

AHMED B. MUSTAFA el-MÜSTEGÂNİMÎ'NİN *el-MİNEHÜ'L- KUDDÛSİYYE* ADLI ESERİNDE FİKHÎ KAVRAMLARIN TASAVVUFÎ YORUMU

İN AHMAD B. MUSTAFA MUSTAGHANIMI'S WORK NAMED AL-MINAH
AL-QUDDUSIYYA SUFI INTERPRETATIONS TO FIQH CONCEPTS

SEMİH BEKÇİ

DR. ÖGR. ÜYESİ, KİLİS 7 ARALIK ÜNİVERSİTESİ İLAHIYAT FAKÜLTESİ
TASAVVUF ANABİLİM DALI
ASST. PROF. DR, KİLİS 7 ARALIK UNIVERSITY, FACULTY OF THEOLOGY
DEPARTMENT OF SUFISM
KİLİS, TÜRKİYE

semihbekci@kilis.edu.tr

<http://orcid.org/0000-0002-9823-4184>

<http://dx.doi.org/10.46353/k7auifd.1460414>

Makale Bilgisi / Article Information

Makale Türü / Article Types
Araştırma Makalesi / Research Article

Geliş Tarihi / Received
28 Mart / March 2024

Kabul Tarihi / Accepted
26 Haziran / June 2024

Yayın Tarihi / Published
Haziran / June 2024

Yayın Sezonu / Pub Date Season
Haziran / June
Atıf / Cite as

Bekçi, Semih, "Ahmed B. Mustafa el-Müstegânimî'nin *el-Minehü'l-Kuddüsiyye* Adlı Eserinde Fikhî Kavramların Tasavvufî Yorumu [In Ahmad B. Mustafa Mustaghanimi's Work Named AL-Minah *Al-Quddusiyya* Sufi Interpretations to Fiqh Concepts]". Kilis 7 Aralık Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi - Journal of the Faculty of Theology 11/1 (Haziran/June 2024): 295-324.

İntihal / Plagiarism: Bu makale, en az iki hakem tarafından incelendi ve intihal içermediği teyit edildi. / This article has been reviewed by at least two referees and scanned via a plagiarism software.

Published by Kilis 7 Aralık Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi - Kilis 7 Aralık University, Faculty of Theology, Kilis, 79000 Türkiye.

ilahiyatdergisi@kilis.edu.tr



AHMED B. MUSTAFA el-MÜSTEGÂNİMÎ'NİN *el-MÎNEHÛ'L-KUDDÛSİYYE* ADLI ESERİNDE FİKHÎ KAVRAMLARIN TASAVVUFÎ YORUMU

Öz

Ahmed b. Mustafa Müstegânimî (ö. 1934), 19. asrın sonu ile 20. asrın başlarında Cezayir'in Müstegânim şehrinde yaşamış Kuzey Afrika'nın önemli mutasavvıflardan biridir. Seyr u sülûk eğitimini Muhammed el-Büzidî'nin (ö. 1229/1814) gözetiminde tamamlamıştır. Şeyhinin vefatından sonra tarikatın başına geçmiş ve ardından Alâviyye tarikatını kurmuştur. Başta birçok Müslüman ülke olmak üzere Avrupa ve Amerika'ya ilmî seyahatler düzenlemiş, halkı irşad etmeye gayret göstermiştir. Seyahat gerçekleştirdiği bölge ve ülkelerin birçoğunda zaviyelerini kurmuş, tarikatın oralarda yayılmasını sağlamıştır. Dergâhında oturup sohbet etme ile yetinmemiş, ülkesinin sosyal ve dini erozyona uğramasının önüne geçmeye çalışmıştır. Bu münasebetle Fransız sömürgeciliğine karşı cihad hareketinin liderliğini üstlenmiş, Cezayir genelinde konferans ve toplantılar düzenleyerek halkı organize etmeyi başarmıştır. İnşa ettirdiği tekke ve zaviyeler sömürgecilik anlayışına karşı birer üs görevi görmüştür. Oldukça velûd bir sûfî olan mutasavvıfımız 1934 yılında vefat etmiş ve Müstegânimde bulunan kendi zaviyesine defnedilmiştir. Müstegânimî, bazı fikhî kavramları işârî metotla yorumlayarak, şeriat-tarikat bütünlüğüne dikkat çekmiş, insanın manevî tekâmülünü sağlayan yolların izahına gitmiştir. Ona göre ibadetlerin ruhunu yaşama ile marifetullah bilgilerine vasil olma arasında sıkı bir ilişki vardır. İhlas ve huşû ile yerine getirilen namaz, zekât, oruç ve hac gibi ibadetler, kabiliyet ve istidadına göre kişiyi ulvî makamlara yükseltirken, nihayette de Allah'a vuslatı sağlar. İbadetlerin özünü kavrayamayan veya gerçekleştirmeyen kişiler ise nefsin desise ve pençesi altında çırpınan, ibadetlerin manevî etkilerinden mahrum kalan gafil kimselerdir. Eserinde, âyet ve hadislerin zâhir manalarını esas aldıktan sonra ibadetleri işârî üslupla yorumlamaya ve aralarındaki bağlantıyı kurmaya çalışması Gazzâlî'nin metod ve üslûbundan beslendiğini ortaya koymaktadır. Müstegânimî, kulun gerçekleştirdiği ibadet ve salih amellerin âyetlerde övgü ile bahsedilen nefsi mutmainneden kaynaklandığını, günahların ise nefsi emmâreden ileri geldiğini savunmuştur. Tasavvufî düşünce ve fikirlerini vahdet-i vücûd temelinde yansıtan Müstegânimî, modern dönemde İbnü'l-Arabî'nin (ö. 638/1240) sıkı takipçileri arasında yer alır. O'na göre kâinattaki tek hakiki varlık Hakk Teâlâdır. Allah ile kul arasında engel/perde teşkil eden mâsivâ ise hakikatte var olmayan izafî varlıklardır. İbadetlerin temel hedefi de söz konusu manevî perdeleri ortadan kaldırarak Hakk'a vuslatın gerçekleşmesini sağlamaktır. Müstegânimî'ye göre ibadetler, seyr u sülûk eğitiminin önemli bir merhalesidir. Sâlikin bu süreçte elde ettiği yakın bilgisinin sayesinde ibadetler, kesretten vahdete doğru manevî yolculuğu sembolize eder. O'na göre bu yolculuk zatın tecellileri altında, zatın sırlarına nail olma ve O'nun hakikatine doğru yapılan bir seyr hâlidir. Mübtedî, mutavassıt ve müntehi şeklinde kategorize ettiği salikin, müntehi derecesinde olanın ibadetlerinde müşâhede makamında bulunduğunu, benliğini yok edip iradesini Hakk'ın iradesi altında erittiğini, ibadetlerin nihayetinde ise sekr halinden sahv makamına geçtiğini, diğer bir ifade ile vahdetten kesrete rücû ettiğini ifade eder. Ahmed b. Mustafa Müstegânimî'nin tasavvufî düşüncelerini ve konumuzun ana temasını oluşturan ibadetlerin metafizik yorumlarına dair yapılmış bir akademik çalışmaya ulaşamamıştır. Bu nedenle makalede, hayatına ve kaleme aldığı eserlere kısaca değinildikten sonra *el-Minehü'l-kuddûsiyye* eseri bağlamında abdest, namaz, zekât ve hac gibi ibadetlere getirdiği tasavvufî yorumlar incelenmiş, ibadetlerin metafizik boyutuna yaklaşımları tespit edilmeye çalışılmıştır. Müstegânimî'nin düşünce sistemi ele alınırken bazı tasavvufî klasiklerine de temas edilerek onlardan yararlanılmıştır. Makale, ibadetlerin bireyin ruhuna hitap eden yönlerini yansıtarak iç dünyasında yarattığı dönüşümü ortaya

koymaktadır. Söz konusu dönüşüm kişinin kabiliyet ve istidadına göre farklılık gösterdiğinden makalede Müstegânimî'nin görüşleri çerçevesinde ibadetler metafiziğinin kişinin manevî yönüne kattığı kazanımlar vurgulanmaya çalışılmıştır. Bu itibarla çalışma, ibadetlerin sadece dışsal ritüellerden ibaret olmadığına, derin ve manevî anlamlar barındırdığına temas ettiği gibi insanın ruhsal gelişimine katkı sağlayan yönlerini de ortaya koymuştur. Çalışma bu yönüyle muasır olan Müstegânimî'nin ibadetler ile ilgili metafizik düşüncelerini yansıtmaması, onun derûnî düşüncelerine ışık tutarak tasavvuf tarihindeki yerini ortaya koyması bakımından önem arz etmektedir. Kurduğu tarikatın erkânı ve genel tasavvuf anlayışı ile ilgili hususlar, başka çalışmaların konuları olduğundan onlara değinilmemiştir.

Anahtar Kelimeler: Tasavvuf, Cezayir, Ahmed b. Mustafa Müstegânimî el-Alâvî, İşârî Yorum, Metafizik.

IN AHMAD B. MUSTAFA MUSTAGHANIMI'S WORK NAMED *AL-MINAH AL-QUDDUSIYYA* SUFI INTERPRETATIONS TO FIQH CONCEPTS

Abstract

Ahmad b. Mustafa al-Mustaghanimi (d. 1934) was one of the most important Sufis of North Africa who lived in Mustaghanim, Algeria, in the late 19th and early 20th centuries. He completed his education under the supervision of Muhammad al-Buzidi. After the death of his shaykh, he became the head of the sect and founded the Alawiyya sect. He organized scholarly travels to Europe and America, especially to many Muslim countries, and endeavored to guide the people. He established his zawiya in the regions and countries he traveled to and ensured the spread of the sect there. He did not content himself with sitting and chatting in his dervish lodge, but tried to prevent the social and religious erosion of his country. In this respect, he assumed the leadership of the jihad movement against French colonialism and succeeded in organizing the people by holding conferences and meetings throughout Algeria. The lodges and dervish lodges he built served as bases against colonialism. A very prolific Sufi, he died in 1934 and was buried in his own zawiya in Mustaghanim. By interpreting worship with Sufi concepts, al-Mustaghanimi drew attention to the unity of Shari'ah and tariqa, and explained the paths that ensure the spiritual evolution of human beings. According to him, there is a close relationship between living the spirit of worship and attaining the knowledge of marifatullah. Worships such as prayer, zakat, fasting and hajj, which are performed with commitment and submission, are the basic acts of worship that elevate the person to higher levels according to his ability and will, and ultimately lead to the attainment of Allah. He characterizes those who fail to comprehend or realize the essence of worship as heedless people struggling under the claws and deceit of the nafs. In his work, after taking the literal meanings of the verses and hadiths as a basis, he tries to interpret the acts of worship and establish the connection between them in an interpretive style, which reveals that he is nourished by al-Ghazali's method and style. al-Mustaghanimi argued that the worship and righteous deeds performed by the servant originate from al-Nafs al-Mutma'inna, which is praised in the verses, while sins arise from the al-nafs al-ammara. al-Mustaghanimi, who reflected his Sufi thoughts and ideas on the basis of wahdat al-wujud, was among the close followers of Ibn al-Arabi (d. 638/1240) in the modern period. According to him, the only real being in the universe is Allah. The masiva, which constitute a barrier between Allah and the servant, are relative beings that do not exist in reality. The main goal of worship is to remove these spiritual veils and to ensure the realization of wuslat to Allah. According to al-Mustaghanimi, worship is an important stage in the education of sayr wa

