

TEMEL
KONU
VE
KAVRAMLAR

2

kutsiyet velayet keramet

islâmî
kaynaklarda
nasıl anlaşıldı?
günümüzde
nasıl
anlayabiliriz?

hazırlayan
mustafa çağrıcı



kutsiyet velayet keramet

İslâmî Kaynaklarda Nasıl Anlaşıldı?
Günümüzde Nasıl Anlayabiliriz?

Hazırlayan
Mustafa Çağrııcı



KURAMER
2021



İstanbul 29 Mayıs Üniversitesi
Kur'an Araştırmaları Merkezi

Temel Konu ve Kavramlar Serisi: 2

KUTSİYET, VELAYET, KERAMET İslâmî Kaynaklarda Nasıl Anlaşıldı? Günümüzde Nasıl Anlayabiliriz?

Hazırlayan

Prof. Dr. Mustafa Çağrı

Yayın Koordinatörü

M. Turan Çalışkan

Kapak ve Sayfa Tasarımı

Furkan Selçuk Ertargin

© Her hakkı mahfuzdur.

Yayıncının izni olmadan hiçbir yolla çoğaltılamaz.
Kaynak gösterilmek şartıyla iktibas edilebilir.



KURAMER

Elmalıkent Mah. Üniversite Cad. No: 4 B Blok Kat: 3 34764 Ümraniye / İstanbul
+90 216 474 08 60 / 2910

www.kuramer.org

İÇİNDEKİLER

I. İSLAM ÖNCESİ DİNLERDE KUTSİYET (KUTSALLIK) ANLAYIŞI	
A. Dinî Kültürlerde Kutsalın/Kutsiyetin Anlamı ve Önemi	1
B. Kutsalın Özellikleri	3
C. Kutsalın En Üst İfadesi Olarak Tanrı	5
D. Diğer Kutsallar	6
1. Kutsal Kişiler, Halklar	6
2. Kutsal Tavırlar, Davranışlar ve Objeler	7
3. Kutsal Zamanlar ve Mekânlar	8
4. Kutsal Eşyalar, Nesnelere, Araçlar	9
II. KUR'AN VE SÜNNET AÇISINDAN KUTSİYET, VELÂYET VE KERAMET	
A. "Kuds" Kökünden Türeyen Kelimelerin Kur'an'da ve Hadislerde Kullanımı	11
B. Kur'an ve Hadislerde Velî/Evliya	12
1. Kur'an'da Velî/Evliya	12
2. Hadislerde Velî/Evliya	17
C. Kur'an ve Hadislerde Keramet	21
1. Kur'an'da Keramet	21
2. Hadislerde Keramet	23
III. İSLAM AKAİDİ/KELAM AÇISINDAN KUTSİYET, VELÂYET VE KERAMET İNANCI	
A. Akaid/Kelam Literatüründe Kavramsal Çerçeve	27
B. İtikâdî Mezheplerde Velâyet ve Keramet Telakkisi	31
C. Kelam Tarihinde Velâyet ve Keramet Hakkında Ortaya Çıkan Farklı Görüşler ve Bunların Dayanakları	35
1. Velîlerden "Olağanüstü Olay" Anlamında Keramet'in Ortaya Çıkmasının Mümkün Olduğunu ve Bunun Fiilen Vuku Bulduğunu Savunanlar	35
2. Velîlerden "Olağanüstü Olay" Anlamında Keramet'in Ortaya Çıkmasının Mümkün Olmadığını Savunanlar	37
D. Sonuç ve Değerlendirme	39

IV. TASAVVUF VE TARİKATLARDA KUTSİYET, VELÂYET TELAKKİSİ

A. Tasavvuf ve Tarikatlara Yönelişin Psikolojisi Açısından Analizi	43
B. Tasavvufta Velâyet ve Kutsiyet İnancı Etrafında Oluşan Tasavvurlar: Başlıca Kavramlar, Tespitler ve Teklifler	47
1. Kutsiyet Kavramının Tasavvuftaki Çağrışımları ve Tezahürleri	48
2. Velâyet	49
3. Ricâlü'l-Gayb	52
4. Keramet	53
5. Râbita	54
6. Tevessül	54

V. TASAVVUF VE TARİKATLARIN OTORİTEYİ KUTSALLAŞTIRMA VE İNSANI KENDİNE YABANCILAŞTIRMA İŞLEVİ

57

VI. TASAVVUFTAKİ KUTSİYET, VELÂYET, KERAMET İNANISLARI VE BUNLARIN MEŞRUIYET TEMELLERİNE YÖNELİK GELENEKSEL ELEŞTİRİ LİTERATÜRÜ

65

A. Tasavvuftaki Kutsiyet İnancının Ontolojik Temeli: Vahdet-i Vücut/Sufi Yaratılış Teorisi	67
B. Tasavvuftaki Kutsiyet İnancının Epistemolojik Temeli: Mücadele, Müşahade, Mükâşefe	68
C. Sufi Dinî Anlayışa Temel Oluşturan Alternatif Kavram ve Kurumlar	69

VII. GENEL DEĞERLENDİRME VE SONUÇ

75

Kaynakça	89
----------------	----

Sunuş

Bundan önce “Temel Konu ve Kavramlar” serimizin ilk ürünü olarak yayımladığımız *CİHAD: Geçmişte Nasıl Anlaşıldı? Günümüzde Nasıl Anlamalıyız?* başlıklı çalışmamızda belirttiğimiz gibi İstanbul 29 Mayıs Üniversitesi Kur’ân-ı Kerîm Araştırma Merkezi (KURAMER) olarak, küresel corona salgınının yol açtığı olağan dışı şartlar öncesinde zaman zaman Kur’an’ı doğru anlamaya ve anlatmaya katkı sağlayacak konularda sempozyum, çalıştay, konferans gibi değişik formatlarda ilmî toplantılar düzenlemiş; bunlarda sunulan tebliğ ve müzakerelerle yapılan diğer konuşmaları kitaplaştırarak siz değerli okuyucularımızla paylaşmıştık.

Salgın sürecinin gittikçe ağırlaşan şartlarında önceki bilimsel toplantılara ara vermek durumunda kalan merkezimiz, başka formatlarda çalışmalar yapmakta/yaptırmakta, bunların ilmî ürünlerini yayınlamaktadır. Onlara ilaveten, önceden tertiplediğimiz ilmî toplantılarda müzakere edip kitaplaştırdığımız dinî konu ve kavramları insanların kolayca okuyup bilgilenebileceği, daha kısa ve daha özlü bir şekilde yeniden telif etmenin aydınlatıcı olacağını düşünmüş ve bu düşüncenin ilk ürününü yukarıda belirttiğimiz başlık altında okuyucumuzla buluşturmuştuk.

Şimdi sizlerle paylaştığımız *Kutsiyet-Velâyet-Keramet: İslâmî kaynaklarda Nasıl Anlaşıldı? Günümüzde Nasıl Anlayabiliriz?* başlıklı risalemizde de önceden yayımladığımız İslâm Düşünce ve Geleneğinde Kutsiyet, Velâyet ve Keramet konulu sempozyumda bilim insanlarının sundukları tebliğ ve müzakereler kısaltılmış; ayrıca bu çalışmayı hazırlayan tarafından eserin

genelinde ihtiyaç duyulduğu yerlerde okuyucuyu aydınlatacak mahiyette bilgiler eklemiş, değerlendirmeler yapılmış ve yeni kaynaklar ilave edilmiştir. Bu çalışmanın özellikle “Genel Değerlendirme ve Sonuç” başlıklı son kısmında ise (s. 75-88) –anılan kitaptaki bazı bilgilerin de katkısıyla- çalışmayı hazırlayanın ulaştığı sonuçlar, görüş ve değerlendirmeler yer almaktadır.

Burada yöntemimiz, temel İslâmî kaynakların ana hedeflerinden, bilgi ve değerler bütününden yola çıkmak ve tabii ki “doğru haber (haber-i sâdık: Kur’an ve sahih Sünnet) ile birlikte akıl ve tecrübe gibi objektif bilgi imkânlarından yararlanmak oldu. Bu suretle -başta “kutsiyet, velâyet ve keramet” olmak üzere- tasavvuf kültürümüzde bir şekilde olağanüstülük ve aşkınlık anlamı yüklenmiş olan temel ve tali kavramlara, bunların oluşturduğu telakkilere aydınlatıcı ve yapıcı bakışlar yapmaya çalıştık. Bu anlamlandırma ve telakkilerin geçmişte ve günümüzde İslam toplumları için ne tür sonuçlar doğurduğunu analitik yöntemle anlamaya ve anlatmaya gayret ettik.

Kuşkusuz tasavvuf gibi son derece hassas bir alanda, onun daha da hassas olan kutsiyet, velâyet, keramet gibi zamanla aşkınlık anlamı yüklenmiş kavramları ve telakkileri konusunda ulaştığımız sonuçlar, sunduğumuz değerlendirmeler de müzakere ve eleştiriye açıktır. Bunu belirtmek bile zaittir. Hakikate başka türlü nasıl ulaşabiliriz?

İslam Öncesi Dinlerde Kutsiyet (Kutsallık) Anlayışı*

Günümüz İslam toplumlarında fenomenolojik bir olgu olarak geniş çevrelerce intisap edilen, özel inanç biçimi, ibadet şekilleri ve kurumsal usulleriyle uygulanıp yaşanan, daha geniş çevrelerce de saygı gösterilen tasavvuf kurumu, –birçok yönden diğer kültürlerdeki mistik yapılarda olduğu gibi- bir şekilde aşkın âlemle ilişkiye dayanan bir kurumdur. Tasavvufun en temel kavramlarından olan, tasavvuf kültüründeki olağanüstülük içerikleriyle velâyet ve kerameti de içine alan kutsiyet/kutsallık –aşağıda açıklanacağı üzere- öncelikle kuşatıcı anlamıyla yine dine ait bir kavram olduğundan, öncelikle mukaddes/kutsal kavramın din ile ilişkisini yakından görmek aydınlatıcı olacaktır.

A. Dinî Kültürlerde Kutsalın/Kutsiyetin Anlamı ve Önemi

Arapçadaki **kudsiyye** (الْقُدْسِيَّة) kelimesinin Türkçedeki telaffuz şekli olan **kutsiyet** terimi genellikle **kutsal** ile eş anlamlı olarak kullanılır ve öyle anlaşılır. Aslında **kudsiyye** Arapçada “temiz ve pak olmak” anlamındaki **kuds** kelimesinden gelmekle birlikte, terim olarak dinî kültürlerde genellikle

* Bu başlık altındaki kısım, –bazı küçük değişiklik ve eklemeler dışında- Prof. Dr. Şinasi Gündüz’ün *İslam Düşünce ve Geleneginde Kutsiyet, Velâyet ve Keramet* adlı eserde yayımlanan “İslam Öncesi Dinlerde Kutsallık Anlayışı” (Kuramer yay., İstanbul 2017, s. 57-90) başlıklı tebliğinin kısaltılmış şeklidir. Yazıda herhangi bir değer yargısında bulunulmayıp, inanmanın antropolojik bir gerçeklik olduğu tespitinden hareketle sadece kutsallık konusunda tarihî ve fenomenolojik bilgiler verilmiştir.

Kutsiyet/kutsallık fikri geçmişten günümüze bütün inanç sistemlerinin anlaşılmasında göz ardı edilemez bir önem taşımaktadır. Bir dinin teolojisinden insan ve evren tasavvuruna, hakikat ve kurtuluş anlayışından gelecek hayat tasavvuruna kadar tüm karakteristik nitelikleri kutsala ilişkin yaklaşımlarının bilinip anlaşılmasıyla kavranır.

“Tabiatüstü bir güçte ve onunla temas sonucunda bazı varlık ve fenomenlerde bulunduğu inanılan aşkın veya olağanüstü nitelik” anlamını ifade eder.¹

Tarih boyunca dinî inanç ve değerleri ifade etmede kutsal (kutsî/mukaddes) kavramının belirleyici bir role sahip olduğu kuşkusuzdur. Bu nedenle her dinî gelenekte kutsal kavramına karşılık olan ya da bu mahiyetteki varlık ve fenomeni ifade eden çeşitli terimler bulunur. Örneğin İslam öncesi dönemlerden itibaren Ortadoğu’daki Sami geleneklerle ilişkili kültürel yapılarda ve dinî telakkilerde kutsal ve kutsallık genelde *kdş (qdş)* kökünden (Akadca *qudduşu*) türetilen terimlerle ifade edilmiştir. Kutsal için Yahudi geleneğinde *kadoş* (ayrılmış, kutsanmış), İslam’da *kud-dûs* ve *mukaddes*, Sâbiilikte *qaduş*, *qudşa* ve *mquadşa* kelimeleri kullanılır.²

Kutsal ve kutsallık dinî metin, söylem ve dilin ayrılmaz bir parçasını oluşturur. Dini kısaca “kutsalın tecrübesi” şeklinde tanımlayan Alman ilâhiyatçı Rudolph Otto, kutsalı ve kutsallığı dinî alana özgü bir değer ve yorum kategorisi olarak açıklar.³ Çünkü bir şeyin dinî olup olmamasında kutsal kavramı belirleyici bir role sahiptir. Öyle ki, insanın bir dine bağlılığı ya da dindarlığı, ancak o dinin kutsalı yahut kutsallarıyla bir şekilde ilişki kurması sayesinde gerçekleşir. Yine -Tanrı fikri dâhil- dinin bütün kavram ve değerleri ancak kutsallıkla buluştuğunda dinî bağlamda bir anlam kazanır.⁴ Şu hâlde kutsiyet/kutsallık fikri geçmişten günümüze bütün inanç sistemlerinin anlaşılmasında göz ardı edilemez bir önem taşımaktadır. Bir dinin teolojisinden insan ve evren tasavvuruna, hakikat ve kurtuluş anlayışından gelecek hayat tasavvuruna kadar tüm karakteristik nitelikleri kutsala ilişkin yaklaşımlarının bilinip anlaşılmasıyla kavranır.

Kutsal ve kutsallık dinî metin, söylem ve dilin ayrılmaz bir parçasını oluşturur. Dini kısaca “kutsalın tecrübesi” şeklinde tanımlayan Alman ilâhiyatçı Rudolph Otto, kutsalı ve kutsallığı dinî alana özgü bir değer ve yorum kategorisi olarak açıklar.³ Çünkü bir şeyin dinî olup olmamasında kutsal kavramı belirleyici bir role sahiptir. Öyle ki, insanın bir dine bağlılığı ya da dindarlığı, ancak o dinin kutsalı yahut kutsallarıyla bir şekilde ilişki kurması sayesinde gerçekleşir. Yine -Tanrı fikri dâhil- dinin bütün kavram ve değerleri ancak kutsallıkla buluştuğunda dinî bağlamda bir anlam kazanır.⁴ Şu hâlde kutsiyet/kutsallık fikri geçmişten günümüze bütün inanç sistemlerinin anlaşılmasında göz ardı edilemez bir önem taşımaktadır. Bir dinin teolojisinden insan ve evren tasavvuruna, hakikat ve kurtuluş anlayışından gelecek hayat tasavvuruna kadar tüm karakteristik nitelikleri kutsala ilişkin yaklaşımlarının bilinip anlaşılmasıyla kavranır.

1 Kürşat Demirci, “Kutsiyet”, *DİA*, XXVI, 495.

2 E.S. Drower - R. Macuch, *A Mandaic Dictionary*, Oxford 1963, s. 405, 406; Whitehouse, C.C., “Holiness: Semitic”, *ERE*, ed. J. Hastings, Edinburgh: T. & T. Clark 1913, VI, 751, 753.

3 R. Otto, *The Idea of the Holy*, tr. J. W. Harvey, Oxford University Press 1923, s. 5.

4 Bk. N. Söderblom, “Holiness: General and Primitive”, *ERE*, ed. J. Hastings, Edinburgh: T. & T. Clark 1913, VI, 731.

B. Kutsalın Özellikleri

Kuşkusuz kutsal olan ve olmayan ayırımına dayalı perspektif dinden dine değişiklik gösterir; birçok dinî gelenekte kutsalın ait olduğu köken, taşıdığı anlam ve fonksiyon itibariyle diğerlerinden farklılaşır. Bununla birlikte her din **kutsal** ve **profan** (kutsal olmayan, din dışı) ayırımı yapar.⁵ Kutsalı farklılaştıran özellikler, kutsal olmayanla karşılaştırıldığında anlaşılır. Kutsalın başlıca özellikleri şunlardır:

1. Kutsalın niteliklerinden ilki, onun '*sıra dışı ve bambaşka olması*'dir. Sıra dışılık ve bambaşkalık, kutsal varlığın ya da şeyin kökeni, yapısı, taşıdığı anlam ve değerle yakından irtibatlıdır. Bu özellik onu diğerlerinden ayırt etmektedir. Örneğin bu bağlamda Kâbe sıra dışı bir yapıdır ve herhangi bir benzer yapıdan farklıdır; zira o Beytullah'tır (Allah'ın Evi'dir), yeryüzündeki ilk mescittir ve inananın kiblesidir.

2. Kutsalın bir diğer özelliği '*kendisine özgü bir güce sahip olması*'dir. Kutsal etkileyici olandır; bu evrendeki sıradan varlıklarda olmayan bir güç taşımaktadır. Kutsalın sahip olduğu güç, bu güçle irtibat kuran kişiye olumlu ya da olumsuz etkide bulunur. Bazı kutsallardaki gücün bireyi olumsuz etkileyeceği düşünülür ve böylesi kutsallara yönelik *tabu*⁶ düşüncesi geliştirilir. Tabu terimi birçok kültürde "kutsal yasak" anlamındadır.⁷ Bu tarz kutsallara yaklaşmaktan sakınılır.

3. Kutsalın önemli özelliklerinden birisi de '*aşkınlık*'tır. Romanyalı dinler tarihi uzmanı Mircea Eliade'ye göre aşkınlık kutsalın evrensel yapısıyla ilgili fenomenolojik bir özdür.⁸ Modern insan da bilinçli veya bilinçsiz olarak kendine ait kutsallar ve bunlarla ilgili sayısız mitos üretmektedir.⁹

4. Kutsal olduğu düşünülen varlıklar yahut nesnelere, hakikatin ifadesi ve kurtuluş açısından diğerlerinin sahip olmadığı bir anlam yükü taşımaktadır. Kutsal, ona inanan bireyi ya da bireyler açısından '*etkileyicidir ve otoritesi*

5 Söderblom, "a.g.m.", s. 731.

6 Tabu: "dokunulmaması, söylenmemesi, yenmemesi ve yapılmaması gereken şey" (Bilgi için bk. Cengiz Batuk, "Tabu", *DİA*, XXXIX, 334-335).

7 J.G. Frazer, *Taboo and the Perils of Soul*, Cosmo Publications 1911.

8 Eliade, *Sacred and Profane*, s. 202 vd.

9 Bk. Eliade, *Images and Symbols: Studies in Religious Symbolism*, tr. F. Mairet, Princeton University Press 1991, s.10; aynı yazar, *Mitlerin Özellikleri*, trc. S. Rifat, İstanbul 1993, s. 167 vd.

Kutsalın, inanan birey ve toplum üzerinde ‘korku ve hayret uyandırıcı olması, kişi üzerinde olumlu ya da olumsuz bir etki oluşturması veya kutsalı tecrübe etmenin kutsalla ilişki kuran açısından bir yönüyle korku ile ümit ilişkisi tarzında olması dikkat çekicidir. İnanan birey kutsalı tecrübe ederken, bir yandan kutsalla irtibattan veya onun kutsiyetine saygı duyuyor olmaktan kurtuluş, şifa gibi faydalar ummakta, diğer taraftan kutsiyete yönelik yanlış bir tutumun kendisini olumsuz etkileyeceğinden endişe etmektedir. İslam’da müminin Allah ile ilişkilerinin “korkuyla ümit arasında” olması gerektiği, bu bağlamda düşünülmalıdır.

tartışılmaz bir niteliğe sahiptir.’ Tartışılmazlık onun kutsiyetinin ve kendisiyle irtibata geçen kişiye sağladığı gücün gereğidir. Bir kutsalın doğruluk-yanlışlığının değerlendirme konusu yapılması veya gücünün yahut otoritesinin tartışılması onun kutsiyetine aykırıdır.

5. Kutsalın, inanan birey ve toplum üzerinde ‘*korku ve hayret uyandırıcı olması*’, kişi üzerinde olumlu ya da olumsuz bir etki oluşturması veya kutsalı tecrübe etmenin kutsalla ilişki kuran açısından bir yönüyle korku ile ümit ilişkisi tarzında olması dikkat çekicidir. İnanan birey kutsalı tecrübe ederken, bir yandan kutsalla irtibattan veya onun kutsiyetine saygı duyuyor olmaktan kurtuluş, şifa gibi faydalar ummakta, diğer taraftan kutsiyete yönelik yanlış bir tutumun kendisini olumsuz etkileyeceğinden

endişe etmektedir. İslam’da müminin Allah ile ilişkilerinin “korkuyla ümit arasında” olması gerektiği, bu bağlamda düşünülmalıdır.

Kutsala atfedilen bu tür özellikler dikkate alındığında kutsalın yalnızca yaygın anlamda din olarak adlandırılan geleneklere has olmadığı, tarih boyu insan hayatının vazgeçilmez fenomeni olarak mevcudiyetini koruduğu görülür. Kutsal, genelde bir tarih içinde kendisini insana ve evrene belli etmektedir. Kutsalın belirli bir zamanda ve mekânda tezahür etmesi (*biyerofanî*) dolayısıyla *belirli zamanlar (yıllar, aylar, günler ve geceler), mekânlar, kişiler ve nesnelere* kutsal olarak görülür. Bundan başka, aşkın güç ya da güçler doğal ve sosyal çevremizle olan ilişkileri bağlamında anlaşılır; metafizik gücün tezahürü de zaman ve mekân boyutunda gerçekleşir.

Dinî gelenekteki kutsallık algısının değişim ve gelişimine paralel olarak bazı kutsallar zamanla sıradanlaşır ve kutsallığını kaybeder. Bunun tersine belirli şartlar ve gelişmeler dâhilinde herhangi bir mekân, obje, nesne, kişi veya bir davranış da sonradan kutsallık özelliği kazanabilir.

C. Kutsalın En Üst İfadesi Olarak Tanrı

Teizme dayalı dinî geleneklerin hepsinde *Tanrı* kutsalın en üst ifadesi, kutsallar kutsalıdır. Tüm kutsallar meşruiyetini bu yüce varlıktan alır. Yahudiliğe göre kutsal olan Tanrı'dır. *Levililer*'de Tanrı kendisini "*Ben kutsalım*" diye niteler.¹⁰ Hıristiyan geleneği de kutsallığın en üst düzeyde Tanrı'ya ait olduğu ve dolayısıyla kutsallığın yegâne referansının Tanrı olduğu konusunda Yahudi geleneğini takip eder. Yeni Ahit'e göre Tanrı ve ismi kutsaldır,¹¹ O "*Kutsal Baba*"dır.¹² Hıristiyan geleneğinde "Tanrı oğlu" olduğuna inanılan İsa Mesih de kutsaldır.¹³ Aynı gelenekte Kutsal Ruh'a da yer verilir. Yeni Ahit'te "Tanrının kutsal ruhu" ya da "Mesih'in ruhu" kavramlarına rastlanır.¹⁴ Eski Ahit'te de üç kez geçen¹⁵ "Kutsal Ruh" kavramı Hıristiyanlık'ta teslisin üçüncü unsurudur. Meryem'in İsa Mesih'e hamile kalmasında, İsa Mesih'in ilâhî oğulluğunun ilanında, insanların vaftiz edilmesinde (dine girişinde), ilâhî mesajın iletisinde Kutsal Ruh'un aktif olduğu düşünülür.¹⁶

Sâbiilikte de Yüce Tanrı kutsiyetin en üst ifadesidir. "Kutsal Ruh" kavramı Sâbiî geleneğinde de vardır. Sâbiilikte *kušta*, *utbra* ve *malka* gibi isimlerle atıfta bulunulan kutsallar, ilâhî âleme ait kutsalları ifade ederken, Kutsal Ruh (*ruha d qudşa*), karanlık âlemindeki kötü şeytani varlığı ifade etmek için kullanılır.¹⁷

Cahiliye dönemi Arap dininde tanrısal varlıklar her türlü kutsiyetin kaynağı olarak düşünülmüştür. Ama özellikle tanrılar panteonunun başında bulunan Allah, mutlak aşkın ve üstün güç olarak bütünüyle kutsiyetin, hatta ikinci derecedeki ulûhiyetlerin kutsallığının bile kaynağı ve referansı olarak görülmüştür. Cahiliye dönemi Arapları ayrıca çeşitli metafizik varlıklara inanmakta ve melekler, cinler gibi bazı doğaüstü varlıklar ile tapın-

10 Levililer 11: 44, 19: 2.

11 "Göklerdeki Babamız, Adın kutsal kılınsın", Matta 6: 9; Luka 11: 2. Ayrıca bk. Luka 1: 49.

12 Yuhanna 17: 11.

13 Yuhanna 6: 69.

14 1 Korintlilere 3: 16; Romalılara 8: 9, 14.

15 Yeşaya 63: 10,11; Mezmurlar 51: 11.

16 Mesela bk. Matta 1: 18, 20, 28; 19; Luka 3: 21-22, 11:3.

17 Bk. Macuch Drower, *A Mandaic Dictionary*, s. 406.

dıkları bazı putları “Allah’ın oğulları veya kızları” şeklinde nitelemektedirler.¹⁸ Bu varlıkların insanlarla yüce varlık arasında iletişim kurduklarına ve onun katında şefaataçlı olacaklarına inanılırdı (Zümer 3, 43-44; Yûnus 18). İslam, mutlak tevhid ilkesine aykırı bulduğu batıl inanç ve uygulamaları kesin bir şekilde kaldırıp asıl ve gerçek kutsallığı Yüce Allah’a tahsis etti. O’nun yüce isimlerinden (esmâ- hüsnâ) biri de el-Kuddûs’tür (Haşır 59/23; Cum’a 62/1).

D. Diğer Kutsallar

1. Kutsal Kişiler, Halklar

Dinî geleneklerde insan hakikat mesajının ve kurtuluşun muhatabı olması itibarıyla kutsal bir boyuta sahiptir. Yahudilik ve Hıristiyanlık gibi inanç sistemlerinde ruhsal yapısıyla birlikte insanın vücudu ve organları kutsal kabul edilir. Kitab-ı Mukaddes’e göre insan Tanrı suretinde yaratılmıştır ve kutsanmıştır.¹⁹ Benzer bir ifade İslam geleneğinde hadis olarak yer alır.²⁰ Kur’an’da zâhirî anlamıyla alındığında insanın kutsallığına işaret eden ayetler vardır.²¹ Dinî geleneklerin birçoğunda belirli insanların ya da halkların özel anlamda kutsallığı fikri dikkati çeker. Örneğin inananlar kendilerini “seçilmiş kavim” yahut “seçilmiş halk” şeklinde diğerlerinden ayırt etmekte ve bu bağlamda kendilerine bir manevi ayrıcalık veya kutsallık atfetmektedirler. Yahudi geleneğinde İsrail “seçilmiş kavim” olarak kutsal bir halktır.²² “Bizim kurtarıcımız İsrail’in kutsalıdır; onun adı her şeye Egemen Rabdir” denilir.²³ Hıristiyan geleneğinde ise belli bir etnik kimlik sınırlaması yapılmadan, bir bütün olarak inananlar cemaatinin kutsallığı

18 “Cinleri Allah’a ortak kıldılar. Onları da O (Allah) yarattı. İlimleri olmaksızın, “O’nun oğulları ve kızları var” yalanını uydurdular. O Sübhan’dır (her türlü kusurdan münezzehtir), isnat ettikleri niteliklerden uzak ve yücedir” (En’am 6/100).

19 Tekvin 1: 26-28.

20 “Allah Adem’i kendi sûretinde yarattı” (إِنَّ اللَّهَ خَلَقَ آدَمَ عَلَى صُورَتِهِ), Abdürrezzak, *el-Musannef* (nşr. Heyet), Kahire 1435/2015, VIII, 111, hadis no. 19042; Müslim, *es-Sâhîh*, “el-Birru ve’s-sıla”, hadis no. 6748.

21 Mesela bk. Hicr 15/29; Secde 32/9; Rûm 30/30.

22 Yeremya 2: 3.

23 Yeşaya 47: 4.

vurgulanır ve bu kutsallığın referansının Tanrı olduğu belirtilir. Onlar “kutsal olmaya çağrılanlar”dır.²⁴ Birçok dinî gelenekte din adamları ya da ruhban sınıfından olanlar da kutsal kişilerdir. Din adamı olacak kişilerde özel birtakım şartlar aranır. Örneğin Yahudilik’te din adamlarının belirli bir soydan gelmiş olmaları önemlidir. Harun ve Harun oğulları kutsaldır. İslam öncesi dönem Hıristiyan geleneğinde ruhban sınıfını oluşturan ve kendisini manastır yaşamına adayan kişilerin mutlak bekârlık,

- **Dinî geleneklerin tamamında**
- ***ibadetler* inananı üstün varlığa**
- **yakınlaştıran kutsal eylemler**
- **olarak düşünülür. Dua, kurban,**
- **kutsal mekânları ziyaret, kutsalla**
- **birleşme ve arınma ritüelleri,**
- **tövbe, istiğrak gibi ibadetler**
- **kişinin kutsalla buluşması ve**
- **kutsallıktan istifade etmesi**
- **amacını taşır. Dinlerde kutsallığın**
- **devamı, kutsala yakınlaşma ya da**
- **kutsalla irtibat kurma açısından**
- **büyük önem taşıyan ibadetler,**
- **inanan birey üzerindeki manevi**
- **etkileri yönünden birçok gizem**
- **barındırmaktadır.**

mutlak fakirlik ve mutlak itaat şeklindeki katı ruhbanlık kurallarına sıkı sıkıya riayet etmeleri şarttır. Bu ve benzeri şartların ihlali din adamının ya da ruhbanın şahsındaki kutsiyetin ihlali anlamına gelir. Birçok dinî gelenekte başta din adamları olmak üzere belirli görevler için seçilmiş olan kişilerin kutsanması özel bir törenle yapılır.

2. Kutsal Tavırlar, Davranışlar ve Objeler

Dinî geleneklerin tamamında *ibadetler* inananı üstün varlığa yakınlaştıran kutsal eylemler olarak düşünülür. Dua, kurban, kutsal mekânları ziyaret, kutsalla birleşme ve arınma ritüelleri, tövbe, istiğrak gibi ibadetler kişinin kutsalla buluşması ve kutsallıktan istifade etmesi amacını taşır. Dinlerde kutsallığın devamı, kutsala yakınlaşma ya da kutsalla irtibat kurma açısından büyük önem taşıyan ibadetler, inanan birey üzerindeki manevi etkileri yönünden birçok gizem barındırmaktadır. Mesela dinî geleneklerin tamamında kurbanın özel bir yeri vardır. Yahudi geleneğinde kurban, kutsal olan Tanrı’ya şükürün ve Tanrı’yla yapılan ahitleşmenin gereği olarak görülür. Kurban olarak sunulan hayvanlar ve bunların yenilen ya da yakma

24 “Sizi çağırın Tanrı kutsal olduğuna göre, siz de her davranışınızda kutsal olun.” 1 Petrus 1: 15. Krş. Levililer 20: 26. Ayrıca bk. 1 Korintlilere 1: 2; Romalılara 1: 7.

sunusu olarak kullanılan etleri kutsaldır.²⁵ Hıristiyanlık kurbanın kutsiyetine ve gerekliliğine dair geleneği sürdürmekle birlikte bu ibadete farklı bir bağlam kazandırmıştır. Tanrı oğlu İsa Mesih, insanları günahtan arındırmak için bir kurban kuzusu gibi kendisini çarmita ölüme adamıştır.

Hıristiyan geleneğinde vaftiz Mesih'le birleşme ve "Mesih'i giyinme" vasıtası,²⁶ Mesih'in ölmesi ve dirilmesi eylemine katılımın sembolik bir ifadesidir. Vaftiz olanların hepsi "bir beden olarak aynı ruhta vaftiz olmakta" ve "aynı ruhtan içmektedirler".²⁷ Komünyon ibadeti de İsa Mesih'e katılmayı ve onunla birleşmeyi simgelemektedir; zira bu sakramentte bölünüp yenilen ekmele ve içilen içkiyle Mesih'in kanına ve bedenine katılım sağlanmaktadır.²⁸

Sâbiilikte ve cahiliye dönemi Arap dininde de kurban önemli bir ritüeldir.

3. Kutsal Mekânlar ve Zamanlar

Tüm dinî geleneklerde inanç ve ibadetlerle ilişkilendirilen mekânlar kutsal kabul edilir. Şehirler, kasaba ve köyler, binalar, dağlar, nehirler, ağaçlar vb. kutsallara bütün inanç sistemlerinde rastlanılır. Teist geleneklerde tüm kutsallar gibi bunlar da kutsiyetini Tanrı'dan alır. Bütün dinî geleneklerde mabetler kutsal mekânlardır. İbadetle ilişkili bu yapılar ve alanlar tanrısal gücün tezahürüyle ilişkilendirilir ve ilâhî âlemi yahut cenneti temsil ettikleri düşünülür.²⁹ Cahiliye dönemi Arap paganizminin de kutsal mekânlara sahip olduğu bilinmektedir. Tanrısal varlıklar adına yapılmış olan ve *Beyt* (çoğulu *buyût*) adı verilen bu kutsal evler, genellikle soyut olarak düşünülen tanrısal gücün hulûl ettiği mekânlar sayılır, buralara büyük kutsiyetler atfedilirdi.³⁰

Dinî geleneklerde akarsuların kutsiyetine dair inançların olduğu bilinmektedir. Ayrıca çeşitli dinlerde belirli dağlar, taşlar ve ağaçların kutsiyeti

25 Bk. Çıkış 29: 31-34.

26 Galatyalılara 3: 27.

27 1 Korintliler 12: 13.

28 1 Korintlilere 10: 16, 11: 23-25, 29.

29 Mesela bk. Çıkış 15: 3.

30 Bk. İbnü'l-Kelbî, *Kitâbü'l-Esnâm (Putlar Kitabı)*, çev. Beyza Düşüngen, Ankara 2016, s. 50-51; İbn Hişam, *Siret-i İbni Hişam*, çev. Hasan Ege, İstanbul 1985, I, s. 84, 128. Ayrıca bk. Buhârî, "el-Cihad ve's-Siyer", 153; 191; "Megâzi", 64; "Menâkıbü'l-Ensâr", 20; İbn Habîb, *Kitâbü'l-Muḥabber*, Haydarabad 1361/1942, s. 317.

de söz konusudur. Kitab-ı Mukaddes'e göre *Sina dağı*³¹ ve *Siyon Dağı* kutsaldır.³² Cahiliye dönemi Arap paganizminde bazı taşlar ve kayalar ulûhiyetin sembolleri olarak özel bir yere sahiptir. *Lât* ve *Menat* gibi birçok put yontulmuş taş şeklindedir. Ağaçların kutsiyetine dair çeşitli inanışlar da dinlerde dikkati çeker.³³ Bütün dinî geleneklerde bazı günler, geceler, aylar ya da yıllar kutsal kabul edilir.

4. Kutsal Eşyalar, Nesnelere, Araçlar

Başta ibadet esnasında kullanılan giysiler, nesnelere, araç gereçler olmak üzere bu türden birçok kutsal vardır. Kitab-ı Mukaddes kutsanmış ekmeklerden,³⁴ Tanrı için yapılan sunaklardan,³⁵ din adamlarının, özellikle Harun ve Harun Oğullarının (*Koenim*) ibadet esnasında giydikleri elbiselerden bahseder.³⁶ Bunun dışında *mesh* için hazırlanan kutsal (okunmuş) yağlardan, tapınakta kullanım için hazırlanan buhurlardan³⁷, kurban ve diğer ibadetlerde kullanılan birçok kutsal araç ve gereçten söz eder.

Sâbiî geleneğinde de başta giyilen beyaz elbise (*rasta*) olmak üzere, ibadetler esnasında kullanılan eşyaların tamamı kutsaldır. Bunlar arasında vaftiz ve ayin yemeklerinde kullanılan çeşitli eşyalarla din adamlarının kullandığı nesnelere olan *marğna* (asa), *şandama* (ağız ve burnu da kapatacak şekilde başa sarılan sarık), *klila* (bir çeşit sancak), *yavar* ve *şkandola* (ibadetler esnasında kullanılan yüzükler) oldukça önemlidir.³⁸

Sonuç olarak kutsalla ilişki, dinin en dikkat çekici özelliğidir. Yapısına göre inanç sistemlerinde bazı farklılıklar olsa da kutsallar, insanın içinde yaşadığı doğal ve sosyal çevrede mevcut olan sıradan şeylerden farklılığını

31 “Çünkü sen, Dağın çevresine sınır çiz, onu kutsal kıl” diyerek bizi uyardın”, Çıkış 19: 23.

