



T.C.
HİTİT ÜNİVERSİTESİ
Sosyal Bilimler Enstitüsü
Temel İslâm Bilimleri Anabilim Dalı

TASAVVUFTA İÇ TENKİT GELENEĞİ: İMAM-I RABBÂNÎ'NİN
MEKTÛBÂT'I ÖRNEĞİ

Mehmet BENLİOĞLU

Yüksek Lisans Tezi

ÇORUM 2016

**TASAVVUFTA İÇ TENKİT GELENEĞİ: İMAM-I RABBÂNÎ'NİN
MEKTÛBÂT'I ÖRNEĞİ**

Mehmet BENLİOĞLU

Hitit Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü

Temel İslâm Bilimleri Anabilim Dalı

Yüksek Lisans Tezi

Tez Danışmanı

Prof. Dr. Ahmet Cahid HAKSEVER

ÇORUM 2016

KABUL VE ONAY

...Mehmet... ZENLİOĞLU tarafından hazırlanan "Tasavvutta İq. Tenkit
...Geleneği: İmam-ı... Rabbânî'nin Mektûbâtı Örneği" başlıklı bu çalışma,
...26.10.8.12016 tarihinde yapılan savunma sınavı sonucunda başarılı bulunarak
yüksek lisans/ doktora/ sanatta yeterlilik tezi olarak kabul edilmiştir.

İmza

(Unvan, Adı ve Soyadı) (Başkan)

Prof. Dr. Ahmet Cahid HAKSEVER.

İmza

(Unvan, Adı ve Soyadı) (Danışman)

Prof. Dr. Ahmet Cahid HAKSEVER.

İmza

(Unvan, Adı ve Soyadı)

Yrd. Doç. Dr. Harun BEKİROĞLU

İmza

(Unvan, Adı ve Soyadı)

Yrd. Doç. Dr. Ünal DEMİRDAS

İmza

(Unvan, Adı ve Soyadı)

Yukarıdaki imzaların adı geçen öğretim üyelerine ait olduğunu onaylarım.

İmza

(Unvan, Adı Soyadı)

Enstitü Müdürü

T.C.
HİTİT ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ MÜDÜRLÜĞÜNE

Bu belge ile bu tezdeki bütün bilgilerin akademik kurallara ve etik davranış ilkelerine uygun olarak toplanıp sunulduğunu beyan ederim. Bu kural ve ilkelerin gereği olarak, çalışmada bana ait olmayan tüm veri, düşünce ve sonuçları andığımı ve kaynağını gösterdiğimi ayrıca beyan ederim. (26/08/2016)


Mehmet BENLİOĞLU

ÖZET

BENLİOĞLU, Mehmet, *Tasavvufta İç Tenkit Geleneği: İmam-ı Rabbânî'nin Mektûbâtı Örneği*, (Yüksek Lisans Tezi), Çorum 2016.

İkinci bin yılın yenileyicisi olarak adlandırılan ve Nakşibendiyye tarikatının Müceddidiyye kolunun nispet edildiği İmam-ı Rabbânî, Mektûbât'ında tasavvufi hallere dair malumat verir. Müridlerine gönderdiği bu mektuplar zengin bir muhtevaya sahip olup içe dönük eleştiri kategorisinde ele alınabilecek değerlendirmeler de içermektedir.

Mektûbât'ta yer alan bu tenkitler bize, tasavvufta geniş bir öz denetim ve yorum alanının bulunduğunu, kendi içinde hür ve serbest bir tefekkürün varlığını, sapma olarak nitelendirilebilecek Kur'an ve Sünnet'e aykırı uygulamaları da reddettiğini göstermektedir. İlk dönem sûfi müelliflerinde de sık sık karşımıza çıkan bu tutum, tasavvuf hayatının gelişmesinde ve yapılan yanlışlıkların izalesinde etkili olmuştur.

Geçmişteki kimi yanlış uygulamalardan ve sapkın fraksiyonların iddialarından günümüze çıkarımlarda bulunup aynı hataların işlenmesinin, insanların mistik yönünün sömürülmesinin önüne geçmek ve bilimsel bir bakış açısıyla ortaya koymak adına İmam-ı Rabbânî'nin Mektûbât'ındaki içe dönük eleştirileri tez konusu olarak belirlenmiştir.

İki bölümden oluşan tezin giriş bölümünde "eleştiri" kavramının analizi yapılmıştır. Eleştirinin ıstılahî anlamı verilerek; önemine, eleştiride üslûbun nasıl olması gerektiğine ve eleştiri sebeplerine temas edilmiştir. Konu bütünlüğü açısından ilk dönem müellif sûfilerde iç tenkit örnekleri verilerek konu hakkında genel malumatsağlanması hedeflenmiştir. Birinci bölümde İmam-ı Rabbânî'nin hayatı hakkında bilgi verilmiştir. İkinci bölümde ise İmam-ı Rabbânî'nin sûfilere yönelttiği eleştiriler onun Mektûbât adlı eseri bağlamında araştırılarak açıklanmıştır.

Anahtar Kelimeler: İmam-ı Rabbânî, Tasavvuf, mürid, sûfi, tenkit

ABSTRACT

BENLİOĞLU, Mehmet, *The Tradition of Self-Criticism in Sûfism: The Example of Imam Rabbani's Letters*, (Master's Thesis), Çorum 2016.

Imam Rabbani, who is acknowledged as the renovator of the second thousand years and the founder of the Mücceddidiye section of the Nakshbandiyyah tariqa, describes sufistic states in his Mektubat. The letters that he sent to his followers have rich content and include evaluations, which can be considered as self-criticism.

The self-criticisms in Mektubat show us that sufizm has a large self-control and interpretation area, the existence of free thoughts in itself and they refuse the practices, which are contrary to Quran and Sunnah. This approach, which was often addressed by the first era sufism authors, led to an improvement in the sufistic lifestyle and the removal of mistakes.

We chose self-criticisms in Imam Rabbani's Mektubat as our thesis topic in order to prevent the recurrence of past mistakes making inferences from the false practices and the claims of the deviant fractions, and to avoid the exploitation of the spirituality of human being.

The thesis consists of two chapters. In the introduction, the definition of criticism is discussed. Terminological meaning of criticism is given, the importance of criticism, how the wording should be stated when criticizing and the reasons for criticism are mentioned. For the sake of the comprehensiveness, we aimed to give an outline of the topic by giving examples of self criticisms from the first era sufi authors. In the first

chapter, the life of Imam Rabbani is addressed. In the second chapter, the Imam Rabbani's criticisms towards sufis is explained through researching his work, Mektubat.

Key Words: Ímam-ı Rabbânî, Sufism, follower, sufi, criticism

İÇİNDEKİLER

ÖZET.....	<i>i</i>
ABSTRACT.....	<i>ii</i>
İÇİNDEKİLER.....	<i>iv</i>
KISALTMALAR.....	<i>vi</i>
ÖNSÖZ.....	<i>viii</i>
GİRİŞ	1
TENKİT VE ELEŞTİRİ TERİMLERİ	1
1. Tenkit	1
2. Eleştiri	2
3. Eleştirinin Önemi	2
4. Eleştiride Üslûp	6
5. Sûfilerde İçe Dönük Eleştiri Sebepleri.....	8
6. Tasavvuf Literatüründe İçe Dönük Eleştiri Örnekleri	11
BİRİNCİ BÖLÜM	
1. İMAM-I RABBÂNÎ’NİN HAYATI VE TESİRLERİ	18
1.1. İmam-ı Rabbânî’nin Yaşadığı Dönemde Hindistan’da Genel Durum	18
1.2. Doğumu, Soyu, Çocukluğu Ve Ailesi.....	23
1.3. Eğitim Faaliyetleri.....	26
1.4. Hâlifeleri	26
1.5. Vefatı.....	30
1.6. Eserleri	30
İKİNCİ BÖLÜM	
2. MEKTÛBÂT-I RABBÂNÎ’DE İÇE DÖNÜK ELEŞTİRİLER	36
2.1. Hâl ve Vecdi Asıl Maksat Olarak Görme	37
2.2. Vahdet-i Vücuda Dair Görüşler	38
2.3. Şatahat Meselesi.....	61
2.4. Velâyet-Nübüvvet Meselesi	67
2.5. Kerâmete Verilen Aşırı Önem	70
2.6. İrşada Ehli Olmayanlar	72
2.7. Rü’yetullah Meselesi.....	74

2.8. Cehennem Ehlinin Cezası Meselesi	82
2.9. Melâmette Aşırılıklar	84
2.10. Sesli Zikir, Semâ ve Raks Meselesi	85
2.11. Tasavvufî Ritüellerin İbadetlerden Üstün Görülmesi.....	88
2.12. Allah'ın Sıfatları Meselesi.....	89
2.13. İlâhî İrade Meselesi	92
2.14. İlâhî Tebliğin Ulaşmadığı Kimselerin Durumu.....	92
2.15. Cennet ve Cehennem Meselesi.....	94
SONUÇ	96
KAYNAKÇA	101
EKLER	106

KISALTMALAR

a.g.e.	: Adı geçen eser.
(a.s)	: Aleyhisselam.
b.	: İbn (oğlu).
bk.	: Bakınız.
c.	: Cilt.
c.c.	:Celle Celalühu
ev.	: Çeviren.
DİA	: Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi.
haz.	: Hazırlayan.
H.	: Hicri.
Hz.	: Hazreti.
(k.s)	: Kuddise Sirruh.
Mno	: Mektup numarası.
nşr.	: Neşreden.
ö.	: Vefat Tarihi.
s.	: Sayfa.
(s.)	: Sallallahu Aleyhi ve Sellem.
ss.	: Sayfa sayısı.
(s.a.v)	: Sallallahu Aleyhi ve Sellem.

tahk. : Tahkik.
ts. : Tarihsiz.
vb. : Ve benzeri.
Yay. : Yayınları.

ÖNSÖZ

Tasavvufun kurumlaşma sürecinden itibaren otokontrol mahiyetinde bir iç tenkit geleneği mevcuttur. İç tenkitten maksat tasavvufun özünü bilen, tasavvufi hayatı yaşayarak tecrübe eden kimseler tarafından yapılan tahlil ve değerlendirmelerdir. Tasavvufun kendi değerlerini koruması, kendisini yenilemesi, doğru bir çizgi takip etmesi bakımından iç tenkitin önemli bir yeri bulunmaktadır.

Bu mânâda sûfiler tarafından yapılan iç tenkitlerin diğer ilimlerde uzmanlaşmış âlimlerce yapılan eleştirilere göre daha inşa edici olduğu söylenmektedir. İşte biz de bu çalışmamızda tasavvuftaki iç tenkit geleneğini İmam-ı Rabbânî (ö. 1034/1624)'nin *Mektûbât* adlı eseri bağlamında ortaya koymaya çalışacağız.

İmam-ı Rabbânî Ahmet Fârûk-ı Sirhindî 971/1564-1034/1624 yılları arasında Hindistan'da yaşamış bir mutasavvıftır. İmam-ı Rabbânî mektuplarında İslâmî kaidelere ve Ehli Sünnet düşüncesine bağlı kalmayı sıkça vurgulayarak, yaşadığı tasavvufî hâlleri ve seyr ü sülûk esnasındaki ruhi tecrübelerini aktarmıştır. Müridlerine gönderdiği mektuplarda tasavvufa dair görüşlerinin yanı sıra bazı sûfilerin düşünce ve davranışlarını eleştirmiş, böylece yanlış düşünce ve faaliyetler konusunda ıslah edici bir yöntem benimsemiştir.

Onun görüşlerinde özellikle de yaptığı tenkitlerde Hindistan'daki siyâsî, dinî ve sosyal yapının izlerini görmek mümkündür. Şüphesiz bir kişinin yetişmesinde ve ona ait görüşlerin oluşmasında içinde bulunulan dönemin etkileri büyüktür.

İmam-ı Rabbânî'nin yaşadığı dönemde hükümdarların Ekber Şâh (ö. 1014/1605) ve Cihangir'in (ö. 1037/1627) olduğu görülmektedir. 16. yüzyılda Hindistan'ın genel durumuna baktığımızda dönemin Ekber Şâh'ın eklektik bir din oluşturma çabası Müslümanlar arasında bir sorundur. Ekber Şâh İslâmiyet, Hristiyanlık, Zerdüştlük, Hinduizm, Budizm gibi çeşitli din ve inanç sistemlerini birleştirerek senkrite bir din oluşturma gayesi içerisindeydi. Bu noktada İmam-ı Rabbânî bu yeni dini oluşum çalışmalarını engellemek amacıyla ihya çalışmalarını başlatmış, sapık ve saptırıcı yönetimle mücadele etmeye başlamıştır. Dinî ve ilmî boşluğun hüküm sürdüğü bu dönemde kendisini yetiştirmiş, çeşitli eserler kaleme almış, müridlerine ve bazı

yöneticilere gönderdiği mektuplarla dinî, sosyal ve ictimâî hayatı ıslah etmeye çalışmıştır.

Bozulan dinî hayatla birlikte dejenere olan tasavvufu ıslah çalışmalarına da başlayan İmam-ı Rabbânî, bu noktada bazı sûfilere eleştiriler yöneltmek için tasavvufun asıl çizgisini korumaya çalışmıştır. Din ve tasavvuf anlayışını kendi arzularına ve düşüncelerine göre yorumlayan sûfilere karşı çıkmıştır.

İmam-ı Rabbânî'nin tavır ve düşüncelere yönelttiği eleştirileri *Mektûbât* adlı eseri çerçevesinde ele aldığımız konu tasavvuftaki iç tenkit geleneğinin bir örneğini sunması, dejenerasyon ihtimaline karşı kendi iç dinamiklerini harekete geçirmesi, potansiyelini göstermesi açısından önemlidir.

Bu konuyu seçmemizin temel nedeni; tasavvufun taklide dayandığını, tasavvufta eleştiri geleneğinin bulunmadığını iddia edenlerin görüşlerine karşı söz konusu durumun böyle olmadığını göstermek olacaktır. Böylece tasavvufta geniş bir eleştiri ve yorum geleneğinin bulunduğunu belirtmiş olacağız.

Çalışmamızın giriş bölümünde eleştiri kavramı analiz edilmiştir. Eleştirinin önemi ve eleştiride üslûbun nasıl olması gerektiği, sûfilere iç dönük eleştirilerinin sebepleri ve ilk dönem müellif sûfilerinin iç tenkit örneklerine yer verilmiştir. Bu bölümün devamında sûfilere iç dönük tenkit sebeplerinin yanı sıra, bazı mutasavvıfların iç tenkit örneklerine yer verilmiştir.

Birinci bölümde İmam-ı Rabbânî'nin hayatı incelenmiştir. İmam-ı Rabbânî'nin hayatı ve fikirleri gerek Türkçe gerekse yabancı dillerde yazılan kaynaklara dayanarak özet bir şekilde ortaya koymaya çalışılmıştır. İmam-ı Rabbânî'nin hayatından bahsederken onun soyuna, ailesine, eğitim alanına, eserlerine, hâlifelerine de yer verilmiştir.

İkinci bölümde ise İmam-ı Rabbânî'nin *Mektûbât*'ındaki iç tenkit örnekleri incelenmektedir.

Çalışmamızda, kullandığımız mektupların numaralarını ve cilt sayılarını birlikte dipnotta belirtilmiştir. Bu şekilde çalışmamızın daha faydalı olacağını, anlatılan konuların eserde rahatlıkla bulunabileceği düşünülmüştür.

İmam-ı Rabbânî'nin hayatını ve görüşlerini daha kapsamlı bir şekilde tanımama imkân sağlayan, çalışmalarım esnasında çoğu zaman danıştığım ve sıklıkla fikirlerine müracaat ettiğim, fikirleriyle bize yol gösteren değerli danışman hocam Prof. Dr. Ahmet Cahid Haksever'e teşekkürlerimi arz ederim.

Gayret ve çalışma bizden, tevfik ve takdir Allah'tandır.

Mehmet BENLİOĞLU

Çorum 2016

GİRİŞ

TENKİT VE ELEŞTİRİ TERİMLERİ

Bu başlık altında tenkit, eleştiri, eleştirinin önemi, eleştiride üslûp, sûfilerde içe dönük eleştiri sebepleri, tasavvuf literatüründe içe dönük eleştiri örnekleri konularına temas edeceğiz.

1. Tenkit

Aslı Yunanca “Kritikos” kelimesinden gelen “Critic” (hükmetme) karşılığı olarak dilimizde kullandığımız “tenkit” kelimesi, Arapça “nakd” kökünden türemiştir.¹ Tenkit kavramı sözlükte “çalı, çırpı vb. şeylerle toprağı eşeleyip iz bırakmak; zihnini bir noktada yoğunlaştırmak” anlamlarına gelmektedir.²

Terim olarak tenkit, “söz sahibinin, aynı kapsamda yer alan ve benzer anlamlara gelen nesnelere özellikle birini belli bir amaçla ve bir nükte gereği zikredip ona dikkat çekmesi” anlamına gelmektedir. Söz konusu unsurun diğerlerine tercih edilmesinde bir inceliğin bulunmaması durumunda onun zikredilmesinin bir anlamı kalmaz ve bu bir kusur sayılır. Sosyokültürel bağlam ve genel kabul unsurun diğerlerine tercih edilmesini haklı kılmalıdır. Tenkît sanatını ilk tanımlayan ve örneklendiren kişi İbn Münkız’dır (ö. 584/1188). İbn Ebü’l-İsba’ (ö. 654/1256), İbn Hicce (ö. 837/1434), İbn Ma’sûm el-Medenî (ö. 1120/1708) ve Abdülganî en-Nablusî (ö. 1143/ 1731) gibi müellifler onun tanımını ve koyduğu çerçeveyi aynen korumuş, sadece bazı örnekler eklemiştir.³

¹ Fevzi Abdullah TANSEL, *İyi ve Doğru Yazma Usûlleri*, Milli Kültür Yayınları, İstanbul 1978, c. 1-2, s. 192.

² Ebu’l-Fazl Cemaluddin Muhammed İbn Manzûr, *Lisânu’l-Arab*, Beyrut 1990, c. 3, ss. 427-428.

³ Hâil İbrahim Kaçar, “Tenkit”, *DİA*, İstanbul 2011, c. 40, s. 465.

2. Eleştiri

Eleştiri ise bilginin temellerini ve doğruluk durumunu inceleme, sınama, yargılama durumudur. Eleştiride amaç; iyi olanın değerini ortaya koymak, düşünceyi unutulmaktan kurtarmak, iyi olmayana ve kötüye fırsat vermemektir. Bu konuyla eleştiri, yermeden farklı bir anlam taşır. Yerme, bir şeyi kötülemeye yönelik bir eylem olurken, eleştiri, bir şeyin yanlış ve doğru taraflarını, açıklanması gerekli yönlerini göstermeyi hedeflemektedir.⁴

Eleştiri yapmak için inceleme yapmasını bilmek gerekir. İnceleme yoluyla, eleştirilecek olan şey tanıtılır, sonra eleştiriye geçilerek olumlu ve olumsuz yanlar bulunur ve bir yargıya varılır. Burada önemle belirtmemiz gereken husus şudur; yapılan eleştirilerin veya sorulan soruların hiçbir olumsuz niyet ve gayeye bağlı kalmaksızın incelediğimiz olayın, fikrin, konunun gerçek mahiyetinin ortaya konulması olmalıdır. Aksine art niyet barındırılarak yapılan eleştiriler gerçeğin ortaya konulmasını engelleyeceği gibi, insanlar arasında münakaşaların ortaya çıkmasına da yol açabilecektir. Eleştiride yazarın şahsiyeti, bilgi durumu, anlayış seviyesi vb. konu dışında kalmalıdır. Bu durumlar üzerinden eleştiri yapmak ilmî bir iş olmaktan çıkar. İlmî ve objektif metotlar ile konunun tenkiti üzerinde yoğunlaşmak gerekir. Aksi durum bir meslek ve meşrep değil, yazılan eserin önemini düşürme çabası olmaktadır.

Eleştiri ve tenkit eş anlamlı kelimeler olup çalışmamızda eleştiri ve tenkit kavramlarını birlikte kullanacağız.

3. Eleştirinin Önemi

Eleştiri bilimsel çalışmaların önemli bir parçasıdır. Müspet anlamda eleştiri yapmak ve eleştiriye açık olmak ilmî esaslardan birisidir. Bilim, eleştiri sayesinde belirli bir konuma gelmiştir. Her zaman eleştiriye açık ve eleştiriye tahammülü olan ilimler

⁴ Muhit Mert, “Kelam İlminin Zemmi Üzerine Bir Araştırma”, *İslâmi Araştırmalar Dergisi*, 2001, c. 14, sayı 1, s. 194.

hataları en az seviyeye indirmişler, yerlerini koruyarak gelişmişlerdir. Mesela felsefenin ulaştığı seviye ve birçok bilimin felsefe yatağından doğması onun eleştiri konusunda açık olmasındandır. Pozitif bilimlerdeki terakkinin arkasında birikimsel ilerlemenin olması kadar, tenkit denilen müessesinin varlığı da etkilidir. Eleştiriye açık oldukça ideolojiler, dini akım ve gruplar, siyasi oluşumlar yaşamış, modern zamanlara ulaşmıştır. Eleştirinin önünü kesen her tutum daima tarih sayfalarında kalmıştır.

Eleştiri, doğru bilgiye ulaşmada önemli bir köprü işlevinin yanı sıra, nesnel ve bilimsel bulgularıyla da kişiye yeni ufuk ve boyutlar kazandırabilir. Usûl ve âdâba dikkat edilerek yapılan olumlu ve yapıcı eleştirinin en ideale ulaşmada önemli bir yol olduğunu belirtmek gerekir. İddia edilen tezin gözden kaçmış yönleri olabilir. Eleştiri ile gözden kaçmış durumlar açığa çıkar ve tez sağlıklı bir duruma ulaşır.

Bununla birlikte eleştirideki usûl önemlidir. Eleştiri, yapıcı olduğu zaman hatalardan arınmanın yol ve yöntemlerini göstermesi bakımından da büyük önem taşımaktadır. Çünkü her eleştiri kendi içinde yanlış ve eksikleri belirtme yanında, doğru ve yapılması gerekenleri de içinde barındırır. Eleştirinin temel amacı, bireyde ve toplumda aksayan yönleri bulup çıkarmak ve bunların çözümüne katkı sunmaktır. Bu amacı gütmeyen bir eleştiri, eleştiri değildir. Eleştiri özellikle yeri ve zamanında yapıldığı takdirde yanlış yapılmasını önler ve telafisi mümkün olmayan sonuçların ortaya çıkmasına engel olur. Yapıcı bir eleştirel tutum aksayan yerlere ilaç olacaktır. Yapıcı bir eleştiri anlayışı toplumda ve bilim dallarında yeni ve faydalı keşiflere, ahlâkî davranışlara yol açacaktır.

Dinî ilim ve akımlarda da eleştirilerin yapıldığını görmekteyiz. Kur'an ve hadis zemininde gelişen fıkıh, tefsir, hadis, kelam, tasavvuf ilimlerinin mensupları zaman zaman birbirlerini eleştirmişlerdir. Fıkıh mezhebi imamları ve fakihler arasında tartışmalar ve eleştiriler bu duruma örnek gösterilebilir. Nitekim Hanefî mezhebinin kurucusu İmam Ebû Hanîfe (ö.450/767) öğrencileri Ebû Yusuf (ö.183/798) ve İmam Muhammed (ö.189/798) ile birçok konuyu müzakere ve münakaşa etmiş, bazı konularda öğrencileri de onun içtihatlarına itiraz etmiş ve farklı içtihatlarda bulunmuşlardır. Ayrıca öğrenciler hukukî meseleleri kendi aralarında da tartışmışlar, bazı hâllerde birbirlerini eleştirmişlerdir. Hadis ilminde “nakdu'r ricâl”, “cerh ve ta'dîl”

denilen bölümler eleştiri konusuna ayrılmıştır.⁵ Ayrıca felsefede “tehafüt” geleneği de bir bakıma konulara eleştirel yaklaşımdır. “Tehafüt” adıyla ilk eser yazan Gazzâlî (ö.505/1111)’dir. Ayrıca İslâm düşüncesini bir bütün olarak kabul edersek Gazzâlî, düşünce sistemi içinde eleştiri yöntemini sistemli olarak geliştirip ciddi anlamda eser kaleme alan bir mütefekkir olması bakımından da önemli bir yere sahiptir. Çünkü o kendi *Tehafütü’l-felasife* isimli eserini yazmaya başlamadan önce *Makasıdu’l-felasife* adlı eserini yazarak adeta kendini ve okuyucularını metodik olarak hazırlayıp eleştirel yaklaşımının temelini oluşturmuştur.

Bilim dallarının birbirlerini eleştirisi önemli olmakla birlikte içe dönük eleştiriler, o düşünce ve sistem açısından daha da kıymeti haizdir. Biz bu çalışmada sûfilerle ilgili yapılan iç eleştiri meselesi üzerinde duracağız. İçe dönük eleştiriler derken kastımız, sûfinin nefis muhasebesi olmayıp, sûfi kimliğe sahip birtakım kişi ve gruplara yönelik yine sûfilerce yöneltilen eleştirilerdir.

Burada eleştirinin kapsam ve sınırlılıklarının da iyi belirlenmesi gerekmektedir. Tasavvuf özelinde eleştiride bulunacak kişi ile ele aldığı konusunda şu temel ilkeler göz ardı edilmemelidir:

1-Eleştiren kişi maddî ilimlerde olduğu gibi manevî ilimlerde de maharet sahibi olmalıdır.

2-Her insan bir işte, her ilim adamı bir dalda uzman ve muvaffak olmuştur. Bir işte uzmanlaşan ilgisi bulunmadığı alanda uzmanlaşmadığı işte elbette fikir yürütebilir ancak “ahkâm kesmek” şeklinde deyimleşen tarzda sınırı aşması istenilen neticeye ulaştırmayacaktır. Hastalık için terziye gitmek gibi...

3-Manevî ilimlerde en yüksek makam tasavvufta cumhur olan ulemanın ittifak ettiğiidir. Bu sahv makamıdır. Bu makama ulaşmak değil de en azından manevî ilimlerde kitabî de olsa donanımlı olmak eleştiri hakkı verebilir. Biz burada “sahv” kavramı üzerinde durmayacağız. İkinci bölümün “şatahat” bahsinde bu kavramdan ayrıntılı bahsedeceğiz.

⁵ Süleyman Uludağ, *Tasavvuf ve Tenkit*, Dergâh Yayınları, İstanbul 2014, s. 26.

4-Eleştirmen, bir tasavvuf ekolüne mensup ise eleştiride maksadı tahrif değil islah olmalıdır. Bu konuda bir diğer sorun, eleştirmenin kendi ekolünü alanında tek ve hakikî meslek olarak görebilmesidir.

5-Her İslâmî ilmin ve İslâmî akımın kaynağı, yüzeysel bir bakışla Kur'an ve Sünnet'tir. Özellikle sûfiler mânevî seyirlerini, mücadele ve mücahede yöntemlerini Kur'an ve Sünnet'ten almaktadırlar. Almayanların meslekleri iki kaynağın prensiplerine ters olduğu takdirde sönmüşlerdir. İşte bu nedenle eleştirmen bu konu sebebiyle eleştirilecek konu ve kısımlara dikkat etmelidir. Konu ve kısımların Kur'anî yönlerinin olup olmadığına dikkat etmelidir.

Bu maddelerde görüldüğü üzere sağlıklı bir tasavvufi bilgiye veya irfana ulaşma adına eleştirmenin manevî ilimlerde derinleşmesi gerekir. Değil pozitif bilimler, sosyal bilimlerde bile ilgili alanda uzmanlaşma sağlamadan yapılan değerlendirmeler çoğu zaman bireyi yanlış sonuçlara vardırabilecek, hatta zarar bile verecektir.

İçeride dönük eleştiriler, sistemlerin gelişmesinde, zihniyetin sağlam bir şekilde teşekkülünde önemli rol oynarlar. Tasavvuf gibi, derin psikolojik hayatla iç içe olan bir sisteme dışarıdan yöneltilen genel geçer yermeler “men lem yezuk lem ya'rif” (tatmayan bilmez) düşüncesinden hareketle genel anlamda kabul görmeyebilirse de mutasavvıfların içeride dönük eleştirilerini göz ardı etmek mümkün değildir. Her iş ve meslekte olduğu gibi, tasavvufî anlayışın da ortaya çıkmasıyla birlikte, “hakikî” olan ve “sahte” olan gündeme gelmiştir. Dolayısıyla, tasavvufun doğru bir çizgi takip etmesinde, bu mekanizmasının payı çok büyüktür.⁶

Sûfilerin içeride tenkit mekanizması, tasavvufî düşünce için bir “emniyet sübabı” olmuştur. Çünkü kalbî ve hissî tarafı ağır basan tekke düşüncesinin üzerinde böyle bir kontrol olmasaydı, dinî esasların çok uzağına düşen yorumlara gitmesi söz konusu olabilirdi.⁷ Bu noktada erken dönem sûfilerinden önemli bir konuma sahip Ruveym b. Ahmed (ö. 339/912): “Sûfiler birbirine muhâlefet ettikleri sürece hayırlı bir yoldadır.

⁶ Mustafa Kara, “Sûfilerin Tenkidleri ve Tasavvufu İhya Faaliyetleri”, *Tanımı Kaynakları ve Tesirleriyle Tasavvuf*, Sehâ Neşriyat, İstanbul 1991, ss. 67-68.

⁷ Mustafa Kara, *Dervişin Hayatı, Sûfinin Kelâmı Hâl Tercümelere-Tarikatlar- İstılahlar*, Dergâh Yayınları, İstanbul 2005, s. 51.

Sulh oldular mı artık onlarda hayır yoktur” diyerek eleştirinin önemine dikkat çekmektedir.⁸

Konuyla ilgili diğer bir örnek şöyledir: Seyrâm ve Taşkent arasında Huzyan’da ikamet eden Orta Asyalı mutasavvıf İsmail Atâ hakkında yöre halkının gıybetini yaptıkları nakledilir. Bunun üzerine İsmail Atâ şu sözleri söyler: “Bu mollalar bizim sabun ve tarağımızdır.” Hâce Ubeydullah Ahrâr (ö. 895/1490), İsmail Atâ’nın bu sözlerini beğenip takdir ettiğini belirtmektedir. İsmail Atâ, eleştiri ve uyarı bir yana yermeyi bile hoşgörüyü karşılamaktadır ve “bu türlü kötülerimiz bizi kirden pastan arandıran sabun gibi bizi süsleyen, kendimize çeki düzen vermemizi sağlayan tarak gibidir” demektedir. Eleştiri, kişiye hatalarını göstermekte ve kişinin kendisine çeki düzen vermesine imkân tanımaktadır. Hz. Ömer’in de “bana hata ve kusurlarımı gösterenden Allah razı olsun” demesi de oldukça manidardır. Eleştiri ayrıca dinleyicileri, seyircileri ve okurları da hatadan korumaktadır.⁹

Sonuç olarak eleştiri karşı taraftan dinlenildiğinde ve içselleştirildiğinde düşünceler yeni boyutlar kazanarak derinleşmiş olur.

4. Eleştiride Üslûp

Eleştiride kişinin üslubu büyük önem taşımaktadır. Bu yüzden sağlıklı bir eleştiri ortaya koymak için karşılıklı saygı ve hoşgörü çerçevesinde eleştiri yapılmalı ve fikirlere tek yönlü değil çok yönlü bakılmalıdır. Eleştiriler âdâbına riâyetle hem ölçü ve denge içinde hem de yapıcı mahiyette olmalıdır. Yapıcı olmak yerine farklı amaçlar hedefleyen bir üslûp, öncelikle eleştirinin özüne ters düşmektedir. Eleştiri yapan kişi hakikati ortaya koyma gayreti içerisinde olmalı, eleştirilerini de bu ölçü çerçevesinde yapması gerekir. Herhangi çözüm önerisi getirmeden yapılan salt eleştiriler karşı tarafa herhangi bir fayda sağlamayacaktır. Bir konuda kötü sonuçlar meydana getirmeyecek kadar önemsiz hataları ihtiyaç yoksa eleştiri konusu yapmamalı, hatanın yaşantımızda

⁸ Ebû Abdîrahmân es-Sülemî, *Tabakâtu’s-süfîyye*, Kahire 1969, s. 181.

⁹ Süleyman Uludağ, *a.g.e.*, s. 28.

kaçınılmaz bir durum olduğunun bilincinde olunmalıdır. Aksi takdirde kişiler kendilerini anlaşılmamış, itilmiş, haksızlığa uğramış hissedebilmektedir.¹⁰

Üslûp konusu eleştirinin işlevi ve yoğunluğu için önem arz etmektedir. Pratik ve ilerisi için teorik faydalar açısından üslûba dikkat etmek gerekir. Eleştiri konusunda, eleştiri yapılan ve eleştirmenin düştüğü pozisyon kolay bir durum değildir. Eleştirilen ve eleştiri yapan saygısızlık oluşturacak, şahsiyetleri zedeleyecek, yanlış anlamalara mahâl verecek üslûplardan uzak durmalıdır. Okur, mürit ve dışarıdan o akımı merak eden ilim adamının sağlıklı bilgilere ve değerlendirmelere ulaşması adına üslûp önemlidir. Yazılı olan ya da olmayan eleştiri ürünlerinin değer görmesinin en etkili sebebi üslûptur. Üstelik okuma oranının az olduğu toplumumuzda bu konu daha da önem arz etmektedir.

Eleştiri yapan kişi hâkim olduğu mevzular üzerinde eleştiri yapmalı, sahası dışındaki alanlarda da eleştiri yapma konusunda ihtiyatlı olmalıdır. Eleştiriye başlarken öncelikle karşı tarafın olumlu yönlerinden başlamak gerekir. Olumlu girişten sonra karşı tarafın olumsuz ve eksik yönlerini eleştirmek gerekir. Son olarak eleştirimiz olumlu bir söz ve açıklama ile sona erdirilmelidir. Bu şekilde yapılan eleştiriler kişinin savunma mekanizmasını harekete geçirmek yerine karşı tarafa kazanımda bulunulmasını sağlayacaktır.

Eleştirilen kesim de yapıcı eleştiriler karşısında hatalarını görebileceği ve eksiklerini tamamlama imkânı bulabileceği farkındalığıyla eleştiriler karşısında katı bir tutum sergilememelidir. Eleştiren ve eleştirilenin katı tutumları önemli olan mevzuyu önemsiz duruma düşürebilir.

Eleştiri sadece başkalarına yönelik olmaz. Kişinin kendi kendini eleştirmesi de gereklidir. Buna öz eleştiri (otokritik), içedönük eleştiri ya da nefis muhasebesi adı verilmektedir. Kur'an bu konuda harikulade bir uyarı yapmakta, insanlara iyiliği emrederken kendi nefsimizi unutmamamız hususunda bizi ikaz etmektedir. Bakara Sûresi'nde bu husus şöyle ifade edilmektedir: "İnsanlara birr'i (tezkiye ve teslim olmayı) emrediyorsunuz da siz kendinizi unutuyor musunuz? Ve siz, Kitab'ı

¹⁰ Süleyman, Uludağ, *a.g.e.*, s. 46.

okuduğunuz hâlde hâlâ akıl etmiyor musunuz?”¹¹ Ayrıca Hz. Peygamber’in nefisle mücadeleyle büyük cihad olarak değerlendirdiğini biliyoruz.¹²

5. Sûfilerde İçe Dönük Eleştiri Sebepleri

Hemen her toplum ve dinde ortaya çıkan istismar, özden kopuş, sapkınlık gibi durumlar İslâm dini ve onun kurumları içinde de kendini göstermiş olup İslâm tasavvufu da bu etkilenden payını almıştır. Zaman içinde dinin hükümlerini önemsemeyen bir tasavvuf anlayışının ve zâhirî hükümlere gereken değeri vermeyen bir mutasavvıflar topluluğunun ortaya çıkması, Sünnî çevrelerde tasavvuf aleyhinde fikirler oluşmasına neden olmuştur. Zâhir ulemasının ve tasavvufî düşünceinin dışındakiler bir tarafa sûfilere ilk asırlardan beri sûfilere şer’î kriterlere ters düşen söylem ve davranışlarını tenkit ettikleri görölmektedir. Sûfiler tasavvufun kurumsallaşmaya başladığı yıllardan itibaren meslektaşlarını sürekli ikaz etmişler, dengeyi bozanların dikkatlerini çekmişler, konuyu “iyi bir mü’min olma” noktasında yoğunlaştırmak istemişlerdir.¹³ Özellikle Haris el-Muhasibî (ö. 243/857), Ebû Nasr Serrâc et-Tûsî (ö. 378/988), Sülemî (ö. 412/1023), Ali b. Osman Hucvirî (ö. 465/1072), İmam Gazzâlî, Erzurumlu İbrâhim Hakkı (ö. 1194/1780) ve İmam-ı Rabbânî’nin yazdıkları eserlerde zâhid ve sûfilere eleştiriler yöneltip uyarılarda bulduklarını görmekteyiz.

Haris el-Muhasibî bu konuda öncelik sahibidir. Hem yaşadığı zaman dilimi ile hem de aşırılıklardan uzak durması ile dengeli bir tasavvuf yolu tuttuğu söylenebilir. İsmine (Muhasibî) anlamı da kendini hesaba çeken anlamındadır. *er-Risaletü’l-müsterşidin* adlı kitabında buna değinmektedir. el-Münâvî’ye (ö. 1031/1622) göre Muhasibî, nefisini sıklıkla hesaba çektiği veya çok sayıda küçük taş bulundurarak zikir esnasında bunları saydığı için “el-Muhasibî” ismini almıştır.¹⁴

¹¹ Bakara, 2/44.

¹² İsmail b. Muhammed el-Aclûnî, *Keşfu’l-hafâ*, Beyrut, c. 1, s. 425.

¹³ Mustafa Kara, “Sûfilere Tenkidleri ve Tasavvufu İhya Faaliyetleri”, *Tanımlı Kaynakları ve Tesirleriyle Tasavvuf*, s. 67.

¹⁴ Haris el-Muhasibi, *el-Akl ve fehmu’l-Kur’an*, ev.: Veysel Akdoğan, İşaret Yayınları, İstanbul 2011, s. 23.

Muhasibî'nin iç eleştirisi geleneğine bir örnek vermek gerekirse: “Ebu Hamza adında birisi Muhasibî'yi ziyarete gider. Muhasibî'nin güzel bir evi, tertemiz giysileri ve avluda meleyen bir koyununu görür. Koyun meleyince Ebu Hamza “emredin efendim!” diye bir çığlık atar. Buna çok sinirlenen Muhasibî bıçağı kaparak: “Eğer bu yaptığından tövbe etmezsen koyunu keserim!” diye onu azarlar.¹⁵ Bu onun iç denetime verdiği önemi ve bu gibi taşkınlıkları hoş karşılamadığını gösterir.

Ona göre nefis muhasebesi; akli, nefsin günah işlemesini engelleyecek şekilde ve fazlasını eksiğinden ayırt etmeye yönelik araştırma yapmak için kullanmaktır.¹⁶ Onun düşünce sisteminde muhasebe, geriye daha büyük bir basiret, kıvrak bir zekâ, kesin delilin ortaya koyduğu gerçeğe intikal yetisi ve geniş bir bilgi birikimi bırakır. Bütün bunlar kalbin kontrolü için gerekli oranda olmalıdır. Dindar hayat sürekli kontrol ve gözetim altında tutulmalıdır.¹⁷

Erken dönem sûfilerinden itibaren sûfiler arasında gerçekleşen görüş ayrılıkları, belli bir usûl dâhilinde mutasavvıfların yekdiğerini eleştirmelerine sebep olmuştur. Öyleyse kimi zahir ehlinin iddia ettiği gibi tasavvufta şer'î ölçülere aykırı durumlarda körü körüne bir bağlılık söz konusu değildir. Muhasibî örneğinde de görüldüğü üzere ilk dönemlerden itibaren müellif sûfiler eksik gördükleri tasavvufî düşünce ve tavırları rahatlıkla eleştirmişler, bu eleştirilerinin neticesinde çeşitli öneri ve doktrinlerini oluşturabilmişlerdir.

Belirtmemiz gereken bir diğer husus, düşünce sistemlerinin gelişmesinde iç tenkitlerin oynadığı roldür. Haris el-Muhasibî'nin tasavvuf ve kelâmdaki otoritesi de büyük ölçüde bu sebeptir. Düşünce sistemlerinin gelişmesi anlamında Muhasibî Okulu İslâm dünyasında önemli bir konuma sahiptir. Onun dengeli tutumu tasavvuf anlayışının genel kabul görmesine ve bu okulun kurucusu ve ilk şeyhi olarak onun değerini arttırmış, Eş'ârieleri kelâmî konularda, Ebu Talip el-Mekki (ö. 437/1045) ve Gazzâlî'yi tasavvufî düşüncede etkilemiştir.¹⁸

¹⁵ Muhasibi, *a.g.e.*, s. 39.