suluk. Thanks to the near knowledge that the saliq acquires in this process, the acts of worship symbolize the spiritual journey from qesret to wahdat. According to him, this journey is a state of attainment of the secrets of the self under the manifestations of the self and a journey towards His truth. He categorizes the saliq as muhtadi, mutawasit and mintahi, and states that the one at the level of mintahi is in the state of observance in his worships, destroys his ego and dissolves his will under the will of Haqq, and at the end of his worships, he passes from the state of seqr to the state of sahw, in other words, he recurs from wahdat to qesr. No academic study has been found on Ahmad b. Mustafa al-Mustaghanimi's Sufi thoughts and metaphysical interpretations of worship, which constitute the main theme of our subject. For this reason, this article, after briefly mentioning his life and his works, examines his Sufi interpretations of worships such as ablution, prayer, zakat and hajj in the context of his work *al-Minah al-quddusiyya*, and tries to determine his approaches to the metaphysical dimension of worships. While discussing al-Mustaghanimi's thought system, some Sufi classics were also touched upon and utilized. The article reflects the aspects of worship that appeal to the soul of the individual and reveals the transformation it creates in the inner world. Since the transformation in question differs according to the individual's ability and will, the article tries to emphasize the gains that the metaphysics of worship adds to the spiritual aspect of the individual within the framework of al-Mustaghanimi's views. In this respect, the study emphasizes that worships are not only external rituals, but also have deep and spiritual meanings, as well as aspects that contribute to the spiritual development of human beings. In this respect, the study is important in terms of reflecting the metaphysical thoughts of al-Mustaghanimi, who was a contemporary in this respect, and revealing his place in the history of Sufism by shedding light on his deeper thoughts. Issues related to the manners of the sect he founded and his general understanding of Sufism are the subjects of other studies, so they have not been touched upon.

Keywords: Sufism, Algeria, Ahmad b. Mustafa al-Mustaghanimi al-Alawi, Interpretation, Metaphysics.

GİRİŞ

İbadet, inananların yerine getirdikleri veya yerine getirmekle mükellef oldukları dinin ameli/pratik boyutunu teşkil eder. Allah'a duyulan derin saygı, samimiyet ve kulluğun bir nişanesi kabul edilen ibadetler, aynı zamanda insanın da yaratılış gayesini¹ ifade etmektedir. İbadetlerin zahir ve batın olmak üzere iki yönü bulunduğu gibi bunlara muhatap olan insanın da maddi/manevi/ veya bedenî/ruhî gibi iki yönü bulunmaktadır. İbadetlerin dış şeklinden ibaret olan yapılaş biçimleri, hükümleri ve şartları ile fıkıh kitapları ilgilenirken, tasavvuf kaynakları ise ibadetlerin manevî/derûnî boyutları üzerinde durmuştur. Mutasavvıflar ibadetlerin derûnî yönünü öne çıkarırken, aslında onların sadece şekil ve suretten ibaret olmadığını aynı zamanda dinin ruhunu besleyen bir sanat olduğunu da vurgulamış

¹ ez-Zâriyât, 51/56.

olmaktadırlar.² İbadetlerin zahiri yönlerini ele aldıktan sonra manevî yönleri üzerinde de durmuşlar, zahir ve bâtın dengesini koruyarak itidalli davranmanın kulu hakikate götüreceği yegâne yol olduğunu benimsemişlerdir. İbnü'l-Arabî de bu dengeye dikkat çekerek, kişinin sadece zahir ile amel etmesinin kendisin teçsîme götüreceğini, sadece batın ile ilgilenmesinin de onu şeriatın uzaklaştıracağını dolayısıyla kulun bu dengeyi koruması gerektiğinin altını çizmiştir.³ Tasavvuf tarihinde birçok sûfî, ibadetlerin metafizik boyutuna değinerek bu hususta eserler kaleme almış ve geniş bir literatürün oluşmasına katkı sağlamıştır. Sûfîlerin ibadet metafiziğine getirdikleri yorumlar bazen birbirini teyit etmekte bazen de farklılık gösterebilmektedir. Bu durum farklı istidat ve kabiliyetlerine göre onların içerisinde buldukları makamlara ve sahip oldukları yakîn bilgisine göre değişebilmektedir. Onlardan biri de çalışmamıza konu olan Ahmed b. Mustafa Müstegânimî'dir.

Bu çalışmada Cezayir tasavvufunun önemli şahsiyetlerinden biri olan Müstegânimî'nin *el-Minahü'l-kuddüsiyye* eseri bağlamında taharet, namaz, oruç, zekât ve hac ibadetlerine getirdiği metafizik yorumların incelenmesi amaçlanmıştır. Modern dönemin sûfî düşünürlerinden ve fikir adamlarından biri kabul edilen Müstegânimî'nin fikhî kavramlar üzerinden ortaya koymaya çalıştığı fıkıh-tasavvuf ilişkisinin belirlenmesi ve bu bağlamda getirdiği metafizik yorumların ele alınması çalışmayı önemli kılmaktadır. Şâzeliyye'nin Derkâviyye koluna bağlı Alâviyye tarikatının kurucusu kabul edilen Müstegânimî'nin, eserinde ibadetlerin derûnî boyutlarını oldukça yoğun işlediği görülmektedir. Zahiri anlam üzerinde pek durmadığı söz konusu değerlendirmelerinin, somut/soyut ilişkisi çerçevesinde genellikle seyr u sülûk sürecindekilere veya sülûkunu tamamlamış ârif şahsiyetlere yönelik olduğu anlaşılmaktadır. Vahdet-i vücûd düşüncesine sahip olan Müstegânimî'nin kullandığı dil, terminoloji ve ön plana çıkan nazari sûfî düşüncesine dair mülahazaları dikkate alındığında kendisinin Gazzâlî (ö. 505/1111), İbnü'l-Arabî ve Mevlânâ (ö. 672/1273) gibi şahsiyetlerden beslendiği anlaşılmaktadır.

Müstegânimî'nin tasavvuf anlayışı ile ilgili herhangi bir akademik çalışmaya ulaşılammıştır. Bu nedenle ilk önce hayatı ve eserlerine kısaca değinilecek, eseri bağlamında fikhî hükümleri tasavvufi perspektiften ele alış biçimine yer verilecektir. Yeri geldikçe tasavvuf klasiklerinden de yararlan-

² Mevlânâ, Celâleddin Rûmî, *Mesnevî, Konularına Göre Açıklamalı Mesnevî Tercümesi*, çev. Şefik Can (İstanbul: Ötüken Yayınları, 1997), 2/453, Beyit No: 2592; Ahmet Avni Konuk, "*et-Tedbirâtü'l-İlâhiyye fî islâhi memleketi'l-insâniyye*" Tercüme ve Şerhi, haz. Mustafa Tahralı (İstanbul: İz Yayıncılık, 2004), 237-240; M. Mustafa Çakmaklıoğlu, "Mevlana'ya Göre İnanç ve İbadet Boyutlarıyla Dindarlıkta Süretten Mânâya Yöneliş", *Marife* 7/3 (Kış 2007), 14-15.

³ Konuk, *et-Tedbirâtü'l-İlâhiyye*, haz. Mustafa Tahralı, 238.

nilerak tespit edilebilen benzerlikler ortaya konmaya çalışılacaktır. Fransız sömürgeciliğinin ardından Cezayir’de milli ve dini değerlerden kopmalar meydana gelmişse de Müstegânimî, ülkede artan batı hayranlığıyla mücadele etmiş, İslâm toplumunun çağın gerisinde kalma nedenlerini tespit ederek, çözüm önerilerinde bulunmuştur. Böylesine çok yönlü bir âlim ve velûd bir sufi yazarın bir nebze olsun düşünce ve fikirlerinin ortaya konması çalışmayı önemli kılan hususların başında gelmektedir.

1. AHMED B. MUSTAFA MÜSTEGÂNİMÎ

Ahmed b. Mustafa Müstegânimî, 1286/1869 yılında Cezayir’in Müstegânim şehrinde dünyaya gelmiştir.⁴ İlim ve takva ehli bir aileden geldiğinden ilk eğitimini babasından almıştır. Babasının vefatından sonra ailenin geçimini sağlamak için farklı sanat dallarında ve ticaretle uğraşmış⁵ maddi nedenlerden dolayı hafızlık eğitimini Rahman sûresine kadar yapabilmıştır. Gençlik yıllarında Şâzeliyye tarikatının kollarından biri olan İseviyye’den etkilenmesi tasavvufi hayata yönelmesine neden olmuştur.⁶ Aradığı manevî ilerleyişi burada bulamadığından yeni bir mürşid arayışına girmiş, nihayetinde Derkâviyye’nin Bûzîdiyye şubesinin kurucusu Muhammed el-Bûzîdî’ye (ö. 1909)⁷ intisap etmiştir.⁸ Şeyhi, kalp tasfiyesine öncelik verdiğinden öğrencisinin meşgul olduğu kelimeler derslerine ara vermesini istemiştir. Seyr u sülûk eğitimine başlayan Müstegânimî’ye ismi müfred (lafz-ı celâl) zikrini telkin etmiştir. Nihayette müşâhede yoluyla marifetullah ve tevhidin hakikatine ulaştığını bildirdikten sonra şeyhi tarafından irşad vazifesiyle görevlendirilmiştir.⁹

On beş yıl boyunca sohbetlerine devam ettiği şeyhinin vefatından

⁴ Hayreddin Zirikli, *el-A’lâm: Kâmusu terâcim li-eşheri’r-ricâl ve’n-nisâ mine’l-‘Arab ve’l-müsta’rebîn ve’l-müsteşrikîn* (Beirut: Dâru’l-İlmi li’l-melâyîn, 2002), 1/258; ‘Udde b. Tunus, *er-Ravdatü’s-seniyye fi zikri’l-meâsiri’l-alâviyye* (Müstegânim: el-Matbaatu’l-Alâviyye, 1936), 19; Adil Nuveyhid, *Mu’cemu A’lâmu’l-Cezâir min sadri’l-İslâm hettâ’l-asri’l-hâdir* (Beirut: Müessetü Nuveyhidi’s-Sekâfiyye, 1980), 367.

