve tarih boyunca leh ve aleyhinde olan âlimler olmuştur. Aleyhinde ilk görüş bildirenlerden İbnü'l-Cevzî (ö.597/1200), İbn Teymiye (ö.728/1238) gibi selef yolunu tercih eden âlimlerdir. İnsan aklının duygusal yönünü bilimsel olarak analiz eden İmam El-Gazâlî (ö.505/1111), Sühreverdî (ö.632/1234) ve onlardan önce ilk tasavvuf klasik yazarlarından Serrâc (ö.378/988), dervişlerin müzik ve raksını belirli sınırlar içinde kalmak kaydıyla teşvik etmişler, Kur'ân ve sünnetten deliller getirerek onların meşruluğunu savunmuşlardır.⁵⁶ Fakat İbnü'l-Cevzî (ö.597/1200), İbn Teymiye (ö.728/1238) gibi selef yolunu tercih eden âlimlerin görüşlerini takip edenler, dervişlerin raks ve müziklerini reddedip zaman zaman uygulamanın aleyhine kitaplar ve risâleler yazmışlardır.⁵⁷

İmam Suyûtî'nin de sorulan soruyu ilk önce fikhî açıdan değerlendirdiği, kendi görüşünü belirtmeden önce başta fıkıh hocası ve diğer fıkıh âlimlerinin görüşlerini aktararak ayakta zikir yapmanın sakıncasının olmadığını ifade ettiği görülmektedir. Suyûtî, ayakta zikir yapan kimse raks ve benzeri şeyler yapsa bile bunun inkâr edilemeyeceğini, bunun sebebinin ise, sûfinin şühûd mertebesinin lezzetinden kaynaklandığını belirterek mutasavvıflarla aynı kanaatte olduğunu ifade etmektedir. Nitekim Kuşeyrî (ö. 465/1074), Kitâbu's-Semâ 'da, semâ'nın her gizli vecdî teşhir edeceği ve her sakin kalbi harekete geçireceğini açıklamaktadır.⁵⁸ Ahmed el-Gazâlî ve Ankaravî de şöyle demektir: "Semâ', bir kişinin bütün sınırlamalardan kurtulmasına, Allah'ın varlığına doğru çekilmeye, sırları ve hassas şeyleri araştırmaya neden olur." Ebû Hamid el-Gazâlî (ö. 505/1111), eseri İhyâü Ulûmî'd-Din'de kalplerdeki gizli sırların ancak semâ' vasıtasıyla ortaya çıkabileceğini ifade etmektedir.⁵⁹ El-Gazâlî, ayrıca İhyâ'da müziğin, sûfilerin hâlleriyle ilişkisini açıklayarak, maksadını şöyle izah etmektedir: "Allah ile ilişkili olduğu düşünün-

⁵⁶ Geniş bilgi için bkz. Serrâc, *el-Lüma'*, *Kitâbu's-Semâ'*, ss. 238-372; Ebû Hamid el-Gazâlî, *İhyâ*, Kahire 1348, Semâ' ve Raks bölümü, II/ 236-269; Sühreverdî, *Avârif*, Mısır trs., II/ 6-36.

⁵⁷ Bu konu ile ilgili geniş bilgi için bkz., Sirajul HAQ "Dervişlerin Sema ve Raksı", Çev.: Hüseyin Akpınar, *Tasavvuf: İlmî Akademik ve Araştırma Dergisi*, Yıl:7 (2006), Sayı:16, ss.373-393; Ferhat Koca, "Osmanlı Fakihlerinin Semâ, Raks ve Devrân Hakkındaki Tartışmaları", a.g.d., Yıl5(2004), Sayı: 13, ss. 25-74

⁵⁸ Kuşeyrî, *er-Risâletü'l-Kuşeyriyye*, çev.: Süleyman Uludağ, *Dergah Yay.*, İstanbul 1999, s.517.

⁵⁹ el-Gazâlî, a.g.e., VI, 1120.

len müziğin maksadı, O'na karşı özlem ve aşırı sevgi uyandırmak, Allah'ın kendisini ortaya çıkardığı ve sevgi gösterdiği, sadece tecrübeyle bilinen tarifsiz hâlleri meydana getirmektir. Bu hâller, sûfiler tarafından vecd olarak isimlendirilir. Kalbin musiki dinlemek suretiyle bu hâlleri kazanması, Allah'ın insan ruhu ve müzik ritmi arasında takdir ettiği manevî ilişkiden dolayıdır...⁶⁰

Muhyiddin İbnü'l- Arabî (ö. 638/1240), Kitâbu't-Tedbîrâtî'l-Îlâhiyye fî Islahî'l-Memleketî'l-İnsaniyye'de dinleyicileri "Aklıyla dinleyen, nefsiyle dinleyen" şeklinde tanımlamaktadır. Aklıyla dinleyen kişi, kayda bağlı olmadan, her şey vasıtasıyla, her şeyden ve her şeyde iştir. Bu tip dinlemenin alâmeti sessiz bir hayret ve fiziksel hareketisizliktir. Aklıyla değil nefsiyle dinleyen kişi, sadece melodileri ve çok arzu edilen tatlı sesleri işitebilir. Bunun alâmeti, dinlerken onda görülen hareketlerdir; bu ise bir anlamda, idrâkin sona ermesi (fenâ) dir.⁶¹

Bütün bu tespitler semâ'nın, dervişin seyr u sülûkünde ruhî ilerlemesi için bir vasıta olarak önemini ortaya koymaktadır. Yine mutasavvıfların bu tanımları, ruhî iletişimin, kalp, ruh veya sır yolu ile olabileceğini, salt akıl yolu ile olamayacağını göstermektedir. Semâ' ve müzik gibi insanı harekete geçirici unsurlar, insan benini bütünüyle harekete geçirmesi nedeniyle, varlığı küllî olarak kavramada ve müşâhede etmede katkı sağlamaktadırlar. Aklın parçacı bakışı da bu durumlarda devre dışı kalmaktadır.

Dikkat çeken bir husus da Suyûtî'nin raks için delil getirdiği hadisin, semâ' ve raksdan bahseden tasavvuf kaynaklarında geçmemesi, bunun aksine bu kavramların lehinde görüş bildiren hemen bütün tasavvufi eserlerde, Buhârî ve Müslim tarafından nakledilen şu hadisin yer almasıdır: "Hz. Ebû Bekir (r.), Buas gününde Hz. Aişe (ra.)'nin huzuruna girer. Hz. Muhammed (sav.) başının üzerine cübbesini çekmiş dinlenirken, iki genç kızın def çalıp şarkı söylemekte olduğunu görür. Hz. Ebû Bekir (ra.), onları şarkı söylemelerinden dolayı azarlarken, Hz. Muhammed (sav.) araya girer ve o

günün bayram olması sebebiyle onların devam etmelerine izin verir."⁶²

Bütün bunlardan sonra şunu söyleyebiliriz ki, İmam Suyûtî de diğer mutasavvıflar gibi kendi döneminde uygulanan ayakta zikir ve bunun neticesi olan raks ve benzeri davranışların dinen bir sakıncasının olmadığını ayet, hadis ve selef âlimlerinden görüşler aktararak ortaya koymaya çalışması, onun bu alanda yetkin bir âlim ve mutasavvıf olduğunu göstermektedir.⁶³

TEVHİD, HAVF VE RECA

Soru: Bu soruda Şeyh Ebû'l-Abbas el-Mürsi'nin⁶⁴ dua kitabında yer alan bazı cümlelerin ne anlama geldiği sorulmaktadır. Sorulan cümleler şunlardır: "İlâhî, sana olan isyan beni itaate çağırıyor, sana olan itaat ise beni günaha davet ediyor. Ben o ikisinden hangisi ile senden korkayım, hangisi ile sana ümit bağlayayım? Şayet isyanla dersem, beni fazlınla karşılarsın ve bende korku bırakmazsın. Eğer taatla dersem, bana adaletle muamele