¹⁶ *A.g.e.*, s. 108.

¹⁷ *A.g.e.*, s. 108.

¹⁸ *A.g.e.*, s. 92.

Muhasibî *er-Riaye* adlı eserinde Müslüman halkın yaşantı ve isyanlarını ele almış; zâhidleri, hadisçileri, mutasavvıfları, fıkıhçı ve kalamcıları eleştirmiş; onların kendilerine gönderilen ilahî mesajı anlama gayretlerini engelleyen hata ve sapkınlıklara, bunların akide ile ilgisine ve önceki kuşakların (selef) konuyu ele alış biçimlerine açıklık getirmiştir.¹⁹

Sûfilerde iç eleştiri yapılmasının sebeplerinden biri de insanlar arasındaki meşrep farklılığıdır. İnsanlar farklı özelliklerde yaratılmıştır. Herkesin mizacı, karakteri, ruhî yapısı, düşünce tarzı birbirinden farklıdır. Meselâ şathiyeleriyle ünlü sûfi Bayezîd-i Bistâmî'nin (ö. 234/848 [?]) tasavvuf anlayışı sekri (mânevî ve ruhi serbestliği) esas alırken Cüneyd-i Bağdâdî'nin (ö. 297/909) tasavvuf anlayışı sahvî (ayık ve bilinçli olma hâli) esas almakta hatta Cüneyd, Bâyezid'i bu noktada eleştirmektedir.²⁰ Bu meşrep farklılıkları sûfiler arasında iç eleştiri yapılması noktasında kaçınılmazdır.

Sûfiler arasında iç tenkit yapılmasının diğer bir sebebi de bazı sûfilerin cahil olmasıdır. Dini bilgidен uzak sûfilerin görüşleri kimi zaman Kur'an ve Sünnet'e aykırı düşmektedir. Böyleleri sadece kendilerini değil beraberlerindeki kişileri de cehâlete ve sapkınlığa sürükleyebilmektedirler. Lâmiî Çelebi (ö. 938/1532) de çevirisini yaptığı *Câmî'nin Nefahatü'l-üns*'ünde bu duruma işaret etmiştir. Ona göre cahil mutasavvıflar İslâm nazarında ilmin ne olduğundan, önem ve değerinden hiç bahsetmezler. Onların nazarında bilgi çalışmakla kazanılmayıp Allah'ın lütfudur (vehbî). Ulemanın ilmi ise kesbî olup bunun her hâlükârda vehbî olana itaat etmesi gerektiğini ileri sürerler. Tasavvufta itirazın yeri olmadığını, körü körüne bağlılığın önemli olduğunu savunmaktadırlar. İtiraz ve eleştirinin kapısını iyice kapatmak için Kehf Sûresi'nde zikredilen Hızır (a.s) ile Hz. Musa kıssasına atıfta bulunarak soru sormanın Hz. Musa'ya bir fayda sağlamadığını iddia ederler.²¹ Bu kişiler diğer ilim dallarının yanı sıra tasavvufta da eleştirilmiş ve bunun gerçek tasavvuf anlayışını yansıtmadığı ilk dönemlerden itibaren müellif sûfiler tarafından da belirtilmiştir. Yahya b. Muaz (ö.

¹⁹ Muhasibî, *a.g.e.*, s. 97.

²⁰ Uludağ, *a, g, e.*, ss. 53-54.

²¹ *A.g.e.*,s. 55.

258/871)'ın bu mânâda: “Üç insan sınıfından kaçınınız: Düşüncesiz bilginlerden, ikiyüzlü hafızlardan ve bilgisiz sûfilik taslayanlardan” ifadesi dikkat çekicidir.²²

Tasavvuf literatüründe içe dönük eleştiriler Muhasibî, Lamiî Çelebi ve Yahya b. Muaz ile sınırlı değildir. Konu bütünlüğü açısından tanınmış müellif sûfilerin konuya yaklaşımına da misaller verelim.

6. Tasavvuf Literatüründe İçe Dönük Eleştiri Örnekleri

Erken dönem sûfilerinden itibaren tasavvufta bir iç tenkit geleneği mevcuttur. Zâhir ulemasının ve tasavvufî hayatın içinde olmayanların tenkitleri bir tarafa, sûfilerin ilk asırlardan beri yapageldikleri tenkitlerin temel hedefi, dinî sınırları zorlayan tasavvufî yorumları ıslah etmek veya bu mümkün değilse devre dışı bırakmak olmuştur.²³

İlk asırlardan itibaren tasavvuf klasiklerinde “zâhid olan, zâhidlik taslayan, sûfi olan, sûfilik taslayan” gibi ifadeler yer almıştır. Erken dönem müellif sûfilerin kendi yaşadığı asrın tasavvuf anlayışını anlatırken, “bu işin gerçek sahiplerinin yok olup gittiğini” söylemesi ve eski günlere olan özlemini ifade etmesi dikkat çekicidir.²⁴ Erken dönem sûfilerinden itibaren mutasavvıfların kaleme aldığı tasavvuf klasik eserlere bakıldığında itidal çizgisinde tasavvuf anlayışına bir özlem duyulduğu, tasavvufun asıl çizgisini koruması gerektiği vurgulanmaktadır. Bu noktada yapılan çalışmalar tasavvufta bir iç tenkit geleneğinin mevcudiyetini ortaya koymaktadır. Ayrıca tasavvufî yaşantıya içten bakanların eleştirilerinin dıştan bakanların eleştirilerine göre daha etkili ve yapıcı olduğunu belirtmek gerekir.

Yaşadığı dönemde zâhid ve mutasavvıf olduğunu iddia edenlere ciddi anlamda ilk eleştiri yönelten isim, Hâris el-Muhâsibî (ö.243/857)'dir. Muhâsibî *Vesâyâ* adlı eserinde kaybolan itidal çizgisine özlem duymakta, evliya ve takva sahiplerinin

²² Annemarie Schimmel, *Tasavvufun Boyutları*, Çev.: Ender Güral, Ankara 1982, s. 30.

²³ Mustafa Kara, *a.g.e.*, s. 67.

²⁴ *A.g.e.*, s. 68.

kayboluşundan yakınmaktadır.²⁵ Onun cenazesinde sadece dört kişinin bulunmasının ardında yatan sebeplerden biri de onun eleştirel kimliğidir.

Hâris el-Muhâsibî'ye göre Ulu ve yüce Allah'la aldatmak kâfir ve günahkârlarda Müslümanlarda, dindar ve zâhidlerde de görülebilir. Allah ile aldanan ve aldatılan O'ndan fazla sakınmaz ve korkmaz.²⁶ Bu noktada Muhâsibî birtakım yanlışlıkların tasavvuf ehli tarafından da yapılabileceğini belirtmektedir. Muhâsibî *er-Riâye* adlı eserinin “ibadet ve amel ile aldananlar” bölümünde zâhid ve mutasavvıfların yanlışlıklarına şöyle dikkat çekmektedir:

“Bir zümre vardır ki hakikatini bilmeden rıza, tevekkül, zühd ve muhabbetullah gibi konularda bir çabanın içindedirler. Bu kimseler dünyaya karşı zâhidliğin gereğidir, diye yemeği azaltır, basit şeyler giyinirler, hacca giderken yanlarına azık almaz, çalışıp kazanmayı bırakırlar, bu konuda tevekkülü rehber edinirler. Bazılarına cenneti özlediği vehmi gelir. Bazıları Allah sevgisini iddia eder, kendini buna kaptırır, bununla oturur, bununla kalkar, Allah zikredilince kendinden geçer. İşte bütün bunlar Aziz ve Celil olan Allah'la aldanmışlardır. Farkında olmadan Allah Teâlâ'nın razı olmadığı şeyler söylerler, gösteriş için amel ederler, büyüklenir ve kendilerini beğenirler. Genellikle zamanımızdaki kurrâ/zâhidler böyledir. Bunlardaki genel hâl ibadet ve zühdlerinde hevâ ve heveslerine uymaktır. Bunlar, cedel ehline göre Allah'ın rahmetine daha yakındırlar. Bununla beraber farkında olmadan bunlar da kısmen dünyaya dalmışlardır. Şu çağın insanların galip olan hâlin bu olmasından korkarım.”²⁷

Belirttiğimiz üzere Hâris el-Muhâsibî ciddi anlamda iç tenkit geleneğinin ilk temsilcisi kabul edilmektedir. Bu noktada düşüncelerini ve endişelerini dile getiren Muhâsibî'nin, eleştiri noktasında da gereken çabayı göstermesinden ötürü yaşadığı çevrede kendisinden rahatsız olunan bir şahsiyet hâline geldiği de nakledilmektedir.²⁸

Ebu Bekr Muhammed el-Vâsîfî (ö. 320/941)'nin içinde bulunduğu dönemde eleştiri getirdiği hususların, Muhâsibî'ninki ile benzerlik arzettiği söylenebilir. Konuyla ilgili Vâsîfî şu ifadelerle yer verir:

²⁵ Ebû Abdullah Hâris b. Esed Muhâsibî, *el-Vesâyâ*, Beyrut 1986, ss. 62-63.

²⁶ Uludağ, *a.g.e.*, s. 26.

²⁷ Ebû Abdullah Hâris b. Esed Muhâsibî, *er-Riâye*, Kahire 1970, s. 551.

²⁸ Ethem Cebecioğlu, *Tasavvuf Klasikleri*, Erkam Yayınları, İstanbul 2010, s. 13.

“Bazı sūfî geçinen sahtekârlar, kötü edeplerini ihlas gösterdiler, nefislerinin oburluklarına Allah’ın nimetlerinden faydalanma dediler, basit düşük arzularını bir maharet gibi tanıttılar. Bu hâlleriyle gözleri kör oldu, hak yolu görmediler. İçinde hiçbir hayır bulunmayan zor ve sıkıntılı bir yola girdiler. Bu durumda mânevî müşahedelerinde ilerleme kaydedecekleri bir hayat olmadı, huzur içinde bir ibadet yapmadılar. Bu kimseler konuştuklarında gazap ile konuşurlar. Biriyle muhatap olduklarında kibir içinde hitap ederler. Nefislerini sarsan zulmet, içlerindeki pislîği (çirkin sıfatları) göstermektedir. Yeme içmelerindeki oburlukları kalplerinde yerleşen kötü bir hâli ortaya koymaktadır. Allah onları kahretsin, nasıl da Hak yoldan dönüyorlar!”²⁹

Sûfilerin hatalarını eleştiren mutasavvıflardan birisi de Ebû Nasr Serrâc et-Tûsî (ö. 378/988)’dir. Serrâc mutasavvıfların hatalarını tek tek inceleyerek, tenkitlerini ayrıntılı bir şekilde ortaya koymuştur.³⁰ Serrâc eski klasik eserlerimizden biri olan *el-Lüma*’adlı eserinde sūfilerin hatalarını üç grupta toplamıştır:

1-Usûl ve esasta hata edenler: Dinin esaslarını gerekli şekilde yerine getirmemekten; sıdk, ihlâs ve marifet azlığından kaynaklanan yanlışlardır.

2-Teferruatta hata edenler: Âdâb, ahlâk, makamlar ve hâller ile ilgili konulardır. Serrâc bu hataların temelinde hakikî bir mürşide tabi olmama nedeninin in yattığını ifade eder.

3-Bilmedikleri için hata edenler: Bu grupta yer alan kimseler ise hatalarını fark edince hemen kendilerini düzeltme yoluna giderler ve sürçmeleri mertebelerinde bir eksiklik meydana getirmez.³¹

Hicrî dördüncü yüzyılın önde gelen mutasavvıflarından Kelâbâzî (ö. 380/990) ise *et-Taarruf* isimli eserinde konuyla ilgili şunları söyler:

“Nihâyet mânâ gitti, isim kaldı. Hakikat kayboldu, şekil ortaya çıktı. Sonuç olarak hakikati aramak bir süs, onu tasdik bir zinet hâline geldi. Tasavvuftan anlamayanlar sūfilik iddiasına kalkıştı. Sūfilik vasfını taşımayanlar tasavvufla

²⁹ Abdülkerîm Kuşeyrî, *Kuşeyrî Risalesi*, Çev.: Dilever Selvi, Semerkand Yayınları, İstanbul 2009, s. 89.

³⁰ Ebû Nasr Serrâc et-Tûsî, *el-Lüma’ fî tarhi’t-tasavvufi’l-İslâmî*, Çev.: Hasan Kamil Yılmaz, Altınoluk Yayınları, İstanbul 1996, ss. 416-439.

³¹ A.g.e., s. 415.

süslenmeye özendi. Tasavvufu kabul ettiklerini dilleriyle kabul edenler, davranışlarıyla bu yolu inkâr ettiler.”³²

Hicrî beşinci yüzyılın önemli müelliflerinden Hucvirî (ö. 466/1083) ise zamanının sûfilerinde gördüğü problemleri şöyle belirtmiştir:

“Allah bizi öyle bir zamanda yarattı ki, o zamanda yaşayanlar hevâ ve hevese din adını veriyorlar. Kibirlemeye ve makam tutkusuna izzet ve ilim, halka karşı mürailik yapmaya haşyet, kinlerini kalplerinde gizlemeye hilm, münafıklığa zühd, temenniye irade, nefsanî hezeyanlara marifet, gönlün arzularına ve nefsin de isteklerine mahabbet, ilhâda fakr, inkâra safvet, zındıklığa fenâ, Hz. Peygamberin (a.s) şeriatini terk etmeye tarikat adını veriyorlar.”³³

Ayrıca Hucvirî hırka giymeyi sûfliğin özü sayan, yırtık ve yamalı giyim tarzınının tasavvufa itibar kazandıracağı yönündeki düşüncelere de karşıdır. Tasavvufta giyimden çok gönül ateşine vurgu yapan Hucvirî, tasavvufî çevrelerin hırka, yırtık ve yamalı elbiselerle meşhur olmaya ihtiyacının olmadığına dikkat çekmektedir.³⁴

Sûfî müelliflerden Ebu'l-Kâsım Abdulkerîm el-Kuşeyrî, *er-Risale* adlı eserinde tasavvuftaki bozulmalara dikkat çekerek bazı mutasavvıflara eleştiriler yöneltmektedir. Binaenaleyh müellifimiz ilgili eserinin mukaddimesinde şu tespitleri yapmaktadır:

“Sonra şunu biliniz ki; bu yolun hakikatine ulaşmış sûfilerin çoğu yok olmuş, bu zamanda onların ancak eserleri ve izleri kalmıştır. Şu söz onların hâlini anlatmaktadır:

“Çadıra bakarsan, dostların çadırına benziyor;

Ancak, bakıyorum içinde yabancı kadınlar geziyor.

Diyeceğim şu ki; Bu taifenin içinde bir gevşeklikten öte, bu yol yavaş yavaş silinmeye yüz tutmuştur. Hidâyet yolunda kendilerine uyulan büyük zâtlar geçip gitmiş; onların yollarına ve güzel hâllerine uyan gençler azalmıştır. Vera' (şüpheli şeylerden sakınma), sergisini toplayıp tamamen ortadan kalkmış, dünya hırsı kuvvetlenip kalpleri iyice sarmıştır. Bu dönemde, kalplerden dine hürmet kalkmış, İlâhî emirlere hakkı ile uyma azmi yok olmuş; azcık dindarlık, basit dünyevî hedeflere ulaşmak için en kuvvetli

³² Muhammed b. İshak Buhârî Kelâbâzî , *et-Ta'arruf li mezhebi ehli't-tasavvuf*, Çev.: Süleyman Uludağ, Dergâh Yayınları, İstanbul 1992, s. 48.

³³ Hucvirî, Ali b.Osman Cüllâbî, *Keşfü'l-mahcûb*, Çev.: Süleyman Uludağ, Dergâh Yayınları, İstanbul 1996, s. 83.

³⁴ A.g.e., ss. 126-128.

sebeup olarak değerlendirilmiştir. Bu devrin insanları helâl-haram ayırımı terkettiler; büyüklere hürmeti ve onlardan utanıp çekinmeyi bir kenara attılar; ibadetleri hakkı ile yerine getirmeyi hafife aldılar; namazı ve orucu önemsemediler. Gaflet meydanlarında boş işlere daldılar; şehvetlerinin (kötü arzularının) peşine düştüler, hiç önemsemeden haram işlere bulaştılar; halktan, kadınlardan ve sultanlardan menfaat koparma derdine düştüler. Bu kimseler, yaptıkları bunca kötü işlerle yetinmeyerek bir de yüksek hakikatlere ve mânevî hâllere işaret eden sözler konuşmaya başladılar. Onlar, kendilerinin kulluk bağından kurtulduklarını, yüce Allah'a kavuştuklarını, devamlı Cenâb-ı Hak ile beraber olduklarını, üzerlerinde O'nun hükümlerinin cereyan ettiğini, kendilerinin bu ilâhî yakınlık ve muhabbet içinde bütün his ve şuurlarını kaybettiklerini, bundan sonra yaptıkları veya terkettikleri herhangi bir işten dolayı kendilerine bir kınama ve ayıplama olmayacağını, kendilerine yüce Allah'ın birliğinin sırlarının açıldığını, ilâhî muhabbetin kendilerini tamamen çekip cezbettiğini, artık kendilerinden dinin hükümlerinin düştüğünü, kendi nefislerinden fâni olduktan sonra Allah'ın samediyet nurları ile bâki kaldıklarını, konuştukları zaman kendilerinin konuşmayıp onları Cenâb-ı Hak'ın konuşturduğunu, bir iş yaptıklarında onu kendi başlarına değil, yüce Allah'ın tasarrufu ile yaptıklarını iddia ettiler. Bütün bunlar yalan ve boş iddialardır. Bir kısmını yukarıda anlattığım bu bozuk durumlar, zamanımızda uzun süre bir dert olarak gündemde kaldı. Ben bu yolun ehlinin kötü bir şekilde anılmasından yahut sûfilere muhâlif olanların onları ayıplamaya açık bir kapı bulmasından korkarak, onları bu derece red ve tenkit etmek istemiyordum. Çünkü içinde bulunduğumuz memlekette sûfilere muhâlefet etmek yaygın bir hâl almıştı ve bu yolu inkâr edenler onlara şiddetli bir şekilde saldırmaktaydı. Ben, tasavvuf yolunda görülen bu gevşekliğin ortadan kalkmasını ümit ederek 'belki yüce Allah, önceki büyüklerin gittiği bu güzel yoldan sapıp onun usul ve edeplerini zayi eden bu kimseleri lütuf ve ihsanı ile uyandırır da düzelirler' deyip bir müddet bekledim. Ancak zaman geçtikçe işler daha da sarpa sardı. Bu asrın insanları düzelme bir yana, alıştıkları kötü hâllerde daha fazla ileri gittiler. İçine düştükleri bozuk durumlarda daha fazla aldanış içine düştüler. Ben bu durumu görünce, temiz kalplere acıdım; onların, bu yolun, şu haktan sapan kimselerin düşündüğü ve iddia ettiği bozuk şeyler üzerine kurulduğunu ve önceki büyüklerin de

aynı yolda gittiğini düşünmelerinden korktum. Ey sūfî dostlarım, Allah sizin şerefınızı arttırsın, işte bu risâleyi sizin için bu sebeple yazdım.”³⁵

Sonuç olarak bütün bilim dallarında ve kurumlarda olduğu gibi tasavvufta da zaman zaman asıldan uzaklaşmalar ve birtakım sapmalar olmuştur. Bunun neticesinde sūfîler diğer meslektaşlarını rahatlıkla eleştirebilmişlerdir. Yaşadığı dönemde zâhid ve mutasavvıf olduğunu iddia edenlere ciddi anlamda ilk eleştiri yönelten isim Hâris el-Muhâsibî olmuştur. O eleştirilerinde eski dönemlere özlemine belirtmiş; evliya ve takva sahiplerinin kaybolma endişesini yaşamıştır. Ayrıca Muhâsibî *er-Riâye* adlı eserinde zâhid ve mutasavvıfların yanlışlıklarına da dikkat çekmiştir. Muhâsibî gibi Ebu Nasr Serrâc et-Tûsî de mutasavvıfların yaptıkları hataları tek tek inceleyerek; tenkitleri ayrıntılı bir şekilde ortaya koymuştur. Kelebazî de iç tenkit geleneği içerisinde yer alan sūfîlerdendir. O *et-Taarruf* adlı eserinde sūfilik vasfı taşımayan, tasavvufu kendi istedikleri şekle sokmaya çalışan kimseleri eleştirmiştir. Bir diğer mutasavvıf Hucvirî yanlış tasavvuf anlayışı içerisinde bulunan sūfîleri eleştirmiş, tasavvuf diye yapılan yanlışlıklara dikkat çekmiştir. Ayrıca Hucvirî giyim tarzının tasavvufa itibar kazandıracağı yönündeki düşünceye de karşıdır. Tasavvufta önemli bir yere sahip isimlerden biri olan Abdulkerîm el-Kuşeyrî de *er-Risale* adlı eserinin mukaddimesinde tasavvuf hayatındaki sapmalara dikkat çekerek eleştiri örneklerini sunmuştur.

Belirttiğimiz örneklerde de görüldüğü üzere tasavvufta erken dönemlerden itibaren her zaman bir otokritik ve özeleştiri mevcut olmuştur. Çünkü tasavvufun kurumsallaşmaya başladığı ilk dönemlerden itibaren bu eleştirilerin yapılması tasavvufu doğru bir çizgi içerisinde tutma gayretidir.

Müellifimiz İmam-ı Rabbânî de *Mektûbât*'ında “müddei, nakıs, kâsır” olarak tabir ettiği mutasavvıflara eleştiriler yönelmiştir. Tasavvufun Kitap ve Sünnet çizgisinde olması için çaba gösteren müellifimiz, eleştirilerinde yapıcı bir tutum sergileyerek tasavvufa yaralı olmaya çalışmıştır. Bu bağlamda müridlerine gönderdiği mektuplardaki eleştiriler ve tavsiyelerle farklı inançların barındığı Hindistan toplum ve yöneticilerinin tasavvufu yanlış anlamalarını engellemiştir. Ayrıca İmam-ı Rabbânî eleştirilerinin yanı sıra geliştirdiği teorilerle ve tasavvuf terimlerine açıklamalar getirmesiyle tasavvufa önemli katkılarda bulunmuştur.

³⁵ Kuşeyrî, *a.g.e.*, ss. 26-27.

İmam-ı Rabbânî'nin *Mektûbât* adlı eserindeki iç tenkitlere geçmeden önce müellifimizin yaşadığı çevre ve hayatı hakkında bilgi vermemiz yerinde olacaktır.

BİRİNCİ BÖLÜM

1. İMAM-I RABBÂNÎ'NİN HAYATI VE TESİRLERİ

İmam-ı Rabbânî'nin yaşadığı dönemde İslâm toplumundaki zihnî savrulmalar ile günümüz insanı arasındaki benzerliklerden söz edilmiştir. Şimdi İmam-ı Rabbânî'nin yaşamı boyunca karşılaştığı siyasî ve sosyal meseleleri genel itibariyle ele alalım.

1.1. İmam-ı Rabbânî'nin Yaşadığı Dönemde Hindistan'da Genel Durum

İmam-ı Rabbânî Ahmed Sirhindî 16. yüzyılın sonu ile 17. yüzyılın başlarında Hindistan'da yaşamıştır. Kendisi ikinci bin yılın yenileyicisi olarak kabul edilir. Onun hareketini, ıslah faaliyetlerini anlayabilmek için o devirdeki bölgenin siyasî, dinî, ilmî ve içtimaî açıdan bir bütün hâlinde ele alınması gerekmektedir. Müellifimizi sağlıklı bir şekilde tanıyabilmemiz için içinde yaşadığı Hindistan halkının ilmî, içtimaî, ahlâkî yapısının yanı sıra ülkenin yönetim biçiminden de genel hatlarıyla bahsetmemiz yerinde olacaktır.

Dünya'nın en eski medeniyetlerinden biri olan Hindistan'da 16. yüzyılın sonlarında Sünnet-i Nebvî üzere olan bir topluluk bulunmasına rağmen bid'at, itikadî sapmalar, fikrî huzursuzluk, iman zayıflığı, İslâm'a karşı itimatsızlık ve hatta İslâm'dan nefret şeklinde toplumsal çözülme olgusunun, yönetici kesimi ve halkın bir bölümünde etkin olduğunu söyleyebiliriz.³⁶

İmam-ı Rabbânî de fikrî kargaşanın hüküm sürdüğü Hindistan'da Bâbür Devleti'nin iki güçlü idarecisi olan Ekber Şâh ve oğlu Cihangir döneminde yaşamıştır. Ekber Şâh'ın en çok ses getiren faâliyeti İslâmiyet, Hristiyanlık, Zerdüştilik, Hinduizm,

³⁶ Ekrem Sağıroğlu, *İmam-ı Rabbânî*, Yasin Yayınları, İstanbul 2010, s. 31.

Budizm gibi çeşitli din ve inanç sistemlerini birleştirerek “Din-i İlâhî” adıyla yeni bir din kurma çabası olmuştur.³⁷

Ansârî (ö.1355/1936) ve Mevdûdî (ö.1399/1979) Ekber Şâh’ın yaşadığı dönemi ve onun getirdiği yenilikleri maddeler hâlinde şöyle sıralar:

1-Ahlâken genel bir çöküş baş gösterdi.

2-Yöneticilerin zulmü iyice artmaya başladı.

3- Hükümdar yakınlarının hafiflikleri çoğalmaya yüz tuttu.

4-Meşru olmayan yoldan servet sahibi olma olayları arttı.

5-İşçi, fuhuş ve israf yaygın hâle geldi.

6-Öteki dünyanın varlığını kabul etmeyenler çoğaldı. Hesap gününün varlığına inanmayanlar, yaptıklarının yanlarına kâr kalacağını zannederek yaşadılar. Bunun sonucu, ceza verilmeyecek suçların artışı kaçınılmaz oldu.

7-İslâm, geldiği bedevi-çöl standardına göre bir din olup, Hindistan gibi, farklı coğrafya şartları içinde, buraya uygun bir din tespit etmek gerekir, düşüncesinin sinsice kamuya mal olması düşündürücüydü.

8-Ebu'l-Fazl (ö. 1011/1602) ve sarayda odaklanan belli bir kesimin, İslâm dinine ait değerleri küçümsemesi, alay etmesi... Mesela Hz. Muhammed ve onun evliliği ile alay etmeleri.

9- Yine aynı çevrenin, Kur'an-ı Kerim'in, Hz. Muhammed tarafından telif edildiği düşüncesini yaymaları.

10- Kur'an-ı Kerim'de ayetle sabit olan İsrâ mucizesinin, hurafe telakkisi.

11-Doğan çocuklara Ahmed ve Muhammed gibi isimlerin konulmasının kerih (çirkin) görülmesi.

12-Ulemâ bozulmuştu. İlim yapmaktan ziyade maddi çıkarlar peyinde koşuyorlar, hakkı konuşmaya yanaşmıyorlardı.

³⁷ Muhammed Abdulhak Ensârî, *Şeriat ve Tasavvuf*, Çev.:Yusuf Yazar, Rehber Yayınları, Ankara 1991, s. 39; Enver Konukçu, “Ekber Şâh”, *DİA*, c. 10, s. 543; Ethem Cebecioğlu, *İmâm-ı Rabbânî Hareketi ve Tesirleri*, Erkam Yayınları, İstanbul 1999, s. 45; Muhammed Hâlîm Şarkpûrî, *Müceddid-i Elf-i Sâni İmâm-ı Rabbânî Ahmed Fârûk Serhindî*, Çev.: Ali Genceli, İslâmi Neşriyat Yayınevi, Konya 1978. s. 30.

13-İleri giden bazı sapkınlar (haşa) Hz. Muhammed'in deccâl ile aynı kişi olduğunu savunmaya başladılar.

14-Saraya yakın Müslümanlar, o çevrenin baskısından korkarak namazı gizli kılar hâle geldiler. Hatta bu saray fobisi yüzünden namazı tamamen terkedenler de oluyordu.

15-Ebu'l-Fazl namaz biçimleri konusunda yeni teoriler geliştirme peşindeydi.

16- Edebiyat ve özellikle şiir, şairlerin küfrü sevdirmeye aracı hâline geldi.

17-Paraların üzerine Din-i İlahî'nin zorunluluğuna dair ifadeler basıldı.

18- Müslümanlar ve Hindûlar bu eklektik din merakı yüzünden bunalıma düştüler.

19-İslâm yerine Din-i İlahî tervîc edildi.

20-Yeni dinin kelime-i tevhidi şöyleydi: "Lâ ilâhe illaAllâh, Ekber (Şâh) hâlifetullah".

21- Hindû ve Müslümanlara bu dine girmeleri konusunda baskılar yapıldı.

22- Din-i İlahî'yi kabul edip benimseyenlere "Çıla" adı verildi.

23- Bu yeni dinin selamlaşma diyalogu şöyleydi:

-Allahü Ekber

-Celle Celâluhû!

Bu selamlaşmadaki "Ekber" ifadesi ile "Ekber Şâh" kastediliyordu.

24- Çılların sarığında Ekber'in resmi vardı.

25-Ekber Şâh'ın huzuruna çıkanlar; ona secde etmek zorundaydı.

26-Din-i İlahî'yi oluşturan unsurlardan biri olan Zerdüştlüğe bakarak sarayda sürekli olarak meş'ale yakmak âdeti ihdas edildi.

27-Yine aynı etki ile akşamları, törenle mum ve lamba yakma törenleri yapılır oldu.

28-Hıristiyanlıktan çan çalma, üçleme (trinite) inancı ve diğer ibadet şekilleri benimsendi.

29-İnek kesmek yasaklandı. Zira Hindû dininde ineklerin ifade ettiği kutsî bir yön vardı. Bu yönden saygıya mazhar bir hayvandı. (Ancak, Hindû dininde ineklerin ilâh olmadığını söylemekte yarar görüyoruz.)

30-Hindû dininin terminolojisinden alınan isimlerle birtakım bayramlar düzenlendi.

31-Saray ve çevresinde sürekli olarak, ısrarla “Harvân âyini” icra edildi.

32-İbadet şekillerinden biri de, günde dört defa güneşe karşı tapınarak, onun adını belirli sayıda zikretmek idi.

33-Şans getirir inancıyla vücutta birtakım eşyalar taşınması moda oldu.

34-Hindûluktaki reenkarnasyon (tenasüh, ruh göçü) inancı, insanlar arasında gittikçe yaygınlaştı.

35-Nevruz günü şarap içmek farz olarak ilan edildi.

36-Din-i İlähî'nin özelliklerinden biri de sakalları tıraş etmektir.

37-Amcakızı, dayıkızı, halakızı, teyzekızı ile evlenmek yasaklandı. Hâlbuki İslâm'a göre, bu mahzurlu bir davranış değildi.

38-Erkeklerin ipek kullanması, altın takması caiz olarak kabul edildi.

39-Erkek için evlenme yaşı on altı, kız için on dört uygun görüldü.

40-İslâmiyet'te ruhsat olduğu hâlde, birden fazla evliliğe izin verilmedi.

41-Domuz, helal ve temiz bir hayvan cinsi kabul edildi.

42-Cesetler İslâm'daki gibi gömülmüyor ya ateşte yakılıyor ya da suya atılıyordu. Eğer, ölünün ailesi toprağa gömülmesini istiyorsa, ayağı kibleye gelecek şekilde defnedilmesine izin veriliyordu. Hâlbuki İslâm'daki defin işlemi, ölünün sağ tarafı kibleye gelecek şekilde tanzim edilmiştir.

43-Ekber Şâh gece yatarken ayağını özellikle ve ısrarla kible istikametine uzatmayı itiyad hâline getirmişti. Ve bunu, diğer insanlara da tavsiye ediyordu.

44-İslâmî ilimlerle uğraşanlar hor görülür oldu.

45-Resmi dil Farsça iken, Hintçeye çevrildi.

46-Dindar Müslümanlar, eziyet ve hicrete maruz bırakıldılar.

47-Sözde ulema, küfre karşı çıkmadığı gibi, küfrün fiilî savunucusu oldu.

48-Bütün bu fitne ve fesaddan tasavvuf da payını almıştı.

49-Helaller haram, haramlar da helal sayılmıştı.³⁸

Bunlara ek olarak Ansari'nin yaptığı tespitler de şunlardır:

50-Ekber Şâh, "İslâmî inanışları, uygulamaları ve kişilikleri tenkit eden zevatı sarayında etrafına toplamış bulunuyordu. Bunun sonucu olarak kendisi, o kişilerin bozuk telkinlerinin etkisi altında kalıyordu.

51-Ekber Şâh'ın bu yeni arayışı içerisinde, Allah'a inanç aynen muhafaza edilmiş olmakla birlikte bunun dışında kalan her şey, kâinatın yaratılışı, meleklerin varlığı, yeniden diriliş, vahiy ve nübüvvet inancı inkâr edilmişti.

52-Kâinatın ezeli olduğu savunuluyordu. Hâlbuki Allah'tan başka her şeyin geçici olduğu hususu³⁹, ilâhî bir hakikat idi.

53-Hazret-i Peygamber'in hayatı tenkit konusu yapılırmıştı.

54-Namaz ve diğer farz ibadetler de eleştiriliyordu.

55-Karşı çıkanlar, hapse atılmış yahut da öldürülmüştü.

56-Ekber Şâh, zekât ve cizye uygulamasını da kaldırmıştı.

57-Evlilik müessesesi alay edilir, zina teşvik görür olmuştu.

58-Cum'a hutbelerinde Hz. Peygamber ve ashabının adlarının okunması yasaklanmıştı.

59-Hicrî takvim uygulaması da terkedilmişti.

60-Devlet, Arapça öğretim yapan okullara yardımını durdurmuştu.

61-İslâmî görevleri yerine getirecek resmi memuriyetlere, kadro boşalması durumunda yeni tayinler yapılmaz olmuştu.

62-Birçok yerde Müslümanlar, bu sakat politika nedeniyle ölümle yüz yüze gelmiş bulunuyordu.⁴⁰

³⁸ Ethem Cebecioğlu, İmâm-ı Rabbani ve Mektûbâtı, *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, c. 35, ss. 202-206; Mevdûdî, *İslâm'da İhyâ Hareketleri*, Çev.: A. Ali Genç, İstanbul 1896, ss. 95-102; Yusuf Hikmet Bayur, *Hindistan Tarihi*, Türk Tarih Kurumu Yayınları, Ankara 1987, c. 2, ss. 72-94.

³⁹ Rahman, 55/26-27.

⁴⁰ Cebecioğlu, *a.g.e.*, ss. 202-206; Muhammed Abdul Haq Ansari, *Sûfism and Shari'ah, A Study of Shaykh Ahimad Sirhindi's Effort to Reform Sûfism*, London 1986, ss. 25-6.

Ayrıca İmam-ı Rabbânî Hindistan'ın dinî ve sosyal hayatındaki çalkantıları *İsbâtü'n-nübüvve* adlı eserinde şöyle anlatmaktadır:

Zamanımızın önde gelenlerinden birisi (Ekber Şâh'ın önde gelen bürokratlarından Ebu'l-Fazl Allâmî kastediliyor) âlimlerden birçoğunu, dine ve peygambere bağlılıklarından dolayı, anlatılması uygun olmayacak şekilde cezalandırmıştır. Hatta iş oraya vardı ki meclisinde son Peygamberin (a.s) ismini anmaktan kaçınır olmuştur. O'nun güzel ismini (Muhammed) taşıyan kişilerin ismini değiştirmiştir. Hindistan'da inek kesmeyi yasaklamıştır. Mescitleri ve Müslüman kabirlerini tahrip etmiştir. Kâfirlerin mabetlerine, merasim günlerine ve ibadetlerine ise saygı göstermiştir. Onların hükümlerini kendi dillerinden (Sanskritçe) Farsça'ya tercüme ederek İslâm'ın izlerini silmek istemiştir.⁴¹

İmam-ı Rabbânî de Ekber Şah'ın davranışlarına karşı şu şekilde açıklamada bulunmuştur:

“Şah, Hak Teâlâ'ya ve O'nun Resûlüne âsi olmuştur. Benim tarafımdan kendisine söyleyip hatırlatın ki; onun şahlığı da kudreti de iktidarı da ordusu da herşeyiyle birlikte büyük bir bela ile dağılıp perişan olacaktır. Tövbe etsin, Allah ve Resûlü'nün yolunu tutsun. Aksi hâlde Allah'ın kahrını, gazabını beklesin.”

Ekber Şah'ın oğulları arasında şiddetli bir saltanat mücadelesi ortaya çıkmıştır. Cihangir, sarayda babasının dinî siyasetini benimsemeyen İmam-ı Rabbânî taraftarlarının, üst düzey yöneticilerin desteğini almıştır. Cihangir, Ekber Şâh'ın vefatıyla tahta çıkmıştır.⁴²

1.2. Doğumu, Soyu, Çocukluğu Ve Ailesi

İmam-ı Rabbânî 14 Şevval 971/27 Mayıs 1564'te Doğu Pencap'taki Serhend'de dünyaya gelmiştir.⁴³ İmam-ı Rabbânî'nin lakabı Bedru'ddîn, künyesi Ebu'l Berakât, makamı Kayyûm-i zaman Müceddid-i Elf-i Sâni olarak kaydedilir.⁴⁴ Ancak daha çok

⁴¹ Necdet Tosun, *İmâm-ı Rabbânî Ahmed Sirhindî*, İnsan Yayınları, İstanbul 2005, s. 13-14.

⁴² Ethem Cebecioğlu, *İmâm-ı Rabbânî Hareketi ve Tesirleri*, Erkam Yayınları, İstanbul 1999, s. 75.

⁴³ Cebecioğlu, *a.g.e.*, s. 194; Ansarî, *a. g. e.*, s. 11.

⁴⁴ Şarkpûrî, *a.g.e.*, s. 10.

İmam-ı Rabbânî ismiyle tanınmıştır.⁴⁵ Neslinin Hz. Ömer (r.a.)'e dayandığı söylenen Kabil asıllı bir aileye mensuptur.⁴⁶ Bu sebeple İmam-ı Rabbânî Ahmed Sirhindî'ye "Fârûkî" ve "Kâbilî" nisbeleri de izâfe edilmektedir. Kaynaklarda soy kütüğü şu şekilde belirtilmektedir:

- 1.Hz. Ömer (r.a)
2. Abdullah İbn Ömer (r.a)
3. Nasır
4. İbrahim
5. İshak
6. Ebu'l-Feth
7. Abdullah el-Vaftiz el-Ekber
8. Abdullah el-Vaiz el-Asgar
9. Mes'ud
10. Süleyman
11. Mahmud
12. Nasiruddin
13. Yusuf b. Şihabeddin (Farah Şâh el-Kabili diye meşhur)
14. Ahad
15. Şu'ayb
16. Abdullah
17. İshak
18. Abdullah
19. Yusuf
20. Süleyman
21. Nasiruddin
22. Nur
23. İmam Refi'uddin
24. Habibullah
25. Muhammed
26. Abdülhay

⁴⁵ Sağiroğlu, *a.g.e.*, s. 103.

⁴⁶ Cebecioğlu, *a.g.e.*, s. 194.

27. Zeynelabidin

28. Abdülehad

29. İmam-ı Rabbani Ahmed Farûkî Sirhindî⁴⁷

Yani bu sıralamaya göre İmam-ı Rabbânî Hz. Ömer'in 28. torunudur.

