



Uluslararası Sosyal Araştırmalar Dergisi
The Journal of International Social Research
Cilt: 10 Sayı: 50 Volume: 10 Issue: 50
Haziran 2017 June 2017
www.sosyalarastirmalar.com Issn: 1307-9581

TASAVVUF TARİHİNDE ELEST MÎSÂKINA DAİR YORUMLAR COMMENTS OF ETERNAL COVENANT IN THE HISTORY OF SUFISM

Muammer CENGİZ*

Öz

Allah-insan münâsebetinin mâhiyetini kapsamlı şekilde izah eden tâbirlerden biri olan elest mîsâkı farklı isimlendirmeler eşliğinde varlık, bilgi, tevhid, semâ gibi tasavvufun pek çok konusu açısından bir hareket noktası olarak sûfiler aracılığıyla dikkate değer bir literatüre kaynaklık etmiştir. Bu makalede elest/mîsâk düşüncesini tasavvuf târihinde ilk defâ kapsamlı ve sistematik bir şekilde ele alan Cüneyd-i Bağdâdî'nin fikirleri temel alınmak üzere, söz konusu düşüncüyü derinleştiren ve yaygınlaştıran sûfilerin görüşleri çerçevesinde konu ele alınmıştır. Böylece tasavvuf tarihinin farklı devirlerinin anahtar bir düşünce üzerinden nasıl birbirine bağlandığı ve tasavvufun temel meseleleri için elest mîsâkının nasıl bir referans noktası olduğunun tespitine çalışılmıştır.

Anahtar Kelimeler: Elest, Mîsâk, Kâlû Belâ, Tasavvuf.

Abstract

The idea of eternal covenant (al-misâq al-azalî) has been a key concept in Sufism with regard to God-man relationship in Islam. Accordingly, during the history of tasawwuf there has been arised a good amount of literature around this concept in connection with wujûd (existence), ma'rifa (knowledge), tawhid (unity-oneness of God) and samâ (sufi listening). In this paper, the idea of eternal covenant will be dealt with on the basement of the great sufi pioner Junayd's approach and the light of other sufis' perspectives. Thus it will be shown that the concept of al-misâq al-azalî is the core subject of Tasawwuf and how this concept relates to others and sometimes originates them.

Keywords: Alast, Misaq (Covenant), Qâlû Balâ (The Qur'anic Motto for the Eternal Covenant), Tasawwuf.

I. Giriş

İslâm düşüncesinde elest mîsâkı mefhûmunun temel referansı A'râf sûresinin 172. âyeti ve âyetin içerdiği muhtevâyı yansıtan bazı hadislerdir. Literatürde "elest ayeti" olarak bilinen ve sûfilerin elest mîsâkı hakkındaki görüşlerine dayanak teşkil eden âyetin¹ meâlî şöyledir:²

"Hani Rabbin, Âdemoğullarından, onların sırtlarından (sulblerinden) zürriyetlerini çıkarıp kendilerini nefislerine karşı şahit tutmuş, "Ben sizin Rabbiniz değil miyim?" demişti. Onlar da "Evet (Rabbimizsin), şahit olduk" demişlerdi. (İşte bu şahitlendirme) kıyâmet günü, "Bizim bundan haberimiz yoktu" dememeniz içindi. (A'râf, 7/172)³

Allah ile insanlar arasında vukû bulan bir sözleşme/ muâhede olan *elest mîsâkı* dîni ve tasavvufî edebiyatta, elest âyetinde geçen "elestü", "belâ" ve "kâlû" gibi lafızlardan ya da âyetin muhtevâsından hareketle muhtelif şekillerde isimlendirilmiştir.⁴ Tasavvuf edebiyatının farklı formlarında vazgeçilmez temalardan biri

* Dr. (mckonevi@gmail.com)

¹ Söz gelişi Mevlânâ ilgili âyeti "rûz-i elest âyeti" olarak niteleyenlerden biridir. Bk. Ahmed Avni Konuk (2008). *Mesnevî-i Şerif Şerhi I-XIII* (haz. Mustafa Tahralı, Selçuk Eraydın vd.), İstanbul: Kitabevi Yay., IV, 345.

² Diğer bazı âyetlerde de Allah'ın insanlardan mîsâk aldığına dair doğrudan veya dolaylı ifâdeler bulunmaktadır. İlgili âyetlerden bazıları için bk. Rûm 30/30, el-En'âm 6/161, Yûsuf 12/40. İlgili hadisler için bk. *el-Muvatta'*, "Kader", 2, *Müsned*, I, 272, İbn Ebu Şeybe, *Musannef*, Evâil, 1.

³ [وَإِذْ أَخَذَ رَبُّكَ مِن بَنِي آدَمَ مِن ظُهُورِهِمْ ذُرِّيَّتَهُمْ وَأَسْأَلَهُمْ عَلَىٰ أَنفُسِهِمْ أَلَسْتُ بِرَبِّكُمْ قَالُوا بَلَىٰ شَهِدْنَا أَن تَقُولُوا إِنَّا كُنَّا عَنْ هَذَا غَافِلِينَ] H. Basri Çantay, *Tefsirli Kur'an Meali*, haz. Yekta Saraç, İstanbul: Risâle Yay., 2005, I, 320. Âyetin geniş bir tefsiri için bk. Elmalılı Hamdi Yazır (1993), *Hak Dîni Kur'an Dili*, İstanbul: Bedir Yay., III, 2323-2334. Meselenin kelâmî çerçevede irdelenişine dair müstakil bir okuma için bk. Şemsettin Işık (2003), *İlk Ahit: Elestü Birabbiküm Kalu Bela*, İstanbul: Pınar Yay.

⁴ Bu isimlendirmelerden bazıları şöyledir: "Elest, kâlû belâ, belâ ahdi, belî ahdi, ahd-i elest, mîsâk-ı evvel, yevm-i mîsâk, rûz-i belâ, rûz-i mîsâk, rûz-i ahz-ı mîsâk, rûz-i ezel, rûz-i elest, rûz-i ahd ü peymân, rûz-i ser-nüvişt, zamân-ı in'ikâd, rûz-i nuhustîn, bezm-i cân, bezm-i hâs, bezm-i vuslat, bezm-i muhabbet, bezm-i safâ, bezm-i ezel, bezm-i elest, dem-i elest, bezmgâh-ı elest, meykede-i elest, bâmdâd-ı elest, bâğ-i elest, iklim-i elest, bâde-i elest, mey-i elest, şarâb-ı elest, câm-ı elest, zevk-i elest, nidâ-yı elest, peymân-ı elest, mîsâk-ı elest, sâkî-yi elest, esrâr-ı elest, bahr-i elest, serây-ı elest, tâc-ı elest, zerrât-ı elest, vahy-i elest, mest-i elest, mestân-ı elest, şevk-i elest, uşşâk-ı elest, mevc-i elest, âlem-i elest, küy-i elest, bang-i elest, kavli-i elest, makâlât-ı elest, ikrâr-ı elest, inkâr-ı elest." Söz konusu misaller elest mîsâkı fikrinin edebî muhayyiledeki görünümünü yahut meselenin dil düzeyinde karşılık buluşunun bir sunumu olarak da değerlendirilebilir. Bk. Saîdüddîn el-Fergânî (1398 hş./1978). *Meşârikü'd-derârî*, tahk. Seyyid Celâleddin Âştîyânî, Tahran: Encümen-i Felsefe ve İrfân-ı İslâmî, s. 325; Ebu'l-Muîn

olan elest mîsâkı, tasavvufî pek çok meseleyle irtibatlı olarak zengin çağrışımlarıyla daima atıfta bulunan bir tâbir hüviyetini kazanmıştır. Çok farklı uzanımları olsa da elest mîsâkı etrafındaki konuların birincisi “varlık meselesi olarak nüzûl ve uruc”, ikincisi “ahlak ve bilgi meselesi olarak tezkiye ve tasfiye”, üçüncüsü “edebî muhayyilede dilin imkânları eşliğindeki görünümü” olmak üzere temelde üç farklı yönü bulunmaktadır.

Bir kabule göre göre tasavvufun gayesi, *bezm-i elest* denilen ruhlar âleminde Hakk’a verilen sözü (*mîsâk*)⁵ tutup o günkü *ikrârın*⁶ ve *ahd’in*⁷ hakkını vermektir.⁸ Tasavvufî düşüncede elest mîsâkı öylesine merkezî bir öneme sahiptir ki bu durum, kavramın tasavvuf tanımlarına girmesiyle kendini göstermiştir: Nitekim Ebû Ya’kûb İshak Nehrecûrî (ö.330/942) “tasavvufu elest meclisine duyulan özlem” şeklinde tarif ederken,⁹ Köstendilli Süleyman Şeyhî ise (ö.1235/1819-20) yaptığı tasavvuf tanımında şöyle der: “Lafz-ı tasavvufda tâ *tahlîyeye* ve sad *safâ-yı kalbe* ve vav *vefâ-yı ahd-i mîsâk-ı kavli* elestü birabbikum ve “fâ” fenâya [*işârettir*].”¹⁰ Bu merkezî önemi bakımından sûfî metinlerinde elest bezmi ya da mîsâk günü üzerinde çokça durulmuş ve buradan hareketle tasavvufun teorik ve pratik pek çok meselesi izah edilmiştir. Corbin’in vurguladığı üzere “elest âyeti”nde işlenen *ezelî mîsâk* olgusu İslam’daki din bilincinin târih üstü bir olguya odaklanmasını sağlamış ve hemen tüm sûfiler hedef noktası olarak bu ezeli sözleşmeye şöyle ya da böyle işaret etmişlerdir.¹¹

Sual-teklif (*hitâb-ı elest*) ve cevap-kabul (*cevâb-ı belâ*) içeren elest âyetinde geçen ezeli mîsâk fikri ilk mutasavvıfların dile getirdikleri görüşler içerisinde öne çıkan hususlardan biridir.¹² Tasavvuf târihinde konuyu sistematik bir düşünce şeklinde ele alan ilk isim olan Cüneyd-i Bağdâdî (ö.297/909), tevhid meselesinin ana mihverini sözü edilen mîsâka dayandırır.¹³ Cüneyd tarafından mîsâk olgusunun bu kadar önemsenmesinin temel sebebi âyetin temelde Allah-insan ilişkisine dâir olmasıdır.¹⁴ Dönemsel farklılıklara rağmen tasavvuf, insanın Allah karşısındaki durumunu kendisine başlıca problem alanı olarak belirlemiştir. Bu bakımdan tasavvuf târihinde mîsâk âyetine bu derece önem atfedilmiş olmasının sistematik bütünlük açısından bir anlamı vardır.¹⁵ Bu noktada, sûfilerin ilim anlayışının dînî düşüncedeki her hangi bir meselenin ele alınış biçimini doğrudan doğruya etkilediğini belirtmek gerekir. Tasavvuf, kelam ve fıkıh gibi İslâmî ilim dallarının temsil ettiği şeriat hükümlerine bağlılığını ifade etmekle birlikte bir ilim olarak kendi özerk ve bağımsız alanını daha çok hakikat hükümleri bağlamında korumuştur. Zira tasavvuf ilk dönemlerinden itibaren fıkıhî fazla normatif, kelâmı ise ziyadesiyle spekülâtif olduğu düşüncesiyle eleştirmiştir. Çünkü tasavvuf takip ettiği yöntem itibarıyla insanın kendini “hâl” olarak yetkinleştirmesini tercih eden bir anlayışa dayanmaktadır. Başka bir ifadeyle tasavvufta hedeflenen şey sadece bilgi edinmek değil, aynı zamanda edinilen bilginin insanı ahlâken dönüştürmesidir. Bu anlayış, pratiği teorik eğilimlere önelemek anlamına gelir.¹⁶ Dînî düşüncede önemli bir yeri olan elest mîsâkı tasavvufî perspektiften ele alınırken de bu tavır açık bir biçimde görülebilir. Zira çalışma boyunca gözlemlenebileceği üzere sûfiler elest

en-Nesefî (1421/2000). *Bahrü’l-kelâm*, tahk. Veliyyüddin Muhammed Sâlih Furfur, Dmaşk: Mektebetü Dâr’l-Furfur, s. 75; Abdülbâkî Gölpinarlı (2004). *Tasavvufiyan Dilimize Geçen Deyimler ve Atasözlere*, İstanbul: İnkılap Yay., s. 174; İskender Pala, “Bezm-i Elest”, *DİA*, VI, 108; Muallim Nâcî (2009). *Lügat-i Nâcî*, haz. Ahmet Kartal, Ankara: TDK Yay., s. 431; Mustafa Sâminâ, “Rûz-i Elest”, *Neşriyye-i Dânişkede-i Edebiyyât ve ‘Ulûm-i İnsânî*, sayı: 103, 1974, s. 27-56; Mehmed Zeki Pakalın (1983). *Osmanlı Tarih Deyimleri ve Terimleri Sözlüğü*, İstanbul: Milli Eğitim Basımevi, I, 227; Nimet Yıldırım, “Elest”, <https://nyildirim.wordpress.com/elest/> [6 Kasım 2015]; <http://rira.ir> [8 Kasım 2015].

⁵ Mîsâk, İsmâil Ankaravî’nin ifadesiyle “ahid ve yeminin kendisiyle muhkem ve sağlam kılındığı şey demektir.” Bk. İsmâil Rusûhî Ankaravî (2008). *Makâsıd-ı Aliyye fi Şerhi’t-Tâiyye*, (haz. Mehmet Demirci), İstanbul: Vefâ Yay., s. 98.

⁶ Bir kabûl ve tasdik ifâdesi olarak ikrar Mevlevî ve Bektâşî kültürü başta olmak üzere tarikat hayatında tarikata girmeye ve şeyhe bağlanmaya dair tâlibin söz vermesini ifade eder. Bk. Süleyman Uludağ (2005). *Tasavvuf Terimleri Sözlüğü*, İstanbul: Kabcacı Yay., s. 183.

⁷ Söz verme, taahhüt, peyman gibi anlamlara gelen ahit kavramının da tarikat kültüründe mühim bir karşılığı vardır. Buna göre, kâmil mürşid huzûrunda verilen ahid ve ikrar elest bezminde verilen ahid ve mîsâkı tasdik ve tecditten ibarettir. Bk. Uludağ, *a.g.e.*, s. 29. Ankaravî *ahde*, Cürçânî’nin *Ta’rifât*’ta verdiği anlama uyarak “bir şeyi hıfz edip zaman zaman gözetmek” anlamı verir. Bk. *Makâsıd-ı Aliyye fi Şerhi’t-Tâiyye*, s. 99. Krş. Seyyid Şerif Cürçânî, *Ta’rifât*, Beyrut: Dârü’l-kütübî’l-ilmîyye, 1983, s. 159.

⁸ H. Kâmil Yılmaz (2002). *Anahatlarıyla Tasavvuf ve Tarikatlar*, İstanbul: Ensar Yay., s. 233. Elest mîsâkının tasavvufun gayesi bağlamında nasıl yorumlandığına ilişkin bir okuma için bk. Yaşar Nuri Öztürk (1989). *Kur’ân-ı Kerim ve Sünnete Göre Tasavvuf*, İstanbul: İFAV Yay., s. 27-36.

⁹ Feridüddin Attâr (2007). *Tezkiretü’l-Evliyâ*, çev. Süleyman Uludağ, İstanbul: Kabcacı Yay., s. 464.

¹⁰ Feyza Işık (2011). *Köstendilli Süleyman Şeyhî’nin Sübhâtü’l-Levâih Adlı Eseri (Metin-İnceleme)*, (Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi), Marmara Ü. SBE, İstanbul, s. 138.

¹¹ Annemarie Schimmel (2004). *İslamın Mistik Boyutları*, çev. Ergun Kocabıyık, İstanbul: Kabcacı Yay., s. 43.

¹² Alexander Knys (2011). *Tasavvuf Tarihi*, çev. İhsan Durdu, İstanbul: Ufuk Yay., s. 21. Çalışmanın ilerleyen aşamalarında –ilk dönem de dâhil olmak üzere– tespit edilebildiği kadarıyla tasavvuf târihinden her bir sûfinin meseleye yaklaşımı dikkate sunulacaktır.

¹³ Cüneyd-i Bağdâdî ilk dönem sûfileri içinde konuyu mîsâk âyetine dayandırması ile tebâüz eder. Bu farklılığı metinler eşliğinde görmek için bk. Hamide Ulupınar (2008). “İlk Dönem Sûfilerinde Tevhid Anlayışı”, *Tasavvuf: İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi*, sayı: 22, s. 225-255.

¹⁴ Suad el-Hakîm (2004). *İbnü’l-Arabî Sözlüğü*, çev. Ekrem Demirli, İstanbul: Kabcacı Yay., s. 468.

¹⁵ Abdullah Kartal (2009). *İlâhî İsimler Teorisi*, İstanbul: Hayy Kitap, s. 10.

¹⁶ Kartal, *İlâhî İsimler Teorisi*, s. 52, 66, 83, 94.

âyetinin daha ziyâde ahlâkî ve pratik sonuçları üzerine odaklanmışlardır.

Elest âyetinde Allah ile insanlar arasındaki Rablik-kulluk ilişkisi prensip düzeyinde net olarak ortaya konulmakla birlikte,¹⁷ söz konusu hâdisenin nasıl ve ne şekilde meydana geldiği açık bir şekilde bildirilmediğinden *bezm-i eleste* yapılan sözleşmenin zamanı, mekânı ve keyfiyeti konusunda ulemâ farklı görüşlere sâhiptir.¹⁸ Binaenaleyh ister hakikî isterse temsilî olarak değerlendirilsin insanın elest bezminde Hak ile bir mîsâk yapmış olduğu kabûlü değişmez.¹⁹ Bu bağlamda Cüneyd-i Bağdâdî'nin "Allah insana henüz yaratılmamış iken hitab ettiğini haber verdi."²⁰ yahut Abdülkerîm el-Cilî'nin (ö.832/1428) "elest bezmindeki şehâdet (tanıklık) tahkîke (bizzat yaşanmışlığa) dayanan bir şehâdetdir. Çünkü bu hakikati Hak insanlara haber vermiştir. Bu açıdan hâdisenin hakikati konusunda insanların hücceti *hüccet-i bâliğadır*"²¹ şeklindeki ifadeleri, mîsâkın sembolik yahut hakikî olarak gerçekleşmiş olması konusunda sufilerin görüşlerini aksettirmesi bakımından zikre değerdir. Elest mîsâkı hakkındaki bu girişin ardından konunun kapsamını müstakil başlıklar altında irdelemeye geçebiliriz.²²

II. Elest Hitâbı ve Allah-İnsan İlişkisi

Elest mîsâkının ezeli bir diyalog olarak nitelenmesi ve ervâh âleminde gerçekleştiğine ilişkin görüşlerin öne çıkması bakımından sûfilerin "ezel" ile neyi kastettiklerinin tespiti ve "ervâh mertebesi"nde söz konusu hitâbın gerçekleşmesine dair yaptıkları değerlendirmeler önem arz etmektedir. Başlangıçsız zaman, zihnen başlangıcı düşünilemeyen süre, varlığın geçmişte sonsuzca devam etmesi anlamındaki felsefî ve kelâmî bir terim olan "ezel", hem mîsâk vaktini hem de ruhların dünyâ hayâtından önce var oldukları zamânı ifade eden bir terim olarak sûfilerce de kullanılmıştır. Tasavvufun ilk dönemlerinde insanın ezeli bir hakikatinin olduğuna ilişkin görüşler bulunduğu gibi *vahdet-i vücûd* telakkisine göre de Allah'ın dışındaki bir kısım varlıklara "ezelî" sıfatının nisbet edildiği görülmektedir. Söz gelişi ruhların dünyâ hayâtında var olmadan önce bir tür ezeliğe sâhip olduğu yahut *a'yân-ı sâbitenin* Allah'ın ilminde ezeli olduğu kabul edilir. Ancak rûha ya da *a'yân-ı sâbiteye* âit bu ezeliyet nisbî ve itibarî olup gerçek anlamda ezeliyet yalnız Allah'a mahsustur. Mahlûkâta âit ezeliyet ile Allah'ın ezeliyeti arasındaki farklı vurgulamak için sûfilerce Hakk'ın ezeli oluşu "*el-ezelü'l-mutlak*" veya "*ezelü'l-âzâl*" terimleri ile ifade edilir. Şu halde sûfilerce kullanılan ezeliyet kavramı Allah ile birlikte ikinci bir ezeli varlık fikrini ortaya çıkarmamakta, daha açık bir söyleyişle ezeli kavramı Allah için kullanıldığında bir öncesizlik, ruhlar ya da *a'yân-ı sâbite* için kullanıldığında bir öncelik anlamı taşımaktadır. Bu anlamda sûfilerin Hakk'ın dışındaki varlıkların ezeliyetinden bahsetmeleri Hakk'ın kıdemi ilkesi ile çelişmez.²³

Ezeli kavramı hakkında *İnsân-ı Kâmil*'de müstakil bir fasıl açan ve konuya elest mîsâkına ait bağlamı da dâhil eden Abdülkerîm el-Cilî, Hakk'ın ezelde ruhlara "Ben sizin Rabbiniz değil miyim?" şeklinde hitâb buyurduğu zamanın, *mahlûkâtın ezelleri* olduğunu belirtir ve Hakk'a âit ezeliyet ile yaratılmışların ezeliyeti arasındaki farka şöyle dikkat çeker:

"Bizim varlığımızdan evvel Cenâb-ı Hak mevcûd olduğu gibi, O'nun ezeliyeti şu anda da mevcuttur. Ezeliyette hiçbir zaman değişme yoktur. Hâdis varlıklar için de ezeli vardır. Hâdis varlığın ezeli, hâdisin vücûdunu önceleyen zamandan ibârettir. Sûfilerden bazıları "Ezelden biz Allah'ın yanında idik" demişse de onların kastettiği ezeli, halk ezeliyettir. Yoksa halktan hiçbir şey, Hakk'ın ezeliyetinde mevcûd değildir. Hakk'ın ezeli *ezelü'l-âzâldir*."²⁴

Elest mîsâkı her ne kadar ezeli bir diyalog olarak nitelense de söz konusu mîsâkın ervâh mertebesinde gerçekleştiği ve ruhlara dönük bir hitâb olduğu yaygın bir kanaat olarak ağırlık kazanmıştır. Bu noktada

¹⁷ Bu noktada Bursevî "ahd-i ezeli dedikleri ikrâr-ı rubûbiyettir" ifadesini kullanır. Bk. Seyyid Mustafa Râsim Efendi (2008). *İstilâhât-ı İnsân-ı Kâmil*, haz. İhsan Kara, İstanbul: İhsan Yay., s. 1219.

¹⁸ Bu tartışmaların bir özeti için bk. Yusuf Şevki Yavuz, "Bezm-i Elest", *DİA*, VI, 106-108.

¹⁹ Fitrâtin mîsâkının hakikî yahut mecâzî olduğu yönündeki tartışmalara dair bk. Sinan Öge (2004). "Fitrâtin Mîsâkı", *Atatürk Ü. İlahiyat Fakültesi Dergisi*, sayı: 22, s. 243-263.

²⁰ Cüneyd-i Bağdâdî (1969). *Resâilü'l-Cüneyd*, çev. Süleyman Ateş, İstanbul: Sönmez Neşriyat, s. 147.

²¹ Abdülkerîm el-Cilî (2002). *İnsân-ı Kâmil*, çev. Abdülaziz Mecdi Tolun, haz. Selçuk Eraydın-Ekrem Demirli-Abdullah Kartal, İstanbul: İz Yay., s. 194. A. Avni Bey de bu bağlamda Cilî tarafından kullanılan *hüccet-i bâliğa* terimine vurgu yapar. Bk. Konuk, *Mesnevî-i Şerîf Şerhi*, IX, 70.

²² Her ne kadar tasavvuf tarihinde elest mîsâkı etrâfında ortaya konan yorumları bir bütünlük içinde takdim etmeye çalışsak da meselenin farklı pek çok konu ile aynı anda irtibatlı olması istenmeyen tedâhüller ve bazı tekrarları zorunlu kılmuştur.