⁵ Ahmed b. Mustafa el-Alâvî, *el-Mevâdü’l-ğaysiyye* (Müstegânim: el-Matbaatu’l-Alâviyye, 1989), 1/6; ‘Udde b. Tunus, *er-Ravdatü’s-seniyye*, 20; Emel Hüsnî Hilmî Mehrân, “eş-Şeyh Alâvî Bâ’isu’nahdati’r-rühiyye fi’l-ğarb”, *Mecelletü’l-Behsi’l-İlmî fi’l-Âdâb* 4/16 (2015), 4.

⁶ Şârif Lutruş, eş-Şeyh b. Mustafa el-Alâvî râidü’l-hareketi’s-süfiyye fi’l-karni’l-‘işrin, (Müstegânim: Câmîatu Müstegânim, ts.), 4.

⁷ Bûzîdiyye, Şâzeliyye’ye bağlı Derkâviyye kolunun bir şubesidir. Muhammed b. Ahmed el-Bûzîdî’ye (ö. 1229/1814) nisbet edilmektedir. Bûzîdî’nin hayatı ve eserleri için bkz. Muhammed b. Muhammed el-Mehdî et-Temsemâni, *el-İmâm Seyyidi Muhammed b. Ahmed el-Bûzîdî tercümetuhu ve bâdu âsârihi* (Beirut: Dâru’l-Kütübî’l-İlmiyye), 1971.

⁸ Ahmed b. Mustafa el-Alâvî, *el-Mevâdü’l-ğaysiyye*, (Müstegânim: el-Matbaatu’l-Alâviyye, 1989), 1/6; Ahmed b. Mustafa el-Alâvî, *Miftâhu’s-şuhûd fi mezâhiri’l-vucûd*, (Müstegânim: Matbaatu’l-Alâviyye, 1994), 10; Zeki Muhammed Mücâhid, *el-A’lâmü’s-şarkiyye fi’l-mietî’r-râbia aşerati’l-hicriyye*, (b.y. Dâru’l-Ğarbi’l-İslâmî, 1994), 2/547; Mustafa Kara, “Ahmed el-Alevî”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1989), 2/42-43.

⁹ ‘Udde b. Tunus, *er-Ravdatü’s-seniyye*, 24-28.

sonra tarikatın başına geçmiş ve 1333/1914 yılında Alâviyye tarikatını kurmuştur.¹⁰ Hayatının sonuna kadar devam edecek yoğun bir irşad vazifesine başlamış, yaşadığı Müstegânim'de ilk zaviyesini inşa etmiştir. Daha sonra Cezayir, Trablus, Fas, Tunus, Doğu Afrika, Amerika ve Avrupa başta olmak üzere dünyanın birçok bölgesine seyahatler düzenleyerek sayıları elliye aşan tekke ve zaviye kurmuştur. Düşünce ve fikirlerini ifade etmede farklı arayışlar içerisinde olmuş, bu minvalde din ve vatan vazifesi olarak nitelediği¹¹ *Lisânü'd-dîn* dergisini 1341/1923 yılında, *el-Belâğü'l-Cezâirî* dergisini ise 1345/1927'de Cezayir'de çıkartmıştır. Bu iki dergide yayımladığı makaleleriyle tasavvuf aleyhtarlığında bulunanlara cevaplar yazmış, bidat ve hurafelerle mücadele etmiş, ülkede yükselen batılılaşma, ateizm ve anarşizm ile mücadele gibi konularda halkın ihtidasi için yoğun gayret sarf etmiştir. Ümmetin yaşadığı problemlerin analizi ve çözüm önerileri, kelim ilmine dair meseleler ile toplumsal sorunlara çareler üretmeye çalışmıştır. O'nun en büyük iki hedefinden birincisi İslam düşüncesinin batılılar açısından doğru anlaşılmasını sağlamak, ikincisi ise dini, bidat ve hurafelerden temizlemek olmuştur. Batının doktrinlerine tamamen karşı çıkmamış, çağın ihtiyaçlarına cevap veren, dine, Kur'ân ve sünnete uygun olabilecek gelişmelerin Müslümanlarca da benimsenmesi gerektiği fikrinde olmuştur. Sahip olduğu bu düşünce modernizm ve gelenekselcilik arasındaki dengeyi koruma yönünü ortaya koyması açısından önem arz etmektedir.¹² Nitekim yayımladığı derginin ilk makalesinde dinsel ve sosyal yozlaşmanın nedenlerine, Müslüman toplum üzerindeki olumsuz etkilerine dikkat çekerek bu minvaldeki konuların ülke genelinde tartışılmasına zemin hazırlamıştır. Tüm bu faktörler halkın ona olan teveccühünü arttırdığı gibi, tarikatın da daha fazla kitlelere ulaşmasını sağlamıştır.¹³

Müstegânim'in hayatındaki önemli faaliyetlerinden biri de her yıl Müstegânim ve Cezayir şehrinde gerçekleştirdiği genel toplantılardır. Özellikle âlim ve faziletli kişilerin yanı sıra her kesimden insanların katılabileceği bu organizasyonda, İslâm'ın daha iyi anlaşılıp yaşanması, ümmet bilincinin tesisi, Müslümanlar arasındaki kargaşa ve ihtilafli konuların nedenlerin tespiti ve çözüm önerileri, fikir alışverişi, meveddet ve muhabbetin sağlanması gibi konular ele alınmıştır.¹⁴ Müstegânim'in zikretmeye

¹⁰ Tarikatın kuruluş tarihi ile ilgili farklı görüşler için bkz: Ğazâle Bû Ğânim, *et-Tarikatu'l-Alâviyye fi'l-Cezâir ve mekânethâid-diniyye ve'l-ictimâiyye* (Konstantin: Kulliyetu'l-'Ulûmi'l-İnsâniyye ve'l-İctimâiyye, 2008), 64-66.

¹¹ 'Udde b. Tunus, *er-Ravdatü's-seniyye*, 75.

¹² Emel Mehrân, "eş-Şeyh Alâvî Bâ'isu'n-nahdati'r-rûhiyye fi'l-ğarb", 35.

¹³ Geniş bilgi için bkz. 'Udde b. Tunus, *er-Ravdatü's-seniyye*, 70-80; Emel Mehrân, "eş-Şeyh Alâvî Bâ'isu'n-nahdati'r-rûhiyye fi'l-ğarb", 7.

¹⁴ 'Udde b. Tunus, *er-Ravdatü's-seniyye*, 88-92.

çalıştığımız bazı faaliyetlerinin, yirminci asırda kendisini ülkesinin sufi ve ıslah hareketin lideri konumuna getirdiği söylenebilir. Zira toplumun fikrî, içtimâî ve kültürel hayatına dokunmayı başarmış, Kur'ân ve sünnet çerçevesinde ümmetin kalkınması ve sahih din anlayışının yeniden ihyası için etkin hitabıyla irşad faaliyetleri yürütmüştür.¹⁵

Diğer taraftan ülkede Arapça eğitiminin yerine Fransızcaya geçilmesi, dini kurumların kapatılıp Fransız eğitim kurumlarının açılması, misyonerlik ve asimilasyon politikası gibi Fransa'nın sömürgecilik çalışmaları hız kesmeden devam ediyordu. Cezayir'in dini ve sosyo-kültürel altyapısını temelden hedef alan bu işgal onu ciddi anlamda endişelendirmiş, onlara karşı mücadele etmenin ilmî sorumluluğunun bir gereği düşüncesini taşımıştır. Cezayir'in dini, siyasi ve fikri yapısının korunmasında büyük roller oynamış, bu hususta önemli atılımlar gerçekleştirmiştir. Müritleri ile beraber mücadele ederek, sömürgeciliğe karşı bir üs görevi gören zaviyeler inşa etmiş, ülke genelinde konferanslar ve ilmî toplantılar düzenlemiş, herkese ulaşması adına Arapça ve Fransızca yayın yapan dergiler çıkarak makaleler kaleme almıştır. Fransızlar kendileri için tehlike olarak gördükleri bu dergilerin yayınlarına son vermişlerse de başka isimler altında faaliyetleri durmadan devam etmiştir. Sayıları binleri bulan Hristiyan'ın İslam'la tanışmasına vesile olması da bu gayretlerinin bir tezahürü ve batılılar üzerindeki etkisini ortaya koyan başlıca hususlardan kabul edilmiştir.¹⁶ Müstegânimî oldukça hareketli bir yaşamın ardından hastalanıp 1934 yılında Müstegânim şehrinde vefat etmiş, kurduğu zaviyede defnedilmiştir. Üzerine bir kubbe inşa edilen kabri, dünyanın farklı bölgelerinden insanlar tarafından ziyaret edilmektedir.¹⁷

Ahmed b. Mustafa yetiştirdiği öğrencilerinin ve dergilerde yayımladığı makalelerin yanı sıra tasavvuf, kelam, tefsir, fıkıh ve felsefe alanlarında eserler kaleme almıştır. Fikirlerini, düşüncelerini ve tasavvuf anlayışını aktardığı eserleri tespit edebildiğimiz kadarıyla şu şekildedir:

1. *el-Bahrü'l-mescûr fî tefsîri'l-Kurân bi mahdi'n-nûr*
2. *Lubâbu'l-ilmî fî sûreti'n-Necmî*

¹⁵ Abdülkadir el-Mezârî, *Şeyh Ahmed b. Mustafa el-Alâvî el-Müfessir el-Edîb ve ş-şâiri'l-mutasavvîf* (b.y.: Kısmu'l-Belâğati'l-Arabîyyeti ve Âdâbuhâ, 2009), 2; Emel Mehrân, "eş-Şeyh Alâvî Bâ'isu'n-nahdati'r-rûhiyye fî'l-ğarb", 22-26.

