

EBÜ'N-NECİB SUHREVERDÎ ve İTİKADÎ GÖRÜŞLERİ

Cağfer KARADAŞ*

ÖZET

Selçuklular döneminde Bağdat'ta yaşamış önemli bir tasavvuf adamı olan Ebü'n-Necib es-Sühreverdî, Bağdat Nizamiye Medresesi'nde eğitim görmüş, aynı medresede müderris olmuş ve adına Dicle kenarında bir "ribat" kurulmuştur. Günümüze kadar gelen yegane eseri "Adabü'l-müridîn" sayesinde düşüncesini öğrenme fırsatımız oldu. Bu çalışmada hayatı, düşüncesi ve itikad görüşü ele alındı. Anılan eserin başındaki, "itikad bölümü" tercüme edilip makalenin sonuna "ek" olarak konuldu.

SUMMARY

Abu'n-Nagib Suhravardi and His Theological Ideas

Abu'n-Nagib Suhravardi was born in Suhravard. He went to Bağdat and attended to Nizamiya Madrasa as a student. In 545/1150 he was appointed to Nizamiya as a lecturer. A dervish convent in his name was built nearby Dicle. He died in 563/1168. This article deals with Abu'n-Nagib Suhravardi's ideas concerning Islamic faith. At the end of the article, is enclosed the translation of the section on faith in the beginning of "Adabu'l-muridin" by Abu'n-Nagib.

A. Yaşadığı Dönem

Ebü'n-Necib es-Sühreverdî'nin doğum tarihi olan 490/1097 esas alınırsa, onun yaşadığı dönem Selçukluların "azamet devri"nin hükümdarı

* Yard. Doç. Dr., UÜ İlahiyat Fakültesi İlk Öğr. Din Kül. ve Ahl. Bil. Öğr. Böl., Kalam

Melikşah'ın (465-485/1072-1092) ölümü ile başlayan çalkantılı bir zaman dilimine rastlar. Selçukluları devlet olarak yapılandıran ve toplumun birlik ve istikrarını sağlayan büyük devlet adamı Nizamülmülk (ö. 485/1092) gibi karizmatik bir şahsiyetin bulunmayışı, Terken Hatun benzeri iktidar hırsı taşıyanlara fırsat doğurmuş, bu da, karışıklığın ve devletin içine düştüğü krizin derinleşmesine yol açmıştır. Sonuçta bu durum, daha önce Sultan ile koordineli çalışan atabeklerin ve Bağdat Abbasi halifeliğinin güç kazanarak bağımsız hareket etmelerine zemin hazırlamış; Gazzâlî (ö. 505/1111) gibi devrin güçlü alimlerinin uyarı ve önerileri dikkate alınmamış, isteğe uygun fetva üreten bilginler itibar görmüştür.¹ Bu çalkantılı dönem, dağınık bir yapı arzeden Selçuklu Devleti'ni tekrar toparlayan Sultan Sencer'e (511-552/1118-1157) kadar sürmüştür.

Ebü'n-Necib es-Sühreverdî'nin yaşadığı dönemin önemli olaylarından biri de meşhur "Haçlı Seferleri"dir. Sühreverdî 548/1163 yılında Kudüs'ü ziyaret etmeye niyetlendiğinde haçlıların orayı işgali yüzünden bu niyetini gerçekleştirememiştir. Selçuklu Devletinin temel amacı çerçevesinde Suriye Atabekleri önceleri Şiiliğe karşı mücadele ederken, haçlıların ortaya çıkmasıyla mücadelenin yönü ve amacı değişmiştir. Sünniliği korumak için şii-bâtınîlere karşı yürütülen mücadele², bütün bir İslâm toplumunu korumak için Avrupa'dan gelen haçlı ordularına yönelmiştir. İmadüddin Zengî'nin (521-541/1127-1146) Urfa'yı haçlı işgalinden kurtarması, onu İslâm aleminde kahraman yapmıştır.

İlmî bakımdan o dönem, canlı, hareketli ve her alanda sürekli gelişmenin ve değişimin olduğu bir çağdır. Tasavvufta Kuşeyrî (ö. 465/1072), kelimada Cüveynî (478/1085) gibi etkili şahsiyetlerin hazırladığı ortamda Gazzâlî gibi bir dahi yetişmiş ve her ilim dalını etkilemiştir.

¹ "Kendi nimeti ile yetişen pek çok devlet adamı ve kumandanı tarafına çeken Terken Hatun, şahsına bağlı 12.000 kişilik bir askerden sonra, hazineleri boşaltarak ordu mensuplarını, 20.000.000 altın dinar gibi muazzam bir parayı dağıtarak, kendisine ve davasına kazanmış ve Mahmut'un saltanatına ikna etmiştir. Küçük yaşı dolayısıyla onun sultan olamayacağına dair, devrin büyük alimi ve müçtehid-i Gazzâlî tarafından verilen bir fetvaya karşı Terken Hatun da başka alimlerden mukabil fetva çıkarmış ve böylece Melik Şah'ın ölümünden altı gün sonra 26. Teşrin 1092 (22 Şevval 485)'de, küçük Mahmud'un (henüz beş yaşında) saltanatını ilan etmiş ve namına hutbe okutmaya muvaffak olmuştur." (Osman Turan, *Selçuklular Tarihi ve Türk İslâm Medeniyeti*, İstanbul 1993, s. 228.)