⁶² es-Sülemî, Ebû Abdurrahman bin Muhammed, Kitâbu'l-Erbein, 2. Baskı, byy., 1401/1981, s. 15; el-Gazâlî, Ebû Hamid, İhyâ, VI, 1132; Sühreverdî, Şihâbeddin, *Avârifü'l-Meârif*, Kahire 1973, s.161; İbn Teymiyye, İbnü'l-Cevzî ve bir Maliki hukukçu olan İbnü'l-Hacc (ö. 737/1336), aynı hadisten açık bir çelişki ile farklı sonuçlar çıkarmışlardır. İbn Teymiyye, "şarkı dinlemek açık bir şekilde Peygamber (s.) ve onun arkadaşlarının bir âdeti olmadığını ve bundan dolayı Hz. Ebû Bekir (r.)'in, onu "şeytanın gürlütüsü" olarak isimlendirdiğini" ileri sürer. Bkz. *Mecmuu'r-Resâilü'l-Kubra*, Kahire 1323, s. 285; İbnü'l-Cevzî ise, bu hadisi bütün şarkı söylemelere izin vermek için bir açık çek (a carte blanche) olarak kullanmayı hoş karşılamaz. Ancak o, semâ'nın hangi şartlarda uygulandığını da göz önünde bulundurulması gerektiğine inanır: "Doktorun, hastanın yaşını, mevsimi, ortamı dikkate alması ve ona göre reçete yazması gerektiği gibi, müftünün de şartları ölçüp biçmesi (göz önünde bulundurulması) gerekir. Buas gününde, Ensar'ın şarkı söylemesi ile kendilerine karşı arzu uyandıracak şekilde maharetle icra olunan çalgıcılara eşlik eden, bazı sakalsız (büyüğü terlememiş) gençlerin ve ceylan, güneş, güzel ben, yanak, vücut ve endamdan bahseden açık-saçık gazellerin ne alakası var?" bkz., İbnü'l-Cevzî, *Tebisu'l-İblis*, Kahire trz., s. 237-38. Bu cevapta, İbnü'l-Cevzî, VI/XII. asırda uygulanan semâ'dan bahsetmektedir. Kitâbu'l-Medhâl'de, İbnü'l-Hacc şöyle der: "hadiste kullanılan (teğanniyân) "şarkı söyleme" terimi, basitçe "şiir okunusunda sesi yükseltme" manasındadır. Şiir okumanın kendisi, gayr-i meşru değildir. Yasaklanan şey, "duyguları uyandıran ve keyfe sebep" olan şarkıdır. Burada, "Buas Günü" hadisi, şarkının bu çeşidine gönderme yaptığına dair bir delil olmadığı için onun, her türden şarkı söylemeye cevaz verdiği söylenemez." Bkz. Kitâbu'l-Medhel, Kahire 1929, III, 106. Bu konu Osmanlı döneminde de problem olmuştur, özellikle Halvetiyye tarikatının devrân ve raksı uygulaması nedeniyle Şeyhülislamı fetvalar sorulmuştur. (Geniş bilgi için bkz. Ferhat Koca, "Osmanlı Fakihlerinin Semâ, Raks ve Devrân Hakkındaki Tartışmaları", Tasavvuf: İlmî Akademik ve Araştırma Dergisi, Yıl 5(2004), Sayı: 13, ss. 25-74.

⁶³ Müellifin sema' ile ilgili daha detaylı açıklaması için bkz. Suyûtî, *Te'yidü'l-Hakika ve Te'yidü'l-Tarikatü's-Sazeliyye*, ss. 90-91.

⁶⁴ Şeyh Ebû'l-Abbas el-Mürsi, asıl ismi Ahmed b. Ömer el-Ensârîdir. Zamanının kutbu ve Şeyh Ebû Hasan eş-Şazeli'nin arkadaşlarının önde gelenlerindedir. Hicri 686/ Miladi 1288 yılında İskenderiye'de vefat etmiştir. Suyûtî kitabında, Şeyh Tacuddin Ataullah'ın Onunla ilgili şöyle bir söz naklettiğini belirtmektedir: "Vallâhi, bir göz açıp kapayıncaya kadar dahi olsa Rasulullah (sav)'i görsem kendimi Müslümanlardan saymam." (Suyûtî, Muhadara, I/403; Şa'rânî, Tabakât, I/12.)

⁶⁰ El-Gazâlî, II, 246.

⁶¹ Bkz. İbn Arabî, a.g.e., ss. 223-224.

edersin, bende reca (ümit) bırakmazsın. Ne kadar acayip! Nasıl senin ihsanıyla birlikte kendi ihsanımı göreyim? “Kaf” “Cim” senin sırrından iki sırdır. O ikisi senden başkasına delalet etmektedir. Sana delalet eden kapsayıcı bir sırla beni senden başkasına bırakma. Çünkü sen her şeye kâdirsin.”⁶⁵

Cevap: Suyûtî bu soruyu parça parça değerlendiren hadislere de delililer zikrederek çok uzun bir cevap vermekte ve şöyle demektedir: **“İlâhî, sana olan isyan beni itaate çağırıyor.”** (sufinin bu) sözünün zâhirine göre pişmanlık, korku, tövbe ümidi, kusurların itirafı ve bulunduğu mertebeden aşağı düşme gibi nedenlerden kaynaklanmaktadır. **“Sana olan itaat ise beni günaha davet ediyor”** sözü ise, yukarıda sayılan şeylerin zıtlarının ortaya çıkmasına neden olmaktadır. Örneğin ucup/kendini beğenmek ve riya bunlardandır. Bu manaya gelen bir hadis-i kutsiyi Ebû Şeyh b. Hayyân “Sevâb” kitabında Kuleyb el-Cühenî kanalıyla zikretmektedir. Peygamber (sav) şöyle buyurdu: “Allah azze ve celle şöyle buyurdu: Mümin kulum için günah ucubtan daha hayırlı olmasaydı mümin kuluma günahın arasındaki engelleri kaldırmazdım.” Benzer hadisi Deylemi “Müsned”inde Ebû Hureyre’den merfu olarak nakletmektedir: “Mümin ameli ile kendini beğenmemiş olsaydı, günahtan korunurdu hatta ona yönelmezdi, fakat günah onun için ucubtan daha hayırlıdır.” Yine Ebû Naîm ve başkaları Enes (ra.) ve Ebû Saîd’den merfu olarak şu hadisi naklederler: “Günah işlememiş olsaydınız, sizin için ondan daha büyüğünden korkardım. O da ucubtur.”⁶⁶ Bir başka benzer hadis-i kutsiyi de İbn Ebû’l-Dünya “Evliyâ” kitabında, Ebû Naîm ise “Hilye” kitabında Hz. Enes’in Hz. Peygamber’den onun da Cebrâil’den Allah Teâlâ’nın şöyle buyurduğunu nakletmektedirler: “Mümin kullarımdan bir kul benden ibadet kapısının açılmasını ister, Ben de onun ucuba girip amelini bozmaması için o kapıyı kapatırım.”⁶⁷

İmam Suyûtî bu hadisler ile ilgili görüşlerini şu şekilde dile getirmektedir: “Aynı şekilde taat,

bazen kendisinde bulunması gereken bir takım şartları taşımadığı için noksan olarak kabul edildiğinden mezmum olur/kötü görülür. Örneğin kalp huzuru ile yapılmayan zikir böyledir. Bu nedenle bazı Allah dostları: “Bizim istiğfarımız, istiğfara muhtaçtır.” demişlerdir. Yine aynı şekilde “emr-i bi’l-ma’rûf nehy-i an’i-l-münker” yapan bir kimse önce kendisi emrettiği veya yasakladığı şeyi şahsında uygulaması gerekir. Aksi takdirde bu eylem Allah tarafından “...Kendinizi unutup başkalarına iyiliği mi emrediyorsunuz?...”⁶⁸ Ayetiyle kınanmıştır. Yine birçok hadis-i şerifte “emr-i bi’l-ma’rûf nehy-i an’i-l-münker” yapıp bunu hayatında uygulamayan kimse kınanmıştır. Örneğin namaz, bir kimseyi -Allah’ın (cc.) vafettiği gibi - kötülüklerden sakındırması gerekir, değilse bu namaz makbul bir namaz olarak kabul edilmez. Yine oruç tutan bir kimse gıybet, dedikodu gibi günahlardan kaçınması gerekir. Nitekim Hz. Peygamber (sav.): “Kim yalanı ve onunla amel etmeyi terk etmezse onun yemesini içmesini bırakmasına Allah’ın ihtiyacı yoktur.”⁶⁹ buyurmaktadır.

Suyûtî, bu örnekleri aktardıktan sonra şu değerlendirmeyi yapmaktadır: “Bu gibi taat ve ibadetler kemal mertebesine ulaşmadıkları için övülmemişler ve noksanlık şaibesinden de kurtulamamışlardır.”⁷⁰

“Şayet isyanla dersem, beni fazlınla karşılarsın”, sözünün açıklamasını Suyûtî şöyle yapmaktadır: “Bana fazlını, rahmetinin genişliğini ve mağfiretini hatırlattın. Bu nedenle bende korku bırakmadın ve bana ümit kapılarını açtın. Nitekim bir hadiste şöyle buyrulmaktadır: “Şayet siz günah işlememiş olsaydınız Allah öyle bir kavim getirirdi ki onlar günah işler sonra da hemen akabinde istiğfar ederlerdi, O da onları bağışlardı.”⁷¹

“Eğer itaatle dersem beni adaletinle karşılarsın” sözünün anlamı, bana günahlarımı ve itaatimdeki kusurları hatırlattın. O kusurlar benim itaatime güvenmeme nerdeyse engel oluyor.

⁶⁵ Şeyh Ebû'l- Abbas el-Mürsi'nin bu duası ve diğer duaları için bkz. Tacuddîn b. Ataullah İskenderî, *Letâifü'l-Minen*, Kahire 1425/2004, s. 163-168.

⁶⁶ Heysemî, *Mecmeu'z-Zevâid*, X/269.

⁶⁷ Kurtubî, Ebu Abdullah b. Muhammed b. Ahmed b. Ebibekr, Tefsir-i Kutubi, thk. Ahmed Berduni, İbrahim Etfiş, Daru'l-kütübü'l-Mısriyye, Kahire 1384/1964, c. XVI, s. 28.

⁶⁸ Bakara 2/44.

⁶⁹ Buhari, Muhammed b. İsmail, Sahih-i Buhari, Dar Tugu'n-Necat 1422/2001, Savm, 8.

⁷⁰ Suyûtî, *el-Hâvî li'l-Fetâvâ*, s. 641.

⁷¹ Muslim, 2749.