¹⁶ Ahmed b. Mustafa el-Alâvî, *el-Mevâdü'l-ğaysiyye en-nâşieti 'an ahkâmî'l-ğavsîyye* (Müstegânem: el-Matbaatü'l-alâviyye, 1994), 2/6; Muhammed Faruk el-İmâm, *Sâhibu't-tarikati'l-Alâviyyeti ve hâmilu livâi'l-cihâdi didde'l-muste'miri'l-Fransî eş-Şeyh Ahmed b. Mustafa el-Alâvî, Râbitatu Udebâi's-Şâm, 2010; Emel Mehrân, "eş-Şeyh Alâvî Bâ'isu'n-nahdati'r-rûhiyye fî'l-ğarb", 3-4; Kara, "Ahmed el-Alevî", 2/43.*

¹⁷ Muhammed Faruk el-İmâm, *Sâhibu't-tarikati'l-Alâviyyeti ve hâmilu livâi'l-cihâdi didde'l-muste'miri'l-Fransî, 2.*

3. *Miftâhu ulûmi's-sırri fi tefsiri sûreti'l-asr*
4. *Miftâhuş-şuhûd fi mezâhiri'l-vucûd*
5. *el-Mevâridü'l-ğaysiyye en-nâşieti 'an ahkâmi'l-ğavsıyye*
6. *el-Minehu'l-Kuddûsiyye fi şerhi'l-Mürşidi'l-mu'in bi-tarîki's-sûfiyye*
7. *Mebâdiu't-te'yîd fi bâdi mâ yehtâcu İeyhi'l-mürîd*
8. *Devhatü'l-esrâr fi ma'na's-şalâti 'ale'n-Nebıyyi'l-muhtâr*
9. *Dîvân*
10. *el-Kavlü'l-ma'rûf fi'r-reddi 'alâ men enkere't-taşavvuf*
11. *el-Kavlü'l-mu'temed fi meşrûtiyyeti'z-zikri bi'l-ismi'l-müfred*
12. *el-Ebhâsü'l-Alâviyye fi'l-felsefeti'l-İslâmiyye*.¹⁸

2. EL-MİNEHÜ'L-KUDDÛSİYYE'DE İBADETLERİN TASAVVUFÎ YORUMU

el-Minehü'l-kuddûsiyye Müstegânimî'nin, İbn Âşir el-Endelüsî el-Fâsî'nin (ö. 1040/1631) *el-Mürşidü'l-mu'in 'ale'z-zarûri min 'ulûmi'd-dîn* adlı manzumesine yaptığı bir şerhtir. 314 beyitten müteşekkil manzumede, Eş'arî akaidi, Mâlikî fikhî ve Cüneyd-i Bağdâdî'nin (ö. 297/909) tasavvuf anlayışı ele alınarak üç bölüme ayrılmıştır. Önemine binaen Darkâvî tarikâtında sâliklerin bu metni ezberlemeleri şart koşulmuştur.¹⁹ Manzumeyi tasavvufî bir üslupla şerh eden Müstegânimî, fikhın zahiri boyutu ile kelâm konularına az değinmiş, daha çok tasavvufî hakikat ve nüktelere yoğunlaşmıştır. Şerhinde ayet ve hadislerle istişahlarda bulunması, onları işâri bir tarzda yorumlaması ile şiir ve menkıbelerden yararlanması, Gazâlî'nin üslubuna benzer bir metot kullandığı fikrini uyandırmaktadır.²⁰

2.1. Tahâret (Temizlik)

Tasavvuf klasiklerinde tahâret konusu ele alınarak deruni yönünün incelikleri anlatılmış, kişiye kazandırdığı manevi kazanımlar belirtilmiştir. Allah'a yaklaşıtııcı boyutlara sahip abdestin, şeytanın vesvese ve desiselerinden koruma görevi taşıdığı aktarılmaktadır. Abdestin deruni boyutundan haberdar olmayanlar gafil olarak nitelenmiş, aldıkları abdestin ise yüzeysel bir temizlikten öte geçemeyeceği ve zikredilen koruma özelliği taşımaya-

¹⁸ Zeki Muhammed Mücâhid, *el-A'lâmuş-şarkiyye* 2/547-548; Eserlerin içeriği için bkz: *el-Mektebetü'd-diniyye li't-tarikati's-sûfiyyeti'l-Alâviyye*, Menşürâtü'l-Mektebetü'd-diniyye li't-tarikati's-sûfiyyeti'l-Alâviyye (Müstegânim: Matbaatu'l-Alâviyye, 1987).

¹⁹ Bkz. Muhammed Eroğlu, "İbn Âşir", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1999), 19/330-331; Martin Lings, *Yirminci Yüzyılda Bir Veli Şeyh Ahmed el-Alâvi*, çev. Betül Özel Çiçek (İstanbul: Süfi Kitap, 2009), 222.

²⁰ Ahmed b. Mustafa Müstegânimî el-Alâvî, *el-Minehü'l-kuddûsiyye fi şerhi'l-mürşidi'l-mu'in bi tariki's-sûfiyye*, thk. Seûd Kavvâs (Beyrut: Dâru İbn Zeydün, ts), 4; 'Udde b. Tunus, *er-Ravdatü's-seniyye*, 136.

çağı ifade edilmiştir.²¹ Fakihler suyu necis, temiz ve temizleyici gibi üç ana başlık altında ele almışlardır. Suyun üç özelliğine değinen Müstegânimî, her bir grubu tasavvufi perspektiften incelemiş ve her birinin farklı manayı sembolize ettiğini aktarmıştır. Buna göre tahârete dikkat etmeyip necasete bulaşma hususunda titizlik göstermeyen kişinin dünya muhabbetinin kalbini istila ettiğini ifade eder.²²

Fıkıh kaynaklarına göre renk, koku ve tadının değişmediği, orijinalliğini koruyan temizleyici su ile (el-mâu'l-mutlak) abdest ve gusül alınabilmektedir. Müstegânimî de bu minvalde "mutlak su" ifadesini gayb suyu ile açıklamış ve onun ceberût âleminde şehadet âlemine akan safâ olduğunu aktarmıştır. Marifetullah bilgilerini, temizleyici özelliğe sahip suya benzetmiş, su ile maddi kirlilerin temizlendiği gibi, kişinin kendisini manevî günahlardan/pisliklerden temizleyecek kaynaklardan beslenmesinin gerekliliğini vurgulamıştır. O'na göre bu kaynaklar âriflerin kalpleri ve sahip oldukları marifetullah bilgisidir. Sudan bağımsız yaşamak mümkün olmadığı gibi söz konusu kaynaklardan beslenmenin de fitratın bir gereği olduğunu aktarmıştır. Marifetullah bilgisi ile nefsin mâsivâdan arındığını ve bu durumun kişiyi günahlardan uzaklaştırdığını ifade etmiştir.²³ Ebü'l-Hasan Şüşterî (ö. 668/1270)'nin "*Mâsivâyı temaşa eden gözünü gözyaşı akıtarak temizle ki her hastalıktan kurtulasın*,"²⁴ şeklindeki mısrasının da bu hususu açıkladığı söylenebilir.

Fıkıh literatüründe abdeste tahâret-i suğrâ (küçük temizlik), gusle de tahâret-i kübrâ (büyük temizlik) denir. Abdest almayı gerektiren hallere hades-i asgar (küçük kirlilik), gusül almayı gerektiren hallere de hades-i ekber (büyük kirlilik) adı verilir. Abdestin maddî/zâhirî temizleme faktörünün yanı sıra manevî/bâtinî yönden de bir temizlenme ve arınma aracı olduğu kabul edilir.²⁵ Sufiler, İslâm hukukundaki her bir farz, sünnet ve müstehap hükmün zâhiri olduğu gibi bir de bâtini manasının bulunduğunu böylece somut/soyut, zahir/bâtın arasında bir geçişin meydana geldiğini ifade etmişlerdir. Bâtının anahtarı olarak kabul edilen abdestin de manevî boyutu kalbi mâsivâdan, nefsi kötü ahlaktan, akli da olumsuz düşünceler-

²¹ Bkz. Ebû Tâlib Muhammed b. Ali b. Atiyye el-Mekki, *Kütü'l-kulûb fî muâmeleti'l-mahbûb ve vasfi tarîki'l-mürîd ilâ makâmi't-tevhîd*, thk. Mahmud İbrahim Muhammed er-Rıdvânî (Kahire: Mektebetu Dâri't-Turâs, 2001), 3/1209-1210; Gazzâlî, Ebû Hâmid Muhammed, *İhyâu ulûmîd-dîn* (Cidde: Dâru'l-Minhâc, 2011), 1/465-466.

²² Müstegânimî, *el-Minehü'l-kuddüsiyye*, 83.

²³ Müstegânimî, *el-Minehü'l-kuddüsiyye*, 82-83.

²⁴ Ebü'l-Hasan eş-Şüşterî, *Divân Ebî'l-Hasan eş-Şüşterî*, thk. Muhammed el-Adlünî el-İdrîsî (b.y.: Dâru's-Sakâfe, 2008), 57.

²⁵ Abdülkadir Şener, "Abdest", *Türkiye Diyanet Vakfı Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1988), 1/68-70.

den arındırmaktır.²⁶ Mâliki fıkhnına göre abdestin yedi farzı ve yedi sünneti vardır. Sufi olmasının yanında bir Maliki fakihi olan Müstegânimî'ye göre tahâret, abdest ve gusül şeklinde ikiye ayrılmaktadır. Abdestin farzlarına başlamadan önce sünnetlerin yerine getirilmesinin günahlardan ve mekruhlardan arınma anlamına geldiğini ifade eder. O'na göre abdestsizlik durumunda kişi ruhsal olarak zayıf bir konumda olduğundan nefsi emmârenin arzu ve isteklerine daha fazla kapılabilmektedir. Bunu aşabilenin yollarından biri de abdestli olma halidir. Ona göre abdest vuslatın anahtarı ve beşeri sıfatlardan sıyrılıp Hakk'ın ahlakıyla ahlaklanma anlamına gelmektedir. Buna göre abdest, vuslat makamı olan namazın ön hazırlığı ve Cenâb-ı Hak ile bir sözleşme anlamı taşır. Müstegânimî'nin abdest alırken hadesten temizlenmeye niyet etmeyi, Allah'ın huzurunda olmaya engel oluşturan mâsivâdan yüz çevirmek ve onlardan kurtulma arzusu içinde olmak şeklinde yorumlaması, kendisinin İbnü'l-Arabî ile aynı görüşte olduğunu göstermektedir.²⁷ Mâsivâyı aslı olmayan bir hayal ürünü şeklinde değerlendiren Müstegânimî, bunun da Allah ile kul arasında bir perde oluşturduğunu, dolayısıyla bunun izale edilmesi gerektiğinin altını çizer.²⁸ Diğer taraftan Hakk'ın dışındaki varlıkların mahiyeti ile ilgili bu ifadeleri kendisinin vahdet-i vücûd anlayışına sahip bir sufi olduğunu söylemeyi de mümkün kılmaktadır.

Fıkıh kitaplarında ele alınan abdesti bozan unsurlara da değinen Müstegânimî, bunların herhangi birinin meydana gelmesini kulun Rabbi ile sözleşmenin bozulmasına işaret ettiğini savunur. Abdestin deruni boyutu nefsi emmârenin manevi necasetinden kurtulma anlamı taşıdığından²⁹ Müstegânimî de nefsi emmâreyi abdesti bozan unsurlara benzeterek hatta daha aşağıda değerlendirerek abdestsizlik halinin meydana gelmesini fenâ halinden ayrılmayı sembolize ettiğini aktararak abdestli halin devamının önemine dikkat çekmiştir. İbnü'l-Arabî'nin nefsin sahip olduğu kötü ahlakı necaset-i maneviyeye benzettiği gibi³⁰ Müstegânimî de tahareti gideren faktörlere değinerek bunların, nefsin bir tezahürü ve kul ile Rabbi arasındaki akdi fesheden birer hades olarak ele almıştır. Yalan, gıybet, dedikodu, kötü söz, çabuk öfkelenme, riya, hased, düşmanlık, kibir, ibadette tembellik gibi manevi necaset ve hastalıkların oluşması halinde salikin hemen abdes-

²⁶ İbnü'l-Arabî, *Fütühâtü'l-Mekkiyye*, thk. Ahmed Şemseddin (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1999), 1/498; Kerim Emin Ebû Kerem, *Hakikatü'l-ibâdeti 'inde Muhyiddîn b. Arabî* (Kahire: Dâru'l-Emin, 1997), 150-151; Mehterhan Furkani, "Risâletü esrârî'l-vudû li Cemâleddin el-Halvetî: Dirâse ve tahkik", *Mütefekkir Aksaray Üniversitesi İslâmî İlimler Fakültesi Dergisi* 4/7 (Haziran 2017), 185.