²³ Ahmet Saim Kılavuz, "Ezel", *DİA*, XII, 49-50; Çağfer Karadaş (1997). *İbn Arabî'nin İtikadî Görüşleri*, İstanbul: Beyan, s. 146-147; a.mlf., "Muhyiddin İbnü'l-Arabî -İtikadî Görüşleri-", *DİA*, XX, 517; Cilî, *İnsân-ı Kâmil*, s. 192-195; Râsim Efendi, *İstilâhât-ı İnsân-ı Kâmil*, s. 160-161; Hacı Bayram Başer (2015). *Sünî Tasavvufun Teşekkül Sürecinde Şeriat-Hakikat İlişkisi Sorunu (Hicrî III. ve IV. Yüzyıllar)*, (Yayınlanmamış Doktora Tezi), İstanbul Ü. SBE, İstanbul, s. 107,109. "Ezelü'l-âzâl" terkibi tasavvuf metinlerinde görülebildiği kadarıyla ilk defâ Cüneyd-i Bağdâdî tarafından kullanılır. Bk. *Resâilü'l-Cüneyd*, s. 44

²⁴ Cilî, *İnsân-ı Kâmil*, s. 193-194.

Ümmi Sinan (ö.1067/1657) elest mîsâkının gerçekleştiği mertebeyi âlem-i ervâh, âlem-i hakâyık, âlem-i lâhût gibi isimlerle niteler.²⁵ İsmâil Hakkı Bursevî'ye göre ise (ö.1137/1725) mîsâk alınışı (*ahz-ı mîsâk*) insana ruh nefhedildikten sonra vukû bulmuştur.²⁶ *Misbâhü'l-Hidâye* müellifi İzzeddin el-Kâşî'nin (ö.735/1334) rûhun ma'rifeti ve idrâk seviyesinin yüksekliği ile elest hitâbının âlem-i ervâhta vukû bulması arasında ilgi kurması bu anlamda kayda değerdir.²⁷ Ahmed Avni Bey (ö.1938) "mertebe-i ervâh"ı açıklarken elest mîsâkı ile bu mertebeyi ilişkilendirir ve "bu mertebede her bir rûhun kendini, kendi mislini ve kendi mebd'e'i olan Hakk'ı müdrük"²⁸ olduğunu ifade eder.

Elest hitâbının zaman, mertebe ve muhâtabının kim olduğu noktasında önemli olan bir diğer husus ise elest mîsâkının tesirini devam ettiren bir hitab olmasıdır. Zira sûfilere göre elest ahdi (ahd-i elest), bütün yaratılmışları kapsar. Mevcûdâtın tamâmı bu hitâba muhâtap olmuş ve Hakk'ın rubûbiyet ve vücûdunu ikrâr etmişlerdir.²⁹ Üstelik bu hitap olmuş bitmiş bir hitap olmayıp varlık yenilendikçe hitap da yenilenmektedir. Nitekim Mevlânâ (ö.672/1273) âlemde her şeyin her an elestin muhâtabı olduğunu şöyle ifâde eder: "Her bir dem ondan "Elestü" [Değil miyim?] geliyor. Cevher ve arazlar mevcûd oluyorlar. Gerçi onlardan "beli"³⁰ gelmiyor; fakat onların ademden gelmesi "beli" olur."³¹ Şu halde Mevlânâ'ya göre eşyânın her an ademden vücûda gelmesi elest hitâbına verilen belâ cevâbının bir tefsiri olarak da okunabilir.³²

Mîsâk fikri ilk defa sûfilerce "seyyidü't-tâife" ve "lisânü'l-kavm" gibi ifâdelerle nitelenen³³ Cüneyd-i Bağdâdî (ö.297/909) tarafından *Devâu'l-Ervâh*, *Kitâbu'l-Fenâ* ve *Kitâbü'l-Mîsâk* isimli kısa risâlelerinde³⁴ belirgin bir perspektif dâhilinde ortaya konulmuştur.³⁵ Söz konusu risâlelerinde mîsâka dâir görüşlerini elest âyetine dayandıran Cüneyd, bu risâlelerde bir bakıma ilgili âyeti tefsir eder.³⁶ Nitekim Cüneyd'in tasavvufa dâir görüşlerinin hareket noktasını ilâhî mîsâk fikrinin oluşturduğu söylenebilir.³⁷ Bununla birlikte o, mîsâk nazariyesini tevhid ve fenâ kavramlarıyla irtibatlandırır.³⁸ Cüneyd'de mîsâk, tevhîde varış hâlini yahut tevhîde ulaşılan son merhaleyi ifâde eden bir kavram olarak ele alınır.³⁹ Genel olarak dînî düşüncede tevhîd daha çok itikadî bir içerikte iken, sûfilerce tevhîd, müşâdehe ve ma'rifet merkezli olarak ele alınmıştır.⁴⁰ Bu noktada Cüneyd'in tevhîd anlayışı sûfî düşüncedeki tevhîd telakkisini yansıtan temsil gücü yüksek bir örnektir. O'na göre tevhîdin en yüksek mertebesi, "kulun son hâlinin ilk hâline dönmesi, var olmadan evvelki gibi olmasıdır."⁴¹ Bir başka ifadeyle, Cüneyd'e göre tasavvufun maksadını teşkil eden

²⁵ Mehmet Erdem (1997). *Sinan Ümmi ve Kutbü'l-meâni İsimli Risalesi Üzerine Bir İnceleme*, (Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi), Dokuz Eylül Ü., SBE., İzmir, s. 72.

²⁶ İsmail Hakkı Bursevî (1997). *Kitâbü'n-Nevice*, haz. Ali Namlı-İmdat Yavaş, İstanbul: İnsan Yay., II, 186. Bursevî bu konudaki yaklaşımını başka bir vesileyle şöyle tekrarlar: Kün/ol hitâbı ile âlem-i ilmden âlem-i ervâha gelinmiş, âlem-i mîsâkda dahi *suver-i zerrâta* girilmiş ve "elestü bi-rabbiküm" diye hitâb olunduğunda zerrelere sûretleri "evet" diye cevap vermişlerdir. Bk. *Istîlâhât-ı İnsân-ı Kâmil*, s. 956.

²⁷ İzzeddin Kâşânî (1388 hş./2009). *Misbâhu'l-Hidâye ve Miftâhu'l-Kifâye*, tahk. Celâleddin Hümâyî, Tahrân: Müessesesi-i Neşr-i Humâ, s. 94.

²⁸ A. Avni Konuk (1999). *Fususü'l-Hikem Tercüme ve Şerhi*, haz. Mustafa Tahrâli-Selçuk Eraydın, İstanbul: İFAV., I, 24-25.

²⁹ Muhammed b. Yahyâ Lâhicî (1381 hş./2003). *Mefâtîhu'l-câz fi Şerh-i Gülşen-i Râz*, (nşr. Muhammed Rızâ Berzger Hâlkî-İffet Kerbâsî), İntişârât-ı Züvvâr, Tahrân, s. 301-302.

³⁰ "Arapça'daki "belâ"nın mukâbil olarak Farsça'da evet anlamına gelen "beli" kelimesi kullanılmaktadır.

³¹ [هر نمی از وی همی آید الست/جوهر و اعراض میگردند هست] Avni Bey'in izahıyla: "Ya'ni her ân-i gayr-i münkasimde vücûd-ı mutlak cânibinden "Ben sizin Rabb'iniz değil miyim?" hitâbı gelir ve bu hitâb nefes-i rahmânî ile vâkî olup, eşyâyî ol ân içinde ma'dûm ve mevcûd kılmak sûretiyle terbiye eder ve cevhere ve arazlara vücûd bahş olur. "Cevher"den murâd âlem-i melekût ve "a'râz"dan murâd âlem-i taayyünât-ı şehâdiyyedir. Zirâ âlem-i şehâdetin hey'et-i mecmûası arazlardan ibâret olduğu "teceddüd-i emsâl" ile irtibatlıdır. Vâkiâ onlardan "Ben sizin Rabb'iniz değil miyim?" hitâbına karşı, harf ve savt ile "beli" (evet) cevâbı gelmiyor; fakat onların adem-i izâfî âleminden, ya'ni ilm-i ilâhî mertebesinden, mertebe-i ef'âl olan âlem-i taayyünâta gelmesi fiilen "beli" cevâbı olur." Konuk, *Mesnevî-i Şerif Şerhi*, II, 63.

³² Seyyid Sâdık Gevherin (1383 hş./2004). *Şerh-i Istîlâhât-ı Tasavvuf*, Tahrân: İntişârât-ı Züvvâr, II, 23.

³³ Attâr, *Tezkiretü'l-Evliyâ*, s. 385.

³⁴ Bk. Cüneyd-i Bağdâdî, *Resâilü'l-Cüneyd*, s. 223-227, 229-239, 241-246.

³⁵ Süleyman Ateş, "Cüneyd-i Bağdâdî", *DİA*, VIII, 121. Cüneyd'in başka konularda olduğu gibi tevhîd ve mîsâk hakkındaki görüşleri sadece kendi *Risâleler*'inde değil temel tasavvuf klasikleri ve tabakât kitapları gibi onun düşünce ve sözlerinden bahseden başka eserlerde de yer almaktadır. Çalışma boyunca yeri geldikçe ilgili atıflar eşliğinde onlara da temas edilecektir.

³⁶ Knysht, *Tasavvuf Tarihi*, s. 59; Süleyman Uludağ (2008), *Cüneyd-i Bağdâdî*, Ankara: TDV Yay., s. 132. Bu konuda şöyle nakledilir: "Cüneyd, tevhîdden söz açtığı her defasında ayrı bir ifâde ve üslûpla konuşur ve kimsenin idrâki buna ulaşamazdı." Bk. Attâr, *Tezkiretü'l-Evliyâ*, s. 395.

³⁷ Macit Fahri (1992). *İslam Felsefesi Tarihi*, çev. Kasım Turhan, İstanbul: İklim Yay., s. 215.

³⁸ Ateş, "Cüneyd-i Bağdâdî", *DİA*, VIII, 121; a. mlf., *Cüneyd-i Bağdâdî Hayatı Eserleri ve Mektupları*, s. 153; Nasrullah Pürcevâdî (1998). *Can Esintisi: İslam'da Şiir Metafizikliği*, çev. Hicabi Kurlangıç, İstanbul: İnsan Yay., s. 376; a. mlf., "Ahd-i Elest", *Maârif*, sayı: 2, s. 12 vd.; Uludağ, *Cüneyd-i Bağdâdî*, s. 147; Louis Massignon (2006). *Doğuş Devrinde İslam Tasavvufu*, çev. Mehmet Ali Aynî, haz. Osman Türer-Cengiz Gündoğdu, İstanbul: Ataç Yay., 166-167. Bu konuda detaylı bir okuma için bk. Kartal, *İlâhî İsimler Teorisi*, s. 106-112.

³⁹ Süleyman Gökbulut (2012). "Tasavvuf Târihinde Cüneydî Çizgi", *Dokuz Eylül Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, sayı: 36, s. 194 vd.; Cüneyd-i Bağdâdî, *Resâil*, s. 270.

⁴⁰ Ebu'l-Alâ Afifî (2004)., *Tasavvuf: İslâm'da Mânevî Hayat*, çev. Ekrem Demirli-Abdullah Kartal, İstanbul: İz Yay., s. 140, 141. "Kelâm'da tevhîd, âleme sürekli müdâhil olmakla birlikte tamamiyle uzaklaştırılmış (tenzihî) bir ulûhiyeti ifade ederken, sûfiler tevhîdi, Allah ile insanı yakınlaştırmak ve insanın da ulûhiyetin kapsamına girmesi (teşbihî) anlamında kullanmışlardır." Kartal, *İlâhî İsimler Teorisi*, s. 49.

⁴¹ [وهو أن يرجع آخر العبد إلى أوله، فيكون كما كان قبل أن يكون] Kuşeyrî (1999). *Kuşeyrî Risâlesi*, çev. Süleyman Uludağ, İstanbul: Dergâh Yay., s. 387-388;

tevhid mertebesine, beşeri özelliklerden bütünüyle sıyrılıp fena haline ermekle erişilebilir.⁴² İnsanın dünyâ hayâtında ulaşması gereken tevhid elest bezminde tecrübe ettiği gibi olmalıdır.⁴³ Bu anlayışa göre tevhid, Allah'ın âlem ve insandan uzak oluşuna değil tam tersine insanın Allah'ın varlığında fenâsına işaret eder. Zira insanın gerçek anlamda yetkinleşmesine katkı sağlayan da bu tevhid anlayışdır.⁴⁴ Tevhidin bu mertebesinde kulun beşerî varlık idrâki yok olur. Cüneyd'in ifâdesiyle bu mertebede "her nevi eser ve şekil izmihlâle uğrar."⁴⁵ Dolayısıyla kul beşerî benliğini ne kadar muhafaza ederse o kadar gerçek tevhiden uzak kalır. Cüneyd'in, "Bil ki O'nunla senin aranda bir perde var, bu perde senlik (benlik) perdesidir. Sen O'na sen ile eremezsin, ancak O'nunla erersin" şeklindeki ifadeleri bu durumu anlatır.⁴⁶ Cüneyd'in "tasavvuf, Hakk'ın seni senden öldürüp (fenâ) kendisiyle diriltmesidir (bekâ)" şeklinde tanımlaması da aslında beşerî benliğin fenâ bulması ile ezelde tahakkuk eden tevhide erileceğine ilişkin görüşünün bir diğer yansımasıdır.⁴⁷ Onun "tevhîdin ilmi, tevhîdin vücûduna zıttır, tevhîdin vücûdu da tevhîdin ilmine zıttır"⁴⁸ ifadesi de tevhîdin fenâ ve bekâyâ bakan yönüne yahut tevhîdin nazarı bir ameliyeden öte hâlî ve vücûdî tarafına yapılmış bir vurgu olarak okunabilir. Cüneyd'e göre başka bir açıdan "tevhid; Kadîm'i hâdisten, Ezeli olanı sonradan ortaya çıkandan ayırt etmek; damla deryâyâ varsa da deryânın kendisi olmadığını bilmektir." Dolayısıyla onun tevhid ve fenâ görüşü hulûl ve ittihad olarak yorumlanamaz.⁴⁹ Bu noktada Cüneyd'in, havâssın tevhidine dair aşağıdaki pasajda yer vereceğimiz ifadeleri meselenin nasıl takdim edildiğini göstermektedir:

"Kulun Allah Teâlâ'nın huzûrunda bir hayâlet ve karaltı gibi olması, İlâhî kudretin ahkâmının mecrâsında Allah'ın tedbir ve tasarrufunun üzerinde câri olması, bu hâl içinde tevhid deryâsının dalgaları içinde boğulması, böylece nefsinden, halkın onu kendi işleri için davet etmelerinden ve buna cevap vermekten *fânî* olması, bu fenânın Hakk'a yakınlık (*kurb*) makâmında Allah'ın vahdâniyet ve vücûdunun hakikatine erişilmesi dolayısıyla hâsıl olması, fenâ hâlinde Hakk'ın kuldan murâd ettiği şeyi bizzat kendisi ifâ ettiği için kulun his ve hareketini kaybetmesidir. Yani kulun *son hâlinin ilk hâli* durumuna dönmesi, *olmadan evvel olduğu gibi olmasıdır.*"⁵⁰

Cüneyd'in "nihâyet, bidâyete/başlangıca rücûdur/dönme" ⁵¹ yahut "havâssın tevhidi, kulun son hâlinin ilk hâline dönmesi ve olmadan evvel olduğu gibi olması" şeklindeki ifadeleri bir arada dikkate alındığında hakikî tevhidin ezelde/mîsâkta gerçekleştiği anlaşılmaktadır.⁵² Cüneyd-i Bağdâdî beşerî ruhların bedenlerle birleşmeden önceki mertebede saf, temiz ve mukaddes bir halde olduklarını, bu mertebede hiçbir şeyin onları Hak'tan perdeleyemediğini vurgular. Fakat dünyâ âlemine geldiğinde (ecsâm mertebesi), insanlar perdelerin kendilerini kuşatmasından ve nefsanî arzuların kendileri üzerinde hâkimiyet kurmalarından dolayı, Hakk'a verdikleri sözü unutmuşlardır. Bu noktada Cüneyd, hakikî tevhidin insan nefsinin bedenle birleşmeden önceki ruhlar ve zerrelere hâlindeki durumuna dönmeyle gerçekleşebileceğini söyler. Bu ise nefis terbiyesi, arzu ve isteklerden kurtulmak ve Allah'a mutlak teslimiyet ve itaatten ibaret olan tasavvuf yoluna sülûk etmekle, fenâ hâline ermekle olur.⁵³ Cüneyd'in mîsâk âyeti çerçevesinde tevhid-mîsâk görüşünü *nüzûl-urûc*, *fenâ-bekâ*, *cem'-fark/tefrika* dâirevî döngüsü içinde ele aldığı şu ifadeleri konuya açıklık kazandırır:

"Allah onları önce rûh-i mücerred olarak yarattı. Ezelde, ezeli için (*ezelü'l-âzâlde*) mevcûd olanlar o

Kuşeyrî (1989). *er-Risâle*, tahk. Abdulhalîm Mahmûd-Mahmûd b. Şerîf, Kâhire, II, 495; Serrâc (1996). *el-Luma: İslam Tasavvufu*, çev. H. Kamil Yılmaz, İstanbul: Erkam Yay., s. 28-29; Attâr, *Tezkiretü'l-Evliyâ*, s. 407; Ateş, *a.g.e.*, s. 147; Cüneyd-i Bağdâdî, *Resâil*, s. 270. Cüneyd'in bu ifâdesi elest âyetinin yorumlandığı bir çerçevede geçer; dolayısı ile bu yorum bir nas yorumudur. Cüneyd'e göre ruhlar, var olmadan önce, Allah'ın hitâbını duymuş ve ona karşılık vermişlerdir ki bu olay Kur'an'da nakledilmektedir. Bk. Başer, *a.g.t.*, s. 108.

⁴² Ekrem Demirli, "Yaratma", *DİA*, XXXIII, 329.

⁴³ Kartal, *İlâhî İsimler Teorisi*, s. 108.

⁴⁴ Kartal, *İlâhî İsimler Teorisi*, s. 47.

⁴⁵ [تندرج العلوم] *Kuşeyrî Risâlesi*, s. 387; a.mlf., *er-Risâle*, II, 463.

⁴⁶ Cüneyd-i Bağdâdî, *Resâilü'l-Cüneyd*, s. 265-266; -Metin kısmı-, s. 57 [و انك لا تصل اليه بك، ولكنك تصل اليه به].

⁴⁷ Ebû Hafs Şihâbüddin Ömer es-Sühreverdî (1990), *Avârifü'l-maârif: Tasavvufun Esasları*, çev. H. Kamil Yılmaz-İrfan Gündüz, İstanbul: Vefa Yay., s. 67; Ateş, *a.g.e.*, s. 151; Cüneyd-i Bağdâdî, *Resâil*, 231, -Metin kısmı, s. 35; Attâr, *Tezkiretü'l-Evliyâ*, s. 407.

⁴⁸ *Kuşeyrî Risâlesi*, s. 389; *er-Risâle*, II, 465 [و وجوده مفارق لعلمه].

⁴⁹ Böylesi bir tevhid anlayışının sürekli olarak hulûl ve ittihad olarak nitelenmesiyle dışarıda bırakılmak istenmesine karşılık sülûflerin geliştirdiği savunmacı bir üslup birlikteliğinden söz edilebilir. Bkz. Attâr, *Tezkiretü'l-Evliyâ*, s. 408. Krş. *Kuşeyrî Risâlesi*, s. 389; Hücvirî, *Keşfü'l-Mahcûb -Hakikat Bilgisi*, çev. Süleyman Uludağ, İstanbul: Dergâh Yay., 1996, s. 414.

⁵⁰ *Kuşeyrî Risâlesi*, s. 388; *er-Risâle*, II, 464. Krş. Cüneyd-i Bağdâdî, *Resâilü'l-Cüneyd*, s. 257-258, 270.

⁵¹ Sühreverdî (1426/2005). *Avârifü'l-maârif*, s. 673; *Avârifü'l-maârif*, tahk. Muhammed Abzülâzîz, Beyrut: Dârü'l-kütübü'l-ilmîyye, s. 319.

⁵² Cüneyd-i Bağdâdî, *Resâilü'l-Cüneyd*, s. 183.

⁵³ Afîfî, *Tasavvuf: İslâm'da Mânevî Hayat*, s. 154-156; Abdullah Kartal (2007). "Tasavvufî Tecrübe Aktarılabılır mi?", *Uludağ Ü. İlahiyat Fakültesi Dergisi*, sayı: 1, s. 102-103; Ekrem Demirli, *İbnü'l-Arabî Metafizigi*, İstanbul: Sûfî Kitap, 2013, s. 71.

kimselerdi ki, bildiğimiz bu dünyadaki vücûdlarına gelmişlerdi. Bunlar beşerî varlıklarından geçip (*fenâ*) –ezeldeki gibi– tekrar rûh-i mücerred hâline gelerek Allah ile *bâkî* olurlar. O zaman onları Rabbânî sıfatlar, ezeliyet eserleri, deymûmet âlâmetleri ihâtâ eder. Allah bu sıfatları onlarda izhâr eder ki onları bu dünyâdan geçirsün ve orada bekâlarını devâm ettirsün, gayb ilmüne muttalî kılınsın, pek kapalı gizli ilmîni onlara göstereceğün ve onları kendisiyle cem’etsün (birleştireceğün.) Kendisiyle cem’ettikten sonra onları kendisinden ayırır ve (onlara kendi ferdiyetlerini geri verir.) *Cem’* hâlinde onları (dünyâdan) kaybeder; *tefrika* hallerinde onları (dünyâyâ) getirir. Bu sûretle *gaybları* (Allah’ta yok olmaları) dünyâyâ gelmelerine, dünyâda var olmaları da Allah’tan kaybolmalarına sebep olur.⁵⁴ Ve ikinci defâ o hâli kaybedip beşeriyete dönmenin ızdırâbı ile içinde dâimâ inlerler.⁵⁵

“Kulun son hâlinin ilk hâline dönmesi”ni elest âyeti bağlamında açıklayan Cüneyd’e göre tevhîdin nihâî sınırı “kulun var olmadan önceki hâli gibi olması, Allah’ın şu an olduğu gibi dâimâ bâkî kalmasıdır”.⁵⁶ Cüneyd-i Bağdâdî⁵⁷ *mîsâk* kavramıyla bağlantılı bir tevhid yorumu geliştirmekle insan nefsinin ezeli bilgiye sahip olduğunu yahut insanın ezeli bir hakikatının olduğunu ortaya koymuş olur.⁵⁸ Bu noktada önemli olan husus Cüneyd’in tevhid telakkisini *elest mîsâkına* dayandırması ve buna bağlı olarak da *ezelî insan* fikrine yönelik bir yaklaşım sergilemesidir.⁵⁹ Tasavvufun metafizik döneminde insanın bu ilâhî yönü, Hakk’ın ilmindeki sâbit hakikat şeklinde tanımlanacaktır. Nitekim İbnü’l-Arabî (ö.638/1240), Cüneyd’in “tevhîd, var olmadan önceki hâle dönmektir” ifadesini bir şeyin ilâhî ilimdeki bilgisi ile ilişkilendirir. “Var olmazdan önceki hal” şeklinde sözü edilen mertebeye dönmekle, Hakk’ın insandan istediği tevhid hâline ulaşılabilir. Söz konusu hal ile kastedilen durum, insandan *ezelî mîsâk*ın alındığı haldir. İnsanın ilk hâle dönmesi için ise *mîrac* yapması gerekecektir.⁶⁰ Cüneyd-i Bağdâdî’ye göre tasavvufî hayat insanın sürekli olarak kendi kökenine, geldiği yere, her şeyin kaynağına, yani Allah’a dönme çabası etrafında döner. Bu yüzden sûfî, en sonunda “var olmadan önceki hâline” ulaşmalıdır. İnsan, kâmil bir tevhîde ancak bu duruma dönmekle erişebilir.⁶¹ Özetle belirtmek gerekirse Cüneyd-i Bağdâdî elest bezmi hakkındaki görüşlerini *mîsâk*, *fenâ-bekâ* ve tevhîd olmak üzere üç aşama üzerinden sistemleştirir. *Mîsâk*, var olmadan önceki ezeli ahittir. *Fenâ* ve *bekâ* ise bu dünyâyâ geldikten sonra *mîsâk*ı unutan ve ondan uzaklaşan insanın yeniden ezeliyet âlemine yönelmesidir. Son merhale olan tevhîd ise, yeniden *mîsâk* vaktindeki duruma dönmektir.⁶²

III. Rablık, Kulluk ve Mârifet Açısından Elest Kavramı

Yaygın tasavvufî kabûle göre insan, Allah’ın kendisine ruh üflediği; bu yönüyle mânevî bir asıl taşıyan varlıktır. Sûfîler elest *mîsâk*ından hareketle insanlığın kollektif bir hâfıza taşıdığına ve insanın fıtraten Allah’a dönük olduğuna dikkat çekerler.⁶³ Bursevî’nin “fıtrat dedikleri, rûhun tevhîd-i Hakk’a ârif ve sırr-ı rubûbiyete vâkıf olmasıdır” şeklindeki ifadesi dikkate alındığında fıtrat ile ezeli *mîsâk* arasındaki ilişki anlaşılabilir bir hale gelir.⁶⁴

⁵⁴ Cüneyd-i Bağdâdî, *Resâilü’l-Cüneyd*, s. 242-243. Krş. *a.g.e.*, 257-258.