² Selçuklu sultanlarının Bağdat Abbasi halifesi ile anlaşmaya varıp İran, Irak ve Suriye bölgesinde faaliyet gösteren ve çeşitli tedhiş hareketlerinin meydana gelmesine zemin hazırlayan İsmailî-Şii gruplara karşı büyük bir mücadele yürütülmüştür. Mücadelede çeşitli askeri yöntemlerin kullanılmasının yanı sıra, Nizamiye ve Mustansiriye gibi eğitim kurumları oluşturularak bilimsel yöntemler de kullanılmıştır. Ancak anılan bölgelerde her ne kadar sünniliğin yerleşmesini ve güç kazanmasını büyük ölçüde sağlamışlarsa da, şiiliği tamamen ortadan kaldıramamışlardır. (W. Barthold-Fuad Köprülü, *İslâm Medeniyeti Tarihi*, Ankara 1997, s. 56-57). Osman Turan, Selçukluların müfrit ve tedhiş taraftarı şiiilere karşı mücadele ettiklerini, ılımlı ve huzuru bozmayan kesimlerine karşı son derece hoşgörülü davrandıklarını belirtir (Osman Turan, a.g.e., s. 317) ki, bu yukarıda ifade edilen şiiiliğin bu bölgede neden yok olmadığını açıklar.

Nizamülmülk'ün kurduğu dokuz kadar Nizamiye medreseleri, sünnî ilim dünyasına bir canlılık ve gelişme imkanı sağlamıştır. Nitekim Ebü'n-Necib Sühreverdî, Bağdat Nizamiyesinde hem öğrencilik hem de hocalık yapmıştır. Nizamiye gibi yarı resmî kurumların yanı sıra özel ribat (tekke) ve medreselerde faaliyet imkanı bulunabilmekteydi. Sözgelimi Gazzâlî, Tus'da kurduğu medresede yakaşık yüzelli öğrenciyi eğitim verirken, Ebü'n-Necib Sühreverdî, Bağdat'ta kurduğu ribatta eğitim ve öğretim faaliyetinde bulunmuştur.³

B. Hayatı ve Şahsiyeti

Tam adı, Abdulkahir b. Abdullah b. Muhammed b. Umeviyye b. Sa'd es-Sühreverdî el-Kuraşî es-Sıddıkî el-Bekrîdir. Yaklaşık 490/1097 tarihinde İran'da Acem Irak'ının Kuzeybatısında Zencan yakınlarında bulunan Suhreverd kasabasında doğdu. Erken yaşta eğitim için Bağdat'a gitti ve İsmailîlerin kendi öğretilerini geliştirmek ve yaymak için kurdukları Kahire'deki el-Ezher'e karşılık Bağdat'ta Sünnî düşüncüyü korumak, geliştirmek ve yaymak için kurulan Nizamiye Medresesinde derslere devam etti. Ali b. Penhan'dan hadis, Esad Mebhin'den fıkıh, okudu. Bağdat'taki öğremini esnasında veya sonrasında Isfehan'a gidip orada devrin ünlü hadis alimerinden Ebu Ali el-Haddad'dan hadis dinledi. Bağdat'taki hayatı zorluklarla geçti, kimi zaman geçimini temin için suculuk yapmak zorunda kaldı.

Nizamiye'deki eğitiminin akabinde Gazzali'nin yaşadığına benzer bir tecrübe geçirmiş, halktan uzaklaşarak uzun süre uzlet hayatı yaşamıştır. Ancak kaynaklar Suhreverdî'nin bu tecrübeyi ne zaman yaşadığını tam olarak vermiyorlarsa da Nizamiye eğitiminin ardından meydana gelmiş olması bilgisinden hareketle bu buhranı henüz genç yaşında ve sufiliğe attığı ilk adımında yaşamış olması muhtemeldir.

Bu tecrübenin sonrasında halkın arasına dönüp va'z ve irşad faaliyetine başladı. Zamanla şöhreti yayıldı, müritlerinin sayısı arttı, faaliyeti için yerleşik ve ihtiyaca cevap verecek bir mekana ihtiyaç duyuldu. Bunun üzerine müridleri toplanıp onun için Bağdat'ta Dicle kenarında büyük bir ribat (tekke) inşa ettiler. Kaynaklar, onun bir de medresesinden bahsetmektedir. Muhtemelen aynı mekanda, hem irşad, hem de medrese öğretimi tarzında eğitim faaliyeti yürütmüştür. Kazandığı şöhret ve ilmî gücü devlet nezdinde de dikkat çekmiş olacak ki, 545/1150 tarihinde Nizamiye Medresesine müderris (öğretim üyesi) olarak tayin olundu.

³ Osman Turan, s. 227-259; C. E. Bosworth, *İslâm Devletleri Tarihi*, (trc. E. Merçil-M. İpşirli), İstanbul 1980, s. 145-155; W. M. Watt, *Müslüman Aydın*, (trc. Hanifi Özcan), İzmir 1989, s. 17; Hüseyin Atay, *Osmanlılarda Yüksek Din Eğitimi*, İstanbul 1983, s. 32-33; Sabri Orman, *Gazzâlî*, İstanbul 1986, s. 47-49; ayr. bk. Sühreverdî'nin hayatı kısmı.