Doğum yeri Serhind'in Dehlî ile Lahor yolunun tam ortasında⁴⁸ olduğu, eski adının Hind dilinde (Sanskritçe) “arslanı çok olan yer, arslan ormanı” anlamına geldiği bilinmektedir. İmam-ı Rabbânî'nin altıncı kuşaktan dedesi olan İmam Rafî'uddîn tarafından iskâna açılan “Sirhind”, bugün Hindistan'ın kuzeybatısında Patila ile Ludhiana arasında kalan küçük bir kasabadır.⁴⁹

İmam-ı Rabbânî Şeyh Abdülehad b. Zeynelabidin (ö.1007/1598)'in dördüncü oğludur.⁵⁰ Babası Şeyh Abdülehad b. Zeynelabidin entellektüel bir kişi, aynı zamanda bir Çiştî sûfîsidir.⁵¹ Şeyh Abdülehad hem şer'î ilimlerde hem de tasavvufta önemli bir şahsiyettir. Şeyh Abdülehad, erken yaşlarda, Şeyh Abdülkuddüs'e (ö. 991/1538) intisapla seyr ü sülûka başlamak istemiştir. Fakat Şeyh Abdülkuddüs Abdülehad'a, önce seriât ilimleri ve hadis üzerine çalışmasını tavsiye etmiş, Şeyh Abdülehad da geri dönüp dinî ilimleri tahsile başlamıştır. Bu meyanda birçok âlimi ziyaret etmiş ve bu amaçla bazı yerlere seyahatler yapmış, böylece din ilimlerinde ilerlemiştir.⁵²

İmam-ı Rabbânî Thaniser'de Şeyh Sultan isminde hükümdar olan bir şeyhin kızıyla evlenmiştir. Şeyh, rüyasında üç kere Hz. Peygamber Efendimiz (s.a.v) tarafından kızını İmam-ı Rabbânî'ye vermesi emrinde bulunduğunu görmüştür. Bunun üzerine İmam-ı Rabbânî durumu babasına belirttiikten sonra, babasının izniyle bu kadınla evlenmiştir.⁵³

İmam-ı Rabbânî'nin yedi oğlu ve iki kızı vardır:

⁴⁷ Cebecioğlu, *a.g.e.*, ss. 194-195; El-Hânî, Abdülmecid bin Muhammed, *el- Hadâiku'l-verdiye fî hakâiki ecillâi'n-Nakşibendiyye*, İstanbul H. 1308, s. 178-179.

⁴⁸ Şarkpûrî, *a.g.e.*, s. 8.

⁴⁹ Necdet Tosun, *İmâm-ı Rabbânî*, Kaynak Yayınları, İzmir 2007, s. 22.

⁵⁰ Muhammed Hâşim-i Kışmî, *Berekât zübdetü'l-makâmat*, Çev.: A. Faruk Meyan, İstanbul 1976, ss. 81, 108, 110.

⁵¹ Cebecioğlu, *a.g.e.*, s. 195; Abdülhay b. Fahreddin el-Haseni, *Nüzhelü'l-havatur*, Haydarabad 1976, s. 43.

⁵² Sağıroğlu, *a.g.e.*,s. 104; Ensarî, *a.g.e.*, s. 21.

⁵³ Şarkpûrî, *a.g.e.*, s. 17.

- 1.Muhammed Sadık
2. Muhammed Sa'id Hâzinü'r Rahmet
3. Muhammed Ma'sûm Urvetu'l-Vuska
- 4.Muhammed Yahyâ
- 5.Muhammed Îsâ
6. Muhammed Ferruh
- 7.Muhammed Eşref
- 8.Hadîce Bânû
- 9.Ümm-i Külsûm⁵⁴

1.3.Eğitim Faaliyetleri

İmam-ı Rabbânî eğitim hayatına ilk olarak babasının yanında başlamıştır. Küçük yaşta Çiştîyye ve Kâdiriyye tarikatlarına intisap etmiştir. Eğitimine devam etmek üzere Siyâlkût'a giderek Mevlânâ Kemâl Keşmîrî'den (ö. 1017/1608) aklî ilimler (mantık, felsefe) Mevlânâ Ya'kûb Sarfî Keşmîrî'den (ö. 1003/1595) de hadis dersleri almıştır. On yedi yaşına geldiğinde (988/1581) zâhirî ilimleri tamamlamış olarak babasının yanına dönerek ders vermeye başlamıştır. Ayrıca Şeyh Abdurrahmân Bedahşî'den (ö. 923/1517) icazetli olan Kâdî Behlûl Bedahşânî'den hadis ve tefsir okutma icazeti almıştır.⁵⁵

1.4. Hâlifeleri

⁵⁴ Şarkpûrî, *a.g.e.*, s. 94.

⁵⁵ *A.g.e.*, s.110; Kışmî, *a.g.e.*, s.128; Tosun, *a.g.e.*, s. 18.

İmam-ı Rabbânî'nin kaynaklarda tespit edilen 32 hâlifesi mevcuttur. Ancak *el-Hânî, el-Hadâik* adlı eserinde İmam-ı Rabbânî'nin hâlifelerinin bunlarla sınırlı olmadığını belirtmektedir.⁵⁶

İmam-ı Rabbânî'nin ardında bıraktığı sayısız hâlife, daha kendisi hayatta iken görüşlerini ve Nakşibendiliğin adını onun hicri ikinci bin yılın Müceddidi iddiasından alan Müceddidiye kolunu yayma konusunda başarılı olmuştur. Hâlifeleri ve özellikle oğlu Muhammed Ma'sum'un çabalarıyla Batı'da Hameyn'e, Suriye'ye Osmanlı topraklarına ve kuzeyde Maveraünnehir'e kadar yayılmıştır. Bu süreçte Müceddidiye, Nakşî geleneğinin mevcut diğer kollarının önüne geçmiştir.⁵⁷ İmam-ı Rabbânî'nin hâlifeleri şunlardır:

⁵⁶ El-Hânî, *a.g.e.*, s. 181.

⁵⁷ Hamid Algar, "İmâm-ı Rabbânî", *DİA*, İstanbul 2000, c. 22, s. 195.

1-Şeyh Müzzemmil: İmam-ı Rabbânî'nin ilk hâlifesidir. Hayatı hakkında fazla malumat bulunmamaktadır.

2-Hoca Muhammed Sâdik: İmam-ı Rabbânî'in en büyük oğludur. Tahsilini babası ve dedesinin yanında tamamlamıştır. Zahirî ve batınî ilimlerde önemli noktalara ulaşmıştır. 9 Rebiulevvel 1025/1615 tarihinde taun hastalığından dolayı vefat etmiştir.

3-Hoca Muhammed Sa'id: İmam-ı Rabbânî'nin ikinci oğludur. 1005/1595 senesinde, Şaban ayında Serhind'de doğmuştur. Eğitimini abisi Hoca Muhammed Sadık, Şeyh Tâhir Lahorî ve babası İmam-ı Rabbânî'den tahsil etmiştir. Eğitimini tamamladıktan sonra ders vermeye başlayan Hoca Muhammed Sa'id hadis kaynaklarından Mişkâtu'l-masâbîh adlı hadis kitabına şerh yazmıştır. Sa'id, çeşitli eserler te'lif etmiştir. Münazara yönünün hayli güçlü olduğu nakledilir. Kendisine ait Mektûbât'ta, zât-sıfat münasebetleri derinliğine incelenmektedir. İmam-ı Rabbânî'nin bu konudaki ifadesi şöyledir: “Her kutbun iki imamı olur. Benim imamlarım da, Sa'id ve Muhammed Ma'sûm'dur.” Ömrünün sonlarında Sultan Alemgîr onu Delhi'ye çağırmıştır. Orada hastalanmıştır. Sultan'dan memleketine dönme konusunda izin istemiştir. Kendisine Serhind'e gitme izni çıkınca yola çıkmıştır. Ancak Serhind'e otuz altı mil mesafede Senbhâlke'de vefat etmiştir. Cenazesi Serhind'e getirilip, babası İmam-ı Rabbânî'nin yanına defnolunmuştur. Sekiz oğlu, beş kızı vardır.⁵⁸

4-Urvetu'I-Vüska Muhammed Ma'sûm: 1007/1597 senesi Şevval ayının yedisinde doğmuştur. İmam-ı Rabbânî'nin bu oğluna “Muhammed Ma'sûm” adını vermesinin, rüyada Hz. Peygamber'den aldığı işaret dolayısıyla olduğunu belirtir.⁵⁹ Muhammed Ma'sûm'un ikinci Kayyûmluk derecesini elde ettiği belirtilir. Ayrıca şer'î ilimlerin yanı sıra manevî ilimlere de vâkıf biridir. Muhammed Ma'sûm Hicrî 1097 yılı Rebûl'evvel ayının 9 unda Pazartesi günü vefat etmiştir.⁶⁰

5-Mir Muhammed Numan Bedahşânî: İmam-ı Rabbânî'nin hâlifelerinden Mir Muhammed Numan Bedahşânî önceleri, Hacı Muhammed Bâki Billâh-ı Kâbûlî'ye (ö. 1012/1603) bağlı iken, daha sonra sülûkunu İmam-ı Rabbânî'nin yanında tamamlamıştır. Kabri Ekber Âbâd'da bulunmaktadır.

⁵⁸ Cebecioğlu, *a.g.e.*, s. 217; Şarkpûrî, *a.g.e.*, ss. 104-105.

⁵⁹ Şarkpûrî, *a.g.e.*, s. 110.

⁶⁰ *A.g.e.*, s. 119.

6-*Hoca Hâşim Kışmî*: Kerâmetleri sıkça nakledilen sûfilerdendir. İmam-ı Rabbânî'nin bu şahsı çok sevdiği belirtilir. Hoca Hâşim *Mektûbât*'ın derlenmesine yardımcı olmuş, İmam-ı Rabbânî'nin hayatı hakkında *Nesemâtü'l-kuds* ve *Ubdetü'l-makamat*'ı (Berekat-ı Ahmediyye) kaleme almıştır. Ayrıca *Ahval-i Hazreti Kasım Şeyh Kermenî*, *Hilye-i Rasulullah*, *Divan-ı Eş'ar*, *Turuku'l-vusul fi şeriatı'r-Resul*, *Kadru'l-ali fi esrari hayri'l-leyali*, *Gevher-i Nam der Esrar-ı Nam-ı Seyyidü'l-Enami*, *Mektûbât-ı Kışmî* adlı eserleri de vardır. Ayrıca şairdir. Mezarı Burhanpûr'dadır.⁶¹

7-*Şeyh Tâhir-i Lahorî*: Riyâzet ve mücâhede ehli bir şahsiyettir. Nakşiliğe ek olarak, Kadiriyye ve Çiştîyye tarikatlarından da icazet almıştır. Kabrî Lahor'da bulunmaktadır.

8-*Şeyh Bedü'd-din-i Sehârenpûrî*: Önceleri zahirî ilimlerle ilgilenen bu zât daha sonraları manevî ilimlerle de ilgilenmiş bununla birlikte irşâd edebilecek seviyeye ulaşmıştır. Mezarı Sehârenpur'dadır.

9-*Şeyh Nûr Muhammed*: Zahirî ve batınî ilimleri, İmam-ı Rabbânî'nin yanında tamamlamış, hilafet göreviyle, irşâd için çeşitli şehirlere gönderilmiştir.

10-*Şeyh Tâhir Bedahşânî*: Hâlvet çıkarırken Hz. Resulullah'ı gördüğü rivâyet edilen bu sûfinin, hâlifelikle görevlendirildikten sonra Canpur taraflarına gittiği kaydedilir.⁶²

11-*Mevlâna Ahmed Berkî*: Şeriât ve tarikâte bağlılığıyla bilinen bu sûfi Horosan'da yaptığı İslâmî faaliyetlerle ön plana çıkmıştır. 1026/1617 tarihinde vefat etmiştir.

12-*Mevlânâ Abdülvâhid Lahorî*: İbadet etmeye düşkünlüğüyle tanınan bu sûfi Buhara'ya yerleşerek orada irşâd faaliyetlerini sürdürmüştür.

13-*Hoca Abdullah*: Bâkî Billâh-i Kabulî'nin oğludur. Bu sûfinin yetişmesinde İmam-ı Rabbânî'nin payı büyüktür.

14-*Hoca Ubeydullah*: Bâkî Billâh-i Kabulî'nin oğludur. Bu sûfinin yetişmesinde İmam-ı Rabbânî'nin payı büyüktür. İmam-ı Rabbânî'nin bir diğer hâlifesi olan Hoca Abdullah'tan farklı bir şahsiyettir.

⁶¹Şarkpûrî, *a.g.e.*, s. 142; Cebecioğlu, *a.g.e.*, s. 218.

⁶²Şarkpûrî, *a.g.e.*, s. 145.

15-Hasan Berkî: Şeriâte ve tarikâte bağlılığıyla bilinen bu sûfi, Horasan bölgesinin İslâmlaşmasında önemli bir yere sahiptir. 1026/1617 tarihinde vefat etmiştir.

İmam-ı Rabbânî'nin diğer bazı hâlifeleri şunlardır: Şeyh Hâmid-i Bengalî, Mevlânâ Yusuf-ı Semerkandî, Mevlânâ Sâlih, Mevlânâ Yâr Muhammed, Şeyh Adem Benûrî, Şeyh Nur-ı Fetenî, Muhammed Saddîk Bedahşî, Şeyh Ahmed Deybenî, Abdülhay Belhî, Hasan Kerimüddin Ebdâlî, Muhammed Eşref Kâbilî, Sefer Ahmed Rûmî, Şeyh Osman el-Yemânî, Şeyh Abdülaziz en-Nahvî el-Hanbelî, Şeyh Ali el-Mâlikî, Şeyh Ali Taberî, Şeyh Yâr Muhammed Kâdim et-Talkânî.⁶³

1.5. Vefatı

İmam-ı Rabbânî ömrünün son zamanlarını mütevâzı bir şekilde geçirmiştir. Cuma namazı dışında evinden çıkmamıştır. Vefatından birkaç ay önce nefes darlığı çekmeye başlamıştır. 28 Sefer 1034 (10 Aralık 1624) Salı günü, 60 yaşında vefat etmiştir. Doğum yeri olan Hindistan'ın Serhend kasabasında evinin yanında defnedilmiştir.⁶⁴ Daha sonra Afganistan padişâhı Şâh-ı Zaman, kabri üzerine büyük ve görkemli bir türbe yaptırmıştır.

İmam-ı Rabbânî'nin vefatıyla birlikte onun açmış olduğu yola “Müceddidiyye” adı verilmiştir. İmam-ı Rabbânîvefatının ardından birçok hâlîfe, çok sayıda mektup ve birkaç risale bırakmıştır.

1.6. Eserleri

⁶³ el-Hânî, *a.g.e.*, ss. 191-192.

⁶⁴ Kışmî, *a.g.e.*, ss. 292-293; Bedreddîn Sirhindî, *Hazarâtü'l-kuds*, Nşr.: Mevlânâ Mahbûb-ı İlâhî, Lahor 1971, c. 2, s. 208; .Bedreddîn Sirhindî, *Visâl-i Ahmedî*, Nşr.: Gulâm Mustafa Han, Karaçi 1388, 1968, ss. 6, 12, 26; Necdet Tosun, *İmâm-ı Rabbânî Ahmed Sirhindî*, İnsan Yayınları, İstanbul 2013, s. 32.

1-İsbâtü'n-nübüvve: Allah inancına paralel olarak peygamberliğe inancın da zorunlu olduğunu ispat etmeyi amaçlayan bir eserdir. Ekber Şâh'ın "Din-i İlahî" adıyla savunduğu senkretizm (bütün dinlere aynı anda inanma) anlayışı tarafından desteklenen şüphencilığe karşı kaleme alınmıştır.

İmam-ı Rabbânî genç yaşlarında iken gittiği Agra'da Ekber Şâh'ın önde gelen bürokratlarından Ebü'l-Fazl Allâmî ile felsefe ve peygamberliğin önemi konusunda tartışmış, bunun üzerine *İsbâtü'n-nübüvve* adlı eseri kaleme almıştır. Eserin içeriğinde nübüvvetin mânâsı, mucize, peygamber gönderilişi ve bütün insanların ona muhtaç oluşu, peygamberliğin ispatı gibi konular yer almaktadır.

İsbâtü'n-nübüvve Arapça bir eser olup önce Karaçi'de İdâre-i Müceddidiyye tarafından (Karaçi 1383/11963) sonra Lahor'da İdâre-i Sa'diyye-i Müceddidiyye tarafından Mahbûb İlâhî'nin tahkiki ile *Resâil-i Müceddidiyye* adlı dergi içinde yayınlanmıştır.⁶⁵

2-Redd-i Şi'a (Redd-i Revâfiz): İmam-ı Rabbânî'nin Şîa'ya reddiye mahiyetinde yazdığı Farsça bir eserdir. İran Şîi uleması ile Maveraunnehir uleması arasında geçen tartışmalar neticesinde kaleme alınmıştır.

Eser 997/1588-89'da Meşhed'in kuşatıldığı dönemde Meşhed âlimlerinden Muhammed b. Fahreddîn Rüstemdârî tarafından yazılmıştır. İmam-ı Rabbânî bu eserde, Şîa'nın ashabı küçültme, kötöleme ve suçlamalarına karşı ilmî delillerle savunma yaptığı görülmektedir. Şîa akımının temel inanışlarından biri olan halifeliğe Hz. Ali'nin seçildiği iddiasının yanlış olduğunu ispatlar. Gerekçe olarak da Hz. Ali'nin kendisinden önceki üç hâlifeye bey'atını gösterir.

Esere bir yüzyıl sonra geniş bir şerh yazılmıştır.⁶⁶ Eser, Mektûbât-ı İmam-ı Rabbânî'nin Leknev 1889 baskısının sonunda ek olarak basılmış, daha sonra Gulâm Mustafa Hân tarafından *Te'yid-i Ehli Sünnet* adıyla müstakil olarak neşredilmiştir. Bu son baskı İstanbul'da Hakikat Kitabevi tarafından tekrar basılmış (İstanbul 1994), ayrıca Türkçe tercümesi yayınlanmıştır.⁶⁷

⁶⁵ Tosun, *a.g.e.*, s. 33.

⁶⁶ Cebecioğlu, *a.g.e.*, s. 195; Ansarî, *a.g.e.*, s. 20.

⁶⁷ Tosun, *a.g.e.*, s. 33.

3-Ta'likât ber Şerh-i Rubâ'îyyât-ı Hâce Bâkî Billâh: İmam-ı Rabbânî'nin şeyhi Bâkî Billah'ın rubâîleri üzerine yazılan bir ta'likattır. Eserde vahdet-i vücûd konusunda âlimler ile sûfilerin aykırı gözüken görüşleri uzlaştırılmaya çalışılmıştır. Farsça kaleme alınan eser 1966'da Karaçi'de yayınlanmıştır.

4-Ma'ârif-i Ledünniyye: İmam-ı Rabbânî'nin Farsça kaleme aldığı eserin 1015-1016 (1606-1607) yılları arasında yazıldığı belirtilmektedir.⁶⁸ Eserde Allah'ın zâtı ve sıfatları, varlık (vücûd) seyr ü sülûk gibi konular yer almaktadır.

Eser Farsça metni ve Urduca tercümesi ile birlikte 1968 yılında Karaçi'de yayınlanmıştır. *Âriflerin Hâlleri* adıyla Türkçeye çevrilmiştir.⁶⁹

5-Risâle-i Tehlîliyye: “Lâ ilâhe illallah” kelime-i tevhidin (tehlil) anlamını açıklayan bir eserdir. Eserin Arapça metni, Reşîd Ahmed (ö. 662/1264) tarafından yapılan Urduca tercümesi ile birlikte Gulâm Mustafa Han tarafından yayınlanmıştır. Arapça metin ayrıca Lahor'da da neşredilmiştir. Eserin içinde müellif “Şeyhî ve vâlidî kuddise sirruh” ifadesini kullandığı için eser, Ahmed Sirhindî'nin babasının vefatından (1007/1599) sonra yazılmış olmalıdır. Gulâm Mustafa Hân eserin 1010/1602'da yazılmış olabileceği kanaatindedir.⁷⁰

6-Mebde' ve Me'âd: İmam-ı Rabbânî'nin farklı zamanlarda kaleme aldığı 61 parça yazının, müridlerinden Muhammed Sıddîk Kışmî (ö. 1050/1640) tarafından 1019/1610 senesinde derlenmesiyle oluşmuş bir eserdir.⁷¹

Eserde tasavvufî yolculuğun mertebeleri, İmam-ı Rabbânî'nin bazı tasavvufî hâlleri ve keşifleri, Allah'ın zâtı ve sıfatları hakkında bilgiler yer almaktadır. İmam-ı Rabbânî bu eseri Farsça kaleme almıştır. Eser 1983 yılında Karaçi'de yayınlanmıştır. Eser Farsça aslından günümüz Türkçesine *Rabbânî İlhamlar* adıyla yayınlanmıştır.⁷²

⁶⁸ S. Abul Hasan Ali Nadwî, *Saviours Of İslâmic Spirit*, Lucknow 1983, c. 3, s. 336.

⁶⁹ Necdet Tosun, *İmâm-ı Rabbânî*, Kaynak Yayınları, İzmir 2007, s. 50.

⁷⁰ Necdet Tosun, *İmâm-ı Rabbânî Ahmed Sirhindî*, İnsan Yayınları, İstanbul 2013, s. 34.

⁷¹ A.g.e., s. 35.

⁷² Necdet Tosun, *İmâm-ı Rabbânî*, Kaynak Yayınları, İzmir 2007, s. 49.

7-*Mektûbât*: İmam-ı Rabbânî'nin müridlerine ve dostlarına yazdığı Farsça bir eserdir. İmam-ı Rabbânî'nin temel görüşlerini yansıtan bu eser üç cilt olup toplam 536 mektuptan oluşmaktadır. Birinci cilt 313, ikinci cilt 99 ve üçüncü cilt 124 mektuptan oluşmaktadır. Eserin Farsça aslı Leknev, Delhi, Amritsar, Lahor, Karaçi ve İstanbul'da yayınlanmıştır.

Mektûbât, İmam-ı Rabbânî'nin yaşının ve ilminin kemâle ulaştığı bir evrede kaleme alınmıştır. Onun bu eserini *Mebde' ve Me'âd* adlı risalesindeki bazı görüşlerini geliştirerek kaleme aldığını görmekteyiz.

Birinci ciltteki mektup sayısı, 313 kişilik Bedir Ashabı'na işaret etmektedir.⁷³ Birinci cilt 1025/1616 senesinde tamamlanmıştır. İkinci cilt Allah'ın (c.c) isimlerine işaret etmek üzere 99 mektuptan oluşur.⁷⁴ Üçüncü cilt 114 mektup olarak düşünülmüş fakat İmam-ı Rabbânî'nin vefatıyla dördüncü cilt için yazılan 10 mektubun ilavesiyle 124 mektup olmuştur. 114 rakamının ise Kur'an'daki sûre sayısı olması muhtemeldir.

İmam-ı Rabbânî mektuplarında İslâmî esaslara ve Ehl-i Sünnet'e bağlı kalmayı sıkça vurgulamış, yaşadığı tasavvufî hâlleri ve seyr ü sülûk esnasındaki ruhî tecrübesini aktarmıştır. Ayrıca varlık konusunu derinlemesine tartışmıştır. Mektûbât'ında iç tenkitlere de yer veren İmam-ı Rabbânî, bazı sûfilerin hatalarını belirterek onların doğru bir çizgiye yönelmeleri için tavsiyelerde de bulunmuştur. Bu husustaki görüşlerini belirtirken konuyu yaşadığı tasavvufî (mistik) tecrübelerle temellendirmiştir.

Mektuplarında zaman zaman Hindistan'ın dinî ve sosyal yapısındaki aksaklıklara da işaret eden İmam-ı Rabbânî, yöneticileri bu konuda uyarmış ve çözüm yolları önermiştir. Müridlerine yazdığı mektuplarda tasavvufî konulara ağırlık veren İmam-ı Rabbânî'nin devlet yöneticilerine yazdığı mektuplarda genelde dinî ve sosyal konularda görüşlerini belirttiği görülmektedir.

Mektûbât'ın en eski yazma nüshası İslâmabad'daki Gencbahş Kütüphanesi'nde olup 14 Muharrem 1056 (16 Kasım 1654) tarihlidir. Leknev (Lucknow) ve Delhi'de birkaç kez basılan eser 1327-1334 (1909-1916) yılları arasında Aritsar'da Mevlâna Nur Ahmed Emritseri (ö.1348-1930) tarafından birçok yazma nüshası karşılaştırılarak ve

⁷³ Kışmî, *a.g.e.*, s. 243.

⁷⁴ Cebecioğlu, *a.g.e.*, s. 131.

sayfa kenarlarına bazı not eklenerek dokuz fasikül hâlinde neşredilmiştir. Nur Ahmed neşri esas alınarak Lahor ve Karaçi'de tekrar yayınlanan eser, İstanbul'da 1977'de Karaçi neşrinden ofset yoluyla tekrar basılmıştır. İstanbul'da ayrıca birinci cildin Arapça ve Farsça birlikte neşri yapılmıştır.⁷⁵ Mektûbât Osmanlı döneminde Müstekimzâde Süleyman Sa'deddîn Efendi (ö.1202/1787) tarafından Farsça'dan Türkçe'ye Tercüme edilerek yayımlanmıştır. Eserin Arapça tercümesi esas alınarak günümüz Türkçesine önce Abdülkâdir Akçiçek (ö.1989) tarafından (İstanbul 1977), daha sonra üç kişilik bir heyet tarafından tam olarak çevrilip neşredilmiştir (İstanbul 2004).⁷⁶ Hüseyin Hilmi Işık (ö.1954) tarafından Mektûbât tercümesi (İstanbul 1968) adıyla yapılan çeviri ise birinci cilde aittir. Mektûbâtın Arapça tercümesi Muhammed Murat Kazânî Minzelevî (ö.1934) tarafından 1305 (1888) senesinde yapılmış ve bu tercüme Mekke'de 1317 (1899) senesinde yayınlanmıştır. Urduca tercümesi ise Zevvâr Hüseyin tarafından yapılmış ve Karaçi'de neşredilmiştir.⁷⁷

8-*Mükâşefât-ı Ayniyye*(*Mükâşefat-ı Gaybiyye*): Seyr ü sülûk mertebeleri hakkında Farsça bir eserdir. Ahmed Sirhindî'nin farklı zamanlarda kaleme aldığı 29 parça yazısı, onun vefatından sonra 1051 (1641) senesinde derlenerek bu eser meydana gelmiştir. Eseri derleyen kişi Gulam Mustafa Han'a göre Serhindî'nin hâlifelerinden Muhammed Haşim Kışmî, Muhammed İkbâl Müceddidi'ye göre ise Serhindî'nin oğlu Muhammed Masum'dur. Müceddidi literatüründeki bazı referanslar eserin Muhammed Masum tarafından derlendiği görüşünü kuvvetlendirmektedir.⁷⁸ Eserin Farsça metni, Urduca tercümesiyle birlikte Gulam Mustafa Han tarafından Mukaşefat-ı Ayniye adıyla yayınlanmıştır. (Karaçi 1965) Oysa en eski kaynaklarda eserin ismi Mukaşefat-ı Gaybiyye şeklinde kayıtlıdır.⁷⁹

Ayrıca eser Türkçeye Prof. Dr. Necdet Tosun tarafından *Manevî Yolculuk* adıyla tercüme edilmiştir. Eserde Hâcegan ve Nakşibendî büyüklerinin seyr ü sülûk usûlleri, seyr ü sülûk esnasında karşılaşılan yüksek hâller, Allah'ın zâtı ve sıfatları, Kur'an-ı

⁷⁵ Necdet Tosun, *İmâm-ı Rabbânî Ahmed Sirhindî*, İnsan Yayınları, İstanbul 2013, ss. 37-38.

⁷⁶ İmam-ı Rabbânî, *Mektûbât-ı Rabbânî*, Haz.: Talha Hakan Alp, Ömer Faruk Tokat, Ahmet Hamdi Yıldırım, Semerkand Yayınları, İstanbul 2013, s. 54.

⁷⁷ Tosun, *a.g.e.*, s. 38.

⁷⁸ *A.g.e.*, ss. 35-36.

⁷⁹ Kışmî, *a.g.e.*, s. 240; Tosun, *a.g.e.*, s. 36.

Kerîm konuları, ruhlar âlemi, vahdet-i vücûd, vahdet-i şuhûd vb. konular yer almaktadır.

9-Risâle fî Âdâbi'l-Mürîdîn: Tasavvuf yoluna girenlerin uyması gereken edepleri anlatmaktadır.

10-Ta'likât ale'l-Avârif: Sühreverdî'nin Avârifü'l-ma'arif adlı eseri üzerine yapılan bir tâlikat çalışmasıdır.

11-Risâle-i Hâlât-ı Hâcegân-ı Nakşibend: Eser, Nakşibendî şeyhlerinin hâllerini anlatmaktadır. Bu risâle Mektûbât'ın 1. cildinin 290. mektubu içinde aynen aktarılmıştır.

12-Risâle-i Silsile-i Hadîs: Hadislerdeki isnad zinciriyle ilgili bir eserdir.

13-Keşfü'l Gayn fî Şerhi'r-Rubâ'iyeteyn: Eser İmam-ı Rabbânî'nin şeyhi Bâkibillah'ın iki rubaisinin şerhinden oluşmaktadır.

İmam-ı Rabbânî'nin bu eserlerin dışında cezbe ve sülûk ile ilgili bir risalesinin olduğu da kaynaklarda belirtilmektedir.⁸⁰

⁸⁰ Cebecioğlu, *a.g.e.*, ss. 86-88.

İKİNCİ BÖLÜM

2. MEKTÛBÂT-I RABBÂNÎ'DE İÇE DÖNÜK ELEŞTİRİLER

İmam-ı Rabbânî tasavvufun hâkim olduğu bir coğrafyada yetişmiş, Çiştîyye ve Kadiriyye tarikatlarından icazetli olan babası Şeyh Abdülhâd'dan hem dinî eğitim hem de tarikat terbiyesi almıştır.⁸¹ İslâm'ın esaslarına ve Hz. Peygamberin sünnetine uymaya sıkça vurgu yapan İmam-ı Rabbânî⁸², tasavvufî oluşumların doğru bir çizgi takip etmesi için çaba göstermiş, Hindistan'ın dört bir yanına dağılmış hâlife ve müridlerine gönderdiği mektuplarda tavsiyeler ve yönlendirmelerde bulunmuştur. Bunu yaparken yanlış uygulamalardan da misaller vererek eleştirmiştir. Onun bazı tasavvuf ehlini eleştirmesinin sebebi Hindistan'daki tarikatların mânevî dinamizmini kaybetmeye başlamasıdır. Ona göre bu durumun birinci derecede sorumluları, tasavvufî teşekküllere mensup olanlardır.⁸³

Bu cümleden olmak üzere İmam-ı Rabbânî, tasavvufî düşünce etrafında oluşan tereddütleri izaleye çalışmıştır. Gerek kendisinden önce yaşamış gerekse çağdaşı olan mutasavvıflar gibi sûfilerin yanlış fikir, tutum ve davranışlarıyla ilgili önemli uyarılarda bulunmuş ve tasavvufu ıslah çalışmalarına başlamıştır. Bu uyarı ve eleştirilerinin yanında da gerekli öneri ve doktrinleri de sunmuştur. Çalışmamız İmam-ı Rabbânî'nin tasavvuf literatüründeki temel kaynaklardan biri olan, yöneticilerine ve hâlifelerine gönderdiği mektupların bir araya toplanarak oluşturulan *Mektûbât* adlı eseri bağlamında olacaktır.

Şimdi, İmam-ı Rabbânî'nin *Mektûbât*'ında zâhid ve sûfilere yönelttiği eleştirileri inceleyelim:

⁸¹ Kısmî, *a.g.e.*, s. 121.

⁸² İmam-ı Rabbânî, *a.g.e.*, c. 1, mno: 41, s. 235; c. 1, mno: 44, s. 248; c. 1, mno: 114, s. 446; c. 1, mno: 171, s. 564; c. 1, mno: 186, s. 596; c. 1, mno: 237, s. 779; c. 2, mno: 19, s. 516; mno: 23, s. 533; mno: 13, s. 130.

⁸³ Ahmet Aziz, *Hindistan'da İslâm Kültürü Çalışmaları*, Çev.: Latif Boyacı, İnsan Yayınları, İstanbul 1995, s. 236.

2.1. Hâl ve Vecdi Asıl Maksat Olarak Görme

Hâl kelimesi, Arapça bir kavram olarak içinde bulunulan vakti belirtmektedir.⁸⁴ Terim olarak ise hâl, ilâhî bir lütuf olarak zikir, hüznün, sevinç gibi durumlarda kalbe gelen his bunun ruh ve bedene yansımadır.⁸⁵ Vecd kavramı ise Arapça'da “v-c-d” kök fiilinden türetilmiş olup “yitiği ve aradığını beş duyu, şehvî ve gazabî kuvvet veya akıl yoluyla bulmak, öfke, hüznün, hüznü gerektiren keder, şikâyet etmek, bolluk ve zenginlik, istediğine kavuşmak, güç yitirmek, kolaylık, aşırı sevgi, aşk ve iştiyak sarhoşluğu içinde kendinden geçmek ve yüksek heyecan” anlamlarına gelmektedir.⁸⁶ Terim olarak ise vecd, sâlikin kasdı ve çabası olmadan, Allah'ın (c.c) bir ihsanı şeklinde sâlike gelen ve onu kendinden geçiren mânevî çarpıntı (müsâdefe) demektir.⁸⁷

İmam-ı Rabbânî Allah'a (c.c) yapılan manevî yolculuk sırasında sûfilikte yaşanan hâl, marifet ve iç âlemde yaşanan manevî hâllerin asıl gayeyi yansıtmadığını belirtmektedir. Hâl ve vecdlerin şerî hükümlere göre değerlendirilmesi gerektiğini vurgulayan⁸⁸ İmam-ı Rabbânî hâl ve vecdi, müşâhede ve tecellîleri esas maksat sayanları eleştirerek böyle kimselerin vehim ve hayal zindanında kaldıklarını belirtir. Bu kimselerin çaresiz vehim ve hayal âleminde maphus kalacaklarını ve bu bağılıkları sebebiyle şeriatın kemâlâtından mahrum olacaklarını belirtmektedir. İmam-ı Rabbânî seyr ü sulûk esnasında meydana gelen hâl ve vecdi asıl maksat görmeyerek mânevî seyri geçip sülûk ve cezbe makamlarının sonu olan rıza makamına ulaşmayı önemser.⁸⁹

İmam-ı Rabbânî manevî seyr sırasında yaşanan hâlleri ve vecdleri şeriat hükümlerine uygunluğu şartına dikkat çekerek sonuç itibariyle şeriatın bu ritüellerden daha önemli olduğunu vurgulamıştır.⁹⁰

⁸⁴ Âsım Efendi, *a.g.e.*, c. 5, s. 4446.

⁸⁵ Cebecioğlu, *a.g.e.*, s. 99; Uludağ, *a.g.e.*, s. 203; Mehmet Demirci, “Kerâmet”, *DİA*, İstanbul 1997, c. 15, s. 216.

⁸⁶ İbn Manzûr, *a.g.e.*, c. 3, s.445; Âsım Efendi, *a.g.e.*, c. 2, s. 1623; Selçuk Eraydın, *Tasavvuf ve Tarikatlar*, Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, İstanbul 1990, s. 194.

⁸⁷ Cebecioğlu, *a.g.e.*, s. 520; Uludağ, *a.g.e.*, s. 514; Semih Ceylan, “Vecd”, *DİA*, İstanbul 2012, c. 42, s. 583.

⁸⁸ İmam-ı Rabbânî, *a.g.e.*, c. 1, mno: 131, s. 476.

⁸⁹ *A.g.e.*, c. 1, mno: 36, ss. 222-223.

⁹⁰ *A.g.e.*, c. 1, mno: 243, s. 792.

2.2. Vahdet-i Vücuda Dair Görüşler

Varlığın bilgisi, varlığın mahiyeti vb. insanlığın başlangıcından bu yana merak edilmiştir. Varlık nedir, gözümüz önündeki eşya (şehadet âlemi) nereden geliyor, varlığını nereden alıyor, varlığı niceliği ve niteliği nedir? Bu tarz sorular insanlıkla yaşıttır. Her düşünür kendi fikrî sistemine göre bunları cevaplandırmıştır. Gerek felsefi, gerek bilimsel ve gerek mistik cevaplar verile gelmiştir. Platon'un ideaları ve Aristo'nun İlk Muharrik'i de bu cevaplar arasındadır.

Hulefâ-i Râşidin'den Hz. Osman ve Hz. Ali dönemlerinde yaşanan sıkıntılar, kelimî problemler, Hz. Hüseyin'in katli, Emevi hanedanlığının yıkılışı, Abbasilerin hâlifeliği üstlenmesi gibi sorunlar Müslümanları çözüm arayışına itmiştir. Kimi insanlar fitneye uymayarak ilim ve ibadete çekilmiştir. Bazı kesimler cihat çağrısında bulunmuştur. Mu'tezile gibi mezhepler akıl ve felsefe yardımı ile İslâm'ı savunma ve problemlere çözüm arayışına girmişlerdir. Bazı kesimler fitne hareketlerinin hızlı yayılışına karşı züht hayatını tercih etmiştir. Zor zamanlarda zâhidâne hayat revaçta olmaktadır. Hasan-ı Basri, Rabiâtü'l-Adeviyye (ö. 185/801), İbrahim Ethem (ö. 163/779) gibi simalar zâhidliğe önem vermişlerdi. Özellikle hâlife el-Me'mun (ö. 218/833) döneminde "Beytü'l-Hikme"nin tesisi ve tercüme hareketleri ile felsefi problemler zihinleri işgal etmeye başlamıştır.

İslâmî ilimler Hz.Peygamber'den sonra teşekkül etmiştir. Kısmi olarak tefsirin varlığından söz edilebilir. Tasavvuf da diğer ilimler gibi sonradan teşekkül etmiştir. Tasavvuf ilk devirlerinde bireysel bir hareket görüntüsü vermektedir. Nazariye ve amelin birleştiği tasavvufî hayat tarzı Hicri III. yüzyılın ortalarından itibaren komün bir zemine yerleşmiştir. Bireysel zâhidâne hayat ve Allah (c.c) korkusu yerini grupların sistematik yaşayışlarına bırakmaya başlamıştır. Cami ve ilim meclislerinde verilen vaaz ve dersler ile taraftarların toplanmaya başladığı görülür. Farklı anlayışlar ve çizgilerde tasavvuf hareketleri gelişmiştir. Haris el-Muhasibî, Kuşeyri, Gazali, İbnü'l-Arabî gibi isimlerle sistemleşen tasavvuf, Ehl-i Sünnet çizgisine yerleşmiştir. Tasavvufî hareketlerde varoluşa dair sorulara cevaplar verilmeye çalışılmıştır. Bu noktada ortaya çıkan eleştiri ise esas maksadın vahdet-i vücud hali değil vahdet-i şühud olması gerektiği yönündedir.

Vahdet-i vücud, Muhyiddin İbnü'l-Arabî, İbn Seb'in, İbn Fariz, İbn Berrecan ve İbn Kasiy gibi mutasavvıflarca sistemleştirilmiş, daha sonra birçok mutasavvıf tarafından benimsenip geliştirilerek bütün İslâm âlemine yayılmıştır.⁹¹ Muhyiddin İbnü'l-Arabî'den önce Cüneyd-i Bağdadî, Beyazid-i Bistamî ve Hâllâc-ı Mansur (ö. 309/922)'da da vahdet-i vücud emareleri görülmektedir. Osmanlı Devleti'nin sınırları içerisinde vahdet-i vücud anlayışına ve Muhyiddin İbnü'l-Arabî'nin düşüncelerine rağbet edilmiştir. Sadreddin Konevî (ö. 788/1386), Davud-i Kayserî (ö. 748/1354), Molla Fenârî (ö. 834/1431) ve İbn Kemal (ö. 683/1284) gibi âlimler vahdet-i vücud hakkında eserler yazmışlardır.⁹²

“Vahde” veya “vahdet” kelimesi Arapça bir kelime olup, “yalnız kalmak, tek başına kalmak” anlamlarında kullanılarak, “vahide” fiilinin mastar şeklidir.⁹³ Varlığın bölünme ve parçalanma (tecezzi ve inkısam) kabul etmeyen teklîğine işaret eder. Vücud ise “var olmak ve varlık” anlamlarına gelmektedir.⁹⁴ Vahdet-i vücûd sözlükte “varlığın birliği” anlamına gelmektedir.⁹⁵ Tasavvuf terminolojisinde vahdet-i vücûd, Allah'tan (c.c) başka varlık olmadığının idrak ve şuuruna ermek şeklinde tanımlanmaktadır.⁹⁶ Vahdet-i vücud öğretisi keşf, müşâhede ve zevke dayanmaktadır.