⁵⁵ Cüneyd-i Bağdâdî, *Resâilü’l-Cüneyd*, 237-238. Krş. *a.g.e.*, 244-246.

⁵⁶ Bk. Serrâc, *el-Lumâ’*, s. 29. Bu noktada tevhîdin hakikatine bu dünyada erişmenin imkânına dair İsmâil Ankaravî’nin (ö.1041/1631) “bu vahdetin müşâhede ferdaya (yarına-geleceğe) havâle olunması mahcûblar (Hakikatten perdelenmiş olanlar) hakkındadır” şeklindeki ifadesi sûfîlere göre tevhîdin kemâline yaşadığımız dünyâda ermenin gerekliliğine dair yapılmış bir atf sayılabilir. Bk. İsmâil Ankaravî (2008). *Minhâcî’l-Fukarâ*, haz. Sâfi Arpaguş, İstanbul: Vefâ Yay., s. 494. M. Akif Ersoy da “kalmasın ferdaya didârn” diyerek elest âlemindeki *mîsâk*ı dünyâ hayatında yeniden hatırlamanın önemine dikkat çekmiş olur. Bk. Ekrem Demirli (2011). “Mehmet Akif’in Şiirinde Tasavvuf”, *Uluslararası Mehmet Akif Sempozyumu*, İstanbul: Zeytinburnu Belediyesi Yayınları, s. 151.

⁵⁷ Schimmel, *İslamın Mistik Boyutları*, s. 162.

⁵⁸ “İnsanın ezeli hakikati” meselesinin ilk dönem sûfîleri arasında merkezde Cüneyd-i Bağdâdî olmak üzere Ebû Saîd el-Harrâz ve Hallâc-ı Mansûr’da nasıl bir karşılığının olduğuna ilişkin bk. Hacı Bayram Başer, *Sünnî Tasavvufun Teşekkül Sürecinde Şeriat-Hakikat İlişkisi Sorunu (Hicrî III. ve IV. Yüzyıllar)*, s. 104-112.

⁵⁹ İbnü’l-Arabî’nin ezeli insan fikrinin yorumlandığı bir çerçeveye için bk. Müeyyidüddin b. Mahmûd b. Saîd el-Cendî (1387 hş./2009). *Şerhu Füsûsu’l-Hikem*, tahk. Celâleddin Aştîyânî, Tahran: Matbaa-i Müessesesi-i Bustân-i Kitâb, s. 173-174.

⁶⁰ Ekrem Demirli (2009). *İslam Metafiziğinde Tanrı ve İnsan*, İstanbul: Kabcacı Yay., s. 71-72, 159; a.mlf. (2009). *Sadreddin Konevî’de Bilgi ve Varlık*, İstanbul: İz Yay., s. 154-155; a.mlf., “Yaratma”, *DİA*, XXXIII, 329.

⁶¹ Schimmel, *İslamın Mistik Boyutları*, s. 76. Elest hâlinde ervâhun Hak ile âşinâlıklarının “istiğrak” hâli üzere olduğunu söyleyen Ümmî Sinan’ın ifadesi de göstermektedir ki, elest, sûfîlere göre bir fenâ ve tevhîd durumuna işaret eder. Bk. Erdem, *a.g.t.*, s. 75. Haydar el-Âmülî de (ö.787/1385) elest bezmindeki söz konusu tevhîdi, *vücûdî tevhîd* olarak niteler. Bk. Bahaeddin Haydar b. Ali Haydar el-Âmülî (1368 h.ş./1989). *Câmiü’l-esrâr ve menâi’l-ewâir*, tahk. Osman İsmâil Yahyâ-Henry Eugenie Corbin, Tahran: Encümen-i İrân-ı Şinâsi-yi Fransa, s. 101. Bir başka ifadeyle ezelde Allah ile kul arasında gerçekleşmiş olan *mîsâk* haddi zatında bir kurbiyet (yakınlık) ifade eder ki; kurb, fenâdan ibârettir. Bk. Hücvirî, *Keşfü’l-Mahcûb*, s. 417.

⁶² Kartal, *İlâhî İsimler Teorisi*, s. 109.

⁶³ Mahmud Erol Kılıç (2013), *Hayatın Satır Araları*, İstanbul: Sûfî Kitap, s. 32-33; Sachiko Murata-William Chittick (2008). *İslâm’ın Vizyonu*, çev. Turan Koç, İstanbul: İnsan Yay., s. 218-220. Kelâmî algıya göre insan doğuştan aşkın bir yaratıcının varlığını, Rubûbiyet ve vahdâniyetini tanıma eğilimi taşımaktadır ki bu durum fıtrat kavramı üzerinden açıklanır. Bk. Rıza Korkmazgöz (2014). “İslâm Düşüncesinde Allah’ı Bilmenin (Ma’rifetullah) Yolları”, *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi*, sayı: 3, s. 191.

⁶⁴ Mustafa Râsim Efendi, *İstlâhât-ı İnsân-ı Kâmil*, s. 865-866.

İbnü'l-Arabî, mîsâkta, temel özelliği Rabbi *ikrâr* olan kulun durumunu, insanın üzerinde doğduğu fitratla ilişkilendirerek mîsâk anlayışına yeni bir yorum çerçevesi kazandırmıştır. Bu bağlamda onun geliştirdiği terim “belâ fitratı” olmuştur.⁶⁵ İbnü'l-Arabî “her doğanın İslâm fitratı üzere doğması hadisine”⁶⁶ atıfta bulunarak söz konusu fitrat ile Allah’a verilmiş sözü (ahit-mîsâk) eşdeğer olarak görür⁶⁷ ve insanın Hakk’ın varlığı hakkında hazır bir bilgi ile doğduğunu belirtir.⁶⁸ Ekberî ekole mensup bir sûfî düşünür olan Bursevî’ye göre elest hitâbının belâ şeklinde ikrâr edilmesi (*ikrâr-ı belâ*) fitratı temsil eder. Çünkü fitrat âleminde küfür ve îman olmaz, kabiliyet olur. Bundan dolayı mü’min olsun kâfir olsun orada her bir kimseden “evet” cevâbı sâdır olmuştur. Zira kâfirin küfrü daha sonra ortaya çıkacaktır. Bu ise kabiliyete zıt değildir. “Her doğanın fitrat üzere doğması”⁶⁹ hadisi bu manaya işaret eder. Yani doğum anı, âlem-i ervâha yakın olmakla fitrat hâlerinden çıkmış olmaz. Bundan dolayı bülûğ çağından önceki durumu kişinin fitrat hâli gibidir. Çünkü henüz kesrete âit hükümler ile küllî bir nitelenme yoktur.⁷⁰

Cüneyd-i Bağdâdî Kur’an’da yer alan ezeli sözleşmeyi, Allah-insan irtibatının kaynağı olarak görür. Böylece Cüneyd, Allah-insan ilişkilerinin ezeliğine işaret etmiş olur. O’na göre, ezelde Allah marifeti insana tahsis ettiğini beyan etmiştir.⁷¹ Böylece tasavvufun ilk dönemlerinden itibaren Cüneyd, Ebû Saîd el-Harrâz (ö.277/890 [?]) ve Hallâc-ı Mansûr (ö.309/922) gibi sûfiler bilginin/mârifetin imkânı meselesine rûhun ezeliğinden hareketle yaklaşmışlardır.⁷² Cüneyd’in, ruhların dünyâ hayâtından önce Allah’ı Rab olarak kabul ettikleri *mîsâka* dayandığı *tevhid* görüşünü daha ileri noktalara taşıyan İbnü'l-Arabî⁷³ elest mîsâkının alındığı güne “*îshâd günü*” der ve istidat ve kabiliyetlerin farklılıklarına bağlı olarak müşâhedelerin de farklılığına dikkat çeker:

“İshâd günü, ya’ni zürriyet-i benî Âdem’in *âlem-i ervâhta* ihzâr olunduğu gün “Ben sizin Rabbiniz değil miyim?” nidâsı şeref-vârid olunca, herkeste, gördüğüne ve işittiğine göre şehâdet vâki’ oldu. Her ne kadar cevâb vermek husûsunda umûm ittifâk ederek “belâ/elbette” demiş oldular ise de “elbette” demekle bunların müşâhedelerindeki ihtilâf değişmeyip hâli üzere kaldı. Çünkü bu *ictimâ’* da Cenâb-ı Hak bunların kimisine cemâliyyet-i zâtîyyesini göstermişti. Kimisine cemâliyyet-i sîfâtîyyesini gösterdi. Kimilerine arâis-i mahlûkâtını gösterdi. Bunlar dahi şühûdlarının ihtilâfına mebnî şehâdetlerinde ihtilâf üzere kaldılar. Bir kavim Cenâb-ı Hakk’ı mahdûd i’tibâr ettiler. Bir kavim hacir sandılar.”⁷⁴

İbnü'l-Arabî, “Âdem, su ile toprak arasında iken ben nebî idim”⁷⁵ hadisine işaret ederek Âdem’in yaratılması için Allah’ın yeryüzünden toprak alınmasını emrettiğinde Hz. Peygamber’in de toprağından alındığını ve nübüvvetin menbaı olan Hz. Peygamber’in toprağının Âdem’in toprağı için bir maya olduğunu belirtir. Zira İbnü'l-Arabî’ye göre eğer böyle olmasaydı, “îshâd gününde” hiç kimsenin “belâ/elbette” demeye tâkati olmazdı. Hak, kendi şühûdu hazretinde bu zerrât-ı vücûdu kendi nefleri üzerine şahit kılıp onlara “ben sizin Rabbiniz değil miyim?” ile hitâb edince “elbette” demişlerdi. İşte onların zerrelere nebevî maya sirâyet ettiği için dilleri “Lebbeyk, Allâhümme!” nidâsıyla harekete gelmiştir.⁷⁶

Ahmed Avni Konuk, *ism-i hâss, hakikat, ayn-ı sâbite ve sırr-ı kader* vurguları ile birlikte her insanın âlem-i ervâhda mazharı olduğu ism-i ilâhînin, kevn âleminde zuhûr edeceğini Mevlânâ’nın “Ömer’in nâm-ı evveli putperest idi; fakat elestde onun adı mü’min idi” beyti üzerinden izah eder:

⁶⁵ Suad el-Hakim, *İbnü'l-Arabî Sözlüğü*, s. 468.

⁶⁶ Buhârî, “Cenâiz”, 80.

⁶⁷ Suad el-Hakim, *İbnü'l-Arabî Sözlüğü*, s. 469.

⁶⁸ Demirli, *İbnü'l-Arabî Metafizîği*, s. 181-182.

⁶⁹ Tirmizî, “Kader”, 5. Fitrat hadisinin elest âyeti ile yorumlandığı bir örnek olarak bk. Ebû Mansûr el-Mâtürîdî, *Te’vîlâtü'l-Kur’ân*, tahk. Ertuğrul Boynukalın, İstanbul: Mîzan Yay., VI, 106-107.

⁷⁰ İsmâil Hakkı Bursevî (2000), *Tuhfe-i Vesîmiyye*, haz. Şeyda Öztürk, *Üç Tuhfe: Seyr u Sülûk*, İstanbul: İnsan Yay., 129-130. Krş. Sultan Veled (2015). *Aşknâme*, Şerh: Hasan Hâlid el-Mevlevî, haz. Emine Öztürk, İstanbul: Sûfî Kitap, s. 187-188. Abdülkerim el-Cilî de şu ifadeleriyle bütün ervâhın “belâ” cevâbı vermesini insanın ma’rifete olan istidadı ve kabiliyeti bağlamında yorumlar: “Hakk’ın ervâha ‘Ben sizin Rabbiniz değil miyim?’ buyurması onlara *isti’dâd-ı ilâhî* hâsıl etmesinden ibârettir. Ervâhın da “belâ” cevâbı vermesi mezâhir-i ilâhiyye olmayı kabullerine sebep olan *kabiliyet* ve *isti’dâd*larına işârettir. Onlara Cenâb-ı Hakk’ın “Ben sizin Rabbiniz değil miyim?” diye sual buyurması, onlara ihsân ettiği *isti’dâd*ın icâbını ve kendilerine verdiği *kabiliyet-i ftriyyenin rubûbiyeti ikrâr* ederek *inkâr* edemeyeceklerini bildiği içindir. Onun için ervâh “belâ” cevâbını verdi.” Bk. Cîlî, *İnsân-ı Kâmil*, s. 194.

⁷¹ Cüneyd-i Bağdâdî, *Resâil*, s. 223.

⁷² Başer, *a.g.t.*, s. 104.

⁷³ Demirli, *İslam Metafizîğinde Tanrı ve İnsan*, s. 69.

⁷⁴ İbnü'l-Arabî, *Şeceretü'l-kevn: Varlık Ağacı*, çev. Hüseyin Şemsi Ergüneş (2010). haz. Ercan Alkan, Osman Sacid Arı, M. Nedim Tan, İstanbul: İz Yay., s. 50. *Şeceretü'l-kevn*, İbn Gânim el-Makdisî’ye (ö. 678/120) aittir, fakat İbnü'l-Arabî’ye atfen tanınmıştır.

⁷⁵ Tirmizî, “Menâkıb”, 1.

⁷⁶ İbnü'l-Arabî, *Şeceretü'l-kevn: Varlık Ağacı*, s. 63 vd.

“Ya’ni Hz. Ömer’in zâhirine bakılırsa, evvelen yaptığı amele göre, adı putperest idi; fakat “Ben sizin Rabb’iniz değil miyim?” hitâbı vâki’ olan âlem-i ervâhda, mazhar olduğu ism-i ilâhî, ism-i Hâdî olduğundan, onun ismi Hâlık Teâlâ indinde mü’min idi ve âkıbet bunun eseri âlem-i kevnde dahi zâhir oldu.”⁷⁷

Herevî’nin deyimiyle “saâdet ve şekâvet yevm-i ezele mevkûftur”.⁷⁸ A’yân-ı sâbite mertebesi ezeli isti’dâtların ilmen taayyün ettiği bir mertebe olması bakımından, saâdet-i ezeliyye yahut şekâvet-i ezeliyye bu mertebede sâbit olur.⁷⁹ Çünkü Hakk’ın tecellîleri ezeli isti’dâtlara tâbidir. İlminin ma’lûma tâbi olması bu yüzdendir. Ma’lûm ile kastedilen ise a’yân-ı sâbitedir.⁸⁰ Bu durumda şekâvet-i ezeliyyesi sâbit olan bir şahsın saîd olması mümkün değildir. Bunun aksini iddia etmek hakikatlerin değişebileceğini (*kalb-i hakâyık*) kabul etmek anlamına gelir ki bu da muhaldir.⁸¹

İsmâil Ankaravî, “Ben sizin Rabbiniz değil miyim?” hitâbına verilen “evet” şeklindeki bağlayıcı hitabın kul ile Rab arasında yapılan “ülfet mîsâki” olarak isimlendirir.⁸² Sezâî’nin “Âşinâlık tâ ezeldendir Sezâî yâr ile/Bu taleb nerden gelür rü’yet mukaddem olmasa”⁸³ şeklindeki beytine de yansıdığı üzere insanın Hak ile olan âşinâlığı ezelden beri gelmektedir. Sûfilerce, mukaddem olan bu âşinâlık ve rüyet, içinde bulunduğumuz âlemdeki talebin esas unsuru olarak öne çıkarılmaktadır.

Halk muhayyilesinde ve şifâhî geleneğimizde “Ne zamandan beri müslümansın?” sorusunun cevâbı: “Kâlû belâdan beri müslümanım!” şeklindedir.⁸⁴ Başka bir fâdeyle “kelime-i şehâdet” elest bezminde başlar.⁸⁵ Buna göre hakikatle tanışıklığın ilk ânı kâlû belâyâ kadar götürülür. Bu kabul tasavvuf şiiirine de yansımış ve iman edilen gün olarak daima bezm-i eleste atıfta bulunulmuştur. Nitekim tarikat yolunda Bektâşî üslûbu benimseyen Edîb Harâbî (ö.1917), “İmân-ı Harâbî şimdi değildir /Tâ bezm-i elest ü kâlû belâdır” diyerek bu kabûlü teyid eder.⁸⁶

İbnü’l-Arabî elest bezmini Hakk’ın rablîğının ve halkın kulluğunun ikrar ve tasdik edildiği bir meclis olarak niteler:

“Bil ki: İbtîlâ ve imtihânın aslı da’vâdır. Kimin da’vâsı yoksa ona hiçbir ibtilâ teveccüh etmez. İşte bunun içindir ki Hak bize âlem-i ervâhta yani ‘elestü bi-rabbikum’ bezminde ‘Ben sizin Rabbiniz değil miyim?’ buyurmadıkça ve biz dahi ‘evet/(belâ)’ demedikçe bizi mükellef kılmadı. Biz ise elest

⁷⁷ [در الست آنکو چنین خوابی ندید/اندرین دنیا نشد بنده و مرید] Konuk, *Mesnevî-i Şerîf Şerhi*, I, 383-384. İbnü’l-Arabî, *Fusûsu’l-Hikem*’de yer alan “ve sen Rab’sin ve sen, hitâbda onun için ahid sâbit olan Rab için abdsin” şeklindeki ifadesinde elest ahdine atıfta bulunur. Avni Bey’in izahıyla: “Ya’ni sen, sende zâhir olan hüviyyet i’tibârıyla Rab’sin ve sen “Ben sizin Rabbiniz değil miyim?” hitâbında kendisi için ahid sâbit olan Rabb’in için, taayyünün ve takayyüdün i’tibârıyla abdsin. Ve abd ile Rab arasındaki ahd-i küllî ve cüz’î-i sâbıkı bilmek lâzımdır. Ahd-i küllî budur ki, ism-i camî’-i ilâhî ile ibâd arasında vâki’dir. Ve ahd-i cüz’î ise esmâdan her biriyle abdları arasındaki ahiddir. İmdi herkes Allah’ın kuludur; fakat her bir abd esmâ-i hâkime cihetinden Hakk’a tapar.” Konuk, *Füsûsu’l-Hikem Tercüme ve Şerhi*, II, 154.

⁷⁸ Kübra Ceylan-Şule Bayraktar (2013). “Hâce Abdullah el-Ensârî el-Herevî’nin Münâzara-i Dil ü Cân Adlı Risâlesi ve Türkçe Tercümesi”, *Tasavvuf: İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi*, sayı: 32, s. 217. Bu bağlamda tasavvuf metinlerinde saâdet-i/hidâyet-i ezeliyye ve şekâvet-i ezeliyye kavramlarına yer verilir. Bk. *Kuşeyrî Risâlesi*, s. 388; İsmâil Hakkı Bursevî (1923). *Halîliyye-i İsmâil Hakkı*, Dersaâdet: Süleyman Efendi Matbaası, s. 6; Konuk, *Mesnevî-i Şerîf Şerhi*, I, 76, 83; II, 283.

⁷⁹ Konuk, *Mesnevî-i Şerîf Şerhi*, II, 326. Bursevî’nin cümlesiyle “Ma’lûm ola ki âlem-i elestte herkes Hakk’ı ne vech ile bildi ise, âlem-i dünyâda dahi ol vech ile bilip gidersen.” Bk. *Istîlâhât-ı İnsân-ı Kâmil*, s. 662.

⁸⁰ Konuk, *Mesnevî-i Şerîf Şerhi*, III, 364. Bu noktada Aziz Nesefî’nin (ö.700/1300) elest hitâbının muhatabının eşyâ-yı sâbite/a’yân-ı sâbite olduğunu belirtmesi büyük bir önem arzeder. Bk. Aziz Nesefî (2009). *İnsân-ı Kâmil*, çev. A. Avni Konuk, haz. Sezai Fırat, İstanbul: Gelenek Yay., s. 158.

⁸¹ Konuk, *Mesnevî-i Şerîf Şerhi*, XII, 251. Mevlânâ, “Her kim ki elest gününden bir rü’yâ gördü, tâat yolunda sarhoş olur, sarhoş! O kimse ki, “elest”de böyle bir rü’yâ görmedi, bu dünyâda bende ve mürid olmadı.” ifâdeleriyle kader ile elest bezmindeki durum arasında irtibat kurar. Avni Bey, *Mesnevî*’de yer alan bu ifadelerin şerhinde konuyu şöyle açıklığa kavuşturur: “Her kim bu dünyâ gecesinde “Ben sizin Rabb’iniz değil miyim?” hitâbı vâki’ olan günden, Yûsuf (a.s.) gibi bir rü’yâ gördü ise hâlen, kâlen ve fiilen Hakk’a mutî olur. Hz. Yûsuf, âtisinden emîn olarak nasıl Hakk’ın kazâsına mutî olmuş ise, bu da öylece münkâd olur... Ma’lûm olsun ki Hakk’ın hüküm ve tasarrufu altında bulunan cemî’-i zerrât-ı kâinâta her an “Ben sizin Rabb’iniz değil miyim?” hitâbı vâki’ olmaktadır. Efrâd-ı beşerden ârif olanlar fiilen ve idrâken “belâ/evet” cevâbını verirler ve bu cevâbın hükmü ile âmîl olurlar. Âriflerden başkaları ise fiilen “belâ/evet” cevâbını verirler ise de, idrâken kendi enâniyetlerinde müstağrak olduklarından, bu cevâbı veremezler. Çünkü bu dünyâ gecesinde “rûz-ı elest”den bir rü’yâ görmemiş ve bu rü’yâda “Ben sizin Rabb’iniz değil miyim?” hitâbını işitememişlerdir. Rûz-ı elestden bir rü’yâ görüp, tâat-ı Hak yolunda sarhoş olan kimsenin, ağzının etrafından sudür eden kelimât-ı tasdikiyeye köpükleri, onun tâat-ı Hak’daki sarhoşluğunun ve kalbî yanıklığının şahididir... “Bu dünyâ gecesinde “Elestü bi-rabbikum” hitâbı vâki’ olan güne âit böyle bir rü’yâ görmeyen kimse, sâhib-i hitâb olan Hakk’a kul ve onu isteyici olmadı; “abdullah” ve “mürîdullah” olacağı yerde, “abdü’n-nefs”, “abdü’d-dînâr”, “abdü’l-câh”, “abdü’n-nisâ” ilh... ve mürîd-i mâsivâllah oldu. Sırr-ı kader mestürdür. Binâenaleyh bu zulmet-i tabiiyye içinde, elest gününden bir rü’yâ gören ile görmeyenin halleri; ya’ni görene teklîf-i ilâhî bâr-ı sakîlinin kolay gelmesi ve görmeyenin kat’iyyen inkârı veyâhud tereddüdü hep bu sırr-ı kadere mübtenidir.” Konuk, *Mesnevî-i Şerîf Şerhi*, V, 621-624.