548/1163 yılında Beyt-i Makdis'i ziyaret amacıyla Şam'a doğru yola çıktı. Yolculuğu meşhur "Haçlı Seferleri"nin cereyan ettiği bir döneme rast gelmesi sebebiyle gerçekleşemedi. Zira bu dönemde Kudüs'ü işgal etmiş olan haçlı güçleri ile müslümanlar savaş halindeydi. Ancak geri dönmedi Dimaşk'ta kaldı. Burada va'z ve irşad faaliyetinin yanı sıra ilmi müzakere-lerde bulundu, dersler okuttu. Suriye Atabeki Nureddin Mahmud b. Zengî'den (541-569/1146-1174) yakın alaka ve destek gördü. 563/1168'de tekrar Bağdat'a döndü ve aynı yıl orada öldü. Kurduğu tekkenin haziresine gömüldü.

Sufi, vâiz, ârif ve fakih olarak tanınan Ebu'Necib es- Suhreverdî, devrinde sufilerin imamı ve sufiliğin alemi olarak görülmüyordu. İslamî ilimlerin hemen her dalında yetkisi, devrindeki ve sonrasında etkisi, kaynaklarda zikredilmektedir. Gazzali'nin kardeşi meşhur sufi Ahmed el-Gazzâlî'nin (ö. 520/1126) yakın dostu ve *Avârifü'l-meârif* sahibi Şihabüddin Ebû Hafs Ömer es-Sühreverdî'nin (ö. 632/1234) de amcasıdır. Bağdat'ta tekke kurup etrafında müridler toplanması tasavvufi sahadaki etkisini, Nizamiye Medresesine müderris olarak atanması zâhir ilimlerde itibarlı bir noktada olduğunu gösterir. Şam bölgesinde hem halk hem de devlet erkanı tarafından saygı ve iltifatla karşılanması, bu şöhretinin Bağdat'la sınırlı kalmadığının ve İslam dünyasına yayılmış olduğunun göstergesidir.

Kaynaklarda, bizim bu çalışmamıza temel teşkil eden *Âdâbü'l-mürîdîn*⁴ adlı eserinin yanı sıra *Şerhu'l-esmâi'l-hüsnâ*, *Garibü'l-mesâbih* ve *Muhtasaru mişkâti'l-mesâbih* adlı eserlerinden bahsedilir ancak bunlar hakkında yeterinde aydınlatıcı bilgi verilmez.⁵

C. Düşüncesi

Kendisini, selefî hadis ehlinde sayan Ebü'n-Necib es-Sühreverdî, bunlardan kimleri ya da hangi grubu kastettiğine açıklık getirmez. Ancak bir İslam bilgininde bulunması kendince zorunlu üç özellikten bahseder: "Allah'ın kitabına yapışma, Hz. Peygamber'e ittiba hususunda çaba sarfetme ve sahabeye uyma". Bu özelliklere sahip alimleri "hadisçiler, fakihler ve sufiler" olmak üzere üç gruba ayıran müellif bunlar hakkında şu bilgileri verir:

⁴ *Âdâbü'l-Mürîdîn* hakkında bilgi için bk. Mustafa Aşkar, *Tasavvuf Tarihi Literatürü*, Ankara 1999, s. 89-90.

⁵ İbn Hallikân, *Vefeyâtü'l-a'yan*, Beyrut 1397/1977, III, 204-205; İbnü'l-İmâd, *Şezeratü'z-zehab*, [Baskı yeri ve tarihi yok] (Darü't-Turâsi'l-Arabi), IV, 208-209; Katip Çelebi, *Keşfü'z-zunûn*, İstanbul 1360/1941, I, 43; Hüseyin Vassâf, *Sefîne-i Evliyâ*, (sad. M. Akkuş, A. Yılmaz), İstanbul, 1990, I, 241-242; Ömer Rıza Kehhâle, *Mu'cemü'l-müellifin*, Beyrut, ts. (Mektebetü'l-müsenna), V, 211; Zirikli, *el-A'lâm*, Beyrut, ts. IV, 174; C. Brokelman, *GAL*, I, 563; S., I, 780; Fehim Muhammed Şaltut, *Âdâbü'l-Mürîdîn Mukaddimesi*, Kahire, ts., (Dâru'l-Vatani'l-Arabi), s. 9-11; Mustafa Aşkar, a.g.e., s. 89-90.

“Hadisçiler ‘Peygamber size ne getirdiyse onu alın, neyi yasakladıysa ondan geri durun’⁶ mealindeki ayete dayanarak dinin esası gördükleri Peygamberin hadislerinin zâhirine tutunmuşlar ve sema, nakil ve hadislerin sihhati üzerinde durmuşlardır. Bunlar dinlerine düşkün insanlardır.

Fakihler hadislerden hüküm çıkarıp onları anlamada, hükümleri ve hadleri düzenlemede; nasih ile mensuh, mutlak ile mukayyed, mücmel ile müfesser, has ile âm, muhkem ile müteşabihi birbirinden ayırma hususunda titiz çalışmalar meydana getirmişler ve bu alanda metod oluşturmuşlardır. Hadisçilerin ilmini teslim etmekle birlikte, bu alandaki çalışmaları ile fakihler, hadisçilerden daha ileri ve üstün bir noktadadırlar.