Vahdet-i vücud Allah-âlem ilişkisini anlatmaya çalışan bir sistemdir. Bu düşünceye göre “sadece Allah vardır; O'nun dışında bir varlık yoktur” esasına dayanan bir tevhid anlayışıdır. Bu anlayışa sahip kişi; gerçek varlığın bir tane olduğunu, bunun da Hakk'ın varlığından ibaret bulunduğunu, Hak ve O'nun tecellilerinden başka bir şeyin hakiki bir varlığının olmadığını bilir. Ancak o, bu bilgiye nazar/istidlâl, akıl yürütme/felsefe yoluyla değil de manevî tecrübe/müşâhede yoluyla/yaşayarak ulaşır.⁹⁷

İbnü'l-Arabî eserlerinde vahdet-i vücudu sistemli bir şekilde işlese de kavram olarak kullanmaz. Mahiyet itibariyle vahdet-i vücudu ifade eden ibarelere sıkça rastlanır. Onun düşünce sisteminden hareketle vahdet-i vücud tanımı şöyle yapılmıştır:

⁹¹ İbn Hâldun, *Şifau's Sail*, Çev.: Süleyman Uludağ, Dergâh yayınları, İstanbul 1998, s. 28.

⁹² Mustafa Aşkar, *Molla Fenârî ve Vahdet-i Vücud Felsefesi*, Yüksek Lisans Tezi, Ankara Üniversitesi, 1992, s. 83.

⁹³ Âsım Efendi, *a.g.e.*, c. 2, s. 1626; İbn Manzur, *a.g.e.*, c. 3, ss. 448-449.

⁹⁴ Erdal Kurt, *M. İbnü'l-Arabî ile İmam-ı Rabbani'nin Varlık Anlayışlarının Karşılaştırılması*, Yüksek Lisans Tezi, Kayseri, 2013, s. 53.

⁹⁵ Cebecioğlu, *a.g.e.*, s. 512.

⁹⁶ Süleyman Uludağ, *Tasavvuf Terimleri Sözlüğü*, s. 507.

⁹⁷ Baş, Eyüp, *Tasavvuf El Kitabı*, Grafiker Yayınları, Ankara 2012, s.473.

“Esas konusu varlık ve bilgi teorisinden ibaret olan teorik ve düşüncevi tasavvuf sistemidir.”⁹⁸ Kavramdan anlaşıldığına göre Allah’tan (c.c) başka hakikî vücud yoktur. Vücut sahibi birdir; Allah’tan (c.c) gayri mevcudatın vücudu mecazî ve itibarîdir. Varlık bir gölgeden veya aynadaki yansımadan ibarettir. Yani vücut sıfatı varlık için kullanılamaz. Vücut, Zât-ı İlâhîye’yi temsil eder. Varlığın Allah’ın (c.c) varlığına nispeti Vücut-u Zilli (gölge varlık) dir.⁹⁹ Zât vacib, kadim ve ezelidir. Şekli ve sûreti yoktur. Bütün tasavvufî öğretilerde olduğu gibi Zât’ın varlığı kâinata nazaran ayna gibidir. Yani tecellî etmektedir.

Muhyiddin İbnü’l-Arabî’ye göre Allah (c.c) her varlığın kaynağı ilk illetir. Mevcudat ondan zuhur etmiş mümkün varlıklardır. Mümkünatın varlığı vacibu’l-vücudun varlığına bağlıdır. Bu yönden mevcudat birer gölgedir.

İbnü’l-Arabî’ye göre varlık hayalden başka bir şey değildir. Gerçek varlık yalnızca Allah (c.c) ’tır. Âlem aynadaki görüntü gibidir. Allah’tan (c.c) başka hakikî mevcud yoktur. Bu görüş “Lâ mevcûde illallah” şeklinde ilke hâline getirilmiştir.¹⁰⁰

Muhyiddin İbnü’l-Arabî’nin vahdet-i vücud görüşündeki eksiklere dikkat çeken İmam-ı Rabbânî, vahdet-i vücudu referans olarak ortaya atan ve onun özüne zarar verici görüşleri eleştirmiştir. İmam-ı Rabbânî varlığı açıklamada vahdet-i vücudun yetersiz kaldığını belirtir. İbnü’l-Arabî’de varlık gölgeden ibaret iken İmam-ı Rabbânî’de varlığın vücudu bir gölge veya hayalden ibaret değil, hakikîdir.

İmam-ı Rabbânî’nin yaşadığı dönemde Hint alt kıtası dinî özgürlükler karşısında sorunlar yaşamaktadır. Hükümdar Ekber Şâh, İslâmî hayatı doğrudan etkileyen birtakım uygulamalar başlatmıştır. İslâm’ın zamanını doldurduğunu iddia etmektedir. Hint alt kıtasının çok dinli yapısının çatışmalara sebep olduğu düşüncesiyle hepsini devre dışı bırakıp onun yerine eklektik bir din hareketi başlatmıştır. Ekber Şâh bu hareketinde dönemin sapkın sûfi oluşumlarından da faydalanma yoluna gitmiştir. O dönem coğrafyasında kimi yozlaşmış ve şeriatı yadsıyan mistik hareketler, keşfi vahyin üstünde tutmaktan çekinmemektedir. Vahdet-i vücudu panteizm ekseninde ele alıp panteist bir tevhid anlayışını savunmaktadırlar.¹⁰¹

⁹⁸ Aşkar, *a.g.e.*, s. 89.

⁹⁹ *A.g.e.*, s. 92.

¹⁰⁰ Kurt, *a.g.e.*, s. 57.

¹⁰¹ İmam-ı Rabbânî, *a.g.e.*, c. 1, s. 28.

İmam-ı Rabbânî ise bu çıkmazlara karşı müritlerinin yardımıyla bir tecdit (yenileme) hareketi başlatmıştır.¹⁰² Mücadelesinde Ekber Şâh'ın uyguladığı siyasete açık bir şekilde muhâlif durmuştur. Ona göre Şâh, Hak Teâlâ'ya ve O'nun Resûlüne asi olmuştur. Bu husuta o şöyle der:

“Onun şâhlığı da kudreti de iktidarı da ordusu da her şeyiyle birlikte büyük bir bela ile dağılıp perişan olacaktır. Şâh, tövbe etsin, Allah ve Resulü'nün yolunu tutsun. Aksi hâlde Allah'ın kahrını, gazabını beklesin.”¹⁰³

İmam-ı Rabbânî'nin şeriata aykırı hareket eden yöneticinin meşruiyetini kaybettiğini ve halkın ona itaat etmediğini belirtmektedir. Kanunların dışına çıkılınca yönetici itibarını ve meşruiyetini kaybetmektedir. Bunu İslâm'da kuvvetin kanunlarda olduğuna örnek verebiliriz. Nitekim İmam-ı Rabbânî muhâlefetini yine müritleri olan Bayram Han, Abdurrahim Han, Murtaza Han gibi etkili bürokratik kişileri safına çekerek yürütmeye çalışmıştır.¹⁰⁴ Bir yandan yönetim nezdinde münasebetlerde bulunup bir yandan da halkın arasına müritlerini gönderip ihya çalışmalarında bulunmuştur. Ona göre devlet adamlarına yakın olmak toplumun dertleri adına faydalı bir durumdur.¹⁰⁵ Hatta bunu başka âlimlere de tavsiye eder. Kendisini İslâm devletine destek hususunda fazlasıyla ortaya atmakta ve elinden geldiğince çaba göstermektedir.¹⁰⁶ Ekber Şâh öldükten sonra da yerine geçen oğlu Cihangir de İmam-ı Rabbânî aleyhinde bulunmuştur. Hatta bir ara onu yanına çağırıp kendisine secde ettirmeye çalışmıştır. İkinci karşılaşmalarında İmam-ı Rabbânî Cihangir'i ikna etse de çevresinin dolduruşuna gelip onu Gevaliyar Kalesi'ne hapsedmiştir.¹⁰⁷ Üç yıl sonra serbest bırakılmış, kendisine hediyeler verilmiş ve karargâhta, devlet işlerinin merkezinde kalmıştır.

İmam-ı Rabbânî manevî mücadele ve mücahede ile uğraşan bir sûfî olmasının yanı sıra yeri geldiğinde aktif mücadeleye girişebilen bir kişiliğe sahiptir. Tasavvuf içerisinde şeriatın ana kaynakları olan Kur'an ve Sünnet çizgisinin dışına çıkılmaması gerektiğine dair vurguları çok güçlüdür. Bu sebeple Şia'ya karşı *Te'yid-i Ehl-i Sünne* adlı bir reddiye de yazmıştır. Ekber Şâh'ın eklektizmine karşı peygamberliğin zaruri bir

¹⁰² İmam-ı Rabbânî, *a.g.e.*, c. 1, mno: 59, s. 290.

¹⁰³ *A.g.e.*, c. 1, s. 43.

¹⁰⁴ *A.g.e.*, c. 1, s. 47; mno: 20, s. 163; mno: 30, s. 195.

¹⁰⁵ *A.g.e.*, c. 1, s. 43; *a.g.e.*, c. 1, s. 47.

¹⁰⁶ *A.g.e.*, c. 1, s. 47.

¹⁰⁷ *A.g.e.*, c. 1, s. 49.

müessese olduğuna dair *İsbatü'n-nübüvve* adlı bir eser yazmıştır. Görüldüğü üzere gerek ilmî ve tasavvufî gerek siyasi olarak son derece aktif bir sûfidir.

Hint alt kıtası birçok dini kendinde barındıran bir bahçe olduğu gibi mistik hareketlere de ev sahipliği yapmaktadır. Buradaki mistik hareketlerin İslâmî anlamda mistik hareketler diyebileceğimiz tasavvufa etkileri olduğu söylenelemiştir. İmam-ı Rabbânî döneminde de Hint mistik hareketleri sûfilere ve tasavvufî düşünceye tesir etmiştir. Özellikle Muhyiddin İbnü'l-Arabî'nin vahdet-i vücud anlayışının yanlış yorumlandığı görülmektedir. İmam-ı Rabbânî'nin mücadele boyutlarından biri de tasavvufun doğru anlaşılması ve dışarıdan gelen gayr-i İslâmî unsurların ayıklanmasıdır. Ona göre sâlikin keşif ve ilhamı şer'î hükümlere aykırı olması durumunda hatalı ve yanlıştır. Keşfi, Allah (c.c) tarafından indirilmiş olan kesin hükümlerin önüne geçirmek ona göre katıksız sapkınlık ve hüsrandır. Kitap ve Sünnet'e gerektiği şekilde inanmak kaçınılmaz olduğu gibi müctehit imamların çıkardığı şekilde Kitap ve Sünnet'in gereğince amel etmek gerekir.¹⁰⁸ Ona göre bir sûfinin görüşlerinin Ehl-i Sünnet'in görüşleriyle uyuşması için mutlaka nübüvvet makamından sonra en yüksek makam olan sıddikiyet makamına varması gerekir.¹⁰⁹ İmam-ı Rabbânî, Muhyiddin İbnü'l-Arabî'ye her vesile ile saygısını belirtirken onun düşünce sistematiğini doktrin bazında da eleştirir.

Ona göre Muhyiddin İbnü'l-Arabî'nin keşifte makbul biri olarak görülmesi hayrete şayandır. Oysaki Ehl-i Sünnet'e muhâlif düşen birçok bilgisi vardır. Keşfinde hata yaptığı için mazur sayılabilir. Bu kınanır anlamına gelmez. Yine de kendi özel görüşünde İbnü'l-Arabî'yi makbul sayar. Ancak Ehl-i Sünnet'e aykırı fikirleri ona göre zararlı ve hatalı kabul edilmelidir. Sûfilerin bir kısmı İbnü'l-Arabî'yi acımasızca tenkit ederken bir kısmı da ona göre körü körüne taklit etmektedirler. Her ikisi de ifrat ve tefrittir. Bu sebeple orta yol terk edilmiştir. Şeyhin Ehl-i Sünnet'e aykırı fikirleri te'vîl edilip Ehl-i Sünnet'le uzlaştırılabilir.¹¹⁰

İmam-ı Rabbânî'nin Hint alt kıtasında gerçekleştirmek istediği tecdit unsurlarından biri de sûfi mecranın görüldüğü üzere Ehl-i Sünnet çizgisine

¹⁰⁸ İmam-ı Rabbânî, *a.g.e.*, c. 2, mno: 286, s. 229.

¹⁰⁹ *A.g.e.*, c. 1, mno: 18, s. 154.

¹¹⁰ *A.g.e.*, c. 2, mno: 266, s. 100.

döndürülmesidir. O Haris el-Muhasibî ve İmam-ı Gazali gibi sünnete göre hareket etmenin gerekliliğine sıkça vurgu yapar.¹¹¹

İmam-ı Rabbânî'ye göre vahdet-i vücud meselesini sistemli bir şekilde sunan Muhyiddin İbnü'l-Arabî'dir. Ondan daha önce Hâllâc-ı Mansur ve Beyazid-i Bistâmî gibi sûfîlerin ortaya attıkları görüşler de vahdet-i şühud ile alakalıdır.¹¹² İmam-ı Rabbânî, şeyhi Bâkibillah ile tanışmadan önce vahdet-i vücud felsefesini benimsediğini ve bundan zevk aldığını belirtir. Küçüklüğünden beri vahdet-i vücud anlayışıyla meşrebinin uyumlu olduğunu söyler. Bu makamın ne kadar inceliği varsa hepsini öğrendiğini ve aşına olduğunu anlatır. Muhyiddin İbnü'l-Arabî'nin "hatemü'l-velâyet" dediği hâli kendisinin de yaşadığını, ayrıntılarına vâkıf olduğunu, sarhoşluk ve hâlin galip gelmesiyle şu beyitleri yazdığını nakleder:

"Bilin ki, bu şeriat körlerin şeriatıdır
Bizim dinimiz küfür ve inkârcıların dinidir
İman ve küfür, o perinin yüzü ve zülfü gibi birbirine uyar
İman ve küfre bağlanmak bana göre aynı şeydir."¹¹³

Bu hâli uzun süre yaşadıkdan (birkaç sene kadar) sonra gayb penceresinden Hakk Sübhânehû'nun sınırsız yardımını belirip zuhur meydanına çıktığını belirtir. Lâ keyfi ve lâ keyfilik perdesi anlatılan maksada uygun biçimde onda aşağı inmiştir. Bundan sonra kendisinde ittihat ve vahdet-i vücud emaresi bilgiler kaybolmuştur. Allah'ın (c.c) âlemi bizzat kuşattığı, içine sızdığı, ona bizzat yakın olduğu ve onunla aynı sûrette bir beraberlik içinde bulunduğu gibi sözünü ettiği makama varınca vahdet-i vücuda dair bilgilerin üzerinin örtüldüğünü söyler. Bu sebeple ona göre Allah (c.c) ile âlem arasında bir türlü ilişki bulunmaktadır. Allah'ın (c.c) âlemleri kuşatması bilgisi itibariyledir. Yani Allah (c.c) herhangi bir şey ile birleşme içinde değildir. Allah (c.c) Allah'tır, âlem de âlemdir.¹¹⁴ Burada vahdet-i vücudçu anlayıştaki Allah (c.c) her yerde ve her şeydedir görüşüne reddiye vardır. Ona göre İbnü'l-Arabî velâyet-i ulyâya kadar varabilmiştir. "Eğer nübüvvet kemalâtının velâyet kemalâtından daha üstün olduğunu anlayabilseydi keşfinde isabet edebilirdi." der.

¹¹¹ İmam-ı Rabbânî, *a.g.e.*, c. 2, mno: 272, s. 170.

¹¹² *A.g.e.*, c. 2, mno: 272, ss. 161-162.

¹¹³ *A.g.e.*, c. 1, mno: 31, s. 199.

¹¹⁴ *A.g.e.*, c. 1, mno: 31, s. 200.

İmam-ı Rabbânî, Abdullah Canpûrî adında bir şâhsa yazdığı mektubunda Muhyiddin İbnü'l-Arabî'nin görüşlerini anlatır ve daha sonra bu görüşlerin değerlendirmesini yaparak kendine göre hatalı taraflara işaret eder.¹¹⁵

Ona göre Allah (c.c) aşikâr ve gizli olmanın ötesindedir. Allah (c.c), tecellî, zuhurat, mükâsefe ve müşâhedelerin ötesindedir. Allah (c.c), hissedilebilen, akılla kavranılabilen, vehmedilebilen ve hayal edilebilen her şeyin ötesindedir. Şanına layık olduğu biçimde O'nu ancak yine kendisi övebilir ve yine O'na kendisi hamd edebilir.¹¹⁶

Ona göre Muhyiddin İbnü'l-Arabî sonraki dönem sûfilerinin öncüsüdür. İbnü'l-Arabî ve öncüleri İmam-ı Rabbânî'nin belirttiğine göre Allah (c.c)'in isim ve sıfatları zâtının aynısı olduğuna kâildirler. Sıfatları da birbirlerinin aynısıdır. Mesela ilim ve kudret sıfatı Allah (c.c)'in zâtının aynısı olduğu gibi ilim ve kudret sıfatları da birbirlerinin aynısıdır. Allah (c.c)'in isim, sıfat, şe'n ve itibarlarında başkalık (aynı olmama) icmal ve tafsil yönüyledir. Mesela isim, sıfat, şe'n ve itibar arasındaki farklılık icmali ise buna taayyün-i evvel denir. Tafsilî ise buna taayyün-i sanî denir. Bu makamlardan birincisine vahdet makamı veya Hakikat-i Muhammediye denilmiştir. İkincisine vahidiyet makamı denilmiştir. Bu makam İmam-ı Rabbânî'nin ifade ettiğine göre diğer mümkün varlıkların hakikatleri olarak kabul edilir. Mümkün varlıkların hakikatleri de ayân-ı sabite olarak adlandırılır.¹¹⁷

Onlar, ilim hazretinde bulunan bu iki taayyünü vücub mertebesine dâhil görürler. Bu a'yânın henüz haricî varlık kokusunu koklamadığı anlamına gelir. Onlara göre hariçte mücerret ahadiyetten başka hiçbir şey bulunmamaktadır. Hariçte görünen bu çokluk, sözü edilen a'yan-ı sabitenin, kendinden başka varlık olmayan vücudun zahir anasırda aksetmesi ve yansımalarından ibarettir. Böylece söz konusu çokluk için hayali bir varlık ortaya çıkar.¹¹⁸ Bu konuda İmam-ı Rabbânî'nin örneği ayna ve karşısında durandır. Buna göre aynanın karşısına geçen bir kimsenin aynada hayali bir varlığı belirir. Aynada görünen bu varlığın hayalden başka gerçekliği yoktur. Zira aynanın karşısına geçen kimse ne aynanın içine girmiş ne de o kimsenin şekli bizzat aynaya çizilmiştir. Eğer aynada bir şekil görünüyorsa bu sadece görüntüden kaynaklanmaktadır.

¹¹⁵ İmam-ı Rabbânî, *a.g.e.*, c. 2, mno: 1, s. 439.

¹¹⁶ *A.g.e.*, c. 2, mno: 1, s. 439.

¹¹⁷ *A.g.e.*, c. 2, mno: 1, s. 444.

¹¹⁸ *A.g.e.*, c. 2, mno: 1, s. 445.

Bu hayal sayesinde insan, o kimsenin aynanın dış yüzeyinde olduğunu vehmeder. Hariçte vehim ve hayale konu olan bu çokluk üç kısma ayrılır. Birinci kısım ruhî taayyün, ikinci kısım misalî taayyün, üçüncü kısım da bedenî taayyündür. Sonuncu kısım şehadet âlemiyle alakalıdır. Bu üç taayyüne haricî taayyün denilir ve bunların imkân mertebesinde olduğu düşünülür. Tenezzülât-ı hamse bu beş taayyünden ibarettir.¹¹⁹

İmam-ı Rabbânî'nin belirttiği gibi vahdet-i vücud ehline göre gerek ilim düzeyinde ve gerekse hariçte Allah (c.c)'ın zâtından ve zâtının aynısı olan sıfatlarından ve isimlerinden başka bir şey yoktur. Onlar bu ilmi düzeydeki sûreti de o sûretin misali ve gölgesi değil de aynısı olarak vehmederler. Bunun yanında görünen vücut âlemine yansıyan a'yan-ı sabitenin sûretlerini a'yanın aynısı olarak tasavvur ettikleri için zorunlu olarak ittihat ile hükmetmiş ve sonuçta her şeyin o olduğunu ileri sürmüşlerdir. Ona göre Muhyiddin İbnü'l-Arabî'nin vahdet-i vücud konusuyla ilgili görüşleri bunlardır.¹²⁰ Ancak ona göre bu konuyu İbnü'l-Arabî'den önce kimse dile getirmemiş ve bu konuyu onun ele aldığı tarzda kimse ele almamıştır. Her ne kadar bazı sûfiler manevî sarhoşluğun etkisi altında iken vahdet-i vücud ve ittihat görüşlerini andıracak şekilde "ben Hakk'ım! Kendimi noksanlıklardan tenzih ederim!" gibi sözler söylemiş olsalar da bunlar ittihat keyfiyetini açıkça ifade etmemiş ve vahdet-i vücud düşüncesine kaynaklık edecek sözler söylememişlerdir.¹²¹

İmam-ı Rabbânî düşünce sistematığının Ehl-i Sünnet ile paralellik arz ettiğini belirtir. Ona göre Allah (c.c)'ın keyfiyeti bilinmez bir genişlikte genişdir. Bizim kendi anlayışımıza göre tasarladığımız belirginlik Allah (c.c)'ın yüce zâtı hakkında söz konusu değildir. Onun benzeri hiçbir şey yoktur ayetini¹²² de delil gösterir.¹²³

Ona göre ilim sıfatının yokluk mertebesinde bir karşıtı vardır. Bu ilimden mahrum olma hâli olan cehâlettir. Kudretin karşıtı acziyettir. Bu yokluklar isim ve sıfatların yansımalarıyla beraber mümkün varlıkların özlerini teşkil eder. Muhyiddin İbnü'l-Arabî'de mümkün varlıkların asılları, ilim mertebesinde birbirinden ayrılmış

¹¹⁹ İmam-ı Rabbânî, *a.g.e.*, c. 2, mno: 1, s. 445.

¹²⁰ *A.g.e.*, c. 2, mno: 1, s. 445.

¹²¹ *A.g.e.*, c. 2, mno: 1, s. 446.

¹²² Şura, 26/11.

¹²³ İmam-ı Rabbânî, *a.g.e.*, c. 2, mno: 1, s. 447.

olan isim ve sıfatların kendileridir. İmam-ı Rabbânî’de mümkün varlık aslını, ilâhî isim ve sıfatların yansımalarıyla beraber bunların karşıtları olan yoklukta bulur.¹²⁴ Ona göre bir şeyin gölgesi o şeyin aynısı değil, onun bir misalidir. Bunlar birbiriyle aynı şeyler değildir. Dolayısıyla hiçbir mümkün varlık Allah Teâlâ’nın ve sıfatlarının aynısı olamaz. Zira mümkün varlığın hakikati yokluktur. Bu yokluğa akseden ilâhî ismin yansımaları ise ilâhî ismin kendisi değil bilakis onun bir misalidir. Bu bakımdan “hepsi odur” sözü doğru değildir. Doğru olan “hepsi ondandır” sözüdür.¹²⁵

Ona göre üstünlük ve kemal, yükseliş anında kesretin (çokluğun) gözden tamamen kaybolmasıyla olur. Hatta bu esnada Allah (c.c)’ın isimleri ve sıfatları bile akla gelmemeli, O’nun mücerret ehadiyyeti dışında hiçbir şey görülmemelidir.¹²⁶ Kaldı ki İmam-ı Rabbânî ’ye göre Muhyiddin İbnü’l-Arabî’nin: “O hem sûret hem de ayna olur, tecellî edilen Hakk aynasında kendi sûretinden başka bir şey görmez” görüşü Ehl-i Sünnet âlimlerinin ortak görüşüne terstir. Ona göre Mevlâ misalin ve temessülün, vehmin ve hayalin ötesindedir. Eşya onun yaratıklarıdır.¹²⁷ Dolayısıyla vücud ehlinin “âlemin cüzlerinden birini görmek, Mevlâ’yı görmektir. Çünkü ikisi birbirine bitişiktir” görüşleri kusurludur. Ona göre İbnü’l-Arabî’nin bu görüşte kalmasının sebebi onda sekrin yoğunluğu ve tevhid hâlinin güçlü olmasıyla mutlak olarak teşbihin dar sahasından kurtulup tenzih kemalâtına ulaşma cehdi göstermemesidir.¹²⁸ Buradan anlaşıldığına göre İmam-ı Rabbânî tenzih, Muhyiddin İbnü’l-Arabî ise teşbih ve tenzihin arasını cemetmenin daha yüksek makamlar olduğu iddialarında olduklarıdır. Buna göre İbnü’l-Arabî tenzih ve teşbih arasında kalarak İmam-ı Rabbânî’ye göre sonuçta paradoksa düşmüştür.¹²⁹

İmam-ı Rabbânî’ye göre mücerret tenzihi kabul etmek Allah’ı sınırlamak demek değildir. Yani teşbih ve tenzihi birleştirmek kemâl olmamaktadır. Tenzih ile noksanlık ve noksan, kâmil olana katılmaktadır. Nâkıs ile kâmil birleşince meydana gelen şey de nâkıs olur.¹³⁰

¹²⁴ İmam-ı Rabbânî, *a.g.e.*, c. 2, mno: 1, s. 447.

¹²⁵ *A.g.e.*, c. 2, mno: 1, s. 448.

¹²⁶ *A.g.e.*, c. 2, mno: 272, s. 155.

¹²⁷ *A.g.e.*, c. 3, mno: 74, s. 368.

¹²⁸ *A.g.e.*, c. 3, mno: 74, s. 369.

¹²⁹ *A.g.e.*, c. 3, mno: 74, s. 369.

¹³⁰ *A.g.e.*, c. 3, mno: 74, s. 370.

Muhyiddin İbnü'l-Arabî'ye göre teşbih ve tenzih arasındaki tecellî, tecellîlerin sonudur. Yüksekliklerin zirvesidir. Bundan sonrası yalnızca yokluktur. Zâtî tecellîde bundan daha yüce makam yoktur.¹³¹ İmam-ı Rabbânî'ye göre ise sâlik fiillerin tecellîsi esnasında kendi fiillerini bu fiilin aslı olarak görür. Sâlik burada fiillerinin o tek fiil ile kaim olduğuna inanır. İşte vahdet-i vücud ehlinin “hepsi O'dur” şeklinde ifade ettikleri şey bu makamda gerçekleşmektedir. Onlar burada kulların çoğalan fiillerini, tek olan gerçek failin fiili olarak görürler. Bu durum sıfatlar için de geçerlidir.¹³² İmam-ı Rabbânî'ye göre ise sâlikin bu makamda nasibi fenâ ve yok olmanın hakikatine ulaşmaktır. “Ene” kelimesinin yolu burada sâlik bekâ ile şereflese dahi kapanmalıdır. Bu sebeple “Ene'l-Hakk” sözü nispete ulaşamamaktan kaynaklanır. Yine de hüsnü zan edip büyüklerin bu makamı geçtiklerine inanmak gerektiğini söyler. Yokolmanın ve kaybolmanın devletine ulaşılması için zâtın tecellî etmesi gerekir. Ârifin bu makamda kendisini yok bilmesi zâtın tecellîsindedir. Hususi yokluk mutlak yokluğa katılınca ârifin ne ismi ne alameti kalır.¹³³ Bu sebeple İbnü'l-Arabî'nin “sırf yokluk vardı” yerine “bu tecellîden sonra sırf varlık ve safî nur vardı” demesi gerekirdi.¹³⁴

Ona göre İbnü'l-Arabî'nin görüşünde yanlışlık vardır. Buna göre bütün âlem ilim makamında ayrışıp belirginleşmiş ve görünen varlık aynasında zuhur etmiş olan isim ve sıfatlardan ibarettir. İmam-ı Rabbânî'ye göre bu kötülüğün Allah (c.c)'tan olduğu anlamına gelir. Oysaki Allah (c.c) Nisa Süresi yetmiş dokuzuncu ayette geçtiği üzere bütün hayırların kaynağıdır.¹³⁵ Ona göre yaratılmışların kötü fiilleri Hakk Sübhânehû'ya atfedilemez. Mesela gölge kendi iradesiyle hareket etse, gölgenin sahibi olan şâhsın da hareket ettiği söylenemez. Bu, O'nun kudretinin eseridir. Kötüyü yaratmak kötü değildir. Asıl kötü olan, kötü olanı yapmak ve kesb etmektir.¹³⁶ Bu iradeyi ve sorumluluğu kulun üzerinden kaldırmasından dolayı ehl-i hakkın görüşüne aykırıdır. Allah (c.c)'ın el-Mudil ve el-Hâdî ismine terstir. Burada zorlama yoktur.¹³⁷

¹³¹ İmam-ı Rabbânî, *a.g.e.*, c. 3, mno: 74, s. 370.

¹³² *A.g.e.*, c. 3, mno: 75, s. 371.

¹³³ *A.g.e.*, c. 3, mno: 75, s. 372.

¹³⁴ *A.g.e.*, c. 3, mno: 75, s. 376.

¹³⁵ *A.g.e.*, c. 3, mno: 91, s. 449.

¹³⁶ *A.g.e.*, c. 1, mno: 160, s. 530.

¹³⁷ *A.g.e.*, c. 2, mno: 266, s. 104.

İmam-ı Rabbânî kötülük problemi konusunda Ehl-i Sünnet ulemasıyla aynı görüşte olduğunu söyler. Ona göre Hak Teâlâ kullarına kudret ve irade vermiştir. İnsanlar bu ikisi sayesinde kendi fiillerini kendi istekleriyle yapabilmektedir. Sonuçta fiilleri yaratmak Allah (c.c)’a, onları kazanmak kullara mahsustur. Söz konusu fiiller kulun kendi isteğiyle oluşur ve kul övgü veya yergiye, ceza veya mükâfata layık olur. Allah (c.c) kulları güçlerinin üstünde birtakım şeylerle yükümlü kılmaz.¹³⁸ Burada Cebriyye ve Mu’tezile mezheplerine reddiye olduğu açıktır. İmam-ı Rabbânî’nin ifadelerinden anlaşılan, onun Eş’ariliğe yakın olduğudur.

Ona göre âlem hariçte gölgesel bir varlıkla vardır. Allah (c.c) hariçte aslî bir varlıkla, bundan da öte kendi zâtıyla vardır. Varlık ve diğer sıfatlar gibi bizim hariç mertebemiz, asıl hariç mertebesinin bir gölgesidir. Allah (c.c) âlemdir veya âlem Allah (c.c)’tır denilemez. Bu ifade kedisine çok ağır gelmektedir. Bir şâhsın gölgesinin o şâhsın aynısı olduğu söylenemez. Hariçte aralarında farklılık vardır.¹³⁹ Ona göre aradaki fark, vahdet-i vücud ehlinin mümkün varlığı veya gölge varlığı asla bağlamasıdır. Kendi görüşü ise gölge varlığın ayrı bir varlıkla birlikte hariçte var olduğudur.¹⁴⁰ Bir örnek vermek gerekirse İbnü’l-Arabî’de gölge varlık aynadır. İmam-ı Rabbânî’ye göre ise gölge varlığın varlığı aynaya bağlıdır. “Mücerret ehadiyetten başka gölge varlık vardır” denilebilir. Bunun tersi yani “gölge varlık yoktur sadece ehadiyet vardır” demek ifrat ve tefrittir.¹⁴¹

İmam-ı Rabbânî hazretleri seyr ü sülûkunu anlattığı iki yüz doksanıncı mektupta şeyhinin teveccühü ile varlık hayali arasındaki farkı, vehim ve hayali birbirinden ayırdığını gördüğünü belirtir. Bu makamda vahdet-i vücud ehline mevhum olduğu görülen sıfatların, fiillerin ve onların eserlerinin Allah (c.c)’tan çıktığını tecrübe eder. Sahv makamına çıktıktan sonra vücud ehlinin görüş farkının Allah (c.c)’ın âlemle arasındaki nispetlerin ötesinde bir nispeti olduğunu keşfeder. Bu nispetin keyfiyeti ise meçhuldür.¹⁴² Allah (c.c)’ın inâyeti ile bu makamda kendisine özel bir bilgi verildikten sonra Hakk ve halk arasında hiçbir alaka olmadığını, müşâhede edilen şeyin Allah

¹³⁸ İmam-ı Rabbânî, *a.g.e.*, c. 2, mno: 266, s. 104.

¹³⁹ *A.g.e.*, c. 2, mno: 1, s. 449; mno: 1, s. 451.

¹⁴⁰ *A.g.e.*, c. 2, mno: 1, s. 450.

¹⁴¹ *A.g.e.*, c. 2, mno: 1, s. 450.

¹⁴² *A.g.e.*, c. 2, mno: 290, ss. 285-289.

(c.c)'ın zâtı olmadığını anlar. Ona göre bu müşâhede tekvin sıfatının âleme karşı bağının misal âlemindeki sûretidir. O'nun zâtı bilinen ve bilinmeyen bütün kevnî bağların ötesindedir. Ona göre vahdet-i vücud ile ömür geçirenler bu sonsuz deryadan bir damlaya bile ulaşamamıştır. Oysaki vahdet-i vücud ehli, vahdeti vücud makamını kemal noktası kabul ederler. Bu makamın üstüne yükselmeyi de noksanlık ya da imkânsız olarak görürler.¹⁴³

İmam-ı Rabbânî hayret makamını aşip icazet almasından sonra tarikat öğretimine başlar. Bu meşguliyetini bir süre devam ettirir. Ancak bu makamda noksan olduğunu anlar. Zira seyr-i ilallah ve seyr-i fillahın ne olduğunu henüz bilememiştir. Mânevîyât ilmi bu mertebede noksan olduğunu gösterecektir. Hatta kendindeki eksiklikler dolayısıyla öğretimi bırakır. Talebelerinin gitmediğini, bu hâli bir tevazu olarak kabul ettiklerini yazar. Daha sonra Allah (c.c) Hz. Peygamberin hürmetine beklenen hâlleri İmam'a lutfeder.¹⁴⁴ Burada o, sâlikin sülûkunda Hz. Peygambere ve sünnetine olan bağlılığın önemine dikkat çeker. Ona göre Hz. Ebu Bekir'in cezbe makamına çıkmasının kaynağı Hz. Peygamberdir. Hz. Sıddık-i Ekber, Efendimizin (s.a.v) ahlâkıyla ahlâklanması ve onda fâni olmasıyla bu ayrıcalıklı yere kavuşmuştur.¹⁴⁵ İmam-ı Rabbânî tarikatlar arasında bulunduğu bölgeye en uygun, sağlam, sâlim, muhkem, doğru, açık, kâmil ve yüce yol olarak Nakşibendî çizgisini seçer. Ona göre bu yoldakilerin üstünlük ve büyüklüklerinin sebebi sünnet-i seniyyeye sımsıkı sarılmaları ve bid'atlerden kaçınmalarıdır.¹⁴⁶

Ona göre Hz. Peygamber'in şeriatı tüm şeriatları ve kitabı diğer semâvî kitapları kuşatıcıdır. Dolayısıyla bu şeriata tabi olmak, bütün şeriatlara tabi olmak gibidir. Allah (c.c)'ın peygamberlerinden bir peygamberle ilişkisi olan, kabiliyeti ölçüsünde onun velâyetinden nasibini alır. Diğer peygamberlerin velâyet mertebelerine ulaşmak Peygamber Efendimizin velâyetinin parçalarından bir parçaya ulaşmak sayılır. Velâyete ulaşamamanın tek sebebi Hz. Peygambere tam mânâsıyla tabi olmaktadır. Eksikliklerdir. Efendimize tabi olmak tam mânâsıyla olunca velâyete ulaşmak mümkündür.¹⁴⁷ Ona

¹⁴³ İmam-ı Rabbânî, *a.g.e.*, c. 2, mno: 290, s. 290.

¹⁴⁴ *A.g.e.*, c. 2, mno: 290, s. 291.

¹⁴⁵ *A.g.e.*, c. 2, mno: 290, s. 301.

¹⁴⁶ *A.g.e.*, c. 2, mno: 290, s. 285.

¹⁴⁷ *A.g.e.*, c. 1, mno: 77, s. 348.

göre ashabın ümmetin velilerine olan üstünlüğü Resulullah ile olan sohbet sebebiyledir. Veysel Karânî dahi olsa kimse sıradan bir sahabenin mertebesine ulaşamaz.¹⁴⁸

İmam-ı Rabbânî'ye göre sûfiler arasında iki tür tevhid anlayışı vardır. Biri vahdet-i vücud diğeri vahdet-i şühuttur. Vahdet-i şühud “bir” olanı müşâhede etmektir. Burada Vahid'den başkası müşâhede edilmez. Sâlik Allah (c.c)'ın dışında hiçbir şeyi göremez. Vahdet-i vücutta ise sâlikin varlığın bir, onun dışında olanların yok olduğuna inanması veya bu zannı taşımasıdır. Diğer şeyler onun yansıdığı aynalardır. Bu sebeple ona göre vahdet-i vücud ilme'l-yakîn mesabesindedir. Vahdet-i şühud ise ayne'l-yakîn mertebesidir. Ayne'l-yakîn ve fenâ fillah şuhudi tevhid olmadan gerçekleşmez.¹⁴⁹

İmam-ı Rabbânî iki tevhid anlayışı arasındaki farkı bir temsil ile açıklar. Ona göre bir kimse güneşe baktığında yıldızları göremez. Yalnızca güneşi görür. Müşâhede edilen güneş olduğu hâlde yıldızlar yoktur diyemez. Kişinin yıldızları görmemesinin sebebi güneşin çok parlak olması ve görenin görmesindeki kusurdur. Güneşe bakan kimsenin gözleri güneşin nuruyla ışılatılsa onda bir kuvvet hâsıl olur ki, bununla yıldızların güneşten ayrı birer varlık olduğunu görebilir. Yıldızların güneşten ayrı birer varlık olduğunu görmek hakka'l-yakîndir. Burada güneşin dışındaki varlıkları göremeyen vahdet-i vücud, güneşin dışındaki varlıkları gören vahdet-i şühuttur. Ayrıca gözlerin güneşin nuruyla ışınması da Allah (c.c)'ın inâyetidir.¹⁵⁰ Yıldızların yani gölge varlıkların görülmemesi diğer ifadeyle vahdet-i vücud, ona göre akıl ve şeriata aykırıdır.¹⁵¹

İmam-ı Rabbânî'ye göre Hakk'ın hakikatine vücud dâhil denilemez. Çünkü haricî ve ilmî varlık mertebelerini tamamladıktan sonra geriye varlığın zıddı olan yokluktan başka bir şey kalmaz. Allah (c.c)'ın varlığı ise bu varlık ve yokluğun ötesindedir. Burada yokluktan bahsedilemeyeceği gibi varlıktan da bahsedilemez. Karşısında yokluğun yer aldığı varlık Allah (c.c)'a layık olamaz. Bu sebeple İmam-ı Rabbânî daha önce söylediği “Allah Teâlâ'nın hakikati salt varlıktır” sözüne vakıf olamayışından tövbe eder. İşin özünü başlangıçta anlayamadığını belirtir. Çünkü Zât-ı

¹⁴⁸ İmam-ı Rabbânî, *a.g.e.*, c. 3, mno: 69, s. 352.

¹⁴⁹ *A.g.e.*, c. 1, mno: 43, s. 242.

¹⁵⁰ *A.g.e.*, c. 1, mno: 43, s. 246.

¹⁵¹ *A.g.e.*, c. 1, mno: 43, s. 243.