⁸² İsmâil Ankaravî, *Makâsıd-ı Aliyye fi Şerhi’t-Tâiiyye*, s. 99.

⁸³ Beytin yer aldığı bağlam için bk. Hüseyin Vassâf (2006). *Sefîne-i Evliyâ*, haz. Mehmet Akkuş-Ali Yılmaz, İstanbul: Kitabevi, II, 153.

⁸⁴ Bk. Mehmet Yılmaz (1992). *Edebiyatımızda İslâmî Kaynaklı Sözler*, İstanbul: Enderun Kitabevi, s. 28, 29, 39, 89, 90.

⁸⁵ Mehmet Emin Özafşar vd. (Ed.) (2013). *Hadislerle İslam*, Ankara: DİB, I, 497.

⁸⁶ Edîb Harabî (1950). *Dîvân*, haz. İzmirli H. Hüsnü B. Erdikut, İzmir: Bilgi Matbaası, s. 48.

âleminde Hak Teâlâ bizim için olan “Rubûbiyyet”ini ve bizim de Hak Teâlâ için olan “ubûdiyyet”imizi tasdik ve ikrâr eyledik. Cenâb-ı Hak da o zaman bizim iddia eylediğimiz şeyde sıdkımızı imtihan eylemek için bizi bu dünyâda mükellef kılmış oldu.”⁸⁷

İbnü'l-Arabî'ye göre elest âyetinde kastedilen misâk, tevhidi değil Hakk'ın varlığının ve melik olduğunun yani Rubûbiyyetinin tasdik ve ikrârıdır. Dolayısı ile İbnü'l-Arabî fıtratın kabul ettiği şeyin Hakk'a ve el-Melik'e iman olduğunu yoksa tevhîde iman etmek demek olmadığını belirtir.⁸⁸ Çünkü Allah bu hitapta “Ben, tek değil miyim?” sorusu yerine “Ben sizin Rabbiniz değil miyim?” demiştir. Zira Allah onları yarattığında bir kısmının şirk koşacağını, bir kısmının kendisini birleyeceğini bilmekteydi. Dolayısı ile orada hepsi Allah'ın Rablığını kabul etmiş, müşrik ise buna bir de ortağı eklemiştir.⁸⁹

Rablığın ve kulluğun ortaya çıktığı elest bezmi olan ikilik (*gayriyet*) âlemi⁹⁰ hakkında Ahmed Avni Bey, *Mesnevî Şerhi*'nde şöyle der:

“Elestü” “Ben değil miyim?” lafzı isbât için kullanılan bir istifhamdır. Ya'ni “Ben sizin Rabbiniz değil miyim?” ifadesi aslında “Ben sizin Rabbinizim” demektir. Bu da rubûbiyyetin isbâtını ifhâm eder. Hak Teâlâ kendi hilim ve cemâline nazaran rubûbiyyetini isbât etti ve kendi gazab ve celâline nazaran rubûbiyyetini kendinden nefy etti. Zira rubûbiyyetin nefyi merbûb olan mahlûkun nefyini müstelzimdir ve isbât-ı rubûbiyyet ise merbûbun da isbâtını icâb eder. Çünkü rubûbiyyet sıfat-ı izâfiyyedendir. Onun tahakkuku vücûd-ı izâfî sâhibi olan merbûbun ve mahlûkun tahakkukuna mevkûftur. Binâenaleyh buyurdu ki: “Ben “mertebe-i ahadiyyette” halkın fenâsını mûcib olan kahr ve celâl muktezâsıyla, hiçbir kimsenin Rabbi değilim, ya'ni benim ahadiyyetimin kahrı, cümleyi hiç yapmıştır ve hiçbir kimseyi arsa-i vücûdda bırakmamıştır ki onun rabbi olayım. Ve “mertebe-i vâhidiyyette” âlemin vücûduna bâis olan hilim ve cemâl muktezâsıyla hâlık olan Rabbim ki, merbûbun tahakkuku bu sıfatın tahakkukuna sebep olmuştur”. Bu ma'nâya binâen Hak Teâlâ Kur'ân-Kerîm'de “Mülk kimindir bugünde? Ya'ni ahadiyyetle tecellî anında mülk vücûd-i Vâhid-i Kâhâr olan Allah'ındır.” (Gâfir, 40/16) buyurur. Nitekim Hz. Şeyh-i Ekber *Fusûsu'l-Hikem*'de buyurur ki: “Ulûhiyyet me'lûh ister ve rubûbiyyet dahi merbûb ister. Hak Teâlâ “Elestü bi-Rabbiküm” hitâbı ile sıfat-ı izâfiyyesi olan rubûbiyyeti isbât eder ve rubûbiyyetin tahakkuku merbûbun vücûduna mevkûftur. Merbûbun vücûdu ise adem-i izâfîdir ve vücûd-ı hakîkî muvâcehesinde menfidir.”⁹¹

IV. Elest Hitâbının Semâ Kavramıyla İlgisi

Sûfilere göre zikir ile elest bezminin hatırlanması arasında bir ilişki kurulur. Bundandır ki semânın ya da zikrin elest bezmini hatırlatması pek çok sûfi tarafından vurgulanagelmıştır. Çünkü ruhlar âleminde “ben sizin Rabbiniz değil miyim?” hitâbını ruhlar semâ etmiş(işitmiş)tir.⁹² Fakat elest bezmindeki bu işitme/semâ, rûhânî bir semâdır (*semâ-i rûhânî*).⁹³ Musikinin insan rûhu ve bedeni üzerindeki etkisinin kaynağının ne olduğu sorusunu ilk defa elest misâkı üzerinden açıklayan sûfi Cüneyd-i Bağdâdî (ö.297/909) olmuş ve bu ilişki sonraki sûfilerce da kabul edilerek daha kapsamlı bir çerçeveye bürünmüştür.⁹⁴ Cüneyd, insanın mûsikîden etkilenmesini ve onu duyunca hareketlenmeye başlamasını ruhlar âlemindeki hitâba bağlar. Zira

⁸⁷ İbnü'l-Arabî (2009). *Kitâbu'l-ma'rife*, çev. Hüseyin Şemsi Ergüneş, haz. Ercan Alkan-Osman Sacid Arı, İstanbul: İz Yay., s. 144. Bir İbnü'l-Arabî şârihi olan Bursevî de *ezelde* yapılan *ahdın* “rubûbiyyetin ikrârı” olduğunu söyler. Bk. Mustafa Râsim Efendi, *İstîlâhât-ı İnsân-ı Kâmil*, s. 1219. Ahmed Avni Konuk ise şöyle söyler: “Ervâha, “Ben sizin rabbiniz değil miyim?” hitâbı vâki” olduğu o günde Cenâb-ı Hak rubûbiyyetin kime âid olduğunu ervâha sormuş ve onlar da, “Evet, rubûbiyyet-i mutlaka senindir. Bu husûsta kimsenin iştirâki yoktur” diyerek Hakk'ı şerikten tenzih etmişlerdir.” Bk. Konuk, *Mesnevî-i Şerîf Şerhi*, IV, 345.

⁸⁸ İbnü'l-Arabî (2012). *Fütûhât-ı Mekkiyye*, çev. Ekrem Demirli, İstanbul: Litera Yay., XVI, 18; I, 332.

⁸⁹ Suad el-Hakîm, *İbnü'l-Arabî Sözlüğü*, s. 468. Ahmed Avni bey Rab-merbûb ilişkisini elest bezmi ekseninde şöyle izah eder: Allah elest hitâbı ile ervâha sıfat-ı rubûbiyyetini tasdik ettirmiştir (Konuk, *Mesnevî-i Şerîf Şerhi*, X, 33). Vücûd, gayriyet nisbeti ile *mertebe-i ervâhta* zuhûr etmeye başlamıştır. Nitekim “elestü birabbiküm” hitâbı mertebeye-i ervâhta meydana gelmiş; *Rab* ile *merbûb* bu mertebeye ayrılmıştır (Konuk (2013). *Tedbirât-ı İllâhiyye Tercüme ve Şerhi*, haz. Mustafa Tahralı, İstanbul: İz Yay., s. 28; Konuk, *Mesnevî-i Şerîf Şerhi*, VI, 23). Mertebeye-i ervâh vücûd-ı hakîkinin gayriyet libâsıyla mertebeye-i zuhûrudur. *Rubûbiyyet*, vücûd-ı hakîkinin libâs-ı gayriyetle zuhûruyla merbûbun vücûduna mevkûftur. Ervâh bunu idrâk ettikleri için vücûd-ı hakîkinin Rab ve kendilerinin merbûb olduğunu bilip tasdik ettiler (Konuk, *Tedbirât-ı İllâhiyye Tercüme ve Şerhi*, s. 135). Bursevî'nin ifâdeleriyle “misâk-ı elestü birabbiküm makâmı” kevnî mertebelerin evvelidir/başlangıcıdır. Bk. *İstîlâhât-ı İnsân-ı Kâmil*, s. 168, 414, 1026.

⁹⁰ Konuk, *Mesnevî-i Şerîf Şerhi*, XII, 311-312.

⁹¹ Konuk, *Mesnevî-i Şerîf Şerhi*, X, 33.

⁹² Gazzizâde Abdüllatif (2004). *Mergûbû's-Sâlikîn: Nakşebend Yolunun Esasları*, (haz. Şaban Karaköse), İstanbul: İnsan, s. 356-357; Konuk, *Mesnevî-i Şerîf Şerhi*, VII, 220.

⁹³ Mehmet Erdem, *a.g.t.*, s. 75.

⁹⁴ Attâr, *Tezkiretü'l-Evliyâ*, s. 411. Cüneyd-i Bağdâdî, *eleste* gerçekleşen hitap ile Âdem'in neslinin ruhlarının bu hitabın neşesi ile gark olduğunu söyleyerek semânın harekete geçirici etkisini elest hitâbına bağlar. Chittick'in de dikkat çektiği gibi sahv ekolünün temsilcisi olan Cüneyd-i Bağdâdî'nin semânın sarhoş edici bu etkisine elest ile irtibat kurarak vurgu yapması oldukça dikkat çekicidir. Bk. Chittick, *Tasavvuf: Kısa Bir Giriş*, s. 178.

o andaki ilâhî hitâbı işitmekten (*semâ'*) kaynaklanan zevk ve lezzet ruhlara sirayet etmiştir.⁹⁵ Nitekim Cüneyd-i Bağdâdî'nin yanı sıra Ruveym b. Ahmed (ö.303/915-16), Abdülkerim el-Kuşeyrî (ö.465/1072), Ahmed er-Rifâî (ö. 578/1182), Rûzbihân-ı Baklî (ö. 606/1209) ve Mevlânâ Celâleddîn-i Rûmî (ö. 672/1273) gibi sûfiler elest hitâbının zevkinin ruhlarda bıraktığı tesir ve lezzete dikkat çekerek meseleyi bu şekilde ele almışlardır.⁹⁶

Şeriatı ve dini vâcip ve zarûrî kılan şeyin sem'/işitme (vahiy, nakil) olduğunu söyleyen Hücvirî (ö.465/1072 [?]) bu sebeple Ehl-i Sünnet'in mükellefiyetler âlemi olan bu dünyâda sem'i basardan (kulağı gözden, işitmeyi görmekten) üstün tuttıklarını belirtir. Çünkü bütün şer'î hükümler işitme üzerine bina kılınmıştır. Bu bağlamda Hücvirî, dinî mükellefiyetler alanında işitmenin görmekten üstün olduğunu, şeriat, tarikat ve mârifetin elde edilmesinde işitme eyleminin zorunlu şart sayıldığını belirterek semâ fiilinin diğer bütün tasavvufî fiil ve hallerden önce geldiğini söyler.⁹⁷ Aşçı Dede, *Mesnevî*'nin "bişnev (dinle)" ifadesi ile başlamasından hareketle dinlemenin/sem'in/semânın din ve tarikatta en başta lazım olan şeylerden olduğunu, Kur'an'da sem'in basara öncelendiğini ve sem'in nübüvetin şartlarından olduğunu belirttikten sonra sözü elest hitabına getirerek elest ile semâ arasındaki irtibatın kavranmasını sağlayacak açıklamalarda bulunur:

İnde ehl'z-zevk ve ş-şuhûd hoş-elhân olan mutriblerin nagamâtında olan lezzet ü halâvet, *elest hitâb*ında olan lezzetlerden bir çeşnidir. Kaçan hoş-âvâz olan mutrib terennüm ve tegannî eylese, onun nagamât-ı lezzesinden ehl-i vecd olan kimseler, elest hitâbının lezzetini bulurlar ve *esrâr-ı elest* onun elhân u nagamâtından fehm kılarlar. Hak Te'âlâ âlem-i ervâhta cemî-i ervâha *elegg-i hitâb* ve *eltaf-ı kelâm*la "elestü bi-rabbikum" diye hitâb eyledi. O lezzet, onların ekserisinin ruhlarında kaldı ve o âşinâlık, akıllarında merkûz u mekmûn oldu. Çünkü bu âlem-i şehâdete gelip beşeriyetle mevcûd oldular, kaçan bir kimseden bir hitâb-ı latîf ve âvâz-ı lezziz istimâ' eyleseler onların ervâhı o hitâb-ı lezziz ve âvâz-ı latîfi hitâb-ı ezeliyenin eseri idiğini bilirler ve eserden müessirin letâfet ve lezzetine intikâl kılarlar. Nitekim akıllarında merkûz olan *âşinâlık* sebebiyle bu dünyâya geldikte onu bildiler ve ona ve onun enbiyâsına imân u ikrâr kıldılar ve herhangi kimseden kelâm-ı Hakk'ı istimâ eylediler ise onu kabul eylediler. Kezalik ruhlarında mekmûn u merkûz olan o lezzet vasıtasıyla dahi *elegg-i hitâb* ve *eltaf-ı âvâz*dan o hitâb-ı ezelinin lezzetini buldular ve onun lezzeti ve halâveti hayaliyle o âvâzı istimâ' kıldılar. İşte azizim, neyin nâlesi sırrı ve def ve kudümün âvâzı bir miktarcık olsa savt-ı külliyye-i eleste müşâbihtir. O cihetten ki rûh ondan haz alıcı ve lezzet bulucudur. Nitekim ruhlarda hitâb-ı ilâhîden kemâliyle lezzet buldu."⁹⁸

Eşrefoğlu Rûmî (ö.874/1469-70[?]) duyulan her seste, dinlenen bir beyitte hatta câmid varlıklardan gelen seslerde bile elest hitâbının zevkinin bulunabileceğini ifade eder.⁹⁹ İbrahim Hakkı Erzurûmî'nin ifadeleriyle "elest misâkı meclisinde halâvet-i nidâ-yı Hudâ'yı ervâh-ı zürriyet-i Âdem teşerrüb etmiştir. Ânunçün bir hoş sadâ işiden insan ânınla tarab ve lezzet bulur ve bir dahi nidâ-yı Hudâ'yı şevk ile ârzu-mend olur."¹⁰⁰ Çünkü elest hitabını işiten ve bu hitapla âşık olanlar bu âlemde de yine o taraftan can kulaklarına bir haber iliştiğinde derhal gönül yüzünü o tarafa döndürür ve diğer tüm sevdâları bırakırlar.¹⁰¹ Elest âleminde ilâhî güzellik ve hitabdan hissesine göre zevk alan ruhlarda Hakk'ın cemâline ve hitâbına olan düşkünlüklerine dâir emareler dünyâya gelerek bedene bürünmeleriyle ortaya çıkmaya başlar.¹⁰²

⁹⁵ Osman Nuri Küçük (2008). "Tasavvuf Müziği ve İnsan", *Süleyman Uludağ Kitabı* (içinde), haz. Mustafa Kara, İstanbul: Dergâh, s. 363; Süleyman Uludağ (2004). *İslam Açısından Müzik ve Semâ*, İstanbul: Kbalcı, s. 237 vd.

⁹⁶ *Kuşeyrî Risâlesi*, s. 424; Kelâbâzî, *Taarruf*, çev. Süleyman Uludağ, İstanbul: Dergâh Yay., 1992, s. 221; Ankaravî, *Makâsıd-ı Aliyye fi Şerhi't-Tâiyye*, s. 310; Semih Ceyhan, "Semâ", *DİA*, XXXVI, 457. XVIII. asırda yaşamış Derviş Velî'ye âit *Manzûme-i Tasavvuf* adlı eserin "Sebeb-i semâ' ve hakikatini beyân" başlıklı kısmı "Elest içre hitâb itdi o Hallâk /İşitdi ol hitâbı rûh-ı uşşâk" ifadeleriyle başlar. Hakk'ın elest vaktindeki hitabını işiten âşıkların ruhlarının durumu ise şöyle nitelenir: "İrişdi can dimağına o lezzet/İçüp câm-ı hitâbı oldı sermest" Ülkü Gözbaşı (2007). *Manzûme-i Tasavvuf: Sermer Çifter Araştırma Kütüphanesi 55 (İnceleme-metin-Tıpkıbasım)*, (Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi), Niğde Ü. SBE, Niğde, s. 240-241.

⁹⁷ Hücvirî, *Keşfü'l-mahcûb*, s. 543-545; Ceyhan, "Semâ", *DİA*, XXXVI, 455.

⁹⁸ Aşçı İbrahim Dede, *Aşçı Dede'nin Hatıraları*, I, 203. Krş. İsmâil Rusûhî (2008). *Mesnevî'nin Sırrı: Dîbâce ve İlk Onsekiz Beyit Şerhi*, haz. Semih Ceyhan-Mustafa Topatan, İstanbul: Hayy Kitap, s. 153-157, 255-258; Gazzizâde Abdüllatif, *Mergûbü's-Sâlikin*, s. 357.

⁹⁹ Eşrefoğlu Rûmî (2007). *Müzekki'n-Nüfûs*, haz. Abdullah Uçman, İstanbul: İnsan Yay., s. 50.

¹⁰⁰ İbrahim Hakkı Erzurûmî (1330). *Marifetnâme*, nşr. Kırımı Yusuf Ziyâ, İstanbul: Matbaa-i Ahmet Kâmil-Sultân Bayezîdde Çadircılar Kapusu, s. 414. Ahmed Avni Bey aynı fikri *Mesnevî*'nin "Fakat onun rebâb sesinden maksûdu, müştâklar gibi o hitâbın hayâlidir" beyti bağlamında şöyle dile getirir: "Bu âlem-i süflideki ehl-i zikir, o hitâbın [elestü birabbikum hitâbının] hayâlinin müştâkıdır. Nerede bir nağme-i müsiki işitirlerse, rûhları o hitâbın lezzet-i hayâliyle mütelezziz olur. İbrâhîm b. Edhem hazretlerinin rebâb çalgısını dinlemekten maksûdu da bu idi." Konuk, *Mesnevî-i Şerif Şerhi*, VII, 220.

¹⁰¹ Eşrefoğlu Rûmî, *a.g.e.*, s. 79.

¹⁰² Hüseyin Vassaf, *Gülzâr-ı Aşk*, s. 295-297. Aynı çizgideki vurgular için bk. Muhammed Sâdik Erzincânî (2014). *Risâle-i Ma'rifetü'n-Nefs*, haz. Aytekin Yıldız, İstanbul: Büyüyenay, s. 220.

Tasavvufî düşüncede semâ ve zikrin kaynağının ezeli misâka dayandırılması dolayısıyla, zaman ve mekân içinde yapılan zikrin insanı bezm-i elestteki hitap anına geri götürmek gibi bir amacı olduğu kabul edilir. Bu amaç zâkir ve mezkûrun “rûz-i elest” öncesindeki gibi yeniden bir olduğu seviyeye ermekdir.¹⁰³ Semâ'nın işlevine dair Ebû Bekir Şiblî'nin (ö.334/946) şu sözleri de kayda değer:

“Bazen ilâhî kitaptan bir âyet kulağımı çınlatır ve beni bazı şeyleri terk ve dünyadan yüz çevirme hususunda uyarır. Sonra ben normal hâlime ve halkın arasına dönerim, bakarım da kendimi o durumda bulamam. Sonra atılıp ilk vatanıma (elest bezmine) dönerim.”¹⁰⁴

Necmüddîn-i Dâye Râzî (ö.654/1256), elest hitâbının lezzeti ile semâ arasında ilişkiyi sembolik unsurlar üzerinden izah eder:

“Sâdik müridler ne zaman güzel sözlü, vezinli bir şarkı işitseler bununla elest hitabının zevkini duyarlar. Bu güzel sesle Hakk'a doğru gitmede kendilerinde bir gayret bulurlar. Sonuçta bu kimseler güzel bir ses (hudâ sesi) duyduğunda büyük bir şevkle; bildikleri, tanıdıkları ve sevdikleri “vatan” a doğru hareket etme konusunda deveden de geri değiller ya! Bu âhenkli ses, rûhâniyet kuşunda “aslî vatan”ına ve “gerçek ev”ine gitme konusunda kuvvetli bir istek meydana getirir. Oraya doğru uçmak istediğinde beş his ile kayıtlı beden kafesi ruh kuşuna zorluk çıkarır. Ruh kuşu, “elest hitâbının lezzeti”ni duyduğundan dolayı bir türlü sâkinleşemez ve ızdırap içinde kalır. Beden kafesini kırarak kendi âlemine gitmek ister. Beden kafesi bu ısrâba uyar. Raks ve halleri bu ısrâbın dışı vurulmasından ibarettir.”¹⁰⁵

Elest günü yapılan misâkı “semâ” imgesiyle niteleyen Mevlânâ¹⁰⁶ ise o hitâba bütün varlığın kulak kesildiğini şöyle tasvir eder:

“Yokluğa ses geliyor da yokluk “Peki!” diyor. “Mâdem ki beni çağırıyorsun, ben yokluktan varlık yönüne yemyeşil elbiseler giyerek neşeli bir halde ayak basıyorum!” Bitkilerin hepsi de *elest* sesini duydular da koşmaya başladılar; yaratanın mestî oldular. Onlar yoktular, yokluktan geldiler! Gül de, lâle de söğüt de yokluk âleminden varlık âlemine geldiler.”¹⁰⁷

V. Tasavvufta Vatan ve Gurbet Kavramlarının Elest Misâkı ile İlişkisi

Sûfiler bidâyet kavramını her şeyin başlangıcı olacak şekilde kullanmalarının yanı sıra kavrama “ruhların elest meclisinde ahid verip kulluğu kabullendikleri vakit” mânâsını da vermişlerdir. Fakat söz konusu bidâyet noktası aynı zamanda dönülmesi gereken bir asıl olarak gaye haline getirilir.¹⁰⁸ Nitekim Cüneyd'e göre bidâyet, olmazdan evvelki durum olarak nitelenen yaratılmadan önceki haldir. Hak önce yaratan (*mübdi'*) sonra kendine çevirendir (mu'îd).¹⁰⁹ “O'ndan geldik yine O'na döneceğiz” (Bakara, 2/156) ilkesinin farklı bir yorumu sayılan aslî vatan fikri misâk kavramıyla bağlantılı olarak dinî düşüncede ve özellikle tasavvufta çok köklü bir referans çerçevesine sahip olmuştur. Birçok sûfî şâirin mazmun olarak kullandığı aslî vatan fikrinin Yunus Emre¹¹⁰ ve Üftâde¹¹¹ gibi isimlerde müstakil olarak işlendiği görülür.¹¹² Hayâtın geçiciliği, rûhun bu dünyâda gurbette oluşu, asıl vatanın ise insanın kopup geldiği ruhlar âlemi olduğu fikrini daima vurgulayan sufiler aslî vatana kavuşmanın özlemi ile elest vaktine duyulan özlemi aynılaştırmışlardır.¹¹³

¹⁰³ Schimmel, *İslamın Mistik Boyutları*, s. 187. Bu çerçevede Feridûn b. Ahmed Sipehsâlâr (ö.712/1312 [?]) *Menâkıb'* da şöyle der: “Âvâz-ı gınâ âşıklara ondan dolayı hoş gelir ki, bezm-i eleste rûhânî olan hoş sadâlar ile ünsiyet etmiş ve onun safâ-yı istimâ'yla perverde olmuş idiler. Bugün ki âlem-i nefis ve küdret-i vücûdda giriftâr ve o âlem-i rûhâniden dür olmuşlardır, o latif ve hoş sadâlardan bir şemme gûş-i idrâkine vâsil olunca dil-i mahzûn gâyet-i şevkten ızdırâb ve cûşa gelir ve cismi bî'l-mütâbaa harekete getirir.” *Menâkıb-ı Sipehsâlâr'* dan akt. Konuk, *Mesnevî-i Şerif Şerhi*, XI, 247.