Nerede kaldı son nefeste küfürden korkayım?⁷²

“Korkun beni o kadar kuşattı ki bende ümit bırakmadın” sözünü açıklaması sadedinde Suyûtî şu hadisi zikretmektedir: “Kıyamet gününde kollanması için bir adam, doğduğu günden ölümüne kadar Allah’ın rızasını kazanmak maksadıyla birçok sıkıntıya maruz bırakılır.”⁷³

İmam Suyûtî, **“Ne kadar acıba! Senin ihsanıyla birlikte kendi ihsanımı nasıl göreyim?”** sözünü ise şöyle değerlendirir: “Her ne kadar kendimde yapma gücü olsa da senden olan bir ihsanı nasıl ihsan olarak sayayım. Şükürü gerektiren bir nimeti, benden meydana gelen her şey senin lütfün ve ihsanın sonucudur. Ben bunları nasıl kendi iyiliğim olarak görebilirim.”⁷⁴

Suyûtî, bu cümlelerin “havf” ‘korku’ ya uygun bir cümle olduğunu belirtir.

Suyûtî, **“Sana olan isyanıyla birlikte Senin hilm, cezayı erteleme ve mahlukatı nimetlendirme gibi özellikleriyle birlikte nasıl lütfünü bilmeyeyim?”** cümlesinin ise “reca”/“ümit” makamına uygun bir cümle olduğunu beyan etmektedir.⁷⁵

İmam Suyûtî, **“Kâf” ve “cîm” senin zahir olan sırrından iki sırdır.**” ifadesini de şöyle değerlendirir: “Bu iki harf Allah’ın sıfatlarıdır. Çünkü bununla ilgili İbn Abbas (ra.)’ın طس- ق-ن-ص gibi surelerin başlarında bulunan munkatı harflerin Allah’ın isimleri olduğu ile ilgili rivayeti vardır. Yine İbn Abbas’tan bu harflerin “İsmi-Azam” olduğu ile ilgili rivayetin de bulunduğu aktarmaktadır. Şa’bi’den gelen başka bir rivayete göre ise, bu harfler Allah’ın esrarındadır/sırrarındandır. “Kâf”, Kadîr veya Müktedir “cîm” ise “Cevâd” (gibi Allah’ın isimler)’inden alınmıştır. Bu iki isimde havf ve recaya uygun olduğu ifade edilmekte ve havfin kudret veya iktidara, recanın ise cûd’a münasip olduğu belirtilmektedir.”⁷⁶

İmam Suyûtî, **“Bu iki harf senden başkasına delalet etmektedir”** ifadesini de şöyle açıklamakta-

dır: “Bu cümleden iki şey muhtemeldir. Bunlardan birincisinin bu iki ismin (Kudret, Cömertlik) başkasıyla bağlantılı olmasıdır. Örneğin, kudret takdir edilen bir şeyi yapabilmeye bağlantısı vardır. Cömertlik ise cömertlik yapılacak şeye bağlıdır. İkinci ihtimal ise bu iki isimle Allah Teâlâ’dan başkasını vasıflandırmanın şer’an caiz olduğudur. Nitekim cümlelerin hemen akabinde şöyle denmektedir: **“Sana delalet eden kapsayıcı bir sırla”** yani sana has olan bir isimle ki o “Allah” isimidir. Çünkü o ismin ondan başkasıyla bağlantısı yoktur. Allah’tan başkası için kullanılması caiz değildir. O ismin İsm-i A’zam olduğu ile ilgili seleften birçok rivayet bulunmaktadır. Yine bu isim Allah’ın zâtına delalet etmekte ve diğer isimlerin aksine bütün isimleri kapsamaktadır.”⁷⁷

“Beni senden başkasına bırakma.” ibaresinin manası ise benim ibadetimi, duamı, korkumu, recamı/ümidimi, teveccühümü, harekât ve sükûnumu senin için yap demektir. Metnin zahirinden kastedilen budur.”⁷⁸

Suyûtî, bunları aktardıktan sonra şöyle demektedir: “Üstaz Ebû’l-Abbas el-Mürsî’nin (rha.) yukarıda geçen sözleri ile alakalı Şihâb Ahmed b. Abdülvâhid’in şu açıklamalarını gördüm: **“İlâhî, sana olan isyan beni itaate çağırıyor”** -Allah en iyisini bilir - cümlesi Allah’ın daha önceden o fiili bilmesi ve kudretiyle yaratıp iradesiyle tahsis etmesine işaret edebilir; böylece o fiilin varlığı O’nun ilim, kudret ve iradesine göre, kul için gerekli olan şeyin belirlenip ortaya çıkmasıdır. Yine o fiilin hem onun ilim sıfatıyla ilişkisi olduğu hem de değiştirmesinden dolayı cehaletle isimlendirilmesi, kudret sıfatıyla iribatlandırıp, o fiili değiştirmesinin acizliğine ve aynı şekilde irade ismi ile ilişkisinden sonra değiştirmesini cebir olarak isimlendirmenin mümkün olmadığı ortadadır. Bütün bu meydana gelen şeyler daha önceden Allah’ın takdir ettiği hükme göre gerçekleşmiştir. O halde nasıl olurda kul ondan yüz çevirebilir? Ve yine nasıl, zulmen/haksız olarak değil de Kahhar olanın adaleti karşısında, o fiil, kesin olarak ondan meydana gelebilir? Bu nedenle isyan onu itaata çağırır-

⁷² Suyûtî, a.g.e.,s. 641-42.

⁷³ Suyûtî, el-Hâvî li’l-Fetâvâ, s. 642.

⁷⁴ Suyûtî, el-Hâvî, Aynı yer.

⁷⁵ Suyûtî, el-Hâvî, Aynı yer.

⁷⁶ Suyûtî, el-Hâvî, Aynı yer.

⁷⁷ Suyûtî, el-Hâvî, Aynı yer.

⁷⁸ Suyûtî, a.g.e.,Aynı yer.

yor. Yani Kakhâr olanın hükmü altına girip onu teslim olmaya davet etmektedir. Nitekim Allah (cc.) “Sonra duman halinde olan göğe yöneldi, ona ve yerküreye: ‘İsteyerek veya istemeyerek, gelin!’ dedi. İkisi de ‘İsteyerek geldik’ dediler.”⁷⁹ İşte Ebû'l-Abbas el-Mürsî'nin (rha.) işaret ettiği itaat bu ayette belirtilen itaattır. Bu sözün akabinde onun mecaz olduğunun açıklaması gelecektir.⁸⁰

(Şihâb Ahmed b. Abdülvâhid açıklamalarını şöyle sürdürmektedir): Onun (Ebû'l-Abbas el-Mürsî (ra.) sözü şöyledir: **“Sana olan itaat beni günaha davet ediyor.”** -Allah en iyi bilir- bu söz de daha önce zikrettiğimiz gibi Allah'ın ilim, irade ve kudret sıfatlarıyla bağlantılıdır. Kulun eliyle cereyan eden itaatla başladı. Doğru olan o fiilin gerçekleşmesi, batıl olan ise onun olmamasıdır. Bunun açıklaması daha önce geçti. Bununla birlikte kul, itaat ettiğini ve muhalefet etmediğini görür. Böylece kul gerçekten itaat durumunda kendisinin muhalefet edebilecek güce sahip olduğu iddiasıyla birlikte, Mevlâ'sına itaati görmesi durumunda kendi kendine lisan-ı hal ile şöyle seslenir: “Muhalefetten itaata dön! O da hemen itaata döner.” İşte kul bu durumdayken, takdir edilen lütfün cereyanı altında gerçekleşen ve itaat diye isimlendirilen şey aslında ma'siyettir. Burada itaat yer ve göğe nispet edilen itaat gibi mecaz anlamındadır. İnşallah maksat anlaşılmalıdır.⁸¹

Allah (c) mahlûkatın efendisi ve en üstünü efendimiz için buyurduğu “Ki bu işte senin yapacağın bir şey yoktur...”⁸² ayeti ile “...Bütün işler ona döndürülür. Öyle ise ona kulluk et ve ona tevekkül et...”⁸³ ayeti de bu manada anlaşılmaktadır.⁸⁴

“Ben o ikisinden hangisi ile senden korkayım, hangisi ile sana ümit bağlayayım? Şayet isyanla derssem, beni fazlınla karşılarsın ve bende korku bırakmazsın, şayet itaatle derssem beni adaletinle karşılarsın ve bende ümit bırakmazsın.” Şeyh Ebû'l-Abbas el-Mürsî'nin bu sözlerini Şihâb Ahmed b. Abdülvâhid şöyle açıklamaktadır: -Allah en iyi bilir - Şeyh şöyle demek istiyor: Şeriat edebine uygun

olarak sana karşı işlemiş olduğum günahı görünce bende sana karşı korku meydana gelir. “Eğer dileseydik herkese hidayetini verirdik...”⁸⁵ âyetinde (olduğu gibi) her şeyin senin katında olduğu gerçeğini bana katından gelen lütfü sayesinde gösterirsin ve bu fazlın ve lütfün korkumu söndürür. Hemen akabinde burada korku yok olur. **“taatla derssem, bana adaletinle muamele edersin bende reca (ümit) bırakmazsın.”** cümlesinin anlamı ise -Allah en iyi bilir- şöyle anlaşılabilir. Şeriatı uygun olarak sana karşı yapmış olduğun itaatımı görünce bende bir ümit meydana gelir. “Rabbim dilediğini yaratır ve seçer. Onların ise seçim hakkı yoktur. Allah, onların ortak koştuklarından uzaktır ve yücedir”⁸⁶ âyetinin delaletiyle her şeyin senin katından olduğu gerçeğini bana katından gelen adaletin sayesinde gösterirsinde bu düşünce ümidimi yok eder.⁸⁷