32 Mezmurlar 2: 6. Ayrıca bk. Mezmurlar 3: 4, 15: 1, 20: 2.

33 Mesela bk. Çıkış 15: 25.

34 1. Samuel 21: 4-6.

35 Çıkış 20: 25.

36 Çıkış 28: 2-4, 29: 21-30.

37 Çıkış 30: 25, 35-37.

38 Bk. Gündüz, *Sâbiiler Son Gnostikler*, s. 211 vd.

Yapısına göre inanç sistemlerinde bazı farklılıklar olsa da kutsallar, insanın içinde yaşadığı doğal ve sosyal çevrede mevcut olan sıradan şeylerden farklılığıyla dikkati çeker ve birçok inanç sistemi kutsal olan ve olmayan ayırımına dayalı değerlendirmeler yapar. Kutsal olan, diğerlerinden farklı olarak olağanüstü, bambaşka ve etkileyicidir; kendisinde sıradan olandan farklı bir anlam barındırır.

● la dikkati çeker ve birçok inanç sistemi
● kutsal olan ve olmayan ayırımına dayalı
● değerlendirmeler yapar. Kutsal olan,
● diğerlerinden farklı olarak olağanüstü,
● bambaşka ve etkileyicidir; kendisinde
● sıradan olandan farklı bir anlam barındırır.
● Kutsal olanın farklılığı, kutsal olmayanla karşılaştırıldığında anlaşılır. Kutsal
● genelde bir tarih içinde, muayyen bir zamanda ve mekânda tezahür eder. Böylelikle belirli mekânlar, zamanlar, kişiler
● ve nesnelere kutsal olarak karşımıza çıkar.
● Bundan başka, aşkın güç ya da güçler,

doğal ve sosyal çevremizle olan ilişkileri bağlamında anlaşılır; metafizik gücün tezahürü de zaman ve mekân boyutunda tezahür etmiş olur.

Önemi dolayısıyla tekrar etmek gerekir ki, kutsiyetin en üst ifadesi ve referansı Tanrı olup, mekânlar, zamanlar, insanlar ve çeşitli nesnelere kutsallığı ancak bu üstün güçten hareketle söz konusu olur; bütün kutsallar kutsallığını Tanrı'dan alır. Kutsiyet, Tanrı'nın belirli kişileri, mekânları, zamanları, belirli tutum ve davranışlarla belirli araç ve gereçleri kendisiyle ilişkisi bağlamında diğerlerinden farklılaştırmasıyla gerçekleşir.

Kur'an ve Sünnet Açısından Kutsiyet, Velâyet ve Keramet³⁹

A. “Kuds” Kökünden Türeyen Kelimelerin Kur'an'da ve Hadislerde Kullanımı

Kur'an'da *kuds* kökünden türeyen kelimeler on ayette geçer.⁴⁰ Bir ayette meleklerin Allah'ı tesbih ve *takdis* ettikleri belirtilmiş (Bakara 2/30), iki ayette “*kuddûs*” (mukaddes/kutsal) ismi Allah'a izafe edilmiştir (Haşr 59/23; Cum'a, 62/1). Müfessirler Allah için *takdis*'i, “O'na yakışmayan her türlü nitelikten tenzih” şeklinde açıklamışlardır.⁴¹ Dört ayette geçen “*Rûbu'l-Kuds*” genellikle Cebrail olarak anlaşılmış⁴²; bunların üçünde Allah'ın Hz. İsa'ya destek verdiği (te'yîd) bir unsur (Bakara 2/87, 253; Mâide 5/110), birinde de Kur'an'ı Allah'tan indiren varlık (Nahl 16/102) olarak zikredilmiştir.

Kutsallık atfettikleri pek çok şeyden dolayı geçmiş din mensuplarını eleştiren Kur'an ayetleri⁴³ dikkate alınınca İslam'daki kutsallık mefhumunun merkezinde Cenab-ı Hakk'ın bulunduğu anlaşılır. O'nun Kur'an'daki isimlerinden biri *el-Ķuddûs*'tür (Haşr 59/23). Başta Üzeyir ve Hz. İsa olmak

39 Bu başlık altındaki kısım, –bazı değişiklik, ekleme ve değerlendirmeler dışında– Prof. Dr. İsmail Hakk Ünal'ın *İslam Düşünce ve Geleneğinde Kutsiyet, Velâyet ve Keramet* adlı eserde yayımlanan “Kur'an ve Sünnet Açısından Kutsiyet, Velâyet ve Keramet” (Kuramer yay., İstanbul 2017, s. 19–48) başlıklı sunumunun kısaltılmışı şeklidir.

40 Bk. M. F. Abdülbaki, *el-Mu'cemü'l-müfrehes li-elfâzı'l-Ķur'âni'l-Kerim*, “kds” md.

41 Günay Haral, “Kutsiyet”, *DĶA*, XXVI, 497; Râgıb el-İsfahânî, *el-Müfredât fi Ķaribi'l-Ķur'ân*, Beyrut 1412, s. 660.

42 Râgıb, gös. yer.

43 Tevbe 9/30; Saffât 37/148–155, 158; Zümer 39/3; Fussilet 41/37.

üzere din büyüklüklerini insanüstü varlıklar (erbâb) sayıp kutsallaştıran Yahudi ve Hıristiyanları kınayan ayetlerden (Tevbe 9/30-31) hareketle, aşkın ve insanüstü bir statüde olmayan peygamberlerin de kutsal kavramı içinde değerlendirilemeyeceği anlaşılır.

Hadis kaynaklarında *takdîs* kavramının yer aldığı rivayetler mevcuttur.⁴⁴ Genelde bu rivayetlerdeki takdîs Allah'ı tesbih bağlamında kullanılmıştır. Allah'ın 99 isminden biri olarak zikredilen el-Ğuddûs⁴⁵, bazı rivayetlerde Hz. Peygamber'in dua ve tesbihâtı içinde geçmektedir.⁴⁶

B. Kur'an ve Hadislerde Velî/Evliya

1. Kur'an'da Velî/Evliya

Kur'an'da *velâyet* kelimesi geçmez. Sözlükte, “muhib (seven), dost, yardım eden, yakın, himaye eden, birinin işini üstlenen, malik, mutasarrıf” gibi manalara gelen *velî*⁴⁷ ve aynı kökün türevleri Kur'an-ı Kerim'de çeşitli anlamlarda geçer.⁴⁸ Velî kelimesi tekil ve çoğul olarak 87 ayette yer alır. Bunlardan 46'sında Allah'ın insanlara dostluğu/yardımları, 3'ünde insanların Allah'a dostlukları, 17 ayette insanlarla şeytan arasındaki dostluk, diğerlerinde ise iyilerle iyilerin, kötülerle kötülerin yakınlık ve dostluğu için kullanılmıştır.⁴⁹

Seyyid Şerif Cürçânî “velâyet”i, “kulun kendi nefsinin terk etmek (fenâ) suretiyle Hak ile olması”, “velî”yi de “Allah'ı ve sıfatlarını bilen/tanıyan (ârif), mümkün olduğu ölçüde Allah'a itaate devam edip günahlardan kaçınan, lezzet ve şehvetlere dalmaktan uzak duran kişi” şeklinde tanımlar.⁵⁰

Velî/evliyâ kelimesinin tasavvufta kazandığı özel anlam için çoğunlukla Yunus sûresinde geçen (10/62) “أَلَا إِنَّ أَوْلِيَاءَ اللَّهِ لَا خَوْفٌ عَلَيْهِمْ وَلَا هُمْ يَحْزَنُونَ”

44 Ebû Davûd, Vitir, 34; Tirmizî, Da'avât, 120; İbn Mâce, Sadakât, 17; Fiten, 20; Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, İstanbul-1982, II,134; VI,76, 371.

45 Tirmizî, Da'avât, 82.

46 Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, VI, 35, 94,115; Ebû Davûd, Salât, 47.

47 İbn Manzûr, *Lisânü'l-'Arab*, XV, 406 vd., Dâru Sâdır, Beyrut ts.

48 Geniş bilgi için bk. Musa Koçar, “Kur'an'da Velî Kavramı”, *Araştırmalar*, Isparta 2003, IX-X, 159-184.

49 Hayreddin Karaman ve dğr., *Kur'an Yolu: Türkçe Meâl ve Tefsir*, Ankara 2016, II, 291.

50 Cürçânî, *et-Ta'rifât* (nşr. İbrahim el-Ebyârî), Beyrut 1405, s. 329.

(Bilesiniz ki, Allah'ın dostları için ne korku ne de üzüntü vardır) şeklindeki ayeti temel alınır. Öncelikle bir tespit olarak belirtelim ki, tasavvufun gelişme döneminde velî/evliya kelimesine yüklenen aşkınlık ve olağanüstülük içerikli anlam ilk müfessirlerin ve diğer âlimlerin açıklamalarında yer almaz. Bu ayetin tefsirini yapan âlimlerin görüşlerini incelediğimizde kelimenin kavramlaşma ve terimleşme sürecinin nasıl geliştiğini anlamak kolay olacaktır. Örneğin Sahabeden Abdullah İbn Abbas (ö. 68/688), kendisine nispet edilen tefsirde, anılan ayette geçen “أولياء الله” (Allah'ın velîleri) tamlamasındaki “أولياء” (evliya) kelimesini “المؤمنون” (müminler) diye açıklamıştır.⁵¹ 310/923'te vefat eden Taberî ise “أولياء الله”¹ “أنصار الله” (Allah'ın yardımcıları, yani Allah'ın dinine yardım edenler) şeklinde karışılmıştır. Taberî konuyla ilgili değişik rivayetler zikretse de kendi tercihiinde anılan 62. ayeti müteakip ayetle tefsir etmiş, dolayısıyla yukarıdaki ayetin devamında açıklayıcı mahiyette geçen “iman” ve “takva”nın “evliyaullah”ın sıfatları olduğunu belirtmiştir.⁵² Taberî'nin bu tercihi, “Allah müminlerin dostudur, onları karanlıklardan aydınlığa çıkarır” (Bakara 2/257) mealindeki ayetiyle de uyum içindedir. Taberî ile çağdaş sayılabilecek sufimeşrep Sehl b. Abdullah et-Tüsterî (ö. 283/896) “أولياء الله” ayetinin tefsirinde, Resûlullah'ın “evliyaullah”ı, “görüldüklerinde Allah'ı hatırlatan kimseler” şeklinde nitelediğini belirtir.⁵³ Tüsterî ile çağdaş olan İbn Ebi'd-Dünyâ da (ö.281/894), *el-Evliyâ'* isimli risalesinde, “Sıfâtü evliyâil-lâh” ve “Sıfâtü'l-abdâl” başlıkları altında “evliya” ve “abdal”ın özelliklerini anlatan rivayetlere yer verir.⁵⁴

- **Velî/evliyâ kelimesinin tasavvufta kazandığı özel anlam için**
- **çoğunlukla Yunus sûresinde geçen (10/62) “أَلَا إِنَّ أَوْلِيَاءَ اللَّهِ لَا خَوْفٌ عَلَيْهِمْ وَلَا هُمْ يَحْزَنُونَ” (Bilesiniz ki, Allah'ın dostları için ne korku ne de üzüntü vardır) şeklindeki ayeti temel alınır. Öncelikle bir tespit olarak belirtelim ki, tasavvufun gelişme döneminde velî/evliya kelimesine yüklenen aşkınlık ve olağanüstülük içerikli anlam ilk müfessirlerin ve diğer âlimlerin açıklamalarında yer almaz.**

51 Mecdüddin Firûzâbâdî, *Tenvîru'l-Mikbâs min Tefsiri İbn Abbâs*, Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, Beyrut ts., s. 176.

52 Taberî, *Câmi'ul-beyân* (nşr. Ahmed M. Şâkir), Müessesetü'r-Risâle, 1420/2000, XV, 123.

53 *Tefsîru't-Tüsterî* (nşr. M. Bâsil Uyûnu's-Sûd), Beyrut 1423, s. 77.

54 İbn Ebi'd-Dünyâ, *el-Evliyâ'*, Müessesetü'l-Kütübü's-Seķâfiyye, Beyrut ts., s. 11-12, 27-28. İleride “abdal” hakkında bilgi verilecektir.

Kur'an'ın sufi yorumcusu Sülemî'nin tefsiri hakkında çağdaşı Ali b. Ahmed el-Vâhidî (ö. 468/1076), şu ağır eleştiriyi yapmıştır: "Ebû Abdurrahman es-Sülemî Kitâbü Hakâik'î't-Tefsîr adında bir eser yazmıştır. Eğer kendisi buna Kur'an tefsiri diyorsa Kur'an'ı inkâr etmiş olur." Bu bilgiyi nakleden Zehebi (ö. 748/1348), "Vallahi doğru söylemiştir" der.

● Görüldüğü üzere, zühd ve tasavvuf hareketinin önemli temsilcilerinin yetişmeye başladığı hicrî 3. asrın sonlarına doğru, ayetlerde geçen velî/evliya kelimesi hakkında artık olağanüstülük içeriği taşıyan terim anlamıyla açıklanmalar yapılmaya başlanmış; buna karşılık tasavvuf dışı yorumlar da devam ettirilmiştir. Mesela Ebü'l-Leys es-Semerkindî (ö. 373/983) de İbn Abbas gibi "evliyaullah" tamlamasını, "يعني المؤمنون" (yani müminler) şeklinde açıklamıştır.⁵⁵

● Tefsir tarihinde Tüsterî'den sonra en erken mutasavvıf tefsirci kabul edilen Ebû Abdurrahman es-Sülemî (ö. 412/1021),

"ألا إن أولياء الله..." ayetini tefsir ederken, "velî"nin tanımı, makamı ve özellikleriyle ilgili olarak önceki sufîlerden nakillerde bulunur⁵⁶; Tüsterî *Hakâikü't-tefsîr* adlı eserinde "وَالْأَرْضُ مَدَدْنَاهَا وَأَلْقَيْنَا فِيهَا رَوَاسِيَ..." (yeryüzünü döşedik ve oraya sarsılmaz dağlar koyduk...) ayetinin (Hicr15/19; Kâf 50/7) baş tarafıyla ilgili şu açıklamayı yapar: "Ayetin zâhir manasıyla Allah dağlar sayesinde arzı (dengede) tutmuştur. Hakikat manasıyla ise bu (dağlardan maksat) O'nun 'evliya'sının makamı olup, onlar sayesinde mahlûkattan bela def edilir, onların mertebesi hürmetine kötülükler önlenir. Onların üzerinde 'evtâd', evtâdın üzerinde de 'ravâsî' vardır. Halkın genelinin mercii 'veliler'dir; iş onları aşarsa merci 'evtâd'dır; iş daha da zorlaşırsa evtâdın mercii ve sığınağı evliyanın seçkinleri olan 'ravâsî'dir.⁵⁷ Bunların üzerinde de onları kontrol eden bir 'kutub' vardır. Bütün evliyanın direği kutubdur, ravâsî onun altındadır."⁵⁸ Böylece burada "sûfînin ayetleri kalbine doğduğu kabul edilen işaretlere, keşif ve ilhamlara dayanarak yorumlaması" şeklinde tanımlanan işârî tefsirin bir örneğini görmekteyiz.

Kur'an'ın sufi yorumcusu Sülemî'nin tefsiri hakkında çağdaşı Ali b. Ahmed el-Vâhidî (ö. 468/1076) şu ağır eleştiriyi yapmıştır: "Ebû Abdur-

55 Ebü'l-Leys es-Semerkindî, *Baḥru'l-'ulûm*, Daru'l-Fikr, Beyrut ts, II, 123.

56 Ebû Abdurrahman es-Sülemî, *Hakâikü't-tefsîr*, Beyrut 1421/2001, s. 57.

57 Sülemî, *a.g.e.*, I, 351.

58 Sülemî, *a.g.e.*, II, 216.

rahman es-Sülemî *Kitâbü Hakâiki't-Tefsîr* adında bir eser yazmıştır. *Eğer kendisi buna Kur'an tefsiri diyorsa Kur'an'ı inkâr etmiş olur.*"⁵⁹ Bu bilgiyi nakleden Zehebî (ö. 748/1348), "*Vallahi doğru söylemiştir*" der.⁶⁰ Ebü'l-Ferrec İbnü'l-Cevzî de (ö. 597/1201) Sülemî'nin eseri için, "*Ebû Abdurrahman es-Sülemî Kur'an tefsirinde sûfiyyenin çoğunluğu bezeyan olan (söylenmesi) belal olmayan sözlerini iki cilt içinde bir araya toplamış ve bunu 'Hakâiku't-Tefsîr' olarak isimlendirmiştir*" demektedir.⁶¹ Sülemî'yi tenkit ettiğini belirttiğimiz tefsir âlimi Vâhidî'nin kendisi, "...ألا إن أولياء الله..." ayetinin tefsirinde "evliya"yı "Allah'ın hidayete ulaşmalarını tekeffül ettiği (تولى الله سبحانه وهداهم) iman ve takva sahipleri" şeklinde tanımlayıp⁶² konuyla ilgili rivayetleri zikretmekle yetinmiştir.⁶³

Sülemî'nin diğer bir çağdaşı olup, ilmî dirayeti, itidalli tutumu ve faziletiyle yüksek bir itibar kazanmış bulunan Ebü'l-Hasan el-Mâverdî (ö. 450/1058) *en-Nüket ve'l-Uyûn* isimli tefsirinde "Allah'ın velîleri" konusunda beş görüş olduğunu belirtir: 1. Allah'ın dostluğuna ehil ve ikramına layık olanlar. İbn Abbas ve Saîd b. Cübeyr bu görüştedirler; 2. Mümin ve müttaki olanlar; 3. Kazaya rıza, belaya sabır, nimetlere şükür içinde olanlar; 4. Fiilleri sürekli hakka uygun olanlar; 5. Allah için birbirlerini sevenler. Mâverdî daha sonra konuyla ilgili rivayetlere yer verir.⁶⁴ Endülü'sün tanınmış tefsir âlimlerinden İbn Atıyye (ö. 541/1147) de ilgili ayeteki "Allah'ın evliyası"nı, "O'na itaat ve ibadette devam eden müminler" diye tanımlar.⁶⁵ İslam tarihinde en meşhur tefsirlerden birinin müellifi Fahreddin er-Râzî (ö. 606/1210) ise konumuz olan ayeti açıklarken "velî" kelimesini ele alarak Kur'an, hadisler ve akıl yönünden tanımını yapar.

59 Zehebî, *Târîhu'l-İslâm*, Beyrut 1993, XXXI, 260.

60 Zehebî, gös. yer. Zehebî'nin aktardığı ifadenin aslı şöyledir:

كان علي بن أحمد الواحدي يقول: صنّف أبو عبد الرّحمن السّلميّ كتاب «حقائق التفسير»، ولو قال إن ذاك تفسير للقرآن لكفر به. قلت: صدق والله.

61 *Telbisü İblîs*, Kahire 1984, s.403. İbnü'l-Cevzî'nin ifadesi şöyledir:

وقد جمع أبو عبد الرّحمن السّلمي في تفسير القرآن من كلامهم الذي أكثره هذيان لا يحل نحو مجلدين سماها حقائق التفسير.

62 Vâhidî, *el-Vecîz*, Beyrut 1415, s. 503.

63 Vahidî, *el-Vasîf fi tefsîr'il-Kur'ân*, Beyrut 1994, II, 552-553.

64 Mâverdî, , *en-Nüket ve'l-Uyûn*, Beyrut ts., II, 440-441.

65 İbn Atıyye, *el-Muḥarreru'l-vecîz*, Beyrut 1422, III, 128.

Râzî de “Velî” terimini Kur’an açısından tanımını, “أَلَا إِنَّ أَوْلِيَاءَ اللَّهِ...” ayetinden sonraki “الَّذِينَ آمَنُوا وَكَانُوا يَتَّقُونَ” (Yûnus 10/63) ifadesinin verdiği kanaatindedir. Bu ikinci ayetteki “آمَنُوا” (iman ettiler) ifadesi, “Allah’ın dostları”ndaki düşünüp kavrama gücün (el-kuvvetü’n-nazariyye) mükemmelliğine, “يتَّقُونَ” (takva [Allah karşısında derin saygı ve sorumluluk] haliyle yaşarlar) ifadesi de onlardaki eylem gücünün (el-kuvvetü’l-ameliyye) mükemmelliğine işaret eder.⁶⁶ Râzî’nin “velî” kavramıyla ilgili sonraki açıklamaları bu çerçevede sürmekte, açıklamasını şöyle tamamlamaktadır: “Kelam âlimleri, ‘Allah’ın velîsi’nin, ‘delile dayalı doğru inanca sahip olan ve dinin belirlediği ölçülere uygun şekilde iyi işler yapan kimse’ olduğunu söylemişlerdir. Velî kavramının açıklaması özet olarak böyledir.” Görüldüğü gibi Râzî’nin kelimelerine nispet ederek verdiği bu tanım da esas itibarıyla yine, evliyanın başlıca niteliklerinin iman ve takva olduğunu ifade eden “الَّذِينَ آمَنُوا وَكَانُوا يَتَّقُونَ” ayetinden çıkarılmıştır.

Muahhar dönemin sufi müfessirlerinden İsmail Hakkı Bursevî (ö. 1127/1725) *Rûhu’l-Beyân* isimli tefsirinde “أَلَا إِنَّ أَوْلِيَاءَ اللَّهِ...” ayetini açıklarken, velînin kim olduğu ile ilgili pek çok bilgi ve rivayet aktardıktan sonra eski sufilerin bazı tanımlarına yer verir. Mesela Sehl b. Abdullah et-Tüsterî (ö. 283) şöyle der: “Allah’ın velîleri ancak şekil (beden) olarak bilinirler. Eğer insanlar onları gerçek hüviyetleriyle bilselerdi zararlarına olurdu. Çünkü *onu bildiği hâlde ona muhalefet eden kâfir olur, onu önemsemeyen (dinden) çıkar.*”⁶⁷

Reşid Rızâ’nın kaleme aldığı *el-Menâr* isimli tefsirde verdiği bilgiye göre, “اللَّهُ وَلِي الَّذِينَ آمَنُوا” (*Allah inananların dostudur*) diye başlayan Bakara suresinin 257. ayetinin tefsirinde Muhammed Abduh velâyeti dört kısma ayırarak izah etmiştir: 1. Genel ve mutlak velâyet dediği Allah’ın bütün kulları üzerindeki velâyeti. Bu, Allah Teâlâ’nın onlara iyi ve faydalı şeyler vermesidir. Bu manada kulun Allah’tan başka velîsi yoktur. 2. Allah’ın müminlere özgü olan velâyeti. Allah’ın mümin kullarına karşı inayeti, ilhamı, onları maddî-manevî iyi hallere, hayırlı işlere muvaffak kılmasıdır. 3. Müminlerin Allah’ın velîsi olmaları. (Yukarıdaki ayette Allah bunun

66 *Mefâtihu’l-ğayb*, Beyrut 1421/2000, XVII, 101.

67 (فمن خالف بعد علمه بهم كفر ومن قعد عنهم خرج) İsmail Hakkı Bursevî, *Rûhu’l-Beyân*, Daru’l-Fikr, Beyrut, ts., IV, 60.

iman ve takva ile gerçekleşeceğini ifade etmiştir. 4. Müminlerin birbirlerinin velîsi olması. Bu da kulların iyi ve yararlı (sâlih) ameller istikametinde yapacakları ortak işlerde yardımlaşma ve dayanışma içinde olmalarıdır. Buna işaret eden bir ayette şöyle buyrulur:

“وَالْمُؤْمِنُونَ وَالْمُؤْمِنَاتُ بَعْضُهُمْ أَوْلِيَاءُ بَعْضٍ يَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَيَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنْكَرِ...”

(Mümin erkekler ve mümin kadınlar birbirlerinin velisidirler, iyiliği emreder, kötülükten sakındırırlar...; Tevbe 9/71).⁶⁸ Şu hâlde mümin olan herkes herkesin velisi (dostu, yardımcısı) olacaktır. Abdüh'a göre, kim bu mananın dışına çıkarak beşer üstü güçlerle donatıldığına inandığı başka bir veli edinir, Allah'tan beklenmesi gereken şeyleri ondan beklerse şirke düşer.⁶⁹

2. Hadislerde Velî/Evliya

Mutasavvıflar ile kutsiyet, velâyet, keramet gibi konularda onlarla aynı düşünceyi paylaşan diğer âlimlerin velî/evliya konusunda sıklıkla delil gösterdikleri birkaç hadis rivayeti bulunmaktadır.⁷⁰ Bunlardan birine göre Hz. Ömer Hz. Peygamber'in şöyle buyurduğunu aktarmıştır: “Allah'ın öyle kulları vardır ki, onlar ne peygamber ne de şehittirler; fakat Allah katındaki derecelerinden dolayı kıyamet gününde peygamberler ve şehitler onlara gıpta ederler.” Yanındakiler, “Ya Resûlallah! Onların kim olduğunu bize söyler misiniz?” dediler. Resûlallah, “Onlar, aralarında akrabalık ve menfaat bağları bulunmadığı hâlde birbirlerini Allah için sevenlerdir. Allah'a yemin olsun ki onların yüzleri nurludur ve kendileri nur üzerindedirler. İnsanlar korktuğu zaman onlar korkmazlar, insanlar üzüldüğü zaman onlar üzülmmezler” buyurdu ve “Dikkat edin! Allah'ın dostlarına ne korku vardır ne de üzüntü” ayetini okudu.⁷¹

Bu rivayet, “ألا إن أولياء الله” ayetinin tefsirinde bütün müfessirlerin başvurdukları bir hadistir. Bazı versiyonlarında “Sizin en hayırlılarınız, görül-

68 Muhammed Abdüh-Reşid Rızâ, *Tefsîru'l-Menâr*, Kahire 1367h., III, 43-45.

69 Muhammed Abdüh-Reşid Rızâ, *Tefsîru'l-Menâr*, III, 43-45.

70 İlgili rivayetler ve tahriri için bk. Ahmet Yıldırım, *Tasavvufun Temel Öğretilerinin Hadislerdeki Dayanakları*, Ankara 2000, s. 142-151.

71 Ebû Davûd, “Büyû” , 78.

Ebû Hüreyre'den rivayet edildiğine göre Hz. Peygamber, Allah Teâlâ'nın şöyle buyurduğunu söylemiştir: "Her kim benim velî kullarımdan birisine düşmanlık ederse ben ona savaş açarım. Kulum, kendisine farz kıldığım ibadetlerden daha sevimli (makbul) bir şeyle bana yaklaşmaz. Kulum nafîle ibadetleri ile bana yaklaşmasını sürdürür. Nihayetinde ben onu severim. Onu sevdiğim zaman da işiten kulağı, gören gözü, tutan eli ve yürüyen ayağı olurum. Eğer benden bir şey isterse bunu ona verir, bana sığınırsa muhakkak onu himaye ederim..."

• dükklerinde Allah'ı hatırlatan kim-
• selerdir"⁷² şeklinde zayıf senetli bir
• rivayet olarak da gelen bu hadisin,
• isnadındaki probleminden dolayı ih-
• tiyatla karşılanması gerektiği ifade
• edilmiştir.⁷³ Her halükârda bu ri-
• vayetten ve atıfta bulunulan ayetten
• çıkarılacak açık sonuç, bunlardaki
• "Allah dostları" ifadesinden, özel-
• likle yüksek dindarlıklarından dolayı
• Allah'ın takdir, teveccüh ve sevgisine
• layık olmuş kulların kastedildiğidir.
• Zira görüldüğü üzere bu sözlerde
• -tasavvuf kültüründe kabul edildiği
• gibi- evliyanın doğüstü güç ve ni-

telikler taşıdıkları, keramet tarzında harikulade işler başarabildikleri gibi oldukça ciddi bir sonuç çıkarılmasını gerektirecek bir işaret yoktur.

Bu konuda zikredilen yaygın rivayetlerden biri de Buhârî'nin naklettiği hadistir. Ebû Hüreyre'den rivayet edildiğine göre Hz. Peygamber, Allah Teâlâ'nın şöyle buyurduğunu söylemiştir: "Her kim benim velî kullarımdan birisine düşmanlık ederse ben ona savaş açarım. Kulum, kendisine farz kıldığım ibadetlerden daha sevimli (makbul) bir şeyle bana yaklaşmaz. Kulum nafîle ibadetleri ile bana yaklaşmasını sürdürür. Nihayetinde ben onu severim. Onu sevdiğim zaman da işiten kulağı, gören gözü, tutan eli ve yürüyen ayağı olurum. Eğer benden bir şey isterse bunu ona verir, bana sığınırsa muhakkak onu himaye ederim..."⁷⁴

Kudsî hadis formunda gelen ve bazı lafız farklılıklarıyla Ahmed b. Hanbel'in *Müsned*'i⁷⁵ ile İbn Mâce'nin *Sünen*'inde de⁷⁶ yer alan bu hadis hakkında Zehabî şunları söylemiştir: "Bu cidden garib bir hadistir. (Hadisin

72 İbn Mâce, "Zühhd", 4.

73 Bilgi için bk. Ahmet Yıldırım, *a.g.e.*, s. 146-147.

74 Buhârî, "Rikâk", 38.

75 Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, VI, 256.

76 İbn Mâce, "Fiten", 36. Bu bilgi, farklı bir metinle Hz. Ömer'in Muaz b. Cebel'den nakli olarak da geçmektedir (bk. İbn Mâce, "Fiten", 16).

yer aldığı, Buhârî'ye ait) *el-Câmi-u's-Sahîb*'in ağırlığı olmasaydı hadisi Halid b. Mahled'in münkerlerinden⁷⁷ sayardım. Hadisin bu durumu lafzının garabetinden dolayıdır. Çünkü bunda (râvî) Şerîk (b. Abdullah) tek kalmıştır. Şerîk hafız da değildir. Bu metni bu isnatla Buhârî'den başka bir kimse ne rivayet etmiş ne de nakletmiştir...⁷⁸

- **Bize göre, sahih kabul edilse**
- **bile, bu hadis de Allah'ın rızasına**
- **uygun şekilde kulluk vecibelerini**
- **yerine getirenler hakkında**
- **metaforik anlatımla donatılmış**
- **bir takdir ve teveccüh olup, bu**
- **sözler, ilgili kullara, tasavvuf**
- **kültüründe anlaşıldığı şekliyle**
- **tabiat kanunlarını aşmak gibi**
- **bir olağanüstülük, kutsallık ve**
- **o anlamda kerametler nispet**
- **edilebileceğine delil teşkil etmez.**

Bize göre, sahih kabul edilse bile, bu hadis de Allah'ın rızasına uygun şekilde kulluk vecibelerini yerine getirenler hakkında metaforik anlatımla donatılmış bir takdir ve teveccüh olup, bu sözler, ilgili kullara, tasavvuf kültüründe anlaşıldığı şekliyle tabiat kanunlarını aşmak gibi bir olağanüstülük, kutsallık ve o anlamda kerametler nispet edilebileceğine delil teşkil etmez.

Bununla birlikte tasavvufun giderek yayılmasına ve başlangıçtaki zühd hareketinden zamanla -bazılarına göre geliştiği ortamdaki yabancı kültürlerden de ilham alarak⁷⁹ yeni bir ontoloji, epistemoloji, ahlak ve hat-

77 Münker: Güvenilirliği zayıf olan bir râvinin, güvenilir bir râviye muhalefeti yüzünden zayıf sayılan hadis.

78 Zehebî, *Mizân*, Beyrut 1382/1963, I, 641-642.

79 Bu konudaki çeşitli görüş be değerlendirmeler için şu çalışmalara bakılabilir: Ebü'l-Alâ Afifi, *Tasavvuf: İslâm'da Manevî Hayat*, trc. Ekrem Demirli – Abdullah Kartal, İstanbul 1996, s. 52-63; Mehmet Bayraktar, "Tasavvufta Yabancı Tesir Sorunu", *İslam Düşüncesi Yazıları*, Ankara 2004, s. 255-263; Reynold A. Nicolson, *İslâm Süfleri (The Mystics of Islam)*, trc. Mehmet Dağ v.dğr., Ankara 1978, s. 1-24; "Tasavvufun Kaynağı ve Gelişimi Üzerine Tarihi Bir Araştırma", çev. Abdullah Kartal, *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, VII/7 (1998), s. 689-708 (Nicolson'un bu makalesi, "An Historical Inquiry concerning the Origin and Development of Sufism" başlığıyla Nisan 1906'da *Journal of the Royal Asiatic Society [JRAS]*'de yayınlanmıştır [pp. 303-348]. Makale iki bölümden oluşmaktadır. Birinci bölüm tasavvufun tarihî seyri hakkındadır; ikinci bölüm ise kronolojik sıralamaya göre sufiler tarafından yapılan 78 tasavvuf tarifini içermektedir. Abdullah Kartal'ın çalışması söz konusu yazının birinci bölümün tercümesidir.); Yüksel Altıntaş, "Tasavvufun Doğuşunda Dış Tesirler Meselesi", *Türk Dünyası Araştırmaları*, sayı 124 (Şubat 2000/01), s. 223-232; Zafer Erginli, "Oryantalizm ile Mistisizm Arasında Batı Dünyasında Tasavvufa Bakış Biçimleri Üzerine", *Gümüşhane Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, VII/13 (2018), s. 1-35.

Konunun günümüz uzmanlarından Süleyman Ateş'e göre, "hâtemü'l-evliya" (velilerin mührü, sonuncusu) denilen figürün kıyamete yakın bir zamanda geleceği iddiasında bulunan Hakîm et-Tirmizî muhtemelen kendisini böyle bir velî saymıştır. Kendi eserinde de anlatıldığı üzere eşinin ve daha başka kimselerin kendisi hakkında gördükleri rüyalar, onu böyle bir görüşe yönlendirebilecek niteliktedir.

ta kozmoloji üretmesine paralel olarak kutsiyet, velâyet ve keramete dair anlam dünyası da ayrışmaya ve netleşmeye başlamıştır. Bu çizgideki anlamıyla velâyet ve keramet kültürünün ilk temsilcilerinden Fars asıllı Hakîm et-Tirmizî (ö. 320/932) peygamberlikle velîliği karşılaştırarak şöyle der: "Peygamberlik, vahiy olarak Allah'tan ayrılan kelimedir;... velîlik ise Allah'ın, kelamını başka bir yolla bir kimseye tevdi etmesidir. Velâyet de Allah'tan gelir... Fakat bunu

reddeden kâfir olmaz."⁸⁰ konuyla ilgili *Hatmü'l-evliyâ'* adıyla bir de kitap yazan Hakîm et-Tirmizî bu karşılaştırmasında nebilerin sonuncusu olduğu gibi velîlerin de sonuncusunun olacağı fikrini ortaya atmıştır. Ona göre nebilerin sonuncusu olan Hz.Muhammed'den sonra ümmetinden kırk kişi onun yerine geçer. Yeryüzü onlarla ayakta durur.⁸¹ Konunun günümüz uzmanlarından Süleyman Ateş'e göre, "hâtemü'l-evliya" (velilerin mührü, sonuncusu) denilen figürün kıyamete yakın bir zamanda geleceği iddiasında bulunan⁸² Hakîm et-Tirmizî muhtemelen kendisini böyle bir velî saymıştır. Kendi eserinde de anlatıldığı üzere eşinin ve daha başka kimselerin kendisi hakkında gördükleri rüyalar, onu böyle bir görüşe yönlendirebilecek niteliktedir.⁸³

Hakîm et-Tirmizî'den sonra bu iddianın en büyük temsilcisi Muhyiddin İbnü'l-Arabî (ö. 638/1240) olmuştur. Süleyman Ateş'e göre, Hakîm'in attığı adımları fersah fersah geçen ve kendini hâtemü'l-evliya gören⁸⁴ İb-

80 Hakîm et-Tirmizî, *Hatmü'l-evliyâ'* (nşr. Abdü'l-Vâris M. Ali), Beyrut 1420/1999, s. 34.

81 *A.g.e.*, s. 32-33.

82 *A.g.e.*, gös. yer.