¹⁰⁴ Serrâc, *el-Lumâ'*, s. 274.

¹⁰⁵ Necmeddîn-i Dâye (2013). *Mirsâdü'l-ibâd mine'l-me'bde' ile'l-meâd*, çev. Halil Baltacı, İstanbul: İFAV Yay., s. 282. Krş. *Mirsâdü'l-ibâd* (1387 h.ş./2008). tahk. M. Emîn Riyâhî, Tahran: İntişârât-ı İlmî ve Ferhengî, s. 364-365.

¹⁰⁶ Schimmel, *İslamın Mistik Boyutları*, s. 199.

¹⁰⁷ Şefik Can (2000). *Dîvân-ı Kebîr: Seçmeler*, İstanbul: Ötüken Yay., II, 387.

¹⁰⁸ Süleyman Uludağ, “Bidâyet”, *DİA*, VI, 132-133.

¹⁰⁹ Cüneyd'in sıkça atf yapılan ifadesi tam olarak şöyledir: “Böylece iş olmazdan önceki hâle döndü.” Cüneyd-i Bağdâdî, *Resâil*, s. 230; –Metin Kısmı– s. 35 [كان الأمر في إيدائه كما لم يزل في ابتدائه].

¹¹⁰ Yunus Emre (2008). *Dîvân*, haz. Mustafa Tatçı, İstanbul: H Yay., s. 182-183, 194, 242.

¹¹¹ Misâlen bk. Üftâde (2012). *Dîvân*, haz. Arzu Meral, İstanbul: Revak Kitabevi, s. 21.

¹¹² “Vatan-i aslî” fikrinin Farsça tasavvuf şiirindeki tezahürlerinin toplu bir görünümü için bk. Seyyid Muhammed Râstgû (1383 h.ş./2004). *İrfân der Gazel-i Fârisî*, Tahran: İntişârât-ı İlmî ve Ferhengî, s. 231-246.

¹¹³ Mustafa Çağrıç, “Vatan”, *DİA*, XLII, 564; Süleyman Uludağ, “Gurbet”, *DİA*, XIV, 201. Muhammed Sâdik Erzincânî: “Sâlik kendüyi âlem-i ervâhda zann idüp dünyâ ve ukbâdan bî-haber ve neş'e-i elestden bir numûne zuhûr itmekle ol makâmda sürûrundan murg-ı ruh kafesi-tenden per ü bâl açıp uçmak kasdın ider. Ammâ anâsir çâr-mihlârlarına bend olduğundan nâşî kendü murâdıyla *vatan-ı asliyyesine* seyr ü sefer

Tasavvuf metinlerinde vatan kavramı “vatan-ı rûh” ve “vatan-ı cesed/vatan-ı kevnî” olmak üzere ikiye ayrılır. Âdem’in cennetten çıkarılarak gönderildiği vatan, vatan-ı cesed/vatan-ı kevnîdir. Vatan-ı kevnîde/vatan-ı cesedde olan ise garibtir. Garibin tüm arzusu, asıl vatanı olan vatan-ı rûha dönmektir.¹¹⁴ Cüneyd-i Bağdâdî’nin de belirttiği gibi cisimler dünyevî olsa da ruhlar nûrânîdir ve ruhların vatanları gayb âleminde.¹¹⁵ Rûh beşerî kayıtlar altında kaldığı müddetçe hasret ve ızdırab içinde kalmaya devâm eder.¹¹⁶ Bu düşüncüyü Mevlânâ, sazlıktan koparılan ney sembolizmi üzerinden “asil-fer” ilişkisi kurarak ele alır.¹¹⁷

Elest fikrinin aslî vatan düşüncesinin (*vatan-ı asliyye*)¹¹⁸ merkezî bir dayanağı olduğunu ifade etmiştik.¹¹⁹ Sûfilerle göre asıl vatan coğrafi bir mekân değil Allah’la birlikte olunan ezeldir. Buna göre *aslından*, *özünden*, *dost ilinden*, *kûy-i yârdan* (sevgilinin diyârından) ayrılan, tekrar O’na dönme iştiyakı, hasreti taşır.¹²⁰ Bu noktada karşımıza çıkan kavram aşktır. Elest bezminde ma’sûk sûretinde tecellî eden Hakk’ın güzellik ve cemâli Âdemoğullarının ruhlarına tecellî etmiştir. O günkü zuhûr ve tecellinin nûruyla ruhlar Allah’ın cemâline bakabilmişler ve bu *ilk bakış* sâyesinde âşik olabilmüşlerdir.¹²¹ Bu ilk bakışın ortaya çıkardığı bir diğer mefhum ezeli aşk kavramıdır.¹²² İnsan bu dünyâya gelmekle aslından uzak bir gurbete düşmüştür. Bu gurbetten kurtulup *kurbete* (yakınlığa) vatan-ı aslısına ermesi özünde bir zühd olan riyazet ve mücahede pratiklerini uygulamayı gerektirir.¹²³ İnsanı böylesi pratiklere yönelten temel sâik olarak iştiyâk, Harrâz’a göre ârifin/müştâkın ezeldeki hâline dönmek için Hakk’a karşı beslediği kavuşma arzusunu ifade eder.¹²⁴ Fakat gelinen noktaya tekrar dönmek isteyen insanın önünde perdeler bulunmaktadır. Bu perdelerden en aşılması da insanın kendi varlığıdır. Cüneyd’in ifâdelerini tekrarlamak gerekirse “sen seninle senden perdelenmişsin ve sen, seninle O’na varamazsın. Ancak sen O’nunla O’na kavuşabilirsin.”¹²⁵ Cüneyd-i Bağdâdî ve pek çok sûfî “nefy-i vücûd” ve “iskât-ı izâfât” gibi tabirlerle Hak ile arada perde oluşturan varlığın nefyine büyük bir önem atfetmişlerdir. Bu bakımdan tevhidin tahakkuk ettiği bir mahal olan vatan-ı asliye mevt-i irâdî/ihiyârî yoluyla erişilen nefis-i mutmainne ile dönülebileceğini ifade etmişlerdir.¹²⁶ Erişilmesi gereken ve idealize edilen bu mertebe, Şeyh Arslan Dımaşkî’nin (ö.550/1155-1156 [?]) *Tevhîd Risâlesi*’ndeki yaklaşımıyla sûfinin kendine ait bir vücûdun kalmadığı fenâ ve tevhid hâlidir.¹²⁷

Misâk, ilk müşâhedeyi simgelediği kadar, Allah’tan ilk ayrılışın başlangıcını da teşkil eder.¹²⁸ İnsan ezeli misâk günü ile birlikte yaratılmışlık elbisesini giyerek Allah’tan ayrı düşmüş, perdelenmiştir.¹²⁹ Buna göre

idemeyüp sîne süzân u ciğer büryân u dide giryân ve âh u efgân ve zâr u hayrân olup...” *Risâle-i Ma’rifetü’n-Nefs*, s. 227.

¹¹⁴ Mustafa Râsim Efendi, *Istîlâhât-ı İnsân-ı Kâmil*, s. 1218. Bursevî’nin gurbet kavramı etrâfındaki tanımları için bk. *Istîlâhât-ı İnsân-ı Kâmil*, s. 824-825.

¹¹⁵ Cüneyd-i Bağdâdî, *Resâilü’l-Cüneyd*, s. 241-242. -Metin-, s. 43.

¹¹⁶ Cüneyd-i Bağdâdî, *Resâilü’l-Cüneyd*, s. 234.

¹¹⁷ Bk. Konuk, *Mesnevî-i Şerîf Şerhi*, I, 73.

¹¹⁸ Ümmî Sinan kavramı bu şekilde kaydeder. Bk. Mehmet Erdem, *a.g.t.*, s. 74, 77.

¹¹⁹ Tasavvufu aslî vatan olgusu Türkçe’de ilk defa derli toplu olarak Ekrem Demirli tarafından irdelenmiştir. Bk. Ekrem Demirli (2014). *Aşk Nedir? İslam Düşüncesinde İman ve Amel İrtibatı Sorunu*, İstanbul: Sûfî Kitap (Ön Baskı), s. 110-160. Yazarın bir diğer çalışmasında ise “ezeli vatan fikri” Yunus Emre özelinde ele alınır. Bk. a.mlf., (2010). “Yunus Emre’de İnsanın Kadimliği Sorunu: ‘Ezeli Vatanda İdik’”, *Doğumunun 770. Yıldönümünde Uluslararası Yunus Emre Sempozyumu Bildirileri*, (26-27 Kasım 2010), İstanbul, s. 98-109.

¹²⁰ İnsanın elest meclisine duyduğu şevke dair Bistâmî’nin şu ifadeleri kayda değer: “Bâyezid-i Bistâmî “Eğer Allah Teâlâ bana yetmiş yılın hesabını sorarsa ben Ondan yetmiş bin yılın hesabını sorarım. Zira yetmiş bin yıl var ki ‘Ben sizin Rabbiniz değil miyim? demiş ve belâ (evet) demekten cümle halkı kargaşaya düşürmüştür. Yer ve gökte mevcut bütün hayhuy elest meclisine duyulan şevktendir.” Dediğinde ona şöyle bir hitap gelir: ‘Cevabı dinle: Hesap günü yedi organına zerre zerre ederiz, her zerreye bir rû’yet (ve temâşâ yeteneği) veririz ve deriz ki: İşte yetmiş bin yıllık hesap! Hâsılayı ve bakiyeyi de kenara koyuyoruz!’” Bk. Feridüddin Attâr, *Tezkiretü’l-Eoliyâ*, s. 192. Bistâmî’ye dair anlatıda geçen zerre ifadesi tesâdüfî değildir. Çünkü âlem-i ervâhda herkesin rûhu zerrelere hâlinde müttemessil olup “Ben sizin Rabb’iniz değil miyim?” hitâbına muhâtab olmuşlardır. Ayrıca bu noktada elest âyetinde geçen zürriyet kelimesi ile zerre arasındaki ilişki de bu bağlamda dikkate alınmış olmalıdır. Bk. Konuk, *Mesnevî-i Şerîf Şerhi*, VI, 569.

¹²¹ Pürcevâdî, *a.g.e.*, s. 377.

¹²² Pürcevâdî, *a.g.e.*, s. 377, 387. Ahmed Gazzâlî *Sevânihü’l-Uşşâk*’ta (9. fasıl) aşkı *ezel kuşu* olarak niteler. Bk. Ahmed Gazzâlî, *Sevânihü’l-Uşşâk*, s. 31.

¹²³ Mustafa Râsim Efendi, *Istîlâhât-ı İnsân-ı Kâmil*, s. 137.

¹²⁴ Ebû Saîd Harrâz (2015). “*Kitâbü’l-hakâik*”, *Kalplerin Makamları: Büyük Sûfilerden Seçme Metinler*, çev. Hacı Bayram Başer, İstanbul: Hayy Kitap, s. 103.

¹²⁵ Cüneyd-i Bağdâdî, *Resâil*, s. 265.

¹²⁶ Muhammed Sâdik Erzincânî, *Risâle-i Ma’rifetü’n-Nefs*, s. 236, 240.

¹²⁷ Süleyman Derin (2010). “Şamlı Bir Sûfî: Şeyh Arslan Dımaşkî ve Tevhîd Risâlesi”, *Tasavvuf: İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi*, sayı: 26, s. 120-121.

¹²⁸ Öztürk, *Kur’an-ı Kerim ve Sünnete Göre Tasavvuf*, s. 31.

¹²⁹ Schimmel, *İslamın Mistik Boyutları*, s. 158. Bu perdelenme Gazzîzâde Abdüllatîf (ö.1832) tarafından şöyle ifade edilir: “Ol hitâbı (elest hitâbı) istimâ’ ile dünyâya gelip taallukat-ı sivâ perdelerini gûş-i hûşa kat ender kat siper ve hâciz eyleyip, ol hitâbın lezzeti sırru’s-sırda mestûr kaldı.” (Gazzîzâde Abdüllatîf, *Mergübü’s-Sâlikîn*, s. 357) Abdullah Ferdî (ö.1857), varlığın, insanı yaşadığı ilk müşâhede tecrübesinden nasıl perdelediğini ve insanın böylece ilk ahdi unutuşunu şöyle ifade eder: “Hicâb oldu ol irfâna vücûdun/Ki gâib oldu evvelki şuhûdun/Unutdun evvel olan ahidini sen/Mekân itdün çü dünyâ mehdini sen” (Ayşenur Bul (2014). *Abdullah Ferdînin Nazmül-leâlî ve*

Hakk'ın bilgisine yeniden ulaşmanın yolu zaman içinde meydana gelen bu perdelerden kurtulmakla olur ki bu da "ilâhî ahlakla ahlaklanma" ilkesinin başka bir ifadesidir.¹³⁰

İnsanın kemâle giden yolculuğunu tamamlaması elest ahdinde Allah'ı tasdik ederek anne karnına düşmesi ve sonra O'ndan gelen insanın yine O'na dönmesi şeklinde dâirevî olarak devâm eder.¹³¹ Elest bir mebde olması itibarıyla meâd düşüncesiyle de irtibatlıdır.¹³² Hak, insanları yokluktan (*min ketmi'l-adem*) vücûda getirenin kendisi olduğunu söyleyerek onlara asılları ve menşelerini bildirmiştir.¹³³ İnsanın varlık mertebeleri içindeki mebdeden meâda uzanan bu dâirevî hareketliliği Ümmî Sinan'ın (ö.1067/1657) *Kutbü'l-meânî* isimli eserinde olduğu gibi devriye türünde kaleme alınan metinlerde de elest kavramı ile irtibatlandırılarak ele alınır.¹³⁴ "Elest" hitâbının gerçekleştiği âlem-i ervâh mertebesinde nüzûl eden insan rûhu, kesif ve sıkıntılı olan dünyâdan kurtulup, geldiği yere tekrar *urûc* ederse bu dâirevî seyri tamamlamış olur.¹³⁵ Mevlâna da insanın mensûbû olduğu asla (öze) teveccüh etmekle mihnetlerden kurtulabileceğini söyler.¹³⁶ Bu teveccüh ise *âlem-i ervâhtan âlem-i süflîye* nüzûl eden insanın tekrar geldiği yere *urûc* etmesi ile gerçekleşir.¹³⁷

Elest gününde ruhlar belâ diyerek kıyâmete kadar üzerlerine yağdırılabilecek tüm dertleri baştan kabul ettikleri için 'evet' anlamına gelen 'belâ' (بله) sözcüğü ile sıkıntı, imtihan anlamına gelen 'belâ' (بله) sözcüğü iç içe geçmiştir.¹³⁸ Bu istikâmette Kuşadalı İbrâhim Halvetî insanın dünyâ hayatında *belâlar* ile mübtelâ olmasının esasında beklenmedik bir şey olmadığını belirtir. Zira insanlar elest bezminde "tabiat ve rahattan geçip nefse muhâlefet yolunda bulunmağa ahdetmiş" ve belâ demişlerdir.¹³⁹ Sehl b. Abdullah et-Tüsterî'nin (ö.283/896) deyiimiyle "şâyet belâ olmasaydı, Hakk'a yol bulunmazdı."¹⁴⁰

Hallâc-ı Mansûr ve Cüneyd-i Bağdâdî başta olmak üzere sûfiler insanın "ezelî ahitleşme" ya da "misâk" vakti tecrübe edilen tevhîd halini bir aşk ve bağlılık olarak görmekte dirler. Daha sonra sürekli özlenen ve yâdedilen "aslî vatan" bu tevhîd hâlidir.¹⁴¹ Bu bakımdan "ahd-i ezeli" muhakkikler için bir *vahdet* ve *vuslat* zamanıdır.¹⁴² Pek çok sûfide ele alınan bu fikir Mevlânâ'nın *Mesnevî*'sinde aslından uzak düşen "ney" sembolü üzerinden¹⁴³ "vahdetten cüdâ düşen" insanın gurbetini ifade eder.¹⁴⁴ Elest günündeki gerçek tevhid

Kenzül-meânî Adlı Mesnevîsi, (Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi), M.Ü. S.B.E, İstanbul, s. 92) Dâvûd-i Halvetî (ö.913/1507) ise aynı kabûlü farklı bir üslupla şöyle dile getirir: "Elâ ey murg-ı lâhûtî olupsin gerçi nâsûtî/Yürî azm-i vatan eyle ilüne eyle cevânı." (Abdulmecit İslamoğlu (2007). *Dâvûd-ı Halvetî ve Gülşen-i Tevhîd ü Tahkîki (İnceleme-Metin)*, (Yayınlanmamış Doktora Tezi), Ankara Ü. SBE., Ankara, s. 335).

¹³⁰ Aynü'l-Kudât el-Hemedânî (1379 h.ş./ 2000). *Zübdetü'l-hakâyk fi Kesfi'd-Dekâyk*, tahk. Afif Useyran, Tahran: Merkez-i Neşr-i Dânişgâhî, s. 84, 85.

¹³¹ Chittick, *Tasavvuf: Kısa Bir Giriş*, s. 187.

¹³² Murata-Chittick, *İslâm'ın Vizyonu*, s. 286.

¹³³ Nahcuvânî, *el-Fevâtilü'l-ilâhiyye ve'l-mefâtîhu'l-gaybiyye*, I, 273.

¹³⁴ Yedi bölümden oluşan bu mensur eser "insanın âlem-i ervâhtan âlem-i süflîye ne tarikle nüzûl edip ne tarikle urûc edeceğini beyan etmek" üzere kaleme alınmıştır Bk. Mehmet Erdem (2007). *Sinan Ümmî ve Kutbü'l-meânî İsimli Risalesi Üzerine Bir İnceleme*, (Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi), Dokuz Eylül Ü. SBE, İzmir. Bk. A. Azmi Bilgin, "Ümmî Sinan", *DİA*, XXXII, 310-311.

¹³⁵ Konuk, *Mesnevî-i Şerîf Şerhi*, IX, 217-218.

¹³⁶ Mevlânâ (2004). *Fihî Mâ Fih*, çev. A. Avni Konuk, haz. Selçuk Eraydın, İstanbul: İz Yay., s. 79.

¹³⁷ Erdem, *a.g.t.*, s. 72, 75. Azîz Mahmûd Hüdâyî, bir şiirinde Hak'tan gelişi (nüzûl) ve Hakk'a gidişi (urûc) şöyle ifade eder:

"Ezelden aşk ile biz yâne geldik
Hakikat şem'ine pervâne geldik
Tenezzül eyleyip Vahdet ilinden
Bu kesret âlemin seyrâna geldik
Geçip fermân ile bunca avâlim
Gezerken âlem-i insâna geldik
Fenâ buldu vücûd-ı fânî mutlak
Braktık katreyi ummâna geldik (...)
Geçip âhir bu kesret âleminden
Hüdâyî halvet-i Sultân'a geldik" (Azîz Mahmud Hüdâyî (1985). *Divân*, haz. Ziver Tezeren, İstanbul, II, 83.)

¹³⁸ Schimmel, *a.g.e.*, s. 152. Tasavvuf metinlerinde "belâ" kavramının algılanışına ilişkin bk. Zafer Erginli (ed.) (2006). *Metinlerle Tasavvuf Sözlüğü*, İstanbul: Kalem Yay., s. 148-150.

¹³⁹ Yaşar Nuri Öztürk (1982). *Kuşadalı İbrâhim Halvetî*, İstanbul: Fatih Yay., s. 107.

¹⁴⁰ Attâr, *Tezkiretü'l-Evliyâ*, s. 296.

¹⁴¹ Demirli, *Aşk Nedir?*, s. 200.

¹⁴² Mehmet Erdem, *a.g.t.*, s. 74.

¹⁴³ Bk. Konuk, *Mesnevî-i Şerîf Şerhi*, I, 73.

¹⁴⁴ Mehmet Erdem, *a.g.t.*, s. 74.

mertebesine erişmek ve aslî vatana kavuşmak için yaratılmış dünyanın sınırlarını aşmak gerekecektir.¹⁴⁵ Bu noktada insanın aslî vatanına olan talebi, şevki devreye girecektir ki İsmâil Ankaravî, *şevki*, evvelce görülen mâşûkun gâib olduktan sonra rüyetine müştâk olmak şeklinde tanzımladığıktan sonra bunu elest ile ilişkilendirir:

“Sâlikân-ı râh-ı Hak âlem-i eleste Cenâb-ı Hakk’ı gördüler. Belâ diye ikrâr ettiler. Bu âleme geldikte beşeriyet hicâb olup bunlar ol müşâhededen dûr ve ol rü’yet bunlardan mehcûr oldu. Onun için dünyâda ol rü’yete âşık ve ol likâya müştâk oldular.”¹⁴⁶

VI. Elest Kavramının Aşk ve Mestlik ile Münasebeti

Sûfilerce insanın aşk mâcerâsının başlangıcı elest bezmine dayandırılır. Bu bakımdan elest mîsâkı etrafında teşekkül eden literatürde elest bezmindeki aşk sarhoşluğunun önemli bir yeri vardır.¹⁴⁷ Nitekim Cüneyd-i Bağdâdî, ilâhî sevgiyi tevhid, fenâ ve elest bezmi kapsamında açıklar.¹⁴⁸ İbnü'l-Fârız'ın (ö.632/1235) “Sevgiliyi anarak yaşarken biz ezelde sürekli bir sarhoşluğu/Henüz yaratılmamıştı, ne şarap hattâ ne asma çubuğu”¹⁴⁹ şeklindeki ifadelerine de yansıdığı üzere insan, beşerî sûret içinde zuhûr etmeden önce Allah'ın Celâli ve Cemâlinde mest olmuştur.¹⁵⁰ Kemal Ümmî'nin (ö.880/1475) “Ol kadehten kim elest vaktinde ervâh oldı mest”¹⁵¹ ifadesinde de vurgulandığı üzere elest meclisinde Hakk'ın müşâhedesine bağlı olarak bir elest sarhoşluğu (mest-i elest) söz konusudur¹⁵² ve sûfiler “elest gününde içirdiğin ezel şarâbını ebedî eksik eyleme” diye dâimâ niyazda bulunurlar.¹⁵³ Elest meclisindeki aşk-ı ilâhî şarâba benzetilir ve bu şarabın etkisiyle elest hitâbının muhâtabları o günden beri sarhoşturlar.¹⁵⁴ Çünkü cismânî olan üzüm şarâbının tesiri nihâyet bir gecelik iken “Belâ!” küpünden ve rûhânî olan elest bâdesinden kaynaklanan ilâhî aşk şarâbının tesiri ebedîdir. O rûhânî şarab, tesiri bir gece devâm eden şarap cinsinden değildir. Rûhla birlikte (rûha mukârin) olduğu için, rûh ile berâber kâimdir.¹⁵⁵

Edirneli Nazmî (ö.1555), “Tâze ‘âşık sanma sana sen beni/Sevmişemdür ben seni rûz-ı elest”¹⁵⁶ diyerek aşkın kadîm bir zaman olan eleste başladığına dikkat çeker. Mevlânâ elest âleminde/âlem-i ervâhta Hakk'ı müşâhede eden ve elest hitâbına muhâtab olan kimsenin bu müşâhedenin verdiği sarhoşluk sebebi ile kendinden geçip (*bî-hod*) sarhoş olduğunu ifade eder.¹⁵⁷ Üstelik elest nidâsının zevki her bir mü'minin kalbinde haşre kadar bulunacaktır.¹⁵⁸ Bu fikir Cüneyd'le ilgili bir menkıbede şöyle anlatılmıştır:

“Cüneyd-i Bağdâdî vefât ettikten sonra onu rüyasında gören bir kimse Cüneyd'e sorar: “Münker ve Nekir'e nasıl cevap verdin?” Cüneyd şöyle cevap verir: “Allah'a yakın bu iki melek izzet sâhibinin

¹⁴⁵ Schimmel, *İslamın Mistik Boyutları*, s. 315-316.