İlâhî bütün bilgi ve birikimimizin ötesindedir.¹⁵² Allah (c.c) yaratılmışlara ait nitelik ve niceliklerden münezzehtir. O'nu niteliklerin aynaları ve niceliklilerin alanları asla yansıtamaz. Mekânsız olan mekânda bulunamaz. Bunun için keyfiyetten münezzehe olanı keyfiyete bağımlı olanların dışında aramak gerekir. Mekânın dışında olanı mekânların ötesinde talep etmek yaraşır. Buna İmam-ı Rabbânî'nin delili Bahaeddin Nakşibendî'nin: "Gözlenen, işitilen ve bilinen her şey Allah (c.c)'tan başkasıdır. Bunların hepsini lâ (o değildir) sözüyle reddetmek gerekir." sözüdür.¹⁵³

İmam-ı Rabbânî'ye göre sûfiler bir makama takılıp kalmamalıdır.¹⁵⁴ Kendisi seyrinde vahdet-i vücuda dair birtakım bilgilere vâkıf olduğu sıralarda, bundan öte bir hâlin olamayacağını düşündüğü için ıstırap yaşamıştır. Vahdet-i vücuda ait bilgilerin kaybolmaması için Allah (c.c)'a yalvarır. Daha sonra hakikatin üzerindeki perdeler kalkıp iç yüzü ortaya çıkınca makamın gerektirdiği maksadı keşfetmiştir.¹⁵⁵ Vahdet-i vücud ehlinin daha yukarı makamlara çıkamamalarının sebebi, ona göre hayal güçlerinde izler bırakmış olan tevhid ve ehadiyyeti çokça murakabe etmeleri olabilir. Onlarda vehimlerin oluşmasının sebebi muhabbetin ağır basmasıdır. Çünkü sevginin etkisiyle seven kimsenin gözünde sevilenin dışındakiler perdelenir ve o kişi sevdiğinden başkasını göremez hâle gelir. İmam-ı Rabbânî'nin haklı olarak vurguladığı gibi bu durum, gerçekte sevdiğinden başka kimse bulunmadığı anlamına gelmez. Bu durum his, akıl ve şeriatin verdiği bilgilere aykırıdır.¹⁵⁶

Ona göre keşif ehlini taklit edenlerin durumu müçtehid taklit edenlerin durumu gibi değildir. Müçtehid taklit eden sevap alır. Ancak keşif ehlini taklit eden keşfinde hata etmişse mazur sayılmaz ve sevap kazanmaz. Zira keşif ve ilham başkaları için delil değildir. Müçtehidin sözü başkaları için delildir. Hata etmesi durumunda keşif ehlini taklit etmek caiz değildir. İctihat ehlini hata ettikleri durumda bile taklit caiz olmakta hatta vacip sayılmaktadır.¹⁵⁷ Bu sebeple en yüksek makam vahdet-i vücud denilemez.

Ona göre seyr ü sülûk tecrübesinin nihai mertebesi tevhidi müşâhede etmek değil, ubudiyettir. Bu sebeple nihai mertebe vahdet-i vücud değil, vahdet-i şühuddur.

¹⁵² İmam-ı Rabbânî, *a.g.e.*, c. 2, mno: 26, s. 47.

¹⁵³ *A.g.e.*, c. 1, mno: 31, s. 203.

¹⁵⁴ *A.g.e.*, c. 1, mno: 3, s. 105.

¹⁵⁵ *A.g.e.*, c. 1, mno: 31, s. 201.

¹⁵⁶ *A.g.e.*, c. 1, mno: 31, s. 202.

¹⁵⁷ *A.g.e.*, c. 1, mno: 31, s. 203.

Ona göre sâlik ilk zamanlarında vahdet-i vücudun müşâhedesine mazhar olmaktadır. Bu durumda vahdet-i vücud, vahdet-i şühuda göre eksik kalmaktadır. Vahdet-i vücud konusunda söylenenleri daha işin başında müşerref olduğunu belirtir. Allah (c.c)’ın inâyetiyle çokluk içerisinde tekliği müşâhede edebilme (vahdet-i şühud) nimetine eriştiğini söyler. Hatta Allah (c.c)’ın inâyetiyle bu makamı da kat be kat aştığını yazmıştır. Ancak bu makamları ve marifetleri doğrudan karşılayabilecek sözlerin olmadığını ifade eder.¹⁵⁸

İmam-ı Rabbânî Hz. Peygamber’e tam ve layıkıyla bir ittiba ile mümkün varlığa ait tüm mertebeleri vacip olandan ayırabiliriz. Çünkü manevî mertebelerin nihai noktası Hz. Peygambere ittiba ile bilinebilir. Kendisi bu taifeden, zümreden olduğuna işaret eder. Bu konudaki ifadeleri şöyledir:

“Şu satırları yazan derviş de önceleri vahdet-i vücud inancını taşıyordu. Çocukluğundan beri kendisine tevhidin bu kısmının bilgisi verilmişti. Her ne kadar bir hâl vaki olmamışsa da yakîn mertebesine ulaşmıştı. Bu yola girince kendisine önce tevhid yolu yani hâl olarak tevhid yolu açıldı ve bir süre bu makamda devam etti. Kendisine bu makama uygun bol bol ilimler verildi. Vahdet-i vücud anlayışına sahip olanlara gelen bütün kapalılıkların ve mânâların hepsi açıldı ve çözüldü. Bu meselelerin çözümüne ait bilgilerde kendisine ihsan edildi.

Bir süre sonra bu dervişin üzerine başka bir nispet baskın çıktı ve vahdet-i vücudda durakladı. Yani kendisine galip geldiği sırada bu makamın gerçeğe uygun olup olmadığı noktasında bir duraklamaydı bu. Ancak bu sırada yine gelen bilgileri beğeniyor ve inkâr etmiyordu.

Bir süre böylece devam etti. Sonra iş vahdet-i vücudu inkârla sonuçlandı. Bu makamın aşağı (süflî) bir makam olduğu ve gölgelik (zılliyet) makamının üstünde yükselmek gerektiği ilham edildi. Ancak o, bu inkârını kendisi seçmedi. Bu makamdan ayrılmayı da istemiyordu. Çünkü büyük şeyhlerin pek çoğu bu makamda bulunuyordu.

Gölgelik makamına ulaştığında ikinci zümrenin dediği gibi orada kendini ve nefisini bir gölge olarak buldu. Kemâlin vahdet-i vücudda olduğunu zannederek bu makamdan (gölgelik makamından) ayrılmak istemedi. Bu makamın yani gölgelik makamının genel anlamda o makamla bir benzerliği vardır.

¹⁵⁸ İmam-ı Rabbânî, *a.g.e.*, c. 1, mno: 8, s. 117.

Sonra tam bir inâyet ve sonsuz bir lütuf ile onu bir makamdan daha yukarı da olan makamla İmam-ı Rabbânî,ra yükselttiler ve abdiyyet (kulluk) makamına ulaştırdılar. İşte burada bu makamın kemâli ortaya çıktı. Ve yüceliği açık olarak anlaşıldı. Alttaki makamlardan dolayı tövbe etmeye ve af dilemeye başladı. Eğer bu dervişe bu yolu tutturmasalardı hangi makamın diğerlerinden üstün olduğu açığa çıkmazdı. O takdirde, bu makamın üzerine yükselmesinin, bulunduğu vahdet-i vücud makamından aşığı inmek olduğunu zannedirdi. Çünkü ona göre vahdet-i vücud makamından daha yüce bir makam yoktu. Hak olanı ortaya çıkaran ve doğru yolu gösteren Allah Teâlâ'dır.”¹⁵⁹

İmam-ı Rabbânî'ye göre vahdet-i vücud, sekr ve muhabbetin baskınlığından kaynaklanır. Eğer sekr hâlinen sahv hâline çıkabilirlerse vahdet-i vücud hâlinen bahsetmezler. Bekâ billâh makamında olanlar için ilimde sekr hâlinin yeri olamaz. Bu makamda olanların bilgileri peygamberlerin ilimlerine mutabık olur.¹⁶⁰

Kimi sûfilerde vahdet-i vücudun hâsıl olmasının sebebi, tevhid murakabesini çok yapmaları ve “lâ ilahe illallah” kelime-i tayyibesini “lâ mevcude illallah” mânâsında düşünmeleri ve böyle anlamalarıdır. Tevhidin mânâsıyla çok meşgul olunması sebebiyle vahdet-i vücud bilgisi hayal merkezine kazınır. Ona göre tevhidin bu türden bilgisine sahip olan hâl erbabından değildir. Bu makamda olan sâlik kalp makamından habersiz olmaktadır. Bu sebeple vahdet-i vücud ilminden başkasını öğrenemez. Bu makamdan öte hâl erbabında, kalp makamında olanlarda ilmin birbirinden üstün dereceleri vardır.¹⁶¹

Vahdet-i vücud ehlinin vahdet-i vücud ilminde kalmasının bir diğer sebebi de ona göre kalbî muhabbet ve cezbelenmedir. Bunlar başlangıçta tevhidin mânâsını hayal edip düşünmeksizin zikir ve murakabe ile meşgul olurlar. Kendi uğraşlarıyla veya Allah (c.c)'in inâyetiyle kalp makamına ulaşıp cezbeyle varırlar. Bu makamda olanlara vahdet-i vücudun güzelliği hâsıl olduğundan dolayı mahbubun sevgisinin baskınlığı başlar. Mahbubun sevgisinin onları kuşatmış olması, mahbubun dışındakilerin gözlerinden kaybolmasını sağlar. Dolayısıyla mahbubun dışında bir şey göremedikleri ve bulamadıkları için tabii olarak mahbuptan başka varlık bilemezler. Tevhidin bu türü

¹⁵⁹ İmam-ı Rabbânî, *a.g.e.*, c. 1, mno: 160, ss. 533-534.

¹⁶⁰ *A.g.e.*, c. 2, mno: 290, s. 305.

¹⁶¹ *A.g.e.*, c. 2, mno: 291, s. 307.

onun makamında olanlara göre hâllerden olup hayal ve vehim şaibesinden, hayale yerleşmekten münezze ve uzaktır.¹⁶²

İmam-ı Rabbânî vahdet-i vücud ehlinin kalp makamından âleme döndükleri zamanki hâllerini de anlatır. Ona göre bunlar kalp makamından çıktıkları vakit mahbuplarını âlemin her zerresinde müşâhede ederler. Varlıkları, mahbubun güzelliğinin aynaları olarak görürler. Kalp makamından çıkarak kalp sahibinin mukaddes zâtına yönelirlerse, kalp makamındayken kendilerine hâsıl olan tevhid-i vücudî ile ilgili marifet yok olmaya başlar. Yükselme basamaklarını tırmandıkça kendilerini bu marifetle ilgisiz olarak bulurlar. Hatta bazıları işi inkâra ve bu marifetin erbabına dil uzatmaya kadar vardırırlar. Bunun bir misali Şeyh Simnânî (ö. 736/1136)'dir. Sûfîler bu hâlleri yaşadıkları anda kast ve iradeleri olmamakta ve bu hâller iradelerinden uzakta yaşanmaktadır. Hâlin baskınlığı ve kuşatması altında yaşamaktadırlar. Bu sebeple söyledikleri sözlerden ve dil uzatmalarından dolayı mazurdurlar. Zor durumda olan kişi reddedilmez ve ona dil uzatılmaz.¹⁶³ Bu makama hapsolanlar kemalatın çoğuna ulaşamamakta ve birçok makamdan mahrum kalmaktadırlar.¹⁶⁴ Bütün bunlarla İmam-ı Rabbânî kendi mesleğini yani vahdet-i şühudu vahdet-i vücuddan üstün görmektedir. Dolayısıyla vahdet-i vücud sekr hâli, vahdet-i şühud sahv hâli olmaktadır.

Ona göre vahdet-i vücud ehlinin bazı insanlar da müşâhede ettikleri şeylerin içinde tamamen eriyip tükenirler. Bu himmetlerinin büyüklüğünden kaynaklanmaktadır. Öyle ki himmetlerinin büyüklüğüyle müşâhede ettikleri şeylerin içinde daima eriyip yok olmak ve varlıklarından hiçbir eser kalmadığını görmek isterler. Bunlar İmam-ı Rabbânî 'ye göre "ben" demeyi küfür olarak görürler. Bunların görüşlerine göre son mertebe fenâdır. Ona göre bunlar muhabbet kurbanı ölümlerdir.¹⁶⁵

Ona göre vahdet-i vücudun insana verdiği ağırlıktan kurtulmak için vahdet-i şühud makamına ermek gerekir. Tevhidin bilgisi cezbe veya muhabbetin baskınlığı değildir. Bu makamda olanların müşâhede ettiklerinin âlemle bir nispeti ve ilgisi yoktur. Âlem aynasında onlara gözüken, onların müşâhede ettiklerinin benzeri ve misali olup

¹⁶² İmam-ı Rabbânî, *a.g.e.*, c. 2, mno: 291, s. 308.

¹⁶³ *A.g.e.*, c. 2, mno: 291, s. 308.

¹⁶⁴ *A.g.e.*, c. 2, mno: 291, s. 309.

¹⁶⁵ *A.g.e.*, c. 2, mno: 291, ss. 309-310.

gerçek müşâhedeleri değildir. Burada o güneşi kullanarak temsili bir örnek verir. Mesela bir kimse güneşin güzelliğine âşık olsa sevgisinin yoğunluğu sebebiyle, ismi ve resmi kalmayacak şekilde kendini güneşte yok edebilir. Kişi güneşin dışında bir şeyle rahatlatılmak ve teskin edilmek istense, bir anlığına güneş ışınlarının yoğun parlaklığından uzaklaştırılarak bir lahza dinlendirilmesi arzu edildiğinde güneş kendisine bu âlemin aynalarında gösterilir. Bu tür bir alakayla bu şahsın bu âlemle ünsiyeti ve ülfeti sağlanmış olur. Bazen bu kişiye, âlemin, güneşin aynısı olduğu ve başka varlığın olmadığı söylenir. Bazen de güneşin güzelliği kendisine âlemin zerrelerinin aynalarından gösterilir.¹⁶⁶

Güneş örneğinde belirttiği gibi âlemin güneşle yani zâtın âlemle aynı şey olduğunu söylemenin yanlışlığını aktarır. Ona göre Allah (c.c)'ın âlemle hiçbir münasebeti yoktur. Ancak isim benzerliği sebebiyle âlemle bitişikliği söylenebilir. Yani Allah (c.c) vardır, âlem de vardır. İkisi arasında var olma bakımından bir isim benzerliği vardır. İkinci olarak benzerliğin kaynağı ona göre Allah (c.c) bilendir, görendir, işitendir, diridir, dileyendir. Âlemde bulunan bazı fertlerde bu sıfatlara sahiptir. İkisinin sıfatları birbirinden farkı olsa da mümkün varlığın özellikleri ve yaratılanların noksanlıkları bunların gözünden perdelenmiş olduğu için ittihat hükmüne varabilirler. Bu kısım vücud ehlinde tevhidin en yüce kısmıdır. Bu hâl onların kalbine bir maslahata dönük olarak getirilmiş, bu marifet ile sekr hâlinde sahva çıkmaları ve sükûnet bulmaları murat edilmiştir. Sema ve raks da ona göre bu yoğunluktan çıkıp rahatlama anlardır.¹⁶⁷

Seyr-i maallah mertebesini aşan vahdet-i şühud ehli, müşâhede ettiklerine aykırı olan bir işe iltifat etmez ve onunla sükûnet bulmazlar. Tabii olarak âlem kendilerine müşâhede ettiklerinin aynı olarak gözükebilir veya bir süreliğine de olsa bu ağırlıklarının hafiflemesi için müşâhede ettikleri, onlara âlemin aynalarında zuhur edebilir.¹⁶⁸ Aslında aradaki fark pek incedir. Vahdet-i vücud ehli müşâhede ağırlığından kurtulmak için müşâhedeyle bırakıp normal âlemde bir şeylerle ilgilenir. Vahdet-i şühud ehli ise müşâhedeyle terk etmeden aynalardaki yansımalarla sükûnet arar. Yani biri güneşe bakmayı bırakıp, yüzünü toprağa dönmektedir. Biri de güneşi su

¹⁶⁶ İmam-ı Rabbânî, *a.g.e.*, c. 2, mno: 291, s. 311.

¹⁶⁷ *A.g.e.*, c. 2, mno: 291, s. 312.

¹⁶⁸ *A.g.e.*, c. 2, mno: 291, s. 312.

damlacıklarında, cam parçalarında veya aynayla seyre devam etmektedir. Zaten İmam'ın da belirttiği gibi yolun büyüklerinde ilk olarak vücudî tevhid emareleri görünebilir. Daha sonra bundan kurtulurlar.¹⁶⁹ Buradan da anlaşılacağı üzere vahdet-i şühud ehli sâlik tevhide müşâhede ederken sükûnet arayarak, vahdet-i vücud mertebesinden geçmekte ve daha üst mertebeye ulaşabilmektedir.

İmam-ı Rabbânî iki yüz ikinci mektubunda vahdet-i vücud ehlinin bir iddiasını şöyle dile getirip cevaplandırır:

“Peygamberler vahdet-i vücud ile ilgili sırları sıradan insanlardan sakladılar. Tebliğ görevlerini farklı varlıkların bulunduğu esasına dayandırdılar. Varlığın birliği esasını gizleyip varlığın çok olduğunu göstermişlerdir. Böyle yapmalarının sebebi, sıradan insanların anlayışlarının bunu kavramaya yeterli olmamasıdır.”¹⁷⁰

İmam-ı Rabbânî bu iddiayı Şîilerin takiyye anlayışlarına benzetmektedir. Ona göre böyle bir şey asla kabul edilemez. Çünkü peygamberler gerçeği olduğu gibi tebliğ etmeye memur edilmişlerdir. Allah'ın zâtına, sıfatlarına ve fiillerine dair en fazla titizlikle açıklama ve duyurma yapanlar gerçeği ortaya çıkarmada hassasiyet gösterenler onlardır.¹⁷¹

Ona göre bu konuda sıradan insanlar bir yana, anlayış ve idrakten yoksun kimseler anlayamasalar bile peygamberler hakikatleri herkese anlatmakla görevlidirler. Buna paralel olarak Kur'an'da ve hadislerde geçen müteşabih sözleri değil avam, havas bile anlamaktan acizdir. Hakikati tebliğde peygamberler sıradan insanların yanlış anlayacaklarına dair bir korku ve tereddüt göstermemişlerdir. Burada daha ilginç olan iddiayı dillendiren sûfilerin varlığı iki yani yaratan ve yaratılan olarak görüp Allah (c.c)'a ibadet edenleri müşrik saymaktadırlar. “Varlık bir'dir” diyenleri puta tapsalar bile muvahhid sayıyorlar. Bunun sebebi o kimselerin o putları Allah (c.c)'ın görüşleri olarak hayal edip putlara ibadeti Allah (c.c)'a ibadetmiş gibi kabul etmeleridir.¹⁷²

Oysaki onun söylediği gibi peygamberler insanları vahdet-i vücud inanışına çağırmamıştır. Birden fazla varlığı kabul edenlere de müşrik dememiştir. Peygamberler Mabud'un bir olduğunu, onun dışında bir şeye ibadet edenlere müşrik demişlerdir. Ona

¹⁶⁹ İmam-ı Rabbânî, *a.g.e.*, c. 2, mno: 291, s. 314.

¹⁷⁰ *A.g.e.*, c. 2, mno: 272, s. 160.

¹⁷¹ *A.g.e.*, c. 2, mno: 272, s. 160.

¹⁷² *A.g.e.*, c. 2, mno: 272, ss.160-161.

göre vahdet-i vücud ehliinden olanlar Allah (c.c)’ın dışındakileri (masiva) Allah (c.c)’ın dışındakiler olarak kabul etmelidirler. Böyle kabul etmezlerse bilakis kendileri şirke düşerler. Ayniyet iddiasından kaçınmaları gerekir. Burada Şeyh Muhyiddin İbnü’l-Arabî’nin “kâinat ile Hakk Teâlâ ne aynı şey ne de başka şeylerdir” sözü doğruluktan uzaktır.¹⁷³

Sûfilerin bu iddiayı dillendirmelerinin arkasında âlemi kadîm sıfatlar gibi zannetmeleri bulunmaktadır. Böyle düşünüp kadîm sıfatlara ait olan hükümleri âlem için kullanmışlardır. Bunun sebebi sülûklarında yetersizlikleri ve yolun sonuna varamamalarıdır. Asıl olan âlem ve Allah (c.c) hakkında aynılığı kabul etmek temel ilke olmamalıdır.¹⁷⁴

İmam-ı Rabbânî’ye bu konuda bir de soru yöneltilmiştir. Vahdet-i vücud düşüncesindeki sûfiler, birden fazla varlık var diyenleri müşrik ilan ederler. Oysaki vahdet-i vücud ehli seyrlerinde ve müşâhedelerinde iki şey görmektedirler. Bu kimseler tarikat müşriki olmaktadır.¹⁷⁵ İmam-ı Rabbânî’ye göre müşâhede esnasında iki şey görmek vahdet-i şühud ile ortadan kalkabilir. Böylelikle vahdet-i vücuda ihtiyaç kalmaz. Bunun için sâlikin müşâhede anında tek olan zât-ı mukaddes dışında hiçbir şeyi müşâhede etmemelidir. Tıpkı gündüz vakti yıldızlar olduğu hâlde sadece güneşi görmek gibi. Yıldızlar olsun veya olmasın müşâhede sadece güneşe yönlendirilmelidir. Böylece fenâ hâli ve tarikat müşriki olma ortadan kalkacaktır.¹⁷⁶ Şöyle ki çok sevilen bir nağmenin tüm ritimlerine uymak, ritimlerde fenâ olmak gibidir. Ritimlerin, matematiksel düzenin dışına çıkınca fenâ olmak yani nağmenin güzelliği ortadan kalkmaktadır.

Ona göre kâmil anlamda fenâ olmak; her şey var iken sâlikin, hakikî matluba olan kâmil bağlılığı ve onda kendini kaybetmesi sebebi ile asla hiçbir şeye iltifat etmemesi, dahası hiçbir şeyi görmemesi gözünün görüşünün hiçbir şeye kesinlikle takılmamasıdır. Böylelikle kimde fâni olacağı ve neyden gafil ve habersiz olacağı ortaya çıkar.¹⁷⁷

¹⁷³ İmam-ı Rabbânî, *a.g.e.*, c. 2, mno: 272, s. 161.

¹⁷⁴ *A.g.e.*, c. 2, mno: 272, s. 162.

¹⁷⁵ *A.g.e.*, c. 2, mno: 272, s. 163.

¹⁷⁶ *A.g.e.*, c. 2, mno: 272, s. 163.

¹⁷⁷ *A.g.e.*, c. 2, mno: 272, s. 163.

Müellifimize göre fenâ ve bekâ mertebelerinin elde edilmesi için vahdet-i vücuda ihtiyaç yoktur. Aksine fenânın gerçekleşmesi, gayrin bütünüyle unutulması için vahdet-i şühuda ihtiyaç vardır. Öyle ki sâlik sülûkunda baştan sona kadar vahdet-i vücud ilimlerinden ve marifetlerinden kendisine hiçbir şey görülmeyebilir. Hatta vahdet-i vücuda dair ilimleri vahdet-i şühud ile hareket ettiği takdirde inkâr edebilir. Üstelik böyle olduğu hâlde bile vahdet-i şühud hâli daha üstündür. Kendisi sülûkunda vahdet-i vücuda dair bilgilerden çokça öğrenmiş ve pay almış olmasına rağmen vahdet-i vücud vadilerini kendi ifadesiyle Allah (c.c)'ın inâyetiyle geçmiş, gölge mertebelerini geride bırakmıştır. Onun tecrübesine göre vahdet-i şühud yolu vuslata daha yakın ve vuslatı elde etmede daha kolay olduğudur.¹⁷⁸

Ona göre fenâyı elde etmek için masivanın kökünü kazımak veya ortadan kaldırmak gerekmez. Allah (c.c) dışında başka varlıklar bulunsa da velâyet-i suğra ve velâyet-i kübra elde edilebilir. Bunun için asıl olan yol masivayı unutmaktır, görmemektir. Ona göre Nakşibendîlerin ilk teveccühleri Allah Teâlâ'nın mutlak tekliğinedir. Zâtının dışında isim veya sıfatlarını düşünmezler. Vahdet-i şühud yolunda giden sâliklerin ilk tecrübeleri de budur. Diğer yolda gidenlerin kemal noktalarını vahdet-i şühud ehli ilk basamakta müşâhede etmektedir.¹⁷⁹

Ona göre sâliklerin Allah (c.c)'ın mutlak tekliğine olan bu yönelişleri ağır basar, gelişir ve zahirde bâtının rengi ile boyanırsa sâlik, süfliyi müşâhede etmenin, mümkün varlıkların aynalarında görünen en düşüğü seyretmenin boyunduruğundan kurtulmuş, teşbih kokan marifetlerden kaçmış olur. O, bu yönelişin ağır basmama ihtimaline de değinir. Bu durumda sâlikte mutlak tekin müşâhedesini ağır basmadığı ve sadece bâtında kalması ihtimalinde zahirde kesrette vahdeti müşâhede ederek tat almakla birlikte vahdet-i vücud ile ittihattan haz alır. Bu ona göre müşâhedenin onların bâtınına sirâyet etmemesinden kaynaklanır. İç âlemleri Allah (c.c)'ın mutlak tekliğine yönelmiş olmasına rağmen dış âlemleri kesrette vahdeti müşâhede hâlinindedir. Hatta bazen dış müşâhede ağır bastığından iç müşâhedenin mutlak tekliğe yöneldiği bilinemez. Sadece zahirdeki müşâhedelerini görebilirler. İmam-ı Rabbânî bunları kendisinin de yaşadığını belirtir. Ona göre dış müşâhedenin ağır basmasıyla iç âlemin mutlak ehadiyyete

¹⁷⁸ İmam-ı Rabbânî, *a.g.e.*, c. 2, mno: 272, s. 164.

¹⁷⁹ *A.g.e.*, c. 2, mno: 272, s. 165; c. 2, mno: 272, s. 168.

yönelmesi hissedilememektedir. Kendisi bu durumdan Allah (c.c)'ın lütfü ile kurtulduğunu söyler.¹⁸⁰

O, Şeyh Yusuf Berkî'ye yazdığı bir mektupta “lâ ilahe illallah” zikrini kendisine kesretten kurtulması için verir. Bu zikirle Şeyh Yusuf'un kesreti müşâhede etmekten kurtulduğuna değinir. Kelime-i tevhid zikriyle Şeyh Yusuf'un vahdet-i vücudun dar sokaklarından kurtulduğunu ve kendi yoluna girdiğini yazar. Ona göre talebesinin bahtiyarlığı da kesrette vahdeti müşâhede etme lezzetlerini düşüncesine getirmeme oranında olacaktır. İmam-ı Rabbânî bunu müsekkerat kullanmaya benzetir. Buna göre sarhoşluk verici şeyler kullananlar uyandıkları zaman uyuşuk oldukları vakitte aldıkları lezzeti tekrar yaşamak isterler. Bu sebeple kesret aynalarında vahdet müşâhede etmek de insana tatlı gelir. Önemli olan iç âlemde vahdeti müşâhede etmenin ağır basmasıdır.¹⁸¹

İmam-ı Rabbânî, Muhyiddin İbnü'l-Arabî ile arasındaki keşf farklılıklarına ve kâinata bakış açılarına da değinir. Vahdet-i vücud ehline göre görülebilen, müşâhede edilebilen, yayılmış, yüzeyle, enli ve boylu olarak hayal edilen bu kâinatın sahası, gerçekte kendisinden başka varlık bulunmayan Hz. Vücut'dur.¹⁸² Avam ve havas herkesin farklı şekiller ve sûrette hissettiği ve gördüğü Hakk Sübhânehû'dur. Avam O'nun âlem olduğu vehmine kapılır. Âlem, ilim yurdundan kesinlikle çıkmamış ve gerçek varlığın kokusunu bile alamamıştır. Hz. Vücut'un aynasında zuhur eden, bu ilmî sûretlerin yansımalarıdır. İşte bu yansımalar âlemdeki zuhurlarıyla, avamı, o sûretlerin gerçekte var olduğu vehmine düşürmüştür.¹⁸³

Ona göre öncelikle bu saha vehim sahasıdır. Sahanın içindeki sûret ve şekiller his ve vehim mertebesinde Allah (c.c)'ın yaratmasıyla sabit olan ve süreklilik kazanan mümkün varlıkların şekilleri ve sûretleridir. Bu safhada hissedilen ve görülen her şey mümkün varlıklardır. Allah (c.c) ötelere ötesinde, bizim görmemizden ve bilmemizden münezzehtir. Keşif ve müşâhedelerimizden yücedir. Bu sebeple ikinci görüş ona göre tenzihe daha yakın ve mukaddes şanına layık olan görüştür.¹⁸⁴

¹⁸⁰ İmam-ı Rabbânî, *a.g.e.*, c. 2, mno: 272, s. 168.

¹⁸¹ *A.g.e.*, c. 2, mno: 274, ss. 186-187.

¹⁸² *A.g.e.*, c. 3, mno: 67, s. 345.

¹⁸³ *A.g.e.*, c. 3, mno: 67, s. 345.

¹⁸⁴ *A.g.e.*, c. 3, mno: 67, s. 346.

Ona göre vehmin kendisi de âlemin bir parçasıdır. Onun bundan asıl kastı Allah (c.c)’ın âlemi vehim mertebesinde yarattığıdır. Vehim yaratılma mevcut olmadığı zaman bile Allah (c.c)’ın ilminde var olduğu kanaatindedir. Âlemin yaratıcı karşısında herhangi bir nispeti de yoktur. Âlemin yaratılmış olmasıyla da Allah (c.c) için herhangi bir yön tayin edilmez.¹⁸⁵ Sûretler ise hakikatten doğmuştur. Sûrette bulunan her şey hakikatten gelmekte olup hakikatten kesinlikle ayrılmazlar. Ancak kendi tercihleri olmaksızın hakikatten ayrılmışlar ve vehim olmaktan gerçeğe çıkarılmışlardır. Vehme dayalı olan ayırım gerçek olmuştur. Onun bu iddiasında delili “ bu her şeyi sapasağlam yaratmış olan Allah’ın sanatıdır”¹⁸⁶ ayetidir. Ona göre Allah (c.c) mükemmel kudretiyle hiç olanı bilen, gören, gücü olan ve dileyen şeye çevirmiştir. Muhyiddin İbnü’l-Arabî her ne kadar âlem ve Allah (c.c) arasında fark yoktur derse de İmam-ı Rabbânî’ye göre ikisi arasında idrak ve bilmeye dair elli bin sene vardır.¹⁸⁷

Kendisi İbnü’l-Arabî’nin keşfine yıllarca inanmıştır. Bu makamda tuhaf hâllere ve garip müşâhedelere şâhit olmuştur. Daha sonra yine kendisinin belirttiği gibi Allah’ın lütfuyla bildiği ve gördüğü her şeyin Hak Teâlâ’nın dışında olup aşılması gereken şeyler olduğu bildirilmiştir. Allah (c.c)’ın lütfuyla hak sûretinde kendisini gösteren bâtıllar yok olmuştur. Mevhumla mevcudun, kadîm ile hâdisin arasının ayrıldığını ikinci keşfi sonucunda öğrendiğini belirtir.¹⁸⁸

İmam- Rabbânî’ye göre “Lâ ilahe illallah” kelimesini “Lâ maksude illallah” ve “Lâ mevcude illallah” şeklinde anlamak yolun başında ve ortasında olan sâiklere göredir. “Lâ maksude illallah” anlayışı “Lâ mevcude illallah” anlayışının üstündedir. Çünkü “Lâ maksude illallah” anlayışı “Lâ ma’bude illallah” anlayışına açılan bir kapıdır. Bu makamda nazarda ilerleme ve basiret keskinliği sona ulaşmış olanların meşguliyeti olan namaza bağlıdır.¹⁸⁹ Görüldüğü üzere İmam-ı Rabbânî mesleklerin esas zikirlerinde bile üstünlük farkının olduğuna işaret ediyor. İmam-ı Rabbânî olası bir yanlış anlamının da önüne geçmek için şöyle demiştir:

¹⁸⁵ İmam-ı Rabbânî, *a.g.e.*, c. 3, mno: 68, s. 349.

¹⁸⁶ Naml, 27/88.

¹⁸⁷ İmam-ı Rabbânî, *a.g.e.*, c. 3, mno: 71, ss. 357-358.

¹⁸⁸ *A.g.e.*, c. 3, mno: 67, ss. 346-347.

¹⁸⁹ *A.g.e.*, c. 3, mno: 77, s. 388.

“Hz. Şeyh’ten başkasını bu sahada ne yapalım? Onunla da bazen tartışırız, bazen barışıırız. O, marifet ve irfan binasını inşa eden, açıklayan ve yayan zâttır. Tevhid ve ittihatla ilgili geniş açıklamalar yapmıştır. Çoğalmanın ve artmanın kaynağını açıklayan da odur. Ondan önce bu konular işaret ve rumuzlarla konuşulurdu. Bu sebeple ondan sonra gelenler ona tabi olmuşlardır. Biz acizler de onun marifet ve feyzinden bolca faydalandık.” Yani fikirlerini her ne kadar eleştirse de şâhsiyet olarak, büyüklük olarak saygısını dile getirmektedir. Ona göre bir sanatın kemale ermesi fikirlerin birleşmesiyle ve görüşlerin birbirine eklenmesiyle olur.¹⁹⁰

2.3. Şatahat Meselesi

“Şatah” kavramı Arapçada “ş-t-h” kökünden gelip “hareket, kıpırdama, sarsıntı, köpürme” anlamlarındadır.¹⁹¹ Şatah, konuşurken ölçüyü kaçırmayı ifade eder. Tasavvuf literatüründe şatah, aşırı tecellî ve feyiz gelen velîlerden sekr hâlinin galebesiyle söylenip, zahiren te’vîli mümkün olmayan, içinde bir iddia bulunan, şeriata ve akla aykırı olan, zahiren ne kabul ne de reddedilen ifadelerdir.¹⁹²

Ebu Nasr Serrâc et-Tûsî (ö. 378/988) kelimenin tasavvuf literatüründe kullanış sebebini şöyle açıklar:

“Arap dilinde “şath”, hareket anlamına gelmekte olup, un elenen yere “miştah” denmektedir. Bu ifadenin kullanılması, hareketin çokluğundan ve muhtemelen onun etrafa taşmasındandır. Yine sel sularının, dar bir nehir yatağından kenarlara taşmasını ifade ederken “şataha” denilmektedir. Buna benzer şekilde vecd ve istiğrak hâlinde hakikat nurlarının etkisiyle kalbine varid olan şeyleri taşımaya güç yetiremeyen sûfinin kalbinden taşan ilâhî hakikatleri ifade eder.”¹⁹³

Şatahat konusunda erken dönem mutasavvıflarından itibaren eleştirilerin ve savunmaların yapıldığını görmekteyiz. Müellifimiz İmam-ı Rabbânî de şatahat

¹⁹⁰ İmam-ı Rabbânî, *a.g.e.*, c. 3, mno: 79, ss. 399-400.

¹⁹¹ et-Tehânevî, Muhammed A’lâ b. Ali, *Keşşâfû istlâhâtî l-fünûn*, Beyrut, ts, c. 1- ss. 1036-1038; Serrâc et-Tûsî, *a.g.e.*, s. 369.

¹⁹² et-Tehânevî, *a.g.e.*, c. 2, s. 735; Uludağ, *a.g.e.*, ss. 445; Cebecioğlu, *a.g.e.*, s. 452.

¹⁹³ et-Tûsî, *a.g.e.*, s. 369; Süleyman Uludağ, “Şathiye”, *DİA*, c. 38, s. 370.

konusuyla ilgili tespitlerde bulunmuştur. Biz öncelikle İmam-ı Rabbânî'nin şatahatın yapılış sebepleri hakkındaki görüşlerini sunacağız ardından da İmam-ı Rabbânî'nin konu hakkındaki eleştirilerine temas edeceğiz.

İmam-ı Rabbânî sûfilerin şeriata aykırı gibi görünen sözlerinin sebebini, içinde bulunduğu sekr hâline bağlamaktadır. Arapça'da sekr, sarhoşluk demektir. Kalbe gelen varidin etkisiyle, sâlikin ihsastan sıyrılıp, gaybete düşmesidir.¹⁹⁴ Müellifimize göre sekr, manevî sefer esnasında olur. Seyr ü sülûkunu tamamlayan zâtlar sahv hâlini yaşarlar. Arapça'da sahv ise uykudan uyanmak, bulutsuz gün anlamlarında kullanılır. Cürcânî sahvı, kulun, yitirdiği hislerini tekrar kazanması şeklinde tanımlar.¹⁹⁵ İmam-ı Rabbânî'ye göre sâlik, içindeki yaşadıkları makamları geçerek sarhoşluktan çıkınca bu aykırı hâller tamamen ortadan kalkmaktadır.¹⁹⁶ Bu makamlarda kişiyi sekre götüren etken, seven kimsenin gözünde sevilenin dışındakilerin perdelenmesi ve o kişinin sevdiğinden başkasını göremez hâle gelmesidir. Sevilene karşı duyulan muhabbetin bu kadar ağır basması kişiyi sekre, bunun bir sonucu olarak da şatha götürmektedir.¹⁹⁷

İmam-ı Rabbânî'ye göre sahv hâli sekrden daha evlâdır. Nübüvvetin içinde velâyetin olduğu gibi sahvın içerisinde de sekr vardır. Sekri kapsayan sahv hâli, sekr hâlinden daha üstündür. Zira kaynağı nübüvvet olan şerî ilimlerin hepsi sahvın kemalinden doğmuştur ve bu ilimlere aykırı olan her şey sekr kabul edilmiştir.¹⁹⁸

Mektûbâtında sekr örneklerine sıkça yer veren İmam-ı Rabbânî bu noktada Cüneyd-i Bağdâdî ve Sühreverdi'nin sözlerine de değinmektedir. İmam-ı Rabbânî, Cüneyd'in: "Bilen de O, bilinen de! Suyun rengi kabının rengidir. Hâdis (mahlûk) kadîm (hâlik) ile birleştiğinde bir eseri kalmaz!" dediğini aktarır. Buna göre Cüneyd sahv ehlinde olmasına karşın birçok hâllerinde sekr hâli karışmaktadır. İmam-ı Rabbânî'nin bu noktada verdiği diğer bir örnek Sühreverdi'ye aittir. Sühreverdi sırları ifşa etmekle iftihar etmiş, ağyara karşı da üstünlük iddasında bulunmuştur.¹⁹⁹ İmam-ı Rabbânî'ye göre katıksız bir sahv hâli olsaydı sırları ifşa etmek küfür olurdu. Bu

¹⁹⁴ Cebecioğlu, *a.g.e.*, s. 434.

¹⁹⁵ *A.g.e.*, s. 414.

¹⁹⁶ İmam-ı Rabbânî, *a.g.e.*, c. 1, mno: 23, s. 173; mno: 41, ss. 236-237; mno: 84, s. 370; mno: 95, s. 386.

¹⁹⁷ *A.g.e.*, c. 1, mno: 31, s. 202.

¹⁹⁸ *A.g.e.*, c. 1, mno: 95, s. 389.

¹⁹⁹ *A.g.e.*, c. 3, mno: 120, s. 583.

noktada İmam-ı Rabbânî sahvın kuşattığı sekr hâlini, yemekteki tuza benzetmektedir. Şâyet tuz olmamış olsaydı yemek lezzetsiz olurdu. Bu noktada müellifimiz şöyle demektedir:

“Aşk olmasa, aşğın yangınlığı olmasa

Ne kulak kesilen ne de anlatan olurdu.”²⁰⁰

İmam-ı Rabbânî, şatah sözler söyleyenlerin yaşamına bakılması gerektiğini belirtir. Hakikatın Ehl-i Sünnet âlimlerinin incelemeleri sonucu ortaya çıkacağını bildiren İmam-ı Rabbânî, bu hasassiyeti gözetmeyen şerî hükümlere aykırı ifadeleri zındıklık ve ittihat olarak değerlendirir. Ona göre kişiyi bu tür ifadeleri söylemeye sevk eden şey vaktin sekridir. Sekr ne kadar çok ağır olursa şatahat da o kadar ağır olur.²⁰¹ Sekr ehlinin sözleri te’vîlidir. Bu tarz sözlerin zahiri mânâda değerlendirilmeyip yorumlamada esnek davranılması daha faydalı olacaktır.²⁰² Çünkü sûfinin yaşadığı hâlin ağır basması ve içinde bulunduğu akıl ötesi durumu ile şerî teklife muhatap olamamaktadır. Din akla hitap eder. Şerî hükümlerin binası ayıklık/sahv üzerinedir. Dolayısıyla mazur olan kişiye hüsnü zanla yaklaşp, kınama ve reddetme yoluna gidilmemelidir.²⁰³ Bu noktada Hâllac-ı Mansur’un “ene’l-Hakk” ve Bayezid Bistâmî’nin “sübhanî” sözlerini örnek gösteren İmam-ı Rabbânî onların içinde buldukları tasavvufî hâllerin etkisine dikkat çekmektedir. Binaenaleyh yaşadıkları bu hâlin etkisindeki sûfileri mazur görmek gerekmektedir.²⁰⁴ Onun bu yaklaşımı şathiye sahiplerinin psikolojisine dayanan bir anlama yöntemine işaret etmektedir. Söz konusu ifadelerin sırf zahiri açıdan değerlendirildiğinde problemlili ve hatalı görünebileceğine işaret etmektedir.

İmam-ı Rabbânî sûfilerin paradoksal ifadeleri söylerken bunları vaktin gerektirdiği sözler olarak nitelemekle birlikte bu tarz sözleri halka izhar etmenin her hâlükarda doğru olmadığını da bildirmektedir.²⁰⁵ Başka bir ifadeyle, sûfideki paradoksal

²⁰⁰ İmam-ı Rabbânî, *a.g.e.*, c. 3, mno:120, s. 584.