83 Süleyman Ateş, *İslam Tasavvufu*, İstanbul 1992, s. 529.

84 İbnü'l-Arabî, baş eseri *el-Futûhâtü'l-Mekkiyye*, de (Bulak 1293, II, 319) şöyle der:

«أنا ختم الولاية دون شك... لورث الهاشمي مع المسيح»

"Kuşkusuz ben, Mesih ile beraber Hâşimî'nin (Hz. Muhammed'in) vârisi olan velâyet hâtemiyim."

nü'l-Arabî, hâtemü'l-evliyanın bazı yönlerden hâtemü'l-enbiyadan üstün olduğunu, bütün peygamberlerin dahi hâtemü'l-evliya kandilinden ilim ve ışık aldıklarını ileri sürmüştür.⁸⁵ Bu görüş, bazı mutedil sufiler de dâhil olmak üzere birçok âlim tarafından eleştirilmiştir.⁸⁶

C. Kur'an ve Hadislerde Keramet

1. Kur'an'da Keramet

Kur'an'da, “Allah katında en *kerîm* (أكرم) insanın, en *müttakî* insan (أتقى)” olduğu belirtilir (Hucurât, 49/13). Keza “...ألا إن أولياء الله (Yûnus 10/62-63) “*velî*”nin “*mümin* ve *müttakî*” olarak tarif edildiğini yukarıda görmüştük. Kur'an-ı Kerim'de eski ümmetlerden peygamberler dışındaki bazı kimselere de olağanüstü işler isnat edilmiş olmakla birlikte, herhangi bir sahabînin, tasavvuf kültüründe kabul görüp ulema çoğunluğunca da benimsemiş tanım ve kavrayışa uygun şekliyle, “(mümin) bir kimseden nübüvvet iddiasına dayalı olmadan zuhur eden harikulâde (olağanüstü) iş”⁸⁷ anlamında bir kerametinden söz edilmemiş-

- Hakîm et-Tirmizî'den sonra bu
- iddianın en büyük temsilcisi
- Muhyiddin İbnü'l-Arabî
- (ö. 638/1240) olmuştur.
- Süleyman Ateş'e göre, Hakîm'in
- attığı adımları fersah fersah
- geçen ve kendini hâtemü'l-
- evliya gören İbnü'l-Arabî,
- hâtemü'l-evliyanın bazı
- yönlerden hâtemü'l-enbiyadan
- üstün olduğunu, bütün
- peygamberlerin dahi hâtemü'l-
- evliya kandilinden ilim ve ışık
- aldıklarını ileri sürmüştür. Bu
- görüş, bazı mutedil sufiler de
- dâhil olmak üzere birçok âlim
- tarafından eleştirilmiştir.

«وأما ختم الولاية المحمدية فهي لرجل من العرب من أكرمها أصلاً ويدا وهو في زماننا اليوم موجود
عرفت به سنة خمس وتسعين وخمسة وأربعمائة والعلامة التي له قد أخفاها الحق فيه عن عيون عباده
وكشفها لي بمدينة فاس حتى رأيت خاتم الولاية منه وهو خاتم النبوة المطلق.»

(Muhammedî velâyetin hâtemi Araplardan bir zattır; aslıyla nesliyle onların en şerefliî sidir. O şu günümüzde hayattadır. (hicri) 595 yılında onunla tanıştım. Hakk'ın, kulların gözünden sakladığı ona ait alamenti ben gördüm. Fez kentinde o alamenti açıp bana gösterdi ve ondaki velâyet mührünü gördüm. Bu mutlak peygamberlik mührüdür” (*el-Futûhâtu'l-Mekkîyye*, II, 64). İbnü'l-Arabî uzmanı Afifi'ye göre, bu ifadeleriyle de o kendisini kastetmiştir (Bu ve buna benzer sözleri için bk. A. E. Afifi, *Muhyiddin İbnü'l-Arabî'nin Tasavvuf Felsefesi*, çev. Mehmet Dağ, Ankara 1975, s. 97).

85 Ateş, *İslam Tasavvufu*, s. 529.

86 Geniş bilgi için bk. Ateş, *İslam Tasavvufu*, s. 531-38.

87 Cürçânî, *et-Ta'rifât*, s. 235.

tir. Yine Kur'an'da bir Müslüman tarafından böyle işlerin gerçekleştirilebileceğine dair bir ifade bulunmadığı gibi Hz. Peygamber'in vahiy dışında herhangi bir mucizesinin bulunduğunu tartışmasız gösteren bir ifade de yoktur.

Yukarıda zühd ve tasavvuf hareketinin önemli temsilcilerinin yetişmeye başladığı hicrî 3. asrın ikinci yarısından itibaren (Hz. Peygamber'den iki buçuk asır sonra) ayetlerde geçen velî/evliya kelimesi hakkında artık olağanüstülük içeriği taşıyan terim anlamıyla yorumlar yapılmaya başlandığını görmüştük. Bundan önce böyle fikirlerin gündemde olduğunu görmüyoruz. Mesela 243/857'de vefat eden zamanının önemli âlim ve mutasavvıflarından Hâris el-Muhasibî, *Risâletü'l-Müsterşidîn* isimli eserinde açıkça "Müminin kerametini takvası, ağırbaşlılığı (hilm), sabrı, akli, tahammülü, sevgisi, hoşgörüsü, affı, şerefi, tevazuu ve yumuşaklığında buldum"⁸⁸ der. Muhasibî'nin, bu tanımda keramete olağanüstülük anlamı yüklediği, Kur'an'daki faziletleri sıralamakla yetindiği görülmektedir.

Her ne kadar Ebû Hanîfe'ye nispet edilen *el-Fıkhu'l-Ekber*'de "Peygamberler için mucizeler, evliya için kerametler haktır" şeklinde bir ifade geçerse de⁸⁹ -aşağıda belirtileceği üzere- bu risalenin Ebû Hanîfe'ye aidiyeti konusunda ciddi kuşku vardır. Hepsisi de Ebû Hanîfe'den en az bir asır sonra yaşamış olan Buhârî, İbn Kuteybe, Osman b. Said ed-Dârimî (ö. 280/894), gibi ilk devir âlimlerinin eserlerinde velîlerin kerametlerine inanan veya inanmayanların durumuna ilişkin hiçbir bilgi bulunmamakta, bu anlamda bir keramet onların konuları arasında yer almamaktadır.

Keramete Kur'an-ı Kerîm'den delil getirenler, Kur'an'da adı belirtilmeyen bir zatın Sebe melikesinin tahtını bir anda Hz. Süleyman'ın yanına getirmesini (Neml 27/38), Hz. Meryem'e Allah katından rızık gelmesini (Âl-i İmran 3/37), Ashab-ı Kehf'in köpekleriyle beraber bir mağarada uzun yıllar uyuyup kalmalarını (Kehf, 18/16-26), Hz. Musa'nın annesine bebeğinin geri verilmesini (Kasas 28/7-13), Hızır ve Zülkarneyn olayını (Kehf, 18/60, 83-98) gösterirler. Zira bu ayetlerde sözü edilen kişiler peygamber olmamalarına rağmen kendilerinden olağanüstü haller zuhur etmiştir.

88 Hâris el-Muhasibî, *Risâletü'l-Müsterşidîn*, Halep 1971, s.162.

89 Birleşik Arab Emirlikleri 1419/1999, s. 51.

2. Hadislerde Keramet

Hadis kaynaklarında keramet tarzında birkaç olay nakledilmektedir. Bir rivayette Cüreyc isminde bir velînin beşikteki bir bebeği konuşturduğu anlatılır.⁹⁰

Başka bir rivayete göre, buldukları mağaranın çıkışını bir kayanın kapatmasıyla içeride mahsur kalan üç kişiden her birigeçmişte yaptığı büyük bir iyiliği anarak dua ettikçe çıkış yavaş yavaş açılmış ve sonunda tamamen açılıp kurtulmuşlardır.⁹¹ Diğer rivayetlere göre bir sığır, üzerine yük yükleyen kişiye “Ben bunun için yaratılmadım” diyerek konuşmuş;⁹² Hz. Ebubekir’in üç kişi için hazırladığı yemek bereketlenerek birçok kişiye yetip artmıştır.⁹³ Keza Üseyd b. Hudayr Kur’an okurken meleklerin kendisini dinlemeye geldiklerinin görüldüğü⁹⁴; Abbâd b. Bişr ile Üseyd b. Hudayr’ın bir gece Hz. Peygamber’in

sohbetinden ayrılıp evlerine dönerlerken bir ışığın önlerini aydınlattığı anlatılır.⁹⁵ Ancak –aşağıda râvileri hakkında kısa bir bilgi verilecek olan- bu tarz rivayetlerin, yeni bilgi imkânlarıyla sıhhati, geçirdiği değişim evreleri, anlatıldıkları ortam ve bağlam gibi yönlerden incelenmesi gerekir. Her durumda –mutasavvif âlimlerinde katıldığı- ortak kabule göre böylesi rivayetler âhâd haberler olarak kaldıkları ayrıca içerikleri de objektif bilgi kaynaklarına dayanmadığı için bağlayıcı bir bilgi ve inanç delili olarak görülmemektedir.

- **Hz. Peygamber’e mucize**
- **olarak atfedilen keramet**
- **nitelikli olayları nakleden**
- **rivayetler de vardır. Körü,**
- **dilsizi, topalı ve zihinsel**
- **özürlüyü iyileştirdiğini ifade**
- **eden bu rivayetlere ihtiyatla**
- **yaklaşılması, konunun yukarıda**
- **işaret edilen yönlerden enine**
- **boyuna analiz edilmesi, bu**
- **rivayetlerin hangi psikolojik**
- **ya da sosyal sebeplerle ortaya**
- **çıkığının ciddi bir şekilde**
- **incelenmesi gerekmektedir.**
- **Sahabenin tanınmışlarından**
- **olup otuz yıl yatalak yaşayan**
- **İmrân b. Husayn, topal olarak**
- **valilik yapan Muâz b. Cebel,**
- **defalarca Hz. Peygamber’e**
- **vekillik yapan âmâ İbn Ümmü**
- **Mektûm gibi meşhur zatlar**
- **böylesi olağanüstü yollarla**
- **iyileşmemiştir.**

90 Buhârî, “Enbiyâ”, 48.

91 Buhârî, “İcâre”, 12.

92 Buhârî, “Enbiyâ”, 54.

93 Buhârî, “Edeb”, 88.

94 Buhârî, “Menâkıb”, 25.

95 Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, III, 139, 191.

Hız. Peygamber'e mucize olarak atfedilen keramet nitelikli olayları nakleden rivayetler de vardır.⁹⁶ Körü, dilsizi, topalı ve zihinsel özürünü iyileştirdiğini ifade eden bu rivayetlere ihtiyatla yaklaşılması, konunun yukarıda işaret edilen yönlerden enine boyuna analiz edilmesi, bu rivayetlerin hangi psikolojik ya da sosyal sebeplerle ortaya çıktığının ciddi bir şekilde incelenmesi gerekmektedir. Sahabenin tanınmışlarından olup otuz yıl yatalak yaşayan İmrân b. Husayn, topal olarak valilik yapan Muâz b. Cebel, defalarca Hız. Peygamber'e vekillik yapan âmâ İbn Ümmü Mektûm gibi meşhur zatlar böylesi olağanüstü yollarla iyileşmemişti. Bu durumda, hiç tanınmayan veya haklarında çok az bilgi bulunan yukarıdaki insanları Hız. Peygamber'in iyileştirdiğini anlatan rivayetler en azından kuşkuyla karşılanmalıdır. Bu tür rivayetlerin, tıpkı Hız. İsa'nın "kör ve alacalıyı iyileştirdiği" gibi (Âl-i İmrân 3/49, Mâide 5/110) Hız. Peygamber'in de çeşitli engellilere şifa dağıttığını ifade ederek bir mucize ve keramet yarışı sergilemek amacıyla üretilmiş olacağı düşünülebilir.⁹⁷

Söylediklerimizi kısaca özetleyecek olursak, velâyet kökünden türeyen kelimelerin Kur'an'daki kullanımı zengin bir çeşitliliğe sahiptir. Bu çeşitlilik hicri 2. asırdaki literatürden başlayarak, tarihî süreç içerisinde bütün lügat, tefsir ve tasavvuf kitaplarında örnekleriyle anlatılmıştır. Tasavvuf alanındaki velî/evliya kavramına kaynaklık eden başta Yunus suresi 10/62. ayet olmak üzere ilgili bazı ayetler, pek çok müfessir tarafından yine Kur'an çerçevesinde, kısaca *iman* ve *takva* kapsamında açıklanmış, konuyla ilgili ortak rivayetlere de hemen hepsinde yer verilmiştir. Kur'an, iman ve takva sahiplerini "Allah'ın evliyası" olarak tanımlarken ilgili bazı hadis rivayetleri -ayetle çelişme de- daha farklı nitelik ve özelliklere yer vermiştir. Tasavvufi öğretilerin hadis dayanakları konusunda yapılan akademik bir çalışmada *velâyet* ve *ricâli'l-gayb* (âlemde olağanüstü güç ve tasarruf sahibi açık ve gizli velîler topluluğu) ile ilgili rivayetlerin çoğunun problemliliği, bazılarının da daha genel bir bağlamı olduğu tespit edilmiştir.⁹⁸

96 Bu doğrultuda birçok rivayeti derleyen bir çalışma için bk. İsmail b. Yusuf Nebhânî, *Peygamber Efendimizin Mucizeleri*, çev. Abdülhâlık Duran, İstanbul 1997, I, 596-610.

97 Bünyamin Erul, *Ülkemizde Engelliler Gerçeği ve İslam*, Ankara 2013, s. 38-39.

98 Bk. Ahmet Yıldırım, *Tasavvufun Temel Öğretilerinin Hadislerdeki Dayanakları*, türlü yerler.

Kelimenin aynı kökten gelen farklı türevleri pek çok ayette kullanılmakla beraber *keramet* kelimesi Kur'an'da mevcut değildir. Kur'an'da, peygamberler dışındaki bazı şahıslara atfedilen, yukarıda değindiğimiz olağanüstü olaylar ile birçok rivayette yer alan benzer anlatımlar keramet için delil kabul edilmiştir. İlk üç nesilden nakledilen kerametlerden çoğunun zayıf rivayetlere dayanması, keza kerametinin tanımı, mahiyeti ve değeriyle ilgili olarak Hz. Peygamber'e herhangi bir bilgi nispet edilmemiş olması da dikkat çekicidir.

- **Velâyet ve kerametinin ne olduğu**
- **Kur'an'ın iki yerinde net olarak**
- **açıklanmıştır. Bunların birinde**
- **"Allah'ın dostları'nın (evliyâullah)**
- ***mümin* ve *müttaki* insanlar olduğu**
- **(Yûnus 10/62-63), diğesinde ise**
- ***en mükerrem* (şerefli ve değerli**
- **kılınmış) insanın *en müttaki* insan**
- **olduğu belirtilmiştir (Hucurât,**
- **49/13). Bu suretle Kur'ân-ı Kerim'de**
- **Allah dostlarına nispet edilen**
- ***keramet*ten maksadın kısaca içten**
- ***bir iman ve takva bilinci olduğu***
- ***netleşmiştir.***

Sözün özü, velâyet ve kerametinin ne olduğu Kur'an'ın iki yerinde net olarak açıklanmıştır. Bunların birinde "Allah'ın dostları'nın (evliyâullah) *mümin* ve *müttaki* insanlar olduğu (Yûnus 10/62-63), diğesinde ise *en mükerrem* (şerefli ve değerli kılınmış) insanın *en müttaki* insan olduğu belirtilmiştir (Hucurât, 49/13). Bu suretle Kur'ân-ı Kerim'de Allah dostlarına nispet edilen kerametden maksadın kısaca içten bir iman ve takva bilinci olduğu netleşmiştir.

İslam Akaidi/Kelam Açısından Kutsiyet, Velâyet ve Keramet İnancı⁹⁹

A. Akaid/Kelam Literatüründe Kavramsal Çerçeve

İlâhî din mensupları, birer beşer olan peygamberler etrafında, vahiylerden temeli bulunmayan veya yanlış yorumlara dayanan birtakım inançlar oluşturdukları gibi peygamberlere tabi olan din âlimleriyle tasavvuf ve tarikat önderleri hakkında da tarihî süreçte çeşitli menkıbeler üretmişlerdir. Bu suretle gelişen menakıp kültüründe din âlimlerini ve tarikat önderlerini aşırı yüceltip kutsallaştıran, onlara harikulade (olağanüstü) güç, yetenek ve eylemler atfeden bir din anlayışının teşekkül ettiğini konuya dair literatürden tespit etmek mümkündür. Tabakât kitapları başta olmak üzere *Menâkıp*, *Tezkiretü'l-evliyâ*, *Câmi'u kerâmâti'l-evliyâ* gibi eserlerde bu konuda oldukça zengin malzeme mevcuttur.

1. Kutsiyet. Kelam literatüründe kutsiyete ilişkin tartışmalar yer almamıştır. Çünkü İslâmî naslarda verilen bilgiler incelendiğinde İslam akaidi bakımından kendi özü gereği kudsî (mukaddes/kutsal) olan yegâne varlığın Allah Teâlâ olduğu anlaşılır. Bu sebeple de kelâmî eserlerde sadece Allah'ın “el-Kuddûs” ismi açıklanırken O'nun tek kutsal varlık olduğuna dair bilgilere temas etmekle yetinilir. Dinî metinlerde Allah ve Cebrail dışında, peygamberler de dâhil olmak üzere hiçbir akıllı varlık *mukaddes/kudsî*

99 Bu başlık altındaki kısım, –bazı değişiklik, ekleme ve değerlendirmeler dışında– Prof. Dr. Yusuf Şevki Yavuz'un *İslam Düşünce ve Geleneğinde Kutsiyet, Velâyet ve Keramet* adlı eserde yayımlanan “İslam Akaidinde Kutsiyet, Velâyet ve Keramet İnancına İtikadi Mezheplerin Bakışı” (Kuramer yay., İstanbul 2017, s. 113-150) başlıklı tebliğinin kısaltılmış şeklidir.

Klasik İslam ilimlerinde velî kavramı değişik şekillerde tanımlanmıştır. Kelim literatürünün olgunluk dönemi eserlerinden olan Sa'düddîn et-Teftâzânî'nin (ö. 792/1390) şu tanımını bunların en kapsamlısı saymak mümkündür: "Velî, itaate devam etmeye, günahlardan kaçınmaya, lezzet ve şehvetlere dalmaktan yüz çevirmeye muktedir kılınma derecesine göre Allah'ı ve sıfatlarını bilen (ârif-i billâh) mümin kişidir." Aynı zatın aşağıdaki keramet tanımı, onun velîde olağanüstü olaylar sergileme yeteneğine sahip olduğuna inandığını göstermektedir.

(kutsal) diye nitelenmemiştir.¹⁰⁰ Cebra-il'e "Rûhu'l-Kuds" (Kutsal Ruh) denilmesini¹⁰¹ de Allah'ın elçisi olmasına ve peygamberlere vahiyler indirmesine bakarak değerlendirmek gerekir. Kur'an'da (Sina yarımadasındaki) "Mukaddes vadi Tuvâ" (Tâ-hâ 20/12; Nâziât 79/16) ve "arz-ı mukaddese" (Mâide 5/21) diye iki yerin kutsallıkla anılması, bunların bizatihi kutsal olmalarından değil, Allah ile özel bir şekilde irtibatlı olmalarından dolaydır. Kelam âlimleri arasında bu konuda bir ihtilaf yoktur.

2. Velâyet. Klasik İslam ilimlerinde *velî* kavramı değişik şekillerde tanımlanmıştır. Kelam literatürünün olgunluk dönemi eserlerinden olan Sa'düddîn

et-Teftâzânî'nin (ö. 792/1390) şu tanımını bunların en kapsamlısı saymak mümkündür: "Velî, itaate devam etmeye, günahlardan kaçınmaya, lezzet ve şehvetlere dalmaktan yüz çevirmeye muktedir kılınma derecesine göre Allah'ı ve sıfatlarını bilen (ârif-i billâh) mümin kişidir."¹⁰² Aynı zatın aşağıdaki keramet tanımı, onun velîde olağanüstü olaylar sergileme yeteneğine sahip olduğuna inandığını göstermektedir.

3. Keramet. Terim olarak farklı şekillerde tanımlanmıştır. Teftâzânî ve Cürçânî'nin (ö. 816/1413) müşterek tanımları şöyledir: "Keramet, peygamberlik iddiasında bulunmaksızın velî tarafından gösterilen hârikulade (olağanüstü) olaydır."¹⁰³ Tehânevî'nin (ö. 1158/1745) tanımı da bunun bir benzeridir: "Keramet, Allah'ın velî kullarının ellerinde ortaya çıkardığı olağanüstü olaydır."¹⁰⁴ Görüldüğü gibi daha ziyade geç dönem kelamcılarında

100 Kâmil Güneş, *İslam Düşüncesinde Kutsallık*, İstanbul 2010, s. 46.

101 Bk. Bakara 2/87, 253; Mâide 5/110; Nahl 16/102.

102 Teftâzânî, *Şerhu'l-Akâ'id* (nşr. Ahmed Hicâzî es-Sekkâ), Kahire 1987, s. 92.

103 Cürçânî, *et-Ta'rifât*, s. 235; Teftâzânî, *Şerhu'l-Mağâsîd*, İstanbul 1305, II, 203.

104 Tehânevî, *Keşşâfî işîlâhâti'l-funûn*, İstanbul 1404/1984, II, 1360.

ait bu tanımlarda keramet “hârikulade olay” olarak kabul edilmiştir. Buna mukabil, keramet kavramına farklı açılardan bakış yapan âlimler de olmuştur. Mesela Tehânevî’den sekiz asır önce yaşamış olan Ebû Mansur el-Mâtürîdî (ö. 333/944), Allah’ın, düşmanlarına karşı Müslümanları muzaffer kılp düşmanlarını helak etmesinin de velilerine yönelik bir kerameti olduğunu söyler.¹⁰⁵ Mâtürîdî’nin, tefsirinde “keramet” kelimesini genellikle, “nimet, bolluk, mevki, şeref, rahmet, rıza, sevap, cennet” vb. hepsi de Allah’ın lütuf ve ikramını hatırlatan kelimelerle birlikte kullandığı görülür. Böylece, en eski akaid ve kelimelerinde keramet terimi olarak genellikle “Allah’ın sevdiği ve yakın olduğu kullarına lütuf ve ikramı, onları şereflendirmesi” diye özetleyebileceğimiz bir anlamda kullanıldığı, daha sonra terimin içeriğine olağanüstü olaylar sergileme anlamının da dâhil edildiği görülmektedir.¹⁰⁶

İslam akaidinde velâyet ve keramet bir inanç konusu olarak yer aldığı ilk kaynağın Ebû Hanife’ye (ö. 150/767) nispet edilen *el-Fıkhü’l-ekber* adlı risale olduğu, burada “Peygamberler için mucizeler, evliya için kerametler haktır” şeklinde bir ifadenin geçtiği yukarıda belirtilmişti. Ancak Ebû Hanife’nin ölümünden yüz yıl sonra bile Müslüman âlimlerin tartıştıkları

- İslam akaidinde velâyet ve keramet
- bir inanç konusu olarak yer aldığı ilk
- kaynağın Ebû Hanife’ye (ö. 150/767)
- nispet edilen el-Fıkhü’l-ekber adlı
- risale olduğu, burada “Peygamberler
- için mucizeler, evliya için kerametler
- haktır” şeklinde bir ifadenin geçtiği
- yukarıda belirtilmişti. Ancak Ebû
- Hanife’nin ölümünden yüz yıl sonra
- bile Müslüman âlimlerin tartıştıkları
- akaid konuları arasında velâyet ve
- keramet meselesinin bulunmadığı
- kesin olarak bilinmektedir. Şu hâlde
- Ebû Hanife’nin “Evliyanın kerameti
- haktır” şeklinde bir ifade yazmış
- olabileceğini düşünmek makul
- değildir. Zaten *el-Fıkhü’l-ekber* adıyla
- bugün elimizde bulunan risalenin
- gerçek el-Fıkhü’l-ekber olmadığı, asıl
- *el-Fıkhü’l-ekber*’in bugün el-Fıkhü’l-ekber
- adıyla elimizde bulunan
- eser olduğu yönünde yeni tezler
- vardır. Bu son metinde ise keramet
- konusu hiç geçmemektedir.

105 Mâtürîdî, *Te’vîlâtü’l-Kur’ân*, nşr. Mecdî Bâsellûm, Beyrut 1426/2005, IV, 86.

106 Çok sayıdaki örneklerden birkaçı için bk. Ebü’l-Hasan Abdülaziz el-Kinâni (ö. 240/855), *el-Hayde ve’l-i’tizâr fi’r-reddi ‘alâ men kâle bi-Halki’l-Kur’ân* (nşr. Cemil Abdullah Avîda), y.y., 1430/2009, s. 90; Ahmed b. Hanbel, *er-Redd ‘ale’l-Cehmiyye ve’z-Zenâdiqa* (nşr. Sabri b. Selâme Şahin), Riyad 1424/2003, s. 40; Câhız, *el-Muhtâr fi’r-redd ‘ale’n-Nasârâ* (nşr. M. Abdullah eş-Şarkâvî), Beyrut 1411/1991, s. 77; *Dârimî, Nakdu’l-İmâm Ebî Sa’îd ‘Osman b. Sa’îd ‘ale’l-Merisi el-Cehmi* (nşr. Ebû Âsım eş-Şevvâmi), Kahire 2012/1433, s. 314-315; Mâtürîdî, *et-Tevhîd* (nşr. Fethullah Huleyf), Dâru’l-Câmiâti’l-Mısıriyye, İskenderiye ts. s. 178.

akaid konuları arasında velâyet ve keramet meselesinin bulunmadığı kesin olarak bilinmektedir.¹⁰⁷ Şu hâlde Ebû Hanîfe'nin "Evliyanın kerameti hakır" şeklinde bir ifade yazmış olabileceğini düşünmek makul değildir. Zaten *el-Fıkhbu'l-ekber* adıyla bugün elimizde bulunan risalenin gerçek *el-Fıkhbu'l-ekber* olmadığı, asıl sahih *el-Fıkhbu'l-ekber*'in bugün *el-Fıkhbu'l-ebşa* adıyla elimizde bulunan eser olduğu yönünde yeni tezler vardır.¹⁰⁸ Bu son metinde ise keramet konusu hiç geçmemektedir.

Halen elimizde bulunan erken devre ait bir başka akaid kitabı, Selefiyye'nin kurucusu kabul edilen Ahmed b. Hanbel'in (ö. 241/855) on kadar talebesinin, hocalarının sözlerinden derleyip naklettikleri bildirilen *el-Akîde* adlı eserdir. Bu risalede "O (Ahmed b. Hanbel) velîler için kerametlerin mümkün olduğu görüşünü benimsedi"¹⁰⁹ şeklinde bir ifade geçmektedir. İbn Hanbel'in görüşlerini aynen benimsediğini belirten Ebü'l-Hasan el-Eş'arî'nin Allah'ın salih kullarına birtakım harikulade olaylar (âyât) lütfetmesinin ve bunların salihlerde görülmesinin mümkün olduğunu beyan etmesini¹¹⁰ dikkate alarak keramet akidesinin ilk defa Ehl-i Hadisin eserleri yoluyla İslam akaidine girdiğini söylemek yanlış olmaz. İbn Hanbel'in vefatından sonra bu konunun yavaş yavaş ilgi görmeye başladığı görülmektedir. Nitekim ilk mutasavvıflardan Sehl b. Abdullah et-Tüsterî'nin (ö. 283/896), *Haqâiki't-tefîr* adlı eserinde bazı ayetlere tasavvuftaki evliya ve keramet telakkisine zemin hazırlayan manalar verdiğini yukarıda görmüştük. Tüsterî, muhalif fırkaları reddetmek amacıyla yazdığı eserde de şu şekilde tuhaf bir ifade kullanmıştır: "İnsan-

107 Yavuz, "Keramet", *DİA*, XXV, 268.

108 *el-Fıkhbu'l-ekber* risalesinin otantikliği meselesi üzerine ilmî çalışmalarını halen sürdüren Prof. Dr. Yusuf Şevki Yavuz'un verdiği şifahi bilgi şöyledir: "Bugün elimizde iki adet *el-Fıkhbu'l-ekber* risalesi bulunuyor. Biri Ebû Mutî' el-Hakem el-Belhî (ö. 199/814) rivayetiyle gelen, ancak geç dönem kaynaklarında *el-Fıkhbu'l-ebşa* diye isimlendirilmiş olan nüsha; diğeri Ebû Hanîfe'nin oğlu Hammâd'ın rivayeti olduğu bildirilmekle birlikte geç dönem kaynaklarında *el-Fıkhbu'l-ekber* adıyla yer almış olan nüsha. Hammâd rivayetiyle geldiği ileri sürülen risâlenin Ebû Hanîfe'ye ait olması ihtimal dışıdır. Çünkü erken devir kaynaklarında *el-Fıkhbu'l-ekber* adı verilerek Ebû Hanîfe'ye nispet edilen görüşler Hammâd rivayetiyle gelen nüshada değil, Belhî rivayetiyle gelen nüshada bulunmaktadır. Bu husus nesnel bir bilgi olması itibarıyla kesindir."

109 "وَكَانَ يَذْهَبُ إِلَى جَوَازِ الْكِرَامَاتِ لِلْأَوْلِيَاءِ" *el-Akîde*, nşr. Abdülaziz es-Seyrevân, Dımaşk 1408/1987, s. 125.

110 *Makâlâtü'l-İslâmiyyîn* (nşr. Naim Zarzur), el-Mektebetü'l-Asriyye, 1426/2005, I, 229.

ların en üstünü Ehl-i Sünnete mensup olanlardır, Ehl-i Sünnete mensup olanların en üstünü de velîlerin gücüne inanıp onların kerametlerini ve maddenin özünü değiştirebileceklerini tasdik edenlerdir.”¹¹¹ Sonraki bir Hanefî âlimi olan Ebû Câfer et-Tahâvî'nin (ö. 321/933) *el-'Aķide* adlı risalesinde konuyla ilgili olarak yer verdiği Şu sözler de oldukça dikkat çekicidir: “Velileri, peygamberlerden herhangi birinden üstün bir dinî konumda kabul etmeyiz; velîlerin kerametlerinden bize ulaşanlara ve güvenilir râvilerin naklettiklerine ise inanırız.”¹¹² Bu ifade aslında hicrî üçüncü ve dördüncü asırlarda velîlerin peygamberlerden üstün olup olmayacağı meselesinin tartışıldığını göstermektedir. Bu da velâyet ve keramet tartışmalarının hicrî üçüncü asrın sonlarında yoğun bir şekilde yapıldığı ve “velîlerin kerametleri haktır” inancının bu tartışmalar üzerine akaid konuları arasına girdiği kanaatini vermektedir. Sonuçta bundan sonra konu itikadi mezheplerin görüş belirtme ihtiyacını duydukları bir mesele halini almıştır.

B. Başlıca İtikâdî Mezheplerde Velâyet ve Keramet Telakkisi

1. İbâdiyyede Velâyet ve Keramet İnancı

Hâricîlerin en ılımlı ve günümüze kadar yaşayan tek kolu olan İbâdiyye'ye göre iyi ve takva sahibi müminlerin elinde sebebi açıklanamayan harikülade olayların meydana gelmesi mümkündür. Bununla birlikte keramet sahibi mümin peygamberlik iddiasında bulunamaz. Keramet sünnetüllaha aykırı olmayıp onun dışında da değildir. Bu tür olaylar ortaya çıktığı zamanda müşahede edilen fakat açıklanamayan tabiat hadiseleri olarak kabul edilmelidir. Ancak İbâdiyye âlimlerine göre keramet, onu sergileyen kişinin iyi biri olduğu hususunda kesin bir delil teşkil etmez.¹¹³

111 Sehl b. Abdullah et-Tüsterî, *el-Mu'ârağa ve'r-red 'alâ ehlî'l-fırak*, Kahire 1400/1980, s. 99.

112 Tahavî, *el-Aķide (Taķricü'l-'Aķideti't-Taķâviyye)*, Beyrut 1414, I, 83-84.

113 *Mu'cemü muŐtalaķâti'l-İbâdiyye*, Saltanatü Uman, Vizâretü'l-evkâf ve'Ő-suûni'd-dîniyye, ts., II, 909-910.

2. Şiada Velâyet ve Keramet İnanıcı

a. İsnâaşeriyye Şiası

İsnâaşeriyye Şiasına mensup âlimlere göre imamlar, Hz. Peygamber'den sonra Allah'ın yeryüzündeki hüccetleridir. Peygamber olmamalarına rağmen Allah'ın onlara vahiy indirmesi ve ellerinde mucizeler yaratması mümkündür.¹¹⁴ İsnâaşeriyye Şiasının çoğunluğu mucize türünden harikulade olayların imamlarla sâlihlerin ellerinde vuku bulmasını aklen zorunlu kabul eder.¹¹⁵

b. Zeydiyye

İlımlı bir Şiî fırkası olan Zeydiyye âlimlerinden Sâhib b. Abbâd'a (ö. 385/995) göre Allah'ın, peygamberler dışındaki sâlih ve müttakî Müslümanların ellerinde mucize türünden harikulade olaylar yaratması caiz değildir.¹¹⁶

3. Mûtezilede Velâyet ve Keramet İnanıcı

Velâyet anlayışında ve velîlerin keramet göstermesi meselesinde Mûtezile âlimleri arasında bir ittifak yoktur. Bu mezhebin erken devir âlimlerinden Ebû Ali el-Cübbâî (ö. 303/916) ve Ebû Haşim el-Cübbâî (ö. 321/933) ile bunların görüşlerini benimseyen diğer âlimlere göre¹¹⁷ velîlerin ellerinde kerametlerin ortaya çıkması mümkün değildir; çünkü Allah Teâlâ, peygamber oldukları bilinsin diye harikulade olaylar gerçekleştirme yeteneğini sadece peygamberlere tahsis etmiştir. Mûtezile'nin müteahhir dönem âlimlerinden Ebü'l-Hüseyn el-Basrî (ö. 436/1044), Ebû Reşîd en-Nisâbü'rî¹¹⁸ (ö. V. asır), Rükneddin İbnü'l-Melâhimî diye meşhur olan Mahmud b. Muhammed el-Harizmî¹¹⁹ (ö. 536/1141) ve Takıyyüddin en-Necrânî diye tanınan Muhtar b. Mahmud el-Ucâlî (ö. VII. asır)

114 Eş'arî, *Maqâlatü'l-İslâmiyyîn*, nşr. Helmut Ritter, Wiesbaden 1963, s. 438.

115 Şeyh Müfid, *Evâilü'l-mağâlât*, nşr. Mehdi Muhakkık, Tahran 1993, s. 22.

116 Bk. İbn Hacer el-Heytemî, *el-Fetâvâ el-ğadişiyye*, Dâru'l-Fıkr, Beyrut ts., s. 78.

117 Bk. İbnü'l-Melâhimî, *el-Fâik fi usûli'd-din*, nşr. Wilfred Madelung-Matin McDermott, Tehran 2007, s. 317; Ebü'l-Avn Şemseddin es-Sefârîni, (ö.1188/1774), *Levâmi'u'l-Envâr*, Dımaşk 1402/1982, I, 80.

118 Ebû Reşîd en-Nisâbü'rî, *Ziyâdatü'ş-serh min bâbibi fi'n-nübüvve*, nşr. Richard Martin, New York 1975, s. 146.

119 Râzî, *Mefâtihu'l-ğayb*, Beyrut 1421/2000, XXI, 72.

–muhtemelen İslam dünyasında giderek yaygınlaşan sufi telakkinin etki-
siyle– sâlih bir müminin elinde kerametın ortaya çıkmasını aklen mümkün
görmüşler, naklen de buna bir engel bulunmadığını ileri sürmüşlerdir.¹²⁰

4. Ehl-i Sünnette Velâyet ve Keramet İnanıcı

Velilerin keramet göstermesi meselesin-
de Mûtezile’de olduğu gibi Ehl-i Sünnet
âlimleri arasında da görüş birliği yoktur.
İbn Ebî Zeyd el-Kayravânî (ö. 310/922),
Ebû Abdullah el-Halîmî (403/1012), Ebû
İshak el-İsferâyînî (418/1027), İbn Hazm
ez-Zâhirî (ö. 456/1064) Muhammed b.