¹⁴⁶ Ankaravî, *Minhâcü'l-Fukarâ*, s. 409. Hasan Nazif el-Mevlevî (ö.1278/1861) *vatan-ı aslî* arayışının herkesi kapsadığını şöyle ifade eder: “Benî Âdem'den nâil-i kemâl olmayanlar dahi hasbe'l-kâbiliyyet yine kemâl-i âdemiyyeti ve vatan-ı asliyyesini aramaktadır. Dikkat olunsa mecmû'-i ervâhın bir aradığı vardır. Zirâ evvelâ bir şeye muhabbet eder, tez vakitte ondan usanıp diğere meyl ve ondan dahi sarf-ı nazar edip gayrısına meyleylerler. El-hâsil bir şeyle lezzetyâb u kâni' olamaması asıl aradığını bulamadığındandır. Çünkü ervâhın arzu ve iştiyâkı vatan-ı aslîdir. “Vatan sevgisi imandandır” hadisi ile Hz. Mevlânâ'nın, “Her bir kimse ki, o kendi aslından uzak kaldı, tekrar kendi vaslının zamanını ister” ifadesindeki vatan-ı aslî budur.” Hasan Nazif el-Mevlevî (2013). *Ta'rifü's-Sülûk*, haz. Gülbeyaz Karakuş, İstanbul: Revak Kitabevi, s. 118. A. Avni Bey Msnevî'nin ilgili beytinin şerhinde şu izahta bulunur: “Bütün bu dünyâ âleminin sûretleri, Hakk'ın vücûd-ı hakîkîsinin denizinin dalgalanmasından hâsil olan köpüklerdir. Bu köpükler yine o vücûd-ı hakîkî denizinde mahv olurlar. İnsân-ı kâmilde bu *asl-ı hakîkîye* ulaşmak iştiyâkı zâhirdir. İnsân-ı nâkista ise bu iştiyâk bâtırdır. İnsân-ı kâmil, bu dünyânın sûretleriyle eğlenemez ve zevk edemez. İnsân-ı nâkis ise bu iştiyâk-ı bâtırsini tatmın için, zevk edeceğim ve eğleneceğim diye çırpınıp durur; fakat neticede her şeyden bıkar. Sebebin idrâk edemediği bir zevksizlik ve ıztırâb içinde yaşar. Nitekim âyet-i kerîmede “Bizi anmaktan yüz çeviren kimse için, muhakkak sıkıntılı bir yaşayış vardır” (Tâhâ, 20/124) buyrulur.” Konuk, *Mesnevî-i Şerif Şerhi*, I, 75.

¹⁴⁷ Konunun bu yönünün tasavvuf şiirinde önemli bir yer tuttuğu görülmektedir. Meselâ mutasavvıf bir şâir olan Yusuf Hakîkî (v. 893/1488) *Dîvân*'ının “Der-vasf-ı hâl-i mest-i ezel der meclis-i elest” başlıklı kısmında meselenin bu yönü ele alınır. Bk. *Dîvân*, haz. Erdoğan Boz, Kültür Bakanlığı, e-kitap, s. 323/187.

¹⁴⁸ Süleyman Uludağ, “Muhabbet”, *DİA*, XXX, 387.

¹⁴⁹ [شربنا على ذكر الحبيب مدامة سنكرنا بها من قبل أن يُخلق الكرم]

¹⁵⁰ Dâvûd el-Kayserî (2011). *Kasîde-i Hamriyye Şerhi: Aşk Şarabı ve Hayat*, çev. Turan Koç-Mehmet Çetinkaya, İstanbul: İnsan Yay., s. 22,29,51-53.

¹⁵¹ Sefa Balbaba (2009). *Kemal Ümmî Dîvânı: Tenkitli Metin-İndeks*, (Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi), Kahramanmaraş Sütçü İmam Ü. SBE, Kahramanmaraş, s. 321.

¹⁵² Mehmed Âkif ise “Ezelden sunduğun şehla-nigâhın mestiyim hâlâ” diyerek neredeyse aynı duyguları terennüm eder. Bk. Mehmed Âkif Ersoy (2014). *Safahat*, haz. M. Ertuğrul Düzdağ, İstanbul: Bağcılar Belediyesi Yay., s. 151.

¹⁵³ Sinan Paşa (2011). *Tazarrûnâme*, haz. Mertol Tulum, Ankara: Türkiye Diyânet Vakfı Yay., s. 126.

¹⁵⁴ Konuk, *Mesnevî-i Şerif Şerhi*, X, 592.

¹⁵⁵ Konuk, *Mesnevî-i Şerif Şerhi*, VIII, 76.

¹⁵⁶ Edirneli Nazmî, *Dîvân*, haz. Sibel Üst, Kültür Bakanlığı, e-kitap, s. 634.

¹⁵⁷ Konuk, *Mesnevî-i Şerif Şerhi*, III, 460-461.

¹⁵⁸ “Âlem-i ervâhda vâkî olan “Ben sizin Rabb'iniz değil miyim?” nidâsının zevki “Belâ!” ya'ni “Evet yâ Rab!” diyen her bir mü'minin kalbinde, haşre kadar sürer. Zirâ haşir, hakâyıkın tecelli ettiği bir mevtündür. Onun için “haşre kadar” buyrulmuştur.” *Mesnevî-i Şerif Şerhi*, V, 620.

dergâhından heybetli bir şekilde geldiklerinde “Rabbin kim?” diye sordular. Kendilerine şöyle bir bakıp güldükten sonra ‘Elest meclisinde ben senin Rabbin değil miyim diye sorulunca “evet” diye cevap vermiştim, şimdi siz gelip Rabbin kimdir diye soruyorsunuz. Sultana cevap vermiş bir kimse onun hizmetkârına cevap vermekten hiç çekinir mi? Bugün de yine onun diliyle size ‘Beni yaratan doğru yola iletir (Şuârâ, 26/78) diyeyim” dedim. Bunun üzerine saygıyla yanımdan kalkıp giden melekler aralarında ‘Adam hâlâ sevgi sarhoşluğu içinde!’ diye konuşuyorlardı.”¹⁵⁹

Ahmedî (ö.815/1412-13) *İskendernâme*’sinde elest dergâhında mest olan âşıkların henüz daha üzüm yok iken elest sarhoşluğu nedeniyle kendinden geçtiklerini “İşkunun mestiyidüm anda ki yog-ıdı ineb/Lâ-cerem böyle olur her ki ola mest-i elest”¹⁶⁰ şeklinde nazma dökerek İbnü’l-Fâriz’ın beyitlerini farklı bir üslûpla dile getirmiş olur. Mevlânâ ise rûhâniyet âleminde elest kadehinden içen –elest hitâbına muhâtab olan– ve sarhoş olan bir kimsenin cismâniyet âleminde de bu sarhoşluğun izlerini üzerinde taşıyacağını sarhoşluk sonrası baş ağrısı anlamına gelen “humâr” kelimesi ile ifade eder: “Her kim geçen sene elest kadehinden içti, bu yıl onun humâr (خمار) meşakkatinin âfeti vardır.”¹⁶¹ Arpaemînzâde Mustafa Sâmî, elest meclisinin sarhoşu olma ve bu sarhoşluktan hiç uyanamama motifini şöyle kullanır: “Mest-i sahbâ-yi elestem olmazam hiç hüşyâr/Künc-i deycûr-i tarab-hâne nişimendür bana”¹⁶² Behiştî ise elest kadehinin verdiği sarhoşluk sebebi ile haşır sabahına kadar kendine gelemeyeceğini söyler: “Bâmdâd-ı haşre dek bilmez Behiştî kendüyi/Şol kadar lâ-ya’kıl itmişdür anı câm-ı elest”¹⁶³ Bâkî’ye (ö.1008/1600) intikâl ettiğimizde o, vahdet âlemi olarak nitelediği eleste sâkiye teşbih ettiği Hakk’a verilen ikrâr ile mest oluşu şiirin kalıplarına şöyle döker: “Âlem-i vahdetde ey sâkî bizi mest-i Elest/İtdi ikrâr-ı safâ mey-hânesinde şöyle mest”¹⁶⁴ Secîli nesrin en güzel örneklerinden biri olan *Tazarrûnâme*’nin müellifi Sinan Paşa (ö.891/1486) ise, elest şarâbı ve ezel kadehiyle insanın aklını başından alan şeyin aşk olduğunu dile getirir. Üstelik bu aşk sadece orada değil burada da tesirini devam ettirmektedir.¹⁶⁵

Tasavvuf edebiyatında elest meclisinde sunulan bâdeye “bâde-i elest” denir.¹⁶⁶ Bu bâdenin sâkîsi ise Hak’tır.¹⁶⁷ Tasavvufta “ezelî mîsâk” anlayışına bağlı olarak gelişen “ezelî aşk” aynı zamanda “elest bâdesi” telakkisini geliştirmiştir. Sûfîler ilâhî aşk kavramını aşkın ezeliyeti kavramı üzerinden ele almışlar ve elest âyetinin tefsîri bağlamında aşkın ezeliyeti konusunu gündeme getirmişlerdir. Sûfîler nezdinde elest ahdi esâsında bir aşk sözleşmesidir ve onlara göre Allah aslında “ben sizin mahbûbunuz değil miyim” diye hitâb etmiştir.¹⁶⁸ Bu sözleşme ruhların cisim âlemine ya da beşeriyet âlemine girmelerinden önce yani ezelde tahakkuk ettiğinden insanın Allah’a olan muhabbeti ezeli ve fitrî bir nitelik arzeder. Kulların ve özellikle Allah dostlarının dünyada Allah’a duydukları muhabbet aslında bu ezeli sevginin aynısı ve mîsâkın tazelenmesidir.¹⁶⁹

VII. Tasavvufun Maksadı Olarak Elest Hitâbının Hatırlanması

Tasavvuf metinlerinde elest etrâfındaki anlatılara bakıldığında ezeli mîsâk sadece mistik bir hâtîrâ değil aynı zamanda ulaşılmaması gereken bir hedef olarak görülmektedir. Çünkü insan henüz ruhlar âleminde iken cemâl-i ilâhîyi müşâhede ile müşerref olmuş, müşâhedeye dayalı bu aslî tecrübe ise onun fitratını ve aslî kulluğunu belirlemiştir. İnsanın, içinde yaşadığı maddî dünyadaki tüm çaba ve gayretleri, âdetâ bu hitabı

¹⁵⁹ Attâr, *Tezkiretü’l-Evliyâ*, s. 415.

¹⁶⁰ Ahmedî, *Dîvân*, haz. Yaşar Akdoğan, Kültür Bakanlığı, e-kitap, s. 256.

¹⁶¹ Konuk, *Mesnevî-i Şerîf Şerhi*, IX, 286; III, 45. Krş. Mevlânâ, *Mecâlis-i Seb’â*, haz. Tefvik H. Sübhânî, s. 88, 89. Aynı fikrin farklı bir üslupla ifadesine Necmüddîn-i Dâye’de de tesadüf edilebilir. Bk. *Mîrsâdü’l-İbâd*, s. 261 vd.

¹⁶² Arpaemînzâde Mustafa Sâmî (2004). *Dîvân*, haz. Fatma Sabiha Kutlar, Ankara, s. 303.

¹⁶³ Behiştî, *Dîvân*, haz. Yaşar Aydemir, Kültür Bakanlığı, e-kitap, s. 204.

¹⁶⁴ Bâkî, *Dîvân*, haz. Sabahattin Küçük, Kültür Bakanlığı, e-kitap, s. 83.

¹⁶⁵ Sinan Paşa, *Tazarrûnâme*, s. 336-337, 351.

¹⁶⁶ “Bâde, şarap anlamına gelen Farsça bir kelime olup mecaz olarak “kadeh” anlamında da kullanılır. Sûfîlere göre ruhların yeryüzüne indirilmeden önce Hakk’ın huzurunda toplandıkları bezm-i elest kutsal bir işret meclisidir. Ruhlar bu mecliste Allah’ın, “Ben sizin rabbiniz değil miyim?” sorusuna, “Belâ” (evet) diye cevap vermişler ve bu şekilde elest bezminde aşk bâdesini içmişlerdir. Bu yüzden ruhlar bedeni ifade eden anâsır âleminin bağlarından sıyrılarak yeniden ilâhî âleme ve bezm-i elestteki durumlarına dönmek isterler.” Bk. İrfan Gündüz, “Bâde”, *DİA*, IV, 418.

¹⁶⁷ Konuk, *Mesnevî-i Şerîf Şerhi*, IX, 144-145. Bâde-i elestin âşık tarzı şiir geleneğindeki yerini müstakil olarak ele alan bir yaklaşım için bk. O. Nuri Karadayı (2014). *Osmanlı Dönemi Âşık Tarzı Şiir Geleneğinde Tasavvuf*, (Yayımlanmamış Doktora Tezi), Atatürk Ü. SBE, Erzurum, s. 237-263.

¹⁶⁸ Meselâ, elest ahdi dostluk ve muhabbet ahdi olarak niteleyen Dâvûd el-Kayserî bu ahdin hem O’ndan başkasına kulluk etmemeyi, hem de sadece O’nu sevmenin ahdi içerdiğini belirtir. Bk. Dâvûd el-Kayserî (2004). *Şerhu’l-Kayserî alâ Tâiyyeti İbni’l-Fâriz*, haz. Ahmed Ferid el-Mezîdî, Beyrut: Darül-Kütübü’l-İlmiyye, s. 20.

¹⁶⁹ Pürcevâdî, *Can Esintisi*, s. 375-376; a.mlf., “Ahd-i Elest”, s. 12 vd. Bezm-i elest ile başlayan aşk sarhoşluğu ile ilgili bir başka örnek de Şeyhülislam Yahyâ’nın (ö.1053/1644) şu beytidir: “Anlamaz keyfiyyet-i hâl-i dilüm hüşyâr olan/Mest-i câm-ı bâde-i bezm-i elest anlar beni” Şeyhülislam Yahyâ, *Dîvân*, haz. Hasan Kavruk, Kültür Bakanlığı, e-kitap, s. 418.

tekrar işiterek ezelde verdiği ahdi tecrübî olarak hatırlamaktan, aslî fıtrat ve kulluğuna dönmekten ibarettir.¹⁷⁰ Bu bağlamda İbnü'l-Arabî'nin, insanın âhirette, elest bezminde olduğu gibi keşf sahibi olacağını ifade etmesi¹⁷¹ ya da başka sûfilerin henüz hayatta iken elest hitâbını hâlâ işittiklerini söylemeleri ezeli sözleşmenin muayyen bir zamanda olup biten bir şey olmadığını gösterir. Allah, ruhlar mertebesinde bu konuşmayı yaptığına göre maddî varlığın kayıtlayıcı etkisinden kurtulabilenler bu konuşmayı hatırlayabilirler.¹⁷²

“Elest âlemi”ni ve bu âlemdeki “mîsâk”ı hatırlamaktan ve hatta tasavvufun maksadının bu olduğundan söz eden sûfilerden bazılarının elest bezmini hatırladıklarına ilişkin ifadeleri bulunmaktadır. Bu doğrultuda birkaç örnek vermek gerekirse: Bâyezîd-i Bistâmî'ye “Elestü bi-rabbiküm hitâbını hatırlıyor musun musun?” diye sormuşlar. O da, “Bu hitâb üzerinden hiçbir gün geçmedi”, buyurmuşlardır.¹⁷³ Zünnûn-ı Mısırî'ye (ö.245/859) “Ben sizin Rabbiniz değil miyim?”den sorulduğunda ‘Sanki şimdi olmuş gibi kulağımda yankılanıyor’ demiştir.¹⁷⁴ Zünnûn ile çağdaş bir sûfî olan Sehl b. Abdullah et-Tüsterî de (ö.283/896) elest hitâbını hatırladığını ifade edenlerdendir.¹⁷⁵

Sadreddin Konevî (ö.673/1274) elest mîsâkının hatırlanması ile elest bezminin tazammun ettiği hakikatten perdelenmek arasındaki sıkı ilişkiye dikkat çeker:

“Ârifler bilgi ve hatırlamalarında farklı tabakalarda bulunurlar; bu farklılık onların Hakk'ın katındaki mertebelerine ve istidatlarına göre belirlenir. Binâenaleyh bazıları, Hakk'ın Âdem'in zürriyetinden ahit aldığı hatırlar; bu ahit, Hakk'ın onları bazı varlık mertebelerinde ortaya çıkartıp, müşâhede makamlarının bir kısmında yerleştirmesi ve kendilerine taakkulî olarak hitâb ettiği zaman alınmıştır. Zünnûn'un, “elest hitâbı şimdi bile âdetâ kulaklarımdadır” demesi, arada geçmiş olan çeşitli mertebelerin, vakitlerin, vasıtaların, haller ve yaratılışların bu ahdi perdeleyemediğini gösterir. Âriflerin bir kısmı ise, “Âdem toprak ve su arasında iken ben Peygamberdim” buyuran Peygamber efendimiz gibi sözü edilen *elest mîsâkının öncesini* hatırlarlar.”¹⁷⁶

Amr b. Osman Mekkî'nin (ö.291/903) “Allah'ın mîsâk zamanı elest meclisinde kullarına hitâb etmesini cem’; dünyâda var oldukları zaman bundan aynı şekilde söz etmesi *tefrika*”¹⁷⁷ olarak isimlendirmesi de söz konusu mîsâk sonrasında cem’den tefrikaya düşen insanın seyr u sülûk yapmak sûretiyle tekrar cem’ hâline ermesinin gerekliliğine yapılan bir atıf olarak anlaşılabilir. İsmâil Ankaravî'nin ifadeleriyle, “Hakîki mahbûb olan Allah insan henüz nefs elbisesine bürünmemişken ondan *muhabbet mîsâkını* almıştır.”¹⁷⁸ İnsana düşen ise nefs elbisesine bürünmeden önceki bu muhabbet mîsâkını nefs elbisesinden tecerrüd ederek yeniden yaşamaktır. Zira Hakk'ı müşâhede mahalli olan elest bezmi ancak ervâh mertebesinde olmakla, bu mertebeye dönmekle mümkün olabilir.¹⁷⁹ Eğer nefs-i emmâre (*nefs-i cüz'î*), terbiye olunur “levvâme”, “mülhime”, “mutmainne”, “râziye” ve “marziyye” mertebelerini aşır, kendi küllü ve kemâli tarafına (*nefs-i küllîye*) yükselirse bu mümkün hale gelir.¹⁸⁰

¹⁷⁰ Mustafa Çakmaklıoğlu (2013). “Hâce Muhammed Lütfî'nin (Alvarlı Efe) Şiirlerinde Cemâl Müşâhedesinin Yansımaları”, (Ed.) Cengiz Gündoğdu, *Uluslararası Hâce Muhammed Lütfî (Alvarlı Efe) Sempozyumu*, Erzurum, II, 494. Bu bağlamda Bursevî bu tecrübeyi şöyle ifade eder: “Melek vâsıtasıyla olan hâtıranın alâmeti budur ki bu kenz-i mahfide *hitâb-ı eleste* “belâ yâ rabbi” diyen *bi-perde* ve *bi-nikâb* ben idim. El'ân hâzır ve nâzır odur. *İkrâr* eden ben idim. Şimdi yine huzûrda mevcûdum. Huzûr-i Hak'dan ol ândan bu âna değin bir lahza dîr olmadım. Beynimizde hicâb ve perde ancak benim varlığım ve gafletim olmuştur.” Bk. *Istîlâhât-ı İnsân-ı Kâmil*, s. 466.

¹⁷¹ İbnü'l-Arabî, *Fütûhât-ı Mekkiyye*, VIII, 292.

¹⁷² Uludağ, *a.g.e.*, s. 148.

¹⁷³ Konuk, *Mesnevî-i Şerif Şerhi*, IX, 380.

¹⁷⁴ İbnü'l-Arabî, *Fütûhât-ı Mekkiyye*, V, 250; Attâr, *Tezkiretü'l-Evliyâ*, s. 289; Fergânî, *Meşârikü'd-derârî*, s. 645.

¹⁷⁵ Attâr, *Tezkiretü'l-Evliyâ*, s. 289. “Ervâh-ı külliyye, âlem-i ervâhdaki ‘Ben sizin Rabbiniz değil miyim?’ hitâbını ve ecsâda taalluktan mukaddemki ahvâli müdriktirler. Zirâ ervâh-ı külliyye-i müdrike üzerinden zamân geçmez; zamâna tâbî olan ancak ecsâddır. Ervâh-ı cüz'îyye ise ecsâda taalluktan mukaddemki ahvâli müdrike değildirdir.” Konuk, *Füsûsu'l-Hikem Tercüme ve Şerhi*, IV, 218-219. Krş. a.mlf., *Mesnevî-i Şerif Şerhi*, III, 64 vd., 332; X, 446-447; XIII, 197. Mevlânâ'nın bu konudaki görüşleri için ayrıca bk. *Fihî Mâ Fih*, s. 66.

¹⁷⁶ Sadreddin Konevî (2004). *İlâhî Nefhalar*, çev. Ekrem Demirli, İstanbul: İz Yay., s. 295. Krş. a.mlf., (2009). *Fâtihâ Süresi Tefsiri*, çev. Ekrem Demirli, İstanbul: İz Yay., s. 410. Bu noktada ilgili metinlerde elest mîsâkının farklı derecelerine yahut birden fazla farklı mertebeye meydana geldiğinin belirtildiğine işaret etmeliyiz. Bu konuda bk. Sadreddin Konevî (2009). *Tasavvuf Metafizigi*, çev. Ekrem Demirli, İstanbul: İz Yay., s. 155; İbn Acîbe el-Hasenî (2012). *Bahrü'l-Medîd fî Tefsiri'l-Kur'âni'l-Mecîd*, çev. Dilaver Selvi, İstanbul: Semerkand Yay., III, 492-493. Hasan Nazif el-Mevlevî, insanın şehâdet âleminde varlık göstermesiyle birlikte elestteki hitâbı ve müşâhedeyle zâyî ettiğinden bahseder ve tekrar o hitâbın zevkini duymak için insanın ölmeye önce ölmesinin gerekliliğini vurgular. Bk. Hasan Nazif el-Mevlevî, *Ta'rifü's-Sülûk*, s. 116. “Ben sizin Rabbiniz değil miyim?” hitâbı doğrudan doğruya rûh kulağı ile işitilen bir ilâhî hitabdır. Fakat kesâfet ehli bu hitabdan hicâb içindedirler. Binâenaleyh bu tabii kesâfet rûh kulağının üzerinde bir mühürdür. Bu mühür, imândan sonra sülûk ve mücâhedât ile ve Hakk'ın inâyeti ile giderilebilir. Bk. Konuk, *Mesnevî-i Şerif Şerhi*, III, 282.

¹⁷⁷ Feridüddin Attâr, *Tezkiretü'l-Evliyâ*, 419.

¹⁷⁸ İsmâil Rusûhî Ankaravî, *Makâsîd-ı Aliyye fî Şerhi't-Tâiyye*, s. 98.

¹⁷⁹ Hâce Yusuf Hemedânî (2013). *Rutbetü'l-Hayât*, çev. Necdet Tosun, İstanbul: İnsan Yay., s. 76.

¹⁸⁰ Konuk, *Mesnevî-i Şerif Şerhi*, III, 66.