Sufiler ise, boş şeylerden uzaklaşma ve doğruya ulaşma konusunda özellikle muhteva ve şekilde zikri geçen her iki grupla uzlaşmaya özen gösterirler. Özellikle dinî hüküm ve kurallar hususunda ilimleri yeterli olmadığı durumlarda onlara müracaat ederler. İcma ettikleri noktalarda onlara katılırlar, ihtilaf ettikleri yerlerde daha iyi olanı tercih ederler. Sufilerin anlayışında te’vil (nassı yorumlama) ve arzuların peşinden gitme yoktur. Bundan sonra sufiler yüce bilgilere ve beğenilen hallere kendilerini adarlar.”⁷

Açıklamasından bu üç grubu bir evin üç odası gibi gördüğü, aralarındaki farklılıkların, ayrılık değil zenginlik olarak değerlendirdiği anlaşılır. Aslında bu görüşün arka planında sufileri, sünnilerin ezici çoğunluğunu oluşturan hadisçiler ve fakihlere ekleme çabası da vardır. Zira hem selefın hem de çoğunluk fakihlerin sufiliğe bakışı burada anlatıldığı kadar yumuşak değildir.⁸ Hadisçiler ise sufileri kimi zaman dine hizmet etme duygusu kimi zaman da cehaletleri dolayısıyla hadis uydurmakla veya uydurma hadisleri kullanıp yaymakla suçlamışlardır.⁹ Ancak şu da bir gerçek ki, sufilerin kitap ve sünnete bağlı olanları her ne kadar adı geçen gruplardan tepki görseler dahi kendilerini ehl-i sünnet içerisinde saymışlar, bir kısım fakihler ve hadisçiler iyi niyetli ve dinin zâhirinden kopmayan sufileri takdirle anmışlardır.

Yukarıdaki açıklamasında Ebu'n-Necib Sühreverdî, bilgi kaynaklarını Kur'an, sünnet ve sahabe uygulaması olarak vermekle birlikte akli tamamen dışarda bırakmaz. Ona göre akıl kalbin bir eylemidir, göze göre

⁶ Haşr 59/7.

⁷ Ebu'n-Necib Sühreverdî, *Âdâbü'l-mürîdin*, Kahire, ts. (Dâru'l-Vatani'l-Arabî), s. 32-34.

⁸ Özellikle fakihler tarafından sufilere dinin zâhirini ihlal ettikleri gerekçesiyle ciddi eleştiriler yöneltilmiştir. Haris el-Muhasibî, Ebu Zeyd Bistamî, Cüneyd-i Bağdadî, Zünnün Mısri, Şakik Belhî gibi sufilerin önde gelenleri bile bu eleştirilere hedef olmuşlardır. bk. İzmirlî İsmail Hakkı, *Yeni İlm-i Kelam*, İstanbul 1341-1339, I, 148-150; Süleyman Uludağ, *İslam Düşüncesinin Yapısı*, İstanbul 1999, s. 64-67; İlyas Çelebi, “İlk Dönem Sufilerin İtikadî Konulara Bakışları” (*İslam Düşüncesinde Yeni Arayışları* içinde), İstanbul 1999, s. 91-99.

⁹ Bk. Yaşar Kandemir, *Mevzu Hadisler*, Ankara 1991, s. 59-60.

görme ne ise, kalbe göre de akıl o konumdadır. Kalb, akıl ile iyiyi kötüden, hakkı batıldın ayırdeder.¹⁰

Sufî gelenek doğrultusunda zâhir bâtın uyumunu benimseyen Sühreverdî, “zâhirin desteklemediği bâtının, bâtıl olduğunu”¹¹ söylemek suretiyle zâhirin önemini vurgular. Ona göre bâtın ilmi, zâhir ilminden çıkar-sama yoluyla elde edilir. Bu “zâhir”i, asıl, kök, gövde; “bâtın”ı ise furu, dal, ayrıntı olarak görmek demektir. Bir başka deyişle bu, bâtının varlığının zâhi-re bağlı olma durumunun kabulü demektir. Benzeri yaklaşımları, Şa’ranî¹² (ö. 973/1565), İmam Rabbânî¹³ (ö. 1034/1624), ve Bursevî¹⁴ (ö. 1137/1725) gibi sünî çizgide karar kılmış sonraki sufîlerin tümünde bulmak mümkündür. “Zâhir ilmi yolu bilmek, bâtın ilmi ise evin içini tanımaktır”¹⁵ ifadesiyle zâ-hir ile bâtının aynı oranda öneme sahip olduğu, birbirleriyle olan ilişkinin karşılıklı ve eşit düzeyde olduğu kanaatini belirtir.