²⁷ Ebû Kerem, *Hakikatü'l-ibâdeti 'inde Muhyiddîn b. Arabî*, 150.

²⁸ Müstegânimî, *el-Minehü'l-kuddûsiyye*, 85-87.

²⁹ Mehterhan, "Risâletü esrârî'l-vudû li Cemâleddin el-Halvetî", 187.

³⁰ İbnü'l-Arabî, *Fütühâtü'l-Mekkiyye*, 2/3.

ti yenilemesi ve tekrar kalben rabbinin huzuruna varmasının gerektiğini vurgulamıştır.³¹

Müstegânimî'ye göre hades-i ekber (büyük kirlilik) hali manevi açıdan Allah'tan uzak kalmanın ve huzurundan kovulmanın bir belirtisidir. Bundan kurtulmayı sağlayacak tahâret-i kübrânın (gusül) hakikatinin ise mâsivâdan tamamen sıyrılmak ve mevcudattaki tek hakiki varlığın Hak Teâlâ olduğunun idrakine vararak tövbe etmek suretiyle O'na yeniden yönelme anlamına geldiğini ifade eder. Bunun Allah'ın ârif kullarına has bir durum olduğunu aktardıktan sonra benliğinden tamamen ayrılma, Allah ile arasında hiçbir engelin kalmaması, Allah'ın tecellilerini müşahede etme ve O'nun ile sürekli bir ünsiyet kurma manasına geldiğini ifade eder. "Nereye dönerseniz Allah'ın zâtı oradadır"³² âyetinin tahakkuk ederek Hak Teâlâ'nın tecellilerini kâinatın her tarafında zevk ve hâl ile temâşa etmesidir. Fıkıh kitaplarına göre göre zahiri guslün gerçekleşebilmesi için kuru bir yer kalmayacak şekilde bedeninin tamamını yıkanması şarttır. Aksi takdirde cünüplük hali geçmeyeceği gibi guslün hakikatine göre de böyle bir durumda ârif kişi Allah'tan uzaklaşacağı, gaflet halinde kalacağı, fenâ haline geri dönemeyeceği, kalbinin mâsivâdan sıyrılamayacağını belirtir.³³

2.2. Namaz

Müstegânimî, Allah'ın sırlarından bir sır olarak değerlendirdiği ve sahip olduğu manevi özelliklerden dolayı namazın; farzlara, sünnetlere ayrıldığını, ayrıca şartları ve faziletleri olduğuna dikkat çekmiş, vuslata ermek isteyen sâlikin huşu içerisinde olması gerektiğinin altını çizmiştir. Namazın şekli yönünü vurgulamaktan çok huşu ile kılınacak namazın kişiye sağladığı manevi kazanımları belirtmiş, musalliye miraç olabilecek namazın özelliklerini ve nasıl kılınması gerektiği üzerinde durmuştur. Müstegânimî namazdaki bütün farz ve şartlara metafizik yorumlar getirmişse de bu başlık altında bazılarının üzerine değinilerek iktifa edilecektir.

Müstegânimî namazın kul ile Allah arasında bir köprü vazifesi gördüğünü, bu köprü (namaz) vasıtasıyla Allah'a vuslatın gerçekleşebileceğini savunur. Hz. Peygamber (s.a.v.)'in gözümün nuru³⁴ olarak nitelediği namazın zahirinin ibadet, batnının ise müşâhede ve münâcât olduğunu belirtmesinin yanında veli ve arif kulların ulaşmak istediği nihai mertebe olduğunu vurgulaması, kendisinin namazın hakikati konusunda Mekkî (ö. 386/996), Gazzâlî ve İbnü'l-Arabî gibi sufilerin düşüncelerine sahip olduğunu ortaya

³¹ Müstegânimî, *el-Minehü'l-kuddüsiyye*, 92-93.

³² el-Bakara, 2/115.

³³ Müstegânimî, *el-Minehü'l-kuddüsiyye*, 95-96.

³⁴ Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, 19/305 (12292).

koymaktadır.³⁵ Nitekim onlar da “*Kulun Rabbine en yakın olduğu hal secde halidir*”³⁶ hadisinden yola çıkarak namazın bir müşâhede makamı, kul ile yaratıcısı arasında tercümanlı bir münâcât makamı olduğunu, kişiyi Allah’a ulaştıran, günahlardan tövbe etme anlamı taşıyan en önemli ibadet olduğunu ifade etmişlerdir.³⁷

Namazın şartları arasında zikredilen İslâm, bülûğ (ergenlik), temizlik ve vakit hususlarını tasavvufî açıdan farklı bir bakış açısıyla değerlendiren Müstegânimî, namazın birinci şartının İslâm olduğunu ifade eder. Müslüman’ın da dilinin pak, kalbinin temiz ve Allah’ın iradesine teslim olması gereklidir. İkinci şart olarak zikredilen ve biyolojik ergenlik şeklinde tanımlanan bülûğdan amacın, manevî açıdan aşama kaydetmek, tasavvufî hakikatlere haiz olup belli bir makama ulaşmaktır. Namazının kendisini vuslata erdirmesini isteyen kişilerin gayret göstermesi gerektiğini vurgulayarak, tasavvuf yoluna girmeyi tavsiye etmektedir. Seyr u sülûk eğitimine başlayıp henüz marifetullah mertebesine ulaşmayan kişileri mübtedi olarak nitelese de sâliklerin bu yolda önemli bir adım attıklarını savunmaktadır. Onların amelde fena mertebesine ulaşmış kimselerden sayıldıklarını ve manevî eğitime tabi olmayanlara göre avantajlı konumda olduklarını kaydeder. Diğer taraftan tasavvufî yolu benimsemeyenlerin büyük günahlarda ısrarcı olabileceklerini, bu nedenle de namazlarının vuslata erdirmeyeceği görüşündedir. Müstegânimî’nin bu görüşlerinden hareketle namazın vuslata erdirici olmasında tasavvufî eğitimin büyük öneme sahip olduğunu söylemek mümkündür. Zira seyr u sülûk eğitiminin kişiyi vücûd makamından şühûd makamına ulaştırıp nihayetinde de Allah’ın inayeti ile buluşturabileceğinden, İlâhi tecellilere mazhar olan bu kişilerin namazlarının, kendilerini Allah’a ulaştıran bir ibadet olma özelliği taşıdığını aktarmaktadır.³⁸ Namazın bir diğer şartı olan vakit, şühûd mertebesine ulaşıldığının sembolüdür. Hakk Teâlâ bu makama eren kişiye tecelli ederek zuhur etiğinden secde vakti gelmiş ve bu secdesi artık onun için bir vuslattır.³⁹

Müstegânimî, namazın şartları arasında zikredilen istikbâl-i kible, necasetten taharet, setr-i avret gibi konuların da derûnî boyutunu değerlendirmiş ve farklı mülahazalarda bulunmuştur. Zira ona göre Kâbe’ye yönelmek, sülûkuna devam etmekte olan salikin her daim Allah’ın huzurunda olma bilincinde olmasını sembolize eder. Sâlikin yönelmesi gereken Kâbe’nin ise

³⁵ Müstegânimî, *el-Minehü'l-kuddûsiyye*, 105-106.

³⁶ Müslim, “Salât”, 42 (482) .

³⁷ Mekkî, *Kütü'l-kulûb*, 3/1207-1208; Gazzâlî, *İhyâ*, 1/590; İbnü'l-Arabî, *Fütûhâtü'l-Mekkiyye*, 2/13-14; Sühreverdî, Ebû Hafız Ömer, *Avârifü'l-mâ'rif* (Mısır: el-Mektebetü'l-'Alâmiyye, 1939), 216-217; Ebû Kerem, *Hakikatü'l-ibâdeti 'inde Muhyiddin b. Arabî*, 163.

³⁸ Müstegânimî, *el-Minehü'l-kuddûsiyye*, 107-108.

³⁹ Müstegânimî, *el-Minehü'l-kuddûsiyye*, 109.

İlâhî varlığın mukaddes vücudundan ibaret olan manevi Kâbe'dir. Hakka'l-yakîn ilmîne sahip salıkların amacı vuslat değil, bilakis Allah'ın zatı olması gerektiğini vurgulaması da kendisinin azimetle amel eden sufi bir kişiliğe sahip olduğunu ortaya koymaktadır. Zira ona göre vuslat için Kâbe'ye yönelmek salikin bir yanılmasıdır. Bu düşünceler sâlikin aşması ve kat etmesi gereken yolların henüz bitmediğini göstermektedir. Öte yandan şühûd makamında temekkün kılanları ise başka bir açıdan değerlendirmiş ve onların Kâbe'den yani Cenâb-ı Hakk'ın kutsî varlığından başka yönecekleri bir yönlerinin olmadığını zira Yüce Hakk'ın varlığının onları tamamen kuşattığını, bu makamda İlâhî tecellileri müşâhede etmekle meşgul olduklarını ifade etmektedir. Necâsetten taharet olgusunu ise Allah'a yönelerek namaz kılan kişinin yerinin, elbise ve bedeninin maddî pisliklerden temizlenmesi gerektiği gibi manevî pisliklerden de arınması gerektiği şeklinde açıklamaktadır. Ona göre mekânın temizliği zahiri temizliğe, elbisenin temizliği kalbin, beden temizliğinin ise sırrın temizliğine işaret eder. Mekânın temizliği şeriat ile, kalbin tarikat ile, sırrın temizliğinin ise mâsivâdan arınmak ile gerçekleşebileceğini aktarmıştır. Hac ibadeti başlığında ele alınacağı gibi Setr-i avret hususunda da benzer ifadeler kullanmış bu şartın, müşâhede edilen metafizik olayların gizlenip ehil olmayanlara anlatılmaması gerektiği anlamına geldiğini ifade etmiştir. Gizlenmesi gereken marifet bilgilerinin anlatılmasını avretin açılmasına benzetmiştir ki bunun da namazı bozan bir husus olduğunu dile getirmiştir.⁴⁰ Müstegânimî, özellikleri zikredilen namazın şartlarını manevî açıdan değerlendirmekte ve sadece böyle bir namazın kişiyi Allah'a ulaştıracağını bildirmektedir. Dolayısıyla her Müslümanın beden ve ruhen icra ettiği namaz ibadeti ile Allah'a vuslat potansiyeline sahip olduğunu ifade etmek mümkündür.