- **Sünnilerin çoğunluğu**
- **velilerin keramet**
- **gösterebileceklerini kabul**
- **etmişlerdir; hatta bunu**
- **reddedenlerin hakikatten**
- **sapmış olacağını ileri sürenler**
- **bile olmuştur.**

İsmail es-San’ânî (ö. 1182/1768) gibi değişik akaid ve fıkıh okullarına
mensup Sünnî âlimlerkeramet telakkisini reddetmişlerdir.¹²¹ Aşağıda bu
gruptaki bazı âlimlerin özellikle keramet ve evliyaya dair görüş ve inançla-
rı dolayısıyla sûfiyyeye yönelttikleri eleştirilerden bahsedilecektir. Ancak
Sünnilerin çoğunluğu velilerin keramet gösterebileceklerini kabul etmiş-
lerdir; hatta bunu reddedenlerin hakikatten sapmış olacağını ileri süren-
ler bile olmuştur.¹²² Onlara göre velînin kerameti, esasında peygamberliği
kıyamete kadar devam eden Hz. Muhammed’in mucizesi olup,¹²³ kulun
yaptığı itaatin sonucunu görmesi ve basiretinin artması için keramet, ken-
disine lütfedilen bir ilâhî fiildir.

5. Sûfiyyede Velâyet ve Keramet İnanıcı

İleride tasavvuf dünyasında kutsiyet, velâyet ve keramet tasavvuruna biraz
daha ayrıntılı olarak yer verilecektir. Konunun akaid ve kelam ilmi bakı-
mından ele alındığı bu kısımda şu kadarını belirtelim ki, tasavvufta *velî*

120 Takıyyüddin en-Necrânî, *el-Kâmil fî mâ beleğenâ min kudemâi’l-kelâm*, nşr. es-Seyyid Mu-
hammed eş-Şâhid, Kahire 1420/1999, s. 354-376.

121 Bk. Bâkîllânî, *el-Beyân*, nşr. Richard J. McCarthy, S.J., Beyrut 1958, s. 5; İbn Hazm,
el-Fasl fi’l-mîlel ve’l-ebvâ’ ve’n-nihâl, Beyrut 1320, V, 2-3, 10-11; İbn Teymiyye, *en-Nü-
büvvât*, Beyrut 1402, s.405; İbn Haldûn, *Lübâbü’l-mubâssal fi usûli’l-d-dîn*, Beyrut 1995, s.
121; Cürcânî, *Şerhu’l-Mevâkıf*, İstanbul 1239, s. 578-579; San’ânî, *el-İnsâf*, s. 71.

122 Mesela Ahmed b. Hanbel’e nispet edilen *el-Akîde*,’de “O, kerametleri reddedenleri kınar,
onları hakikatten sapmakla suçlardı” denilmektedir (s. 125-126). Ancak bu rivayetin ke-
sinliğinin tahkike muhtaç olduğunu az önce belirtmiştik.

123 Neseî, *Tebîrati’l-edille*, II, 735, 776; Sâbûnî, *el-Bidâye fi usûli’l-d-dîn*, nşr. Bekir Topaloğ-
lu, İstanbul 2011, s. 56; Sübkî, *Tabakâtü’ş-Şâfi’iyye*, II, 321.

İmam Eş'arî'nin (ö. 324/935-36) verdiği bilgiye göre bazı sufiler dünyada hurilerle evlenmek, cennet meyvelerinden yararlanmak, melekleri ve şeytanı görmek gibi doğaüstü işler başaracaklarına inanırlardı. İslam tarihi boyunca sûfilere atfedilen birçok kerameti kaynaklar kaydetmiştir. Ferîdüddin el-Attâr ve Taceddin es-Sübkî'nin naklettiği kerametlerden bazıları şunlardır: Hz. Peygamber'i görmeden O'nun ruhî eğitimine mazhar olmak, hurma çekirdeğini altına dönüştürmek, insanın kalbinden geçenleri bilmek, gaipten sesler duymak vs.

ve *evliya* kavramlarına Kur'an'da bulunmadığını yukarıda gösterdiğimiz insanüstü bir içerik eklenmiş, kavram yorumuna tabi tutularak suretiyle Allah nezdinde özel bir statünün adı olarak kabul edilmiştir. 3/9. yüzyılın ikinci yarısında ortaya çıkan ve zamanla tasavvufta ortak kabul haline gelen telakkiye göre "Velâyet, halk (yaratılmışlar) üzerinde Hak ile tasarrufta bulunmaktır." Nübüvvet zahiri itibarıyla sona ermiştir; ancak bâtını, yani velâyet ve tasarrufta bulunma yönüyle devam etmektedir. Nübüvvet kapısı kapamış olsa da velâyet kapısı açıktır. Hz. Muhammed'in ümmetinden

olan velilerin ruhları bu tasarruflarını kıyamet kopana kadar kullanacaklardır.¹²⁴ Zira peygamberlik iddia etmemek şartıyla velilerin elinde kerametlerin ortaya çıkması mümkündür. Hatta İmam Eş'arî'nin (ö. 324/935-36) verdiği bilgiye göre bazı sufiler dünyada hurilerle evlenmek, cennet meyvelerinden yararlanmak, melekleri ve şeytanı görmek gibi doğaüstü işler başaracaklarına inanırlardı.¹²⁵ İslam tarihi boyunca sûfilere atfedilen birçok kerameti kaynaklar kaydetmiştir. Ferîdüddin el-Attâr ve Taceddin es-Sübkî'nin naklettiği kerametlerden bazıları şunlardır: Hz. Peygamber'i görmeden O'nun ruhî eğitimine mazhar olmak, hurma çekirdeğini altına dönüştürmek, insanın kalbinden geçenleri bilmek, gaipten sesler duymak vs.¹²⁶ Zünnûn Mısırî'nin (ö. 245/859 [?]), "Velilerin yanında muhakkak abdest alıp arınmış olarak oturun; çünkü onlar kalplerin casuslarıdır" dediği nakledilir.¹²⁷

124 Tehânevî, *Keşşâfu istilâbâti'l-funûn*, nşr. Ali Dahrûc v.dğr, Beyrut 1996, II, 1806-1808.

125 *Maqâlâtü'l-İslâmiyyîn*, nşr. Helmut Ritter, Wiesbaden 1963, s. 438-439.

126 Bu ve diğer keramet iddialarına örnekler için bk. Ferîdüddin el-Attâr, *Tezkiratü'l-evliyâ*, trc. Menâl el-Yemenî Abdülaziz, Kahire 2006, I, 212, 222-223, 314-235, 265; Sübkî, *Tabakâtü'l-Şâfi'iyye*, II, 314, 323, 338-344.

127 Tehânevî, gös. yer.

C. Kelam Tarihinde Velâyet ve Keramet Hakkında Ortaya Çıkan Farklı Görüşler ve Bunların Dayanakları

Kutsiyet, velâyet, keramet gibi telakkileriyle birlikte tasavvufun fenomenolojik bir gerçeklik olduğunda kuşku yoktur. Ancak İslam kültürüne baktığımızda bu verili durumun, böylesi inanç ve uygulamaların dinî kaynaklara uygunluk bakımından teorik olarak tartışılmasını önlemediğini de görürüz. Kültürümüzdeki bu çok seslilik ve müsamaha geleneğini sürdürmemizin de bir gereği olarak, bu başlık altında önce velîlerden “olağanüstü olay” anlamında kerametın ortaya çıkmasının mümkün olduğunı kabul eden, ardından da kerametın olabilirliğini reddeden âlimlerin başlıca delilleri sıralanacak, daha sonra bu görüşler değerlendirilecektir.

1. Velîlerden “Olağanüstü Olay” Anlamında Kerametın Ortaya Çıkmasının Mümkün Olduğunu ve Bunun Fiilen Vuku Bulduğunu Savunanlar

Elbette Müslümanlar içinde ilâhî buyruklara itaatte öne geçen, kullukta Peygamber’i izleyen, bu özellikleri nedeniyle *müttakî*, *sâlih* gibi isimlerle anılan seçkin kimseler her zaman olmuştur. Bunlar –Kur’an’daki anlamıyla– velîler zümresini oluştururlar. Kerametın imkânını kabul edenlere göre bu velîler, kendilerini Allah’a adayarak yükümlü kıldıkları buyruklara uymanın yanında, yükümlü olmadıkları ibadet ve hayırlarda yapmak suretiyle Cenâb-ı Hakk’ın lütuflarından ibaret bulunan kerametlere mazhar olurlar. Kur’an’da ve sahih hadislerde anlatılan olaylar, sahabe sözleri ve akli deliller bunun olabilirliğini ve olduğunu kanıtlamaktadır.

a. Kur’an’dan Deliller. Kerametın imkânını kabul edenlerin bu konuda Kur’an-ı Kerîm’deki şu bilgileri delil gösterdiklerini yukarıda ifade etmiştik: Adı belirtilmeyen bir zat Sebe melikesinin tahtını bir anda Hz. Süleyman’ın yanına getirmiştir (Neml 27/38). Zekeriya peygamber, Hz. Meryem’in mabette bulunduğu odaya her girdiğinde yanında bir rızık bulmuş ve “*Meryem bu sana nereden (geliyor)?*” diye sorduğunda Meryem “*Allah tarafından*” cevabını vermiştir (Âl-i İmran 3/37). Kur’an’da Meryem’in bakire olduğu hâlde çocuk doğurmasına dikkat çekilerek kendisi ve oğlunun ilâhî bir işaret (mucize) olduğu bildirilmiştir (Enbiyâ, 21/91). İman

Keramet in olabirliğini savunan âlimlere göre, bunun aksini iddia edenlerin (kerameti imkânsız görenlerin) gerekçe olarak ya Allah'ın böyle bir olağanüstü fiili yaratma kudretinin bulunmadığını veya Allah'ın keramet ikramına kulun layık olmadığını savunabilirler ki, aklı olarak iki ihtimal de geçersizdir.

• etmeleri sebebiyle takibata uğramış
• bir müminler topluluğu olan Ashab-ı
• Kehf, sığındıkları bir mağarada her
• türlü felaket ve hastalıktan korun-
• muş olarak 309 yıl uymak suretiyle
• canlı kalmışlardır (Kehf, 18/16-26).
• Bebekken annesinden ayrı düşen Hz.
• Musa'nın, vaad edildiği şekilde anne-
• sine geri verilmesi (Kasas 28/7-13),

Hızır ve Zülkarneyn olayı da (Kehf, 18/60, 83-98) keramet in imkânına delil gösterilmektedir.¹²⁸

b. Hadislerden Deliller. Bazı rivayetlerde Hz. Peygamber'in, velilerin ellerinde kerametlerin ortaya çıkacağına işaret eden beyanlarda bulunduğu bildirilir. Bunlardan biri, daha önce de zikredilen şu kutsî hadistir: “*Her kim benim velî kullarımdan birisine düşmanlık ederse ona savaş açarım. Kulum, kendisine farz kıldığım ibadetlerden daha sevimli (makbul) bir şeyle bana yaklaşmaz. Kulum nafîle ibadetleri ile bana devamlı yaklaşır, bunun sonucunda ben onu severim. Onu sevdiğim zaman da işiten kulağı, gören gözü, tutan eli ve yürüyen ayağı olurum...*”¹²⁹ Şiddetli bir yağmura tutulan üç kişinin bir mağaraya sığındıkları, düşen büyük bir kayanın mağaranın girişini kapattığı, bunun üzerine içeride kalanlardan her birinin iyi amellerini anarak dua etmesi üzerine çıkışın açıldığı ve adamların kurtuldukları anlatan hadisin de¹³⁰ keramet in hak olduğuna delil gösterildiği belirtilmişti. Ancak bu rivayetin isnat zincirinde bulunan râvilerden Ebû Âsım ed-Dahhak b. Mahled, İbn Cüreyc Abdülmelik b. Abdülaziz ve Musa b. Ukbe b. Ebî Ayyâs el-Esedî el-Medenî'nin güvenilirlikleri hakkında eleştiriler bulunmaktadır.¹³¹

128 Daha fazla bilgi için bk. Râzî, *Mefâtîhu'l-ğayb*, XXI, 73; Nebhânî, *Câmi'u kerâmâtî'l-evliyâ'*, s.34.

129 Buhârî, *es-Şaḥîḥ*, “Riḳāk”, 38.

130 Buhârî, *es-Şaḥîḥ*, “İcâre”, 12.

131 Bu râvilerle ilgili bilgiler için bk. Seyyid Ebü'l-Meâtî en-Nürî, Ahmed Abdürrezzak ve Mahmud Muhammed Halil, *Mevsû'atü aḳvâli'l-İmâm Aḥmed b. Ḥanbel fi ricâli'l-ḥadîs ve 'ileliḥ*, Beyrut 1997, II, 184; Zehebî, *Siyeru a'lâmi'n-nübelâ'*, VI, 117, 328-329. Zirikî, *el-A'lâm*, Beyrut 2002, IV, 160; Moğultay b. Kılıç, *İkmâlü Teḥzîbi'l-Kemâl*, XII, 31; İbn Kesîr, *et-Tekmil fi'l-cerḫi ve't-ta'dil ve ma'rifetü's-siḳât ve'd-ḳu'afâ' ve'l-mecâbil*, nşr. Şadi b. Muhammed b. Salim el-Numan, Yemen 2011, I, 262.

c. **Aklî Deliller.** Kerametın olabirliğini savunan âlimlere göre, bunun aksini iddia edenlerin (kerameti imkânsız görenlerin) gerekçe olarak ya Allah'ın böyle bir olağanüstü fiili yaratma kudretinin bulunmadığını veya Allah'ın keramet ikramına kulun layık olmadığını savunabilirler ki, aklî olarak iki ihtimal de geçersizdir.¹³² Kerametın imkânını savunanların, aklî diye ileri sürdükleri bir başka delil de şudur: İnsan ruh ve bedenden oluşur. Ruhun cevheri meleklerin cevherindedir. İnsan bedenine girmesinden sonra ruh şayet gerektiği gibi eğitilirse tekrar aslı özelliğini kazanabilir ve tıpkı kutsî-semâvî ruhların yapabildiği şekilde madde âlemi üzerinde olağan bir şekilde tasarrufta bulunabilir. Keramet denilen harikulade olaylar dabundan ibarettir.¹³³

2. Velîlerden “Olağanüstü Olay” Anlamında Kerametın Ortaya Çıkmasının Mümkün Olmadığını Savunanlar

Kerametın olabirliğini kabul etmeyen âlimler ilke olarak, *mucize* dediğimiz, “ilâhî bir lütuf sayesinde doğüstü bir iş başarma”nın peygamberliğin yeğâne delili olduğu fikrinden hareket ederler. Bunun dışında, müttakî ve sâlih Müslümanların ellerinde –mahiyet itibariyle mucizeden farksız olan- olağanüstü (hârikulade) olayların ortaya çıkması imkânsızdır. Zira mucizenin gösteriliş sebebi, ilgili zatın peygamber olduğunu ispatlamak olup, başka birinin de böyle bir olayı gerçekleştiribilmesi mucizenin belirtilen işlevini anlamsız hale getirir.¹³⁴ Kerameti kabul etmeyen âlimlere göre Kur'an'da Hz. Meryem, Âsiye, Ashâb-ı Kehf, Hz. Süleyman'ın veziri gibi peygamber olmayan bazı insanlarda harikulade olayların görüldüğü ifade edilmişse de bunların bir kısmı, nispet edildikleri kişilerin

- **Kerameti kabul etmeyen**
- **âlimlere göre Kur'an'da Hz.**
- **Meryem, Âsiye, Ashâb-ı**
- **Kehf, Hz. Süleyman'ın veziri**
- **gibi peygamber olmayan**
- **bazı insanlarda harikulade**
- **olayların görüldüğü ifade**
- **edilmişse de bunların bir kısmı,**
- **nispet edildikleri kişilerin**
- **değil, o dönemlerde yaşıyan**
- **peygamberlerin mucizeleri**
- **olarak değerlendirilmelidir. Bir**
- **kısmını ise olağan sebeplerle**
- **açıklamak mümkündür.**

132 Râzî, *Mefâtihu'l-ğayb*, XXI, 76; Nebhânî, *Câmi'u kerâmâti'l-evliyâ'*, s. 30-31, 33.

133 Râzî, *a.g.e.*, XXI, 77.

134 Râzî, *a.g.e.*, XXI, 78.

değil, o dönemlerde yaşayan peygamberlerin mucizeleri olarak değerlendirilmelidir. Bir kısmını ise olağan sebeplerle açıklamak mümkündür. Mesela Hz. Meryem kıssasında anlatılan yiyecek meselesi (Âl-i İmran 3/37) normal bir olay olarak açıklanabilir. Hz. Meryem'in yanında bulunan rızkın Allah tarafından ona verilmesi, bunun gökten indirildiği anlamında değil, ona insanlar vasıtasıyla ulaştırıldığı şeklinde anlaşılmalıdır. Zira bir mümin için –insanlardan da gelse– sonuçta rızkı veren Allah'tır.

Öte yandan velilerin gerçekleştirdiği belirtilen tayy-i mekân (belli bir yerdeyken bir anda yüzlerce, binlerce km. mesafedeki başka bir yerde olma), Kur'an'da beyan edilen bilgilerle çelişir. Nitekim Kur'an'da insanların uzak bir yere (yaya olarak) gitmelerinin ancak zorluklarla gerçekleşeceği beyan edilmiştir (Nahl 16/7). *Tayy-ı mekân* iddiasının bu ayetle uyuşmadığı görülmektedir.¹³⁵

Kerametın mümkün ve vaki olduğunu kanıtlamak için hadisten getirilen delillerin geçerli olmadığı yönünde de karşı deliller ileri sürülmüştür. Nitekim keramete delil olarak gösterilen ve kutsî hadis olduğu söylenen rivayetin temsilî anlatımla donatılmış bir iltifat olabileceği yukarıda belirtilmişti. Ayrıca bu ifadeye bakılırsa Allah Teâlâ farz kıldığı ibadetlerden daha makbul bir itaatle kullarının kendisine yaklaşmadığını açıklamıştır. Buna göre farz olan ibadetleri yerine getirmek nafilerden daha üstün ve makbuldür. Bu durumda Allah, kulunun “gören gözü ve işiten kulağı” olacak, bu şekilde bir keramet gerçekleşecekse bunun, nafile ibadetleri yapanlara değil, en makbul ibadetler olduğu belirtilen farzları yapanlara daha çok layık olması gerekirdi.¹³⁶ Kerameti imkânsız görenler şu bilgiyi de ekliyorlar: Bu rivayetin isnat zincirinde yer alan Halid b. Mahled Ebü'l-Heysen el-Katvânî el-Becelî, Süleyman b. Bilâl Ebü Eyyûb Mevlâ Abdullah b. Ebû Atîk ve Şerîk b. Abdullah b. Ebû Nemir adlı ravilere, rivayetlerinin güvenilirliği açısından farklı derecelerde eleştiriler yöneltilmiştir.¹³⁷ Önemli bir husus da şudur: Allah'ın Kur'an'da kendilerinden razı

135 Râzî, *a.g.e.*, XXI, 78.

136 Râzî, *a.g.e.*, XXI, 78.

137 Bu bilgiler için şu kaynaklara bakılabilir: Zehebî, *Tezkiretü'l-huffâz*, nşr. Zekerıyyâ Umeyrât, Beyrut 1998, I, 298; *Siyeru a'lâmi'n-nübelâ'*, nşr. heyet, Müessesetü'r-Risâle, ts., XIX, 197-198; *el-Muğni fi'd-du'afâ'*, nşr. Nurettin İtr, y.y., ts., I, 206; Mizzî, *Tebzîbü'l-kemâl*, nşr. B. Avvâd Ma'rûf, Beyrut 1980; VIII, 165; XII, 477; İbn Hacer el-Askalânî, *Tebzîbü't-Tebzîb*,

olduğunu açıkça beyan ettiği (Tevbe 9/100; Feth 48/18) ve bütün zamanlar için örnek Müslüman topluluk olarak bilinen sahabe nesli keramete en layık Müslümanlardı. Böyle olduğu hâlde onların keramet gösterdiklerine dair ne bir ayet ne de muteberbir haber vardır; sahih rivayetlerde sadece dualarının makbul olduğu bildirilmektedir.¹³⁸

D. Sonuç ve Değerlendirme

Öncelikle şu tespiti yaparak isabetli bir sonucu belirlemek mümkündür:

Kaynaklardaki bilgiler, “Velilerin kerametleri haktır” inancının, ilk defa Sûfiyye ve Ehl-i hadise mensup âlimlerce benimsendiğini ve bunlar aracılığıyla Ehl-i Sünnet’in akaid kitaplarına intikal ettiğini göstermektedir. Tasavvuftaki terim anlamıyla velî ve keramet kültürünü yayan Fars asıllı Hakîm et-Tirmizî’nin Ehl-i hadise mensup bir ailede yetişmesi, bu kültürün menşeinin yanı sıra, ortaya çıktığı dinî zümre hakkında da bazı ipuçları vermektedir.¹³⁹ Hem babası hem de annesinin hadis âlimi olarak bilinmesi, Hakîm’in şifahi kültüre sıkı sıkıya bağlı olmasına ve bazı Müslümanlar hakkında âhâd¹⁴⁰ yolla nakledilen keramet rivayetlerini sahih olup olmadığını araştırmadan kabul etmesine yol açmış olmalıdır. Bu zatın, “yeryüzünün Allah’ın hüccetini teşkil eden bir insandan yoksun kalmayacağına” ilişkin Şiî inancını benimsemesi,¹⁴¹ savunduğu velâyet ve keramet inancının kaynağı hakkında fikir vermektedir. Bilindiği gibi bu inanç Şîa’ya ait olup, onların ilk kaynaklarında mevcuttur.¹⁴²

y.y., 1984, III, 101-102; Moğultay b. Kılıç, *İkmâlî Tebzîbi’l-Kemâl*, VI, 47, 253; İbn-nûl-Cevzi, *ed-Du’afâ’ ve’l-metrûkûn*, II, 40. Nesâî, *ed-Du’afâ’ ve’l-metrûkûn*, s. 133; İbn Hibbân, *Meşâbiru ’ulemâi’l-emsâr*, nşr. Maufred Fleischhammer, Beyrut 1959, s. 81; İbn Adiy, *el-Kâmil fi du’afâi’r-ricâl*, 1997, V, 9.

138 Sübkî, *Tabakâtü’s-Şâfiyye*, II, 321-331.

139 Henri Corbin, *İslam Felsefesi Tarihi*, trc. Hüseyin Hatemi, İstanbul 1994, s. 343.

140 Âhâd haber veya haber-i vâhid, kesin bilgi ifade eden mütevâtir derecesine ulaşmadığı, nakledenler bir veya birkaç kişiyle sınırlı kaldığı için kesin bilgi derecesine ulaşmayan haber, rivayet anlamında kullanılan bir hadi usûlü terimidir.

141 *Hatmü’l-evliyâ*, s. 42.

142 Şeyh Müfid, *Evâilü’l-makâlât*, s. 22; krş. Tâberî, *et-Tebîr fi me’alimi’d-dîn*, nşr. Ali b. Abdülaziz b. Ali eş-Şibl, Riyad 1425/2004, s.167.

Fahreddin er-Râzî'nin kaydettiğine göre keramete itiraz edenler, "Hz. Muhammed (a.s.) bile Mekke'den Medine'ye uzun günler boyunca bin bir zahmetle ulaşabildiği hale bir velinin (o günün şartlarında, binlerce km uzaktaki) kendi memleketinden aynı gün içinde hacca gittiğini söylemek nasıl makul olabilir?" demişlerdir.

• Bir zühd ve takva hareketi olarak doğan tasavvuf giderek kendine özgü inanç ve uygulamaları olan bir bakıma itikadî mezhebe dönüşmüştür. Bu süreçte Kur'an'da geçen velî ve evliya ile sahih Sünnet'te yer alan keramet kelimelerine bu asli kaynaklarda yer almayan anlamlar yüklenmiş ve böylece söz konusu kavramlar tasavvufta giderek doğaüstü anlamlar içeren terimlere dönüşmüş

görünmektedir. Bu da genellikle velî tabirine "Allah ile özel ve olağanüstü bir şekilde iletişim içinde olma", keramete de -Hz. Peygamber'e verildiği Kur'an'da beyan edilen¹⁴³ "duyusal mucize gösterme" anlamının yüklenmesi şeklinde ortaya çıkmıştır. Bunun yanında, zamanla farklı itikadî mezheplere mensup büyük bir âlimler topluluğunun da *kutsiyet, velâyet* ve *keramet* inancını kabulde birleştikleri görülmektedir. Mûtezile, Ehl-i Sünnet, Zeydiyye ve İsnâşeriyye mezheplerine mensup olan bazı âlimler ise, geçmiş peygamberlere verilen türden (doğal olaylardaki sebep-sonuç ilişkisine uymayan, olağanüstü olay anlamında) bir kevnî kerametın velîlerde ortaya çıkmasının mümkün olmadığı görüşünü savunmuşlardır.

Bu suretle Müslüman âlimlerin velâyet ve keramet kavramlarının tasavvuf kültüründeki aşkınlık anlamları konusunda ittifak etmemiş olmaları, Müslümanlar için bu konuda inanma mecburiyetini ortadan kaldırmaktadır. Esasen Kur'an'da, müşriklerin Hz. Peygamber'den ısrarla duyusal mucizeler istedikleri hâlde yüce Allah'ın bu taleplere olumlu karşılık vermediği bildirildiğine göre, Allah'ın Resûlüne verilmeyen (özellikle bk. En'âm 6/35) olağan üstü başarıların onun ümmetinden olup, Allah katındaki dereceleri ondan daha aşağıda olanlara verilmesi makul değildir. Ayrıca İsrâ, 17/59. ayetten duyusal mucize kapısının kapandığı sonucunu çıkarmak da mümkündür.

Fahreddin er-Râzî'nin kaydettiğine göre keramete itiraz edenler, "Hz. Muhammed (a.s.) bile Mekke'den Medine'ye uzun günler boyunca bin bir

143 İlgili ayetler için bk. En'âm 6/35, 37, 50, 111; Ra'd 13/7, 27, 31, 38; İsrâ 17/91-96; Furkan 25/7-9; Ankebût 29/50-52.

zahmetle ulaşabildiği hale bir velînin (o günün şartlarında, binlerce km uzaktaki) kendi memleketinden aynı gün içinde hacca gittiğini söylemek nasıl makul olabilir?” demişlerdir.¹⁴⁴ Bu ve buna benzer birçok gerekçe dikkate alındığında, tasavvuf literatüründe keramet kapsamına dâhil edilmiş bulunan *tayy-i mekân* türü keramet anlatılarının ve tabiat kanunlarını aşan -vahiy ve peygamberlik dışındaki- diğer harikuladeliklere ilişkin te-lakkilerin İslam akaidi arasına sonradan sokulmuş inanışlar olduğunu kabul etmek mümkündür. Tasavvufî menâkıp kitaplarında ve benzeri literatürde vuku bulduğu belirtilen kevnî kerametlerin tamamı âhâd rivayetlerle nakledilmiştir ki, bu yöntemle nakledilen haberlerin İslam akaidinde kesin bilgi ifade etmediğini ve akide oluşturma gücünde bir delil sayılamayacağını ulema ile birlikte mutedil mutasavvıf âlimler de ifade ederler.

Netice olarak, İslam akaid esasları dikkate alındığında –Kur’an’da da belirtildiği üzere- kutsallığın yalnızca Allah’a ait olduğuna inanmak gerekir. İslam akaidinde kesin olan bilgi şudur ki, “aşkınlık” anlamında takdis edilmeye layık yegâne varlık Allah Teâlâ’dır, bundan dolayı da meleklerin Allah’ı takdis ettikleri beyan edilmiştir (Bakara 2/30).

Burada dikkat çekmemiz gereken bir husus da velîlik vasfını kazanma vesilesi olarak Allah’ı anma (zikir) ibadetini yapmanın ve bunun nasıl yapılacağına tasavvufta müşşidin iznine, onunla kurulacak rabıtaya ve onun vereceği programa bağlanmasıdır. Böyle bir ibadet anlayışı ve uygulamasının dinî temelden yoksun olduğu belirtilmektedir.¹⁴⁵ İslam akaidinin ana kaynağı olan Kur’an-ı Kerîm’de herkesin birey olarak kendi yaptıklarından yine kendisinin sorumlu tutulacağı açıkça beyan edilmiş,¹⁴⁶ önderlere itaat etmenin bireyleri sorumluluktan kurtarmayacağına dikkat çekilmiş (Ahzâb 33/67), Allah’ın yanında din adamlarını rab edinen Yahudi ve Hıristiyanların bu inanç ve uygulamaları eleştirilmektedir (Tevbe 9/31).

144 Râzi, *Mefâtihu’l-ğayb*, XXI, 78.

145 Bk. Yusuf Şevki Yavuz, *İslâm Düşünce ve Geleneğinde Kutsiyet Velâyet Keramet*, İstanbul 2017, s. 146.

146 Mesela bk. Bakara 2/281; En’âm 6/164; İsrâ 17/15; Mü’min, 40/17; Tûr 52/21; Müddes-sir, 74/38.

Tasavvuf ve Tarikatlarda Kutsiyet, Velâyet Keramet Telakkisi

Yukarıda sunduğumuz bilgilerden, tasavvuftaki kutsiyet, velâyet, keramet gibi bazı telakki ve uygulamaların İslam kaynaklarına uygunluğunun teorik olarak eskiden beri birçok ilim ve fikir insanı tarafından tartışıldığı açıklık kazanmıştır. Buna rağmen tasavvuf, zengin muhtevası, anlayış ve uygulama şekilleriyle fenomenolojik bir gerçekliktir. Bu çalışmanın en başında ifade ettiğimiz üzere tasavvuf bütün İslam dünyasında azımsanamayacak insan grupları tarafından benimsenip intisap edilmiş bir kurumdur. Özel ibadet şekilleri ve kurumsal usulleriyle yüzyıllarca uygulanıp yaşanmış, ayrıca daha geniş çevrelerce saygıyla karşılanmış olan somut bir olgudur. Şu hâlde kutsiyet, velâyet ve keramet gibi kavramların tasavvuf kurumunun içinde nasıl anlaşıldığı konusuna girmeden önce bu kuruma gösterilen söz konusu geniş ilginin arkasındaki psiko-sosyal sebepleri incelemek yararlı olacaktır.

A. Tasavvuf ve Tarikatlara Yönelişin Psikoloji Açısından Analizi¹⁴⁷

Sufiliğin, önce benlikten yani nefisten kurtulma (riyazet, mücahede) ve sosyal benden kurtulma (uzlet, inziva) olan *fenâ*, sonra evrensel benlikle

147 Bu başlık altındaki kısım, –bazı değişiklik, ekleme ve değerlendirmeler dışında- Prof. Dr. Muammer Cengil’in *İslam Düşünce ve Geleneğinde Kutsiyet, Velâyet ve Keramet* adlı eserinde yayımlanan “Tasavvuf ve Tarikatlara Yönelişin Psikoloji” (Kuramer yay., İstanbul 2017, s. 169-179) başlıklı tebliğinin kısaltılmışı şeklindedir.

Tasavvufa yönelmede saf dinî ya da mistik nedenlerin, kutsalla ilişki kurarak ruhsal olgunluğa erişme arzusunun yanında, başka eğilimlerin de etkili olduğu belirtilmektedir. Örneğin günümüzde kentleşmenin ve modern hayatın bunaltıcılığının bir sonucu olan bireyin anomi (yalnızlık ve boşlukta kalmışlık) duygusundan kurtulma, içine düştüğü duygusal boşluğu doldurma isteği, aidiyet ve güvenlik ihtiyacı, kendini değerli kılma ve mutluluk arayışı bunlardan birkaçıdır.

bütünleşme yani hakiki benliğini kazanma olan *bakā* şeklinde iç içe geçmiş iki psikolojik adımda özetlenebileceği belirtilir.¹⁴⁸ Ancak tasavvufî-psikolojik deneyimlerin gerçekliğinin zihnî yünden tamamen açıklığa kavuşturulması mümkün değildir. O nedenle burada tasavvuf hayatına ve kavramlarına sadece ferdî ve toplumsal *tezabürleri* açısından bazı yaklaşımlar sunulacaktır.

Tasavvufa yönelmede saf dinî ya da mistik nedenlerin, kutsalla ilişki kurarak ruhsal olgunluğa erişme arzusunun yanında, başka eğilimlerin de etkili

olduğu belirtilmektedir. Örneğin günümüzde kentleşmenin ve modern hayatın bunaltıcılığının bir sonucu olan bireyin *anomi* (yalnızlık ve boşlukta kalmışlık) duygusundan kurtulma,¹⁴⁹ içine düştüğü duygusal boşluğu doldurma isteği, aidiyet ve güvenlik ihtiyacı, kendini değerli kılma ve mutluluk arayışı bunlardan birkaçıdır. Viktor Frankl'e göre birey ancak manevi ihtiyaçlarını gidererek varoluşunu anlamlandırabilir.¹⁵⁰ Dolayısıyla tasavvufi yaşantı yoluyla manevi ihtiyaçlarını tatmine yönelen birey bu yolla varoluşunu da anlamlandırmaya çalışmaktadır.

Tasavvufi yaşantıya yönelmeyi açıklayabilecek diğer bir yaklaşım da *davranışçı öğrenme* kuramıdır. Bu kurama göre pekiştirilen davranış devam eder, cezalandırılan davranış ise kaybolur.¹⁵¹ Dolayısıyla bir tasavvufi grubun üyesi olmak, sosyal kabul veya grup tarafından benimsenme şeklinde ödüllendirildiğinde birey bu yaşantıyı sürdürmeye devam eder, dışlanıp cezalandırıldığı zaman ise giderek uzaklaşır.

148 A. Rıza Arasteh, Enis A. Sheikh, "Sufizm: Evrensel Benliğe Giden Yol", yayına hazırlayan: Kemal Sayar, *Sufi Psikolojisi*, İstanbul 2003, s. 48.

149 George Lundskow, *The Sociology of Religion, A Substantive and Transdisciplinary Approach*, Los Angeles 2008, s. 9.

150 Viktor Frankl, "Kendini Gerçekleştirme ve Kendini İfade Etmenin Ötesinde", derleyen: Kemal Sayar, *Sana Ruhtan Soruyorlar*, İstanbul 1991, s. 313.

151 B. F. Skinner, "A Case History in Scientific Method", *Psychological Research the Inside Story*, ed.: Michael H. Siegel, New York 1976, s. 25.

ABD’li psikolog James H. Leuba bireyi mistisizme yönelten nedenleri şöyle sıralar:

- 1) Öz saygı ihtiyacı ve kendini onaylatmaya yönelik eğilimler,
- 2) Bir kimseye ya da bir şeye kendini adamaya yönelten eğilimler,
- 3) Sevgi ve moral destek ihtiyacı,
- 4) Hem aktif hem de pasif faaliyette birlik ve barış ihtiyacı,
- 5) Organik ve duygusal doyum gereksinimleri.¹⁵²

Tasavvufi yaşantıya yönelmede etkili olabilecek hususlardan biri de sosyal ihtiyaçlardan olan kendini kabul edecek ‘*bir gruba ait olma isteği*’dir. İnsanın kendi kendisine yetemediği ve sosyal bir varlık olarak bir gruba katılmaya ihtiyaç duyduğu öteden beri söylenir.¹⁵³ Tasavvufî bir topluluğa katılan kişi bir yandan aidiyet ihtiyacını karşılarken diğer yandan yeni bir amaç ve vizyon kazanarak yaşamını daha anlamlı hale getirmektedir. Bu şekilde bireyselliğin küçük görüldüğü ve biz şuurunun yüceltildiği grup ortamında bireyin kişiliği de yeniden şekillenmeye başlar.¹⁵⁴

Din psikolojisinde dindarlıklar “iç güdümlü” ve “dış güdümlü” diye ikiye ayrılmaktadır. İç güdümlü dindarlık anlayışı, hayata dinî perspektiften bakmaya ve diğer bütün düşüncelerin üstünde kabul edilen din olgusuna mutlak bir şekilde teslim olmaya dayanır. Dolayısıyla bu dindarlık tipinde din içselleştirilmiş biçimde merkezî öneme sahiptir. Dinî inancına uygun yaşamak isteyen bu tipolojideki bir birey için din amaç hâline gelmiştir. Dış güdümlü dindarlıkta ise dinî değerler birinci derecede önem ve anlam taşıyan bir konuma sahip değildir. Bu yaklaşımda daha çok, kişisel istek ve amaçlara ulaşmada yardımcı/yararlı bir araç işlevi gören din, toplumda mevki elde etme, başkaları nezdinde itibarlı olma, korkuları yatıştırıp güven temin etme; sıkıntılar için teselli, yoksunluklar için telafi gibi insani birçok istek ve ihtiyacı karşılama hususunda elverişli bir vasıta durumundadır. O nedenle de bu şekilde görülen dine “psikolojik ihtiyaçlar dini” veya “fonksiyonel din” denilmektedir.¹⁵⁵

152 Hasan Kayıklık, *Tasavvuf Psikolojisi*, Ankara 2009, s. 75.

153 Recep Yaparel, “Din Psikolojisi-Sosyal Psikoloji İlişkisi sosyal Psikolojide Konu ve Metod Sorunu (I. Kısım)”, *Dokuz Eylül Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, İzmir 1998, XI, 114.