D. İtikadî Görüşleri

Suhreverdî’nin akidesi usul ve sadelik bakımından selefeye yakın du-ryorsa da içerik ve kullanılan terimler itibariyle Eş’arîliğe daha yakındır. Bir dönem Eş’arîlik merkezli Nizamiye Medreselerinde, öğrencilik ve mü-derrislik yaptığı göz önüne alınırsa, bu durum tabiidir. Metindeki sadelik ise sufîlerin her kesimden muhataplarının olması dolayısıyladır. Halka yönelik yazılı ve sözlü ifadeler, sade ve karmaşıklıktan uzak olmalıdır. Nitekim aynı sadeliği çağdaşı Kuşeyrî’nin (ö. 465/1072) hem *er-Risâle*’sinde, hem de müstakil akaid metinlerinde görmek mümkündür.¹⁶

Üslûp bakımından Ebû Hanîfe’nin (ö. 150/767) *el-Fıkhu’l-ekber*, Tahavî’nin (ö. 321/933) *el-Akîde*, İbn Teymiyye’nin (ö. 728/1328) *el-Akîdetü’l-vâsıtyye* ve İbn Arabî’nin (ö. 638/1240) halk için yazdığı *Akîdetü ehli’l-İslam*¹⁷ eserlerine benzemekle birlikte muhteva açısından Ömer en-Nesefî’nin (ö. 537/1142) *Metnü’l-akaid*’i ve Cüveynî’nin *el-Luma*’ adlı e-serlerine benzemektedir.

¹⁰ *Âdâb*, s. 51.

¹¹ a.y.

¹² Şa’ranî, *el-Yevakit ve’l-cevâhir*, Kahire 1959/1378, I, 2.

¹³ İmam Rabbânî, *el-Mektûbât*, İstanbul ts., Fazilet Neşriyat, I, 336 (290. mektup); Mustafa Kara, *Ta-savvuf ve Tarikatlar Tarihi*, İstanbul 1998, s. 309.

¹⁴ Bursevî, *Kütübü’l-hitâb*, İstanbul 1256, s. 7.

¹⁵ *Âdâb*, s. 51.

¹⁶ Kuşeyrî, *er-Risâle*, Beyrut 1410/1990, s. 41-49; a. mlf., *Luma fi’l-itikâd, Bülğatü’l-mesabih, el-Füsûlü’l-usûl (Selâsü resâil li’l-Kuşeyrî*, nşr. et-Tıblavî Mahmud Sa’d), Kahire 1409/1988.

¹⁷ İbn Arabî, *el-Fütühâtü’l-mekkiyye*. (nşr. Osman Yahya), Beyrut 1405/1985, I, 162-173.

“Tevhid” ilkesini vurgulayarak başladığı *Âdâbü'l-mürîdîn* adlı kitabının akaid bölümünde kullandığı bazı terimlerden hareketle akîde konusunda durduğu yerin tesbiti mümkündür. Buna en çarpıcı örnek, Selefilere eleştiri konusu yaptıkları kelimada isbat-ı vacib (Allah’ın varlığının isbatı) için delil kabul edilen “hüdüs delili”nin anahtar terimleri konumundaki “cevher” ve “araz” kelimelerini, Allah’ı selbî tavsif amacıyla kullanmasıdır:

“Allah birdir, ortağı yoktur...cisim değildir, zira cisim parçaların birleşmesiyle meydana gelir. Cevher değildir, çünkü cevher uzayda yer kaplayanıdır. Halbuki Allah Teala yer kaplamaktan (bir yerde bulunmaktan) münezzehtir, aksine her yerin ve yer kaplayanın yaratıcısıdır. Araz değildir, zira araz iki zamanda bulunmaz (bir zaman diliminden fazla varlığını sürdürmez). Allah bâkiliği (sürekliliği) zorunlu olandır. Ne birleşir, ne ayrılır, ne de parçası vardır...”¹⁸

Selefin hem duruşuna, hem de varlık sebebine aykırı düşen, âyet ve hadislerden bağımsız, aklî çıkarsamalarla Allah’ı isbata yönelik bu çabayı benimsemesi mümkün değildir.¹⁹ Selefin ve hadisçilerin naslara bağlılığı ve yabancı kültürel unsurlara karşı pozisyonu dikkate alındığında Sühreverdi’nin anlayış ve duruşuyla benzerlik kurmak mümkün değildir. Müellifimizden iki asır sonra yaşamış ve fikir açısından ikinci kuşak seleflerin lideri sayılan İbn Teymiyye’nin en tanınmış ve seleflerin çok değer verdiği akide kitabı olan *el-Akîdetü'l-vâsıtıyye*’de ne cevher ve araz terimleri ne de aklî metodla Allah’ın varlığının izahı bulunur.²⁰ Hicrî yedinci asır alimlerinden ünlü hadis usûlcüsü İbnu’s-Salâh (ö. 643/1245) ise felsefe ve uzantılarından gelme terimlerin İslam ilimlerinde kullanılmasına çok sert tepki gösterir ve bunu “şeytanın tuzağına düşmek” olarak niteler.²¹

Bu durumda daha önce geçen kendisini “hadiscilerin selefinden” şeklinde nitelemesi akide metninin muhtevası ile örtüşmemektedir. Aslında akidenin içeriğine daha önce işaret olduğu gibi, Nizamiye’de ders görmesi ve muhtemelen Cüveynî ve Gazzâlî’nin etkisiyle Eş’arilik rengi hakimdir. Kur’an’da ve hadislerde geçen “vech”, “yed” gibi haberî sıfatları işlevsiz kılmaksızın, isbatından yana tavrı alması da²² selefe yakınlığı olarak görülemez, zira o dönemde Ehl-i Sünnet arasında bu tür sıfatların tevli yerleşmiş ve yaygınlık kazanmış değildi.

¹⁸ *Âdâb*, s. 15.