²⁰¹ *A.g.e.*, c. 1, mno: 30, s. 196; c. 1, mno: 84, s. 370; c. 3, mno: 120, s. 584.

²⁰² *A.g.e.*, c. 1, mno: 30, s. 196.

²⁰³ *A.g.e.*, c. 1, mno: 95, s. 389; c. 1, mno: 272.

²⁰⁴ *A.g.e.*, c. 1, mno: 100, s. 410.

²⁰⁵ *A.g.e.*, c. 1, mno: 95, s. 388.

ifadeleri zayıflığın bir tezahürü olarak, ideal bir mutasavvıfın, ruhsat yerine azimetle ameli tercih edip, şathiyelere kapılmaması gerektiğini düşünmektedir.²⁰⁶ Bu sebeple şathiyе sahiplerini uyarmak bir zorunluluktur.²⁰⁷

Buraya kadar İmam-ı Rabbânî'nin bazı şathiyе örneklerine ılımlı yaklaştığını görmekteyiz. Ancak Şeyh Abdülbekir Yemenî'nin, “Hakk Sübhânehû gayb âlemini bilmez” sözü gibi açıkça küfre götüren türde olanların bulunduğunu ve te'vîl kabul etmeyen şatahat türü ifadelerle asla tahammülünün olmadığını dile getiren İmam-ı Râbbânî, Molla Hasan Keşmirî'ye yazdığı mektubunda bu durumu şu şekilde ifade etmektedir:

“Bu türdeki sözler hâlin etkisi altında kalmak gibi bir duruma dayanmamaktadır. Aksine, söyleyenin bilgisi sonucu ve bir duruma dayanarak söylenmiş olup özrü kabul edilir bir durum değildir. Hâlbuki bu durumda söylenmiş sözler kesinlikle yorum kabul edilmez. Yalnızca sekr yani mânevî sarhoşluk hâlinde olanların zâhirî anlamlarının dışına yorulabilir, başkası değil.”²⁰⁸

Müellifimizin eleştirdiği noktalardan biri Bayezid-i Bestâmî'nin, “sancağım, Muhammed'in sancağından daha yukarıdadır” sözüdür. Sâlik seyr ü sülûku esnasında kendi taayyün mebdei olan bir isme düşer ve bu isim icmâl yoluyla bütün isimlerin toplayıcısıdır. Bunun neticesinde icmâli bir seyrle kat eden sâlik, zorunlu olarak başka şeyhlerin mebde-i taayyünleri olan makamlardan geçer. Geçtiği bu makamlarda kendini, üstünlükleri âlimlerimizin görüş birliği ile kesinlik kazanmış bazı kimselerin üstünde görür. Bütün bu isimleri aşip da seyr ü sülûkta en son isme vardığında o büyüklerden daha yukarı çıktığı zannıyla yanılığa düşer. Hatta bu yanılığın bazen, yaratılmışların en hayırlısı peygamberlere karşı da söz konusu olabilmektedir. İmam-Rabbânî'ye göre bu nokta sâliklerin ayaklarının sıkça kaydığı yerdir.²⁰⁹ Oysa geçtiği o makamlar, mürşitlerin gerçek makamları değil, o makamların numuneleridir. Müellifimize göre Bayezid-i Bestâmî'nin: “sancağım, Muhammed'in sancağından daha yukarıdır” sözünde onun gördüğü Hz. Peygamberin sancağı değil, isminin hakikatindeki o

²⁰⁶ İmam-ı Rabbânî, *a.g.e.*, c. 1, mno: 131, s. 476.

²⁰⁷ *A.g.e.*, c. 3, mno: 120, s. 585.

²⁰⁸ *A.g.e.*, c. 1, mno: 100, s. 410.

²⁰⁹ *A.g.e.*, c. 1, mno: 220, s. 708.

sancağın numunesidir. Yine kalbinin genişliğinden söz ettiği ve “arş ile içindekiler ârifin kalbinin bir köşesine konulmuş olsa kimselerin ondan haberi olmazdı!” sözü de buna benzer. Burada da numune ile gerçek birbirine karıştırılarak hata edilmiştir.²¹⁰

Ayrıca müellifimiz bu noktada İbnü'l-Arabî'nin (ö. 957/1550) sözlerine de yer vererek onun yanılığa düştüğünü belirtmektedir. İbnü'l-Arabî şöyle demiştir: “Muhammed'in (s.) toplayıcılığı Allah'ın toplayıcılığından daha üstündür. Çünkü Muhammed'in (s.) toplayıcılığı hem kâinattaki hakikatleri hem de ilâhî hakikatleri içine almaktadır. Binaenaleyh daha toplayıcıdır.” Bu bağlamda İbnü'l-Arabî'nin yanıldığını belirten İmam-Rabbânî, onun gerçek ile numuneyi karıştırdığını belirtir. Çünkü İbnü'l-Arabî bunu derken Hz. Muhammed'in (s.) toplayıcılığının ulûhiyyet mertebesi gölgelerinden bir gölgeyi, numunelerinden bir numuneyi içine aldığını bilememiştir. Yoksa bu mukaddes mertebenin gerçeğini içine aldığı anlamına gelmez. Dolayısıyla Allah Teâla'nın toplayıcılığı yanında Hz. Peygamberin toplayıcılık özelliği azdır.²¹¹

Müellifimizin eleştirdiği noktalardan biri de sûfinin şathını gerçekleştirdiği makamda sabit kalmasıdır. Ona göre asıl yapılması gereken içinde bulunduğu makamı geçmektir.²¹² Cüneyd, Bayezid-i Bestâmî için: “Bayezid işaretinin çokluğuna rağmen ortada kaldı. Ben onun nihai noktaya ulaştığını gösteren herhangi bir sözünü duymadım”²¹³ demektedir. Binaenaleyh bu örnekte olduğu gibi sûfinin içinde bulunduğu makamı geçememesi İmam-ı Rabbânî'nde eleştirdiği noktalardan birini teşkil etmektedir.

İmam-ı Rabbânî sekrin ve hâlin baskınlığından dolayı Allah'a itaat ile Resûl'e itaatin arasını açmayı çağrıştıran ve birinin muhabbetinin diğerine tercih edildiğini hissettiren sözleri de uygun bulmamaktadır. Konuyla ilgili şöyle bir misal verir:

Gazneli Sultan Mahmud (ö. 421/1030), saltanatı zamanında bir defasında Harakân köyünün yakınına gitmiştir. Vezirlerinden birini Şeyh Ebü'l-Hasan Harakânî'ye (ö. 425/1033) göndererek huzuruna gelmesini rica etmiştir. Sultan Mahmud vezirine eğer Harakânî davete icap etmezse ona şu ayeti kerimeyi oku

²¹⁰ İmam-ı Rabbânî, *a.g.e.*, c. 1, mno: 220, ss. 709-710.

²¹¹ *A.g.e.*, c. 1, mno: 220, s. 711.

²¹² *A.g.e.*, c. 2, mno: 50, s. 672.

²¹³ Tusi, *a.g.e.*, s. 378.

demıştır: “Allah’a itaat edin, Peygamber’e de itaat edin ve sizden olan emir sahibine de itaat edin.”²¹⁴ Vezir bu ayeti okumasının üzerine Şeyh Ebü’l-Hasan Harakânî de “ben Allah’a itaatle meşgulüm! Henüz O’na itaatimi tamamlayıp Rasûlullah’a itaate vakit bulamadım! Emir sahiplerine itaate nasıl vakit bulayım!” demıştır. Müellifimize göre şeyh bu sözüyle, Allah’a itaati Resûl’e itaatin dışında bir şey kabul etmiştir. Yine O’na göre istikamet üzere olan büyükler bu tarz sözlerden uzak durmalıdır. Çünkü İmam-ı Rabbânî’ye göre istikamet üzere olanların şeriatın, tarikatın ve hakikatin tüm mertebelerinde Hak Teâlâ’ya itaatin Resûlullah’a itaat etmekten geçtiğini bilmeleri gerekmektedir. Ayrıca onların Resûlü’ne itaat etmeksizin Hak Sübhânehû’ya itaat etmelerini sapkınlık olarak gördüklerini de aktarmaktadır.²¹⁵

İmam-ı Rabbânî sûfinin vecd ve istiğrak (manevî hâldeki dağınıklık) hâlinde söylediği söz anlamına gelen şathiyeler üzerinde titiz davranmış, bu konuda önemli tespitlerde bulunmuştur. Müellifimiz öncelikle şatahat ifadelerinin ortaya çıkış sebeplerini aktarmıştır. Ona göre bu durumun ortaya çıkış sebebi sâlikin içinde bulunduğu sekr hâlidir. Sekr hâlinde bulunan sâlik bu durumunu sahv hâline geçmesini isteyen İmam-ı Rabbânî, sekr hâlini tek başına yeterli görmemiştir. Bu tarz sözleri söyleyenleri mazur gören müellifimiz şatahat ifadelerinin zahirî açıdan değerlendirildiğinde problemlili ve hatalı görülebileceğini de belirtmektedir.

İmam-ı Rabbânî sûfilerin paradoksal ifadeleri söylerken bunları vaktin gerektirdiği sözler olarak nitelendirmesinin yanı sıra bu tarz sözlerin her hâlükârda doğru olmadığını da belirtmiştir. Ruhsat yerine azimetle ameli tercih edilmesi gerektiğine vurgu yapan müellifimiz, açıkça küfre götüren ve te’vîl kabul etmeyen ifadelere karşı olduğunu belirterek eleştirilerde bulunmuştur. Ayrıca İmam-ı Rabbânî sâlikin seyr ü sülûku esnasındaki yanlışlıklara da dikkat çekerek makamlarda sabit kalmayı ve makamların numunesi ile gerçeğinin birbirine karıştırılmasını da eleştirmiştir.

Son olarak İmam-ı Rabbânî hem şer’î kriterlere hassasiyetini belirtmiş hem de sûfinin içinde bulunduğu hâli mazur görmüştür. Ancak şer’î kriterlere aykırı gördüğü noktalarda da bu sözleri söyleyenleri rahatlıkla eleştirmiştir.

²¹⁴ Nisâ Suresi 4/59.

²¹⁵ İmam-ı Rabbânî, *a.g.e.*, c. 1, mno: 151, s. 511.

2.4. Velâyet-Nübüvvet Meselesi

Velâyet, Arapça bir kelime olarak “birine yaklaşma, yakınlık, arkadaşlık, akrabalık, komşuluk, ihsan etme, yardım etme” gibi anlamları ihtiva eden bir kelimedir. Tasavvuf literatüründe velâyet nefsenden fâni olduğunda, kulun Hak ile hareket etmesi, kulun Mevlâsını dost edinmesi, Allah (c.c) ile kulun arasındaki karşılıklı sevgi ve dostluk, kulun Allah (c.c)’ın (ibadet, taât) işlerini üzerine alması şeklinde tanımlanmaktadır. Nübüvvet kavramı ise Hakk’ın zâtı, isimleri, sıfatları ve hükümlerinin bilinmesi için, ilâhî hakikatleri haber vermek, peygamberlik olarak tanımlanmaktadır.

Tasavvuf tarihinde yapılan tartışmalardan birisi, velâyet ve nübüvvetten hangisinin daha üstün olduğu konusudur. Velâyetin nübüvvetten üstünlüğü yönünde iddialar getirilmektedir. Bu görüşü iddia edenler Kehf Sûresi 5. ayetinde geçen Hz. Musa-Hızır ilişkisini delil olarak göstermişlerdir. Bunlar şunun farkında değillerdir: Hakk Teâlâ’nın Hz. Musa’nın bilmediği bazı hususları Hızır’a vermesi bir “tahsistir”, özel bir muameledir. Allah (c.c) rahmetini ve lütfunu dilediğine tahsis eder. Allah Teâla meleklerin secde etmelerini Âdem’e, ölüyü diriltmeyi de Hz. İsa’ya tahsis etmiştir. Özel ikram ve lütuf anlamına gelen tahsise mazhar olan Hızır’ın Hz. Musa’dan üstün olduğu anlamına gelmez. Allah Teâla, Musa’ya (kelîmullah) olan tahsisten ve nurdan bir zerreyi Hızır’a gösterseydi, Hızır buna takat getirmez, mahvolur giderdi. Her velî, tâbi olduğu peygamber sayesinde kerâmet sahibi olur, velî nebiden üstündür demek tâbi metbûdan üstündür anlamına gelir ve yanlıştır. Velîlerde olan (İlâhî lütuf ve kerâmetler) sadece peygamberlikten kaynaklanan sızıntılardır.²¹⁶

Velî’nin nebiden üstün olduğunu söyleyenlerin bir başka iddiası ise “velâyette teveccüh Hakk’a, nübüvvette ise halkadır. Buradan hareketle Hakk’a teveccühün halka teveccühten, başka bir ifadeyle velâyetin nübüvvetten daha üstün olduğu” ileri sürülmüştür.²¹⁷ İmam-ı Rabbânî, velâyetin nübüvvetten bu mânâda daha faziletli olduğunu söyleyenlere katılmaz. Ona göre nübüvvetteki teveccüh yalnız halka değil, aynı zamanda Hakk’adır. Onların mânâ âlemi Hakk’la, zahirî halkladır. Peygamberler

²¹⁶ Süleyman Uludağ, *a.g.e.*, s. 104.

²¹⁷ İmam-ı Rabbânî, *a.g.e.*, c. 1, mno: 108, s. 434.

mevcudatın en faziletlieleri olup, kendilerine bütün devletler verilmiştir. Velâyet nübüvvetten bir parça olup nübüvvetin içine dercedilmiştir. Nübüvvetin her mânâda velâyete şümulü vardır. Netice itibariyle ister nebînin, isterse başkasının olsun nübüvvetin velâyetten üstünlüğü durumu söz konusudur.²¹⁸

Üstelik İmam-ı Rabbânî, velînin sebepler âlemine inmemesini, onun eksikliği olarak kabul eder. Öylelerinin nübüvvet makamı kemâlâtından bir nasibi olmadığı gibi, başkalarını kemale erdirme işinde de bir ehliyetleri yoktur.²¹⁹

Başka bir tartışma konusu ise velînin kemâlâtını tamamlayıp nübüvvet mertebesine erişebileceği yönündedir. Burada okyanus damla analogisini örnek gösteren İmam-ı Rabbânî, damlanın okyanus karşısında sözü edilse bile velâyetin kemâlâtı karşısında bu kadar bile sözünün edilemeyeceğini belirtmektedir. Çünkü nübüvvet makamına nispetle velâyet, sonu olmayana nispetle sonlu gibidir.²²⁰

Diğer bir tartışma konusu ise kimilerinin velâyette yüzünün Hakk’a, nübüvvette ise halka dönük olduğunu, velâyetin yükseliş mertebelerinde, nübüvvetin de iniş mertebelerinde olduğunu söylemeleridir. Bundan dolayı velâyetin nübüvvetten üstün olduğu vehmine kapılmışlardır. İmam-ı Rabbânî, gerçeğin böyle olmadığını belirterek şöyle der:

“Velâyet ve nübüvvetin her ikisinde de yükseliş ve iniş bulunmaktadır. Her birinde de yükseliş sırasında yüz Hakk’a, iniş sırasında da halka dönük olmaktadır. Şu kadar var ki nübüvvet mahsus inişte yüz tamamıyla halka dönük olurken, velâyete mahsus inişte tamamen halka dönük olmamaktadır. Zira velâyete mahsus inişte velînin yüzü halka, içi ise Hakk’a dönüktür. Bunun sırrı, velâyet sahibi kimse yükseliş makamlarını henüz tamamlamamışken inişe geçmiştir. Bu sebeple yukarı doğru bakışı bütün vakitlerde inişine ters düşmekte ve onun tamamen halka dönmesine manî olmaktadır. Nübüvvet sahibi ise böyle değildir. Zira o inişe geçerken yükseliş makamlarını tamamlamış olduğundan bütünüyle halkı Hakk’a davete yönelmiştir.”²²¹

Velâyet ve nübüvvetle ilgili bir diğer yorum ise, nebînin velâyetin, nübüvvetinden üstün olduğu şeklindedir. İmam-ı Rabbânî velâyette göğüs darlığından

²¹⁸ İmam-ı Rabbânî, *a.g.e.*, c. 1, mno: 24, s. 177.

²¹⁹ *A.g.e.*, c. 1, mno: 108, s.434.

²²⁰ *A.g.e.*, c. 2, mno: 260, ss. 45-46.

²²¹ *A.g.e.*, c. 2, mno: 260, ss. 47-48.

dolayı halka teveccüh olmadığını, nübüvvette ise tam bir göğüs genişliğinin olduğunu söyleyerek peygamberin nübüvvetinin velâyetinden üstün olduğunu belirtir. Çünkü Hakk’a teveccüh, halka teveccühe engel olmadığı gibi tersi de geçerlidir. Nübüvvette teveccüh yalnız halka dönük değildir. Dolayısıyla her hâlükarda nübüvvetin velâyete üstünlüğü söz konusudur.²²²

Velâyetin nübüvvetten üstün görülmesi şeklindeki düşüncenin kaynağını ise İmam-ı Rabbânî şöyle açıklar: “Sâlik zaman zaman, yükselme makamlarında kendisini, üstünlükleri âlimlerimizin görüş birliği ile kesinlik kazanmış bazı büyük zâtların üstünde görür. Oysa kesin olarak bilmelidir ki, onun gerçek makamı o büyüklerin makamlarından daha aşağıdır. Hatta bu yanılığın hâli bazen, yaratılmışların en hayırlısı olduklarında asla şüphe olmayan, peygamberlere karşı bile söz konusu olabilmektedir.”²²³

Buna göre kabiliyetli bir sâlik, seyir hâlinde bu isimlerin üstüne çıkabilir. Ancak onun daha yukarısına çıktığı isimler; peygamberlerin ve diğer büyük velîlerin taayyünlerinin başlangıcıdır. İşte anlatılan üstünlük tevehhümü buradan başlar.²²⁴

İmam-ı Rabbânî’ye göre bir başka gurubun hatasının kaynağı şudur:

“Sâlik, seyir ü sülûku sırasında mebde-i taayyünü olan isme uğrar. Bu isim, özet olarak (icmalen) bütün isimleri toplayıcıdır. Bir insanın toplayıcı olması, bu ismin toplayıcı olmasına bağlıdır. Binaenaleyh bu ismin içinde seyir ü sülûkunu kasteden kimse, zorunlu olarak başka şeyhlerin mebde-i taayyünleri olan makamlardan icmalen geçer. Bütün bu isimleri aşp da seyir ü sülûkta en son isme vardığında kendisinin o büyüklerden daha yukarı çıktığı zannıyla yanılığa düşer. Oysa geçtiği o makamlar, mürşitlerin gerçek makamları değil, o makamların numuneleridir.”²²⁵

İmam-ı Rabbânî’ye göre sâlik kendisini cami, diğerlerini de kendisinin cüzleri sandığı için, kendisinin daha faziletli olduğu vehmine kapılır. Anlatılan makamda sekr hâlinin ağır basması sonucu olarak Bayezid-i Bistâmî “sancağım, Muhammed’in sancağından daha yukarıdadır”²²⁶ demiştir.

²²² İmam-ı Rabbânî, *a.g.e.*, c. 1, mno: 108, s. 434.

²²³ *A.g.e.*, c. 1, mno: 220, ss. 707-708.

²²⁴ *A.g.e.*, c. 1, mno: 220, s. 708.

²²⁵ *A.g.e.*, c. 1, mno: 220, s.709.

²²⁶ *A.g.e.*, c. 1, mno: 220, s. 709.

Sonuç olarak İmam-ı Rabbânî nübüvvetteki teveccühün yalnız halka değil, aynı zamanda da Hakk'a da olduğunu belirterek velâyetin nübüvvetten üstün olduğunu belirtenleri eleştirmiştir. İmam-ı Rabbânî, velilerin nebîlik mertebesine erişmesinin imkânsız olduğunu savunmaktadır. Çünkü ona göre nübüvvet makamına nisbetle velâyet makamı sonu olmayana nisbetle sonu olan gibidir. Ona göre sâlik, sülûku sırasında makamları geçerek kendisini cami, diğerlerini de kendisinin cüzleri sanmasını yanlış bulmuştur. Ayrıca İmam-ı Rabbânî ancak bilgisiz birinin “velâyet nübüvvetten üstündür” ya da “nebinin velâyeti nübüvvetinden daha üstündür” diyebileceğini de belirtmiştir.²²⁷

2.5. Kerâmete Verilen Aşırı Önem

İslâm düşünce tarihinde ilk defa İmam-ı A'zam Ebu Hanife'nin *el-Fıkhu'l-ekber* adlı eserinde geçen, Arapça bir kelime olan kerâmet;²²⁸ “azizlik, şeref, küp veya desti kapağı, itibar, kerim, iyi, ahlaklı, cömert olmak” gibi lügat anlamlarını içermektedir.²²⁹ Terim olarak ise “Allah'ın sâlih, takvâ sahibi, velî kullarından peygamberlik iddiasıyla ilgisi olmaksızın harikulâlde bir hâlin zuhur etmesi” şeklinde tanımlanır.²³⁰ İslâmî düşüncede harikulade bir olay bir peygamber tarafından gerçekleşmişse bu duruma mucize; bir velî, takva ve istikâmet sahibi bir mü'min tarafından gerçekleşmişse bu duruma kerâmet; peygamber olduğununu iddia eden yalancı bir peygamber tarafından ortaya çıkarsa bu duruma da istidrâc denir.²³¹

İmam-ı Rabbânî velî kulların kerâmetinin hak olduğunu belirtmektedir. Onların harikulade işlerinin çok olduğundan, kerâmet sahibi olmak velîlerin devam ede gelen

²²⁷ İmam-ı Rabbânî, *a.g.e.*, c. 2, mno: 260, s. 47-48.

²²⁸ Ali el-Karl, *Şerhu Kitâbi'l-ekber*, Beyrut 1984, s. 113; İmam-ı Âzam Ebu Hanife, *İmâm-ı Azamın Beş Eseri*, Çev.: Mustafa Öz, İstanbul 1992, s. 57.

²²⁹ İbn Manzûr, *a.g.e.*, c. 12, s. 512; Âsım Efendi, *a.g.e.*, c. 6, s. 5183.

²³⁰ Süleyman Uludağ, *Tasavvuf Terimleri Sözlüğü*, s. 283; Süleyman Uludağ, “Kerâmet”, DİA, İstanbul 2002, c. 25, s. 265; M. Sait Özervarlı, “Hârikulâde”, DİA, İstanbul 1997, c. 16, s. 181.

²³¹ Abdulkâhir el-Bağdadî, *Kitâbu usûli'd din*, Beyrut 1981, s. 175; Seyyid Şerif Ali b. Muhammed el-Cürcanî, *Kitâbu't-ta'rifât*, Beyrut 1990, s. 37; Muhammed Ali et-Tehanevî, *a.g.e.*, ss. 149-150; Muhammed Hamidullah, “Mucize, Kerâmet, İstidrâc”, Çev.: Zahit Aksu, *Hikmet Yurdu Dergisi*, Yıl: 2, s. 3, Ocak-Haziran, 2009, s. 83-84.

âdeti hâline gelmiştir. Ona göre bu kerâmetleri inkâr eden kimse hem herkesin kabul ettiği ilmi hem de zorunlu ilmi inkâr etmiştir.²³²

Bu kısma kadar kerâmetin varlığını kabul eden İmam-ı Rabbânî kerâmete aşırı önem verilmesini eleştirmektedir. Kerâmete, olağanüstü hâllere itibar etmenin yanlış bir bakış açısı olduğunu iddia etmektedir.²³³ Ona göre kerâmet göstermek velâyetin rükünlerinden ya da şartlarından da değildir.²³⁴ Velâyet, fenâ ve bekâdan ibarettir. Bir velînin kerâmetinin daha çok olması onun daha üstün olduğu anlamına gelmez. Aksine çoğunlukla büyük velîlerin kerâmetleri daha az olmuştur.²³⁵ Müellifimize göre üstünlük Allah(c.c)'a yaklaşmanın derecelerine göredir.²³⁶

İmam-ı Rabbânî'ye göre kerâmetlerin görülmesinin iki temel sebebi vardır: Birincisi yükselme vaktinde yukarılara yükselmenin daha çok olmasıdır. İkincisi ise, iniş vaktinde aşağılara inişin az olmasıdır. Hatta kerâmetlerin çokça görülmesinin en temel sebebi, yükseliş yönü hangi keyfiyette olursa olsun inişin az olmasıdır. Çünkü iniş hâlindeki velî, sebepler âlemine iner, her şeyin bir sebebe bağlı olduğunu görür ve sebep perdesi arkasında sebepleri sebep kılan Cenâb-ı Hakk'ın işinin bulunduğunu anlar. Yine müellifimize göre iniş hâlinde olmayan veya henüz sebepler âlemine inmemiş olan velînin bakışı ise sadece sebepleri sebep kılan Cenâb-ı Hakk'ın inişine odaklanmıştır. Onun bakışında sebepler bütünüyle ortadan kalkmış, bakışı ise sadece sebepleri sebep kılan Cenab-ı Hakk'ın işine odaklanmıştır. Onun bakışında sebepler bütünüyle ortadan kalkmış, bakışı ise sadece sebepleri sebep kılan Cenab-ı Hakk'ın işine odaklanmıştır.²³⁷

Bu noktada İmam-ı Rabbânî'ye göre Allah Teâlâ'nın bu iki velîye ayrı ayrı davranmasında da bir sakınca yoktur. Allah Teâla her birine düşüncesine göre muamele etmektedir. Sebeplerin sebeplerden kaynaklandığını düşüneni sebeplere havale etmekte, sebepleri bir hiç görenin işini de araya sebepleri koymaksızın görmektedir. Yine

²³² İmam-ı Rabbânî, *a.g.e.*, c. 2, mno: 266, s. 127.

²³³ *A.g.e.*, c. 1, mno: 107, s. 428.

²³⁴ *A.g.e.*,c. 1, mno: 107, s. 427.

²³⁵ *A.g.e.*, c. 1, mno: 206, s. 691.

²³⁶ *A.g.e.*, c. 1, mno: 107, s. 428.

²³⁷ *A.g.e.*, c. 1, mno: 216, s. 692.

müellifimiz bu düşüncesini “Ben kulumun beni düşündüğü gibiyim” kudsî hadisiyle de desteklemektedir.²³⁸

Ayrıca İmam-ı Rabbânî, yukarıdaki görüşlerini desteklemek için Hasan-ı Basrî (ö. 110/728) ile Habib-i Acemî (ö. 120/738) arasında geçen hikâyeye de yer vermektedir. Burada müellifimiz daha faziletli olanın dereyi geçmek için bekleyen Hasan-ı Basrî'nin olduğunu aktarmaktadır. Çünkü Hasan-ı Basrî sebepler âlemine inmiş olduğu için, sebepler aracılığıyla işini görebilmekteydi. Habib-i Acemî ise sebepleri bir tarafa atmış ve bütünüyle onları gözünden silmişti. Bu nedenle sebeplerin aracı olmaksızın işini görebilmekteydi. Hasan-ı Basrî ise, ayne'l-yakîn (görerek inanma) ile ilme'l-yakîni (bilerek inanma) arasını birleştirerek, eşyayı olduğu gibi görmüştür.²³⁹

Sonuç olarak İmam-ı Rabbânî kerâmetin varlığına dikkat çekmiş ancak kerâmete aşırı derecede önem verilmesini eleştirmiştir. O kerâmetin çokluğunu bir üstünlük meselesi olarak görmemektedir. Binaenaleyh ona göre büyük velîler daha az kerâmet örneği göstermektedirler. Ayrıca müellifimiz insanlar arasındaki üstünlüğün kerâmet göstermekte değil, Allah (c.c)'a yaklaşmanın derecelerine göre olduğunu da belirtmektedir.

2.6. İrşada Ehli Olmayanlar

Arapça “r-ş-d” kökünden türeyen mezid bir masdar olan irşad kelimesi hidâyet etme, doğru yol gösterme anlamlarına gelmektedir.²⁴⁰ İslâm literatüründe irşad kelimesi, insanları Kitap ve Sünnet doğrultusunda eğitip Allah (c.c)'ın tevhid akidesini yaymak ve bu yolda yürümenin dünya hayatını denge, düzen, güven, barış düzeyinde hedefine ulaştıracağını kalp ve kafalara işlemek anlamına gelmektedir. Mürşid de bu faaliyeti yürüten kişidir.

²³⁸ İmam-ı Rabbânî, *a.g.e.*, c. 1, mno: 216, s. 692.

²³⁹ *A.g.e.*, c. 1, mno: 216, s. 693.

²⁴⁰ İbn Manzur, *a.g.e.*, c. 3, s. 186; Âsım Efendi, *a.g.e.*, c. 2, s. 1431.

Nitekim Allah Teâla bu konu hakkındaki ayetleriyle irşad görevinin önemini belirtmektedir: “Sizden, iyiye çağıran, doğruluğu emreden ve fenâlıktan meneden bir cemaat olsun, işte başarıya erişenler yalnız onlardır.”²⁴¹

Kur’an’da uyarıcı, müjdeleyici, açıklayıcı özelliklerine vurgu yapılan²⁴² Hz. Peygamberimiz de bu hususta şu hadis-i şeriflerini belirtmişlerdir: “Din nasihattan ibarettir.”²⁴³ Ayrıca Kur’an-ı Kerim’de onun başmuallim ve mürşid olduğu büyük bir ahlakın temsilcisi olduğu vurgulanmıştır.²⁴⁴ En büyük mürşidimiz şüphesiz ki Hz. Peygamber (s.a.v)’dir. Hz. Peygamberimiz tebliğ yolunda çokça sıkıntılar yaşamasına rağmen irşad görevini eksiksizce yerine getirmiştir.

İmam-ı Rabbânî de kâmil ve kemale erdirebilen bir şeyhin önemine dikkat çekmektedir. Bu noktada fenâ fi’ş şeyhi (şeyhte fani olmak) fenâ fillâha vesile olarak görmektedir. Ona göre kâmil bir şeyh sayesinde Cenâb-ı Hak ile münasebete geçmek mümkündür. Bu hususta şöyle demektedir:

“Yolun başında şaşşı olduğun için sen,

Yönlendirecek rehber gerekir evvelen!”²⁴⁵

İrşad görevi ihtisâs, tecrübe, bilgi ve sabır gibi meziyetler isteyen bir görevdir. Mürşid, ilim sahibi, takva ehli, kanaatkâr, hilim sahibi olmalı, yapacağı bu önemli görevi karşılık beklemeden, hevâsına uymadan yapmalıdır. Bu noktada İmam-ı Rabbânî de hevâsına uyan, eksik kimseden tarikat bilgisi almayı eleştirmektedir. Çünkü ona göre hevâsına uyma kuşkusu bulunan kimsenin mürit üzerinde bir etkisi olamaz. Yetersiz kimse Allah Teâlâ’ya ulaştırın yol ile ulaştırmayan yolu birbirinden ayıramaz. Çünkü kendisi henüz o makama ulaşmış değildir. Bunun yanında bu yola girmek isteyenlerde bulunan farklı kabiliyetleri ayırt edemez. Talip olan kişinin yeteneklerini keşfedemeyeceği için onu saptırması da kaçınılmazdır.²⁴⁶

²⁴¹ Âl-i İmran, 3/104.

²⁴² Ahzap, 33/45.

²⁴³ Müslim: İman 95, Tirmizi, Birr 17.

²⁴⁴ Kalem, 68/4.

²⁴⁵ İmam-ı Rabbânî, *a.g.e.*, c. 1, mno: 61, s. 296.

²⁴⁶ *A.g.e.*, c. 1, mno: 23, s. 171-172.

Talibin tasavvuf yolunda başarısız olmasının en önemli sebeplerinden biri kâmil olmayan nakıs bir şeyhe bağlanmasıdır. Tasavvuf ve ruh olgunluğunu sülûk ve cezbe ile gerçekleştirmediği hâlde irşad postuna oturan kişi nakıs şeyhtir. Böyle birine intisap eden sâlik seviye kazanmaz, seviye kaybeder, zirveden çukura düşer. Yeteneklerinin farkına varamaz ve yeteneklerini yitirir. İmam-ı Rabbânî sahte ve eksik şeyhlerin yanında bulunmayı öldürücü zehire benzetmektedir. Ona göre bu şeyhlere bağlanmak insanı helâka sürüklemektedir.²⁴⁷ Bu noktada İmam-ı Rabbânî doktor hasta örneğini vererek bir analogi yapmaktadır:

Sahte ve eksik bir şeyhe intisap etmek, ehliyetsiz bir doktorun eline düşen bir hastanın sağlığına kavuşamaması, tersine hastalığının daha da ağırlaşması gibidir. Bu doktorun verdiği ilaç bir anlık ağrının kesilmesine vesile olsa da gerçekte sorunu ortadan kaldıramamaktadır. Eğer hasta kişi uzman bir doktora gitse, bu doktor önce birtakım ilaç tedavisiyle eski ilaçların tesirini kesmeye, sonra asıl hastalığı tedavi işlemine başlayacaktır.²⁴⁸

Sonuç olarak irşad görevinde kâmil mürşidin önemine dikkat çeken müellifimiz, irşada ehli olmayan hevâsına uyan ve kendisinde eksiklik görüldüğü hâlde irşad faaliyetlerinde bulunan kimseleri eleştirmiştir. Ona göre irşada ehli olmayan, kendisinde eksiklik görülen mürşid Allah Teâlâ'ya yönlendirecek yolları gösteremez. İrşad yönünde eksiklikleri bulunan mürşid sâliki tanıyamaz, yeteneklerini keşfedemez, bunun neticesi de sâlikin seyr ü sülûkunda seviye kazanamaması olacaktır. Ayrıca müellifimiz irşada ehli olmayan bir kişiden alınan eğitimle sâlikin yeteneklerini de yitireceğini belirtmektedir.

2.7. Rü'yetullah Meselesi

“Rü'yet” kelimesi, Arapça kökenli bir kelime olup, “görme duyusu ile bir şeyi görmek, rüya görmek, akıl ile müşâhede derecesinde bilmek, düşünmek, idrak etmek, Allah

²⁴⁷ İmam-ı Rabbânî, *a.g.e.*, c. 1, mno: 61, s. 297.

²⁴⁸ *A.g.e.*, c. 1, mno: 61, ss. 296-297; mno: 73, s. 335.

Teâla'nın cemâlini temaşa etmek, tefekkür etmek” anlamlarına gelmektedir.²⁴⁹ Rü'yetullah ise Allah'ı görmeyi ifade etmektedir.²⁵⁰ Ancak rü'yet kavramının yaygın olarak “görmek” anlamında kullanıldığı görülmektedir. Terim olarak rü'yet kelimesi, Allah'ın mü'minler tarafından cennette görülebilmesini ifade etmektedir.

Ehl-i Sünnet âlimlerinin rü'yettullah konusunda Kur'ân-ı Kerîm'de delil olarak ileri sürdükleri ayetler şunlardır:

1. “Gözler O’nu idrak edemez ama O, gözleri idrak eder. O, en gizli şeyleri bilendir. (Her şeyden) hakkıyla haberdar olandır.”²⁵¹

2. “Musa, tayin ettiğimiz vakitte gelip Rabbi onunla konuşunca, ‘Rabbim! Bana Kendini göster, Sana bakayım’ dedi. Allah: ‘Sen Beni göremeyeceksin ama dağa bak, eğer o yerinde kalırsa sen de Beni göreceksin’ buyurdu. Rabbi dağa tecellî edince onu yerle bir etti ve Mûsâ da baygın düştü; ayılınca: ‘Yâ Rabbî, münezzehsin, sana tevbe ettim, ben inananların ilkiyim’ dedi.”²⁵²

3. “O gün birtakım yüzler ayındır. Rablerine bakarlar.”²⁵³

4. “Hayır, şüphesiz onlar, kıyamet günü Rablerini görmekten mahrum bırakılacaklardır.”²⁵⁴

5. “Güzel iş yapanlara (karşılık olarak) daha güzeli ve bir de fazlası (ziyade) vardır. Onların yüzlerine ne bir karanlık, ne de zillet bulaşır. İşte onlar cennetliklerdir ve orada temelli kalacaklardır.”²⁵⁵

Yukarıdaki belirttiğimiz ayetlerin yanı sıra bazı hadisler de rü'yetullah konusu hakkında bize bilgiler vermektedir. İlgili hadisleri inceleyelim:

1. “Hz. Süheyb anlatıyor: Resulullah (aleyhissalâtu vesselâm) buyurdular ki: ‘Cennetlikler cennete girince Allah Teâlâ hazretleri:

²⁴⁹ Âsım Efendi, *a.g.e.*, c. 6, s. 5754.; Seyyid Şerif Cürcanî, *a.g.e.*, s. 109; Mehmet Doğan, *Büyük Türkçe Sözlük*, “Rü'yet”, Bahar Yayınları, İstanbul 1984, s. 674; Ethem Cebecioğlu, *a.g.e.*, s. 601; Süleyman Uludağ, *a.g.e.*, s. 444; Ferit Develioğlu, *Osmanlıca-Türkçe Ansiklopedik Lügat*, Aydın Kitapevi Yayınları, Ankara 1993, s. 902; Temel Yeşilyurt, “Rü'yetullah”, *DİA*, İstanbul 1991, c. 35, s. 312.

²⁵⁰ Süleyman Uludağ, *a.g.e.*, s. 405.

²⁵¹ En'am, 6/103.

²⁵² Araf, 7/143.

²⁵³ Kıyame, 75/22-23.

²⁵⁴ Mutaffifin, 83/15.

²⁵⁵ Yunus, 10/26.

‘Bir şey daha istiyorsanız söyleyin, onu da ilaveten vereyim!’ buyurur. Cennetlikler: ‘Sen bizim yüzlerimizi ak etmedin mi? Sen bizi cennete koymadın mı? Sen bizi cehennemden kurtarmadın mı (daha ne isteyeceğiz?)’ derler. Derken perde açılır. Onlara, yüce Rablerine bakmaktan daha sevimli bir şey verilmemiştir.’

Süheyb der ki: “Resulullah bu sözlerinden sonra şu ayeti tilavet buyurdular: İyi iş, güzel amel yapanlara, daha güzel iyilik bir de ziyade vardır. (Yunus 10/26).”²⁵⁶

2. “Cerir İbn Abdillah anlatıyor: ‘Resulullah (aleyhissalâtu vesselâm) bir dolunay gecesini, aya baktı ve:

“Siz şu ayı gördüğünüz gibi, Rabbinizi de böyle perdesiz göreceksiniz ve O’nu görmede bir sıkışıklığa düşmeyeceksiniz (herkes rahatça görecektir). Artık güneşin doğma ve batmasından önce hiç bir namaz hususunda size galebe çalınmamasına gücünüz yeterse bunu yapın (namazları vaktinde kılın, vaktini geçirmeyin).’

Cerir der ki: Resulullah, sonra şu ayeti okudu: ‘Rabbini güneşin doğmasından ve batmasından önce hamd ile tesbih et! (Taha 20/130).’²⁵⁷

3. “Hz. Ebu Zerr anlatıyor: ‘Resulullah (s.a.v)’a: ‘Sen Allah Teâlâ’yı hiç gördün mü?’ diye sordum.

‘Nurdur, ben O’nu nasıl görürüm’ buyurdular.”²⁵⁸

4. “Mesruk rahimehullah anlatıyor: Hz. Aişe’ye dedim ki: ‘Ey anneciğim! Muhammed (s.a.v) Rabbinizi gördü mü?’ Bu soru üzerine:

‘Söylediğin sözden tüylerim ürperdi. Senin üç hatalı sözden haberin yok mu? Kim onları sana söylerse yalan söylemiş olur. Şöyle ki: Kim sana: ‘Muhammed Rabbinizi gördü’ derse yalan söylemiş olur.

(Hz. Aişe bu noktada, sözüne delil olarak) şu ayeti okudu: ‘Onu gözler idrak edemez, O ise gözleri idrak eder. (En’am 6/103)’

Devamla dedi ki: ‘Kim sana derse ki Muhammed yarın olacak şeyi bilir, yalan söylemiştir. Zira ayet-i kerimede: ‘Hiçbir nefis yarın ne kazanacağını bilemez (Lokman 31/34)’ buyrulmuştur. Kim sana Muhammed’in vahiyden bir şey gizlediğini söylerse o da yalan söylemiştir. Çünkü ayet-i kerimede: ‘Ey Peygamber! Sana Rabbinden her

²⁵⁶ Müslim, 3: İman, 297; Tirmizî, 3: Cennet 16.