154 Barry E. Collins, *Social Psychology*, Addison-Wesley Publishing Company, London 1970, s. 198-203; Rita Atkinson ve arkadaşları, *Psikolojiye Giriş*, çev. Yavuz Alagon, Ankara 1999, s. 747.

155 Murat Kalç, “Yeni Bir Dinî Yönelim Tarzı: Dış Güdümlü Dindarlık”, <https://dergi.gov.tr/> [erişim: 12 Mayıs 2021].

Buradan bakıldığında dindarların farklı farklı niyetlerle tasavvufa yöneldikleri belirtilmektedir. Çalışmalar iç güdümlü dindarların inançlarına içtenlikle bağlandıklarını ve onu son derece önemsediklerini gösterirken dış güdümlü dinî yönelime sahip kişilerin, inançlarını bireysel ihtiyaçlarını karşılamak amacıyla bir araç olarak kullanma eğiliminde olduklarını göstermektedir.¹⁵⁶ Dolayısıyla iç güdümlü dindarlar samimi bir şekilde manevi ihtiyaçlarını karşılamak amacıyla tasavvufa yönelirken dışsal dinî yönelime sahip olanların bireysel veya sosyal ihtiyaçlarını karşılamak için tarikatlara katıldıkları düşünülebilir.

Bir teoriye göre daha deruni bir dinî yaşantıya yönelmek isteyen birey tasavvufî yaşantı yoluyla dine yönelim rol modelini tercih edilebilir. Başka bir teoriye göre ise türün dinî gelişim aşamasında yaşamış olduğu çeşitli deneyimler bireylerin dinî hayatında da yaşanmaktadır. Bazı psikanalistler ise mistisizmi doğmamış bebeğin kendisine hayat veren ve hayatta kalmasını sağlayan anneyi henüz kendisinden ayırt edemediği ana rahmi tecrübesinde kalma olarak açıklamaktadırlar.

Çalışmalar iç güdümlü dindarların inançlarına içtenlikle bağlandıklarını ve onu son derece önemsediklerini gösterirken dış güdümlü dinî yönelime sahip kişilerin, inançlarını bireysel ihtiyaçlarını karşılamak amacıyla bir araç olarak kullanma eğiliminde olduklarını göstermektedir. Dolayısıyla iç güdümlü dindarlar samimi bir şekilde manevi ihtiyaçlarını karşılamak amacıyla tasavvufa yönelirken dışsal dinî yönelime sahip olanların bireysel veya sosyal ihtiyaçlarını karşılamak için tarikatlara katıldıkları düşünülebilir.

Netice olarak tasavvufun temelinde dinî-mistik duygu ve eğilimin olduğu bir gerçektir. Bununla birlikte tasavvufi düşünceyle ilgili tarihî panorama bize göstermektedir ki, tasavvufun ortaya çıkışı, bu temel dinî-mistik duygu ya da eğilimin tarihî, sosyal, psikolojik, kültürel, siyasal, ekonomik vb. etkenlerle sürekli beslenmesi suretiyle vuku bulmuştur.¹⁵⁷

156 Faruk Karaca, "Din Psikolojisinde Metod Sorunu ve Bir Dindarlık Ölçeğinin Türk Toplumuna Standardizasyonu", *EKEV Akademi Dergisi*, 2001, III/1, s. 193.

157 Ünver Günay, A. Vehbi Ecer, *Toplumsal Değişme, Tasavvuf, Tarikatlar ve Türkiye*, Kayseri 1999, s. 289-290.

B. Tasavvufta Velâyet ve Kutsiyet İnancı Etrafında Oluşan Tasavvurlar: Başlıca Kavramlar, Tespitler ve Teklifler¹⁵⁸

Yukarıda belirtildiği üzere tarihî, sosyal, psikolojik, kültürel, siyasal, ekonomik vb. şartların etkisiyle tasavvuf sürekli gelişirken, bu gelişme sürecinde, muhtelif fikirlerle sınırları mütemediyen genişleyerek çağrışımları farklılaşan *velâyet* kavramı tasavvufla alakalı tartışmaların odağında yer alan kavramlardan biri olmuştur. Tasavvufta kutsiyet, keramet ve diğer birçok kavram ve telakkinin velâyete yüklenen anlamla ilgili olduğu söylenebilir. Sufilerin düşündükleri tarzda özel anlamıyla İslâmî bir kavram olarak değerlendirilip meşruiyeti savunulmak istendiğinde gerek Kur'an'da gerekse hadislerde velâyetin imkânına dayanak olarak gösterilen bazı beyanların bulunduğu yukarıda ifade edilmiş ve bunlar değerlendirilmişti. Olgusal olarak, –aşırı diye nitelendirilebilecek olanların görüşleri bir tarafa– genelin kabul edebileceği tarzda bir yorum şekli temellendirmeye elverişli naklî deliller bulmakta tasavvuf erbabı güçlük çekmemişler, zamanla bu yönde genişleyen yorumlar geliştirmişlerdir. Buna ilaveten Müslümanların yaşadıkları muhtelif coğrafyalarda yaygın halk inançlarının da uygun bir zemin oluşturması sayesinde velâyet fikri oldukça erken bir dönemde İslam toplumunun ana bünyesinde yaygın bir kabul görmüştür.

Özü itibarıyla bireysel tecrübeye dayanıyor olması tasavvufu diğer disiplinlerden ayırır. Kendisi de büyük bir mutasavvıf olan Gazzâlî şöyle der: *“Sufîlere (mesela) ‘fakr’ın ne olduğu sorulduğunda her birinin verdiği cevap diğerlerinden mutlaka farklı olmuştur. Bu cevapların hepsi de cevap verenin içinde bulunduğu hale göre doğru olsa da özü itibarıyla doğru değildir; çünkü gerçek tektir. Sufîlere yüz soru sorulsa yüz farklı cevap alınır ve bunlardan ikisinin bile birbiriyle uyuşması nadirdir. Fakat ilmin ışığı doğunca verilen bütün bu cevapları kuşatır, hakikatin örtüsü açılır ve farklılıklar ortadan kalkar.”*¹⁵⁹

158 Bu başlık altındaki kısım, –bazı değişiklik, ekleme ve değerlendirmeler dışında– Prof. Dr. Salih Çift'in *İslam Düşünce ve Gelenğinde Kutsiyet, Velâyet ve Keramet* adlı eserinde yayımlanan “Tasavvufta Velâyet ve Kutsiyet İnancı Etrafında Oluşan Tasavvurlar: Tespitler ve Teklifler” (Kuramer yay., İstanbul 2017, s. 191-223) başlıklı tebliğinin kısaltılmış şeklidir.

159 *İhyâ (Muhtasar İhyâu Ulûmi'd-Dîn Tercümesi)*, çev. Mustafa Çağrırcı, İzmir 2021, II, 333-334.

Şu hâlde sufilerin kutsiyet, velâyet ve keramet bağlamında normal-üstü veya normal-dışı içerik taşıyan durumlarla ilgili beyanlarını bütünüyle objektif kriterleri baz alarak değerlendirmek mümkün değildir. Buradan hareketle mutasavvıfların genel anlamda İslam'ın itikadî boyutunu doğrudan ilgilendiren birtakım söylem ve uygulamalarının dinî hassasiyetler de gözardı edilmeden nasıl anlaşılması gerektiği sorusu zihinleri sürekli sürekli meşgul etmiştir. Bu itibarla sufilerin tasavvuf adı altında ortaya koydukları görüşleri “şirk” olarak niteleyip İslam harici gösterenler olduğu gibi, tarih içerisinde –kutsiyet, velâyet ve keramet de dâhil olmak üzere- ilgili konularda sufilerce üretilen her türlü fikri ilahî bir kaynağa bağlayıp adeta tabulaştırmaya çalışanlar da bol miktarda görülür.

1. Kutsiyet Kavramının Tasavvuftaki Çağrışımları ve Tezahürleri

Kutsiyet teriminin “tabiatüstü bir güçte ve onunla temas sonucunda bazı varlıklarda bulunduğu inanılan aşkın ve manevi nitelik” olarak tanımlandığı daha önce ifade edilmişti. Kutsiyetin dilimizdeki karşılığı olan *kutsallık* kavramının analizi üzerinden gerçekleştirilen bir tasnife göre dinlerde kutsal, ilişkili olduğu fenomenlere bağlı olarak kutsal mekânlar, kutsal zamanlar, kutsal nesnelere ve kutsal varlıklar olarak dört grupta ele alınır. Tasavvuf ehlinin özel bir makam tayin ettiği “velî”nin konumunu ve kendisine atfedilen hususiyetleri ilk etapta “kutsal varlıklar” grubuna dâhil ederek ele almak mümkün gözükse de ayrıntılara inildiğinde bunun yalnızca yüzeysel benzeştirmenin neticesi olan bir yanılsamadan ibaret olduğu anlaşılır. Bu yanılsama, tasavvuf muhitlerinde yaygın olarak kullanılan ve sufilerin muhtelif kesimlerden gelen eleştirilere muhatap olmalarına yol açan “*kaddesellâhu sirrahû / kuddise sirruhû*” (Allah sırrını takdîs etsin/Sırrı takdîs olsun) şeklindeki cümleden kaynaklanır.

Kaynakların verdiği bilgiye göre, bu ifadeler ilk dönem zâhid ve sufilerince bilinmiyordu. Hicrî IV. ve V.yüzyıllarda vefat eden bazı mutasavvıflardan bahsedilirken seyrek de olsa kullanılmıştır. Örneğin Muhammed b. Münevver (ö. 574/1178) büyük dedesi ünlü sufi Ebû Saîd Ebû'l-Hayr (ö. 440/1049) için yazdığı *Esrâru't-tevhîd* adlı eserinde “kuddise sirruhû” ifadesini, Ebû Ali el-Fârmedî (ö. 477/1084) için ise “Kaddesallâhu sirra-

hu'l-azîz" cümlesini kullanmıştır.¹⁶⁰ "Kuddise sirrubû" cümlesi VIII./XIV. yüzyıldan itibaren özellikle Horasan, Mâverâünnehir, Anadolu ve Balkanlarda yaygın olarak kullanılmış, bazen kabir taşlarına da yazılmıştır. Sufiler bu tabirleri kullandıklarında, "Allah onun ruhunu temizlesin ve arındırsın, katına yaklaştırsın, "hazîretü'l-kuds"¹⁶¹ denilen cennete koysun, ilâhî harimine alsın" diye dua etmiş olurlar.¹⁶² Bu açıklamaya göre söz konusu ifadeler, ilgili kişileri kutsamak ve onlara aşkınlık atfetmekten ziyade onlar için bir saygı ve dua amacı taşır. Tarikat silsilelerinde silsileye dâhil velîlerin ruhlarından "ervâh-ı mukaddese" (kutsal ruhlar) şeklinde bahsedildiği de belirtilmektedir.¹⁶³

2. Velâyet

Tasavvuf literatüründe *velî* terim olarak iki şekilde tarif edilir. Birincisine göre *velî* ism-i mef'ûl (edilgen isim) veznindeki anlamıyla "işlerini Allah'ın üzerine aldığı, kendi nefesine bırakmadığı kimse", ikincisine göre de ism-i fâil (etken isim) anlamıyla "Allah'a ibadet ve itaat görevini yerine getiren" (O'na olanitaatini tevellî eden, yüklenen) demektir.¹⁶⁴ Bununla birlikte tasavvufun merkezinde yer alan velâyete dair sufilerin yaptığı tanımlamalar ve kapsamı hakkında ortaya koydukları yorumlarda bir birlik olmayıp, bunlar değişen zamana ve şartlara göre şekillenmiştir. İlk dönemlerde "*velî*" olarak nitelenen kimselere dair sıralanan hususiyetler irdelendiğinde bunların aslında Kur'an'ın "*mümin*" vasfını uygun gördüğü kimseler için zikrettiği özellikler olduğu görülür.¹⁶⁵ Bu durum doğal karşılanmalıdır;

160 *Esrâru't-tevhîd*, trc. Süleyman Uludağ, İstanbul 2004, s. 196.

161 "Bu tabirin yer aldığı hadis için bk. Tayâlisî, *el-Müsned* (nşr. Muhammed b. Abdülmuhsin et-Türki), Kahire 1419/1999, II, 454, hadis no. 1230; Abdurrezzâk, *el-Musannef* (nşr. Heyet), Kahire 1435/2015, VII, 470, hadis no. 18143.

162 Süleyman Uludağ, "Kuddise Sirruh", *DİA*, XXVI, 314.

163 Süleyman Uludağ, gös. yer; keza bk. İbn Hacer el-Heytemî, *Tuhfetü'l-Muhtâc fî Şerhi'l-Minhâc*, Kahire 1357/1983, III, 182; Âlûsî, *Rûhu'l-Me'ânî* (nşr. Ali A. Atıyye), Beyrut 1415, s. 308. Bu tabiri müteşerri âlimler melekler için kullanırlar (mesela bk. Râğb el-İsfahânî, *et-Tefsîr*, Mekke 1424/2003, I, 274; Râzî, *Mefâtîhu'l-Ğayb*, XV, 64).

164 Hücvirî, *Keşfü'l-mağcûb*, trc. Süleyman Uludağ, İstanbul 1982, s. 426-427; Abdülkerîm el-Kuşeyrî, *er-Risâletü'l-Kuşeyriyye* (nşr. A. Mahmud - Mahmud b. eş-Şerif), Kahire 1974, s. 519; Ahmet Suphi Furat, "Velî", *İA*, XIII, s. 287.

165 Mesela bk. Hakîm et-Tirmizî, *Ĥatmü'l-evliyâ'*, s. 45-52.

zira III/IX. yüzyıldan önce velâyet meselesi, diğer âlimler nezdinde olduğu gibi zâhidler ve ilk sufiler tarafından da-sonraki dönemlerde görüldüğünün aksine-olağanüstülük ve aşkınlık tarzında tasavvur edilmiyordu. Bu devirde sufilerin tariflerindeki hâkim unsur, *velî* olarak nitelendirilen kişinin nefsânî ve dünyevî hırslarını bir kenara bırakarak bütün varlığıyla Allah'a teveccüh etmiş olmasıdır.¹⁶⁶ Ancak zamanla *velî* ve *velâyet* kavramlarının sufiler tarafından Kur'an ve Sünnet'te yer alan ifadelerle kastedileni aşan, ondan daha geniş ve ilk dönemdeki sufilerin açıklamalarına nazaran daha farklı bir tarzda ele alınıp işlenmiştir.

Bu gelişmede, meselenin manevî boyutundan daha çok siyasi nedenlerin etkili olduğu görülmektedir. Şöyle ki, Hz. Peygamber'in irtihalinin ardından ona ait otoritenin temsili hususunda genel olarak üç farklı görüş ortaya çıkmıştır. İlk görüşün sahibi olup, sonradan **Şûlik** olarak kurumlaşan harekete göre velâyeti ifade eden manevî otorite, bâtın ilmine sahip olan ve Resûlullah'ın soyundan gelen "**mâsum imâmlar**"a geçmiştir; bu makamı onlar temsil etmektedirler. İkinci görüş **Sünnî** kesime aittir. Onlara göre Peygamber'in bu manada asıl varisleri **âlimlerdir**. Üçüncü görüşe göre ise bu miras ne kan yoluyla ne de zâhirî bilgiye sahip olmakla elde edilebilir. Manevi otoritenin hakiki temsilcileri **evliyaulah** olarak vasıflandırılan kimselerdir.¹⁶⁷

Sözü edilen gelişmelerin ardından *velî* kelimesine Kur'an-ı Kerîm ve hadislerdeki kullanımının çok ötesine geçen, olağanüstülük boyutu giderek genişleyen anlamlar yüklenmeye başlanmıştır. Sonuçta bu şekilde yeni boyutlar kazandırılan velâyet kavramı, İbnü'l-Arabî (ö. 638/1240) tarafından daha önce yaşamış bazı sufilerin birtakım beyanlarında nüveleri bulunan "**İnsan-ı kâmil**" teorisıyla ilişkilendirilerek varlık ve oluşa dair fikirler çerçevesinde ele alınmış ve sınırları oldukça muğlak bir zemine taşınmıştır. Bu yeni yorum biçimine karşı çeşitli tenkitler de dile getirilmiş ve -zaman içinde aldığı görünüm her ne şekilde olursa olsun- esasen insan-ı kâmil düşüncesinin, başta eski İran dinî telakkileri ve Yeni Eflatunculuk olmak üzere çeşitli kültürler ile İslam işrak felsefesi, tasavvuf kültürü, ayetler ve

166 Ahmet Suphi Furat, "Velî", *İA*, XIII, 288.

167 Radtke, Bernd - O'Kane, John, *The Concept of Sainthood in Early Islamic Mysticism: Two Works by al-Hakim al-Tirmidhi*, Richmond-Surrey 1996, s. 491-492.

hadislerin uzlaştırılmasından ortaya çıktığı iddia edilmiştir.¹⁶⁸

Konunun tartışmalı yönlerinden biri de ‘velâyet-nübüvvet ilişkisi’dir. Velînin mi yoksa nebînin mi daha üstün olduğu şeklindeki bir soruyla gündeme getirilen tartışmaya genel olarak ilk dönem sufîlerinin verdikleri cevap şüphesiz nebînin daha üstün olduğu doğrultusundadır.¹⁶⁹ İbnü’l-Arabî ile birlikte farklı boyutlar kazanan problem doğası gereği yeni yorumlara da kapı aralamıştır. Buna göre her peygamber kendi şahsında bir nebîlik, bir de velîlik yönüne sahiptir. Velâyet nübüvvetin bătınıdır. Nübüvvetin

- **Velinin mi yoksa nebînin mi**
- **daha üstün olduğu şeklindeki**
- **bir soruyla gündeme getirilen**
- **tartışmaya genel olarak ilk**
- **dönem sufîlerinin verdikleri**
- **cevap şüphesiz nebînin daha**
- **üstün olduğu doğrultusundadır.**
- **İbnü’l-Arabî ile birlikte farklı**
- **boyutlar kazanan problem**
- **doğası gereği yeni yorumlara**
- **da kapı aralamıştır. Buna göre**
- **her peygamber kendi şahsında**
- **bir nebîlik, bir de velîlik yönüne**
- **sahiptir. Velâyet nübüvvetin**
- **bătınıdır. Nübüvvetin zâhiri dinî**
- **hükümleri yani şeriatı haber**
- **vermek, bătını ise o hükümleri**
- **yerine getirerek nefisler üzerinde**
- **tasarruf elde etmektir.**

zâhiri dinî hükümleri yani şeriatı haber vermek, bătını ise o hükümleri yerine getirerek nefisler üzerinde tasarruf elde etmektir. Bu ekolün görüşlerini benimseyenlerin anlayışına göre “haber verme / tebliğ ve davet etme” bakımından nübüvvet bitmişse de velâyet ve tasarruf bakımından devam etmektedir.¹⁷⁰ Genel olarak *vabdet-i vücûd* fikrine mesafeli duran ve meselenin barındırdığı tehlikenin farkında olan İmâm-ı Rabbânî (ö. 1034/1624) gibi ılımlı sufîlerin nazarında ise velîler ancak nebîlerin hizmetinde bulunabilirler.¹⁷¹ Buna göre velâyetin son noktası nübüvvetin başlangıcına tekabül etmektedir.¹⁷²

Hangi kriteri esas alırsak alalım tarihsel manzara bütün İslam coğrafyasında ilk dönemlerden itibaren Müslümanların bir “velî” kimliğinin mevcudiyetine inandıklarını ortaya koymaktadır.

168 Mehmet S. Aydın, “İnsan-ı Kâmil”, *DİA*, XXII, 330-331.

169 Bk. Hakîm et-Tirmizî, *Nevâdiru’l-usûl* (nşr. Mustafa Abdülkâdir Atâ), Beyrut 1992, II, 122, 229.

170 Süleyman Ateş, *İslam Tasavvufu*, İstanbul 1992, s. 529.

171 İmâm-ı Rabbânî, *Mektûbât*, İstanbul 1969, I, 264-265.

172 Bk. İsmail Hakî Bursevî, *Ferâhu’r-rûh* (haz. Mustafa Utku), Bursa 2000, I, 132-133.

3. Ricâlü'l-Gayb

Ricâlü'l-gayb tabirinin, alçak sesle konuşan, utangaç, yeryüzünde vakarla yürüyen, kendilerine rastlayanlara selâm verip geçen, huşû içinde yaşayan¹⁷³, arzda ve semada yerlerini Hak'tan başka kimsenin bilmediği adamlar (ricâl) yani velîler zümresini ifade ettiğine inanılır. Yaygın tasavvuf anlayışına göre ricâlü'l-gaybın şahısları değil, mânevî halleri gizlidir. Herkes tarafından kolayca tanınmadıkları veya gizli hakikatlere, sırlara vâkıf oldukları içinkendilerine “ricâlü'l-gayb” denilmiştir. Aralarında bir düzen ve hiyerarşi vardır.

Hakîm et-Tirmizî'nin iddiasına göre Allah, nebisinin ruhunu kabzettiğinde onun ümmetinden 40 kişi (*kırklar*) yaratır. Yeryüzü bunların sayesinde ayakta durur. Onlar nebînin âl-i beytidir (ev/aile üyeleri). Onlardan biri öldüğünde makamına geçen onun halifesi olur.

• “Ricâlü'l-gayb” fikrinin sufiler tarafından gündeme getirilişi ilk olarak velâyet konusu bağlamında *abdâl* (tekili: *bedel*) kavramıyla ilgili nakledilen rivayetler üzerinden olmuştur. *Abdâl* kelimesine III./IX. yüzyıldan itibaren, “birbirinin yerine geçenler, diledikleri zaman yerlerine aynı şekil ve görünümde başka birini (bedel) bırakarak istedikleri yere

gidenler, Peygamber'e veya '*kutb*'a vekil olanlar” gibi manalar yüklenmiştir. Hakîm et-Tirmizî'nin iddiasına göre Allah, nebisinin ruhunu kabzettiğinde onun ümmetinden 40 kişi (*kırklar*) yaratır. Yeryüzü bunların sayesinde ayakta durur. Onlar nebînin âl-i beytidir (ev/aile üyeleri). Onlardan biri öldüğünde makamına geçen onun halifesi olur.¹⁷⁴ Hakîm et-Tirmizî'nin, sonrakilere nazaran çok daha sınırlı bir bağlamda değerlendirdiği bu konu, kendisinin görüşlerinden ziyadesiyle etkilenen Muhyiddîn İbnü'l-Arabî eliyle geliştirilmiştir. Bundan sonra *ricâlü'l-gayb* zümresine tam anlamıyla bir hiyerarşik yapı verilmişve kozmik işlevler yüklenmiştir. Buna göre ricâl hiyerarşisinin başı, velîler zümresinin başkanı, dünyanın ve âlemin mânevî

173 Son beş özellik, Kur'an'ın muhtelif ayetlerinde iyi müminleri tanımlayan erdemlerdendir.

174 *Ĥatmu'l-evliyâ'*, s. 32. Belli bir makamda bulunan bu 40 kişinin sırayla ölenlerin yerine geçmeleri ve bu makamı doldurmaları tarzındaki bu yorumların tarih içindeki seyrine ve nihayetinde aldığı şekle en güzel örneklerden biri Azizüddîn Nesefî'nin (ö. 700/1300) yaptığı açıklamadır. Bilgi için bk. *İnsân-ı Kâmil* (trc. Mehmet Kanar, *Tasavvufta İnsân Meselesi*), İstanbul 1990, s. 140.

yöneticisi, -tabii ki- en büyük velî ve insân-ı kâmil “*kutub*”dur.¹⁷⁵ Kutubdan sonra vezirleri konumunda olan *iki imam* (imâmeyn) gelir. Kutub ve imâmeyne *üçler* denir. İki imamı *evtâd* (direkler) takip eder. *Evtâd* âlemin dört yönünde görevlendirilmiş dört velîdir. Onlar dört büyük meleğin ruhaniyetinden yardım alırlar. ‘Abdâl’ın, dört evtâda iki imam ve bir de kutub (üçler) ilavesiyle yedi kişi (yediler) olduğu ifade edilmiştir.

- **Tasavvuf terimi olarak *keramet***
- **“sâlih ve takvâ sahibi velî kullardan**
- **zuhur eden olağanüstü hâl”**
- **diye tanımlanmaktadır. Sufiler**
- **kerameti Allah Teâlâ’nın velî kuluna**
- **bir ikramı olarak kabul ederler;**
- **Allah’ın kendisine itaat eden ve O’na**
- **yaklaşmaya çalışan velîlere bunu**
- **ihsan edeceğine inanırlar. Büyük**
- **sufilerin tamamı, özellikle de ilk**
- **dönemde yaşayanlar keramete fazla**
- **değer vermezler.**

Bu ricâlül’-gayb tasavvuru eski ve yeni bazı ilim ve fikir insanları tarafından alternatif bir evren, alternatif bir yönetim ve yöneticiler senaryosu olarak değerlendirilmekte, İslam’ın birinci öğretisi olan tevhid akidesine aykırı olduğu gerekçesiyle eleştirilmektedir.¹⁷⁶

4. Keramet

Tasavvuf terimi olarak *keramet* “sâlih ve takvâ sahibi velî kullardan zuhur eden olağanüstü hâl” diye tanımlanmaktadır.¹⁷⁷ Sufiler kerameti Allah Teâlâ’nın velî kuluna bir ikramı olarak kabul ederler; Allah’ın kendisine itaat eden ve O’na yaklaşmaya çalışan velîlere bunu ihsan edeceğine inanırlar. Büyük sufilerin tamamı, özellikle de ilk dönemde yaşayanlar keramete fazla değer vermezler. Onlara göre velâyette asıl olan keramet değil istikamettir. Onların asıl değerli gördükleri ve keramet olarak adlandırdıkları –su üstünde yürüme, tayy-ı mekân gibi maddi ve görsel boyuttaki olağandışı hallerden ziyade- insanın manevî ve ahlâkî yönünü ilgilendiren müspet durumlardır. Buna göre asıl keramet kalpte istikrarlı bir imana sahip olmak, sözde doğruluk, kalpte adalet, haz eğilimlerini öldürmek, kısaca olumsuz nitelikleri ortadan kaldırıp yerlerine olumlu olanları yer-

175 Süleyman Uludağ, “Kutub”, *DİA*, XXVI, 498-499.

176 İbn Teymiyye, *el-Furkân beyne evliyâi’r-Rahmân ve Evliyâi’ş-Şeytân*, Bağdad, 1389/1969, s. 14; *Mecmû’u fetâvâ*, XI, 158, 159, 160, 165, 440, 443; Süleyman Uludağ, “Ricâlül’-gayb”, *DİA*, XXXV, 81-83.

177 Süleyman Uludağ, “Kerâmet”, *DİA*, XXV, 265; D. B. Macdonald, “Kerâmet”, *İA*, VI, 37.

leştirmektedir.¹⁷⁸ Diğer harikulade olaylar ise genellikle avamdan olan mürid ve müntesiplerin aşırı derecede yücelttikleri mürşitleri hakkındaki yakıştırmalarıdır.

5. Râbîta

Terim olarak râbîta ile alakalı farklı tariflerden biri “müridin tefekkür ve muhayyile gücünü kullanarak mürşidiyle zihnî planda beraberlik halinde olması” şeklindedir. Tasavvuf evrelerinde rûhî terbiye için bu manada bir beraberliğe ihtiyaç olduğu kaydedilir.¹⁷⁹ Sufîlerce yapılan başka bir tarif de şöyledir: “Râbîta müridin, kâmil şeyhinin ruhaniyetinden feyiz alacağına inanarak onun suretini zihninde tasavvur etmesidir.”¹⁸⁰ Sufîlere göre Hak’tan gelen feyiz Resûl-i Ekrem aracılığıyla velîlere, onlardan da diğer insanlara ulaştığından, müridlerin feyiz kaynağı irşad makamındaki şeyhlerdir. Şeyhin Hz. Peygamber vasıtasıyla Hak’tan aldığı söylenen feyze “feyz-i ilâhî”, silsile (aracılar) vasıtasıyla aldığı feyze de “feyz-i isnâdî” denir. Râbîta hakkında bilgi veren kaynaklar, bu telakkiyi daha da ileri götürerek, hayatta olanlar gibi ölenlere, hatta onların kabirlerine de râbîta yapılabileceğini söylemektedirler.¹⁸¹

6. Tevessül

Tasavvufta *Tevessül*, bir Müslümanın sâlih amelleriyle Hz. Peygamber’i yahut velîleri vesile yaparak Allah’a yakın olmaya çalışmasını ifade eder. *Vesîle*, üstün konumdaki birine yaklaşmaya *aracı* olacağı umulan nesne veya kimsedir. “Yardım istemek” anlamındaki *istiâne*, *istigâse* ve *istimdâd* da aynı manada kullanılan tasavvufî tabirlerdir. Tevessüle ilişkin tartışmaların II/VIII. yüzyılın ilk yarısında ortaya çıktığı kabul edilmektedir. “Allah’a yakınlık kurma aracı” anlamındaki *vesîle* ilk sufîlerce “Allah’a itaat, ilim ve irfan sahibi olmak, ibadetler, iyi hal ve hareketlerle Allah ile kul arasında bulunan engelleri kaldırmak” şeklinde anlaşılmaktaydı. Ancak tarikatla-

178 Hakîm et-Tirmizî, *Nevâdiru’l-uşûl*, I, 293-294.

179 Ethem Cebecioğlu, *Tasavvuf Terimleri ve Deyimleri Sözlüğü*, s. 584.

180 Süleyman Uludağ, *Tasavvuf Terimleri Sözlüğü*, İstanbul 1991, s. 387-388.

181 Bk. Seyyid Sıbgatullah Arvasî, *Minab*, s. 50.

rın ortaya çıkışından itibaren –insân-ı kâmil fikriyle de bağlantılı olarak- şeyhlere atfedilen niteliklerde önceki döneme nazaran farklılaşmalar başlamıştır. Bu kapsamda şeyh, mürşid gibi kişilerin Allah’a yakınlaşmak için vasıta ve vesile oldukları görüşünün güçlü bir şekilde ifade edilmeye başlandığı, hatta bu hususta şeyhin ölü ya da diri oluşunun önemli sayılmadığı görülür. Zamanla Üveysîlik¹⁸² olarak adlandırılan anlayışla irtibatlandırılan tevessül yeni bir boyut kazanmış,¹⁸³ sufîlerin tevessül anlayışlarında asırlar önce ölmüş olanları (mesela Üveys [Veysel] el-Karanî’yi), Hızır gibi ruhanileri vesile edinme uygulaması yerleşmeye başlamış; değer atfedilen zevatın gerçek veya hayalî kabir ve türbeleri maddi ve manevi şifa ve kurtuluş arama mekânları haline getirilmiştir.

Sonuç olarak keramet büyük sûfilerce önemsiz görülse de oldukça erken dönemlerden itibaren halk ve müntesipler nazarında adeta velâyetin birinci şartı, kemalin aslı tezahürü olarak düşünülmüştür. Nitekim esasen halk için yazılmış olan *Menâkıbnâme* türü eserlerin muhtevası bu söylenenin en somut delilleri sayılabilir. Bu doğrultudaki kanıtların fazlalığı, tasavvufun büyük oranda keramet vb. meselelerle özdeşleştirilmesine yol açtığı gibi, tasavvufa ve sufîlere yönelik eleştirilere de yol açmıştır.

182 Yemenli Üveys el-Karanî (Veysel Karanî) Müslüman olduktan sonra Hz. Peygamber’le hiç görüşmediği hâlde, inanışa göre rüya veya diğer mânevî yollarla Hz. Peygamber tarafından irşat edilmiş, bu nedenle tasavvufta bu tür feyiz ve irşat yoluna Üveysîlik denilmiştir.

183 Geniş bilgi için bk. Necmettin Bardakçı, “Tasavvufî Bir Terim Olarak Tevessül ve Vesîle”, *Tasavvuf İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi*, 1999, c. I, sy. 2, s. 33-48; Dilaver Selvi, *Kur’ân ve Sünnet Işığında Râbîta ve Tevessül*, s. 163 vd.

Tasavvuf ve Tarikatların Otoriteyi Kutsallaştırma ve İnsanı Kendine Yabancılaştırma İşlevi¹⁸⁴

İnsanın kendine yabancılaşması demek, kendini düşünen, duyumsayan, kendine ihtimam gösteren ve kendi eylemlerinin öznesi olup sorumluluğunu üstlenen kişi olmaktan çıkması, mitleştirdiği kişilerin ve ait olduğu grubun (mesela mezhep, cemaat ve tarikat oluşumunun) edilgen bir üyesi haline gelmesi demektir.

Tarikatlar, Allah'tan geldiği kabul edilen “ruh”, “kudret” ve “ilham” payı ile, pratikte ise “dünyada *keramet* - ahirette şefaet” yetkisiyle desteklendiğine inanılan *kutsal* kişilerin (veli, kutup, gavs vs.) otoritesine dayanarak dinî topluluklarda dini daha yoğun ve uhrevi boyutuyla yaşamak isteyen zahidâne eğilimlilerin ürettikleri oluşumlardır. Cemaatler ise daha ziyade sekülerleşme dönemlerinde hayatı dindarca yaşamak isteyen edilgen karakterlerin daraltılmış “biz” grupları arasında güven içinde yaşamak isteyen tiplerden oluşur. Bu yapılar kişiyi kendine yabancılaştırarak pasif veya yıkıcı güç şeklinde kullanmaya elverişli hale getirir.

İslam'ın ideal *cemiyet* yapısı, cami cemaati, komşu, aile, hısım-akraba ve kavim-kabile bağlılıkları, insanî-sosyolojik normal, kendiliğinden ve doğal

184 Bu başlık altındaki kısım, –bazı değişiklik, ekleme ve değerlendirmeler dışında- Prof. Dr. İlhami Güler'in *İslam Düşünce ve Gelenğinde Kutsiyet, Velâyet ve Keramet* adlı eserde yayımlanan “İsâm'da Otorite ve Kişi Kültürünün Oluşmasının Psikoanalitik ve Dinî Saikleri” (Kuramer yay., İstanbul 2017, s. 299-310) başlıklı tebliğinin kısaltılmış şeklidir.

Kur'an açısından bakıldığında sıradan mütevazı bir insan bile sağlığını, onurunu ve menfaatini makul ve meşru yollardan koruma sorumluluğuna ve kapasitesine bizzat sahip ve buna muktedir olduğu gibi dinî-ahlâkî hakikati arama ve bilme sorumluluğuna da aynı ölçüde sahip ve muktedirdir; bu yeti her insana yaratılıştan verilmiştir (Rûm 30/30). Kur'an açıkça bildirir ki, hiç kimse—dinî bağlamda— hakkında bizzat bilgisi olmadığı bir çağrının peşine takılamaz; takıldığı takdirde ahirette sorumlu tutulacaktır (İsrâ 17/36).

• birlikteliklerdir. Bunların ötesinde, ekonomik bağlamda mafyöz bir dayanışma veya dinî bağlamda üyelerini nesneleştiren bir tarikat-cemaat ilişkisi Hz. Peygamber'in Kur'an ışığında kurduğu İslâmî toplum yapısından farklı bir fenomendir.

• *Kur'an açısından bakıldığında sıradan mütevazı bir insan bile sağlığını, onurunu ve menfaatini makul ve meşru yollardan koruma sorumluluğuna ve kapasitesine*

bizzat sahip ve buna muktedir olduğu gibi dinî-ahlâkî hakikati arama ve bilme sorumluluğuna da aynı ölçüde sahip ve muktedirdir; bu yeti her insana yaratılıştan verilmiştir (Rûm 30/30). Kur'an açıkça bildirir ki, hiç kimse—dinî bağlamda— hakkında bizzat bilgisi olmadığı bir çağrının peşine takılamaz; takıldığı takdirde ahirette sorumlu tutulacaktır (İsrâ 17/36).