VIII. Elest Bezminde Verilen Ahde Vefânın Gereği

Kur'an'da ahidlere ve akitlere vefâ göstermek temel emirlerden birisidir.¹⁸¹ Klasik dönem tasavvuf yazarlarınınca ahde vefâ göstermek¹⁸² yahut ahde muhâlefet etmemek¹⁸³ âriflerin edeblerinden sayılır.¹⁸⁴ Cüneyd-i Bağdâdî, insanlığın bütün tarihsel sürecini elest ahidinin gereklerine vefâ göstermek olarak değerlendirirken¹⁸⁵ Saîdüddîn el-Fergânî (ö.699/1300), "ahitlerinizi (uhûd) yerine getirin (vefâ)" (Mâide, 1/5) âyetini doğrudan elest misâkında verilen ahde vefâ ile ilişkilendirir.¹⁸⁶ İsmâil Hakkı Bursevî'ye göre vefâ, ahdi gözetmek ve gadr etmemek olarak ele alınır. Ahd ise Hak ile âlem-i ervâhta yapılan muâhededir. İnsan elest bezminde "belâ" demekle îman ve tâati deruhte etmiştir. Bundan dolayı dünyada elest misâkında verilen söze vefâ göstermek gerekir.¹⁸⁷ İnsan Allah'tan gelen ve Allah'a giden bir varlıktır. Tasavvufta insanın Hak'tan gelişi daha ziyâde ontolojik bir seyir olarak merâtib-i vücûd ya da nüzûl olarak ele alınırken insanın Hak'a doğru yolculuğu daha çok epistemolojik bir seyir olduğu için etvâr-ı seb'a yahut suûd/urûc olarak işlenir. Ervâh âleminde "belâ" diyerek içinde yaşadığı âleme nüzûl eden insanın muhtelif tavırlar (etvâr) ile Hak'a yönelişinde "vefâ" merkezî bir değere sahip olup etvâr-ı seb'anın bir aşaması olan *nefs-i râziyyenin* yedi sıfatından biri de vefâdır. Şu durumda vefâ bir kimsenin âlem-i eleste Allah ile eylediği ahdi yerine getirmesidir. Zühd, ihlas, vera', riyâzet, zikir ve vefâ edâ edildikten sonra sâlik *nefs-i marziyyeye* intikâl edebilir.¹⁸⁸

Harrâz, tasavvuf istilahlarına dair eseri *Kitâbü'l-hakâik*'te farz terimini misâk gününe atfla açıklar: Farz, kulun misâk günü Rabbine verdiği sözü sünnetteki ve şeriatteki delillere göre yerine getirmesidir. Buna göre kul, Allah'ın Kitap ve sünnette emrederek kânun (şeriat) olarak belirlediği şeyleri yerine getirendir. Bunlar Hak'ın "Allah'tan başka ilah yoktur" ve kulun "Evet, buna şahidiz" sözlerinde mücmel olarak bulunur. Şöyle ki: Kul, Hak'a "Belâ" yani "evet" diyerek verdiği sözü ancak hem dille hem de kalple [zâhirde ve bâtında] tuttuğu zaman farzları yerine getirmiş olur. Üstelik "Belâ" kelimesindeki her bir harfin ne anlama geldiğini bilirse gayreti daha da artar. "Belâ" (بَلَا) üç harften müteşekkildir: bâ, lâ, yâ."

"Bâ": "Ben inkâr ve azgınlıktan berîyim (uzağım)"; bu, açıkladıklarım ve gizlediklerim *bârizdir*; kalbimle ve dilimle [bâtında ve zâhirde] her türlü isyandan baîdim [uzağım]" anlamına gelir.

"Lâm": "Hizmete, ibâdete, sünnete ve ihsana uygun işler yaptığında kulun kendisini levm etmesi yani kınamasıdır. Çünkü kendini kınama hâli, Rahmân'a kulluk edip istikâmet üzere olma konusunda kulu korur. Bu nedenle kul, kendisini, davranışlarını ve eylemlerini her an kınmalıdır.

"Yâ": Gönül nûruyla Rabbinden kendisine gelen fazilet ve nimetleri görür. Böylece kalbiyle ve diliyle her hâlinde küllî rızaya erişmek için Küll olan Allah'a yönelir. Bütün vakit ve hareketlerde yardımcı olan Allah'ın kapısına yardım ve güven talep ederek sığınır.¹⁸⁹

Elest bezminde insan Hak'a onun kulu olduğuna dair bir söz (ahit) vermiştir.¹⁹⁰ Fakat insan daha *dün* denilen *elest ahidinde* evet deyip kulluk etmeye söz vermesine karşın (*'akd-i ahd*) *bugün* (dünyâda) verdiği sözü unutmuştur.¹⁹¹ İnsan elest ahidine evet deyip Hak'ın Rubûbiyetini ikrâr etmiş, ancak vücûd-ı ilmî mertebesinde yaptığı bu ahdi, vücûd-ı 'aynide (görünür varlık âleminde) zulmânî hicablar, cismânî kusurlar

¹⁸¹ Bk. Mâide, 5/1, Nahl, 16/91, İsrâ, 17/34.

¹⁸² Serrâc, *el-Luma'*, s. 195.

¹⁸³ *Kuşeyrî Risâlesi*, s. 484.

¹⁸⁴ İbn Kayyım el-Cevziyye (2001). *Medâricü's-sâlikîn*, tahk. Rıdvan Câmî' Rıdvan, Kâhire: Müessesetü'l-muhtâr, II, 84.

¹⁸⁵ A. J. Arberry (2004). *Tasavvuf*, çev. İbrahim Kapaklıkaya, İstanbul: Gelenek Yay., s. 54.

¹⁸⁶ Fergânî, *Meşârikü'd-derârî*, s. 376.

¹⁸⁷ İsmail Hakkı Bursevî (2000). *Şerhu Şuabi'l-Îmân*, haz. Yakup Çiçek, İstanbul: Dâru'lhadis Yay., s. 233.

¹⁸⁸ Muhammed Şâkir el-Halvetî, *Etvâr-ı Seb'a*, İstanbul Belediyesi Ktp., Osman Ergin Yazmaları, no: 59/6, vr. 173.

¹⁸⁹ Ebû Saîd el-Harrâz, "Kitâbü'l-hakâik", s. 113-114. Harrâz'ın bu konudaki görüşlerinin ezeli ahit kavramı etrafında değerlendirilişine ilişkin bk. Knysh, *Tasavvuf Tarihi*, s. 63.

¹⁹⁰ Muhammed Rızâ Berzger Hâlkî (1382 h.ş./ 2003). *Şâh-ı Nebât-ı Hâfız*, Tahran: İntişârât-ı Züvvâr, s. 64-65. Süfiler iki türlü ahidten söz ederler. Bunlardan ilki hakîkî mahbûb olan Hak ile ezel âlemindeki ahit diğeri de vücûd âlemine geldikten sonra peygamberler ve veliler ile olan biatlaşma ve muâhededir. Esâsında ikinci ahit eski ahdi yenilemekten ibarettir. Bk. İsmâil Ankaravî, *Makâsüd-ı Aliyye fi Şerhi't-Tâiyye*, s. 99-100. Seyr ü sülûk yolunda şeyhe verilen söz de ahd-i elest gibi bir ahitleşme içerir. Bu benzerliğe dair bir vurgu şöyledir: "Evliyâ-yı kirâma ez-dil ü cân irâdet-i sâdika ile mübâyaat eden ihvân, eger kesâfet-i cisimden hicâb ve âfât-ı izdiyâd-ı zünûbdan kesâd vâkî' olmuş ola, bir pîr-i hakîkî-revân reh-rev-i tariki her ân iken ıztırâb-ı alâyıktan ve piç ü tâb-ı halâyıktan zâhir u bâtundan halâs-ı mecâl emr-i muhâl ola. Bu onun zıllı ve şems-i hakikatın lem'ası ve tâbî gibi, ol âlemde dahi kemâ-hüve'l-evvel *ahd-i elestle* müevvel ola." Bk. M. Nedim Tan (2006). *Sâfi'nin Kenz-i İhlâs'ının Tahkik ve Tahlîli*, (Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi), Marmara Ü. SBE, İstanbul, s. 319.

¹⁹¹ Mahmûd Şebüsterî (1365 h.ş./1986). *Gülşen-i Râz*, nşr. Samed Muvahhid, *Mecmûa-i Âsâr-ı Şeyh Mahmûd Şebüsterî*, Tahran: Kitâbhâne-i Tahûrî, s. 84 (b. 420). Aynı'l-Kudat Hemedânî'nin aynı eksendeki ifâdeleri için bk. Mesut Sandıkçı (2009). *Aynülkudât Hemedânî'nin Hayatı, Eserleri ve Temhidât Tercümelere (metin-inceleme)*, (Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi), Marmara Ü. SBE, İstanbul, s. 103.

ve nefsanî arzular gibi sebeplerle unutmüş, bildiğini bilmez bir gaflet hâline düşmüştür.¹⁹² Kur'ân-ı Kerîm söz konusu ilk ahdi ('*ahd-i evvel/ahd-i kadîm*) insana hatırlatmak için inmiştir.¹⁹³ Nitekim ilâhî kelâmdaki âyetlerin çoğunun uyarı (*tenbîh*) ve hatırlatma (*tezkîr*) sığası ile gelmesi de bundandır.¹⁹⁴ İbnü'l-Arabî "Sen zorba değilsin hatırlatansın" (Gâşiye, 88/21-22) âyetinden hareketle peygamberin öğretmekten daha çok hatırlatan olduğuna dikkat çeker. Hatırlatma ise unutan kişiye yapılır. Bu durum peygamberin insanlara elest âleminde Rablerinin üzerlerindeki rablığını kabul etmiş olduklarını hatırlattığını gösterir.¹⁹⁵ Veliler de kendilerinden (ruhlar âleminde, bezm-i eleste) söz alırken Hakk'ın rablığını kabul ettiğini unutanlara (bu sözü) hatırlatanlardır.¹⁹⁶ Bu noktada Sehl b. Abdullah et-Tüsterî'nin (ö.283/896) tasavvufî uygulamaların önemli bir boyutunu teşkil eden zikri, ezeli ahit tecrübesini yeniden yaşamanın bir aracı olarak görmesi de meselenin bir başka yönüdür.¹⁹⁷

Erzurumlu İbrâhim Hakkı, âlem-i ervâhta elest bâdesiyle mest olup o vuslat âleminde bu mihnet menziline gelerek verdiği sözü unutan insanın durumunu ve ahde vefânın gereğini şu ifâdelerle izah eder:

"Kalb-i insân olan rûhî âlem-i ervâhta iken kendi Hâlik'in ve Sâniin bilâ-hicâb görmüş ve bilmişdi... Ba'dehû gönül ol âlem-i vuslatdan bu dâr-ı firkate ve ol meclis-i mahabbetden bu menzil-i mihnete ve ol rûhâniyetden bu cismâniyyete nüzûl itmekle sırran perde-i havâssa (hislere) duhûl edib beden kaydıyla mukayyed olmuştur. Ba'dehû *shevât-ı cismâniyye* ana gâlib olub *evsâf-ı behîmiyye* ile dolmuştur. Pes kalb-i insân *libâs-ı gafletle* mestûr olduğundan ol meclis-i ünsü ferâmûş idüb bu fânî menzili bâkî sanub bu dârü'l-bevârî cây-ı karâr için ihtiyâr itmiştir. Meger ki, ol kimseler ki, anlara inâyet-i ezeli ve hidâyet-i lem-yezeli mu'ın olub basîretlerinden gaflet hicâbın atmıştır. Pes eğerçi anlar bu âlem-i ecsâma gelib taalluk itmişler ise de bazılarında âlem-i ervâh aslâ mestûr olmamıştır."¹⁹⁸

Köstendilli Süleyman Şeyhî, Nakşibendiyye tarikatında önemli bir yeri olan "kelimât-ı kudsiyye"den "yâd-kerd"i ahd ü mîsâkı hatırda tutmak ile ilişkilendirir. Ruhlar âleminde Hak ile olunan ahd ve mîsâkı bu "âlem-i kevn ve mertebe-i nâsûta nüzûl eden" insan gaflet ve şehvet sebebiyle unuttur. Bu sebeple "yâd-kerd" kelimesi vakt-i eleste yapılan ahd ü mîsâkı dâimâ hatırda tutmaya işaret eder.¹⁹⁹ Sûfilere göre mesele sadece elest mîsâkını unutmak değil aynı zamanda bir hakîkatten perdelenmektir. Bu bakımdan pek çok sûfî gibi İbnü'l-Arabî de elest ahdinden perdelenmişliğe dikkat çeker.²⁰⁰ Mevlânâ ise bu perdelenme durumunu şöyle ifadelendirir: "Halkın canları, elden ve ayaktan evvel, vefâdan safâ içinde uçarlar idi. İhbitû" yani "ininiz!" emriyle mukayyed oldukları vakit, gazaba ve hırsa habs oldular."²⁰¹ Elest hitâbını hatırlamak ve orada verilen sözü unutmamak ile verilen söze sadâket-vefâ göstermek ve ahdi bozmamak fikri elest mîsâkı ile ilgili düşüncelerin önemli bir boyutudur. Zira esas olan bu hitâbın gereğini yerine getirmektir ki o da elest mîsâkıdaki kulluk beyânının hakkını vermektir. Bir sûfinin hedefi, fiilî yaratılıştan önce nûrânî hüviyette bulunan rûhunu ezeli saflık ve sadâkate yeniden kavuşturmaktır.²⁰²

Buna göre insanın dünyaya gelişinden maksat kavli olarak verdiği "Evet sen bizim Rabbimizsin" cevabını fiilî olarak da tahakkuk ettirmektir. Âlem-i ervâhta hitâb-ı ilâhîye "belâ-evet" diye cevap veren insanlar kesâfet âlemine geldikten sonra bu âleme ait hükümlerle kayıtlanmışlardır. Allah insanlara ezel

¹⁹² *Mefâtîhu'l-İ'câz*, s. 303. Bu konuda Avni Bey'in ifâdeleri şöyledir: "Âlem-i ervâhtaki teârûf ve tenâkür, hazret-i ilmiyyedeki teârûf ve tenâkürün neticesi olduğu gibi, bu içinde bulunduğumuz hazret-i şehâdetdeki teârûf ve tenâkür dahi, âlem-i ervâhtaki teârûf ve tenâkürün neticesidir." Bk. Konuk, *Füsûsu'l-Hikem Tercüme ve Şerhi*, II, 59.

¹⁹³ *Gülşen-i Râz*, nşr. Samed Muvahhid, s. 84, b. 421.

¹⁹⁴ *Mefâtîhu'l-İ'câz*, s. 304. "Zikir hatırlamak ve hatırlatmak anlamına gelir. Allah insanlara elest ahidini hatırlatmak için peygamber gönderir. İnsanlar peygamberlere Allah'ı hatırlayarak cevap vermek durumundadırlar." Murata-Chittick, *İslâm'ın Vizyonu*, s. 231.

¹⁹⁵ İbnü'l-Arabî, *Fütûhât-ı Mekkiyye*, VIII, 357. Krş. İbn Acibe el-Hasenî, *Bahrü'l-Medîd*, III, 491.

¹⁹⁶ İbnü'l-Arabî, *Fütûhât-ı Mekkiyye*, VI, 203.

¹⁹⁷ Kynsh, *Tasavvuf Tarihi*, s. 89. Bu bağlamda Sehl et-Tüsterî, münâcâtında şöyle der: "İlâhî! Ben bir hiçken sen beni zikrettin. Eğer ben seni zikredersem hiç kimse benim gibi (bahtiyar) olmaz." Bk. Attâr, *Tezkiretü'l-Evliyâ*, s. 303.

¹⁹⁸ İbrâhim Hakkı Erzurûmî (2011). *Marifetnâme*, (haz. Cafer Durmuş), İstanbul: Erkam, s. 359-360. Zâti Süleyman Efendi (ö.1761), ahd-i mîsâkın dâima yâdedilmesinin lüzûmunu ve bu konuda vefâsızlık gösterilmemesi gerektiğini şöyle ifadeye bürür: "Niceler bu eltâf-ı Rabbânîyi ve bu en'âm-ı kerîmânî(yi) bi-hasebî'l-fazl unudup vefâ-yı ahd-i mîsâkda kusûr ve hubb-i vatan-ı aslide küsûl eylediler. "Vatan sevgisi imandandır" buyurulmuş iken vatan-ı asliyi hiç yâd etmezler." (Ömür Ceylan (2000). *Tasavvufî Şiir Şerhleri*, İstanbul: Kitabevi, s. 284-285) Osman Şems (ö.1893) ise "Ahd u peymân ehliyiz bezm-i elest hâturdadır. Bul Rabbini bil vahdet-i Mevlâ-yı cihânî/Yâd-âver-i hengâme-i peymân-ı elest ol." (Yusuf Yıldırım (2013). *Osman Şems Efendi, Hayâtı, Eserleri ve Divân'ı (Metin-İnceleme-Tahlil)*, (Yayınlanmamış Doktora Tezi), Marmara Ü. SBE, İstanbul, s. 418, 510) şeklindeki ifâdelerinde bezm-i elesti hatırlamanın verilen söze sadakatin bir neticesi olduğunu vurgular.

¹⁹⁹ Engin Bedir (2010). *Köstendilli Süleyman Şeyhî'nin "Lemeât-ı Nakşebend" Adlı Eseri (İnceleme ve Metin)*, (Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi), Selçuk Ü. SBE, Konya, s. 234-236.

²⁰⁰ İbnü'l-Arabî, *Fütûhât-ı Mekkiyye*, I, 334. Krş. Fergânî, *Meşârikü'd-derârî*, s. 155.

²⁰¹ Şerhi için bk. Konuk, *Mesnevî-i Şerif Şerhi*, I, 305-306.

²⁰² Kynsh, *Tasavvuf Tarihi*, s. 21.

hâlindeki ikrarlarını hatırlatmak için peygamberler göndermiştir. Şu halde insan hem kavli hem de fiili olarak Hakk'ın rubûbiyyetini tasdik ve ikrâr etmelidir.²⁰³ Kenan Rifâî'nin belirttiği üzere kulun ezelde "evet sen bizim rabbimizsin" sözüne sadık olduğunu bu dünyada ispat etmesi iki şahide bağlıdır. Bu iki şahit ilim (ilm-i tevhid) ve ameldir (adâlet ve istikâmet).²⁰⁴ Çünkü Bursevî'nin üslûbuyla, "ervâh lisânıyla âlem-i ervâhta söylenen evet cevâbının lisân-ı eşbâh ve lisân-ı ebdân ile dünyâda da söylenmesi gerekir."²⁰⁵

İnsanın Hakk'a karşı olan ahdi nefsanî meyiller ve şeytanî iğvâlar ile pek çok defa bozulur. Bu sebeple Mevlânâ "Bizim ahdimiz yüz ve bin kerre kırıldı; senin ahdin dağ gibi sâbit ve berkarârdır." ifâdesiyle Hz. Peygamber'in, "Emrolunduğun gibi müstakim ol!" (Hûd,11/112) emrine uyup, emrolunduğu şeyde istikâmetinin tamlığına ve ezelde Hakk'a karşı olan ahid ve misâkında sâbit oluşuna dikkat çeker.²⁰⁶

Abdürrezzak Kâşânî'ye (ö.736/1335) göre "O (fâsıklar) söz verip bağlandıktan sonra, Allah'ın ahdini (misâk) bozar (..) (Bakara, 2/27) âyetinde de sözü edilen ahdi nakzedenerler elest misâkında bulunanların içinden çıkmıştır.²⁰⁷ "Ahdime vefâ edin ki ahdinize vefâ edeyim" (Bakara, 2/40) âyetine atıfla ahde vefâ göstermenin önemine işaret eden İsmâil Hakkı Bursevî insanın vefâ göstermesi gereken ilk ahid olarak misâk günü verilen ahde atıfta bulunur. Buna göre insan o günkü ikrarının gereğiyle amel etmelidir. O gün zâhirde "belâ" demek olan ikrâr bâtında Hakk'a ve emrine boyun eğmektir. Hakk'a boyun eğmek rablığını teslim edip tevhid üzere sebâttir. Emrine boyun eğmek ise peygamberler vasıtasıyla gelen teklifi kabul etmektir. Bu yüzden nakz-i ahd eden lanetlenmiş olur (Mâide, 5/13).²⁰⁸

IX. Sonuç

Farklı dönem ve coğrafyalarda, değişik tasavvuf üsluplarını benimseyen sûfi ve şairlerde, muhtelif formlar içerisinde elest misâkının dâima vurgulanan odak bir konu olduğu anlaşılmaktadır. Elest misâkı tasavvufun ilk devirlerinde Bâyezîd-i Bistâmî, Zünnûn-ı Mısırî, Ebû Saîd el-Harrâz, Sehl et-Tüsterî ve Amr b. Osman Mekki gibi sûfilerce değişik bakımlardan fragmanlar hâlinde söz konusu edilen bir husus olsa da Cüneyd-i Bağdâdî tarafından daha kapsamlı ve sistemli bir düşünce olarak ele alınmıştır. Cüneyd-i Bağdâdî tarafından tevhid-fenâ meselesinin bir zemini olarak ele alınan elest misâkının ilerleyen dönemlerde kesintisiz bir biçimde tasavvufun diğer pek çok meselesi için şemsiye bir kavram olacak şekilde dâimâ bir hareket noktası olduğu görülmektedir. Cüneyd'den sonra Ruveym b. Ahmed, Hallâc-ı Mansûr, Hakîm et-Tirmizî, Ya'kûb İshak Nehrecurî, Ebû Bekir Şiblî, Ebû Abdurrahman es-Sülemî, Abdülkerîm el-Kuşeyrî, Ahmed Gazzâlî, Ferîdüddîn Attâr ve İbnü'l-Fârız gibi sûfiler aracılığıyla zenginleştirilen elest düşüncesi İbnü'l-Arabî, Necmüddîn-i Dâye Râzî, Mevlânâ, Sadreddin Konevî, Sa'dî-i Şîrâzî, Saîdüddîn el-Fergânî, Azîz Nesefî, Sultan Veled, Mahmûd Şebüsterî, İzzeddin el-Kâşî, Abdürrezzak Kâşânî, Haydar el-Âmülî, Hâfız-ı Şîrâzî ve Abdülkerîm el-Cilî gibi sûfilerce tasavvufun nazarî/metafizik döneminin imkânları eşliğinde yeniden yorumlanmıştır.

Osmanlı tasavvuf ikliminin ilgili metinlerinde de meselenin canlılığından bir şey kaybetmeden ele alındığını görmekteyiz. Nitekim Kemâl Ümmî, Eşrefoğlu Rûmî, Ahmedî, Dâvûd-i Halvetî, Bâkî, İsmâil Ankaravî, Ümmî Sinan, İsmâil Hakkı Bursevî, Köstendilli Süleyman Şeyhî, Murad Molla, Abdullah Ferdî, Osman Şems ve Ahmed Avni Konuk gibi farklı isimlerin ezeli misâka dair önemli hususları yeni bir üslupla işledikleri görülmüştür.

Elest misâkı sadece sûfilerin yorumladığı bir konu değil, İslam ilim ve kültür alanına ait pek çok disiplin tarafından üzerinde durulan bir meseledir. Sûfileri farklı kılan husus ise elest misâkının –nerede ve nasıl tahakkuk ettiği, mecâzen mi hakîkaten mi vukû bulduğu gibi– spekülâtif ve teolojik yönlerinden daha çok meselenin manâsı/maksadı/mâhiyeti ve kendileri açısından ortaya çıkardığı sonuçlara odaklanmalarıdır. Bu noktada klasik tefsir külliyâtında temas edilmeyen bazı tasavvufî yorumlara yer verilse elest âyetine

²⁰³ Konuk, *Mesnevî-i Şerîf Şerhi*, IX, 70-71.

²⁰⁴ Kenan Rifâî (2000). *Sohbetler*, İstanbul: Kubbealtı Neşriyat, s. 297, 438, 538-542.