Bütün bu anlatılanlardan sonra Allah'ın lütfünün de adaletin de bir takım tezahürleri olduğunu ve bu iki kavramın, Allah'ın her şeyden müstağni olduğuna delalet ettiğini bil. Kendisine isyan eden kimseye sınırsız bir şekilde rahmet göstermesi, lütfü ve ihsanda bulunması, ona acıyarak iyilikte bulunup günahlarını örtmesi Allah'ın lütfünün tezahürlerindedir/yansımlarındandır. Yine kendisine itaat eden kimseye de rızkını kısması, halk arasında zelil bir konuma düşürmesi, bedenini zayıf düşürmesi ve çocukları, dostları, kardeşleri, yaşadığı ülkesi, malı ve ailesi bakımından şanssız olması da Allah'ın adaletinin tezahürlerindedir.⁸⁸

Yine bu anlatılanlardan sonra, Allah'ın isyan eden kimseyi isyanı anında lütfünün eserlerinden bir eserle karşılaşması ondaki korkuyu gidereceğini, itaat eden bir kimseyi de itaati anında adaletinin eserlerinden bir eserle karşılaşması ondaki ümit düşüncesini yok edebileceğini bil. Böylece isyan eden bir kimsenin akibetinin selamet üzere olması için ona lütfünün eserleri gelmesi gerekir. Yine aynı şekilde itaat eden kimseye de akibetinin kötü olması için adaletinin eserlerinin gelmesi gerekir. İş böyle tezahür edince de halk açısından kapalılık ortaya

⁷⁹ Fussilet 41/ 11.

⁸⁰ Suyûtî, el-Hâvî li'l-Fetâvâ, s. 642.

⁸¹ Suyûtî, a.g.e., s. 642-43.

⁸² Âl-İ İmrân 3/ 128.

⁸³ Hüd, 123.

⁸⁴ Suyûtî, el-Hâvî li'l-Fetâvâ, s. 643.

⁸⁵ Secde, 13.

⁸⁶ Kasas, 68.

⁸⁷ Suyûtî, el-Hâvî li'l-Fetâvâ, s. 642-43.

⁸⁸ Suyûtî, a.g.e. Aynı yer.

çıkarak. Nitekim Allah Teâlâ şöyle buyurmaktadır: "...Bütün işler ona döndürülür. Öyle ise ona kul-luk et ve ona tevekkül et..." Bu, kulun, gerçekte kendisinde bir güç ve kuvvetin olduğu düşüncesini yok etmekle birlikte yapılan şeyleri gerçekte kendisinden görmesidir. Yine takdir edilene bakma düşüncesinin kendisinde yok edilmesi ile birlikte, kul şeriatı uygun kazandığı şeylerin ona uygun olduğunu kabul ederek Allah'a tevekkül eder ve ona teslim olur ve önündeki şeyler onun düşüncesinde yok konumuna gelir.⁸⁹

İşte üstadın işaret ettiği sözlerden benim-(Suyûtî) anladığıma göre bu, kulluğun ve ibadetin gereklerindedir. Allah'tan başışlanma istiyorum. O bana yeter ve o ne güzel vekildir.⁹⁰

Görüldüğü gibi Suyûtî, Şeyh Ebû'l- Abbas el-Mürsî'nin dua kitabında geçen cümleleri tasavvufi eğitimin belli bir aşamasında sâlikte ortaya çıkan havf ve recâ ıstılahları ile izah etmektedir.

Havf/korku ve recâ/ümit, insanın benliğine yerleşmiş karşılıklı iki çizgidir. Bu iki duygu birlikte, yan yana ve aynı yönlerde hareket etmektedir. Yaratılış gereği insan ruhu, hem korku hem de ümitle doludur. Her çocuk bu iki duyguyla dünyaya gelmektedir. Çocuğun gelişimine paralel olarak korku ve ümit duyguları da karşılıklı iki çizgi hâlinde gelişmektedir. Gelişim sürecinde korkunun ve ümidin nesnelere değişse de bu iki çizgi karşılıklı ve birlikte varlığını sürdürmektedirler. Bu duygular, bireyin belli bir istikâmete/hedefe yönelmesinde ve kendini kontrol etmesinde önemli etki yapmaktadırlar.⁹¹

Tasavvuf ıstılahları arasında da korku ve ümit, birlikte ele alınan ve birlikte düşünülen iki kavramdır. Çünkü tasavvufi terbiyede, olgun bir kişiliğin oluşmasında korku ve ümit duygularının birlikte, dengeli bir şekilde gelişmesi esastır.

İnsanın beklentileri hoşla gitmeyecek türden ise buna korku, hoşla giden türden ise recâ denir. Bireyin istediği bir şeyin yok olacağı endişesinden ya da istemediği bir şeyin gerçekleşeceği düşünce-

sinden korku, istemediği bir şeyin yok olmasına veya arzu duyduğu şeyin gerçekleşmesine yönelik beklentisinden recâ ortaya çıkar. Her iki duygu da geleceğe yöneliktir. Kişide Allah'ın iyiliğine kavuşma düşüncesi recâ/ümit duygusunun ortaya çıkmasına, tersi ise korkuya sebep olmaktadır.⁹²

Tutarlı bir kişiliğe sahip sâlikte, korku ve ümit, kuşun iki kanadı gibidir. Kanatları birbirini dengeleyecek şekilde olursa uçuş kusursuz olmaktadır. Sâlikin benliğini sâdece ümit kaplarsa, tembellik ve eylemsizlik kendini gösterebilir ve aynı şekilde benlikte yalnızca korkunun yer etmesi de ümitsizliğe yol açabilmektedir. Bu yüzden insan benliğinde tek yönlü olarak sadece ümide ya da yalnızca korkuya yer vermemelidir.⁹³ Korku ve ümit hâlin-den biri diğerine galip geldiği zaman kişiliğin dengesi bozulmaktadır.⁹⁴ Bir kimsenin korku tarafı ümit tarafına ağır basarsa, yanlış değerlendirmeler ortaya çıkmakta; korkuya oranla ümit ağır basarsa kişi aldanarak doğru yoldan uzaklaşa bilmektedir.⁹⁵ Bu nedenle korku ve ümit, gerek sâlik, gerek ârif, her mertebedeki sâfi için gereklidir.

Tasavvufi seyr u sülûk esnasında, nefsin/benliğin gelişim evrelerinde ilerleyen salikin, birbirine zıt iki durum olan havf ve recâ ile karşılaşması kaçınılmazdır. Bu iki duygu, sâliki harekete geçirmekte, o da bu yolda ilerleme katedmektedir. Sâlik için iki türlü bakış vardır; birincisi sâlik'in kendine bakışıdır. Bu bakış ona Yüce Allah'ın sonsuz cömertlik ve iyiliğine giden korku kapısını açmakta; İkinci bakış ise, "Allah'ın rahmetinin genişliğine bakışı" demek olan recâ kapısını aralamaktadır.⁹⁶

⁸⁹ Uludağ, Süleyman, *Tasavvuf Terimleri Sözlüğü*, Marifet Yay., İstanbul, 1977, s. 430; Selçuk Eraydın, *Tasavvuf ve Tarikatlar*, Marifet Yay., İstanbul, 1984, s. 97; Ethem Cebecioğlu, *Tasavvuf Terimleri ve Deyimleri Sözlüğü*, Rehber Basın Yay., Ankara 1997, s. 589.

⁹⁰ Kuşeyrî, Abdülkerim, Kuşeyrî Risâlesi, s. 223; ayrıca bk: Ahmet Gürbüz, *Tasavvuf Felsefesinde Temel Vurgular*, İnsan Yay., İstanbul, 2003, s. 207; Hüseyin Certel, *Ebû Tâlib el-Mekkî'de Tasavvuf Anlayışı: İman ve Ahlakta Kemalin Yolu*, Hamle Basın Yay, İstanbul 1993, ss. 316-317.

⁹¹ "Recâ/ümit hâli havf/korku hâline gâlip geldi mi, vakit fâsit olur. Zira vakit, hale riayet etmektir, hale riayet ettiği sürece havf hâli onun kalbini istila eder. Korku hâli ortadan kalkınca, riayetkâr olma hâlini terk eder ve vakti fesada uğrar. Şayet korku hâli recâ hâline gâlip olursa, onun tevhidi batıl olur. Çünkü havf hâlinin galebe çalması ye's ve ümitsizliktendir. Hak'tan ümit kesmek ise şirktir. Şu halde tevhidin muhafaza edilmesi, kulun recâ hâlinin sıhhatine bağlıdır. Vakti muhafaza ise, onun havf hâlinin sıhhatli oluşu ile mümkündür. Havf ile recâ ikisi eşit olunca, tevhid de vakit de muhafaza edilmiş olur. Kul, tevhidi muhafaza et-tiği için mü'min, vakti koruduğu için de itaatkâr olur." (Hücvirî, *Keşfü'l-Mahcûb: Hakikat Bilgisi*, çev: Süleyman Uludağ, Dergâh Yay., İstanbul 1996, s. 211).