¹⁹ Selefler, kelimaları “Sahabe döneminde bulunmayan cevher ve araz tabirlerini kullanıyorlar diye eleştirmişlerdir. (bk. Gazzâlî, *İhyâu ulûmi'd-din*, Beyrut, ts. (Daru'l-Kütübü'l-Arabî), I, 165).

²⁰ bk. İbn Teymiyye, *el-Akîdetü'l-vâsıtıyye* (Muhammed Halil Huraş, *Şerhu'l-Akîdeti'l-vâsıtıyye* içinde), Kahire 1314.

²¹ bk. İbnu’s-Salâh, *Fetâvâ*, Diyarbakır, ts., s. 35.

²² *Âdâb*, s. 16-17.

Nübüvvet konusuna fazlaca yer vermeyen Suhreverdî, sadece peygamberlerin meleklerden üstün olduğu hususu ile Hz. Muhammed'in (a.) peygamberlerin en üstünü ve son peygamber olmasını dile getirir. Peygamberden sonra üstünlük sıralamasını Ebû Bekr, Ömer, Osman ve Ali (r.) şeklinde getirmesi Ehl-i Sünnet'in genel temayülü doğrultusundadır.

Geleneksel anlayışta peygamber "mucize ile desteklenmiş kişi" olarak tanımlanır ve mucize peygamberin elçiliğinin delili olarak görülür. Suhreverdî bunun aksine peygamberin peygamberliğinin delinin mucize değil "irsal" (peygamberin elçi olarak gönderilmesi) olduğunu iddia eder. Bu ifadeden, "peygamber mucize göstermese de peygamberdir ve insanlar ona inanmak zorundadır" anlamı çıkar. Ancak peygamberin insanları inandırabilmesi için birtakım deliller ileri sürmesi gerekir. Nitekim Kur'an'da peygamberler anlatılırken mucize göstermeleri onların ayrılmaz bir özelliği olarak sunulur. Ancak Suhreverdî temelde mucizeyi kabul etmiyor değildir. Belki de mucizenin "tehadî" (meydan okuma) yönüne bakarak, bunun kafirlere yönelik bir tehdit ve inatlarını kırma olarak görmüş ve bundan dolayı da müminler için gerekli bulmamış olabilir. Zaten mucizenin "peygamberin elinde gerçekleşmesi" ve "tehadî" özellikleri ile kerametten ayrıldığını söylemesi bu durumu güçlendirmektedir. Kerametın gizli tutulması hususuna vurgu yapması, zühd ehli sufilerin anlayışının bir yansımasıdır. Ona göre keramet, velinin isteği ile değil Allah'ın iradesiyledir.²³

Görünmeyen varlıklar ve ahiret halleri hususlarında Ehl-i Sünnet'in eğilimlerini paylaşan Suhreverdî, sünni kesimin görüşü doğrultusunda ecelin tek olması ve rızık konularına vurgu yapar. Rızıkın helal ve kazancın helal yoldan elde edilmesi üzerinde durmasını²⁴, sufi hassasiyetinin ve titizliğinin bir göstergesi olarak görmek gerekir.

Akidesinin sonunda yer verdiği "iman" konusunda "İman, kalp ile tasdik, dil ile ikrar ve rükünlerini yerine getirmektir" sözüyle selef ve hadîs ehline yakın bir anlayışta görülürken, "ikrarı olmayan kâfir, tasdiki olmayan münafık, ameli olmayan fasık, sünnete uymayan mübtedî'dir (bid'atçı) ve insanlar amellerle üstünlük kazanırlar", ifadesi ile ameli olmayanı mü'min sayması ve amelde niceliksel bir ziyadelik değil, niteliksel bir üstünlük kabul etmesi açısından kelamcılara yakın bir görüntü sergiler. Kalben tasdikın özür bulunmadıkça yeterli olamayacağı ve ikrarın şart olduğu görüşü, bir kısım Hanefî fakihlerinin bu husustaki görüşlerine paralel düşmektedir. İmanda istisnanın (inşallah mü'minim demek) kişinin kalbinde şüphe doğuracaksa caiz olmadığı, buna mukabil "İnşallah mescid-i harama emin bir bir

²³ a.e., s. 26.

²⁴ a.e., s. 19-20.

şekilde gireceksiniz”²⁵ ayetine dayanarak şüphe doğurmayan durumlarda, caiz olduğu görüşü ile de Eş'arilere yakın bir duruş sergiler.²⁶

Ek. Akâid Esasları*

Sufiler şu hususlarda icma ettiler: Allah birdir, ortağı yoktur. Ne zıttı ne benzeri ne de dengi vardır. Kendisini nitelediği niteliklerle muttasıf, isimlendirdikleri ile isimlenmiştir. Cisim değildir, çünkü cisim parçaların birleşmesiyle oluşur. Halbuki, birleşik olan birleştirene muhtaçtır. Cevher değildir, zira cevher uzayda yer kaplayandır. Allah Teala ise, yer kaplamaktan ve bir mekanda bulunmaktan münezzehtir, aksine her yerin ve yer kaplayanın yaratıcısıdır. Araz değildir, çünkü araz, iki zamanda varlığını sürdürmez. Halbuki, Allah varlığı sürekli ve zorunlu olandır. O, ne birleşir, ne ayrılır, ne de parçası vardır. Hiçbir zikir ve fikir O'nu ihata edemez. Yapılan kulluklar tam olarak hakkını ifa edemez, işaretler O'un gösteremez, fikirler O'nu kuşatamaz, gözler O'nu göremez. Katında her şey bir ölçü iledir. Allah'ın kevnîyyetinden (oluşmasından) değil ancak mevcudîyyetinden (varolmasından) bahsedilebilir. Çünkü her mevcud, oluşmuş değildir, ama her oluşmuş mevcuddur. Allah, hayalde ve zihinde beliren her tasavvurdan başkadır.