²⁰⁵ Râsim Efendi, *Istlâhât-ı İnsân-ı Kâmil*, s. 1219.

²⁰⁶ Konuk, *Mesnevî-i Şerîf Şerhi*, IV, 181.

²⁰⁷ Abdürrezzak Kâşânî (1988). *Te'vîlât-ı Kâşânîyye*, çev. Ali Rıza Doksanyedi, haz. M. Vehbi Güloğlu, y.y., I, 20. Ahmedî, elest ahdini nakzetmeyip, sözleşmeye vefâ göstermeyi imanın bir gereği sayarak şöyle der: "Nakz itme elest ahdin kim /Şart-ı imân-durur vefâ-yı ukûd" (Ahmedî, *Dîvân*, haz. Yaşar Akdoğan, Kültür Bakanlığı, e-kitap, s. 49) Vahyî ise, meclis-i eleste verilen sözü unutmanın nasıl olumsuz neticeler vereceğini şöyle vurgular: "Unıdup meclis-i elesti dirig/Dâmen-âlûde-i kabâhat olur" (Vahyî, *Dîvân*, haz. Hakan Taş, Kültür Bakanlığı, e-kitap, s. 235) Eşrefoğlu Rûmî, insanın cihanda sükûna ermesi ile elest vadesinde verdiği söze sadakatla bağlılık arasındaki irtibatı şöyle kurar: "Elest vadesine turursan bugün/Bulasın cihanda karar-ı sükûn." (Eşrefoğlu Rûmî, *Elest-nâme*, haz. Fatma Tanrıverdi, s. 54) İbnü'l-Arabî elest ahdinde verilen ikrâr husûsunda sebat gösteremeyenlerin rüsvây olacaklarını belirtirken (İbnü'l-Arabî, *Şeceretü'l-kevn: Varlık Ağacı*, s. 64, 65) Virânî Dede eleste verilen ikrârı yerine getirmeyenler yalancı olmakla niteler (Bihter Ünal (2006). *Virânî Dede: Fakr-nâme (İnceleme-Metin-Dizin)*, (Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi), Dumlupınar Ü. SBE, Kütahya, s. 131).

²⁰⁸ Mustafa Râsim Efendi, *Istlâhât-ı İnsân-ı Kâmil*, s. 817-818.

ilişkin tasavvuf literatüründeki yorumların sadece işârî tefsirlerde ele alınmadığı söylenmelidir. Zira tasavvuf edebiyatının diğer form ve türlerinde meselenin değişik yönleriyle daima aktüel bir atf alanı olarak yer aldığı gözlenmiştir.

Sonuç olarak sûfilerin ezeli mîsâk hakkındaki kanaatlerinin elest âyetinin sûfi bakış açısıyla bir tür tefsiri mâhiyetinde olduğu saptanmıştır. Tasavvufun gayesinin “elest bezminde verilen ikrârın hakkını verebilmek” olduğu düşünüldüğünde sûfilerce elest âyetine sıklıkla ve zorunluluk hissedencesine atf yapılmış olması daha net anlaşılacaktır. Bu bakımdan sûfiler için tevâhidin ideal hâline karşılık gelen bir tâbir olarak elest mîsâkı, ihtivâ ettiği manalar itibarıyla târihüstü ve mistik bir hâtra olmanın ötesinde her dâim tahakkuk ettirilmesi gereken bir hedef olarak düşünülmüştür. Çünkü sûfilerin bakış açısına göre “ben sizin Rabbiniz değil miyim” hitâbı, sürekli yenilenen bir çağrıdır ve bu çağrıya insan bütün varlık katmanlarıyla birlikte derûnî bir idrak eşliğinde karşılık vermelidir.

KAYNAKÇA

- AFİFİ, Ebu'l-alâ (2004). *Tasavvuf: İslâm'da Mânevî Hayat*, çev. Ekrem Demirli-Abdullah Kartal, İstanbul: İz Yayınları.
- ANKARAVİ, İsmâil (2008). *Makâsîd-ı Aliyye fî Şerhi't-Tâiyye*, haz. Mehmet Demirci, İstanbul: Vefâ Yayınları.
- _____ (2008). *Mesnevî'nin Sırrı: Dîbâce ve İlk Onsekiz Beyit Şerhi*, haz. Semih Ceyhan-Mustafa Topatan, İstanbul: Hayy Kitap.
- _____ (2008). *Minhâcî'l-Fukarâ*, haz. Sâfi Arpaguş, İstanbul: Vefâ Yayınları.
- ARBERRY, A. J. (2004). *Tasavvuf*, çev. İbrahim Kapaklıkaya, İstanbul: Gelenek Yayınları.
- ARPAEMİNİZÂDE, Mustafa Sâmî (2004). *Dîvân*, haz. Fatma Sabiha Kutlar, Ankara.
- ATES, Süleyman, “Cüneyd-i Bağdâdî”, *DİA*, VIII, 121.
- _____, *Cüneyd-i Bağdâdî Hayatı Eserleri ve Mektupları*, İstanbul: Yeni Ufuklar, ty.
- ATTÂR, Feridüddin (2007). *Tezkiretül-Evliyâ*, çev. Süleyman Uludağ, İstanbul: Kabalıcı Yayınları.
- BAŞER, Hacı Bayram, (2015). *Sünnî Tasavvufun Teşekkül Sürecinde Şeriat-Hakikat İlişkisi Sorunu (Hicri III. ve IV. Yüzyıllar)*, (Yayınlanmamış Doktora Tezi), İstanbul Ü. SBE, İstanbul.
- BİLGİN, Azmi, “Ümmî Sinan”, *DİA*, XXXII, 310-311.
- BURSEVİ, İsmail Hakkı (1997). *Kitâbü'n-Netice I-II*, haz. Ali Namlı-İmdat Yavaş, İstanbul: İnsan Yayınları.
- _____ (2000). *Şerhu Şuabî'l-İmân*, haz. Yakup Çiçek, İstanbul: Dârulhadis Yayınları.
- _____ (2000). “Tuhfe-i Vesimiyeye”, haz. Şeyda Öztürk, *Üç Tuhfe: Seyr u Sülûk*, İstanbul: İnsan Yayınları.
- CAN, Şefik (2000). *Dîvân-ı Kebîr: Seçmeler I-IV*, İstanbul: Ötügen Yayınları.
- CEYHAN, Semih, “Semâ”, *DİA*, XXXVI, 455-457.
- CÜRCÂNÎ, Seyyid Şerif (1983). *Ta'rifât*, Beyrut: Dârü'l-kütübî'l-İlmiyye.
- CHİTTİCK, William (2003). *Tasavvuf: Kısa Bir Giriş*, çev. Turan Koç, İstanbul: İz Yayınları.
- CİLİ, Abdülkerim (2002). *İnsân-ı Kâmil*, çev. Abdülaziz Mecdi Tolun, haz. Selçuk Eraydın-Ekrem Demirli-Abdullah Kartal, İstanbul: İz Yayınları.
- ÇAĞRICI, Mustafa, “Vatan”, *DİA*, XXXII, 564.
- ÇAKMAKLIOĞLU, Mustafa (2013). “Hâce Muhammed Lütfî'nin (Alvarlı Efe) Şiirlerinde Cemâl Müşâhadesinin Yansımaları”, (ed.) Cengiz Gündoğdu, *Uluslararası Hâce Muhammed Lütfî (Alvarlı Efe) Sempozyumu I-II*, Erzurum, II, 494-505.
- ÇANTAY, H. Basri (2005). *Tefsîrî Kur'ân Meali I-III*, haz. Yekta Saraç, İstanbul: Risâle Yayınları.
- DÂYE, Necmeddin (2013). *Mîrsâdü'l-ibâd mine'l-mebde' ile'l-meâd*, çev. Halil Baltacı, İstanbul: İFAV Yayınları.
- _____ (1387 h.s./2008). *Mîrsâdü'l-ibâd*, tahk. M. Emin Riyâhî, Tahran: İntişârât-ı İlmî ve Ferhengî.
- DEDE, Aşçı İbrahim (2006). *Aşçı Dede'nin Hatıraları I-IV*, haz. Mustafa Koç-Eyyüp Tanrıverdi, İstanbul: Kitabevi.
- DEMİRLİ, Ekrem (2014). *Aşk Nedir? İslam Düşüncesinde İman ve Amel İrtibatı Sorunu*, İstanbul: Sûfi Kitap (Ön Baskı).
- _____ (2013). *İbnü'l-Arabî Metafizigi*, İstanbul: Sûfi Kitap.
- _____ (2009). *İslam Metafiziginde Tanrı ve İnsan*, İstanbul: Kabalıcı Yayınları.
- _____ (2005). *Sadreddin Konevî'de Bilgi ve Varlık*, İstanbul: İz Yayınları.
- DERİN, Süleyman (2010). “Şamli Bir Sûfi: Şeyh Arslan Dimaşkı ve Tevhîd Risâlesi”, *Tasavvuf: İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi*, sayı: 26, s. 91-124.
- EEDEM, Mehmet (1997). *Sinan Ümmî ve Kutbü'l-meânî İsimli Risalesi Üzerine Bir İnceleme*, (Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi), Dokuz Eylül Ü. SBE, İzmir.
- ERZURUMÎ, İbrahim Hakkı (2011). *Marifetnâme*, haz. Cafer Durmuş, İstanbul: Erkam Yayınları.
- EŞREFOĞLU RÜMÎ (2007). *Müzekki'n-Nüfûs*, haz. Abdullah Uçman, İstanbul: İnsan Yayınları.
- FAHRÎ, Macit (1992). *İslam Felsefesi Tarihi*, çev. Kasım Turhan, İstanbul: İklim Yayınları.
- FERGÂNÎ, Saïdüddin (1398 hş./1978). *Meşâriku'd-derârî*, thk. Seyyid Celâleddin Âştîyânî, Tahran: İntişârât-ı Encümen-i Felsefe ve İrfân-ı İslâmî.
- GAZZÂLÎ, Ahmed (2004). *Sevâihü'l-Uşşâk*, çev. Turan Koç-M. Çetinkaya, İstanbul: Gelenek Yayınları.
- GAZZİZÂDE, Abdüllatif (2004). *Mergûbü's-Sâlikîn: Nakşebend Yolunun Esasları*, haz. Şaban Karaköse, İstanbul: İnsan Yayınları.
- GEVHERİN, Seyyid Sâdik (1383hş./2004). *Şerh-i Istilâhât-ı Tasavvuf I-X*, Tahran: İntişârât-ı Züvvâr.
- GÖKBULUT, Süleyman (2012). “Tasavvuf Tarihinde Cüneydî Çizgi”, *Dokuz Eylül Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, sayı: 36, s. 169-200.
- GÖLPINARLI, Abdülbâki (1972). *Gülşen-i Râz Şerhi*, İstanbul: Millî Eğitim Basımevi.
- _____ (2004). *Tasavvuftan Dilimize Geçen Deyimler ve Atasözleri*, İstanbul: İnkılap Yayınları.
- GÜRKAN, Salime Leyla, “Misak”, *DİA*, XXX, 172-173.
- HAKİM, Suad (2004). *İbnü'l-Arabî Sözlüğü*, çev. Ekrem Demirli, İstanbul: Kabalıcı Yayınları.
- HALVETÎ, Muhammed Şâkir, *Etoârü's-Seb'â*, İstanbul Belediyesi Ktp., Osman Ergin Yazmaları, Numara: 59/6, vr. 176-184.
- HARÂBÎ, Edib (1950). *Dîvân*, haz. İzmirli H. Hüsnü B. Erdikut, İzmir: Bilgi Matbaası.
- HEMEDÂNÎ, Hâce Yusuf (2013). *Rutbetü'l-Hayât*, çev. Necdet Tosun, İstanbul: İnsan Yayınları.
- HEMEDÂNÎ, Aynü'l-Kudât (1379 h.s./2000). *Zübdetü'l-hakâyk fî Keşfi'd-Dekâik*, tahk. Afif Useyran, Tahran: Merkez-i Neşr-i Dânişgâhî.
- HÖKELEKLİ, Hayâtî, “Fıtrat”, *DİA*, XIII, 47-48.
- HÜCVİRÎ (1996). *Keşfi'l-Mahcûb, Hakikat Bilgisi*, çev. Süleyman Uludağ, İstanbul: Dergâh Yayınları.
- HÜDÂYÎ, Azîz Mahmud, *Dîvân*, haz. Ziver Tezeren, İstanbul, 1985.
- _____ (2005). *Dîvân-ı İlahiyât*, haz. Mustafa Tatcı-Musa Yıldız, İstanbul: Üsküdar Belediyesi.
- İŞİK, Feyza (2011). *Köstendilli Süleyman Şeyhî'nin Sübhatü'l-Levâih Adlı Eseri (Metin-İnceleme)*, (Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi), Marmara Ü. SBE, İstanbul.
- İBNÜ'L-ARABÎ, Muhyiddin (1999). *el-Fütühâtü'l-Mekkiyye I-IX*, haz. Ahmed Şemseddin, Beyrut: Darü'l-Kütübî'l-İlmiyye.
- _____ (2006-2012). *Fütühât-ı Mekkiyye I-XVIII*, çev. Ekrem Demirli, İstanbul: Litera Yayınları.
- _____ (2009). *Kitâbu'l-ma'rife*, çev. Hüseyin Şemsi Ergüneş-haz. Ercan Alkan-Osman Sacid Arı, İstanbul: İz Yayınları.

- _____ (2010). *Şeceretü'l-kevn: Varlık Ağacı*, çev. Hüseyin Şemsi Ergüneş-haz. Ercan Alkan, Osman Sacid Arı, M. Nedim Tan, İstanbul: İz Yayınları.
- _____ (2004). *Sırr-ı mektûm-ı mahtûm*, haz. M. Nedim Tan, "Topçuzâde Mehmed Ârif Bey'in Ankâu muğrib, el-İnsânü'l-kâmil ve Miftâhu'l-vücûdî'l-eşher'den Yaptığı Tercüme", *Tasavvuf: İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi*, sayı: 33, s. 151-223.
- KARTAL, Abdullah (2009). *İlâhî İsimler Teorisi*, İstanbul: Hayy Kitap.
- _____ (2007). "Tasavvufî Tercübe Aktarılabilir mi?", *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, sayı: 1, s. 97-120.
- KÂŞÂNÎ, Abdürrezzak (1988). *Te'vîlât-ı Kâşânîyye I-III*, çev. Ali Rıza Doksanıyedi, haz. M. Vehbi Güloğlu, y.y.
- KÂŞÂNÎ, İzzeddin (1388 hş.). *Misbâhu'l-Hidâye ve Miftâhu'l-Kifâye*, tahk. Celâleddin Hümâyî, Tahran: Müesses-e-Neşr-i Humâ.
- KAYSERÎ, Dâvûd (2004). *Şerhu'l-Kayserî alâ Tâiyyeti İbnil-Fârz*, haz. Ahmed Ferid el-Mezîdî, Beyrut: Darül-Küttübî'l-İlmiyye.
- _____ (2011). *Kasîde-i Hamriyye Şerhi: Aşk Şarabı ve Hayat*, çev. Turan Koç-Mehmet Çetinkaya, İstanbul: İnsan Yay.
- KELÂBÂZÎ (1992). *Taaruf –Doğuş Devrinde Tasavvuf*, çev. Süleyman Uludağ, İstanbul: Dergâh Yayınları.
- KILAVUZ, Ahmet Saim, "Ezel", *DİA*, XII, 49-50.
- KILIÇ, Mahmud Erol (2013). *Hayatın Satır Araları*, İstanbul: Sûfi Kitap.
- KNYSH, Alexander (2011). *Tasavvuf Tarihi*, çev. İhsan Durdu, İstanbul: Ufuk Yayınları.
- KONEVÎ, Sadreddin (2009). *Fâtihâ Süresi Tefsiri*, çev. Ekrem Demirli, İstanbul: İz Yayınları.
- _____ (2009). *Tasavvuf Metafizigi*, çev. Ekrem Demirli, İstanbul: İz Yayınları.
- KONUK, Ahmed Avni (2002). *Fusûsu'l-Hikem Tercüme ve Şerhi I-IV*, haz. Mustafa Tahralı-Selçuk Eraydın, İstanbul: İFAV Yayınları.
- _____ (2008). *Mesnevî-i Şerîf Şerhi I-XIII*, haz. Mustafa Tahralı, Selçuk Eraydın vd., İstanbul: Kitabevi.
- _____ (2013). *Tedbîrât-ı İlâhiyye Tercüme ve Şerhi*, haz. Mustafa Tahralı, İstanbul: İz Yayınları.
- KORKMAZGÖZ, Rıza (2014). "İslâm Düşüncesinde Allah'ı Bilmenin (Ma'rifetullah)Yolları", *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi*, sayı: 3, s. 185-226.
- KUŞEYRÎ, Abdülkerim (1999). *Kuşeyrî Risâlesi*, çev. Süleyman Uludağ, İstanbul: Dergâh Yayınları.
- KÜÇÜK, Osman Nuri (2008). "Tasavvuf Müziği ve İnsan", *Süleyman Uludağ Kitabı*, haz. Mustafa Kara, İstanbul: Dergâh Yayınları.
- MASSIGNON, Louis (2006). *Doğuş Devrinde İslam Tasavvufu*, çev. Mehmet Ali Ayni-haz. Osman Türer-Cengiz Gündoğdu, İstanbul: Ataç Yayınları.
- MEVLÂNÂ, *Fihî Mâ Fih* (2004). çev. A. Avni Konuk, haz. Selçuk Eraydın, İstanbul: İz Yayınları.
- MEVLEVÎ, Hasan Nazif (2013). *Ta'rifü's-Sülûk*, haz. Gülbeyaz Karakuş, İstanbul: Revak Yayınları.
- MURATA, Sachiko-CHITTICK, William C. (2008). *İslâm'ın Vizyonu*, çev. Turan Koç, İstanbul: İnsan Yayınları.
- MUSTAFA RÂSİM EFENDİ (2008). *İstîlâhât-ı İnsân-ı Kâmil*, haz. İhsan Kara, İstanbul: İnsan Yayınları.
- NÂCÎ, Muallim (2009). *Lügat-i Nâcî*, haz. Ahmet Kartal, Ankara: TTK Yayınları.
- NAHCUVÂNÎ, Nimetullah b. Mahmûd, (h. 1325). *el-Fevâtihu'l-ilâhiyye ve'l-mefâtihu'l-gaybiyye I-II*, Matbaa-i Osmâniyye.
- NESEFÎ, Azîz, *İnsân-ı Kâmil*, (2009). çev. A. Avni Konuk, haz. Sezai Frat, İstanbul: Gelenek Yayınları.
- ÖGE, Sinan (2004). "Fitratın Misâkı", *Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, sayı: 22, s. 243-263.
- ÖZTÜRK, Yaşar Nuri (1989). *Kur'an-ı Kerim ve Sünnete Göre Tasavvuf*, İstanbul: İFAV Yayınları.
- _____ (1982). *Kuşadalı İbrâhim Halvetî*, İstanbul: Fatih Yayınları.
- PAKALIN, Mehmed Zeki (1983). *Osmanlı Tarih Deyimleri ve Terimleri Sözlüğü I-III*, İstanbul: Milli Eğitim Basımevi.
- PALA, İskender, "Bezm-i Elest", *DİA*, VI, 108.
- PÜRCEVÂDÎ, Nasrullah (1998). *Can Esintisi: İslam'da Şiir Metafizigi*, çev. Hicabi Kırılgiç, İstanbul: İnsan Yayınları.
- RÂSTGÛ, Seyyid Muhammed (1383 h.ş./2004). *İrfân der Gazel-i Fârisî*, Tahran: İntişârât-ı İlmî ve Ferhengî.
- RENÇBER, Meryem Sadat (haz.) (1374). *Ferheng-i Firuzanfer*, Isfahan: Neşr-i Purşes.
- RİFÂÎ, Kenan, *Sohbetler* (2000). İstanbul: Kubbealtı Neşriyat.
- SÂMİNÂ, Mustafa (1974). "Rûz-i Elest", *Neşriyye-i Dânişkede-i Edebiyyât ve 'Ulûm-i İnsânî*, sayı: 103, s. 27-56.
- SANDIKÇI, Mesut (2009). *Aynü'l-kudât Hemedânî'nin Hayatı, Eserleri ve Temhîdât Tercümelemi (metin-inceleme)*, (Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi), Marmara Ü. SBE, İstanbul.
- SCHIMMEL, Annemarie (2004). *İslâmın Mistik Boyutları*, çev. Ergun Kocabıyık, İstanbul: Kabalcı Yayınları.
- SERRÂC (1996). *el-Luma': İslam Tasavvufu*, çev. H. Kamil Yılmaz, İstanbul: Erkam Yayınları.
- Sinan Paşa (2011). *Tazarrûnâme*, haz. Mertol Tulum, Ankara: TDV.
- Sultan Veled (2015). *Aşknâme, Şerh: Hasan Halid el-Mevlevî*, haz. Emine Öztürk, İstanbul: Sûfi Kitap.
- SÜHREVERDÎ, Ebû Hafs Şihâbüddin Ömer (1990). *Avârifü'l-maârif: Tasavvufun Esasları*, çev. H. Kâmil Yılmaz-İrfan Gündüz, İstanbul: Vefa Yayınları.
- ŞEBÛSTERÎ, Mahmûd (1365 hş./1986). *Gülşen-i Râz*, nşr. Samed Muvahhid, *Mecmûa-i Âsâr-ı Şeyh Mahmûd Şebüsterî*, Tahran: Kitâbhâne-i Tahvîrî.
- TAN, M. Nedim (2006). *Sâfi'nin Kenz-i İhlâs'ının Tahkik ve Tahlîli*, (Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi), Marmara Ü., SBE, İstanbul.
- TANRIVERDÎ, Fatma (1998). *Elest-name: Şeyh Eşref b. Ahmed*, (Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi), Marmara Ü. SBE, İstanbul.
- Uludağ, Süleyman, "Gurbet", *DİA*, XIV, 201.
- _____ (2008). *Cüneyd-i Bağdâdî*, Ankara: TDV Yayınları.
- _____ (2004). *İslam Açısından Müzik ve Semâ*, İstanbul: Kabalcı Yayınları.
- _____ "Muhabbet", *DİA*, XXX, 386-388.
- ULUPINAR, Hamide (2008). "İlk Dönem Süfilerinde Tevhid Anlayışı", *Tasavvuf: İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi*, sayı: 22, s. 225-255.
- Üftâde (2012). *Dîvân*, haz. Arzu Meral, İstanbul: Revak Kitabevi.
- VASSAF, Hüseyin, *Feyzû'l-Kemâl*, İstanbul Üniversitesi Nâdir Eserler Kütüphânesi İbnülemin kısmı nr. 10495.
- _____ (2006). *Gülzâr-ı Aşk*, haz. Mustafa Tatçı vd., İstanbul: Dergâh Yayınları.
- YAVUZ, Yusuf Şevki, "Bezm-i Elest", *DİA*, VI, 106-108.
- YAZIR, Elmalılı Hamdi (1993). *Hak Dîni Kur'an Dili*, İstanbul: Bedir Yayınları.
- YILDIRIM, Nimet, "Elest", <https://nyildirim.wordpress.com/elest/> [6 Kasım 2015].
- YILDIRIM, Yusuf (2013). *Osman Şems Efendi, Hayât, Eserleri ve Dîvân'ı (Metin-Inceleme-Tahlil)*, (Yayınlanmamış Doktora Tezi), Marmara Ü. SBE, İstanbul.
- YILMAZ, H. Kâmil, (2002). *Anahatlarıyla Tasavvuf ve Tarikatlar*, İstanbul: Ensar Yayınları.
- YILMAZ, Mehmet, (1992). *Edebiyatımızda İslâmî Kaynaklı Sözler*, İstanbul: Enderun Kitabevi.
- Yunus Emre (2008). *Dîvân*, haz. Mustafa Tatçı, İstanbul: H Yayınları.