⁹² Kübrâ, Necmüddin, *Usûlü Aşere-Risâle ile'l-Hâim-Fevâihu'l-Cemâl: Tasavvufî Hayat*, çev: Mustafa Kara, Dergâh Yay., İstanbul 1996, s. 124.

⁹³ el-Cevziyye, İbn Kayyım, *Medâricü's-Sâlikin*, çev: Komisyon, İnsan Yay., İstanbul, 2005, c. II, s. 36; Abdülkadir es-Sufi, *Yüz Basamak*, çev: Yusuf Tathlı, Yeryüzü Yay., İstanbul 1982, ss. 30-31.

⁸⁹ Suyûtî, a.g.e. Aynı yer.

⁹⁰ Suyûtî, *el-Hâvî li'l-Fetâvâ*, s. 642-43.

⁹¹ Kutub, Muhammed, *İnsan Psikolojisi Üzerine Etüdler*, çev: Bekir Karlığa, İşaret Yay., İstanbul 1992, ss. 103-104; Şevki Saka, *Kur'an-t Kerim'in Davet Metodu*, Seha Neşriyat, İstanbul, ts., s. 121-122.

Suyûtî de Şeyh Ebû'l- Abbas el-Mürsi'nin dua cümlelerini sâlikin, yapmış olduğu günahlardan dolayı korkuya kapılması, diğer taraftan Allah'ın sonsuz lütfu, rahmet ve mağfireti karşısında ümit içerisinde olmasının doğru bir davranış olduğunu çeşitli hadisleri delil olarak zikrederek izah etmeye çalışmakta, diğer taraftan ucup/kendini beyenmek ve rıyanın/gösterişin tehlikesine dikkatlerimizi çekmektedir.

Suyûtî, kişinin yapmış olduğu güzel davranışların, bazen kendisinde bulunması gereken bir takım şartları taşımadığı zaman noksan olarak kabul edildiğinden mezmum/yerilmiş olduğunu çeşitli örnekler vererek izah etmeye çalışmaktadır. Örneğin, kalp huzuru ile yapılmayan zikrin böyle olduğunu, bu nedenle bazı Allah dostlarının “Bizim istiğfarımız, istiğfara muhtaçtır.” dediklerini belirtmektedir. Aynı şekilde “emr-i bi'l-ma'rûf nehy-i an'i-l-münker” yapan bir kimsenin önce kendisi emrettiği veya yasakladığı şeyi hayatında uygulaması gerektiğini, aksi takdirde bu eylemin Allah ve Rasûlü tarafından kınandığını dile getirmektedir. İşte bu gibi taat ve ibadetler kemal mertebesine ulaşmadıkları için övülmemiş ve noksanlık şaibesinden de kurtulamamıştır. Bu nedenle sûfi bazen yaptığı taatlardan dolayı bile pişman olup tövbe istiğfar edebilmektedir. Bu nedenle Zunnûn Mısrî'ye, tevbe nedir diye sorulunca: “Avamın tevbesi günahattan, havassın tevbesi ise gaflettendir.” diye cevap vermiştir. Aynı soru ünlü sûfi Ruveym'e yöneltilince o da: “Tevbe, tevbeden tevbedir.” yani sâlikin kendisini tevbekâr olarak görüp buna değer vermesinden tevbe etmesidir. Şeklinde cevap verdiği görülmektedir.⁹⁷

Sûfi psikolojisi açısından bakıldığında, yapılan davranışın kendisinden daha ziyade, zihinsel ve kalbî boyutta bu davranışa eşlik eden duygu ve düşünmenin önemi vardır. Alt benliğin çıkar ve hazlarından kurtulamamış davranışların şekli olarak iyi de olsalar zararlı olacağı sûfiler tarafından çok sıklıkla vurgulanmıştır. Bu nedenle Hâris-i Muhâsibî çok iş yapmayı değil, yapılanı en iyi şekilde ve ihlâsla yapmanın üzerinde durmaktadır.⁹⁸ Oyun ve hi-

leleri çok ince ve derin olan şeytan, yapılan eylemin şekli olarak doğru yapıldığına kişiyi ikna edebilir ve içsel boyuttan mahrum bırakabilir. İşte bu nedenle sûfiler yapılan eylemlerin içsel boyutuna hep vurgu yapmışlar ve önemle üzerinde durmuşlardır.⁹⁹

Suyûtî, “**Kâf** ve “**cîm**” **senin zahir olan sırrından iki sırdır.**” İbaresini ile ilgili bu iki harfin Allah'ın sıfatları olduğunu, İbn Abbas ve Şa'bi'den gelen rivayetlere dayandırarak “Kâf”, Kadîr veya Mükte-dîr, “cîm” ise “Cevâd” (gibi Allah'ın isimlerinden alınmış olacağını, bu iki isimde havf ve recaya uygun olduğunu ifade etmekte ve havfın; kudret veya iktidara, recanın ise, cûd'a münasip olduğunu belirtmektedir.

Yine Suyûtî, “**bu iki harf senden başkasına delalet etmektedir**” cümlesinden bu isimlerle, yani “Kâf” ve “Cîm” harflerinin işaret ettiği Kadîr ve Cevâd isimlerinin Allah ile birlikte, başka varlıklar için de kullanılabileceğinin İslamî açıdan sakıncasının olmadığını anlaşıldığını ifade etmektedir. Hemen akabinde gelen “**Sana delalet eden kapsayıcı bir sırda**” cümlesinin ise Allah'tan başkası için kullanılması caiz olmayan, İsm-i A'zam olarak isimlendirilen, Allah'ın zâtına delalet eden, diğer isimlerin aksine bütün isimleri kapsayan, “Allah” ismine işaret ettiğini belirtmektedir.

Suyûtî'nin, Şazeli şeyhi, Şeyh Ebû'l- Abbas el-Mürsi'nin dua kitabındaki cümlelerin anlamı sorulunca önce kendi görüşleri doğrultusunda bu izahatı yaptığı, fakat daha sonra bu konuyla alakalı Şihâb Ahmed b. Abdülvâhid'in izahıyla karşılaştığı ve onun açıklamalarını da kendi izahının altına ilave ettiği görülmektedir.

Şihâb Ahmed b. Abdülvâhid'in ise bu konuyu, daha çok İslam inanç esaslarının en önemli ilkesi olan tevhid anlayışı doğrultusunda açıkladığı görülmektedir. Bu nedenle tevhid¹⁰⁰ kavramını tasavvufî açıdan izah etmenin daha doğru olacağı düşünülmektedir.

⁹⁷ Yılmaz, H. Kâmil, *Anahatlarıyla Tasavvuf ve Tarikatlar*, s.83.

¹⁰⁰ **Tevhid**; Arapça bir kavram olup lügatte, birleştirme, bir olduğuna inanma ve birleme gibi manalara gelir. Bkz. El-İsfehani, Hüseyin b. Muhammed Ragıb, *el-Müfredât fi Çarîbi'l-Kurân*, İstanbul 1986, s.12; İbn Manzûr, Muhammed b. Mükkerrem, *Lisânu'l-Arab*, I-XIV, Beyrut trs., c.IV., s.196 vd./İstilahta ise, Allah'ın zâtını, akılla tasavvur olunan ve zihni olarak hayal edilebilen her şeyden uzak tutmaktır. Bkz. Cürcânî, *Ta'rifât*, ts. byy., s.69; Tehnevî, *Keşâf li-İstihâti'l-Fünûn*, c.II, ss.1468-69; Asım Efendi, *Kamus Tercümesi*, I-IV, İstanbul 1305-1887, el-Matbaatu'l-Bahriyye, c.II, ss.48-49; Zebidi, Tacu'l-Arûs, c.II, s.300.

⁹⁷ Kuşeyri, Risale, ss. 231-32.

⁹⁸ Geniş bilgi ve değerlendirme için bkz. İbrahim İşıtan, *Sadreddin Konevî'ye Göre Sûfi Psikolojisi: Konevî Düşüncesinde Sûfi Kişilik Yapısının Temel Dayanakları*, Tarih Kültür ve Sanat Araştırmaları Dergisi, Karabük 2012, C. 1, No. 2, ss. 163-178.

Allah'ın zât, sıfât ve fiil noktalarından birliği çeşitli usullerle ispatlanmaya çalışılmıştır. İslâmî ilimlerden kelâmın temel gayesi, İslâm'ın anladığı manada bir tevhid akidesini ortaya koymaktır denilebilir. Bu arada tasavvuf erbabı da bu konuda kafa yormuş ve değişik görüşler ortaya atmıştır.