²⁵⁷ Buhârî, 6: Mevakitu's-Salât, 26; Müslim, 5: Mesâcid, 211.

²⁵⁸ Müslim, 3: İman, 291.

indirileni tebliğ et. Şâyet bunu yapmazsan Allah'ın risaletini tebliğ etmiş olmazsın'²⁵⁹ buyrulmuştur. Lakin Resulullah (s.a.v) Cibril'i (asli sûretinde) iki defa görmüştür."²⁶⁰ Görüldüğü üzere bu hadisler de rü'yettullah meselesi hakkında bize bilgiler vermektedir. Şimdi bu bilgiler çerçevesinde İmam-ı Rabbânî'nin rü'yettullah meselesine bakışını inceleyelim.

Rü'yettullah meselesinin iki boyutundan bahsedilmektedir. Bunlardan birincisi Allah'ın dünyada görülmesi, ikinci boyutu ise Allah (c.c)'ın ahirette görülmesidir. İmam-ı Rabbânî'ye göre dünyada Allah (c.c)'ı görmek mümkün değildir.²⁶¹ Ona göre bizim bu dünyada Allah (c.c)'ı göremeyişimizin sebebi gözümüzdeki görme yeteneğinin kısıtlanmasıdır.²⁶² Bu kısıtlanma Allah (c.c)'ın ve dünyanın farklı mahiyetlere sahip olmalarının bir neticesidir. Çünkü dünya varlıklarının belli şekil ve sûreti vardır. Görme fiili, bu şekillerin gözlerle algılanması ile başlar. Yani bu dünyanın mahiyeti yalnız şekil ve sûreti olan şeyleri algılamaya müsaittir. Hâlbuki Allah (c.c)'ın keyfiyeti olmadığı için nasıl olduğu ve nasıl görüldüğü tarif edilemez; herhangi bir şekil veya misal ile anlaşılıp anlatılamaz. Kısacası, dünya Allah (c.c)'ın görülmesine uygun bir yer değildir.²⁶³ İmam-ı Rabbânî durumu şöyle izah etmektedir:

“Nasıl olduğu, niceliği ve neye benzediğiyle meşgul olmaksızın uhrevî rü'yete inanmak gerekir. Ahiretin yaratılması ve varlığıyla, dünyanın yaratılması ve varlığı arasında hiçbir münasebet olmadığı için geçerli olan hükümlerin diğerine kıyaslanması söz konusu değildir. Ahirette görme, anlayış ve idrak buradakilerden farklıdır.”²⁶⁴ Binaenaleyh İmam-ı Rabbânî mü'minlerin Allah'ı cennette görebileceğini belirtmektedir.²⁶⁵

Bu noktada İmam-ı Rabbânî Allah Teâlâ'nın cennette görülemeyeceğini iddia edenleri eleştirmektedir. Ona göre mü'minler ahirette Allah'ı görecekler, gördük diyeceklerdir. Görmekle ulaşılan zevki, lezzeti duyacaklardır. Allah Teâlâ'yı görecekler,

²⁵⁹ Maide, 5/67.

²⁶⁰ Buhârî, 7: Tefsir, 7; Müslim, 4: İman, 287.

²⁶¹ İmam-ı Rabbânî, *a.g.e.*, c. 3, mno: 17, s. 145.

²⁶² *A.g.e.*, c. 3, mno: 90, s. 443.

²⁶³ *A.g.e.*, c. 3, mno: 79, s. 398.

²⁶⁴ *A.g.e.*, c. 3, mno: 679, s. 399.

²⁶⁵ *A.g.e.*, c. 3, mno: 3, mno: 67, s. 752; c. 3, mno: 17, s. 144; c. 3, mno: 79, s. 399.

görmenin tadına varacaklar, fakat gördüklerini anlayamayacaklardır. Sûrî tecellîde olabileceğini kabul ettikleri görme gerçekte Hak Sübhânehû'yu görme değildir. Aksine bu, bir tür benzetmedir.²⁶⁶

İmam-ı Rabbânî'ye göre Allah Teâla'nın görülmesini kabul etmeyenlerin gerekçeleri de şudur:

“Gözle görmek, görülenin görenin karşısında ve hizasında olmasını gerektirir. Hâlbuki Allah Teâlâ hakkında böyle bir şey söz konusu olamaz. Çünkü bunu kabul etmek, Allah Teâlâ'ya yön ve cihet isnat etmektir. Bu da sonuç olarak, ulûhiyete aykırı ve noksanlık olarak Allah'ın kuşatılması, sınırlanması ve nihâyetinin bilinmesine varır. Cenâb-ı Hak böyle şeylerden yüce ve berîdir.”

Bu tür gerekçeye sahip olanları ve bunun neticesinde oluşan endişeleri yersiz bulan İmam-ı Rabbânî, bu tür yorumlara eleştiriler getirmektedir. Ona göre keyfiyetten münezze ve misalden uzak olan Allah Teâlâ, kendi zâtını görme kabiliyetini insana vermiştir.²⁶⁷ Görme, Allah (c.c)'ın insanların gözüne ve sinirlerine dilediği zaman ve dilediği şekilde verdiği bir algılamadır. Bu kabiliyeti veren O yüce kudret sahibi, bâki olan ahiret yurdunda bir şeyi karşısına almaksızın görme gücünü insanın gözüne vermesi de mümkündür. Ayrıca mutlak güç sahibi Allah Teâlâ bu dünyadaki görme şartlarını telafi etmek için koyduğu görme şartlarını ahiret âleminde kaldırıp farklı şartlarda bir görme fiili yaratabilir.²⁶⁸

Ayrıca rü'yet konusunda Allah Teâlâ'nın idrak edilmesi şeklinde oluşan bir düşünceye ve bunun neticesinde noksanlık oluşacağını belirtenlere karşı çıkan İmam-ı Rabbânî, rü'yet konusuna ihsan noktasında yaklaşarak bu durumun Allah Teâlâ'nın engin nimetlerinin ve ihsanının bir sonucu olduğunu belirtmektedir.²⁶⁹

Ayrıca İmam-ı Rabbânî Hz. Peygamberin Miraç hadisesinde Allah Teâlâ'yı görmesinin dünyada gerçekleşen bir görme olmadığını, O'nun ahirete intikal etmesiyle gerçekleşen bir olay olduğunu da belirtmektedir.²⁷⁰ İmâm-ı Rabbani'ye göre dünya

²⁶⁶ İmam-ı Rabbânî, *a.g.e.*, c. 1, mno: 286, s. 233; c. 3, mno: 44, s. 271.

²⁶⁷ *A.g.e.*, c. 3, mno: 95, s. 471.

²⁶⁸ *A.g.e.*, c. 3, mno: 44, ss. 271-272.

²⁶⁹ *A.g.e.*, c. 3, mno: 44, ss. 272-273.

²⁷⁰ *A.g.e.*, c. 2, mno: 283, s. 213.

hayatı içerisinde cenneti müşâhede etmek, sadece Hz. Peygamber'e ait bir mucizedir. Ona göre, velî ve nebiler de dâhil olmak üzere Hz. Peygamber'den başka kimse dünya hayatında Allah (c.c)'ı göremeyecektir.²⁷¹

İmam-ı Rabbânî bazı sûfilerin Allah Teâla'yı çıplak gözle görmelerini iddia etmelerini de eleştirmektedir. Hatta ona göre bu kimseler Hz. Peygambere Miraç'ta bir kez nasip olan görme eyleminin kendileri için devamlı söz konusu olduğunu belirtmektedirler. Ayrıca onlar Allah (c.c)'tan çıkan nuru sabahın ilk ışıklarına benzetmekte ve bu nurun da keyfiyetsizlik mertebesi olduğunu, bu nurun görülme sebebinin de yükseliş mertebelerinin nihayi sonucu olduğunu belirtmektedirler. Ayrıca bu kimseler Allah Teâla'yı görmelerinin yanı sıra konuştuklarını da iddia etmekte, "Allah bize şunu emretti", demek, zaman zaman da düşmanları hakkında Allah Teâla'nın tehditlerini, dostları hakkında müjdelerini nakletmektedirler. İmam-ı Rabbânî bu kimselerin bu iddialarıyla kalmayıp bazılarının "gecenin üçte birinden veya dörtte birinden sabah namazına kadar Allah Teâlâ ile konuştum, her mesele hakkında sorular sordum ve cevaplar aldım" dediklerini de belirtmektedir. Bu noktada İmam-ı Rabbânî "Andolsun ki kendileri hakkında büyük kibre kapılmışlar ve büyük bir azgınlıkla da azmışlar"²⁷² ayetini belirterek, Allah Teâlâ'yı gördüklerini hatta konuştuklarını iddia eden sûfileri eleştirerek bu durumun iftira, küfür ve katıksız bir zındıklık olduğunu belirtmektedir.²⁷³

İmam-ı Rabbânî, insanların Allah (c.c)'ı bu dünyada göremeyeceğini şu şekilde açıklamaktadır:

"Musa'nın (a.s) kavminin helâk olması için sadece Allah Teâlâ'yı görmeyi istemeleri yeterli olmuştu. Musa (a.s) da Cenâb-ı Hakk'ı görmeyi talep ettikten sonra şu hitabı işitmişti: "Beni asla göremezsin!"²⁷⁴. Bu hitabı işitince baygın hâlde yere yığılmış, talebinden dolayı da tövbe etmişti. Âlemlerin Rabbinin habibi, varlıkların en üstünü, öncekilerin ve sonrakilerin efendisi, Allah'ın Resûlü Muhammed (s.a.v) ise, bedeniyle Mirac'a çıkma şerefine ermiş, arşı, kürsîyi geçmiş, zaman ve mekân kavramlarının ötesine aşmış olmasına rağmen; âlimlerimiz Kur'an'da işaret edildiği

²⁷¹ İmam-ı Rabbânî, *a.g.e.*, c. 1, mno: 135, s. 485.

²⁷² Furkan, 25/21.

²⁷³ İmam-ı Rabbânî, *a.g.e.*, c. 2, mno: 272, ss. 170-171.

²⁷⁴ A'râf, 7/143.

hâlde Allah Teâlâ'yı görüp görmediğinde ihtilaf etmişlerdir. Âlimlerimizin çoğu Allah Teâlâ'yı görmediği yönünde görüş bildirmektedir. İmam Gazalî, “en doğru olan Miraç gecesi Rabbini görmediğidir” der. Resûllah'ın (s.a.v) Allah Teâlâ'yı bir kere görüp görmediğinde ihtilaf edilmişken yukarıda söz konusu ettiğimiz kimseler her gün Allah Teâlâ'yı gördükleri gibi bâtil görüşe sahip olabilmektedirler. Allah Teâlâ çirkinliklerini yüzlerine vursun! Ne kadar da cahiller!”²⁷⁵

İmam-ı Rabbânî, rü'yetin dünyada maddî beden gözüyle değil de, ancak manevî kalp gözüyle müşâhede edilebileceğini ve sûfilardan bazılarının Yüce Allah (c.c)'ı, dünyada iken kalb gözü ile müşâhade ettiklerini belirtmektedir. Bu dünyadaki rü'yetin, misal âleminde tecellî şeklinde meydana geldiğini belirtir. Zira şehadet âlemine (dünyaya) münasip bir şekilde, her mânânın misal âleminde bir sûreti olduğunu açıklar ve şehadet âlemindeki bir yakının (tecellînin), misal âleminde, sûfilerce rü'yet olarak algılandığını belirtir.²⁷⁶ Bu noktada İmam-ı Rabbânî şöyle demektedir:

“Kalpte meydana gelen îkan yani kesin kanaat adını alan mânâ, misal âleminde rü'yet (görme) şeklinde zuhur eder. Kesin kanaat edilen şey ise görünen şekilde ortaya çıkar. Çünkü her bir mânânın, misal âleminde şehadet âlemindekine münasip olan bir sûreti vardır. Şehadet âleminde kâmil mânâda yakîn görmeyle olduğu gibi, misal âleminde de îkan aynı şekilde görme sûretinde ortaya çıkar. Kesin kanaat görme sûretinde ortaya çıktığında, onun alakalı olduğu kesin olarak kanaat edilen şey de zorunlu görünen sûretinde zuhur eder. Sâlik onu misal aynasında gördüğünde, aynanın arada olduğunu unuttur ve o sûreti gerçek zannederek kendisinin gerçek rü'yeti elde ettiğini ve görüneni bizzat gerçek zanneder. Oysaki o, bu sûretin kendi kesin kanaatinin sûreti ve o görünen şeyin de o kanaatin bir şeyin sûreti olduğunu anlamaz. Bu durum sûfilerin hatalarındandır ve sûretlerin hakikatlere karışmasından başka bir şey değildir.”²⁷⁷

İmam-ı Rabbânî, bunları dile getirdikten sonra, “Eğer rü'yet devlet-i dünyada vâki olsaydı, Kelîmullah Musa buna herkesten daha layık idi”²⁷⁸ diyerek Hz. Aişe'nin

²⁷⁵ İmam-ı Rabbânî, *a.g.e.*, c. 2, mno: 272, ss. 171-172.

²⁷⁶ *A.g.e.*, c. 3, mno: 90, ss. 443-444.

²⁷⁷ *A.g.e.*, c. 3, mno: 90, ss. 443-444.

²⁷⁸ *A.g.e.*, c. 3, mno: 17, s. 146.

görüşünü tasdik etmiştir. Böylece dünyada Hz. Peygamberden başka kimsenin Allah'ı (c.c) görmesinin mümkün olmayacağına dair nihai hükmünü vermektedir. İmam-ı Rabbânî Hz. Peygamber'in görmesine dünyevî rü'yet denilmesinin sebebinin de mecazî olduğunu, işin zahirine dayandığını belirtmektedir. Yani Efendimiz Miraç gecesi yolculuğuna dünyadan başlayıp tekrar dünyaya döndüğü için “dünya görmesi” denildiğini belirtmektedir.²⁷⁹ Burada O'nun Hz. Peygamber'in cennete girdiğini kabullenmesi, rü'yetin bilfiil vâki olduğuna inandığını göstermektedir. Çünkü ona göre, cennete giren herkes, Allah'ı (c.c) mutlaka görecektir. Hatta ona göre oraya girenin Allah'ı (c.c) görmemesi imkânsızdır.

Bu noktada İbnü'l-Arabî'yi de eleştiren İmam-ı Rabbânî, onun ahirette gerçekleşecek olan Allah(c.c)'ı görme hadisesini tecellî-i sûrî derecesine indirgediğini ve tecellîden başka bir şeyi mümkün görmediğini belirtmektedir. Bu hususta İmam-ı Rabbânî şöyle demektedir:

“Şeyhimizin naklettiğine göre İbnü'l-Arabî, eğer Mu'tezile, rü'yeti tenzih mertebesinden ele almayıp konuya teşbih açısından yaklaşarak onu böyle bir tecellî kabul etseydi ahirette rü'yeti inkâr etmez ve onu imkânsız görmezdi, demiştir. Yani İbnü'l-Arabî'ye göre Mu'tezile'nin inkârı, rü'yeti tenzih mertebesine uygun biçimde yön ve nitelikten uzak olarak görmelerinden kaynaklanmaktadır. Tecellî-i sûrî ise böyle değildir. Zira bu tecellîde yön ve nitelik söz konusudur. Şurası dikkati çekmektedir ki ahiretteki rü'yeti tecellî-i sûrîye indirgemek gerçekte onu inkâr etmekle eş değerdir. Her ne kadar bu tecellî-i sûrî dünyadaki tecellî-i sûrîlerden farklı ise de onun bizzat Allah'ı (c.c) görmek olduğunu söyleyemeyiz.”²⁸⁰

Ayrıca İmam-ı Rabbânî, İbnü'l-Arabî'nin: “Uhrevî rü'yet, lâtif, câmî ve misali bir sûrette olacaktır” sözünü de aktarır ve bu hususta ona şu cevabı vermektedir:

“Kesin kanaat olunan şeyin sûreti, Hakk'ın misal âlemindeki sûreti olmayıp kesin kanaatin ona taalluk etmiş olduğu kanaatin sahibinin keşfidir. Bu keşfe konu olan ise Hak Teâla'nın vücut ve itibarlarının bir bölümü olup, asla zâtı değildir. İşte bu sebeple, ârifin muamelesi Zât'a vardığında, onun gözünde böyle hayaller gözükmez. Kesinlikle ne görme ne de görünen bir şey hayal eder. Çünkü Hak Sübhânehû'nun yüce

²⁷⁹ İmam-ı Rabbânî, *a.g.e.*, c. 2, mno: 283, s. 214.

²⁸⁰ *A.g.e.*, c. 2, mno: 266, ss. 106-107.

zâtını ârife görünecek ve kendi kesin kanaatini görme olarak algılatacak şekilde, misal âleminde bir sûreti yoktur.”²⁸¹

Bu kısma kadar incelediğimiz rü’yet konusunda İmam-ı Rabbânî’nin Ehl-i Sünnet âlimleriyle yakın görüşe sahip olduğunu ayrıca tasavvufî görüşlerini de ortaya koyarak konuya derinlik kazandırdığını görmekteyiz. Çünkü İmam-ı Rabbânî, Peygamberimiz’in Miraç’ta Allah’ı (c.c) gördüğünü ve Ehl-i Sünnet’in de “rü’yetin dünyada vâki olmadığı” konusunda görüş birliği olduğunu söylemektedir. Cennette Allah (c.c)’ın görülmesinin büyük bir haz²⁸² olduğu vurgusunu da yapan müellifimiz, rü’yet konusunda tenzih noktasında kalan İbnü’l-Arabî’ye doğrudan ve dolaylı olarak tenkitte bulunmuştur. Dünyada ise velî kulların rü’yeti, müşâhede ile ilme’l-yakîn şeklinde tecrübe edeceklerini belirtmiştir. Dünyanın Allah’ın (c.c) zuhuratına mahâl olamayacağını belirterek insanları ahirete yönlendirmiştir.

Sonuç olarak rü’yetullah meselesine farklı boyutlarda bakılmasının sebebi, bu konuda İslâm ekolleri tarafından farklı görüşler belirtilmesidir. Biz bu konuyu İmam-ı Rabbânî’nin görüşleriyle sınırlandıracağız.

Müellifimiz dünyada Allah (c.c)’ı görmemizin mümkün olmayacağını aktarır. Bunun sebebini gözümüzdeki görme yetisinin kısıtlı olmasına bağlamıştır. O mü’minlerin Allah (c.c)’ı cennette görebileceğini belirtmiştir. Bu bağlamda Allah (c.c)’ın cennette görülemeyeceğini iddia edenleri eleştirmektedir. Hz. Peygamberimizin Miraç esnasında Allah (c.c)’ı gördüğü gibi yükseliş mertebelerinde Allah (c.c)’ı çıplak gözle gördüklerini iddia eden sûfi çevresine de eleştiriler yönelten müellifimiz, bu durumun iftira, küfür ve katıksız zındıklık olduğunu belirtmiştir.

2.8. Cehennem Ehlinin Cezası Meselesi

Uhrevî cezanın ebedî olup olmadığı konusu İslâm âlimleri tarafından sıkça tartışılmıştır. Ehl-i sünnet’e ve İmâmiyye gibi bazı Şîî firkalara göre cehenneme giren âsî mü’minler, ister küçük ister büyük günah işlemiş olsunlar, sonunda oradan çıkacaklardır. Buna

²⁸¹ İmam-ı Rabbânî, *a.g.e.*, c. 3, mno: 90, ss. 444-445.

²⁸² *A.g.e.*, c. 3, mno: 44, s. 271.

karşın Bağdâdî (ö. 429/1037) gibi bazı Sünnî-Eş‘arî âlimler, kâfirlerin yanı sıra küfrü mucip bidatler üreten Ehl-i sünnet dışı fırkalar ile bu fırkaların izinden giden insanların da ilelebet azap göreceklerini ifade eden birtakım beyan ve iddialarda bulunmuşlardır.²⁸³

Kâfirlerin cehennemdeki durumuna gelince; Ehl-i Sünnet’in büyük çoğunluğu ile Mu‘tezile, Şia ve Hâricîler ahirette kâfirlere uygulanacak azabın ebedî olduğu fikrini benimsemişlerdir. İmam Eş‘arî (ö. 324/936), Cehm b. Safvân (ö. 128/745) dışında bütün İslâm âlimlerinin uhrevî azabın ebedî olduğu konusunda ittifak ettiklerini belirtmiştir.²⁸⁴ Ancak, Taberî (ö. 310/922), İbn Kayyim el-Cevziyye (ö. 751/1350) ve daha pek çok Sünnî âlimin eserlerinde yer alan bazı kayıtlar, en azından İslâm’ın ilk dönemlerinde böyle bir ittifakın olmadığını; zira sahabeden Hz. Ömer, Hz. Ali, Abdullah b. Abbas, Abdullah b. Mes‘ûd, Abdullah b. Amr, Ebu Hureyre, Câbir b. Abdillâh ve Ebu Saîd el-Hudrî; tâbiînden Şa‘bî, Abd b. Humeyd ve İshak b. Râheveyh gibi büyük selef âlimlerinin cehennemdeki azabın uzun bir süre devam ettikten sonra nihayete ereceği fikrini savunduklarını belgelemektedir.²⁸⁵

Cehennem ehlinin ebedî olmadığı fikri Mevlânâ Celâleddîn-i Rûmî (ö. 672/1273) ve son devir kelamcılarında İsmail Hakkı İzmirli (ö. 1946) tarafından da benimsenmiştir.²⁸⁶

İmam-ı Rabbânî’ye göre ise İbnü’l-Arabî’nin, “Rahmetim her şeyi kuşatmıştır”²⁸⁷ ayetine dayanarak cehennem ehlinin cezasının ebedî olmadığı şeklindeki görüşü hatalıdır. Zira dünyada rahmet, bütün mü’min ve kâfirleri kapsasa da âhirette yalnızca mü’minleri kapsamaktadır. Nitekim kâfirler, âhirette rahmetin kokusunu dahî koklayamazlar. Müellifimize göre İbnü’l-Arabî’nin ileri sürmüş olduğu görüş, pek çok ayete aykırıdır. Eğer durum İbnü’l-Arabî’nin dediği gibi olsaydı Allah (c.c), kâfirlerin

²⁸³ Bağdâdî, Abdülkâhir, *Usulü’l-dîn*, İstanbul 1346/1928, s. 242.

²⁸⁴ el-Eş‘arî, Ebu’l-Hasan, *Makâlâtü’l-İslâmiyyîn ve ihtilâfî’l-musallîn*, nşr. Helmut Ritter, Wiesbaden 1980, s.229.

²⁸⁵ Taberî, Muhammed b. Cerîr, *Câmiu’l-beyân*, c.12, s.118; Mutahhar b. Tâhir el-Makdisî, *el-Bed’ ve’l-târîh*, nşr. Clement Huart, Bağdat, c.1, ss.200-201; İbn Kayyim, el-Cevziyye, *Hâdi’l-ervâh ila bilâdi’l-efrâh* ev vasfî’l-cenne, nşr. Yûsuf Ali Bûdeyvî - Muhyiddin Müstû, Beyrut 1411/1991, s. 287-291; Suyuti, Celaleddin, *ed-dürrül-mensur fî tefsîr bil-me’sur, merkezu’l-hicr*, Kahire 2003, c.3, s.350.

²⁸⁶ Yusuf Şevki Yavuz, “Azap”, *DİA*, İstanbul 1991, c.4, s.305.

²⁸⁷ A’râf, 7/156.

ebedî olarak cehennemde kalacağı şeklindeki sözünden dönmüş olurdu. Hâlbuki Allah (c.c), ne mü'minlere yönelik va'dinden ne de kâfirlere yönelik va'idinden döner.²⁸⁸

2.9. Melâmette Aşırılıklar

Melâmet kelimesi Arapça “l-v-m” kökünden türeyen bir kelime olup “kınamak, kötölemek, yermek, ayıplamak, azarlamak ve zemmetmek” gibi anlamlara gelmektedir.²⁸⁹ Terim olarak ise kınayanların kınamasından çekinmeden doğru yolda yürümeye çalışmaktır.²⁹⁰ Melâmet yolunu tutana: “melâmet ehli, melâmî veya melâmetî” denilir. Daima nefislerini kınadıkları için ve her zaman halk tarafından yerildiklerinden dolayı bu yolu tutanlara melâmet ehli adı verilmiştir.

Melâmetin varlığına aşağıdaki ayet-i kerime delil getirilir:

“Onlar, kınayanların kınamalarından korkmazlar. Bu, Allah'ın (c.c) bir lütfudur ki, onu dilediğine verir. Allah, her şeyi kuşatandır, bilicidir.”²⁹¹

İmam-ı Rabbânî melâmet noktasında aşırılığı tasvip etmemektedir. Bu tarz sözlerin halkın kınamasını sağlayacak sözlerden olduğunu belirtmektedir. Bu sebeple te'vîl kabul etmeyen, küfür sınırına götüren sözler söylemek doğru değildir.²⁹² Müellifimiz konuyu şöyle izah açıklamaktadır:

Eğer bu tür sözler söyleyen kişinin maksadı halkın kendisini ayıplaması ve kendinden nefret etmesi ise bu da çok kötü ve çirkindir. Çünkü halkın kınamasını sağlayan yollar çoktur. Böyle olduğu hâlde hangi zaruret insanı küfür sınırına ulaştıran bir şeyi işlemeye götürür?²⁹³

²⁸⁸ İmam-ı Rabbânî, *a.g.e.*, c. 2, mno: 266, s. 114; Abdullah Kartal, “İmâm-ı Rabbânî'nin Vahdet-i Vücûd Eleştirisi ve Tarihsel Arkapları”, *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 2005, c. 14, s. 2, ss. 69-70.

²⁸⁹ İbn Manzûr, *a.g.e.*, c. 12, s. 558; Âsım Efendi, *a.g.e.*, c. 6, s. 5208.

²⁹⁰ Uludağ, *a.g.e.*, s. 324.

²⁹¹ Maide, 5/54.

²⁹² İmam-ı Rabbânî, *a.g.e.*, c. 1, mno: 100, s. 410.

²⁹³ *A.g.e.*, c. 1, mno: 100, s. 410.

Her meslekte olduğu gibi melâmet konusunda da zamanla pek çok taklitçiler ortaya çıkmış ve melâmet fikri zamanla dejenere olmuştur. Müellifimiz de melâmet konusunda aşırılığa karşı bir tavır almaktadır. Melâmette aşırılığı tercih eden sûfi kesimi eleştiren İmam-ı Rabbânî te'vîl kabul etmeyen, yanlış anlaşılmalara yol açabilecek tarzdaki söylem ve davranışları yanlış bulmuştur.

2.10. Sesli Zikir, Semâ ve Raks Meselesi

Zikir, sözlükte “bir şeyi ezberleyip korumak, hatırlamak, anmak, şan, şöhret, şeref, öğüt, namaz, duâ, İlâhî kitaplar, övme” anlamlarına gelmektedir.²⁹⁴ Terim anlamı olarak zikir, korku (havf) veya sevginin çokluğu sebebiyle mânevî saadetin elde edilmesi için Allah (c.c)’ı anmak ve hatırlamak, Allah (c.c)’ın isimleri zikredilerek vakti değerlendirmek, gaflet alanından müşahede alanına çıkmak olarak tanımlanmaktadır.²⁹⁵ İmam-ı Rabbânî’nin temsilcisi olduğu Nakşibendîlik’te başlıca iki tür zikir vardır:

1.İsm-i zât (Allah) zikri,

2.Nefy u isbat (Kelime-i tevhîd, Lâ ilâhe illallah) zikri.²⁹⁶

Konumuzun sınırlarını aşmamak adına zikir çeşitlerine genel hatlarıyla değineceğiz.

Bir cehrfî zikir olarak semâ, Arapça “s-m-a” kökünden türemiş bir masdar olup “işitmek, ayak çatlama, dönmek, dolaşmak”, isim olarak ise “şarkı, güzel ses, nağme, raks, vecd, yarı dinî mahiyette çalgılı ve şarkılı ziyafet” anlamlarına gelir.²⁹⁷ Terim olarak semâ, dinlenen ilâhînin veya bir müziğin etkisiyle coşup dönme diye tanımlanır.²⁹⁸

²⁹⁴ İbn Manzûr, *a.g.e.*, c. 4, s. 308; Âsım Efendi, *a.g.e.*, c. 2, ss. 1963-1964.

²⁹⁵ et-Tehânevî, *a.g.e.*, s. 512.; Cebecioğlu, *a.g.e.*, s. 546; Uludağ, *a.g.e.*, s. 539.

²⁹⁶ Necdet Tosun, İmâm-ı Rabbânî Ahmed Sirhindî, s. 52; Necdet Tosun, İmâm-ı Rabbânî, s. 79.

²⁹⁷ İbn Manzûr, *a.g.e.*, c. 7, s. 162; Âsım Efendi, *a.g.e.*, c. 4, s. 3380.

²⁹⁸ Cebecioğlu, *a.g.e.*, s. 426; Uludağ, *a.g.e.*, s. 422.

Raks kavramı Arapçada “r-k-s” kökünden türemiş olup “oyunmak, dans etmek” anlamlarına gelmektedir.²⁹⁹ Terim olarak raks ise topluca yapılan zikirlerde ve ilâhî okunma sırasında bir halka oluşturan dervişlerin öne arkaya, sağa sola doğru yaptıkları ritmik hareketlerdir.³⁰⁰

İmam-ı Rabbânî sâlikin sülûku sırasında kemâlât derecelerinden bir dereceye geldikten, ezeli olan Cemâl-i İlâhî’yi müşâhede etme makamına ulaştıktan sonra kendilerinde şiddetli bir soğukluk ve vuslat basamaklarında ilerlemelerini engelleyen bir hâl ortaya çıktığını aktarır. Bu bağlamda Allah (c.c)’a yaklaşma basamaklarının henüz bitmediğini belirtir. Ona göre bu soğukluk hâliyle birlikte yükselme arzuları ve Allah (c.c)’a tam anlamıyla yakın olma temennileri de vardır. İmam-ı Rabbânî bu durumda semâin onlar için faydalı olduğunu belirtir. Çünkü ona göre semâ onları tekrar ısındırır ve her zaman semâin yardımıyla Allah (c.c)’a yaklaşma menzillerinde ilerlemeleri kolaylaştırır.³⁰¹

Müellifimiz semâdan faydalanmak için birtakım şartlar gözetmektedir. Bunlardan ilki sâlikin sürekli değişen bir hâli olması, hâlden hâle geçmesi gerekir.³⁰² İmam-ı Rabbânî’ye göre semâ, seyr ü sülûkta yolun ortasında ve yolun sonuna varmış olanların bir kısmına faydalıdır. Yine ona göre bu şartlardan biri sâlikin, kendisinin kâmil ve tam olduğuna inanmasıdır. Eğer sâlik, kendisinin kâmil ve tam olduğuna inanırsa yolda kalır. Bu noktada semâin sâliki bir derece ilerletebileceğini belirten İmam-ı Rabbânî, sâlikin sükûnete ulaştıktan sonra, semâin yükseldiği bu makamdan anında aşağı ineceğini belirtir. Ona göre burada semâin yardımı söz konusu olmayıp bilakis zararı da söz konusu olabilmektedir.³⁰³

İmam-ı Rabbânî bu kısma kadar semâin faydasını belirttikten sonra semâ, raks ve sesli zikir hususunda bazı eleştiriler getirmektedir. O Nakşibendî tarikatına mensup

²⁹⁹ İbn Manzûr, *a.g.e.*, c. 8, ss. 42-43.

³⁰⁰ Cebecioğlu, *a.g.e.*, s. 395; Uludağ, *a.g.e.*, s. 390.

³⁰¹ İmam-ı Rabbânî, *a.g.e.*, c. 2, mno: 285, s. 220.

³⁰² *A.g.e.*, c. 2, mno: 285, s. 217.

³⁰³ *A.g.e.*, c. 2, mno: 285, ss. 223-224.

âlimlerin raksı ve semâi caiz görmediklerini aktarır.³⁰⁴ Bu konu hakkında ilgili eserinde şöyle demektedir:

“Bu yüce tarikatın büyükleri cehrî zikirden kaçındılar, kalbî zikri emrettiler. Fakat semâ, raks, vecd, tevâcüd gibi Resûllah’ın (s.a.v) ve râşid hâlifelerin devrinde olmayan şeylere engel oldular. İslâm’ın başlangıcında olmadığı için kırk gün hâlvet (kırk gün bir yere kapanıp çıkarmak) yerine halk içinde hâlveti (hâlvet der-encümen) tercih ettiler.³⁰⁵

İmam-ı Rabbânî konuyu biraz daha derinleştirip şu örneği vererek açıklamalarını sürdürür:

“Mürşidimiz hazretlerini şöyle anlatırken duymuştum: ‘Hâce Nakşîbend (k.s) Buhara âlimlerini topladı ve aşikâr zikir yapmasına engel olmaları için mürşidi Emîr Külâl hazretlerinin dergâhına götürdü. Âlimler Emir Külâl’e “sesli zikir bid’attır. Bundan vazgeçiniz” dediler. Emir de “peki yapmam” dedi.”³⁰⁶ Bahaeddin Nakşîbend’in semâ için “biz bunu yapmayız, inkâr da etmeyiz” dediği nakledilmektedir.³⁰⁷

İmam-ı Rabbânî bu örnekten hareketle semâ ve raksın istidraç olduğunu ileri sürer. Çünkü ona göre semâ ve raksta yaşanan bu hâl ve zevk durumlarının istidraç ehlinde, Hint yogalarında ve Brahmanlarda da görülebileceğini belirtmektedir. Ayrıca raks ve semânın boş işlerden olup oyun olduğu söyleminde de bulunmaktadır. İmâm-ı Rabbânî bunların “insanlardan öylesi vardır ki, bilgisizce Allah (c.c) yolundan saptırmak ve o yolu eğlenceye almak için, eğlencelik asılsız ve faydasız sözü satın aldılar”³⁰⁸ ayetinde belirtilen “lehve’l-hadîs”in (eğlence sözü) mefhumuna dâhil olduğunu söylemiş ve ilgili ayetin eğlenceli söz ve şarkıları yasaklamak üzere nazil olduğunu ifade etmiştir.³⁰⁹ Bu noktada açıklamalarını sürdüren İmam-ı Rabbânî yaşadığı dönemin yetersiz sûfilerinin semâ ve raksı din ve dinî inancın bir parçası hâline

³⁰⁴ İmam-ı Rabbânî, *a.g.e.*, c. 2, mno: 266, s. 138; *a.g.e.*, c. 1, mno: 221, s. 723.

³⁰⁵ *A.g.e.*, c. 1, mno: 168, s. 557.

³⁰⁶ *A.g.e.*, c. 2, mno: 266, s. 138.

³⁰⁷ Ahmet Cahid Haksever, *15. yüzyıl bir Türk sufisi: Yakub-ı Çerhi*, Doktora Tezi, Ankara 2005, s.143.

³⁰⁸ Lokman, 31/6.

³⁰⁹ İmam-ı Rabbânî, *a.g.e.*, c. 2, mno: 266, ss. 138-139.

getirmelerini eleştirmektedir. Bu noktada onlar şeyhlerinin uygulamasını delil kabul etmiş ve bunu da kendileri için taat ve ibadet olarak kabul etmişlerdir. Ancak şu bilinmelidir ki göre sûfilerin uygulaması bir şeyin helal veya haramlığı noktasında delil olmaz.³¹⁰ Bu noktada Kitap, Sünnet, icma, fakihlerin kıyasını temel alan İmam-ı Rabbânî, bu kaynaklardan birine uygun olmayan ilimleri ve uygulamaları reddetmektedir.³¹¹

Görüldüğü gibi İmam-ı Rabbânî öncelikle semâda önemli gördüğü noktalara dikkat çektikten sonra sesli zikir, semâ ve raks hakkında eleştiriler getirmiştir. Konuyu Nakşîbendî âlimlerinin yaklaşımlarıyla değerlendiren İmam-ı Rabbânî, âlimlerin sesli zikri kabul etmediklerini, semâ ve raksın istidrac olduğunu belirtmiştir. Bu tasavvufî uygulamaların dinin bir parçası olarak görülemeyeceğini belirten müellifimiz bu konuda hassas olduğunu göstermektedir. İmam-ı Rabbânî'nin cehrî zikre yönelik katı tutumunu, içinde bulunduğu dönemdeki çatışmaları da göz önünde bulundurarak değerlendirmek gerekmektedir.

2.11. Tasavvufî Ritüellerin İbadetlerden Üstün Görülmesi

İmam-ı Rabbânî Ehl-i Sünnet çizgisinde yetişmiş bir âlim ve sûfidir. O İslâm'ın esaslarına zahirin uymakla beraber, batını da devamlı Allah Teâlâ ile irtibatlı tutmanın önemli olduğunu belirterek, Hz. Muhammed (s.a.v) getirdiği şeriata zâhiren ve bâtinen tâbi olmanın gerekliliğini ifade etmektedir.³¹²

İmâm-ı Rabbânî, şeyhleri hakkında yanlış düşüncelere kapılan ve şeriatin mücadele etmediği davranışlar gösteren dervişleri ikaz etmiştir. O, bir mektubunda bu konuda şöyle demektedir:

“Güvenilir bir kişinin bize naklettiğine göre, bir hâlifemizin müritleri, önünde yeri öpmekle yetinmeyip kendisine secde ediyorlarmış. Yapılan bu işin çirkinliği gün

³¹⁰ İmam-ı Rabbânî, *a.g.e.*, c. 2, mno: 266, s. 140.

³¹¹ *A.g.e.*, c. 1, mno: 217, s. 701.

³¹² *A.g.e.*, c. 1, mno: 83, s. 368.

gibi âşikâr ve açıktır. Onu bu işten şiddetle men edin. Halkı yönlendirmek için ortaya çıkan kimseler başta olmak üzere bu tür işlerden sakınmak herkes için gereklidir.”³¹³

İmâm Rabbânî bazı dervişlerin, zikir ve tefekküre farz ve sünnetlerden daha fazla özen gösterip, bazı nafil ibadetlere ve riyazete büyük önem verdikleri hâlde, cemaatle namaz kılma konusunda gevşeklik göstermelerini, hatta onların erbain yapmayı Cuma namazına ve cemaate tercih etmelerini eleştirmiştir. Cemaatle bir farzı eda etmenin, bin kere erbain çıkarmaktan daha faziletli olduğunu belirten İmâm-ı Rabbânî³¹⁴ bu açıklamalarıyla şeriatın esaslarını önemsemeyen bu çevrelere karşı olduğunu belirtmiştir.

Görüldüğü gibi İmâm-ı Rabbânî öncelikle şeriat yolunu tavsiye etmiş, daha sonrasında tasavvuf yolundan faydalanılması gerektiğini vurgulamıştır. O tasavvufta yapılan aşırılık ve yanlışlıkları eleştirmiş, tasavvufu imanının yakîn derecesine ermesi, amelinin ihlâslı olması, ibadetlerinin şevkle yapılabilmesi için bir yardımcı unsur; yani İslâmiyet’i gaye tasavvufu ise bir vesile, bir metod olarak görmüştür. Ayrıca İmâm-ı Rabbânî tasavvufî ritüellerin şer’î ölçülere uyularak yapılmasıyla daha faziletli olacağını da belirtmektedir.

2.12. Allah’ın Sıfatları Meselesi

İmâm-ı Rabbânî Ehl-i Sünnet görüşüne bağlı biri olarak Allah (c.c)’ın Hayat, İlim, Kudret, İrade, Basar, Semî’, Kelâm ve Tekvin subûti sıfatlarını zâtına ait kabul etmiştir.³¹⁵

İmâm-ı Rabbânî bu sıfatları kabul etmekle birlikte, bu sıfatların sadece ilim itibariyle zâta ait olduğunu, hariçte bunların zâttan ayrı olmadığını iddia eden bazı sûfilerin görüşlerini yanlış bularak, onların bu görüşlerini eleştirmiştir. O, bu sûfilerin söyledikleri “Hakk’ın sıfatları bilinme hususunda Hakk’dan gayridir. Lâkin var olma konusunda O’nun ayındır” şeklindeki Mu’tezile ekolünün ve felsefecilerin bu görüşünü

³¹³ İmâm-ı Rabbânî, *a.g.e.*, c. 1, mno: 29, s. 189.

³¹⁴ *A.g.e.*, c. 2, mno: 260, s. 57; c.1, mno: 29, s. 187.