Anlatılanlardan kolayca anlaşılacağı üzere *kutsiyet* ve *velâyet* tasavvufun başlıca esrarlı kavramlarından. Esasen din için temel sorunlardan biri, insanın fani/ölümlü oluşunun ve hayatın doğurduğu sefalet, acı ve ıstırapların papazlar, hahamlar, ulema, meşayih... tarafından istismara elverişli olmasıdır. Aşkınlık iddiası olmayan ulemanın şeffaflık, anlama, ikna, takva veya delile (gerekçeye) dayanan otoritesinden farklı olarak Yahudilik ve Hıristiyanlık'ta Tanrı'nın dışında kalan ve O'nu "temsîl" ettiği ileri sürülen haham ve ruhban sınıfı (Kilise), kendinde tanrısal bir yetki vehmedip insanları sömürmüşlerdir (bk. Tevbe 9/31, 34). Bunlar, birtakım özel kışveler ve sair sembollerle bu yetkiyi taşıdıklarını ima etmişlerdir. İslam'ın kaynağında bulunmasa da sonrasında benzer yetkiyi mehdi, velî, şeyh, gavs, kutup gibi şahıslar iddia etmişler ve/veya onlara atfedilmiştir. Şiîlik'teki *imamet* otoritesinin "*veraset*"e dayanması gibi Sünnîlik'te *kutsiyet*, *velâyet* ve *keramet* isnat edilen gerçek veya hayali kişilerin (şeyh, kutup, gavs, evtad, ricâlül'-gayb...) otoriteleri de ilâhî ruhun onlara "*bülûlü*" veya "*ilhamî*" şeklindeki "*veraset*"e dayanır.

Kur'an'da “*veliyullah – aduvvullah*” şeklindeki ahlâkî nitelemeler, açık/mübîn, aklî, anlaşılır, gerekçeli bir tarzda –mesela- *iman ve sâlih amel* yahut *küfür ve zulüm* üzerinden eşit olarak herkes için ve evrensel olarak vazedilmiştir. Oysa Hıristiyanlık'taki Kilise'de, Şia'daki imamette ve Sünnîlik'teki velâyette şu tür otorite kaynakları ve gerekçeleri söz konusudur: a) Fani-dünyevi olan kişilerin *kutsanması* (rabbâniyet atfetme, ilâhîleştirme, ilahlıktan pay görme) ve otoritenin koşulsuz güç odağı olarak “efendi”leştirilmesi; anlam, gerekçe gibi şeyler aramanın kaldırılması; b) İtaatin, “*jus primi occupantis*” (mutlak egemenlik, güç ve korkudan doğan zorla boyun eğme/eğdirme) olarak aktüelleşmesi. Halbuki -belirttiği üzere- Kur'an öğretisinde kutsî/kutsal olan (*Kuddûs*) yalnız Allah'tır. Kurban kesme eylemi dâhil, namaz, oruç vs. ibadetler daima “takva”-yı, yani Allah'a ve O'nun yasalarına saygı gösterip sorumluluk hissiyle uygulamayı ifade eder (Hac 22/30-37). Fethullah, nasrullah, cündullah, hizbullah, rabbaniyyûn/ribbiyyûn gibi nitelemeler de ancak Allah'ın yapabileceği izafetlerdir.

Esasen antropolojik olarak, mutlak olan “ilâh” veya “Allah” yahut “kutsiyet” ile insanlığın bir ilişki kurma istek ve eğilimi her zaman var olmuştur. Mesela Hindistan'daki bir sürü tanrı veya oradaki Ganj nehri ya da inek ve benzer şeyler birer *hiyerofani* (kutsalın belirli bir zamanda, mekânda, varlıkta tezahür etmesi), mutlak ve kutsal olanın aramıza gelmesi şeklinde birer inkarnasyon olarak tasavvur edilmiştir. İşte Kur'an'dan ve diğer İbrahimî dinî bilgi kaynaklarından öğrendiğimize göre monoteist öğretisi, yani Hz. Nuh ile başlayıp Hz. İbrahim üzerinden Hz. Muhammed'e kadar gelen tevhidî öğretisi bu *inkarnasyon* anlayışını bütünüyle ortadan kaldırdı. Buna göre mutlak ve kutsal olan; *Kuddûs* ismine, aşkınlık ve ulûhiyet niteliklerine sahip olan sadece Allah'tır. O da “nebi/resûl” dediği birini, insanlar içinden bir “beşer”i seçip, onu temsilcisi olarak tayin ediyor. Artık Allah, kendi meramının, kendisiyle ilişki kurma biçiminin ne olduğunu ta Hz. Nuh'tan Hz. Muhammed'e kadar bu temsilcileri üzerinden insan aklıyla, insan diliyle, insan mantığıyla, insan sağduyusuyla anlatmıştır. O, insanın varoluşsal bütünlüğü ve anlam çerçevesi içerisinde muradını sözlü olarak ifade etmiş; insanlıkla en fazla sembolik olarak “söz” (kelâmullah) aracılığıyla ilişki kurmuştur.

Önce Şiilik'te imamlara atfedilen olağan-dışı, doğa-üstü yetkiler, daha sonra tasavvufta "veli", "evtâd" gibi esrarlı isimlerle anılan bir sürü kişilere atfedilen nitelikler aslında tipik birer hiyerofani veya inkarnasyon örneği sayılabilir.

Dolayısıyla, önce Şiilik'te imamlara atfedilen olağan-dışı, doğa-üstü yetkiler, daha sonra tasavvufta "veli", "evtâd" gibi esrarlı isimlerle anılan bir sürü kişilere atfedilen nitelikler aslında tipik birer *hiyerofani* veya *inkarnasyon* örneği sayılabilir. Bunun için aracı olarak en çok *rub* kavramı kullanılıyor. Kur'an-ı Kerim'de *rub*, "Allah'ın bir

emri", yani işidir. Bu ruh ister Cibril olsun ister bize verdiği herhangi bir şey olsun, bir bilgidir, yaratılmış bir unsurdur. Buna göre Hz. İsa da -Hıristiyanlık'taki resmî inancın aksine- Allah'tan ontik olarak Meryem'in rahmine intikal etmiş bir *inkarnasyon* değildir. Dolayısıyla Hz. Muhammed'in veya herhangi bir sûfinin kalbine bu tarzda "Tanrı parçası" bir *bulûl* asla söz konusu olamaz. İlahlık ya da kutsiyet hiçbir faniye *bulûl* etmez.

Tasavvufun diğer bir esrarlı kavramının *keşf* veya *ilham* olduğunu sufi gelenekte bunun da sanki *vahiy* gibi Allah'ın direkt insana bilgi aktarması olarak kabul edildiğini görmüştük. Hakikatte ise bu da inkarnasyona benzer bir şeydir.

Önceden de birkaç kez belirtildiği gibi Kur'an'da "Allah'ın insana türlü meziyetler bahşederek onu şereflendirmesi (tekrîm)" şeklinde gayet sade ve anlaşılır bir manada kullanılmışken tasavvufta esrarlı bir yapıya büründürülen başka bir kavram *keramet*'tir. Bu kavram aracılığıyla bazı gerçek

Kur'an'da "Allah'ın insana türlü meziyetler bahşederek onu şereflendirmesi (tekrîm)" şeklinde gayet sade ve anlaşılır bir manada kullanılmışken tasavvufta esrarlı bir yapıya büründürülen başka bir kavram *keramet*'tir. Bu kavram aracılığıyla bazı gerçek veya hayali kişilere mucizeye benzer bir tür doğaüstü *kudret intikali* yapılmıştır.

veya hayalî kişilere mucizeye benzer bir tür doğaüstü *kudret intikali* yapılmıştır. Dolayısıyla Şiilik'teki *imamet ve mebdiyet*, tasavvuftaki *velâyet* ve kişilere atfedilen bütün olağanüstü tasarruf yetkileri, eski beşerî veya beşer eliyle bozulmuş dinlerdeki hiyerofani ve incarnationun bir tezahürü olarak görülebilir.

Üzerinde durulması gereken bir husus da tasavvufun doğuş nedenidir. Kur'an'a baktığımız zaman çok net bir şekilde şunu görürüz: Din hem Allah ile ilişki hem de

insanlarla ilişkidir. Çünkü 'din' özü itibariyle ilişkidir; birinci olarak *gayb* olan ile ilişki, ikini olarak *hemcinsimiz* olanla ilişkidir. Özü itibariyle gayb olan Allah ile ilişkimiz *iman* ve *ibadet* ilişkisi, hemcinsimizle olan ilişki de *adalet* ve *merhamet* ilişkisidir. Bu ilişkileri *düşünce*, *duygu* ve *davranış* kavramlarıyla kısaltmak mümkündür. Bunu Kur'an'ın her sayfasında görürüz. (a) *Duygu* ile kastedilen, değerlerin duygusal veya aktif olarak hayata geçirilmesidir. Nitekim imanda gerçekleşen Allah karşısında haşyet/huşu, sevgi, korku, güven; insanlara karşı sevgi, merhamet, adalet vs. Kur'an'da yoğun olarak vardır. (b) *Düşünce*, Kur'an'da farklı kelimelerle sayısız defalar tekrar edilen, dinin en önemli boyutudur. (c) Dinin *davranış*, boyutu ise *sâlih amel*, yani yapma veya yapmama şeklindeki eylem halidir.

Kur'an'daki bu bütünlüğe rağmen İslam'ın erken döneminde bir olay gerçekleşti. O da şudur: İslam'ın yayıldığı coğrafyanın kuzey tarafına bakarsak, kadim dinler ve mezheplerin olduğu coğrafyayı buluruz. İslam bu tarafa doğru yayılınca çok ciddi muhalefet ve meydan okumalarla karşı karşıya kaldı. Dolayısıyla İslam'ın *düşünce* boyutu *kelam* ilminde iman konularını teorileştirirken biraz kuru bir akılcılığa yani cedele kaydı. Böylece –özellikle de Mûtezile'de- neredeyse cebire, geometriye benzer kuru bir akılcılık ortaya çıktı.

Aktüel olarak doğan ikinci disiplin *fıkıh* oldu. İslam toplumu ilk yüz senede son derece geniş bir coğrafyaya yayılmış, çeşitli kültürlerden pek çok insan kısa sürede Müslüman olmuştu. Fakihler bu yoğun demografiyi bir arada yaşatmak, sorunlarını çözmek için fıkıh ilmini zahirî ve formel olarak şekillendirmek zorunda kaldılar. Yani hukuku kurarken hukukun dayandığı ahlâkî arka planı, o duygusal boyutu çok fazla işin içine katmadan büyük ölçüde kılı kırk yaran şekilciliğe kaydılar. Dolayısıyla dinin *duygu* boyutu biraz ortada kaldı. İşte II. Yüzyılın sonlarından itibaren tasavvufun kristalleşmesinin en önemli sebeplerinden bir tanesi budur; yani *tasavvuf*, insanın kendisiyle Allah ve diğer varlıklar arasındaki ilişkinin ortada kalan bu duygu boyutunu sahiplenmiştir.

Bir mesele de şu idi: Bilindiği üzere İslam toplumu oldukça erken dönemden itibaren çok ciddi iç savaşlar yaşadı ve bu savaşlarla birlikte Emevîler biraz seküler bir iktidar pratiği ortaya koydular. Ama bu epeyce dindar olan kitlelerde bir travma yarattı ve onları şikâyet ettikleri ortamdaki çekil-

Tasavvufun birbirine karıştırılmaması gereken iki damarı vardır: (a) İlki, Hoca Ahmed Yesevî'nin başlattığı ve Horasan'dan gelip Anadolu'yu etkileyen, en azından Matürîdî'yi yetiştiren Maverâünnehir coğrafyasından doğduğu için İslam'ın yukarıda belirttiğimiz duygu boyutunu bir biçimde yaşatmaya çalışan damardır. Bu damar tasavvuf geleneği olarak Anadolu'da devam etmiştir. (b) Tasavvufun bir de felsefi olan ve ortaya çıktığı zamandan beri dini ilkeler bakımından sürekli tartışılıp eleştirildiğini gördüğümüz damarı vardır ki, bu, İbnü'l-Arabî'nin sistemleştirdiği vahdet-i vücud damarıdır.

meye, aslında o coğrafyada İslam öncesinden beri var olan zühd ve inviza hayatına yöneltti. Aslında Kur'an'da içerdiği ahlâkî teoriyi ifade edecek *takva* diye çok güçlü bir kavram varken adına *zühd* diyerek dünyadan el-etek çekme, *uzlete çekilme* olsa olsa erken dönemde yaşanan iç savaşların ve Emevi iktidarının seküler uygulamalarına bir tepki, bir travma olabilir.

Özetle tasavvufun birbirine karıştırılmaması gereken iki damarı vardır: (a) İlki, Hoca Ahmed Yesevî'nin başlattığı ve Horasan'dan gelip Anadolu'yu etkileyen, en azından Matürîdî'yi yetiştiren Maverâünnehir coğrafyasından doğduğu için İslam'ın yukarıda belirtti-

tiğimiz duygu boyutunu bir biçimde yaşatmaya çalışan damardır. Bu damar tasavvuf geleneği olarak Anadolu'da devam etmiştir. (b) Tasavvufun bir de felsefî olan ve ortaya çıktığı zamandan beri dinî ilkeler bakımından sürekli tartışılıp eleştirildiğini gördüğümüz damarı vardır ki, bu, İbnü'l-Arabî'nin sistemleştirdiği vahdet-i vücud damarıdır. Bizim coğrafyamıza bu damar Selçuklu ve Osmanlı'ya güneyimizden gelmiştir. Bu çizginin Kur'an-ı Kerîm'e uyguladığı bâtınî-işârî yoruma bir örnek olmak üzere İbnü'l-Arabî'nin Bakara 2/6-7. ayete getirdiği açıklamayı sunmak aydınlatıcı olacaktır.

Önce bu ayetleri ve bütün âlimlerce ortaklaşa kabul edilen açık seçik anlamını sunalım:

”إِنَّ الَّذِينَ كَفَرُوا سَوَاءٌ عَلَيْهِمْ أُنذِرْتَهُمْ أَمْ لَمْ تُنذِرْهُمْ لَا يُؤْمِنُونَ خَتَمَ اللَّهُ عَلَىٰ قُلُوبِهِمْ وَعَلَىٰ سَمْعِهِمْ وَعَلَىٰ أَبْصَارِهِمْ غِشَاوَةٌ وَلَهُمْ عَذَابٌ عَظِيمٌ“

“Kâfirler (hakikati örtenler) yok mu; sen onları uyarsan da uyarmasan da birdir; onlar iman etmezler. Allah onların kalplerini ve kulakların mübürlemiştir; gözlerinde de kalın bir perde bulunmaktadır. Onlar için büyük bir azap vardır.”

Şimdi bir de İslam tarihinde ilk defa İbnü'l-Arabî'nin *el-Fütûhâtü'l-Mekkiyye* adlı baş eserinde bu ayete getirdiği açıklamayı sunalım:

“Bu ayetin açıklaması kısaca şöyledir: *Ey Muhammed! ‘O örtenler¹⁸⁵ öyle kimselerdir ki’, bana duydukları sevgiyi kendilerinde örtüp saklamışlardır (bana duydukları sevgiden dolayı kendilerini dışarıya kapatmışlardır). O nedenle benim seninle gönderdiğim uyarılarla ‘onları sakındırsan da sakındırmasan da’ onlar senin sözüne ‘inanmazlar’; çünkü onlar benden başkasını düşünmezler. Sen onları benim yarattığım şey (azap) ile uyarıyorsun ama onlar (o durumdayken) sakındırdığın şeyi (azabı) ne düşünebiliyor ne de görebiliyorlar; sana nasıl inansınlar? Çünkü ben onların kalplerine mübür vurup, benden başkasını anlamaz hale getirdim; kulaklarına da (mübür vurdum), o nedenle şu âlemde benden (çıkan sözden) başka bir kelam duymazlar. Beni müşabede ettikleri sırada, tarafımdan ‘gözlerine çekilmiş bir örtü vardır’; onun için benden başkasını görmezler. (Benim zatıma yönelik) bu yüksek müşabedenin ardından onları bana karşı perdeleyip senin uyarına döndürmem, katımdan kendilerine verilmiş ‘büyük bir azap’ olacaktır. Nitekim sen (Miraç’ta) ‘bana bir yayın iki ucu kadar’ yaklaştıktan (ve buzurdandan ayırdıktan) sonra (onlara yaptığının) benzerini sana da yapmıştım (bu ayrılık sana da azap gibi gelmişti).”¹⁸⁶*

Bu ifadeler, objektif ölçüsü ve sınırı olmayan tasavvuftaki *keşf* veya *ilham* bilgisinin ve bu bilgiyle yapılan batınî-işârî yorumun çarpıcı bir örneğidir. Kur’an’da kâfir oldukları için Allah’ın kalplerini (anlama melekelelerini) ve kulaklarını mühürlediği, gözlerini perdelediği bildirilen kimseler, bu pasajda –tam tersine- ilâhî sevgiyle akılları başlarından gittiği için Hz. Peygamber’in söylediklerini anlamayan, duymayan, görmeyen kutsal evliyaya dönüştürülmüş, Miraç’taki Peygamber’e benzetilmiştir.

185 “Kefere” fiilinin sözlük anlamı “örtmek”tir. Gerçeğin üstünü örttüğü için inkârcıya “kâfir” denmiştir.

186 *el-Fütûhâtü'l-Mekkiyye*, Beyrut 1971, I, 178.

إِجَازَ الْبَيَانِ فِيهِ يَا مُحَمَّدُ إِنَّ الَّذِينَ كَفَرُوا سَتَرُوا مَحَبَّتَهُمْ فِي عَنَانٍ فَسَوَاءٌ عَلَيْهِمْ أُنذَرْتَهُمْ بِوَعِيدِكَ الَّذِي أَرْسَلْتَهُ بِهِ أَمْ لَمْ تُنذَرَهُمْ لَا يُؤْمِنُونَ بِكَلَامِكَ فَإِنَّهُمْ لَا يَعْقِلُونَ غَيْرِي وَأَنْتَ تُنذَرُهُمْ بِخَلْقِي وَهُمْ مَا عَقَلُوهُ وَلَا شَاهِدُوهُ وَكَيْفَ يُؤْمِنُونَ بِكَ وَقَدْ خَتَمْتَ عَلَى قُلُوبِهِمْ فَلَمْ أُجْعَلْ فِيهَا مَتَسَعًا لِّغَيْرِي وَعَلَى سَمْعِهِمْ فَلَا يَسْمَعُونَ كَلَامًا فِي الْعَالَمِ الْأَمْنِيِّ وَعَلَى أَبْصَارِهِمْ غَشَاوَةٌ مِنْ بَهَائِي عِنْدَ مَشَاهِدَتِي فَلَا يَبْصُرُونَ سِوَايَ وَلَهُمْ عَذَابٌ عَظِيمٌ عِنْدِي أُرْزَعُهُمْ بَعْدَ هَذَا الْمَشْهَدِ السَّنِيِّ إِلَى إِنْذَارِكَ وَأُحْجِبُهُمْ عَنِّي كَمَا فَعَلْتَ بِكَ بَعْدَ قَابِ قَوْسَيْنِ أَوْ أَدْنَى...

Tasavvuftaki Kutsiyet, Velâyet, Keramet İnanışları ve Bunların Meşruiyet Temellerine Yönelik Geleneksel Eleştiri Literatürü¹⁸⁷

“Kaynağı Kur’an’ın zühd, takva ve ubudiyet kavramlarına dayanan bireysel dinî ve ahlâkî duyarlılık” şeklinde tanımlanan zühd aşamasındaki tasavvufu, kadim köklere sahip olup kendine özgü metodolojisi, varlık ve bilgi anlayışı, kavramları ve kurumları olan gnostiktasavvuftan, bu anlamda metafizik ve mistisizmden ayırmak gerekir. Yapıcı ilmî yöntemlerle bu ikisi arasındaki farkı görmek ve göstermek hem objektif ilmî araştırmanın bir gereğidir hem de tasavvufun kutsiyet vb. konulardaki anlayışını doğru anlayıp anlatmamız açısından önemlidir. Nitekim zühd, takva, iman, ihlâs ve nefis terbiyesi gibi dinî-ahlâkî kavramların anlam alanına dayalı dindarlık tecrübesi geleneksel ulama tarafından da tereddütsüz onaylanmakta, hatta bu tarz bir tecrübenin ve yaşantının dinin nihai amacıyla örtüştüğü kabul edilmektedir. Buna karşılık bilhassa irfanî metafizik ve onun kutsallık inancına temel oluşturan kavram ve kurumlarının dinî meşruiyeti, ortaya çıkışından itibaren sürekli tartışma konusu olmuştur. Bazıları, İslam’ın

187 Bu başlık altındaki kısım, –bazı değişiklik, ekleme ve değerlendirmeler dışında- Prof. Dr. Mahmut Ay’ın İslam Düşünce ve Geleneğinde Kutsiyet, Velâyet ve Keramet adlı eserde yayımlanan “Tasavvuftaki Kutsiyet İnanışlarına Yönelik Geleneksel Eleştiri Literatürü ve Meşruiyet Temelleri” (Kuramer yay., İstanbul 2017, s. 247-283) başlıklı tebliğinin kısaltılmış şeklidir.

İbnü'l-Arabî ve sonrasında bireysel dinî ve ahlâkî duyarlılığın yerini özel anlamlar yüklenen *ittihad*, *marifet*, *hakikat* gibi kavramlar üzerine yapılan ontolojik ve epistemolojik spekülasyonlar almıştır. Teorik düzeyde gerçekleşen bu spekülasyonlar, tekke ve tarikat şeklinde kurumsal yapılarda pratize edilmiş; Müslüman toplumların ahlâkî hayatı büyük oranda bu yapılar tarafından şekillendirilmiştir.

• özünü temsil ettiği gerekçesiyle bunları savunurken, bazı kesimler de bu ikinci boyutuyla tasavvufun İslam'ın esaslarına uygunluğunu şüphyle karıştırmış, dışarıya ait bir unsur olduğunu belirtmişlerdir. Sonuçta bu konular hakkında ciddi bir eleştiri külliyatı oluşmuştur.

• Eleştirenlerin önde gelenlerinden olan Sünnî âlim Ebü'l-Ferec İbnü'l-Cevzî (ö. 597/1201), tasavvufun zühdden öte bir şey olduğunu, nite-

kim zühdü hiç kimse yadırgamadığı hâlde tasavvufu eleştirenler bulunduğunu belirtir.¹⁸⁸ İbnü'l-Cevzî, inziva ve ubudiyet üzerine kurulu sufi tecrübenin İslam öncesi Arap kültüründeki izlerine de dikkat çekerek, bu pratiğin İslam'da devam ettirildiğini hatırlatmaktadır.¹⁸⁹ İbnü'l-Cevzî'ye göre kurumsal sufilik yolundaki en önemli sapmalardan biri, vahye dayalı bilgi ile rasyonel bilgiye duyulan kayıtsızlık ve ilimden uzaklaşma, asıl amacın “amel” olduğuna yönelik tutumdur. Ancak sufiler ilimden kopunca yanlışlara sapmışlar, söz konusu amelî dünyadan yüz çevirme diye anlamışlar, böylece bedenleri için faydalı olan şeyleri terk edip, insanların faydalanması için yaratılan malî akreplere benzetmişlerdir.¹⁹⁰

İbnü'l-Arabî ve sonrasında bireysel dinî ve ahlâkî duyarlılığın yerini özel anlamlar yüklenen *ittihad*, *marifet*, *hakikat* gibi kavramlar üzerine yapılan ontolojik ve epistemolojik spekülasyonlar almıştır. Teorik düzeyde gerçekleşen bu spekülasyonlar, tekke ve tarikat şeklinde kurumsal yapılarda pratize edilmiş; Müslüman toplumların ahlâkî hayatı büyük oranda bu yapılar tarafından şekillendirilmiştir. Dönüşümün nihai noktası, dinin kaynakları ve özünüyle bağdaşmadığı ılımlı mutasavvıflarca da kabul edilen hulul, ittihad, vahdet-i vücud, vahdet-i mutlak vb. inanç ve öğretilerin yaygınlaşarak kabul görmesidir. İbnü'l-Cevzî'ye göre ilmî temellerden ve gerek-

188 *Telbisü İblîs* (Cümeli), s. 204.

189 *A.g.e.* s. 200.

190 *A.g.e.* s. 202, 208; keza bk. 185, 196-199.

çelerden uzak olan bu yorum anlayışı, Hz. Peygamber'e atfedilen ve çoğu güvenilir olamayan rivayetler için de söz konusu edilmiştir.¹⁹¹ Bu aşamadan sonra Kuşeyrî, *er-Risâle* adlı eseri yazarak fena, beka, kabd, bast, vakt, hal, vecd, vücud, cem', tefrika, sahv, sekr, şükr, zevk, şürb, mahv, ispat, tecelli, muhâdara, mukâşefe, levâih, tavâli', levâmî', tekvîn, temkîn, şeriat, hakikat gibi pek çok irfânî-soyut kavramlara esrarlı anlamlar yükleyerek bir tür felsefi öğretinin sufilik kapsamında meşru hale gelmesine vesile olmuştur.

Muhammed b. Tahir el-Makdisî, "*Safvetu't-Tasavvuf*" adlı eserinde "aklı başında insanın zikretmekten utanacağı şeyler anlatır".¹⁹²

Geleneksel ulemanın eleştirilerinin aslında tasavvufun yukarıda değinilen özellikleriyle teorik-felsefi şekline ve bu temalardan ortaya çıkan pratik uygulamalarına yönelik olduğu görülmektedir. Bu ulemanın temel ölçütü, dinin geçerli kaynakları olan Kur'an'a ve Peygamber'in uygulamalarına uygundur. Onlar, felsefi sufiliğin dayandığı teori ve pratiklerin İslam'ın bu geçerli kaymaklarına uymadığını hatta dinin temel verilerini tahrifata uğrattığını ileri sürmüşlerdir.

- **Geleneksel ulemanın**
- **eleştirilerinin aslında tasavvufun**
- **yukarıda değinilen özellikleriyle**
- **teorik-felsefi şekline ve bu**
- **temalardan ortaya çıkan pratik**
- **uygulamalarına yönelik olduğu**
- **görülmektedir. Bu ulemanın**
- **temel ölçütü, dinin geçerli**
- **kaynakları olan Kur'an'a ve**
- **Peygamber'in uygulamalarına**
- **uygundur. Onlar, felsefi**
- **sufiliğin dayandığı teori ve**
- **pratiklerin İslam'ın bu geçerli**
- **kaymaklarına uymadığını hatta**
- **dinin temel verilerini tahrifata**
- **uğrattığını ileri sürmüşlerdir.**

A. Tasavvuftaki Kutsiyet İnancının Ontolojik Temeli: Vahdet-i Vücut/Sufî Yaratılış Teorisi

Bilhassa İbnü'l-Arabî ve sonrası kurumlaşmış tasavvufta *tecelli*, *feyezan*, *zubur* gibi kavramlarla ifade edilen yaratılış sürecinin ilk mertebesi, ilâhî zatın kendisine olan tecellisi olup, icat ve zuhurun kaynağı olmak yönünden kemali ifade eder. Bu kemal, varlıklarda aşama aşama ve hiyerarşik

191 Bk. İbnü'l Cevzî, *a.g.e.*, s. 203. *İslâm Tasavvufunun Mabiyeti: Şifâü's-sâil Tercümesi* (trc. Süleyman Uludağ),

192 İbnü'l-Cevzî, *a.g.e.*, s. 205.

bir biçimde meydana gelen yaratma kudretinde ve hakikatleri ayrıntılı bir tarzda düzenlemede görülen kemaldır. Tasavvufçulara göre bu kemal, aynı zamanda manalar âlemi, *hazret-i amâiyye*¹⁹³ ve *bakikat-i Mubammediyye*'dir. Bu bağlamda sıfatların, levh ve kalemin, peygamberlerin, Muhammed ümmetine mensup kâmil insanların hakikatlerinin tümü '*Mubammedî bakikat*'in ayrıntılarından ibarettir. *Misaller* aşaması olan ikinci huzurda bu hakikatlerden diğer hakikatler ve onlardan da sırasıyla arş, kürsü, felekler, unsurlar âlemi ve terkipler âlemi meydana gelir. İlâhî zat tecelli ettiğinde âlemlerin birbirinden ayrılması gerçekleşir.¹⁹⁴ İbn Haldun'un deyimiyle, açıklanması zor, anlamı kapalı ve karmaşık tabirlerden, başıboş bırakılmış elastik kavramlardan oluşan sufi vahdet-i vücud ve yaratılış teorisinin dinî meşruiyeti, sufilerce hemen her konuda başvurulan ve yaygın bir kullanım haline gelen hadisler aracılığıyla sağlanmaktadır.

B. Tasavvuftaki Kutsiyet İnanışının Epistemolojik Temeli: Mücadele, Müşahade, Mükâşefe

Nefisle mücadelelerin, ibadet ve zikirle meşgul olmanın sonucu olarak maddi duyuların perdeleri ortadan kalkmakta, duyu sahibinin hiçbirini idrak edemeyeceği emr-i ilâhîden olan gaybî âlemlere ulaşılmakta ve bu âlemlerin hallerini anlama imkânı doğmaktadır. Bu keşfin temel gerekçesi, ruhun dış duyulardan sıyrılarak içe çekilmesi, dış duyuların his ve idraklerinin zayıflaması, buna karşılık ruhun kudret ve kuvvetinin gelişerek artmasıdır. Ruhun bu duruma gelmesine zikir ve tesbihler destek olmaktadır. Bu noktada ilim derecesinden sonra *şubûd* yani *huzûr* derecesine ulaşılır. Bu aşamada duyuların perdelenmesi ortadan kalkar. Nefis ve ruh, bu dereceye yükseldikten sonra birtakım ilâhî bağışlara, bilgilere ve gaybî sırlara vakıf olmaktadır. Tasavvufta *keşf* ya da *mükâşefe* olarak adlandırılan bu hal, nefisleriyle mücadele edenlerin çoğunda gerçekleşen bir durumdur. Bu durumu tecrübe edenlerin, kendilerinden başkasının idrak edemediği hakikatleri kavradıkları gibi birçok olayı da gerçekleşmeden önce bilebil-

193 Bk. İbn Haldun, *Şifâü's-sâil: Tasavvufun Mahiyeti*, haz. Süleyman Uludağ, Bursa, 1983, s.160.

194 İbn Haldun, *Mukaddime*, çev. Zakir Kadiri Ugan, İstanbul, 1989, II, 549.

dikleri, kendilerindeki kudret sayesinde dünyadaki bazı varlıklar üzerinde tasarrufta buldukları, bu varlıkların adeta onların iradelerine tabi oldukları söylenir.¹⁹⁵ Ancak İbn Haldun gerçek sufilerin bu tür keşiflere itibar etmediklerini, ulaştıkları bilgileri dışa yansıtmadıklarını, ansızın meydana gelen bu keşif ve tasarrufları, bir tür mihnet ve imtihan kabul ederek bu durumdan Allah'a sığındıklarını ifade etmektedir.¹⁹⁶

C. Sufî Dinî Anlayışa Temel Oluşturan Başlıca Kavram ve Kurumlar

1. İlham

Çeşitli kültürlerde akıl, haber, duyular ya da deney dışında, kişilerin kalbine yahut zihnine doğan, Allah'tan geldiği varsayılan öznel bilgiyi ifade eden *ilham*, ani bir manevi etki olarak düşünülür. Sufî gelenekte ilham, vahyin kesilmesi sonrasında vahyin işlevini gören nebevî bir kalbî eylem olarak görülür. Aslında insanlık tarihinde Allah ile insan arasındaki ayrımı, bu iki varlık alanının birbirinden farklılığını ortadan kaldırmayı amaçlayan mistik ve gnostik eğilimli felsefi ve dinî öğretilerde vahiy olgusuna yer verilmez. Zira bu öğretilerde Tanrı insanlara mesajını cisimleşerek verdiği için geriye sadece bu öğretilere inananları doğru yaşamaya sevk eden *ilham bilgisi* kalır.¹⁹⁷ Vahiy merkezli dinlerin egemen olduğu kültürel yapı içerisinde ortaya çıkan mistik tecrübelerde ise vahiy dil ve akıl kaynaklı formunu yitirerek, anlam ve içerik dönüşümüne uğrar. Bu düzeyde vahiy bilgi türü olma bakımından ilhamla özdeş olup, aralarında sadece derece ve değer bakımından bir fark söz konusudur.

Sufilerin keşif yoluyla ulvî âlemlerin hallerini ve varlıkların Tanrı'dan doğuşunun (sudur) aşamalarını ve keyfiyetini bilme konusundaki görüş ve düşüncelerinin anlamsızlığını vurgulayan İbn Haldun, bu görüşlerin vecd halinde dile getirildiğini, dolayısıyla bu hali tecrübe etmeyen için bir anlam ifade etmediğini düşünür.¹⁹⁸

195 İbn Haldun, *Mukaddime*, II, 546.

196 İbn Haldun, *a.g.e.*, II, 546.

197 Mustafa Sinanoğlu, "İlham", *DİA*, XXII, 100.

198 Bk. *Şifâü's-sâil*, s. 153; *Mukaddime*, II, 558.

2. Velâyet

Sufiler, dinî idraklerini başından beri Hz. Muhammed'in şahsına ve otoritesine dayandırmışlardır. Peygamber'in ümmî olduğunu ifade eden ayetler (A'râf 7/157-158) sufî temsilciler için hareket noktası oluşturmuştur. Onların çoğunlukla aklî bilgiye ve kitaplara karşı mesafeli durmaları, bu ilkeyi yorumlama biçiminden ileri gelir.¹⁹⁹ Hz. Muhammed'in şahsı ve hayat tarzı sufîlerin hal ve makam teorilerinin temelidir. Kur'an'ın söz konusu ettiği *İsrâ* olayı ile rivayetlere dayalı *miraç* olayı, sufîler için Allah'a doğru çıkılan yolculuğun yaşanmış ilk örneğidir. Bu teolojinin geliştirdiği hal ve makamlardan her biri Hz. Peygamber'e atfedilen bir hadisle ilişkilendirilmiş, sufîlerin ürettiği her eğilimin peygamberî bir dayanağı olagelmıştır.

Sufî geleneğin insanlar için tasavvur ettiği hiyerarşik yapının en üst derecesini velîlik makamı oluşturur. Bu derece, Allah hakkındaki bilgi (mârifetullah) ile doğru orantılıdır. Allah'ı en iyi bilen ve tanıyan kişi olarak velî, "sufî hayat tecrübesinde belirli bir makama ulaşan, bağlılarına yol gösterici konumda bulunan ve bazı özel güçler bahşedildiğine inanılan kişi" demektir. Bu yönüyle velî, baştan aşağı mükemmel insan yani *insan-ı kâmil* modelini temsil eder. Bu mükemmel modele aşağıdan yukarıya doğru ilerleyen ruhsal bir yolculukla ulaşılır. Bu yolculuk sufî gelenekte *makamlar* teorisini ortaya çıkarmıştır. Makamlar teorisi zühd, tövbe, sabır, şükür, tevekkül ve rıza gibi dinî-ahlâkî terimlerle ifade edilmiştir. Bu terimler Kur'an kaynaklı olsa da bağlam, anlam ve içerik yönünden yeniden kurgulanmıştır. Aşağıdan yukarıya (insandan Allah'a) gidişi ifade eden makamlar ve haller teorisi Allah-insan ayırımının yok olduğu fena aşamasıyla son bulur. Sufînin ulaştığı bu aşama *velâyet* makamıdır. Birçok modern araştırmada, Kur'an'dan alınan *velî* kavramına doğu Hıristiyan mistisizminin, gnostisizmin ve Yeni-Eflatunculuğun tanrısallığın insanda tecellisi şeklindeki içeriğinin yüklenmiş olduğu belirtilmektedir.²⁰⁰

Velâyeti dindeki nebî ve resulü kapsayacak tarzda anlamlandıran İbnü'l-Arabî gibi sufî teorisyenler, peygamberliği tarihsel koşullara bağlı bir olgu (nübüvvet-i teşrî'), velâyeti ise zaman ve mekân üstü kuşatıcı ezeli bir

199 Kur'an'ın Hz. Muhammed hakkındaki ümmî ifadesine sufîler özel bir önem atfederler. Bk. A. Schimmel, *İslam'ın Mistik Boyutları*, trc. Ergun Kocabıyık, İstanbul, 2001, s. 217.