“Tevhîd-i kusûdî” “tevhid-i şuhûdî” “tevhid-i vücûdî”¹⁰¹ gibi tasavvufî kavramlar, tevhitle ilgili olarak ortaya çıkmıştır.¹⁰²

Ehl-i Sünnet kelâmcıları tevhid konusunu naslar ışığında ve aklî istidlâl yoluyla izah etmeye çalışmış; Mu'tezile kelamcılarının da sadece akıl yoluyla tevhide ulaşılabileceğini iddia ettiklerini söyleyebiliriz. Sûfiler ise diğerlerinden farklı bir yol izleyerek, tevhide akıl yoluyla değil vahiy, ilham, duyu ve sezgi gücüyle, diğer bir ifade ile kalb, ruh ve sır denen üç melekeye dayanarak, istidlâlînin ötesinde bir bilgi ile tevhide ulaşılabileceğini kabul etmişlerdir. Çünkü onlara göre “Hakk'ı Hak'tan başkası bilemez. O'nun gibi hiçbir şey yoktur. Hiçbir şey O'nun hakikatini ifade edemez ve yine hiçbir şey O'nu idrâk edemez. Zira her şeyde bir eksiklik vardır. Eksik olan şey, kâmil olan Hakk'ı nasıl idrâk edebilir.”¹⁰³

Mutasavvıflar, tevhid konusunda kendi manevî durumlarına göre çeşitli tanımlar ileri sürmüş-

¹⁰¹ *Kusûdî tevhid*: Sadece Allah'ı kasd etmek, istemek veya Allah'ın istediğini istemek. Kulun iradesini Allah Teâlâ'nın iradesine bağlaması, her şeyde onun iradesini görmesidir. Diğer bir ifade ile, Hakk'ın irade ve isteği ile kulun irade ettiği ve istediği şeyin bir ve aynı olmasıdır. Vahdet-i kusûd üzerinde tartışma yoktur. İlk zahidlerin vahdet anlayışı budur. (Bkz. İzmirlî İsmail Hakkı, Yeni İlmî Kelâm, I-II, İstanbul 1340-1343, c.II., ss.173-180; Bolay, Süleyman, *Tükiye'de Ruhçu ve Maddecî Görüşün Mücadelesi*, 1979, ss. 171-172; Uludağ, Süleyman, *Tasavvuf Terimleri Sözlüğü*, İstanbul 1996, s.552; Kara Mustafa, *Tasavvuf ve Tarih*, İstanbul 1985, s. 318.)

Şuhûdî tevhid: Sâlikin vecd halinde masıvayı terk ederek sadece Hakk'ı görmesidir. Diğer bir ifade ile, müridin âlemde mevcut olan her şeyi Allah Teâlâ'nın tecellileri olarak görmesi, O'ndan başkasını görmemesi halidir. Bu hal “sekr, gaybet ve galebe” gibi isimler verilen vecd ve istiğrak halinde kendini gösterir. Bu hal geçtikten sonra sâlik Hakk ile halkı ayrı ayrı görür. O halde iken şer-i şerîfe aykırı söylemiş olduğu sözlerinden dolayı da tevbe eder. Buna, vicdânî ve zevkî tevhid de denir. Her iki tevhid çeşidinde de Allah-âlem ikiliği mevcuttur. Bilgi almak için bk. (et-Tehânevî, *Keşşaf li Istilâhâtî'l-Funûn*, I-II, tash., Muhammed Vecih-Abdülhak-Gulam Kadir, Kalküta 1862, c.II., ss.1268-1269; İzmirlî, a.g.e., c.II., ss. 173-180; Uludağ, a.g.e., s.553; Cebecioglu Ethem., *Tasavvuf Terimleri ve Deyimleri Sözlüğü*, s.718.)

Vücûdî tevhid veya vahdet-i vücûd: Varlığın birliği demektir. Yani Allah'tan başka varlık olmadığının idrak ve şuuruna sahip olmak ve bilmektir. Diğer bir ifade ile irade ve müşâhedede olduğu gibi, varlık bakımından da birliğin kabul edildiği bu safhada, Allah'ın dışında hiçbir varlığın hakiki vücudunun bulunmadığı anlamı vurgulanmaktadır. Bilgi almak için bkz. Tehânevî, a.g.e., c.II., ss.1268-1269; Cebecioglu, a.g.e., s.741.

¹⁰² Ulûhiyyet konusu için bkz. Serrac, Ebû'n-Nasr, *el-Lüma'*, Kahire 1960, s. 47; Kelabâzî, *Taarruf*, s. 33; Kuşeyrî, *Risâle*, ss.41-49; Yüce, Abdülhakim, *Râzî'nin Tefsirinde Tasavvuf*, ss.153-154.

¹⁰³ Sülemî, *Hakâik*, varak 100b (Ateş, Süleyman, İslam Tasavvufu, s.493'den naklen); Düzen, a.g.e., s.67; Yüce, a.g.e.,s.154.

lerdir. Biz, o tanımlardan burada birkaç tanesini zikretmek istiyoruz. Bu konuda ilk tanımı yapan Cüneyd'dir. O'na göre tevhid; “ezelî olanı, fânî ve sonradan yaratılmış olandan ayırmak ve ferd haline getirmektir”.¹⁰⁴ Ebû Bekir Şiblî ise şöyle der: “Tek olan Allah harf ve sınırlar var olmadan evvel bilinmiş ve tanınmış idi.” Bu sözü kitabına alan Kuşeyrî buna şu yorumu ilave etmektedir: “Şiblî'nin bu sözü, kadim olan Allah'ın zâtı için bir sınırın söz konusu olmadığını ve yine kelâmı için de harf ve sese ihtiyaç duymadığını ifade etmektedir.”¹⁰⁵

Şihâb Ahmed b. Abdülvâhid, yukarıdaki soruda Ebû'l-Abbas el-Mürsî'nin dua kitabında yer alan ifadelerin, Allah'ın ilim, kudret ve irade sıfatları ile bağlantılı olduğunu; çünkü Allah'ın ilim sıfatıyla bir fiili daha önceden bildiğini, kudreti ile yaratıp ve iradesi ile de tahsis ettiğini belirtmektedir. Bu nedenle meydana gelen her şey, daha önceden Allah'ın takdir ettiği hükme göre gerçekleşeceğini ifade etmektedir. Yine Şihâb Ahmed b. Abdülvâhid, kulun itaatının, Fussilet sûresi 11. âyette, yer ve göğe nispet edilen itaat gibi mecâz olduğunu belirtmekte ve bunun da şu anlama geldiğini vurgulamaktadır: Kul, Kahrân olan Allah'ın hükmü altına girip ona teslim olmuştur. Bu, kulun, gerçekte kendisinde bir güç ve kuvvetin olduğu düşüncesini yok etmekle birlikte, diğer taraftan kulun, yapılan eylemleri gerçekte kendisinden görmesi; yine takdir edilene bakma düşüncesinin kendisinden yok edilmesi, bununla birlikte, kulu, şeriata uygun kazandığı şeylerin ona uygun olduğunu kabul ederek, Allah'a tevekkül edip ona teslim olması, kulluğun ve ibadetin gereklerindedir.

Tasavvufî düşüncede, insan, dilediğini yapmakta hür ise de, dilediğini dilemekte/ istemekte hür değildir. Bunu bilmek ve hayat sırrına ters bir gidişe zaman ve emek harcamamak insanı mutlu eder. Ancak bizler Allah'ın halifesi olarak yaratıldığımızdan sırt üstü yatmak bize yakışmaz. Çalışır, didiniz; fakat son kararın Kâdir-i mutlak olan Allah (c.c)'a ait olduğunu unutmayız. Dış görüşte, insan tam hürdür diyen Kaderiler gibi çalışmak, iç dünyamız da ise insanın elinde hiçbir

¹⁰⁴ Kuşeyrî, *Risale*, Beyrut trs., s.41.

¹⁰⁵ Aynı yer.

seçme yetkisi yoktur diyen Cebrîler gibi Allah'a tam bir teslimiyet içinde olmak gerekir. Kemal, bu ikisini birleştiren benliğin nasibidir. Bu da ancak tasavvufî bir eğitimle elde edilebilir.

Sûfî psikolojisi açısından bakıldığında, her şeyin Yaratacı güç tarafından belirlendiği gerçeğini zihne ve kalbe yerleştirmek, sağlıklı ruh yaşamı için güvenli bir yoldur. Meydana gelen her olayın bir hikmete yönelik olduğunu kabul etmek, insan zihnine rahatlık verir ve çeşitli anlamsız sorgulamalara kaymasına engel olur. Çeşitli akli yorumlarla yorulan zihni yapının mânevi yolda ilerlemesi mümkün değildir, çünkü zihni akl-ı maâşin/dünyevî aklın yorumlarından kurtarıp rûhun tecellilerine bırakmak psiko-ruhsal gelişim için bir ön şarttır. Bu nedenle sûfîler seyr u sülûklerinde havâtırın silinmesi için mücâdele edilmesi üzerinde önemle durmuşlardır.¹⁰⁶

SONUÇ

Celâleddîn Abdurrahmân b. Kemâleddîn, 849-911/1445-1505 yılları arasında Mısır coğrafyasında yaşamış çok yönlü bir âlimdir. Celâleddîn es-Suyûtî, Memluklarının siyasi, ekonomik ve sosyal çöküntüye uğradığı son dönemlerinde Mısır'da yaşamıştır. Dönemin ilim ve siyaset ilişkileri gereği kırk yaşına kadar saraya yakın görevlerde bulunmuştur. Ancak kırk yaşından sonra evinde inzivaya çekilmiş, bu hayatı ömrünün sonuna kadar sürdürmüştür. İlmî çalışmalarını birçok kütüphanede devam ettirmiş ve Kahire'de çeşitli medreselerde, hangâhlarda hocalık ve şeyhlik görevine atanmıştır. Suyûtî, selef-i salihin çizgisinde, dinin ilkelerine sıkı sıkıya bağlı bir tasavvuf anlayışına sahip muhakkik bir sûfidir.