Müstegânimî namazın bütün erkân ve farzlarının manevî yönüne de dikkat çeker. Niyetin amelin ruhu olduğunu vurgulayarak İbnü'l-Arabî ile benzer görüşe sahip olduğunu ortaya koyduktan sonra⁴¹ niyetin hakikatinin, mâsivânın düşünceden atılıp bütün ağıyardan sıyrılarak Allah'a vuslatın kastedilmesi anlamına geldiğini ifade eder. O'na göre namaza bu şekilde bir başlangıcı sadece Allah'a ulaşmayı murad eden muvahhitler yapabilir. Nitekim bu kişiler Allah'ın huzurunda iken kalplerinde Allah dışında hiçbir şeyi barındırmazlar. Müstegânimî, namazın safveti olarak kabul edilen⁴² ihram tekbiri ile namazda yapılması yasak olan şeylerin başladığını ve bu tekbirle kalben Allah'ın huzuruna derin bir saygı ile girildiğini ifade eder.

⁴⁰ Müstegânimî, *el-Minehü'l-kuddüsiyye*, 120-123.

⁴¹ İbnü'l-Arabî, *Fütûhâtü'l-Mekkiyye*, 1/549.

⁴² Ebû Nasr es-Serrâc, *el-Luma'*, thk. Abdülhalim Mahmud (Mısır: Dâru'l-Kutubî'l-Hadise, 1960), 204.

Tekbir ile Allah'ın azamet ve haşyetinin, musallinin tüm benliğini kapsadığı⁴³ bâtinin nurla dolup vesvese ve nefsâni duyguların kalpten atıldığı⁴⁴ ifade edildiği gibi Müstegânimî de musallinin, Allah'ın azameti ve kibriyası önünde kalben bir sükûnete erdiğini aktarır. Bu iki hususu göz önünde bulundurmayanların namazlarının ise vuslata erdirmeyeceğinin de altını çizerek namazdaki huşûya dikkat çeker. Namaza böyle bir niyet ile başlayan kişinin vuslata ermesinin önünde bir engel olmadığını vurgulamasından hareketle namazın aslında bir seyr u sülûk eğitimi manası taşıdığı, kemâle erme noktasında bir ibadet olma özelliğini taşıdığını söylemeyi mümkün kılmaktadır. Kıyamın edebi sembolize ettiğini vurgulayan Müstegânimî, söz konusu edebî Allah'ın azametinin müşâhede karşısında musallinin fenâ bulup kendisinden bile vazgeçmesidir. Huşû olmadan, mâsivânın kalbi ve zihin dünyasını istila ettiği kişinin namazının makbul olamayabileceği düşüncesini taşımaktadır.⁴⁵

Müstegânimî'ye göre namazda Fatîha sûresini okumak, huzurda Allah'a yapılan bir yakarışın göstergesidir. İlâhi feyiz ve tecellilerin yoğun bir şekilde musallî üzerine indiği kıyam halinde, kurbiyetin tahakkuk ettiğini savunur. Mükâleme ve muhâdese olarak nitelediği bu makamda kul için münaccattan başka bir seçenek kalmamıştır. Böylece vuslata eren ârif, müşâhede makamında ve istiğrak halinde Hak Teâlâ'nın hitabından lezzet almaya ve hamd etmeye başlar. Nitekim Ebû Said Harrâz da (ö. 277/890) kıyam halindeki tilâvetin edebinin, okunanları Allah'tan dinliyormuşçasına onları müşâhede etmek veya Allah'a okuyormuş gibi bir hal içerisinde bulunmak olduğunu vurgulamıştır.⁴⁶ Allah'ın azamet ve haşyeti, musallinin bütün benliğini sarar ve içerisinde bulunduğu bu derin duygularla rükûya varır. Sûfiler rükû ve secde hallerinin gerçek anlamına önem vererek genellikle Allah'ın azamet ve haşyet perspektifinden ele alırken⁴⁷ Müstegânimî ise rükûyu seyr u sülûkun bir parçası olarak değerlendirmiş, sâlikte gerçekleşebilecek manevî kazanımlar üzerinde durmuştur. Zira o, rükûyu fenâ haline benzeterek rükûnun, kişinin benliğinden kurtulması, dünya ve ahiret namına hiçbir derece ve makam talebinde bulunmaması, Cennet arzusu ve Cehennem korkusunun yitirilerek sadece Allah ile olma hali bilincini kazandırdığını aktarır. Her olgunun bir zirvesi olduğu namazın da zirvesi secdedir. Hz. Peygamber (s.a.v.)'in kulun Allah'a en yakın yer olarak tavsif ettiği secde,⁴⁸ ârifin namazdaki en nihai hedefidir. Secde vücud derecesin-

⁴³ Mekkî, *Kütü'l-kulûb*, 3/1211.

⁴⁴ Sühreverdî, *Avârifü'l-ma'ârif*, 217.

⁴⁵ Müstegânimî, *el-Minehü'l-kuddûsiyye*, 109-111.

⁴⁶ Serrâc, *el-Luma'*, 206.

⁴⁷ Sühreverdî, *Avârifü'l-ma'ârif*, 221-222; Serrâc, *el-Luma'*, 206.

⁴⁸ Müslim, "Salât", 42 (482) .

den ‘adem derekesine inişin, benliğin tamamen yok edilişin sembolüdür. Sühreverdî (ö. 632/1234) kulun secdede temâşâ ettiği tecellilerle mahv makamına erdiğini ifade ettiği gibi⁴⁹ Müstegânimî de kulun, birinci secdede kendinden ve bütün mâsivâdan fenâ bulduğunu, ikinci secdede ise fenâ halinden de fenâ bulur ve sonuçta bekâ makamı ulaştığını aktarır. Müstegânimî, namazdaki selâmın vahdetten kesrete dönüş şeklinde tabir edilen Haktan halka rücuu sembolize ettiğini ifade eder. Ârif kul, Allah’ın huzurunda benliğini yok ettikten sonra irşad vazifesi için insanlarla bir araya gelmeye başlar. Halkla muhatap olmaya başlasa da Hakk’ın azamet ve kibriyâsı kalbini istila ettiğinden kalbi sürekli Allah ile meşguldür.⁵⁰ İsmail Hakkı Bursevî (ö. 1137/1725) gibi⁵¹ Müstegânimî de bu şekilde eda edilen bir namazı manevi eğitim olan seyr u sülûkun bir aşaması şeklinde değerlendirir.

Müstegânimî’nin namaz hükümleri ile ilgili ifadeleri zahir ile batın arasında kurulması gereken dengeye ve bunun hayatın tümüne yayma çabası içinde olduğunu göstermektedir. Kişinin maddi ve manevî yönünün birbirleri ile sürekli uyum içinde oldukları dikkate alındığında ise kendisinin bu minvalde aktardıkları daha iyi anlaşılacağı muhakkaktır.

2.3. Zekât

Müstegânimî zekât ibadetini tasavvufî perspektiften değerlendirirken onun manevi bir nimet olduğunu vurgular. Hayatını ibadet ve riyazete adayan sufinin kalbine Allah tarafından mevhibe ve sırlar bahşedilir. Söz konusu manevi nimetlerin şükürünün ise onların ehline ve liyakat sahibi kişilerle paylaşılmasıdır. Sufilerin sahip oldukları sır ve marifet bilgilerinin belirli kişilerle paylaşmalarını, kalbe ilkâ olunan mevhibelerin zekâtı olarak değerlendirmiştir. Zekâtı bir ihsân gören sufiler olduğu gibi,⁵² kalpten mâsivânın çıkarılması şeklinde de yorumlayanlar olmuştur.⁵³ Müstegânimî ise zekât olgusuna farklı bir yaklaşım göstererek onun kalbe inen ilâhi tecelli ve vâridatların ehil olan kimselere aktarımı olarak değerlendirerek Kuşeyrî ile benzer görüş serdetmiştir. Zira Kuşeyrî “*Zekâtı veriniz*”⁵⁴ âyetini sahip olduğunuz himmetlerin de zekâtını veriniz şeklinde işâri bir üslupla ele almıştır.⁵⁵

⁴⁹ Sühreverdî, *Avârifü'l-ma'ârif*, 222.

⁵⁰ Müstegânimî, *el-Minehü'l-kuddüsiyye*, 111-114.

⁵¹ Muammer Cengiz, “İsmail Hakkı Bursevî’de İbâdetler Metafizigi”, *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi* 16/3, (2016), 145.

⁵² Mekkî, *Kütü'l-kulûb*, 3/1228.

⁵³ Cengiz, “İsmail Hakkı Bursevî’de İbâdetler Metafizigi”, 148.

⁵⁴ el-Bakara, 2/43

⁵⁵ Abdülkerim b. Hevâzin b. Abdülmelik el-Kuşeyrî, *Tefsirü'l-Kuşeyrî el-Müsemmâ Letâifü'l-İşârât*, thk.

Fıkıh kaynaklarına göre zekâtı verilen unsurlar, hubûbât (buğday, tahıl, meyve vb. bitki taneleri), en'âm (deve, sığır ve küçükbaş koyun-keçi) ve 'ayn (altın, para, gümüş, ticaret malı) olmak üzere üç ana başlık altında toplanmıştır. Müstegânimî, zekâtı verilen ürünlerin ana maddelerinin her birini farklı bir metafizik boyutla açıklamaya çalışmıştır. Somut varlıkların zekâtı verildiği gibi Allah tarafından kalbe ilham edilen marifet bilgilerinin ehline ve oranınca aktarılması gerekir. Bu minvalde Müstegânimî sufileri mübtediler, sâlikler ve vâsıllar olmak üzere üç ana kısma ayırmaktadır. Her bir kısımdaki sufi de zekâtı verilen maddelerin ya bir tanesine veya hepsine (kutup) sahip olabilmektedir. Üç mertebedeki her bir sûfinin konumuna göre kendine has bir zekât verme biçimi bulunmaktadır. Her aşamanın tamamen tecellilere göre değiştiğini belirterek, Hakk'ın bazılarına esmâsıyla, bazılarına sıfatlarıyla bazılarına da zatıyla tecelli etmesiyle meydana gelebileceğini ifade eder. Müstegânimî zekât ile şükür arasında bir bağlantıdan söz ederek şükür zekât ile ilişkilendirmeye çalışmıştır. Bu minvalde şükür de üç kısma ayırmıştır. Birincisinin dil ile yapılan şükür olduğunu bunun nimetleri anlatarak ve dillendirerek meydana geldiğini, ikinci kısım şükürün kalp ile gerçekleştiğini, bunun da gönlünden mâsivâyı arındırmak suretiyle kalpte sadece Allah sevgisini bulundurarak oluşabileceğini aktarır. Üçüncü kısım şükürün ise bütün uzuvlarla yani bedeninin zâhir ve bâtının tamamen yaratılış gayesine uygun hareket etmek suretiyle gerçekleşebileceğini ifade eder.⁵⁶ Müstegânimî, zekât cinsinden kabul edilen unsurlara manevî değerlendirmelerde bulunarak şöyle izahlar geliştirdiği görülmektedir.