200 Fazlurrahman, *İslam*, s.170.

metafizik aydınlanma (*nübüvvet-i mutlaka, nübüvvet-i âimme, nübüvvet-i velâye*) şeklinde düşünmüşlerdir. Bu durum velâyetin nübüvvetten ve risaletten daha kuşatıcı bir kategori olduğu, hatta nübüvvet ve risâlet kapsamında söz konusu edilen bilginin, nihai kaynağının bu kuşatıcı ezeli aydınlanmaya dayandığı gibi tezleri doğurmuştur. Sufî literatürde *hakikat-i Muhammediyye* veya *nûr-i Muhammedî* şeklinde kavramsallaşan bu ezeli aydınlanma, sufi ontolojiye ve epistemolojiye temel oluşturur.²⁰¹

- **Velâyeti dindeki nebî ve resulü**
- **kapsayacak tarzda anlamlandırılan**
- **İbnü'l-Arabî gibi sufi teorisyenler,**
- **peygamberliği tarihsel koşullara bağlı**
- **bir olgu (nübüvvet-i teşrî'), velâyeti**
- **ise zaman ve mekân üstü kuşatıcı ezeli**
- **bir metafizik aydınlanma (*nübüvvet-i***
- ***mutlaka, nübüvvet-i âimme, nübüvvet-i***
- ***velâye*) şeklinde düşünmüşlerdir. Bu**
- **durum velâyetin nübüvvetten ve**
- **risaletten daha kuşatıcı bir kategori**
- **olduğu, hatta nübüvvet ve risâlet**
- **kapsamında söz konusu edilen**
- **bilginin, nihai kaynağının bu kuşatıcı**
- **ezeli aydınlanmaya dayandığı gibi**
- **tezleri doğurmuştur. Sufi literatürde**
- ***hakikat-i Muhammediyye* veya *nûr-i***
- ***Muhammedî* şeklinde kavramsallaşan**
- **bu ezeli aydınlanma, sufi ontolojiye ve**
- **epistemolojiye temel oluşturur.**

3. Keramet

Sufî teorisyenlerin keramet kavramı bağlamında ürettikleri zengin literatüre bakıldığında, bunun peygamberliğin ayırt edici özelliklerinden biri olan mucizeye benzer mahiyette olduğu görülür. Bu literatürde *keramet*, tıpkı *mucize* gibi tabiat kanunlarıyla açıklanamayan, olağanüstü bir olay kabul edilerek ikisinin de aynı kaynaktan geldiği düşünülür. Sufî teorisyenler kerameti, “Allah’ın velî kullarından doğan olağanüstü olay ve fiil” şeklinde tanımlamışlardır.²⁰² Keramet ile mucize arasındaki bu benzerlikten dolayı geleneksel ulemadan bazıları, keramet iddiasının dindeki peygamberlik tasavvuruyla bağdaşmadığını ileri sürülmüşse de mutasavvıf âlimler eserlerinde mucize ile keramet arasındaki şu türlü farkları göstererek bu kaygıyı gidermeye çalışmışlardır: a) Mucize yalnız peygambere mahsusken kera-

201 Hakikat-i Muhammediyye ve nûr-i Muhammedî hakkında geniş bilgi için bk. Mehmet Demirci, “Hakikat-i Muhammediyye”, *DİA*, XV, 179-180; Ümeyme Muhammed Abdullah Küleyb, *en-Nûru'l-Muhammedî fî meydâni'l-felsefeti'l-İslâmiyye* (doktora tezi), Hartum Üniversitesi Edebiyat Fakültesi, 2006.

202 Kuşeyrî, *Kuşeyrî Risalesi*, haz. Süleyman Uludağ, İstanbul, 1992, s.530 vd.; Kelâbâzî, *Taaruf-Doğuş Devrinde Tasavvuf*, haz. Süleyman Uludağ, İstanbul, 1992, s.106 vd.

Sufi literatüründe sekr denilen kendinden geçme halinde görülen şatahât konusunda Beyazıd-ı Bestâmî ve Hallac-ı Mansur isimleri ön plana çıkmaktadır. Onlara atfedilen, “kendimi tenzih ederim, şanımla ne yücedir.”; “Çadırımı arşın karşısına kurdum”; “(Ey Allah’ım!) Sen benim aynamdın, sonra ben ayna oldum”; “Rabbim! Senin bana itaatin benim sana itaatimden fazladır”; “Kudretim kudretinden daha büyüktür” vb. ifadeler geleneksel ulema tarafından şiddetle eleştirilmiştir.

met hem peygamberde hem de velide görülür. b) Mucize peygamberlerin doğruluğuna ve peygamberlik görevinin ispatına yönelik olağanüstü bir olay iken keramette veliliğin ispatı gibi bir amaç ve iddia söz konusu değildir. c) Mucize olayında gizleme değil, özellikle açıklama ve muhataplara meydan okuma söz konusudur. Keramette ise esas olan gizlemedir. d) Mucizede olduğunun aksine keramet sayılan olaylarda muhalif ve münkirlere karşı onları kabul etmeye zorlayan bir meydan okuma amacı

yoktur. e) Her velînin keramet sahibi olması gerekmezken her peygamberin mucize gösterebilmesi onun peygamberliğinin bir şartıdır; çünkü peygamberlik iddiasının doğruluğu mucize ile kanıtlanır.²⁰³

4. Şatahât

Sufî literatürde *şatab* ve *şatabât* adı verilen, “sufinin kalbinde hissettiği veya hazır bulduğu birbiriyle çelişen düşünce ve duyguları kontrolsüz ve düzensiz bir biçimde açıklaması” şeklinde tanımlanan kavram, dinî bir tecrübeden ziyade psikolojik, insanî bir hali ifade eder. Bu hal, içten dışa coşkuyla taşan bir *vecd* durumudur. Bu psikolojik hali tecrübe eden sufînin tüm benliği ile Allah’a yoğunlaşması sonucunda onda güçlü bir *vecd* hali meydana gelmektedir. Burada *vecd* halindeki sufî ile Allah arasında bir tür *ittisal* veya *ittihad* olduğu vehmedilir. İşte sufî bu *vecd* halindeyken kendisinden belirtilen *şatabât* tarzında ifadeler ortaya çıkar.

Sufi literatüründe *sekr* denilen kendinden geçme halinde görülen şatahât konusunda Beyazıd-ı Bestâmî ve Hallac-ı Mansur isimleri ön plana çıkmaktadır. Onlara atfedilen, “kendimi tenzih ederim, şanımla ne yücedir.”; “Çadırımı arşın karşısına kurdum”; “(Ey Allah’ım!) Sen benim aynam-

203 Bk. Kuşeyrî, *a.g.e.*, s.530 vd.; Kelâbâzi, *a.g.e.*, s.106-116.

dın, sonra ben ayna oldum”; “Rabbim! Senin bana itaatın benim sana itaatimden fazladır”; “Kudretim kudretinden daha büyüktür” vb. ifadeler geleneksel ulema tarafından şiddetle eleştirilmiştir.²⁰⁴ İbn Haldun sufilerin vehme dayalı bu sözlerinin, vecd ve cezbe halindeyken kasıt ve irade dışı olarak meydana geldiğine dikkat çekerek, onların böyle ifadelerden sorumlu olmayacaklarını savunmaktadır.²⁰⁵

5. Zikir ve Semâ

Sufilerin ontoloji ve epistemolojilerindeki ilham, velâyet, hatm-i velâyet, keramet gibi dinî içerikli kavramlar yanında, onların ürettikleri bazı dinî pratikler de ilk Müslüman nesillerin dinî dünyasına yabancıydı. O yüzden bunlar da geleneksel ulemanın eleştirilerine konu olmuştur. Dinin temel kaynaklarında ve erken dönem dinî yaşantıda yer almayan zikir, semâ vb. ritüeller ve ayinler karşısında İbn Teymiyye oldukça sert bir tutum takınmıştır. Ona göre bunlar, dinî kaynaklar hakkındaki cehaletin sonucudur. İbnü'l-Cevzî de iyi niyetle hareket eden sufilerin, ribât dedikleri, Hırsıyanların manastırlarına (deyr/edyire) benzer bazı ibadet mekânları oluşturduklarını hatırlatarak, bu suretle “mescitlere alternatif (nazîr) yapılar” icat ettiklerini ve sonuçta toplumda bölünmeye yol açtıklarını ifade eder.²⁰⁶

204 Bkz. İbnü'l-Cevzî, *Telbîsü İblîs* (Cümeli), s. 414 vdd.; ayrıca bk. Muhammed Âbid Câbirî, *Arap-İslam Kültürünün Akıl Yapısı*, çev. B. Köroğlu - H. Hacak, E. Demirli - İstanbul, 1999, s. 373-375.

205 *Mukaddime*, II, 558-559.

206 İbn Teymiyye, *Mecmû'u Fetâvâ*, X, 396-397, 551-557; *İkri'dâu's-şirati'l-musta'kim*, nşr. Ahmed Hamdi İmam, Cidde 1986, s. 270; İbnü'l-Cevzî, *Telbîsü İblîs*, s. 217.

Genel Değerlendirme ve Sonuç²⁰⁷

Burada kutsiyet, velâyet ve keramet telakkisi ile diğer ilgili tasavvufi kavramlar, fikirler, pratikler ve kurumların oluşum sürecine ilişkin olarak yukarıda verdiğimiz bilgilerin çok kısaca bir özeti sunulduktan sonra söz konusu telakki ve kavramları günümüzde nasıl ele almamız ve anlamamız gerektiğine ilişkin öneri mahiyetinde görüş ve değerlendirmeler sunulacaktır.

I- Kur'an'da ve İlk Mutedil Müfessirlerin Eserlerinde Kutsiyet, Velâyet ve Keramet

Bu çalışmanın başlarında verilen bilgilere göre dinlerin olduğu her yerde, kutsal ile olan irtibatları nedeniyle kendileri de kutsal sayılan varlıklar, şahıslar ve yerler; velilik ve azizlik benzeri telakkiler ve böylesi nitelikler taşıyan kişilerin keramet benzeri olağanüstü (doğal yasaları aşan) işler sergileyebildikleri yönünde kabuller de daima var olmuştur. Bu tür telakkiler, toplumların inanç tarihleri ve kültürleriyle bağlantılı olarak farklı formlarda çağları aşarak varlıklarını günümüze kadar sürdürmüş antropolojik birer realitedir.

Kutsal kişiler, azizler, velîler gibi kendilerine olağanüstü nitelikler yüklenen gerçek veya mevhum şahıslar ile onlarla bağlantılı kerametlerin de yer aldığı menkıbe literatürü, kültürler ve dinler tarihi, fenomenoloji, halk inançları gibi alanlara ait verilerin kavranması ve çözümlenmesi için önemli kaynaklardır. Menkıbeleri teşkil eden ana formlar analiz edildiğinde bunlarda insanoğlunun çok temel bazı ihtiyaçlarına karşılık gelen anlatımların yer aldığı görülür. Bu anlatılanlar, ayrıca insanlığın inanç kültürlerine dair bilgiler sayesinde modern hayatı zenginleştirecek unsurlar içermesi, ahlâkî dersler ve mesajlar taşıması yönüyle paha biçilemez değerlerdir.

Asıl konumuz olan *kutsiyet*, *velâyet* ve *keramet* terimlerinin anlamları hakkında daha önce söylediklerimizi şöyle toparlayabiliriz:

a) Sözlükte “temiz, pak ve arınmış olmak” gibi anlamlara gelen **kuds/kudsiyye** (kutsiyet) kavramı Kur’an’da esas itibarıyla Allah’ı niteler ve özellikle **el-Kuddûs** şeklinde Allah’ın sıfatı olarak geçer. Buna göre Kur’an bakımından mutlak anlamda temiz, pak, kutsal ve müteâl (aşkın) olan yegâne varlık Allah Teâlâ’dır. Allah’ın dışında bazı zaman ve mekânlara atfedilen kutsiyet, mutlak bir aşkınlık anlamına gelmeyip, onlar için bir **değerlilik** ifade eder; böylesi özel zamanlar ve mekânlar Müslümanlarca da saygın olarak algılanır. Başka bir ifadeyle –her ne kadar günlük dilde bazı zaman ve mekânlar için kutsiyet/kutsallık kelimesi kullanılsa da- bunlar bizatihi kutsal olmayıp, Allah’ın onlara değer atfetmesi nedeniyle Müslümanlar tarafından da değerli görülür, saygı gösterilip ziyaret veya ihya edilir. Asıl aşkınlık ve kutsiyet ise yine Allah’a ait olarak kalır. Arı duru İslâmî inanç budur.

b) Kur’an’da **velî** ve **evliya**, kullanıldığı olumlu ve olumsuz bağlama göre taşıdığı sözlük anlamlarının yanında, daha özel olarak, “ruhsal, ahlâkî ve manevi temizliği, arınmışlığı ve seçkin erdemleriyle Allah’ın yakınlık ve dostluğunu kazanmış kişi/kişiler” şeklinde özetleyebileceğimiz manasıyla birçok ayette geçmektedir.²⁰⁸ Konumuz bağlamında en çok üzerinde durulan Yûnus 10/62-63. ayetlerde “*evliyâullah*”ın temel nitelikleri için -din dilinde oldukça geniş içerikli olan ve sık tekrar edilen- **iman** ve **takva** kavramları kullanılmıştır.

208 İlgili ayetler için bk. M. Fuad Abûlbaki, *el-Mu’cemü’l-müfrefres li-elfâzı’l-Şur’âni’l-Kerim*, “v-l-y-” mad.

c) Kur'an'da **keramet** kelimesi geçmesi de **kerîm** sıfatı "değerli, önemli, şerefli" gibi anlamlarda Cebrail'i, melekleri, Kur'an'ı, bazı varlık ve nesnelere niteler.²⁰⁹ İki ayette (Neml 27/4; İnfitâr 82/6) ise özellikle "şanı yüce, çok lütufkâr ve cömert" anlamına Allah'ın sıfatı olarak geçer. Bir ayette aynı kökten "**ekrem**" kelimesiyle insanların en değer-

- **Şu hususlarda başlangıçtan beri**
- **Müslümanların ittifak ettikleri**
- **söylenir: a) Kutsiyet, velâyet ve**
- **keramet kavramları Kur'an'da yukarıda**
- **özetlenen anlamlarıyla kullanılmıştır.**
- **b) Bunlar akla, ilme, Kur'an'a,**
- **"Peygamber'in herkesçe bilinen hayat**
- **ölçüleri" demek olan Sünnete ve şeriata**
- **uygun anlamlardır. (c) Bu anlamları**
- **gerçekleştirmenin şartları yine**
- **Kur'an'da belirtilmiştir ve bu şartları**
- **potansiyel olarak her insan yerine**
- **getirebilir.**

li ve şerefli olan Allah'a saygısızlıktan en çok sakınan ("takva"dan etkâ) kimseler olduğu ifade edilmiştir (Hucurât 49/13). Keramet ile aynı kökten "*kerramnâ*" fiili, "keramet" kavramının, "insanın ilâhî ikram ve iltifata mazhariyeti ve bazı özellikleriyle âlemde seçkin kılınması" anlamını işaret edecek şekilde kullanılmıştır (İsrâ 17/70).

Sonuçta şu hususlarda başlangıçtan beri Müslümanların ittifak ettikleri söylenebilir: a) Kutsiyet, velâyet ve keramet kavramları Kur'an'da yukarıda özetlenen anlamlarıyla kullanılmıştır. b) Bunlar akla, ilme, Kur'an'a, "Peygamber'in herkesçe bilinen hayat ölçüleri" demek olan Sünnete ve şeriata uygun anlamlardır. (c) Bu anlamları gerçekleştirmenin şartları yine Kur'an'da belirtilmiştir ve bu şartları potansiyel olarak her insan yerine getirebilir.

Bu çalışmanın genelinde, özellikle de "Kur'an'da velî/evliya" başlığı altında, Sahabenin en tanınmış müfessiri olarak bilinen Abdullah İbn Abbas'tan başlamak üzere, en büyük tefsir âlimi sayılmış ve her devirde itibar görmüş âlimlerden verdiğimiz bilgiler, kutsiyet, velâyet ve keramet kavramlarını Kur'an perspektifinden nasıl anlamamız gerektiği konusunda bizleri yeterince aydınlatmışlardır. Özetlersek, söz konusu temel kavramlar, insanlar hakkında kullanıldığında olağanüstü, aşkın ve esrarengiz nitelikler içermez. Aksine, derin ve samimi imanları, hâlisane ibadetleri, zengin gönül dünyaları ve üstün ahlaklarıyla seçkinleşmiş olan, bu nitelikleriyle kendileri Allah'ı seven, Allah'ın da onları sevdiği dindarları ifade eder. Bu çer-

209 İlgili ayetler için bk. M. Fuad Abûlbaki, *a.g.e.*, "k-r-m-" mad.

çevenin dışına taşan anlayışlar -muhakkak ki kültürel olarak değer taşısa da- Kur'an'da, ilk mutedil ve itibarlı müfessirlerin eserlerinde ve ayrıca olgular dünyasında karşılığı olmayan telakkilerdir.

II- Tasavvufun Gelişim Sürecinde Kutsiyet, Velâyet ve Keramet Telakkisinin Oluşumu ve Dinî Değeri

İslam kültüründe tasavvufun gelişmesine paralel olarak kutsiyet, velâyet ve keramet kavramları da ancak çok özel kişilerin başarabileceği aşkınlık ve olağanüstülük anlamlarıyla donatılmış olup, modern araştırmalar, bu telakkinin gelişmesinde kadim kültürlerin etkisinin olduğunu ortaya koymaktadır. Tarihî vakıya bakınca, böyle bir inanç ve telakkinin bilinen siyasal sebeplerle ilk kez Hz. Ali taraftarları (şîatü Ali) arasında ortaya çıktığı görülür. Ardından Hz. Ali ve taraftarlarına özel sempatisiyle bilinen sufi kesimlerce benimsenmiş; daha sonra Ehl-i Hadis'e, oradan da Selefi, Eş'ârî ve Mâtürîdî ekollerıyla diğer inanç gruplarına geçmiştir. Bununla birlikte kutsiyet, velâyet ve keramet kavramları etrafında zamanla oluşan ve doğal yasalarla açıklanamayan keramet rivayetleri âhâd haberlere dayalı olduğu için, o rivayetleri kesin bilgi kaynağı olarak görmek, dolayısıyla da bağlayıcı bir inanç konusu haline getirmek, ılımlı mutasavvıflar da dâhil olmak üzere ulema tarafından doğru görülmemiştir. Kesin olan şudur ki, Hz. Peygamber'le birlikte duyuşal mucizeler devri kapanmış; böylece Allah'ın hem Kur'an'daki hem evrendeki hem de kendi biyolojik ve ruhî dünyamızdaki ayetlerini akliselim ile anlama, tanıma, kavrama, keşfetme ve onlardan yeni bilgiler ve imkânlar üretme dönemi başlamıştır. Bu fikri savunan âlimlerin tezleri, aşağıda değineceğimiz tarihî ve çağdaş tecrübelerle de doğrulanmış bulunmaktadır.

Kesin olan şudur ki, Hz. Peygamber'le birlikte duyuşal mucizeler devri kapanmış; böylece Allah'ın hem Kur'an'daki hem evrendeki hem de kendi biyolojik ve ruhî dünyamızdaki ayetlerini akliselim ile anlama, tanıma, kavrama, keşfetme ve onlardan yeni bilgiler ve imkânlar üretme dönemi başlamıştır.

Bu itibarla keramet olduğu ve vuku bulduğu iddia edilen olayların, bir şeyin hak ve hakikat oluşunun kanıtı olarak görülmesi hem Kur'an ve sahih Sünnet açısından hem de belirttiğimiz tecrübeler perspektifinden bakıldığında isabetli görülmemiştir.

Kimlerin gerçekten Allah dostları (evliyâullah) olduklarını kesin bir şekilde ancak Allah bileceğinden, bizim muttaki ve sâlih olduklarını gördüğümüz insanları tasavvuftaki aşkınlık ve kutsiyet anlamıyla evliya diye nitelememiz mümkün değildir. Allah'a olan itaatlerinden dolayı onlara saygı duyarız, ancak onları kutsayıp yüceltemeyiz. Bu ba-

- **Dualarımıza bazı kimseleri aracı**
- **yapmanın, bazı kimselere kutsallık**
- **yükleyerek onlardan imdat ve himmet**
- **dilemenin, Kur'an, sahih Sünnet ve**
- **tecrübeler açısından onaylanabilir**
- **bir tutum olduğunu söylemek**
- **güçtür. Hepsinden önemlisi, gerçek**
- **anlamda tevhid inancımız, ibadet**
- **ve dualarımızda yalnızca Allah'a**
- **yönelmemizi gerektirmektedir. Sadece**
- **Fatiha suresi bile bu tezin doğruluğunu**
- **kanıtlamak için yeterlidir.**

kımdan dualarımıza bazı kimseleri aracı yapmanın, bazı kimselere kutsallık yükleyerek onlardan imdat ve himmet dilemenin, Kur'an, sahih Sünnet ve tecrübeler açısından onaylanabilir bir tutum olduğunu söylemek güçtür. Hepsinden önemlisi, gerçek anlamda tevhid inancımız, ibadet ve dualarımızda yalnızca Allah'a yönelmemizi gerektirmektedir. Sadece Fatiha suresi bile bu tezin doğruluğunu kanıtlamak için yeterlidir.

Şu hâlde konu hem dinî inanç hem de insan onuru yönünden ele alındığında şu tespitleri yapmak zorundayız:

1. Özellikle velâyet makamında görülüp kendilerine bir şekilde kutsallık atfedilmiş kimselerin sergiledikleri anlatılan kerametlerin imkânı meselesi salt ulûhiyet inancı açısından düşünüldüğünde, teorik olarak Allah'ın iradesiyle mucize ve keramet gerçekleşmesi elbette mümkündür. Kuşkusuz -Kur'an'da onlarca defa tekrar edildiği üzere- "Allah'ın her şeye gücü yeter" ve O'na hiçbir şekilde acizlik isnat edilemez. Dolayısıyla O dilerse dilediği bir kulunun elinde olağanüstü olayları elbette gerçekleştirir. Ancak bu bağlamda önemli olan, dinin aslî kaynaklarında verilen bilgilere göre teorik olarak mümkün görülen keramet olayını fiilen de yaratma yönünde ilâhî iradenin tecelli edip etmeyeceği sorusudur. Bu noktada Müslüman âlimlerin üzerinde ittifak ettikleri temel kural şudur: Keramet iddiaları ve haberleriyle tasavvuf kurumunda yerleşmiş bulunan keşif, ilham, ricâ-lülgayb, rabîta, mürşid otoritesi gibi konular **Kur'an'ın muhkem** (anlamı açık) **ayetleri, sahih Sünnet** ve **aklîselim** ışığında değerlendirilir. Bu üç bilgi kaynağı açısından bakıldığında, -mesela- herhangi bir mürşide ola-

Tasavvuf dünyasında, bilinen dinî ilimlere mukabil, batını "bilgi" yöntemiyle başka bir tefsir, hadis, akaid üretilmiştir. Bu da her zaman alışılmışın ötesinde, sıra dışı, farklı, irrasyonel, gizemli ve olağanüstü tarafa ilgisi olan kitlelerin gözünde hem geleneksel dinî ilimlere hem de aklî ve deneysel bilimlere güveni zayıflatmış, bu ise Müslüman dünyada anılan dinî ve dünyevi ilimlerde gelişmeyi olumsuz etkilemiştir.

• ğanüstü güç ve yetkiler nispet edip
• sorgusuz sualsiz teslim olmak diye bir
• şeyden söz edebilir miyiz? Bunun hem
• dinî ve aklî meşruiyetini hem de kit-
• lelerin bu tarz telakkileri benimseme-
• lerinin, hayatlarını bu kabullere göre
• düzenleyip asırlar boyu sürdürmelerini
• nin doğurduğu ve doğuracağı sonuç-
• ların hesabını doğru yapmak zorun-
• dayız. Nitekim sahabe bile akıllarına
• yatmadığını gördükleri konularda Hz.
• Peygamber'e itirazda bulunmuşlardır;

Hz. Peygamber'in hayatını anlatan sahih kaynaklarda bunun örnekleri mevcuttur.

2. Aşkınlık anlamıyla kutsiyet, velâyet ve keramete dair kabuller, –sufiler de dâhil olmak üzere- bütün âlimlerce öznel kabul edildiği için **kanıt de-ğeri taşımamaktadır**. Bu durumda, belirtilen anlamıyla kutsiyet, velâyet ve keramete inanmayanlar da sırf bu yüzden suçlanıp eleştirilemez. Hal böyleyken, tasavvuf çevrelerince çoğunlukla hem aklî ve deneysel bilimlerle hem de tefsir, fıkıh, kelim gibi belli ölçülerde aklî ve objektif yöntemleri olan dinî ilimlerle ilgilenenlerin “ulemâ-i rûsûm” (şekilci âlimler), “ehl-i kısr” (kabukla uğraşanlar) gibi küçültücü ifadelerle itham edildiği bilinmektedir. Böyle bir dil kullanılarak bu ilimlerin gözden düşürüldüğü, buna karşılık yine tasavvuf ve tarikatlarda hiçbir objektif-aklî ölçüye dayanmadan elde edildiği söylenen batını “bilgi”nin, keşif ve kerametlerin kutsal ve sorgulanamaz doğrular olarak yüceltildiği tarihî bir vakia olarak kolaylıkla tespit edilebilir.²¹⁰ Böylece **tasavvuf dünyasında, bilinen dinî ilimlere mukabil, batını “bilgi” yöntemiyle başka bir tefsir, hadis, akaid üretilmiştir. Bu da her zaman alışılmışın ötesinde, sıra dışı, farklı, irrasyonel, gizemli ve olağanüstü tarafa ilgisi olan kitlelerin gözünde hem geleneksel dinî ilim-**

210 Bu yönde bir eleştiri için bk. İbn Teymiyye, *Mecmû'ul-Fetâvâ* (nşr. Abdurrahman b. Muhammed b. Kasım), Medine 1416/1995, s. 379; krş. Gazzâlî, *Cevâbiru'l-Şur'ân* (nşr. M. Reşid Rıdâ), Beyrut 1406/1986, s. 35-38, 52; *İhyâ'*, III, 19, 399; daha geniş bilgi için bk. Muhammed b. Ahmed b. Ali el-Cüveyr, *Cubûdü 'ulemâi's-seleffil-karni's-sâdis el-bicri fi reddi 'ale's-süfîyye*, Riyad 1424/2003, s. 221-231 (özellikle 223-224).

lere hem de aklî ve deneysel bilimlere güveni zayıflatmış, bu ise Müslüman dünyada anılan dinî ve dünyevi ilimlerde gelişmeyi olumsuz etkilemiştir.

Aslında kutsiyet, velâyet ve keramet kelimeleriyle aynı kökten kelimelerin Kur'an'daki kullanımlarının hiçbirinde hicrî üçüncü yüzyıl ortalarında yüklenmeye başlanan tasavvufî anlamların bulunmadığını bir kez daha önemle hatırlamak gerekir. Buna rağmen –bu çalışmada yeri geldikçe belirtildiği üzere– ta-

savvuf düşüncesinde hicrî üçüncü yüzyıl ortalarından itibaren kutsiyet, velâyet, keramet gibi kavramların yanında ricâlî'l-gayb, kutub, gavs, abdal gibi yeni kavramlar üretierek hepsine de olağanüstü anlamlar yüklenmiştir. Böylece bu esrarlı kavram ve isimlerin etkileyici cazibesinden yararlanarak, somut eşyaya dair objektif bilgiler ve bilgi yöntemleriyle yarıştırılan ve hep onlara galip getirilen ilham, keşif, batın ilmi, mükâşefe ilmi gibi öznel karakterli “bilgiler” ve bilgi yöntemleri üretilmiştir. Kur'an'da “sünnetullah” denilen değişmezliğine vurgu yapılan olgular dünyasının ya da dış gerçekliğin böylesi sözde ilimlerle batınî ve esrarlı bir okumaya tabi tutulması, nesnel gerçekliğin ve ona ilişkin objektif/bilimsel bilginin genellikle İslam toplumlarında hafife alınıp önemsizleştirilmesine, hatta bazen inkârına yol açmıştır. *Kuşkusuz anılan keşfi bilgiler, ilhamlar psikoloji, epistemoloji gibi disiplinler yönünden önemli ve incelemeye değer görülebilir ve görülmektedir. Ancak bu tür kişisel ve öznel tecrübe ve duyuların genel geçer hakikatler olarak asırlar boyunca Müslüman toplumlara empoze edilmesi bilgide rölativizme yol açmış; toplumlari yüzyıllar içinde gerçeklikten ve gerçekliğe dair bilimlerden koparmış; elbette tasavvufun sorumlu tutulamayacağı başka yıkıcı sebeplerle birlikte bu da bilimde, teknikte ve hayatın birçok pratik alanında kapatılamayan boşluklar, geri kalmışlıklar, kısaca topyekûn bir kapanmışlık doğurmuştur.* Nitekim İslam dünyasının

da tasavvufun tarikatlar şeklinde kurumsal bir yapı kazanıp toplumlarda etki gücünü attırması ve etki alanını genişletmesiyle İslam medeniyetinin geçmiş asırlardaki yükseliş ve dinamizmini kaybetmesinin aynı dönemlere rastlaması, bu iki gerçeklik arasında sebep-sonuç ilişkisini hatıra getirmekte, bu yönde iddialar öne sürülmektedir.

3. Geçmişte ve günümüzde hâkim ve yaygın bir telakki halini almış şekliyle tasavvuf ve tarikatlarda, günümüzde “cemaat” denilen oluşumlarda alelade kişileri kutsal evliya konumunda görerek onların bazen peygamberi bile aşacak kadar yüceltildiği, hatasızlık ve yanılmazlık konumuna yükseltildiği, hâlen de bütün Müslüman toplumlarda örnekleri görülen bir vakiydir. Bu kişilere eşya, olaylar ve kendilerine bağlı insanlar üzerinde olağanüstü bir güç, fizik ötesi bir tasarruf yetkisi tanıma; dokunulmazlık, eleştirilemezlik, erişilemezlik, kurtarıcılık gibi ayrıcalıklar atfetme, geniş kitleleri oluşturan tasavvuf ve tarikat müntesipleri, hatta halk kesimleri arasında yaygın bir anlayıştır. Bu tür yaklaşımları İslam’ın belirlediği inanç ve ahlak prensipleriyle, insan onuruna verdiği değerle bağdaştırmanın mümkün olup olmadığını ilmî ve akademik düzeyde adam akıllı düşünmek gerekmektedir.

4. Bu noktada önemle hatırlamak gerekir ki, Kur’an’da *keramet* kavramıyla aynı kökten *kerrame* fiili kullanılarak, “*Biz bakikaten Âdemoğlunu kesinlikle mükerrem kıldık (kerramnâ)*” denilir. Sonra da “*kerrame*” fiilinin açılımı olarak “*Onları (çeşitli nakil vasıtalarıyla) karada ve denizde taşıdık; kendilerine güzel güzel rızıklar verdik; yine onları yarattıklarımızın birçoğundan cidden üstün kıldık*” (İsrâ 17/70) buyrulur. Böylece ayette Allah, –doğüstü bir lütuftan bahsetmeksizin, herhangi bir aidiyet ayrımı da yapmadan-mutlak olarak “Âdemoğlu”na doğal imkânlarla ikramda bulunarak onu şerefliendirdiğini beyan etmekte, insanlığa lütuf ve ikramının birkaç doğal örneğini vermekte ve böylece “Âdemoğlu”nun âlemdeki özel yerine işaret etmektedir. Müfessirlerin açıklamalarına ve ayrıca insanın hangi özellikleriyle diğer varlıklardan üstün ve “şerefli” kılındığına bakarsak, söz konusu ayetteki “tekrîm” (mükerrem kılma, şeref bahsetme, ikramda bulunma) ile ne kastedildiğini kolaylıkla anlarız. Buna göre buradaki “tekrîm”den maksat, insanın organlarını başka canlılara nispetle daha becerikli kullanması, başka bazı varlıkları hizmetine alması, okuyup yazması, olaylar arasındaki

sebeup-sonuç alakasını görerek bu sayede bilim üretmesi, geleceğe yönelik program yapması, aletler icat etmesi; bilimsel, ahlâkî ve estetik yargılara sahip olması ve bu alanlarda değerler üretmesi; kısaca, bedensel ve ruhî meziyetler taşıyan, uygarlık kurabilen tek varlık olması gibi meziyetleri olmalıdır.

Konumuz olan kavramlara aşkınlık anlamları yüklemenin ve bunun İslam toplumları arasında hâkim telakki olarak yüzyıllarca sürmesinin olumsuz anlamda ağır sonuçlarını bu toplumlar halen yaşamaktadır. Oysa insanlığın topyekûn gelişmesine ilişkin tarihî tecrübe bize gösteriyor ki, insanın görevi, anılan ayette (İsrâ 17/70) ilâhî bir ikram olduğu bildirilen yetenek ve meziyetlerini Allah'ın dünyamızda kurduğu ve değiştirilemez olduğunu bildirdiği²¹¹ yasaları (sünnetullah) çerçevesinde eylemleri ve başarılarıyla ortaya çıkarmasıdır. Elbette bütün başarıların nihai kaynağı Allah'ın ilmi, iradesi ve kudretidir. Böyle olmakla birlikte, yine ilâhî ilim, irade ve takdir gereği, başarıların kula düşen bir tarafının da olduğu muhakkaktır. Bu da kula Allah'ın ikramları olan insanî donanımlarını en güçlü ve bilinçli bir şekilde kullanmaktır. Bu husus, bizzat Hz. Peygamber ile onun dostlarının ve sonraki Müslüman nesillerin sergiledikleri anlayıştan ve bu anlayışın ürettiği başarılarından anlaşılmaktadır.

5. Başta vahdet-i vücütçular olmak üzere bazı sufi/mutasavvıf düşünürler, “لَا مَوْجُودَ إِلَّا هُوَ” (O'ndan başka varlık yoktur) diyerek²¹² hiçbir ilmî ve aklî kuralı olmayan batınî yorumlarla dış gerçekliği yok saymışlardır. Bu yaklaşım, -felsefî bakımdan dikkate değer ve soylu bir düşünce olarak görülse de- pratik hayata maliyeti yönüyle bakıldığında kaçınılmaz olarak toplumda dış gerçekliğin değersiz görülmesine yol açmıştır. Eğer var olarak bilinen şeyler, hakikatte yok ise onlara dair bilgi de asılsızdır, yanılsamadır. Ama *vahdet-i vücütçuların kurgusal evreninden gerçek dünyaya döndüğümüzde görürüz ki, tarihi yazarlar, varlığı gerçek görerek insanî donanımlarını kullanmak suretiyle varlığı kendi yararları için kullanmayı başaranlar olmuştur.*

211 Bk. İsrâ 17/77; Ahzâb 33/62; Fâtır 35/43; Fetih 48/23.

212 Gazzâlî, *Mışkâtü'l-envâr*, Kahire 1383/1964, s. 56, 60; İbnü'l-Arabî, *Fusûsu'l-bikem* (Kâşânî'nin şerhiyle birlikte), Kahire. 1309, s. 101, 124-125, 147; İbnü'l-Arabî ve diğer bazı vahdet-i vücütçuların görüşleri hakkında toplu bilgi için bk. A. E. Afifi, *Mubyiddin İbnu'l-Arabî'nin Tasavvuf Felsefesi*, s. 28-34, 60-69; eleştirisi için bk. İbn Teymiyye, *İbn Der'u ta'arufi'l-'aql ve'n-naql*, Riyad 1411/1991, IV, 86-88.

Vahdet-i vücudçuların kurgusal evreninden gerçek dünyaya döndüğümüzde görürüz ki, tarihi yazanlar, varlığı gerçek görerek insani donanımlarını kullanmak suretiyle varlığı kendi yararları için kullanmayı başaranlar olmuştur. Buna karşılık, İslam'ın üçüncü yüzyılında ortaya çıkmış ve asırlar geçtikçe Müslüman bireyleri ve toplumları kuşatmış olan kutsal ve velî şahsiyetlerle onların gerçekleştirdiğine inanılan keşif ve keramet tarzı olağanüstü olayların İslam ümmetine herhangi bir dünyevi başarı ve yarar sağladığına dair herkesi ikna edici kesinlikte bir bilgi yoktur.

Buna karşılık, İslam'ın üçüncü yüzyılında ortaya çıkmış ve asırlar geçtikçe Müslüman bireyleri ve toplumları kuşatmış olan kutsal ve velî şahsiyetlerle onların gerçekleştirdiğine inanılan keşif ve keramet tarzı olağanüstü olayların İslam ümmetine herhangi bir dünyevi başarı ve yarar sağladığına dair herkesi ikna edici kesinlikte bir bilgi yoktur. Genel manzaraya baktığımızda görülecektir ki, İslam toplumları, ilâhî ikramlar olan bedensel ve zihinsel donanımlarını kullanmaktan ziyade velâyet sahibi olduğuna inanıp kutsadıkları (*kuddise sirrubû*) kişilere ve onlardan zuhur edecek ke-

rametlere itibar edip bel bağlamışlardır. Tasavvufun baskın bir toplumsal yapı ve zihniyet inşa edici yaygın bir eğitim kurumu haline geldiği asırlardan itibaren çok sayıda evliya, gavs, kutub, müceddid gelip geçmiş; fakat onların, kendilerine atfedilen keramet, ilham, keşif gibi olağanüstü yetenek ve bilgilerini kullanarak ümmetin asırlar geçtikçe ağırlaşan somut sorunlarından herhangi birini çözdükleri görülmemiştir.