¹⁰⁶ Havâtır: İnsanın iradesi dışında zihnine gelen veya kalpte hissedilen duygu ve düşünceler anlamında bir terimdir. "Aklına gelmek, hatırlamak, içine doğmak" anlamındaki hutur kökünden türeyen hatır kelimesinin çoğulu olup insanın iradesi dışında zihnine gelen iyi veya kötü düşünceleri ifade etmektedir. Havâtır terimi, İslâmî ilimlerin tedvin edilmeye başlandığı III./IX. yüzyıl kaynaklarında yer almakta, bazan onun yerine hutûrât kelimesinin de kullanıldığı görülmektedir. (Bu terimin İslam disiplinlerindeki kullanımı hakkında geniş bilgi için bkz. Yavuz, Yusuf Şevki, 'Havâtır', DİA, İstanbul, 1997, Diyanet Vakfı, XVI, 521-26.) Havâtır tasavvuf terminolojisinde "sâlikin kalbine Hak'tan, melekten, nefisten veya şeytandan gelen hitaplar, sesler" anlamında kullanılmıştır. Hiçbir vasıta olmadan doğrudan doğruya Allah'tan gelen hitaba rabbânî veya hakkânî hatır, melekten gelene ilham veya melekî hatır, nefisten gelene hâcis (çoğulu hevâcis) veya nefsanî hatır, şeytandan gelene de vesvese veya şeytanî hatır denir. Bazı kaynaklarda ayrıca ruh hatırı, kalp hatırı, akıl hatırı, yakın hatırı türlerinden söz edilir. İnsanı iyiliğe davet eden ruh ve kalp hatırı melek hatırına dâhildir. Akıl hatırı ruh ve kalp hatırını desteklerse melek hatırına, nefis ve şeytan hatırını desteklerse bu ikisine dâhil olur. (Bkz. Tehânevî, Keşşaf, I, 415; Kuşeyrî, er-Risâle, s. 217; Sühreverdî, 'Avârîf'ul-ma'ârif, Beyrut 1966 s. 459; Uludağ, Süleyman 'Havâtır', DİA, İstanbul, 1997, Diyanet Vakfı, XVI, 526.)

Suyûtî, çalışmaya konu olan tasavvufî ile ilgili fetvalarında kendisine sorulan üç soruya cevap vermiştir. Birinci soruyu cevaplandırırken, tasavvuf erbabının kendine has terminolojisinin olduğuna dikkatleri çekmiş, bu nedenle onların kullandığı bir takım terimlerin fikhî açıdan değerlendirilmesinin yanlış olacağını vurgulayarak her ilmi kendi kavram ve yöntemi çerçevesinde değerlendirmenin veya sorgulamanın daha doğru bir yaklaşım olduğunu ifade etmiştir.

Suyûtî'ye yöneltilen diğer bir soru da, zikir esasında yapılan ve adına çeşitli tarikatlarda semâ, raks ve devrân gibi farklı isimler verilen birtakım hareket, sallanış ve dönüşlerin dinen meşru olup olmadığı ile ilgili olmuştur. Bunun dinen meşru olduğu ile ilgili selef âlimlerinin görüşlerini aktardıktan sonra "Onlar ayakta, otururken ve yanları üzerine yatarak Allah'ı anarlar"¹⁰⁷ ayetini zikrederek bunun inkâr edilemeyeceğini belirtmiştir. Diğer yandan sufinin sema' ve devrân anında şuhûd merbesine vasıl olduğundan diğer bir ifade ile manen Allah'ı müşahade ettiğinden o anın lezzetinden dolayı bu gibi hareketlerin kendisinden zuhur ettiğini ifade ederek bunun iradi değil, gayr-i ihtiyari/ istek dışı bir davranış olduğunu söylemiştir.

Suyûtî'nin, kendisine yöneltilen son soruyu ise nefsin gelişim evrelerinde ilerleyen sâliki, birbirine zıt iki durum olan havf ve recâ kavramları doğrultusunda ele alarak ucub tehlikesine dikkatleri çektiği görülmektedir. Tasavvufî eğitimde ucub/kendini beğenme düşüncesi insanın manevi gelişimini olumsuz yönde etkileyen bir düşüncedir. Bu nedenle bu kötü huyun eğitim yoluyla insan benliğinden sökülüp atılması manevî terakki için önem arz etmektedir.

Suyûtî'nin eserleri, fikirleri ve şahsiyeti incelendiğinde çok yönlü bir bilgin ve mutasavvıf olduğu görülmektedir. İslam dünyasında daha çok hadis ve tefsir alanında ön plana çıkmıştır. Suyûtî, aynı zamanda ehli-sünnet ve'l-cemaat akidesini benimseyen, selef âlimlerinin görüşlerini savunan bir âlim mutasavvıftır. Ele aldığı konularda önce ayet ve hadislerden referans gösterdikten sonra selef âlimlerinin görüşlerini aktarıp değerlendirdiği görülmektedir. Yapılan bu çalışma ile Suyûtî'nin diğer İslâmî ilimler yanında tasavvuf alanında da yetkin bir yere sahip olduğunu söylemek mümkündür.

¹⁰⁷ Al-İmran, 191.