2.3.1. 'Ayn Zekâtı

Zekâtın birinci unsuru olan 'ayn maddesi,⁵⁷ hakikati sembolize eder. Mürid ulaştığı makamlarda karar kılıp onları birbirinden ayırt edebilme seviyesine ulaştığında söz konusu zekâtla mükellef olabilmektedir. Bu hakikat bilgisine sahip olan ârifin de bu manevî nimetin zekâtını ehline vermesi gerekir.⁵⁸

2.3.2. En'âm Zekâtı

Müstegânimî'ye göre en'âmın zekâtı, insan bedeni ve zahiri organlarının zekâtı anlamına gelmektedir. Başka bir ifade ile zahiren işlenen salih amel ve ibadetler, uzuvların yaratılış gayesine uygun bir şekilde kullanılma-

Abdüllatif Hasan Abdurrahman (Beyrut: Dârü'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1971), 1/42.

⁵⁶ Müstegânimî, *el-Minehü'l-kuddûsiyye*, 232-233.

⁵⁷ Altın, para, gümüş ve ticaret malı.

⁵⁸ Müstegânimî, *el-Minehü'l-kuddûsiyye*, 235.

sı bedenın zekâtının verildiğinin göstergesidir. Amellerinde ihlâsın tahakkuk ettiğı arif kişi bu tür manevi zekâtı vermiş olur. Bu makamda olan biri “nefsini bilen Rabbini bilir”⁵⁹ sözü düsturunca nefsinı bilmiş, “*Günahtan arınan kişi muhakkak kurtuluşa ermiştir*”⁶⁰ âyetince de nefsinı tezkiye edip kurtuluşa ererek, marifetullah bilgisine erişmiş kimsedir. Rabbi tanımada nefis kilit rol oynadığından, nefsinı bilen kişi onu yaratılışına uygun hareket ettirerek tezkiyesini sağlar.⁶¹

Müstegânimî’ye göre ameller ile nefis arasında bir ilişki söz konusudur. Salih ve makbul amellerin Kur’ânda övülen nefsin mutmainne, râziye ve marziyye mertebelerinden kaynaklandığını, emmâre ve levvâme nefislerden kaynaklanan amellerin ise fayda sağlamayacağını ifade eder. Müstegânimî, ilk üç nefisten kaynaklanan sâlih amelleri bedenın manevî zekâtı olarak değerlendirmiş, son iki nefisten kaynaklanan amelleri ise yenmesi haram olan yiyeceklere benzetmiştir. Yenmesi haram olan yiyeceklerin zekâtı verilemeyeceği gibi işlenen kötü ameller de bedenın manevî zekâtının verilmesinin önüne geçtiğini vurgular. Salih amelleri kalbin bir yansıması olarak değerlendirmiş, nefsinı tezkiye edenlerin beden nimetinin zekâtını verdiklerini beyan etmiştir. İnsanın cismiyle değil ancak ruhuyla tekâmül edebileceğinden, bu metodun Allah’a yaklaşırın yegâne yol olduğunu belirtmiştir.⁶²

2.3.3. Hubûbat Zekâtı

Müstegânimî bu zekât unsurunun, âriflerin kalbine inen tecellileri sembolize ettiğini savunur. Olgunlaşın meyvenin zekâtının verildiği gibi kalbe vârid olan marifet ve tecellilerin de vakti geldiği zaman ve oranlarınca ehline aktarılmasının önemini vurgular. *el-Eşyâu merhûnetun bievkâtihâ*” sözünden hareketle her şeyin bir vaktinin olduğunu ifade ederek manevî zekât ve olgunlaşmış meyve olarak açıkladığı hikmet ve sırların zamanı dışında ehline bile olsa aktarılmaması gerektiğinin altını çizer. Zira sonucu fayda vermeyecek marifet ve sırların aktarılmasının fitneye sebep olabileceğini düşünür. Müstegânimî, ihtiyaç anında ve karşı tarafın hazır olduğu durumlarda İlâhi mevhibe olan marifet bilgilerinin anlatılmasının gerekli olduğunu savunmuştur. Her hastalığın tedavi yöntemi farklı olduğundan o bilgilerin de herkes tarafından anlaşılamayacağını, dolayısıyla da onlara bir fayda sağlamayacağı kanaatini taşımaktadır. Olgunlaşmamış bir meyvenin

⁵⁹ İsmail b. Muhammed el-Aclûnî, *Keşfü’l-hafâ ve müzîlü’l-ilbâs ‘ammeştehere mine’l-ehâdis ‘alâ elsineti’n-nâs* (Dimaşk: Mektebetü’l-Kudsî, 1351), 2/262.

⁶⁰ el-A’lâ, 87/14.

⁶¹ Müstegânimî, *el-Minehü’l-kuddûsiyye*, 236-237.

⁶² Müstegânimî, *el-Minehü’l-kuddûsiyye*, 241.

zekâtının verilmesi fayda sağlamadığı gibi karşılığı olmayacak bilgilerin de aktarılmaması gerektiği kanaatindedir.⁶³

Zekât şartlarından biri de malın nisap miktarına ulaşmasıdır. Müstegânimî buradaki nisap miktarının sahip olunan gaybî hakikatlerin aktarım zamanına işaret ettiğini savunur. Şeriat ve hakikat bilgilerine haiz olan mukarreb kulların yeri ve zamanı geldiğinde onları belirli şahsiyetlere aktarmasının gerekliliğini savunur. Diğer taraftan nisap miktarına ulaşmayan malın zekâtı verilmeyeceği gibi tam bir şekilde gaybî bilgilere haiz olmayan kişilerin bu ilim ile ilgili susup konuşmamalarının hem kendileri hem de muhatapları açısından daha sağlıklı olduğunu bildirir. Aksi takdirde Kur'ân ve sünnet bilgilerine ters düşecek hatta tezat oluşturabilecek, onlarla bağlantıyı koparacak bilgilerin ortaya çıkma tehlikesi bulunduğunu ifade eder.⁶⁴ Müstegânimî'nin Ebû Medyen el-Mağribî'nin (ö. 594/1198) bu hususta "Hakikat kendisini davet etmeden insanların huzuruna çıkan kişi meftundur" sözünü kullanması,⁶⁵ onunla benzer düşüncelere sahip olduğunun bir tezahürü olarak da değerlendirilebilir. Müstegânimî, "Sana vahyi tamamlanmadan Kur'an'ı okumada aceleci davranma ve "Rabbim! İlmimi arttır" de"⁶⁶ âyetini de bu bağlamda değerlendirerek işârî beyanatta bulunmuştur. Tam bir şekilde kemâle ermeden ehil olmayan kişilerin aktardığı marifet bilgilerinin, acelecilik ve şeytanın kandırmasından kaynaklandığını belirtmiş, "İnsan, aceleci olarak yaratılmıştır"⁶⁷ âyetini bu minvalde ele almıştır.⁶⁸

Fıkıh kaynaklarında zekât alabilecek şahıslar bellidir ve onlar dışında kimselere zekât verilemez. Müstegânimî zekât alacaklar için belirli şartlar koşulduğu gibi İlahî sırları alabilecekler içinde belirli şartların olduğunu, herkese bu sırların verilemeyeceğini belirtmiştir. "Allah size, emanetleri mutlaka ehline vermenizi emreder"⁶⁹ âyeti ile hikmeti ehline vermemekle onlara zulmetmeyiniz, ehli olmayana vermekle de hikmete zulmetmeyiniz sözünden hareketle kendisi de bu sırları bir emanet olarak değerlendirmiştir. Zekât alabilecek kişileri ve şartlarını tasavvufî perspektiften değerlendiren Müstegânimî'nin onlar için getirdiği bazı işârî yorumlar şu şekildedir:

a. Fakirler: Tasavvufî kaynaklar fakir ve miskin kavramlarının anlamları üzerinde durmuş, aralarındaki farklara da değinerek birbirinden bağımlı-

⁶³ Müstegânimî, *el-Minehü'l-kuddûsiyye*, 235-237.

⁶⁴ Müstegânimî, *el-Minehü'l-kuddûsiyye*, 240.

⁶⁵ Söz konusu ifade, hakikat bilgilerinin izinsiz bir şekilde ehil olmayan başkalarına anlatılması şeklinde yorumlanmıştır. Bkz. Şârânî, Abdülvahhab, *Levâkihü'l-envâr fî tabakâti'l-ahyâr: et-Tabakâti'l-kübrâ liş-Şârânî* (Mısır: y.y., ts), 1/134; Müstegânimî, *el-Minehü'l-kuddûsiyye*, 244.

⁶⁶ Tâhâ, 20/114.

⁶⁷ el-Enbiyâ, 21/37.

⁶⁸ Müstegânimî, *el-Minehü'l-kuddûsiyye*, 246.

⁶⁹ en-Nisâ, 4/58.

sız bir şekilde tarif etmişlerdir.⁷⁰ Çalışmanın sınırlarını aşmamak adına bu tariflere değinilmeden mutasavvıfımızın konu ile ilgili işârî yorumlarıyla iktifa edilecektir. Müstegânimî, fakirler ifadesine lugavî manasını atlama- dan derûnî bir boyutla yaklaşarak onların hakikat bilgilerine muhtaç, ben- lik davasından vazgeçmiş ve kendine herhangi bir makam biçmeyen kim- seler olduğunu vurgulamıştır. “*Yoksulluk içinde iseler Allah lütfu ile onları ihtiyaçtan kurtarır*”.⁷¹ âyetini tasavvufî perspektiften yorumlamış, manevî zekât olarak değerlendirdiği marifet bilgilerinin bu sınıftan olan kişiler ile paylaşılabilceğini ifade etmiştir.⁷²

b. Miskinler: Müstegânimî, “*Andolsun ki Allah size, zayıf ve çaresiz iken Bedir’de de yardım etmişti*”⁷³ âyetini baz alarak fakirler maddesinde olduğu gibi nefsinin zelil gören kişinin de Allah’ın yardımı olarak isimlendirdiği ma- rifet bilgilerine ehlullah vasıtasıyla ulaşabileceğini belirtmiştir. O’na göre miskinın gerçek anlamı dünya namına elinde avucunda bir şeyler olmayan değil, kendini bunlardan bile daha muhtaç görüp, nefsinin zelil olarak gören kişidir. Benlik davası gütmeyerek hiçlik makamına eren bu kişilerin söz konusu ilimlerin gerçek varisleri olduğunu beyan etmiştir.⁷⁴