“Ne zaman?” dersen, Onun varlığı zamanın ötesindedir (dışındadır). “Nasıl?” dersen, O zatının tasavvurunu engellemiştir. “Nerede?” dersen, mekanın dışındadır. O'nun varlığı yarattığı her şeyin sebebidir, ama yaratmasının sebebi yoktur.

Zatının keyfiyeti yoktur, yaratması bir yükümlülüğün gereği değildir. Gözlerden kendini gizlediği gibi, akıllardan da gizlemiştir. Çünkü akıl, benzeri olana işaret edebilir. Zaten akıl kulluğu yerine getirmenin (ubudîyyet) bir aracıdır. Bundan dolayı akıl, rububîyyete işaret edemez, zira ne O'nun zatı diğer zatlar gibi, ne de sıfatı diğer sıfatlar gibidir. Allah'ın sıfatı olan “ilm”in manası “cehli gidermek”, “kudret”in manası da “aczi gidermek” değildir.

Benzetme yapmaksızın ve işlevsiz (muattal) kılmaksızın vech, yed, nefis, sem', basar gibi sıfatları, Allah'ın kitabında zikrettiği ve Peygamber'in sahih sözlerinde haber verdiği şekliyle kabul etmişlerdir. Nitekim Allah Teala, “Allah'ın benzeri yoktur. O semî' ve basîrdir.”²⁷ buyurur.

²⁵ el-Fetih 48/27.

²⁶ *Adâb*, s. 20-21.

* Bu metin Ebu'n-Necib es-Sühreverdî'nin *Âdâbü'l-mürîdin* kitabının birinci faslı olan akaid esaslarını ihtiva eden bölümünün (s. 15-21) tercümesidir.

²⁷ eş-Şûra 42 /11.

Kendisine “Allah” sorulan bir zat şöyle dedi: “Eğer zatını soruyorsan, O’nun benzeri yoktur. Sıfatlarını soruyorsan, O, bir, noksansız, doğurmayan, doğmamış, dengi olmayandır. İsmi soruyorsan, O’ndan başka ilah yoktur; görüneni ve görünmeyeni bilir, rahmân ve rahîmdir. Fiillerini soruyorsan, O, her an bir iştedir.”

“İstiva” hususunda ise Malik b. Enes bununla ilgili sorulan bir soruya şöyle cevap vermiştir: “İstivâ ma’lûmdur, keyfiyeti ma’kûl değildir, ona inanmak farzdır, onunla ilgili soru sormak bid’attır.”

Sufilerin “nüzü”²⁸ hakkındaki görüşleri de yukarıdaki gibidir.

Kur’an’ın Allah’ın kelamı ve yaratılmamış olduğunda ittifak etmişlerdir. Kur’an mushaflarda yazılı olan, dillerce okunan ve sözkonusu yazılı olan ve okunanla çelişmeksizin hafızalarca ezberlenendir.

Sufiler, Allah’ın cennette gözlerle görülmesinin (ru’yetullah) mümkün olduğu hususunda da icma’ etmişlerdir. Ancak, Allah, gözle algılamayı zikretmemiştir. Çünkü gözün algılamasında keyfiyet (nitelik) ve ihata (kapsama) boyutları bulunmaktadır. Ru’yette bunlar olmayacaktır. Nitekim Hz. Peygamber “Siz, Rabbinizi kıyamet günü itişme kakışma olmaksızın, bedir gecesi dolunayı gördüğünüz gibi göreceksiniz.”²⁹ hadisinde dolunayı görme fiilini, Allah’ı görme fiiline, diğer bir deyişle “görülen şeyleri” değil, “görme” işini benzetmiştir.

Allah’ın kitabında ve Peygamber’den gelen rivayetlerde geçen hususları tasdik ve ikrar etmede görüş birliği içerisindeyler. Bu hususlar, cennet, cehennem, levh, kalem, havz, şefaât, sıraat, mizan, sur, kabir azabı, münker ve nekir’in sorgusu, şefaât edenlerin şefaati ile cehenemden bazı insanların çıkarılması, öldükten sonra dirilme, cennet ve cehennemde ebedî kalmak üzere yaratılmış olması ile içindekilerin ebedî olarak nimetlendirilmeleri ve azaba çarptırılmalarıdır. Ayrıca mü’minlerden büyük günah sahipleri cehennemde ebedi kalmayacaklardır.

Allah Teala’nın “Allah sizi ve yapmakta olduklarınızı yarattı”³⁰ ayetinde geçtiği gibi Allah insanların bizzat kendilerinin yaratıcısı olduğu gibi amellerinin (fiillerini) de yaratıcısıdır. Yaratılmış her varlık kendi eceli ile ölür. Şirk ve isyanların tamamı, Allah’ın kaza ve kaderiyedir. Allah’a karşı hiç kimsenin bir bahanesi olamaz, zira Allah “De ki, açık delil Allah’ındır.”