³¹⁵ *A.g.e.*, c. 2, mno: 266, s. 96.

benimseyen tavırlarını yanlış bulmuş, bu görüşün gerçekte sıfatları kabul etmemek anlamına geldiğini belirtmiştir.³¹⁶

İmâm-ı Rabbânî “Allah’ın sıfatları hariçte ayrıdır” şeklinde özetlenebilen bu hususu eleştirmesinin sebebi, Mutezile ve onun gibi düşünen sûfi çevrenin yanlışlarını ortaya koymaktır. Çünkü bu takdirde Mutezile’nin dediği gibi “teaddüd-ü kudema” lazım gelir.³¹⁷

İmâm-ı Rabbânî’nin bu sözlerini biraz daha açıklayacak olursak Mutezile’ye göre Allah’ın ilmi, kudreti, kelamı, iradesi ilmî mahiyetleri itibariyle farklıdır. Çünkü iradenin özelliği, kudretin özelliğinden farklıdır. Kelam sıfatının hususiyeti, kudret sıfatının hususiyetinden farklıdır. Ancak, ilmî hüviyetleriyle ayrı olan bu sıfatların hariçteki tecellîleri aynıdır. Buna göre, kudretin hariçteki tecellîsi, aynı zamanda ilmin de iradenin de tecellîsidir. Aksi takdirde “teaddüd-ü kudema” lazım gelir.³¹⁸

İmâm-ı Rabbânî bu görüşe itiraz etmektedir ve bunların tecellîlerinin de hariçte farklı olduğunu ön görmektedir ki Ehl-i Sünnet’in de görüşüdür. Buna göre ilmin tecellîsi kudretin tecellîsinden; iradenin tecellîsi de kelamın tecellîsinden ayrıdır. Bu sıfatların mefhumları farklı olduğu gibi tecellîleri de farklıdır. Ancak bütün bu sıfatlar Zât-ı Akdes’e ait olması hasebiyle ayrı değildir. Meşhur ifadeleriyle: “Bu sıfatlar Zât-ı Akdes’in ne aynısı nede gayrısıdır”. Mefhum itibariyle Zât-ı Akdes’in aynısı değildir. Fakat aidiyetleri itibariyle ondan ayrı da değildir.

Konumuzun açıklanması açısından şu örnek yerinde olacaktır: “Ahmed ilim sahibidir” dediğimizde, ilim sıfatının Ahmed’in kendisi olduğunu veya “ilim sıfatının Ahmed’den bağımsız bir özellik olduğunu” söyleyemeyiz. Çünkü ilim sıfatı mevsufu olan bir zâtın dışında var olamaz. Keza ilim sıfatı, sahibinin kendisi de olamaz. Çünkü Ahmed’in ilim yanında, doktorluk, mühendislik, tarihçilik vasıfları da vardır. Bunların yanında bazen hastalık ve cehâlet vasıfları da olur. Bu takdirde, ilim vasfının aynı

³¹⁶ İmâm-ı Rabbânî, *a.g.e.*, c. 2, mno: 266, s. 96.

³¹⁷ <http://www.sorularlaİslâmiyet.com/soru/229412/allah-subuti-sifatlari-Zâtina-zaidir-ne-demektir.html>. (Erişim Tarihi: 11 Aralık 2015)

³¹⁸ <http://www.sorularlaİslâmiyet.com/soru/229412/allah-subuti-sifatlari-Zâtina-zaidir-ne-demektir.html>. (Erişim Tarihi: 11 Aralık 2015)

zamanda cehâlet olması, sıhhat vasfı aynı zamanda hastalık vasfının aynısı olması gerekir.³¹⁹

Bunları Allah (c.c) için söylersek, -subuti sıfatları dışında da olsa açık bir örnek olarak- Allah (c.c)'in sıfatları zâtına zâit kabul edilmediği takdirde, rahmet sıfatı gazap sıfatının aynısı, mağfiret sıfatı intikam sıfatının aynısı olması gerekir ki bu tamamen yanlıştır. İmam-ı Rabbani'nin ilgili sözleri hakkında Ehl-i Sünnet'in görüşünü nazara alarak şunu söyleyebiliriz:

“Allah (c.c)'in subuti sıfatları Zât-ı Akdes üzerine zâid olması vücûd-ı hârici iledir” şeklindeki sözlerinin anlamı şu olabilir: Allah (c.c)'in sıfatlarının dış dünyada ayrı ayrı tecellîleri, farklı farklı ma'kesleri vardır. Bu tecellîlerin yansıması harici varlığı olan bir âlemde söz konusudur. Yoksa İmam-ı Rabbânî'nin maksadı, Allah (c.c)'in vahdaniyetini ihlal edecek sıfatlardan bağımsız bir şekilde, harici vücuda sahip olduğunu vurgulamak değildir. Çünkü sıfatlar mevsufsuz olamaz. Yani sıfatlar zâtın özelliğidir.³²⁰

Bu açıdan bir sıfatın bağımsız bir varlığa sahip olması düşünülemez. Ancak, İmam-ı Rabbânî'nin özetle söylediğini şöyle anlıyoruz ki, sıfatların dışarıdaki varlığı, yani tecellîsi farklıdır. Mutezile'nin tasavvurunda olduğu gibi, ilmin tecellîsi, kudretin tecellîsiyle aynı değildir. Semî'in tecellîsi basar'ın tecellîsiyle aynı değildir. Kelamın tecellîsi iradenin tecellîsiyle aynı değildir. Çünkü ilim sıfatı mefhum olduğu gibi, dışarıdaki varlığı/tecellîsi itibariyle de farklıdır. Yani Allah (c.c) ilmiyle bilir, kudretiyle yapar, iradesiyle bir tercihte bulunur.³²¹

Sonuç olarak İmam-ı Rabbânî Allah (c.c)'in sıfatlarını kabul etmiş, bunların zâttan ayrı olmadığını iddia eden bazı sûfi kesimin görüşlerini yanlış bulmuştur. O bu konuda Mutezile ekolünün görüşüyle benzerlik gösteren sûfilerin görüşlerini eleştirmiştir.

³¹⁹ <http://www.sorularlaİslâmiyet.com/soru/229412/allah-subuti-sifatlari-Zâtina-zaidir-ne-demektir.html>. (Erişim Tarihi: 11 Aralık 2015)

³²⁰ <http://www.sorularlaİslâmiyet.com/soru/229412/allah-subuti-sifatlari-Zâtina-zaidir-ne-demektir.html>. (Erişim Tarihi: 11 Aralık 2015)

³²¹ <http://www.sorularlaİslâmiyet.com/soru/229412/allah-subuti-sifatlari-Zâtina-zaidir-ne-demektir.html>. (Erişim Tarihi: 11 Aralık 2015)

2.13. İlâhî İrade Meselesi

İmam-ı Rabbânî Hâce Abdullah ve Hâce Ubeydullah'a gönderdiği mektubunda Allah Teâlâ'nın hayrı da şerri de irade ettiğini belirtmektedir. İkisini de Allah (c.c)'ın yarattığını belirten İmam-ı Rabbânî, Allah (c.c)'ın hayra razı olduğunu ancak şerre razı olmadığını belirtmektedir. Ona göre Ehl-i Sünnet âlimleri bu farkı idrak edebilmektedirler. Bu noktada İmam-ı Rabbânî Mu'tezile ekolünün kulun kendi fiilinin kendisinin yarattığı düşüncesini savunduğunu belirtmiş, küfür ve isyan gibi çirkin fiilleri kula isnad etmediklerini belirtmiştir.³²²

İmam-ı Rabbânî İbnü'l-Arabî'nin bu görüşlere aykırı bir düşünceye sahip olduğunu belirtir. Ona göre İbnü'l-Arabî'nin bu konudaki düşünceleri şöyledir: “Şeyh Muhyiddin ve talebelerinin sözlerinden anlaşılan o ki, iman ve salih ameller Allah (c.c)'ın Hâdî (Hidâyete erdiren) isminin razı olduğu şeydir. Küfür ve isyanlar da Allah (c.c)'ın Mudil (saptıran) isminin razı olduğu şeydir.” Bu görüşün Ehl-i Sünnet akidesine aykırılığına vurgu yapan İmam-ı Rabbânî, bu görüşün bir sonucu olarak Allah (c.c)'a bir mecburiyet yüklendiğini de belirtmiştir.³²³

Kader üzerine yapılan tartışmalarda yer alan en önemli konulardan birisi hiç şüphesiz ilâhî iradenin mahiyeti ile ilgilidir. Müellifimiz Allah (c.c)'ın hayra razı olduğunu ancak şerre razı olmadığını belirtmiştir. Ehl-i Sünnet âlimlerinin bu konu hakkındaki görüşlerini kabul eden İmam-ı Rabbânî, İbnü'l-Arabî'nin Allah (c.c)'a bir mecburiyet yüklediğini belirterek onun bu görüşünü eleştirmiştir.

2.14. İlâhî Tebliğin Ulaşmadığı Kimselerin Durumu

İmam-ı Rabbânî ilâhî tebliğin ulaşmadığı kimselerin cennete mi yoksa cehenneme mi gireceği sorusu karşısında öncelikle İbnü'l-Arabî'nin görüşünü aktarmaktadır. İmam-ı Rabbânî, İbnü'l-Arabî'nin “kıyamet günü bu tür insanları davet etmek üzere bir peygamberin gönderileceği, kabul ve red etmelerine göre de cennete ve cehenneme

³²² İmam-ı Rabbânî, *a.g.e.*, c. 2, mno: 266, s. 104.

³²³ *A.g.e.*, c. 2, mno: 266, s. 104.

gireceklerine hükmedileceği” şeklinde verdiği cevabı doğru bulmamaktadır. Müellifimiz bu kimselerin cennet ve cehennemde ebedî kalmayacaklarını belirtmektedir. Ona göre bu kimseler sorumlu olmayan hayvanlar gibi ahirette dirildikten ve hayat verildikten sonra hesap makamında suçları kadar azap ve ceza görecekler, üzerindeki haklar alınacak, daha sonra ise tamamen yok edileceklerdir.³²⁴ Ona göre herhangi bir peygamberin daveti ulaşmamış fetret devri müşriklerinin durumu ile bunların çocuklarının durumu hakkında geçerli olan hüküm bu şekildedir.

Müellifimiz aklın tek başına hidâyete yeterli olacağını savunan sûfi çevreyi de eleştirmiştir. İmam-ı Rabbanî aklın tek başına hidâyete yeterli olmayacağını göstermek için, eski Yunan filozoflarını örnek vermiştir. Ona göre eski Yunan filozoflarının her biri dâhi derecesinde zeki olmasına rağmen, akılları ile yaratıcının varlığını bulmak bir tarafa, böyle bir yaratıcının gerekli olduğunu bile kavrayamamışlardır. Bu durumu şöyle anlatmaktadır:

Peygamber olarak gönderilen bu yüce zâtlar olmasaydı, bizim gibi yetersiz kimselere yaratıcının varlığını, birliğini kim öğretebilirdi? Deha derecesinde zekâ seviyelerine rağmen eski Yunan felsefecileri bir yaratıcının varlığını kavrayamamışlar, kâinatı var edenin tabiat olduğunu iddia etmişlerdir. Peygamberin davet nurları günbegün parıldadıkça, bu nurun bereketi ile sonraki felsefeciler, ilk felsefecilerin görüşünü reddetmiş ve yaratıcının varlığını kabul etmişler, O’nun birliğini ispat etmişlerdir. Binaenaleyh bizlerin akılları, nübüvvet nurundan beslenmeksizin bu yüksek konuları idrakten çok uzaktır. Bizlerin anlayışları peygamberin aracılığı olmaksızın bu ilişkiyi çözmekten acizdir.³²⁵

Ayrıca İmam-ı Rabbanî hazretlerine göre, yeryüzünde peygamberlik nurunun ulaşmadığı mekânlar son derece azdır. Nitekim oğlu Hâce Muhammed Said’e hitaben yazdığı mektubunda bu mevzuyu şöyle dile getirmiştir:

“Yavrum, bu fakir her defasında düşünüyor, göz atıyor Peygamber Efendimizin (s.a.v) davetinin ulaşmadığı bir yer bulamıyor. Aksine her baktığında, güneşin nuru gibi

³²⁴ İmam-ı Rabbânî, *a.g.e.*, c. 2, mno: 259, ss. 33-34.

³²⁵ *A.g.e.*, c. 2, mno: 259, s. 32.

onun davetinin nurunun her gece ulaştığını görüyorum. Hatta seddin arkasında kalmış olan Ye'cûc ve Me'cûc'e bile vardığını görüyorum.”³²⁶

Sonuç olarak İmam-ı Rabbanî İlahî tebliğin ulaşmadığı kimselerin durumunu değerlendirirken İbnü'l-Arabî'nin görüşlerine eleştiriler getirmiştir. Bu kimselerin sorumlu olmayan hayvanlar gibi ahirette dirildikten ve hayat verildikten sonra hesap makamında suçları kadar azap ve ceza göreceklerini, üzerindeki haklar alındıktan sonra, tamamen yok olacaklarını iddia etmiştir. Ona göre akıl, Allah Teâlâ'nın dellillerinden biri olmasının yanısıra hidâyete erdirmeye tek başına yeterli değildir.³²⁷ Bu noktada İmam-ı Rabbanî aklın tek başına hidâyete yeterli olmayacağını göstermek için, eski Yunan filozoflarını örnek vermiş ve onların ulaştıkları yanlışlıklarına dikkat çekmiştir. Ayrıca müellifimiz yeryüzünde peygamberlik nurunun ulaşmadığı yerlerin çok az olduğunu da belirtmiştir.

2.15. Cennet ve Cehennem Meselesi

İmam-ı Rabbânî'ye göre cennet ehlinin sevabı ve cehennem ehlinin cezası ebedîdir, sona ermez. Bu konuda müellifimiz İbnü'l-Arabî'nin şu sözlerini aktarır:

“Herkes neticede rahmete kavuşacaktır. “Rahmetim herşeyi kuşatmıştır”³²⁸ ayeti buna delildir. Kâfirler için azap üç müddete kadar geçerlidir. Daha sonra ise, İbrahim'de (a.s) olduğu gibi ateş onlar için esenlik ve selamet olacaktır. Allah Teâlâ'nın tehdidinde durmaması caizdir. Gönül ehli hiç kimse kâfirlerin ateşte kalacağını söylememiştir.”³²⁹

Bu noktada İbnü'l-Arabî'yi eleştiren müellifiz onun Allah Teâlâ'nın rahmetinin genişliğinin ve genelliğinin mü'minler hakkında olduğunu, kâfirler için olanın sadece dünyaya dönük olduğunu bilmediğini belirtmiştir. Ona göre ahirette rahmetin kokusu bile kâfirlerin burunlarına ulaşmayacaktır. Bu noktada müellifimiz şu ayetleri delil olarak göstermektedir:

“Allah'ın rahmetinden ancak kâfirler topluluğu ümidi keser.”(A'râf 7/156)

³²⁶ İmam-ı Rabbânî, *a.g.e.*, c. 2, mno: 259, s. 34.

³²⁷ *A.g.e.*, c. 2, mno: 259, s. 34

³²⁸ A'râf, 7/156.

³²⁹ *A.g.e.*, c. 2, mno: 266, s. 115.

“Rahmetim herşeyi içine almıştır.” (A’râf 7/156)

“O rahmeti ben takva sahibi olanlara, zekâtı verenlere ve ayetlerimize iman edenlere yazacağım.” (A’raf 7/156)³³⁰

Müellifimize göre İbnü’l-Arabî ayetin başını okumuş, sonunu okumadan bırakmıştır.³³¹ Ayrıca İmam-ı Rabbânî gönül ehlinin kâfirlerin cehennemde ebedî kalmayacaklarına dair icmaları şeyhin kendi keşfi olduğunu belirtmektedir. Bu noktada keşfte hata payının olduğunu vurgulayan İmam-ı Rabbânî, bu görüşlerin Müslümanların icmasına da ters düştüğünü belirtmektedir.³³²

³³⁰ İmam-ı Rabbânî, *a.g.e.*, c. 2, mno: 266, s. 115.

³³¹ *A.g.e.*, c. 2, mno: 266, s. 115.

³³² *A.g.e.*, c. 2, mno: 266, s. 116.

SONUÇ

16. Yüzyılda Hindistan'da yaşamış İslâm dünyasının önde gelen şahsiyetlerinden biri olan İmam-ı Rabbânî Nakşibendîyye tarikatından İmam-ı Rabbânî (ilâhî bilgilere sahip âlim) ve Müceddid-i Elf-i Sâni (hicri ikinci bin yılın müceddidi) ünvanlarıyla tanınır. Nakşibendîyye'nin Müceddidiyye kolunun kurucusudur. Soyu Hz. Ömer'e dayanmaktadır. İmam-ı Rabbânî Çiştîyye ve Kadirî şeyhi olan babasından aldığı tasavvufî eğitimini şeyhi Baki Billah'a intisabıyla daha da arttırmıştır.

İmam-ı Rabbânî müridlerine gönderdiği mektuplarla bozulan siyâsî, dinî ve sosyal yapıyı düzeltme gayretinde bulunmuştur. Onun kaleme aldığı mektuplar daha sonra *Mektûbât* adı altında bir kitap hâlinde toplanmıştır. İmam-ı Rabbânî mektuplarında İslâmî kaidelere ve Ehli Sünnet düşüncesine bağlı kalmayı sıkça vurgulayarak, yaşadığı tasavvufî hâlleri ve seyr ü sülûk esnasındaki ruhî tecrübelerini aktarmıştır. Bundan dolayı eser tasavvufî düşünce, mefhumlar, ıstılâhlar ve kavramların izahı, yorumu hususunda çok değerli kaynak eserlerden biridir.

İmam-ı Rabbânî'nin en önemli eseri kabul edilen *Mektûbât*, yazıldığı dönemden itibaren büyük bir önem kazanmış, tasavvuf erbabı tarafından beğenilerek okunmuş ve okunması tavsiye edilmiştir. Tasavvuf alanında yazılmış eserlerde çeşitli konularla ilgili kaynak olarak kullanılmıştır. Kendisinden çok faydalanan bir eser olduğu için birçok dile tercüme edilmiştir. Ayrıca İmam-ı Rabbânî, müridlerine gönderdiği mektuplarda tasavvufa dair görüşlerinin yanı sıra sûfilerin bazı tavır ve görüşlerini eleştirmiş, Ehl-i Sünnet çizgisindeki görüş ve teorilerini sunmuştur.

Tasavvuf tarihine baktığımızda tasavvufta otokontrol mahiyetinde bir iç tenkit geleneğinin mevcut olduğunu görmekteyiz. Mutasavvıflar zaman zaman bozulan dinî hayatla birlikte dejenere olan tasavvufu ıslah çalışmalarında bulunmuşlar, bu noktada bazı sûfilerin uygulama ve düşüncelerine eleştiriler yönelterek tasavvufun asıl çizgisini korumaya çalışmışlardır.

İmam-ı Rabbânî de tasavvufun doğru bir çizgide hareket etmesi için yaşamış olduğu Hindistan'da ıslah faaliyetlerini sürdürmüştür. Bu noktada kaleme aldığı mektuplarında bazı mutasavvıflara eleştiriler yöneltmiş kimilerini “müddei”, “nâkıs” ve “kasr” şeklinde nitelendirmiştir.

İmam-ı Rabbânî'nin üzerinde ısrarla durduğu konular velâyet-nübüvvet, şatahat, kerâmete verilen aşırı önem, irşada ehli olmayanlar, vahdet-i vücûd, rü'yetullah, cehennem ehlinin cezası, hâl ve vecdi asıl maksat olarak görme, melâmette aşırılık, sesli zikr, raks ve semâ, tasavvufî ritüellerin ibadetlerden üstün görülmesi, Allah (c.c)'ın sıfatları, ilâhî irade, ilâhî emirlerin ulaşmadığı kimselerin durumu, cennet ve cehennem ehlinin konumudur.

İmam-ı Rabbânî hâl ve vecd konusunda manevî yolculuk sırasında sûfilikte yaşanan hâl, marifet ve iç âlemde yaşanan manevî hâllerin asıl gayeyi yansıtmadığını belirterek hâl ve vecdi, müşahede ve tecellîleri esas maksat sayanları eleştirmiştir. Ayrıca müellifimiz bu konuda asıl maksadın manevî seyirleri geçerek, sülûk ve cezbe makamlarının sonu olan rıza makamına ulaşmak olduğunu belirtmiştir.

İmam-ı Rabbânî, İbnü'l-Arabî'nin vahdet-i vücûd anlayışına eleştiriler yöneltmiştir. Ona göre İbnü'l-Arabî'nin varlığı açıklamadaki müşahedesi yetersizdir. Ayrıca müellifimiz zâtın isim ve sıfatlarla ilişkisini, Allah (c.c) ile âlemin aynılığı gibi konularda da vahdet-i vücudun kendince yanlış sonuçlarına dikkat çekmiştir. Bu görüşe cevap olarak müellifimiz vücûdun zâta zaid bir sıfat olduğu, isim ve sıfatların zâtın aynı olmadığı, gölge varlık olan âlemin belirli ölçüde müstakil bir varlığı olduğu, dolayısıyla Allah ile âlem arasında ayniyet olmadığını belirterek vahdet-i şuhûd anlayışını ortaya koymuştur.

Şatahat konusunda İmam-ı Rabbânî sûfilerin paradoksal ifadeleri söylerken bunları vaktin gerektirdiği sözler olarak nitelendirmiş, bu tarz sözlerin her hâlükârda doğru olmadığını belirtmiştir. Ruhsat yerine azimetle ameli tercih edilmesi gerektiğine vurgu yapan müellifimiz, açıkça küfre götüren ve te'vîl kabul etmeyen şatahat türü ifadelerle karşı olduğunu belirterek eleştirilerde bulunmuştur.

Tasavvufta yapılan tartışmalardan birisi velâyetin nübüvvetten üstünlüğü konusudur. Velâyetin nübüvvetten üstünlüğünü iddia edenler Allah'ın Hz. Musa'nın bilmediği bazı hususları Hızır'ın bilmesini tahsis şeklinde değerlendirmeyek bir üstünlük meselesi gibi düşünmüşlerdir. Yine velâyetin nübüvvetten üstünlüğünü belirtenlerin başka bir iddiası “velâyetinde teveccüh Hakk'a, nübüvvetinde halkadır” şeklindedir. Dolayısıyla “velâyet, nübüvvetten üstündür” diyebilmektedirler. Bu noktada İmam-ı Rabbânî nübüvvetteki teveccühün yalnız halka değil aynı zamanda

Hakk'a da olduğunu belirterek bu düşünceyi eleştirmiştir. Velînin nübüvvet mertebesine ulaşmasını imkânsız bir durum olarak nitelendiren müellifimiz, nebînin velâyetinin nübüvvetinden üstünlüğünü söyleyenleri eleştirerek, nübüvvette tam bir göğüs genişliği olduğunu söylemiş, peygamberin nübüvvetinin velâyetinden üstünlüğünü aktarmıştır. Son olarak İmam-ı Rabbânî sâlikin sülûku sırasında makamları geçerek kendisini cami, diğerlerini de kendisinin cüzleri sanmasını doğru bulmamıştır. Ona göre sâlik bu durum karşısında kendisinin daha faziletli bir konuma geldiği vehmine kapılmıştır.

Kerâmet konusunda müellifimiz kerâmete aşırı önem verilmesini eleştirmiştir. O kerâmetin çokluğunu bir üstünlük meselesi olarak görmemiştir. Ayrıca insanlar arasındaki üstünlüğün kerâmet göstermekte değil, Allah (c.c)'a yaklaşmanın derecelerine göre olduğunu da belirtmiştir.

İrşad görevinde kâmil mürşidin önemine dikkat çeken müellifimiz, irşada ehli olmayan, hevâsına uyan, kendisinde eksiklik görüldüğü hâlde irşad faaliyetlerinde bulunan mürşidleri eleştirmiştir. Müellifimiz kendisinde eksiklik görülen mürşidlerin Allah Teâlâ'ya yönlendirecek yolları gösteremediğini belirtmiştir. Ayrıca müellifimiz irşad yönünden eksikleri bulunan mürşidin sâlikî tanıyamayacağını, yeteneklerini keşfedemeyeceğini, böylelikle de sâlikin yeteneklerini yitireceğini belirtmiştir.

Rü'yetullah meselesinde İmam-ı Rabbânî dünyada Allah (c.c)'ı görmemizin mümkün olmayacağını aktarır. Bunun sebebini gözümüzdeki görme yetisinin kısıtlı olmasına bağlamıştır. O, mü'minlerin Allah (c.c)'ı cennette görebileceğini belirtmiştir. Bu noktada Allah (c.c)'ın cennette görülemeyeceğini iddia eden sûfi kesimi eleştirmiştir. Ayrıca müellifimiz Hz. Peygamber'in (s.a.v) Miraç esnasında Allah (c.c)'ı gördüğü gibi yükseliş mertebelerinde Allah (c.c)'ı çıplak gözle gördüklerini iddia eden sûfi çevrelere de eleştiriler yönelterek, bu durumun yanlışlığını belirtmiştir.

İmam-ı Rabbânî cehennem ehlinin cezası meselesinde İbnü'l-Arabî'nin "Rahmetim herşeyi kuşatmıştır" (A'râf 7/56) ayetine dayanarak cehennem ehlinin cezasının ebedî olmadığı şeklindeki görüşünü eleştirmiştir.

Müellifimiz melâmette yapılan aşırılıkları yanlış bulmuştur. Melâmette aşırılığı tercih eden sûfi kesimi eleştirmiş, te'vîl kabul etmeyen, yanlış anlaşılmalara yol açabilecek tarzdaki söylem ve davranışları yanlış bulduğunu belirtmiştir.

İmam-ı Rabbânî sesli zikir, semâ ve raks gibi ritüellerin dinin bir parçası olarak görülemeyeceğini belirterek bunları istidrac olarak değerlendirmiştir.

Tasavvufî ritüellerin ibadetlerden üstün görülemesi konusunda şeriat yolunun önemine dikkat çeken müellifimiz, daha sonrasında tasavvuf yolundan faydalanılması gerektiğini vurgulamıştır. O tasavvufta yapılan aşırı ve yanlış davranışları eleştirerek, tasavvufu imanın yakîn derecesine ermesi, amelinin ihlâslı olması, ibadetlerin şevkle yapılabilmesi için yardımcı unsur, yani İslâmiyet’i gaye, tasavvufu ise bir vesile olarak görmüştür.

Allah (c.c)’ın sıfatları konusunda Allah’ın sıfatlarının zâttan ayrı olmadığını iddia eden bazı sûfi kesimin görüşlerini eleştirmiştir.

İlâhî tebliğin ulaşmadığı kimselerin durumu konusunda müellifimiz, İbnü’l-Arabî’nin “kıyamet günü bu tür insanları davet etmek üzere bir peygamberin gönderileceği, kabul ve red etmelerine göre de cennete ve cehenneme gireceklerine hükmedileceği” şeklindeki görüşünü eleştirmiştir. Arabî, bu kimselerin sorumlu olmayan hayvanlar gibi ahirette dirildikten sonra hesap makamında suçları kadar azap ve ceza göreceklerini, üzerindeki haklar alındıktan sonra, tamamen yok olacaklarını belirtmiştir. Müellifimiz Arabî’nin bu görüşüne katılmamaktadır.

Müellifimiz cennet ve cehennem meselesinde de İbnü’l-Arabî’nin “Rahmetim herşeyi kuşatmıştır” ayetini yanlış yorumladığını ve herkesin rahmete kavuşacağını belirten görüşünü aktararak eleştirde bulunmuştur. O kâfirlerin ahirette rahmete kavuşamayacaklarını söylemektedir.

İmam-ı Rabbânî eleştirdiği konuları zaman zaman örneklerle açıklaması da kendisinin mütalaları hakkında serbest yorum alanı içinde hareket etmemizi kolaylaştırmıştır. Böylece verilen örneklerle birlikte eleştiri noktaları tarafımızca daha iyi analiz edilmiştir.

İmam-ı Rabbânî’nin eleştirilerinde Kitap ve Sünnet eksenli bir tasavvuf âdâbının hâkim olduğunu söyleyebiliriz. Mesela o sülûkun belli bir aşamasında maruz kaldığı vahdet-i vücudu kabul etmekle birlikte bunun aşılması gereken bir mertebe olduğunu söyleyerek vahdet-i şühûd teorisini ortaya atmıştır. Vahdeti vücudu eleştirirken İbnü’l-Arabî’yi hiçbir şekilde tekfir etmemiştir. İlmî sınırlar içerisinde İbnü’l-Arabî’nin

düşüncesinin eksikliğini ortaya koymaya çalışmıştır. Hatta bazı konularda onun düşüncelerini benimseyip, vurguladığı da görülmektedir.

İmam-ı Rabbânî ilgili eserinde ağırlıklı olarak bağlı kaldığı tarikatın usul ve adabından bahsetmekle birlikte farklı tarikatların uygulamalarından örnekler vermeyi de unutmamıştır. İmam-ı Rabbânî böyle yapmakla hem Nakşibendîleri hem de diğer tarikat müntesiplerini kendi yolları konusunda bilgilendirmiştir. Onun eleştiri metodunu bir toplum hizmeti olarak değerlendirmek de mümkündür.

Sonuç olarak: İmam-ı Rabbânî erken dönem mutasavvıflarının izinden giderek tasavvufta iç tenkit geleneğinin örneklerine *Mektûbât* adlı eserinde yer vermiştir. Böylece, hem kendi dönemindeki dinî ve tasavvufî bozulmaların önüne geçmeye çalışmış hem de kendinden sonraki zaman dilimine örnek teşkil ederek tasavvufta iç tenkit geleneğinin mevcut örneklerini ortaya koymaya çalışmıştır. Yanlış bilgilere sahip mutasavvıfları eleştirirken de Kur'an ve Sünnet çizgisinden ödün vermeyerek bu kaynakların örnekleriyle de düşüncelerini desteklemiştir.

KAYNAKÇA

- Algar, Hamid, “İmâm-ı Rabbânî”, *DİA*, İstanbul 2000, c.22, s.195.
- Ansârî, Muhammed Abdul Haq, *Sûfîsm and Shari' ah, A Study of Shaykh Ahimad Sirhindi's Effort to Reform Sûfîsm*, London 1986.
- Asım Efendi, *el-Okyânûsü'l-basit fî tercümeti kâmûsi'l-muhît*, İstanbul 1995, c.1-6.
- Aziz, Ahmet, *Hindistan'da İslâm Kültür Çalışmaları*, Çev.: Latif Boyacı, İnsan Yayınları, İstanbul 1995.
- el-Bağdadî, Abdulkâhir, *Kitâbu Usûli'd Din*, Beyrut 1981.
- Usulü'd-dîn*, İstanbul 1346/1928.
- Bayur, Yusuf Hikmet, *Hindistan Tarihi*, Türk Tarih Kurumu Yayınları, Ankara 1987, c.1-2.
- Buhârî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmail, *el-Câmiü's-sahîh*, İstanbul, 1401/1981.
- el-Cevziyye, İbn Kayyim, *Hâdi'l-ervâh ila bilâdi'l-efrâh ev vasfû'l-cenne*, nşr.: Yûsuf Ali Büdeyvi, Muhyiddin Müstû, Beyrut 1411/1991.
- Ceylan, Semih, “Vecd”, *DİA*, İstanbul 2012, c.42, s.583.
- Cebecioğlu, Ethem, *İmâm-ı Rabbânî Hareketi ve Tesirleri*, Erkam Yayınları, İstanbul 1999.
- , “İmâm-ı Rabbanî ve Mektûbâtı” Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, ts., c.35.
- ,*Tasavvuf Klasikleri*, Erkam Yayınları, İstanbul 2010.
- , *Tasavvuf Terimleri ve Deyimleri Sözlüğü*, Otto Yayınları, Ankara 2004.
- Cürcanî, Seyyid Şerif Ali b. Muhammed, *Kitâbu't -ta'rifât*, Beyrut 1990.
- Demirci, Mehmet, “Kerâmet”, *DİA*, İstanbul 1997, c.15, s.216.

Develioğlu, Ferid, *Osmanlıca-Türkçe Ansiklopedik Lügat*, Aydın Kitapevi Yayınları, Ankara 1993.

Doğan, Mehmet *Büyük Türkçe Sözlük*, “Rü’yet”, Bahar Yayınları, İstanbul 1984.

Ebu Abdurrahman es-Sülemî, *Tabakâtu’s-süfîyye*, Kahire 1969.

Ebu Hanife, İmam-ı Âzam, *İmâm-ı Azamın Beş Eseri*, Çev.: Mustafa Öz, İstanbul 1992.

Ensarî, Muhammed Abdulhak, *Şeriat ve Tasavvuf*, Çev.:Yusuf Yazar, Rehber Yayınları, Ankara 1991.

Enver Konukçu, “Ekber Şâh”, *DİA*, İstanbul 2011, c. 10, s. 543.

Eraydın, Selçuk, *Tasavvuf ve Tarikâtlar*, Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi VakfiYayınları, İstanbul 1990.

Eşa’arî, Ebu’l Hasan, *Makâlâtü’l-İslâmiyyîn ve ihtilâfü’l-musallî*, nşr.: Helmut Ritter, Wiesbaden 1980.

Haksever, Ahmet Cahid, *15. Yüzyılda bir Türk sufisi: Yakub-ı Çerhî*, Doktora Tezi, Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Ankara 2005.

Hamidullah, Muhammed, “Mucize, Kerâmet, İstidrâc”, Çev: Zahit Aksu, *Hikmet Yurdu Dergisi*, c. 2, 2009/ 3.

el-Hânî, Abdulmecid b. Muhammed, *el-Hadâiku’l verdiyye fi hakâiki ecillâi’n-Nakşibendîyye*, İstanbul H.1308.

Haseni, Abdülhay b. Fahreddin, *Nüzheİü’l-havatır*, Haydarabad 1976.

<http://www.sorularlaİslâmiyet.com/soru/229412/allah-subuti-sifatlari-Zâtina-zaidir-ne-demektir.html>. (Erişim Tarihi: 11 Aralık 2015)

Hucvirî, Ali b. Osman Cüllâbî, *Keşfu’l-mahcûb*, Çev.: Süleyman Uludağ, Dergâh Yayınları, İstanbul 1996.

İbn Hâldun, *Şifau’s Sail*, Çev.: Süleyman Uludağ, Dergâh Yayınları, İstanbul 1998.

İbn Manzur, Ebu’l Fazl Cemaluddin Muhammed, *Lisânu’l-Arab*, Beyrut 1990, c.1-15.

İmâm-ı Rabbânî, Ahmed Serhendî, *Mektûbât-ı Rabbânî*, Haz.: Talha Hakan Alp, Ömer Faruk Alp, Ahmet Hamdi Yıldırım, Semerkand Yayınları, İstanbul 2013.

İsmail b. Muhammed el-Aclûnî, *Keşfu'l-hafâ*, Beyrut, ts., c.1-3.

Kaçar, Hâilî İbrahim, “ Tenkit”, *DİA*, İstanbul 2011, c.40, s.465.

Kara, Mustafa “Sûfilerin Tenkitleri ve Tasavvufu İhya Faaliyetleri”, *Tanımı Kaynakları ve Tesirleriyle Tasavvuf*, Sehâ Neşriyat, İstanbul 1991.

-----, *Dervişin Hayatı, Sûfinin Kelâmı Hâl Tercümelere-Tarikatlar- İstilahlar*, Dergâh Yayınları, İstanbul 2005.

Karl, el-Ali, *Şerhu kitâbi'l-ekber*, Beyrut 1984.

Kartal, Abdullah, “İmâm-ı Rabbânî'nin Vahdet-i Vücûd Eleştirisi ve Tarihsel Arkapları”, *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, c.14, 2005/2.

Kelâbâzî, Muhammed b. İshak Buhârî, *et-Ta'arruf li mezhebi ehli't-tasavvuf*, Çev.: Süleyman Uludağ, Dergâh Yayınları, İstanbul 1996.

Kışmî, Muhammed Hâşim, *Berekât zübdetü'l-makâmat*, Çev.: A. Faruk Meyan, İstanbul 1976.

Kurt, Erdal, *M. İbnü'l-Arabî ile İmam-ı Rabbani'nin Varlık Anlayışlarının Karşılaştırılması*, Yüksek Lisans Tezi, Kayseri Sosyal Bilimler Enstitüsü, Kayseri 2013.

Kuşeyrî, Abdulkerîm, *Kuşeyrî Risalesi*, Çev.: Dilaver Selvi, Semerkand Yayınları, İstanbul 2009.

Makdisî, Muhattar b. Tâhir, *el-Bed' ve't-târîh*, nşr.: Clement Huart, Bağdat ts., c.1-6.

Mert, Muhit, “Kelam İlminin Zemmi Üzerine Bir Araştırma”, *İslâmi Araştırmalar*, c. 14, 2001/1.

Mevdûdî, *İslâm'da İhyâ Hareketleri*, Çev.: A. Ali Genç, İstanbul 1896.

Muhasibî, Ebû Abdullah Hâris b. Esed Muhâsibî, *el-Akl ve fehmu'l-Kur'an*, Çev.: Veysel Akdoğan, İşaret Yayınları, İstanbul 2011.

-----, *er-Riâye*, Kahire 1970.

- , *el-Vesâyâ*, Beyrut 1986.
- Muhammed b. Mukarrem, İbn Manzur, *Lisânü'l-Arab*, Beyrut 1988, c.1-6.
- Müslim, Ebu'l-Hüseyin b. El-Haccac b. Müslim el-Kuşeyrî, *Sahîhü Müslim*, tah.: M. F. Abdülbaki, Beyrut 1955.
- Nadwî, s. Abu'l Hasan Ali, *Saviours Of İslâmic Spirit*, Lucknow 1983.
- Özvarlı, Sait, "Hârikulâde", *DİA*, İstanbul 1997, c.16, s.181.
- Sağiroğlu, Ekrem, *İmam-ı Rabbânî Hayatı Cihadı Eserleri*, Yasin Yayınları, İstanbul 2010.
- Schimmel, Annemarie, *Tasavvufun Boyutları*, Çev.: Ender Güral, Ankara 1982.
- Sirhindî, Bedreddîn, *Hazarâtü'l-kuds*, Nşr.:Mevlânâ Mahbûb-ı İlâhî, Lahor 1971, c.1-2.
- , *Visâl-i Ahmedî*, Nşr.:Gulâm Mustafa Han, Karaçi 1388.
- Suyuti, Celaleddin, *ed-Dürrül-mensur fit-tefsir bil-me'sur*, *Merkezu'l-Hicr*, Kahire 2003, c.1-12.
- Şarkpûrî, Muhammed Hâlîm, *Müceddid-i Elf-i Sâni İmâm-ı Rabbânî Ahmed Fârûk Serhindî*, Çev.: Ali Genceli, İslâmi Neşriyat Yayınevi, Konya 1978.
- Taberî, Muhammed b. Cerîr, *Câmiu'l-beyân*, ts., c.1-12.
- Tansel, Fevzi Abdullah, *İyi ve Doğru Yazma Usûlleri*, Milli Kültür Yayınları, İstanbul 1978, c. 1-2.
- et-Tehânevî, Muhammed A'lâ b. Ali, *Keşşâfü istilâhâti'l-fünûn*, Beyrut, ts., c.1-3.
- Tirmizî, Ebû İsa Muhammed b. İsa b. Sevre, *es-Sünen*, İstanbul 1401/1981.
- Tosun, Necdet, *İmâm-ı Rabbânî Ahmed Sirhindî*, İnsan Yayınları, İstanbul 2005.
- , *İmâm-ı Rabbânî*, Kaynak Yayınları, İzmir 2007.
- Tûsî, Ebu Nasr Serrâc, *el-Lüma' fi tarihi't-tasavvufi'l-İslâmî*, Çev.: Hasan Kamil Yılmaz, Altınoluk Yayınları İstanbul 1996.
- Uludağ, Süleyman, *Tasavvuf ve Tenkit*, Dergâh Yayınları, İstanbul 2014.

-----, “Kerâmet”, *DİA*, İstanbul 2002, c.25, s.265.

-----, *Tasavvuf Terimleri Sözlüğü*, Marifet Yayınları, İstanbul 1991.

-----, “Şathiye”, *DİA*, c.38, s.370.

Yavuz, Yusuf Şevki, “Azap”, İstanbul 1991, *DİA*, c.4, s.3005.

Yeşilyurt, Temel “Rü’yetullah”, İstanbul 1991, *DİA*, c.35, s.312.

EKLER

EK-1 İmam-ı Rabbânî'nin Hindistan'ın Serhend şehrindeki türbesi



EK-2 Türbenin içinin geniş açıdan görünüşü



EK-3 Türbe'nin içi ve sanduka