KAYNAKÇA

- Ankaravî, İsmail, *Minhâcü'l-fukara* (nşr. Saadetin Ekici), İstanbul 1996, İnsan Yayınları.
- Ankaravî, İsmail, *Risâle-i Hüccetî's-semâ* (Minhâcü'l-fukara içerisinde) İstanbul 1971.
- Asım Efendi, *Kamus Tercümesi*, I-IV, İstanbul 1305- 1887, el-Matbaatu'l-Bahriyye.
- Ayderusî, Abdulkadir b. Şeyh b. Abdillâh, *Târihu'n-Nûri's-Safir an Ahbârî'l-Kami'l-Âşir*, Beyrut-1985.
- Bolay, Süleyman, *Tükiye'de Ruhçu ve Maddecî Görüşün Mücadelesi*, 1979.
- Buhârî, Muhammed b. İsmail, Sahih-i Buhârî, Dar Tugu'n-Necat 1422/2001.
- Brockelmann, C., *Gesehichte Der Arabischen Literatur Supplementband*, y.y., 1935.
- Cebecioglu, Ethem, *Tasavvuf Terimleri ve Deyimleri Sözlüğü*, Ankara 1997.
- Certel, Hüseyin, *Ebü Tâlib el-Mekkî'de Tasavvuf Anlayışı: İman ve Ahlâkta Kemalın Yolu*, Hamle Basın Yay, İstanbul 1993.
- Cürcânî, Ta'rîfât, trz.
- Demiri, Ekrem, *Sadreddin Konevî'de Bilgi ve Varlık*, İstanbul, İz Yay., 2005, s. 49.
- Durant, Will, *İslam Medeniyeti*, trc. Orhan Bahattin, Tercüman 1001 Temel Eser,
- el-Bağdâdî, İsmail Paşa, *Hediyetü'l-ârifin esmâu'l-müellifin ve eseru'l-musannifin*, b.y., y.y., İstanbul 1955.
- el-Gazâlî, Ebû Hamid Muhammed, *İhyâu Ulûmi'd-Dîn*, çev: Ahmed Serdaroglu, Bedir Yay., İstanbul 1992.
- el-Gazâlî, İhyâ, Kahire 1348.
- el-Mekkî, Ebû Tâlib, *Kütü'l-Kulüb*, çev: Muharrem Tan, İz Yay., İstanbul 2004.
- el-Muhâsibî, Hâris, *er-Riâye: Nefis Muhâsebesinin Temelleri*, çev.:Şahin Filiz, Hülya Küçük, İnsan Yay., İstanbul 1998.
- Eraydın, Selçuk, *Tasavvuf ve Tarikatlar*, Marifet Yay., İstanbul, 1984.
- es-Sufî, Abdülkadir, *Yüz Basamak*, çev.: Yusuf Tatlısı, Yeryüzü Yay., İstanbul 1982.
- es-Sülemî, Ebû Abdurrahman bin Muhammed, *Kitâbu'l-Erbein*, 2. Baskı, byy., 1401/1981.
- eş-Şek'a, Mustafa, *Celâlüddin es-Suyûtî*, Kahire-1981, s. 8-9.
- Gül, Halim, *Mesnevî'de Kur'ânî Referanslar Ve Kur'an Ayetlerine Getirilen İshârı Yorumlar*, Yayınlanmamış Doktora Tezi, Ankara 2003.
- Gürbüz, Ahmet, *Tasavvuf Felsefesinde Temel Vurgular*, İnsan Yay., İstanbul.
- Hamid Vehbi, *Meşâhir-i İslâm*, İstanbul, 1301 (1881).
- Hammûde, Tahir Süleyman, *Celâleddin es-Suyûtî asruhu ve hayâtuhü ve eseruhü ve cühûdühü'l-d-dersi'l-lugavî*, MektEbü'l-İslâmî, Beyrut 1989.
- Harîrîzâde Kemâleddin Efendi, *Tibyânü Vesâilü'l-Hakâikfi Beyânî Selâsilü'l-Tarâik*, Süleymaniye Ktp. (İbrahim Efendi), nr. 430.
- Havva, Said, *Ruh Terbiyemiz*, byy.
- Hücvirî, *Keşfü'l-Mahcûb: Hakikat Bilgisi*, çev: Süleyman Uludağ, Dergah Yay., İstanbul 1996.
- İbn Manzûr, *Muhammed b. Mükerram*, Lisânu'l-Arab, I-XIV, Beyrut trs.
- İbn Teymiye, *Mecmuu'r-Resâilu'l-Kubra*, Kahire 1323.
- İbnu'l-Cevzî, *Tebisu'l-İblîs*, Kahire trz.
- İbnu'l-Hacc, *Kitâbu'l-Medhel*, Kahire 1929.
- İbnu'l-İmâd, Şehâbüddin Ebî Felâh Abdulhayy b. Muhammed el-Askerî el-Halebî ed-Dimaşkî, *Şezerâtu'z-zeheb fi ahbâr men zehebe*, Dâru İbn-i Kesîr, Beyrut 1993.
- İbnu'l-Kayyim el-Cevziyye, *Medâricü's-Sâlikîn*, çev: Komisyon, İnsan Yay., İstanbul, 2005.
- İbrahim Hakki İmamoglu, *Celâleddin Es-Suyûtî Ve Kur'an İlimlerindeki Yeri (El-İtkân Örneği)*, Yayınlanmamış Doktora Tezi, Ankara 2011,
- İsfehani, Hüseyin b.Muhammed Ragıb, *el-Müfredât fi Ğarîbi'l-Kurân*, İstanbul 1986.
- İskenderî, Tacuddin b. Ataullah, *Letâifü'l-Minen*, Kahire 1425/2004.
- İzmirli, İsmail Hakki, *Yeni İlimi Kelâm*, I-II, İstanbul 1340-1343.
- Kara, Mustafa, *Tasavvuf ve Tarikatlar Tarihi*, İstanbul 1985.
- Karahan, Abdülkadir, "Suyûtî" maddesi, İslâm Ansiklopedisi
- Karakuşçu, M. Nail, *Genel Psikoloji ve Normal Davranışlar*, Pelin Ofset, Ankara 1999.
- Kehhâle, Ömer Rıza, *Mü'cemu'l-müellifin terâcîmü musannî'l- kütübü'l-arabiyye*, Beyrut tarihsiz.
- Koca, "Osmanlılar Dönemi Fıkıh-Tasavvuf İlişkisi: Fakırlar ile Sofular Mücadelesinin Tarihi Serüveni", Gazi Üniversitesi Çorum İlahiyat Fakültesi Dergisi, 2002.
- Koca, Ferhat, "Osmanlı Fakihlerinin Semâ, Raks ve Devrân Hakkındaki Tartışmaları", Tasavvuf İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi, Yıl 5(2004), Sayı: 13.
- Koprıman, Kâzım Yaşar, *Mısır Memlûkleri (1250-1517)*, Türkler, Yeni Türkiye Yayınları, Ankara. 2002, V/99-126;
- Kurtubi, Ebu Abdullah b. Muhammed b. Ahmed b. Ebibekr, Tefsir-i Kutubi, thk. Ahmed Berduni-İbrahim Etfiş, Daru'l-kütübü'l-Mısriyye, Kahire 1384/1964,
- Kuşeyrî, Abdülkerim, *Kuşeyrî Risâlesi*, çev.: Süleyman Uludağ, Dergah Yay., İstanbul 1999.
- Kutub, Muhammed, *İnsan Psikolojisi Üzerine Etüdler*, çev: Bekir Karlıga, İşaret Yay., İstanbul 1992.
- Kübrâ, Necmüddin, *Usûlü Aşere-Risâle ile'l-Hâim-Fevâihu'l-Cemâl: Tasavvufî Hayat*, çev.: Mustafa Kara, Dergâh Yay., İstanbul 1996.
- Lehham, Bedî, *es-Seyyid el-İmâm el-Hâtız Celâleddin Suyûtî ve Cühûduhu fi'l-Hadis ve Ulûmih*, Dâru Kuteybe, Dimaşk, 1994, s. 50.
- Müslim, Ebû'l-Hüseyin el-Kuşeyrî, Sahîhu'l-Müslim, thk.: Muhammed Fuâd Abdülbâkî, I-IV, Beyrut 1983.
- Pakalın, M. Zeki, *Osmanlı Tarih Deyimleri ve Terimleri Sözlüğü*, İst. 1993, MEB Yayınları.
- Saka, Şevki, *Kur'ân-t Kerim'in Davet Metodu*, Seha Neşriyat, İstanbul, ts.
- Sartain, Elisabeth, *Celâleddin Suyûtî*, Çev. Hasan Nuredin, İstanbul 2002.
- Şehâvî, Muhammed b. Abdîrrahman, *ed-Dav'u'l-Lâmî*, Beyrut-Tsz.
- Serrâc, el-Lüma', Mısır 1380/1960.
- Sırajul HAQ, " *Dervişlerin Sema ve Raksı*", Çev.: Hüseyin Akpınar, Tasavvuf: İlmî Akademik ve Araştırma Dergisi, Yıl:7(2006), Sayı:16.
- Suyûtî, Celâleddin Abdurrahmân b. Ebî Bekir, *Buğyetü'l-vuât fi tabakâti'l-lugaviyyin ve'n-nuhât*, thk. Muhammed Ebû'l-Fadl İbrahim, Matbaatu İshâ el-Bâbî el-Halebî, y.y., 1964.
- Suyûtî, *el-Hâvî li'l-Fetâvâ*, tahk.: eş-Şeyh Halid Tartûsî, Beyrut 1425/2005.
- Suyûtî, *et-Ta'rif bi Âdâbi't-Te'lîf*, thk. Merzuk Ali İbrahim, Kahire-Tsz.
- Suyûtî, *et-Tehaddüs bi ni'metillâh*, thk. Heysem Halife Tuaymî, el- Mektebetü'l-Asriyye, Beyrut 2003.
- Suyûtî, *Husnu'l-muhâdara fi ahbârî Mısır ve'l-Kâhire*, thk. Ali Muhammed Ömer, Mektebetü'l-Hancî, Kahire 2007.
- Suyûtî, *Tarzu'l-İmâme fi't-Tefrika beyne'l- Makâme ve'l-Kumâme (Suyûtî, Şerhu Makâmâtî Celâleddin es-Suyûtî*, hzr. Semîr Mahmud ed-De'rübî, Beyrut-1989 içinde).
- Suyûtî, *Te'yîdü'l-hakikatü'l-aliyye ve't-teşyîdü'l-tarikatü's-Şazeliyye*, Matbaatü'l-İslamiyye 1352/1934.
- Sühreverdî, Ömer b. Muhammed, *Avârifü'l-Maârif*, Mısır trs.
- Şa'rânî, Abdolvahhâb, *et-Tabakâtü'l-Kübra* (Levâkhu'l Envârî Tabakâtü'l-Ahyâr), Dâru'l-Fikrî'l-Arabî, Kahire ts., I/5; II/104.
- Şazeli, Şeyh Abdülkadir, *Nehcetü'l-Abidin*, tahk. Dr. Abdullah İlahi Nebhan, Dimeşk 1419/1998, ss. 225-227.
- Taftazânî, Sa'duddin, *et-Telvih ilâ keşfi hakâikü't-tenkih/Sadrüşşeria/ et-Tavzih şerhu't-tenkih*, Yay. Haz. Muhammed Adnan Derviş, Beyrut, Dâru'l-erkâm, (t.y.).
- Tahsin Yazıcı, "Sema", İA, X.
- Tehânevî, *Keşşaf li Istilâhâtü'l-Funûn*, I-II, tash., Muhammed Vecih-Abdulkah-Gulam Kadir, Kalkûta 1862.
- Tekirdağ, M. C. Şehabettin, *Memlûk Sultanlığı Tarihinde Toplu Bir Bakış*, İÜEF Tarih Dergisi,
- Uludağ, Süleyman 'Havâtır', *DİA*, İstanbul, 1997, Diyanet Vakfı, XVI.
- Uludağ, Süleyman, *Tasavvuf Terimleri Sözlüğü*, Marifet Yay., İstanbul, 1977.
- Yaşar Nuri Öztürk, *Kur'ân ve Sünnete Göre Tasavvuf*, Yeni Boyut, İstanbul 1997.
- Yavuz, Yusuf Şevki, *DİA*, İstanbul, 2000, Diyanet Vakfı, XVI.
- Yetik, Erhan, İsmail *Ankaravî Hayatı Eserleri ve Tasavvufî Görüşleri*, İşaret Yayınları, İstanbul1992.
- Yıldırım, Enbiya, "Suyûtî'ye Yöneltilen Suçlamalar (Şehâvî-Suyûtî Çekişmesi Bağlamında)", Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, X/2, (2006).
- Yılmaz, Hasan Kamil, *Ana hatlarıyla Tasavvuf ve Tarikatlar*, İstanbul, 2000, Ensar Neşriyat.
- Yüce, Abdulkhakim, *Râzî'nin Tefsirinde Tasavvuf*, İzmir 1996.
- Zebidî, Muhammed Murtazâ el-Huseynî, *Tacu'l-Arûs min Cevheri'l-Kâmûs* thk.: İbrahim et-Terezî, I-XXV, Beyrut 1965.
- Zirikî, Hayreddin, *el-A'lâm kâmûsu terâcîm li eşhuri'ri-ricâl ve'n-nisâ mine 'l-arab ve 'l-mustâribîn ve'l-mustesrikîn*, bsyy., 1952.