²⁸ “Rabbin her gece dünya semainâ iner (nüzü)” (Müslim, Müsafirin 172; Ahmed b. Hanbel, II, 258, 433.) hadisindeki “inmek” anlamına gelen “nüzü” kelimesinden hareketle özellikle selefîlerin bunun ne olduğunu sormaksızın böylece inanılması gerektiğine taraftarlılar. Sühreverdi de sufîlerin selef gibi düşündüklerini söylemektedir.

²⁹ Buharî, “Mevâkî” 16; “Tefsir”, 4: “Tevhîd”, 24; Müslim, “İman”. 81; “Züh” 1; Ebû Davud, “Sünnet”, 19.

³⁰ es-Saffât 37/96.

³¹(buyurarak bunu ortadan kaldırmıştır). Allah kulunun isyanına ve küfrüne razı olmaz, zira rıza iradeden farklıdır.

Her iyi kimsenin ve günahkarın arkasında (imamlığında) namaz kılmak caizdir. Sufiler, ne bir kimseyi yaptığı bir hayırdan dolayı cennetlik, ne de büyük günahlardan dolayı cehennemlik olarak görürler.

Halifenin Kureyş'ten olması gerektiği, bu konuda hiçbir tartışmanın kabul edilebilir olmadığı ve zalim de olsa yöneticilere (vulât) karşı çıkılmayacağı kanaatinde dirler.

Kitaplara, nebilere ve rasullere, onların beşerin en üstünü, Hz. Peygamber'in de onların en üstünü olduğuna, peygamberliğin O'nunla son bulunduğu inanılır.

Hz. Muhammed'den (s.) sonra beşerin en üstünü Hz. Ebu Bekir, sonra Hz. Ömer, sonra Hz. Osman, sonra Hz. Ali'dir. Bunları sırasıyla Hz. Peygamber'in cennetle müjdelediği on sahabe, Hz. Peygamber'in bulunduğu asırda yaşayanlar, ilmi ile âmil alimler ve insanlara yararı dokunan kimseler takip eder.

Peygamberlerin, meleklerden üstün olduklarında icma etmişler, ancak, meleklerin mü'minlerden üstünlüğü ile meleklerin ve insanların kendi aralarındaki üstünlük hususunda ihtilaf etmişlerdir.

Helali talep etmenin farz olduğunda da icma etmişlerdir. Zira yeryüzü helalden yoksun değildir. Nitekim Allah, kullarından helali talep etmelerini istemiştir. Rızkın bir yerde çok, bir başka yerde az olmasını Allah murad etmiştir. Eğer bir kimsenin malı görünüşte temiz (helal) ise, malı ve kazancı dolayısıyla itham edilemez.

Kâmil imanın, dil ile ikrar, kalp ile tasdik ve rükunleri ile amel olduğu hususunda icma etmişlerdir. İkrarı terkeden kafir, tasdiki terkeden mü'nâfık, ameli terkeden fasık, sünnete uymayı terkeden ise bidatçıdır (mübtedi). İnsanlar imanda birbirinden üstün olabilir. Kalben bilmek, Allah'a ve peygamberine inanmadıkça geçerli değildir. Ancak şer'î bir özür dolayısıyla imanı gizli tutmak bu hükmün dışındadır.

Şüphe taşımaksızın, tekid yollu ve iman sözcüğüne bitişik bir şekilde söylenen imanda istisnayı (inşallah mü'minim demeyi) caiz görmüşlerdir. Çünkü bu, gaybî bir meseledir. Hasan Basrî'ye "Gerçekten mü'min misin?" diye sorulduğunda "Bundan kanımın dökülmesini helal saymayı, kestiğimi helal kabul etmeyi, nikahımın geçerliliğini kastediyorsan, gerçekten mü'minim; şayet bundan cennete girmemi, cehennemden kurtulmamı ve Allah'ın benden razı olmasını kastediyorsan inşallah mü'minim." diye ce-

³¹ el-En'am 6/149.

vap verdi. Nitekim Allah Teala, “İnşaallah Mescid-i Haram’a emin bir şekilde gireceksin”³² şeklinde Kur’an’da “istisna”yı kullanmıştır. Onda şüphe yoktur. “Allah’ın ayette istisna kullanması” hususu sorulan bir zat şöyle cevap vermiştir: “Bu, Allah’ın kullarını terbiye ve onlara uyarı içindir. Zira eksiksiz ve kusursuz ilim sahibi olan Allah Teala, böyle bir istisna kullanırsa, kusurlu ve eksik ilim sahibi kulların istisnayı kullanması, daha yerinde bir davranış olur. Nitekim Hz. Peygamber, ölümden ve ölenlere katılmaktan şüphe etmediği halde, “İnşaallah size katılmamız yakındır”³³ buyurmuştur. Bu da istisnanın şüphe bulunmaksızın kullanılmasının sahihliğini gösterir.

³² el-Feth 48/27.

³³ Müslim, “Tahâre”, 39; Ebû Davud, “Cenâiz”, 79; Nesâî, “Tahâre”, 109; İbn Mace, “Cenâiz”, 36; Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, II, 300.