Elbette tasavvufî kavramları, fikirleri ve kurumları üretenlerin maksatları alternatif bir din kurgulamak değildi. Fakat hareketin tabiatı gereği, dinde vahyin benzeri tasavvufta ilham, mucizenin benzeri keramet, nübüvvetin benzeri velâyet, “hatm-i nübüvvet”in benzeri “hatm-i velâyet” olmuştur. Keza Allah'ın yönettiği evren gibi bir de kutub, gavs, imameyn, abdal gibi görünmez kimliklerle içi doldurulan ricalü'l-gayb hiyerarşisinin, diğer bir ifadeyle aşkın sufî şahsiyetlerin yönettiği alternatif kozmik bir evren kurgulanmıştır. Sonuçta bütün bu telakkiler, İslam tefekküründe günümüzde de etkilerini sürdüren ciddi bir krizin sebeplerinden biri olmuştur.

6. Nihayet şunu da görmek gerekir ki, çeşitli tasavvufî anlayış ve hareketlerin ülkemizde ve dünyada oldukça geniş bir müntesipler kitlesinin bulunduğu, ayrıca bu anlayış ve oluşumlara dünyanın dört bir yanında

yığınların saygı duyduğu da bir vakıadır. Esasında tasavvufî düşünce, ahlak ve pratik bu saygıya da layıktır. Elbette bilim insanları her durumda kendi alanlarıyla ilgili bilimsel araştırmalar, tespit ve değerlendirmeler yapacak, bunları toplumla paylaşacaklardır. Ancak tasavvuf hakkında konuşup yazarken hem insanların yanlış sapmalarına hem de aşırı tepki vermelerine sebep olacak, dinî ve toplumsal barışın zedelenmesine yol açacak tavırlardan sakınmak, böylece barışçı ve yapıcı bir dil kullanmak gerekmektedir. Kuşkusuz metodolojik ölçülerden, bilimsel özgürlükten ve hakikatten fedakârlık etmeden kullanılacak böyle bir üslûp, ihtilafların azaltılmasına ve konuların rahat bir ortamda müzakere edilip hakikatin ortaya çıkarılmasına katkı sağlayacaktır. Bu hususta aşağıdaki ilkelerin gözetilmesinin özellikle önem taşıdığını düşünüyoruz.

III- Günümüzde Tasavvufî Kavram, Fikir ve Uygulamaları İnceleyip Değerlendirmede Gözetilmesi Gereken Başlıca İlkeler

1. Öncelikle tasavvuf ehlinin, konu edindikleri meseleleri nasıl anlayıp yorumladıklarının ve pratiğe aktardıklarının vakıaya uygun tespitinin yapılması, kasıtlı veya kasıtsız yanlış ve yanıltıcı bilgiler vermekten sakınılması gerekmektedir. Tasavvuf ve sufilerle ilgili olarak yapılan değerlendirmelerin ve varılan hükümlerin, tarihsel seyir içerisinde yaşanan gerçeklik ve ortaya çıkan genel manzarayla, yani objektif gözlem yapıldığında tespit edilecek gerçek durumla uyumlu olmasına azami özen gösterilmelidir.

2. Tasavvuf, tarikat veya cemaat şemsiyesi altında faaliyet gösteren ve kendilerini sufî olarak tanıtan belli kimselerin ve çevrelerin samimi mutasavvıfları da rahatsız eden aşırı yorumları, gayr-ı İslâmî olmakla nitelenen anlayış ve uygulamaları geçmişte var olmuştur, halen vardır ve bundan sonra da var olacaktır. Ancak bunlar şahıs ve grup odaklı olarak değerlendirilmelidir. Bunun ötesine geçip, bu aşırılıklar üzerinden genellemeler yapılması hem hakikatten sapma sonucunu doğuracak hem de haksız ötekileştirmelere ve ayrışmalara yol açacaktır. Buna karşılık tasavvuf çevrelerinin kendi dışındakileri (ulema ve uzman şahsiyetleri dahi) “avam, ulemâ-i rüsûm (şekilci âlimler) kısır (kabuk) ehli, zâhir ehli” gibi aşağılanma algısı do-

Tasavvuf, tarikat veya cemaat şemsiyesi altında faaliyet gösteren ve kendilerini sufi olarak tanıtan belli kimselerin ve çevrelerin samimi mutasavvıfları da rahatsız eden aşırı yorumları, gayr-ı İslâmî olmakla nitelenen anlayış ve uygulamaları geçmişte var olmuştur, halen vardır ve bundan sonra da var olacaktır. Ancak bunlar şahıs ve grup odaklı olarak değerlendirilmelidir. Bunun ötesine geçip, bu aşırılıklar üzerinden genellemeler yapılması hem hakikatten sapma sonucunu doğuracak hem de haksız ötekileştirmelere ve ayrışmalara yol açacaktır. Buna karşılık tasavvuf çevrelerinin kendi dışındakileri (ulema ve uzman şahsiyetleri dahi) "avam, ulemâ-i rûsûm (şekilci âlimler) kışır (kabuk) ehli, zâhir ehli" gibi aşağılanma algısı doğuran kavramlarla nitelemelerinin de başka bir ötekileştirme sayılması gerektiği, bunun hayli yaygın bir telakki olduğu ve herkes için zararlı sonuçlar doğurduğu unutulmamalıdır.

ğuran kavramlarla nitelemelerinin de başka bir ötekileştirme sayılması gerektiği, bunun hayli yaygın bir telakki olduğu ve herkes için zararlı sonuçlar doğurduğu unutulmamalıdır.

3. Yukarıda kısmen belirtilen yönleriyle tasavvufu eleştiren, İbnü'l-Cevzî, İbn Teymiyye gibi Sünnî âlimlerin sufi tecrübe ve buna bağlı literatürün teolojik tutarlılığını sorgulama girişimleri –iyi niyetli ve saygıdeğer kabul edilse de– bunların yeterince güçlü argümanlara dayandığını söylemek zordur. Nitekim sufi teori ve pratiğinin Kur'an'da, Sünnette ve Selef-i sâlihînin hayatında bulunmadığı tarzındaki söylemin bilhassa Hanbelî-Selefi ulemanın dilinden küfür, ilhad ve zındıklık gibi suçlamalarla ifade edilmesi tasavvufun kültürel olarak halk dindarlığına egemen olmasını engelleyememiştir. Bu söylemde dinî argümanlar üzerinden yapılan tasavvuf eleştirileri dinî düşüncenin gelişmesine de katkı getirmemiştir. Ayrıca

bu şekilde din dışı ilan etme teolojik hakkaniyetle de bağdaşmamaktadır. Çünkü bu son derece sübjektif bir yargıdır ve insanların içlerindeki inancı bilemeyeceğimiz için karanlığa taş atmadır. Yapılacak şey, sufilerin söylediklerini, yazdıklarını ve uyguladıklarını din içi – din dışı gibi bir inanç yargılaması yapmadan, dinin aslı kaynaklarıyla ilişkisini ilmî ölçülere göre inceleyip değerlendirmeye çalışmaktır.

4. Buraya kadar verilen bilgi ve değerlendirmelerin ortaya koyduğu bir başka gerçek de şudur: İnsanın psiko-sosyal kapasitelerinden biri olan sufi tecrübenin ve bu tecrübe sonucunda oluşan ontolojik ve epistemolojik

literatürün dinî olmaktan ziyade antropolojik özellikli olduğu söylenebilir. Buradan bakıldığında kutsiyet, velâyet ve keramet in de dâhil olduğu tasavvufî kavram, düşünce, uygulama ve kurumları radikal bir tavırla reddedip küfür, ilhad gibi dinî hükümlerle yargılamak yerine, sufi tecrübeye olgusal yaklaşarak onu insanî bir kapasite olarak görmemiz isabetli olacaktır. Benzer müsamahakâr tavır diğer tarafta Hücvirî, Ebû Talib el-Mekkî, Gazzâlî gibi mutasavvîf âlimler tarafında da görülür. Özellikle klasik ulema çoğunluğunun barışçıl yaklaşımı, bir başka açıdan, sufi tecrübeye ve bundan doğan literatüre yeni bir perspektifle yaklaşmamız, bu literatürü yeni bir okumaya tabi tutup yeniden ve daha isabetli kavramamız için ilham verici olabilir.

- **Sufi tecrübe ve buna bağlı olarak ortaya çıkan literatürün psikolojik, felsefi ve edebî/sanatsal, hatta siyasal, sosyolojik ve ekonomik yönelimler ve içerikler taşıması, bu tecrübeyi ve metinleri dinî bir perspektifle değil de belirtilen alanlar açısından yeniden okumamıza imkân sunmaktadır.**
- **Nitekim sufi metinlerin teorik kısmı, özellikle vahdet-i vücud, ittihad, ittisal, müşahade ve mükaşefe gibi öğretileri felsefi tetkiklere konu olacak özellikler taşımaktadır. Mücahade, zikir, sema, vecd, şatah vb. uygulama ve tezahürler de psikoloji ve parapsikolojinin parametrelerine konu olacak niteliklere sahiptir. Benzer biçimde sufi literatürün bir bölümü, arkasında büyük sanatsal ve edebî dehalari işaret etmekte, yüksek düzeyde edebî ve sanatsal kalıp ve enstrümanlar barındırmaktadır.**
- **Nihayet sufi tefekkürün varlık felsefesinden de ilhamını alan yüksek ve kesinlikle saygın olan ahlak öğretisi ve pratiği, modernizmin ürettiği, gittikçe ağırlaştığını artık dünyada herkesin görüp şikâyet ettiği küresel ahlak sorunlarını aşmada insanlığa yeni bir perspektif sunacak değerdedir.**

Sufî tecrübe ve buna bağlı olarak ortaya çıkan literatürün psikolojik, felsefi ve edebî/sanatsal, hatta siyasal, sosyolojik ve ekonomik yönelimler ve içerikler taşıması, bu tecrübeyi ve metinleri dinî bir perspektifle değil de belirtilen alanlar açısından yeniden okumamıza imkân sunmaktadır. Nitekim sufi metinlerin teorik kısmı, özellikle vahdet-i vücud, ittihad, ittisal, müşahade ve mükaşefe gibi öğretileri felsefî tetkiklere konu olacak özellikler taşımaktadır. Mücahade, zikir, sema, vecd, şatah vb. uygulama ve tezahürler de psikoloji ve parapsikolojinin parametrelerine konu olacak niteliklere sahiptir. Benzer biçimde sufi literatürün bir bölümü, arkasında büyük sanatsal ve edebî dehalari işaret etmekte, yüksek düzeyde edebî ve sanatsal kalıp ve enstrümanlar barındırmaktadır. Nihayet sufi tefekkürün

varlık felsefesinden de ilhamını alan yüksek ve kesinlikle saygın olan ahlak öğretisi ve pratiği, modernizmin ürettiği, gittikçe ağırlaştığını artık dünyada herkesin görüp şikâyet ettiği küresel ahlak sorunlarını aşmada insanlığa yeni bir perspektif sunacak değerdedir. Dolayısıyla tasavvufu ve sufî dünyada gelişen zengin öğreti ve uygulama tarzlarını dinî meşruiyet açısından tartışmaktansa, olgusal bir gerçeklik olarak görüp, onların felsefî, psikolojik, edebî ve sanatsal meşruiyetini ve değerini temellendirmek daha tutarlı, daha ilmî ve sonuçta daha yararlı olacaktır. Bu bağlamda tasavvufun *vahdet-i vücud* iddiasını dinî bir teori olarak okumak yerine, onu felsefî değeri ve tutarlılığı yönünden incelemek daha anlamlı görülebilir. *Müşabede* ve *mükâşefe* gibi tecrübeleri de -dinî boyutu olsa bile- psikolojik veriler şeklinde değerlendirmek ve bunların psikolojik yansımalarını analiz etmek, olgusal bir imkân olarak tasavvufu daha doğru anlamamıza ve anlamlandırmamıza, toplumu ve insanlığı da daha doğru bilgilendirmemize yardım edecektir. Böylece bu tür tecrübeleri idrak edenlerin kendilerinde manevî otorite vehmetmekten vaz geçmelerine de imkân hazırlanabilecektir.

Sufîler genellikle “Dinî metinleri okurken denilenin ötesine geçip denilmek isteneni, o özü yakalamaya çalışın” derler. Biz de aynısını sufî metinleri, sözleri okuyanlara diyebiliriz: Bu metinler, sözler bazen inanılmaz derecede aşırı ve sorunlu olabilir ve o yönüyle eleştiririz. Nitekim yukarıda İbnü'l-Arabî'den yaptığımız alıntıda görüldüğü gibi bu çalışmada da eleştiriler yapıldı. Ama o “söz”ün gerisinde bir “öz”ün anlatılmak istendiğini de unutulmamalıdır. O özü yakalamaya, topluma da o özü anlatmaya çalışırsak her şeyi olması gerektiği yere koymuş oluruz. Tasavvufu buradan okumaya ve anlamaya çalışanların hem ondan etkilenip yararlandıklarından hem de ona saygılarının ziyadesiyle arttığından kimsenin kuşkusu olmasın.

Kaynakça

- A. E. Afifi, *Muhyiddîn İbnu'l-Arabî'nin Tasavvuf Felsefesi*, çev. Mehmet Dağ, Ankara 1975.
- A. Rıza Arasteh, Enis A. Sheikh, "Sufizm: Evrensel Benliğe Giden Yol", Yayına Hazırlayan, Kemal Sayar, *Sufi Psikolojisi*, İstanbul 2003.
- A. Schimmel, *İslam'ın Mistik Boyutları*, trc. Ergun Kocabıyık, İstanbul, 2001.
- Abdülcelil İbrahim Hammâdi el-Fehdâvî, *Havâriku'l-'âde 'inde'l-müslimîn*, Beyrut 2005.
- Abdülkerim el-Kuşeyrî, *er-Risâletü'l-Ğuşeyriyye* (nşr. A. Mahmûd, Mahmûd b. eş-Şerif), Kahire 1974.
- Abdürrezzak, *el-Muşannef* (nşr. Heyet), Kahire 1435/2015.
- Ahmed b. Hanbel, *el-'Ağide*, nşr. Abdülaziz es-Seyrevân, Dımaşk 1408/1987.
- , *er-Redd 'ale'l-Cebmiyye ve'z-Zenâdiqa* (nşr. Sabri b. Selâme Şahin), Riyad 1424/2003.
- , *Müsned*, İstanbul 1982.
- Ahmet Suphi Furat, "Velî", *İA*, XIII, 288.
- Ahmet Yıldırım, *Tasavvufun Temel Öğretilerinin Hadislerdeki Dayanakları*, Ankara 2000.
- Âlûsî, *Rûhu'l-Me'ânî* (nşr. Ali A. Açıyye), Beyrut 1415.
- B. F. Skinner, "A Case History in Scientific Method", *Psychological Research the Inside Story*, ed. Michael H. Siegel, New York 1976.
- Bâkîllânî, *el-Beyân*, nşr. Richard J. McCarthy, S.J., Beyrut 1958.
- Barry E. Collins, *Social Psychology*, Addison-Wesley Publishing Company, London 1970.
- Buhârî, *eş-Şaḫîḫ* (nşr. heyet), Beyrut 1432/2012.
- Bünyamin Erul, *Ülkemizde Engelliler Gerçeği ve İslam*, Ankara 2013.
- Câhız, *el-Muḫtâr fî'r-redd 'ale'n-Naşârâ* (nşr. M. Abdullah eş-Şarkâvî), Beyrut 1411/1991.
- Cengiz Batuk, "Tabu", *DİA*, XXXIX, 334-335.
- Cürcânî, *Kitâbü't-Ta'rifât* (nşr. İbrahim el-Ebyârî), Beyrut 1405.

- , *Şerhu'l-Mevâkıf*, İstanbul 1239
- Kürşat Demirci, "Kutsiyet", *DİA*, XXVI, 495.
- D. B. Macdonald, "Kerâmet", *İA*, VI, 37-38.
- Dârimî, *Nağdu'l-İmâm Ebî Sa'îd 'Osmân b. Sa'îd 'ale'l-Merîsî el-Cebmî* (nşr. Ebû Âsım eş-Şevvâmî), Kahire 2012/1433.
- DİA: Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, İstanbul 1988-2019.
- Dilaver Selvi, *Kur'an ve Sünnet Işığında Râbita ve Tevessül*, İstanbul 1994.
- Drower, E.S., Macuch, R., *A Mandaic Dictionary*, Oxford: Clarendon Press 1963.
- Ebû Abdurrahman es-Sülemî, *Hakâiki't-tefsîr*, Beyrut 1421/2001
- , *Ziyâdâtü Hakâiki't-tefsîr*, Beyrut 1986.
- Ebû Davûd, *es-Sünen*, İstanbul 1981.
- Ebû Hanife, *el-Fıkhul-ekber*, Birleşik Arap Emirlikleri 1419/1999.
- Ebû Reşîd en-Nisâbüri, *Ziyâdâtü's-serh min bâbihî fi'n-nübüvve*, nşr. Richard Martin, NewYork 1975.
- Ebü'l-Alâ Afîfi, *Tasavvuf: İslâm'da Manevî Hayat*, trc. Ekrem Demirli – Abdullah Kartal, İstanbul 1996.
- Ebü'l-Avn Şemsuddîn es-Sefârînî, (ö.1188/1774), *Levâmi'u'l-Envâr*, Dımaşk 1402/1982.
- Ebü'l-Hasan Abdülaziz el-Kinânî, *el-Ḥayde ve'l-i'tizâr fi'r-reddi 'alâ men kâle bi-Halki'l-Kur'an* (nşr. Cemil Abdullah Avida), y.y., 1430/2009.
- Ebü'l-Leys es-Semerkandî, *Bahru'l-'ulûm*, Daru'l-Fikr, Beyrut ts.
- Eliade, M., *Images and Symbols: Studies in Religious Symbolism*, tr. F. Mairet, Princeton University Press 1991.
- , *Mitlerin Özellikleri*, trc. S. Rifat, İstanbul 1993.
- , *The Sacred and the Profane: The Nature of Religion*, çev. W.R. Trask, New York: Harvest HJB Books 1957.
- Eş'arî, *Mağâlâtü'l-İslâmiyyin*, nşr. Helmut Ritter, Wiesbaden 1963; (nşr. Naim Zarzur), el-Mektebetü'l-Asriyye, 1426/2005.
- Ethem Cebecioğlu, *Tasavvuf Terimleri ve Deyimleri Sözlüğü*, İstanbul 2005
- Fahreddin er-Râzî, *Mefâtiḥul-ğayb*, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut 1421/2000.
- Faruk Karaca, "Din Psikolojisinde Metod Sorunu ve Bir Dindarlık Ölçeğinin Türk Toplumuna Standardizasyonu", *EKEV Akademi Dergisi*, 2001, III/1, s. 187-202.
- Fazlurrahman, *İslam*, çev. Mehmet Dağ-Mehmet Aydın, İstanbul, 1981.
- Ferîdüddin el-Attâr, *Tezkiratü'l-evliyâ'*, trc. Menâl el-Yemenî Abdülaziz, Kahire 2006.
- Frazer, J.G., *Taboo and the Perils of Soul*, Cosmo Publications 1911.
- Gazzâlî, *Cevâbiru'l-Kur'an* (nşr. M. Reşîd Rıdâ), Beyrut 1406/1986.
- , *İhyâ'u 'ulûmi'd-dîn*, Kahire 1332.
- , *İhyâ (Muhtasar İhyâu Ulûmi'd-Dîn Tercümesi)*, çev. Mustafa Çağrırcı, İzmir 2021.

- , *Miškâtü'l-envâr*, Kahire 1383/1964.
- George Lundskow, *The Sociology of Religion, A Substantive and Transdisciplinary Approach*, Los Angeles 2008.
- Günay Haral, “Kutsiyet”, *DİA*, XXVI, 497.
- Hakîm et-Tirmizî, *Ĥatmü'l-evliyâ'*, nşr. Abdü'l-Vâris M. Ali, Beyrut 1420/1999.
- , *Nevâdiru'l-usûl* (nşr. Mustafa Abdülkâdir Atâ), Beyrut 1992.
- , *İnsân-ı Kâmil* (trc. Mehmet Kanar, *Tasavvufia İnsan Meselesi*), İstanbul 1990.
- Hâris el-Muhasibî, *Risâletü'l-Müsterşidîn*, Halep 1971.
- Hasan Kayıklık, *Tasavvuf Psikolojisi*, Ankara 2009.
- Hayreddin Karaman ve dğr., *Kur'an Yolu: Türkçe Meâl ve Tefsir*, Ankara 2016.
- Henri Corbin, *İslam Felsefesi Tarihi*, trc. Hüseyin Hatemi, İstanbul 1994.
- Hücvirî, *Keşfu'l-mağcûb*, trc. Süleyman Uludağ, İstanbul 1982;
- İbn Adiy, *el-Kâmil fi du'afâ'i'r-ricâl*, nşr. Adil A. Abdülmecûd-Ali M. Muavvaz, Lübnan, 1997.
- İbn Atıyye, Ebu Muhammed Abdülhak, *el-Muḥarreru'l-veciz*, Beyrut 1422.
- İbn Ebî'd-Dünyâ, *el-Evliyâ'*, Müessesetü'l-Kütübî's-Sekafıyye, Beyrut ts.
- İbn Habîb, *Kitâbü'l-Muḥabber*, Haydarabad 1361/1942.
- İbn Hacer el-Askalânî, *Tebzûbü't-Tebzûb*, y.y., 1984.
- İbn Hacer el-Heytemî, *el-Fetâvâ el-ḥadişîyye*, Dâru'l-Fikr, Beyrut ts.
- , *Tuḥfetü'l-muḥtâc fi Şerḥi'l-Minhâc*, Kahire 1357/1983.
- İbn Haldûn, *Lübâbü'l-Muḥâssal fi usûli'd-dîn*, Beyrut 1995.
- , *Mukaddime*, çev. Zakir Kadiri Ugan, MEB Yay., İstanbul, 1989.
- , *Şifâü's-sâil: Tasavvufun Mahiyeti*, haz. Süleyman Uludağ, Bursa, 1983.
- İbn Hazm, *el-Faṣl fi'l-milel ve'l-ebvâ ve'n-nihâl*, Beyrut 1320.
- İbn Hibbân, *Meşâbiru 'ulemâ'i'l-emşâr*, nşr. Maufred Fleischhammer, Beyrut, 1959.
- İbn Hişam, *Sîret-i İbni Hişam*, çev. Hasan Ege, İstanbul 1985.
- İbn Kesîr, *et-Tekmûl fi'l-cerḥi ve't-ta'dîl ve ma'rifetü's-şikât ve'd-du'afâ' ve'l-mecâbil*, nşr. Şadi b. Muhammed b. Salim el-Numan, Yemen 2011.
- İbn Mâce, *es-Sünen*, İstanbul 1981; (nşr. Şuayb Arnavut), Dâru'r-Risâleti'l-Âlemiyye, 2009.
- İbn Manzûr, *Lisânü'l-'Arab*, Dâru Sâdır, Beyrut ts.
- İbn Teymiyye, *Der'u ta'ârudi'l-'akl ve'n-naql*, Riyad 1411/1991
- , *el-Furḳân beyne evliyâ'i'r-Raḥmân ve Evliyâ'i'ş-Şeytân*, Bağdad, 1389/1969.
- , *İktidâü's-sırâti'l-müstakîm*, nşr. Ahmed Hamdi İmam, Cidde, 1986.
- , *Mecmû'u Fetâvâ*, nşr. Abdurrahman b. Muhammed b. Kasım-Muhammed b. Abdurrahman b. Muhammed, Medine, 2004.

———, *en-Nübüvvât*, Beyrut 1402.

İbnü'l-Cevzî, *Telbîsü İblîs* (nşr. Seyyid Cümeylî), Kahire, 1984; Beyrut 2001.

———, *ed-Du'afâ' ve'l-metrûkûn*, nşr. Abdullah el-Kâdî, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut, 1406.

İbnü'l-Kelbî, *Kitâbü'l-Esnâm (Putlar Kitabı)*, çev. Beyza Düşüngen, Ankara 2016.

İbnü'l-Melâhimî, *el-Fâik fi usûli'd-dîn*, nşr. Wilfred Madelung-Matin McDermott, Tehran 2007.

İmam-ı Rabbânî, *Mektûbât*, İstanbul 1969.

İslâm Düşünce ve Geleneğinde Kutsiyet Velâyet Keramet, İstanbul 2017.

İsmail b. Yusuf Nebhânî, *Peygamber Efendimizin Mucizeleri*, çev. Abdülhâlık Duran, İstanbul 1997.

İsmail Hakkı Bursevî, *Ferâhu'r-rûh* (haz. Mustafa Utku), Bursa 2000.

———, *Ruhû'l-Beyân*, Daru'l-Fikr, Beyrut ts.

Kâmil Güneş, *İslâm Düşüncesinde Kutsallık*, İstanbul 2010.

Kelâbâzî, *Taaruf-Doğuş Devrinde Tasavvuf*, haz. Süleyman Uludağ, İstanbul 1992.

Kuşeyrî, *Kuşeyrî Risalesi*, haz. Süleyman Uludağ, İstanbul, 1992.

Kürşat Demirci, "Kutsiyet", *DİA*, XXVI, 495.

M. Fuad Abûlbaki, *el-Mu'cemü'l-Müfêbres li-elfâzî'l-Ḳur'ânî'l-Kerîm*, Kahire 1422/2001.

Mâtürîdî, *et-Tevhîd* (nşr. Fethullah Huleyf), Dâru'l-Câmiâtî'l-Mısriyye, İskenderiye ts.

———, *Te'vilâtü'l-Ḳur'an*, nşr. Mecdî Bâsellûm, Beyrut 1426/2005.

Mâverdî, *en-Nüket ve'l-'uyûn*, Daru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut, ts.

Mecdüddin Fîrûzâbâdî, *Tenvîru'l-Mikbâs min Tefsîri İbn Abbâs*, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut, ts.

Mehmet Demirci, "Hakikat-i Muhammediyye", *DİA*, XV, 179-180.

Mehmet S. Aydın, "İnsan-ı Kâmil", *DİA*, XXII, 330-331.

Mizzî, *Tebzîbü'l-kemâl*, nşr. B. Avvad Ma'rûf, Beyrut 1980.

Moğultay b. Kılıç, *İkmâlü Tebzîbi'l-kemâl*, nşr. Ebû Abdurrahman Adil b. Muhammed ve Ebû

Mu'cemü müştalahâtî'l-İbâdiyye, Saltanatü Uman, Vizâretü'l-evkâf ve'ş-şuûni'd-dîniyye, ts.

Muhammed Abduh-Reşid Rızâ, *Tefsîru'l-Menâr*, Kahire 1367h.

Muhammed Âbid Câbirî, *Arap-İslâm Kültürünün Akıl Yapısı*, çev. B. Köroğlu - H. Hacak, E. Demirli - İstanbul, 1999.

Muhammed b. Ahmed b. Ali el-Cüveyr, *Cubûdü 'ulemâis-selef fi'l-ḳarnîs-sâdis el-hicrî fi'reddi 'ale's-süfîyye*, Riyad 1424/2003.

Muhammed b. Münevver, *Esrâru't-tevhîd*, trc. Süleyman Uludağ, İstanbul 2004.

Muhyiddin İbnü'l-Arabî, *el-Fütûhâtü'l-Mekkiyye*, Bulak 1293; Beyrut 1971.

- , *Fusûsu'l-ḥikem* (Kâşânî'nin şerhiyle birlikte), Kahire 1309h.; nşr. Ebu'l Alâ Afifi, Beyrut, 1980.
- Murat Kalıç, “Yeni Bir Dinî Yönelim Tarzı: Dış Güdümlü Dindarlık”, <https://dergi.gov.tr/> [erişim: 12 Mayıs 2021].
- Musa Koçar, “Kur'an'da Velî Kavramı”, *Arayışlar*, Isparta 2003.
- Mustafa Sinanoğlu, “İlham”, *DİA*, XXII, 100-101.
- Müslim, *es-Şâbiḥ* (nşr. Heyet), Kahire 1435/2014.
- Nebhânî, *Câmi'u kerâmâti'l-evliyâ'*, nşr. İbrahim Atve İvad, Dâru'l-fıkr, Beyrut 1409/1989.
- Necmettin Bardakçı, “Tasavvufî Bir Terim Olarak Tevessül ve Vesîle”, *Tasavvuf İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi*, 1999, I/2, s. 33-48.
- Nesâî, *ed-Du'afâ ve'l-metrûkûn*, nşr. Bevrân Sanâvî ve Kemâl Yûsuf el-Hût, Beyrut, 1985.
- Nesefî, *Tebîratü'l-edille*, nşr. M. el-Enver Hâmid İsa, el-Mektebetü'l-Ezheriyye et-türâs, 1432/2011.
- Otto, R., *The Idea of the Holy*, tr. J. W. Harvey, Oxford University Press 1923.
- Radtke, Bernd - O'Kane, John, *The Concept of Sainthood in Early Islamic Mysticism: Two Works by al-Hakim al-Tirmidhi*, Richmond-Surrey 1996.
- Râğîb el-İsfahânî, *el-Mufredât fi ğaribi'l-Ḳur'an*, Beyrut 1412.
- , *et-Tefsîr*, Mekke 1424/2003.
- Recep Yaparel, “Din Psikolojisi-Sosyal Psikoloji İlişkisi sosyal Psikolojide Konu ve Metod Sorunu (I. Kısım)”, *Dokuz Eylül Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, İzmir 1998, XI, 113-132.
- Reynold A. Nicolson, *İslâm Süfileri (The Mystics of Islam)*, trc. Mehmet Dağ v.dğr., Ankara 1978.
- , “Tasavvufun Kaynağı ve Gelişimi Üzerine Tarihi Bir Araştırma”, çev. Abdullah Kartal, *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, VII/7 (1998), s. 689-708.
- Rita Atkinson ve arkadaşları, *Psikolojiye Giriş*, çev. Yavuz Alagon, Ankara 1999.
- Sâbûnî, *el-Bidâye fi usûli'd-dîn*, nşr. Bekir Topaloğlu, İstanbul 2011.
- San'ânî, Muhammed b. İsmail, *el-İnsâf fi ḥaḳîqati'l-evliyâ'*, nşr. Abdürrezzak b. Abdülmuhsin b. Hamd el-Abbâd el-Bekr, Huber 1418/1997.
- Sehl b. Abdullah et-Tüsterî, *el-Mu'araḳa ve'r-red 'alâ eblî'l-fıraḳ*, Kahire 1400/1980.
- Seyyid Ebü'l-Meati en-Nûrî, Ahmed Abdürrezzak ve Mahmud Muhammed Halil, *Mevsû'atü aḳvâli'l-İmâm Ahmed b. Hanbel fi ricâli'l-ḥadis ve 'ilelih*, Beyrut 1997;
- Seyyid Sıbgatullah Arvasî, *Minah*, çev. Yahya Pakiş, Ankara 1983.
- Seyyid Şerif Cürçânî, *Şerḫu'l-Mevâkıf*, İstanbul 1239.
- Söderblom, N., “Holiness: General and Primitive”, *ERE*, ed. J. Hastings, Edinburgh: T. & T. Clark 1913, c. 6.
- Sübki, *Ṭabaḳâtü's-Şâfi'iyyeti'l-kübrâ*, thk. Abdülfettah Muhammed el-Hulv-Mahmud Muhammed et-Tanâhî, Matbaatü İsa el-Bâbî el-Halebî ve şurekâuh, y.y., 1383/1964.

- Sülemî, *Hakâikü't-Tefsîr*, Beyrut 1421/2001.
- Süleyman Ateş, *İslam Tasavvufu*, İstanbul 1992.
- Süleyman Uludağ, “Kerâmet”, *DİA*, XXV, 265-268.
- , “Kuddise Sırruh”, *DİA*, XXVI, 314.
- , “Kutub”, *DİA*, XXVI, 498-499.
- , “Ricâlül-gayb”, *DİA*, XXXV, 81-83.
- , *Tasavvuf Terimleri Sözlüğü*, İstanbul 1991.
- Şeyh Müfid, *Evâilül-makâlât*, nşr. Mehdi Muhakkık, Tahran 1993.
- Şinasi Gündüz, *Sâbiiler Son Gnostikler, Sâbiiler*, İstanbul 2016.
- Taberî, *Câmi'ul-beyân* (nşr. Ahmed M. Şâkir), Müessesetü'r-Risâle, 1420/2000.
- , *et-Tefsîr fi me'alimi'd-dîn*, nşr. Ali b. Abdülaziz b. Ali eş-Şıbl, Riyad 1425/2004
- Tahavî, *el-Akîde (Tabricü'l-Akâidetü'l-Taḥâviyye)*, Beyrut 1414, I, 83-84.
- Takiyyüddin en-Necrânî, *el-Kâmil fîmâ beleğenâ min kudemâi'l-keâm*, nşr. es-Seyyid Muhammed eş-Şâhîd, Kahire 1420/1999, s. 354-376.
- Tayâlisî, *el-Müsned* (nşr. Muhammed b. Abdülmuhsin et-Türki), Kahire 1419/1999.
- Teftâzânî, *Şerḥü'l-Akâid*, nşr. Ahmed Hicâzî es-Sekkâ, Mektebetü'l-Külliyâtü'l-Ezheriyye, Kahire 1987.
- , *Şerḥü'l-Makâsid*, İstanbul 1305.
- Tehâvevî, *Keşşâfî ıstılâḥâtü'l-fünûn*, İstanbul 1404/1984; (nşr. Ali Dahrûc v.dğr), Beyrut 1996.
- Tirmîzî, *es-Sünen*, İstanbul 1981.
- Tüsterî, Sehl b. Abdullah et-Tüsterî, *Tefsîru't-Tüsterî* (nşr. M. Bâsil Uyûnu's-Sûd), Beyrut 1423.
- Ümeyme Muhammed Abdullah Küleyb, *en-Nûru'l-Muḥammedî fi meydani'l-felsefeti'l-İslâmiyye* (doktora tezi), Hartum Üniversitesi Edebiyat Fakültesi, 2006.
- Ünver Günay, A. Vehbi Ecer, *Toplumsal Değişme, Tasavvuf, Tarikatlar ve Türkiye*, Kayseri 1999.
- Vahidî, *el-Vasîf fi Tefsîr'il-Kur'an*, Beyrut 1994.
- , *el-Vecîz*, Beyrut 1415.
- Viktor Frankl, “Kendini Gerçekleştirme ve Kendini İfade Etmenin Ötesinde”, Der. Kemal Sayar, *Sana Rubtan Soruyorlar*, İstanbul 1991.
- Whitehouse, C.C., “Holiness: Semitic”, *ERE*, ed. J. Hastings, Edinburgh: T. & T. Clark 1913, c. 6.
- Yusuf Şevki Yavuz, “İslam Akaidinde Kutsiyet, Velâyet ve Keramet İncancına İtikadi Mezheplerin Bakışı”, *İslam Düşünce ve Geleneğinde Kutsiyet, Velâyet ve Keramet*, Kuramer yay., İstanbul 2017, s. 113-150.
- , “Keramet”, *DİA*, XXV, 268.

Yüksel Altıntaş, “Tasavvufun Doğuşunda Dış Tesirler Meselesi”, *Türk Dünyası Araştırmaları*, sayı 124 (Şubat 2000/01), s. 223-232.

Zafer Erginli, “Oryantalizm ile Mistisizm Arasında Batı Dünyasında Tasavvufa Bakış Biçimleri Üzerine”, *Gümüşhane Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, VII/13 (2018), s. 1-35.

Zehebî, *Mizân*, Beyrut 1382/1963.

———, *el-Muğnî fi'd-du'afâ'*, nşr. Nurettin İtr, y.y., t.s.

———, *Siyeru a'lâmi'n-nübelâ'* (nşr. Heyet), Müessesetü'r-Risâle, 1985.

———, *Tarihü'l-İslâm*, Beyrut 1993.

———, *Tezkiretü'l-ḥuffâz*, nşr. Zekeriyâ Umeyrât, Beyrut, 1998.

Zirikli, *el-A'lâm*, Beyrut 2002.