c. Âmiller/Zekât Toplayan Memurlar: Müstegânimî zekât toplamak- la görevli olan bu kişileri, Allah yolundan başka yönleri ve maksatları ol-mayan, bu istikamette ilerleyenlerin hizmetine kendini adanmış muhipler şeklinde tarif etmiştir. Bu sınıfta olan kimseler, Allah’a ulaşma noktasında bulunduğu makam ile iktifa ederek diğer sınıflara oranla daha ağır dav- randığından onlara hayret nazarıyla bakmıştır. Zira bunlar manevî açıdan ilerleyebilme potansiyeline sahip oldukları halde sufilere muhabbet ve onlara benzeme yönleri ile yetinmişlerdir. Müstegânimî, bu yolda mesafe kat etmedeki amaçlarının sadece intisap etme, sûfilerle vakit geçirme, bazı menkıbe, şiir ve kerâmetlerin ezberlenmesi olduğundan onları açık bir şe- kilde eleştirir. Bu sınıfın biraz gayret etmesi sonucunda manevî tecellilere mazhar olacaklarını belirtmiş, “*En sonunda yalnız rabbine varılacaktır*”⁷⁵ âyetini aktararak asıl amaç olan Allah’a vuslatın gerçekleştirilmesi husu- sunda gayret etmelerini tavsiye etmiştir.⁷⁶

d. Müellefe-i Kulûb: Müstegânimî bu kimselerin diğer sınıfta yer alan

⁷⁰ Geniş bilgi için bkz. Kuşeyrî, *Letâifü'l-işârât*, 1/429-430; Cürçânî, Ali b. Muhammed Seyyid Şerif, *Mu'cemü't-tarîfât*, thk. Muhammed Sıddık Miñşâvî (Kahire: Daru'l-Fadile, ts), 142; Suad el-Hakîm, *İbnü'l-Arabî Sözlüğü*, çev. Ekrem Demirli (İstanbul: Kabalıcı Yayınevi, 2004), 185-188; Ethem Cebe- cioğlu, *Tasavvuf Terimleri ve Deyimleri Sözlüğü* (Ankara: Otto Yayınları, 2014), 158, 339.

⁷¹ en-Nûr, 24/32.

⁷² Müstegânimî, *el-Minehü'l-kuddüsiyye*, 249.

⁷³ Âl-i İmrân, 3/123.

⁷⁴ Müstegânimî, *el-Minehü'l-kuddüsiyye*, 250.

⁷⁵ en-Necm, 53/42.

⁷⁶ Müstegânimî, *el-Minehü'l-kuddüsiyye*, 252.

kişilerin aksine tasavvuf ve hakikat yoluna olan rağbetlerinin az olduğunu ifade eder. Bu yola özlem duymadıklarından yabancı gibi kabul edilirler. Kur'ân'da müellef-i kulüb'a zekâtın verilmesi için bir şart koşulmadığı gibi,⁷⁷ tasavvufi anlamda da hakikat ilimlerinden haberdar olan bilginlerin bu yola girmeleri umut edildiğinden ve ilmî olarak onlardan faydalanılabileceğinden onlarla marifet ilimlerinden bir kısmının paylaşılabilceğini bildirir. Fakat bunun için de bazı şartların gerçekleşmesi gerektiğini vurgular.⁷⁸

e. Köleler ve Cariyeler: Bu maddeyi kölelikten kurtulma çabasında olanlar şeklinde aktaran Müstegânimî, birçok insanın dünyevi şartlar altında nefsin arzu ve isteklerinin esiri olduğundan hareketle manen birer köle olarak değerlendirilebileceğini savunur. Nefsin kısıkcısından kurtulup manevî hürriyetine kavuşmak isteyenlerin yardımına Hakk'ın yetişeceğini, onlara tevhit pınarından marifet bilgilerini aktaracağını ifade eder. Dolayısıyla kalplerine inen bu irfan ilmini manevî zekât olarak değerlendirmiştir. Kur'ân ve hadislerde köle azat etme teşvik edilmiş Cehennem ateşinden kurtaran bir faktör olarak değerlendirilmiştir.⁷⁹ Müstegânimî de bu duruma tasavvufî açıdan yaklaşarak nefsinin arzuları altında kölelik yaşayan birini bu esaretten kurtarmaya çalışan kişinin zekâtını vermiş kabul edileceğinden kendisine büyük mükâfatların verileceğini kaydeder.⁸⁰

f. Borçlular: Müstegânimî bu sınıfta yer alan kimseleri manevi borçlu olarak değerlendirmektedir. Bunlar ibadetleri yerine getirme ve günahlardan kaçınma konusunda hassasiyet göstermediklerinden Allah'a borçludurlar. Borçlarından dolayı da mahcubiyet duyarlar. Onların bu hallerinin, ibadetleriyle övünen kimselerin hallerinden daha iyi olduğunu vurgular. Çünkü hallerinden tövbe etmeleri durumunda bu kimselerin derecelerinin, ibadetleriyle övünen kişilere nazaran daha üstün olabileceğini ifade eder. Ataullah İskenderî'nin kişide mahcubiyet meydana getiren günahın, büyüklük ve övünme meydana getiren ibadetten daha hayırlı olduğunu belirtmesi, Ebû Medyen el-Mağribî'nin de "günahkârın günahından dolayı tevazusu, âbidin ibadetinden dolayı tahakkümünden efdaldır" demesi, kişinin ibadetlerinde kendine pay biçmesinin, dolayısıyla da benlik davası gütmemesinin yanlış bir yol olduğunu ortaya koymaktadır.⁸¹

g. Allah Yolunda Olanlar: Müstegânimî'ye göre bu sınıf, Allah yolunda kararlı ve sadık olan, vuslat yolunda tüm engelleri aşanlardır. Onlar cesaretlerinden dolayı geride kalmak istemediklerinden, buldukları makamdan

⁷⁷ et-Tevbe, 9/60.

⁷⁸ Müstegânimî, *el-Minehü'l-kuddûsiyye*, 253-254.

⁷⁹ Bkz. el-Maide 5/89; en-Nisâ 4/92; Ebû Dâvûd, "İtk", 14 (3967).

⁸⁰ Müstegânimî, *el-Minehü'l-kuddûsiyye*, 251-252.

⁸¹ Müstegânimî, *el-Minehü'l-kuddûsiyye*, 253.

diğer makama daha hızlı ulaşırlar. Bu makamdaki kişiler itimat edecekleri bir sâlih amellerinin olmadığını bilincindedirler. Müstegânimî, sahip oldukları bu özelliklerinden dolayı Hakk Teâlâ onların kalplerine birtakım manevî işaret ve marifet bilgilerini ilkâ ederek hak ettikleri zekâtları almış olduklarını ifade eder. Allah hakkında hüsnü zan beslediklerinden “*Ben kululumun zannı üzereyim*”⁸² kutsi hadisinin karşılığını bulmuş ve Allah’a vasıl olduklarını belirtmiştir.⁸³

h. Yolcular: Müstegânimî bu kimseleri tasavvuf yoluna muhtaç olan seyyâh ve garip kimseler olarak tanımlar. Garibin yüzüne kapı kapatılmayacağı gibi bu yola girmek isteyen kişiler için de marifet bilgilerinin açılacağını bildirir. Bu hususta Ebû Abbâs el-Mursî’den “Benim ile müridim arasında sadece bir nazar vardır, onu da esirgemem.” sözünü naklederek, bu kişilerin kendilerini Allah’a ulaştırarak ârif bir rehberin yardımına muhtaç olduklarını izah eder. Âriflerin bu kişilere yol göstermesinin kâfi geleceğini belirtmesi, bu kişilerin liyakatli ve kabiliyetli kişiler olduklarını ortaya koymaktadır.⁸⁴

Fıkıh eserlerinde kendilerine zekât verilen sekiz sınıftaki kişilerde şartı koşulan İslâm ve hürriyet kriterlerini tasavvufi açıdan değerlendiren Müstegânimî, bu yola girerek marifet bilgilerini elde etmeleri için onların teslimiyet içerisinde olmaları gerektiğinin altını çizer. Tasavvufun kâl ilminden çok bir hâl ilmi olduğuna dikkat çekerek davalarında sadık olmayan kişilerin sözlerine itibar edilmeyeceğini, dolayısıyla da onlara marifet bilgilerinin verilmesinde ihtiyatlı davranılması gerektiğini vurgular.

2.4. Oruç

Müstegânimî “mutlak tutma” anlamına gelen orucun hakikatinin, Hak Teâlâ’ya yönelip hâtırda sadece O’nu tutmak ve O’nun tecellilerini müşâhede etmek anlamına geldiğini ifade etmiştir. “*Artık içinizden kim bu aya yetişirse onu oruçlu geçirsin.*”⁸⁵ âyetini bu bağlamda yorumlayarak Ramazan ayının başlangıcı olarak kabul edilen hilâlin görülmesinin, müşâhede makamının başlangıcını sembolize ettiğini beyan eder. Mâsivânın kalpte yer alması gibi müşâhedenin lezzetine ters gelecek hal ve hareketlerden uzak durulmasının önemini belirtmiştir. O’na göre orucun gerçek amacı Hak Teâlâ’nın nazargâhı kabul edilen ve basiretle isimlendirilen nokta-i süveydanın dış tesirlerden korunmasıdır. Zikir, halvet ve tefekkür esnasında sakin ve sessiz bir ortamın tercih edilmesi kişiyi dış tesirden koruduğu gibi orucun da aynı minvalde

⁸² Buhari, “Tevhid”, 15.

⁸³ Müstegânimî, *el-Minehü'l-kuddüsiyye*, 250-251.

⁸⁴ Müstegânimî, *el-Minehü'l-kuddüsiyye*, 254.

⁸⁵ el-Bakara 2/185.

olması gerektiğini savunur. Oruca yüklenen bu anlamın ancak Hakk'ın huzurunda olma bilinciyle gerçekleşebileceğini, oruç esnasında mâsivâyâ yönelmenin sıyâmın hakikatine ve ruhuna aykırılık teşkil edeceğini savunur. Dış tesirden en fazla ve en çabuk etkilenen organın kalp olduğunu belirterek korunması için yoğun gayret sarf edilmesi gerektiğini açıklar.⁸⁶

İbadetlerde ihlâsın önemine dikkat çeken Müstegânimî, sâlikin ihlâs ile getirdiği bir niyetin kendisini his/dış âlemin olumsuzluklarından koruyabileceğini aktararak niyetin vuslata ermedeki kolaylaştırıcılığına vurgu yapmıştır. Namazdaki bakış açısını oruç ibadetinde de yansıtan Müstegânimî, bütün uzuvların, günah ve gafletten uzak durmasıyla oruç tuttuğunu varsayarak orucu seyr u sülûkun bir aşaması olarak değerlendirdiği görülmektedir. Zira oruç hâlini manevî bir istiğrak olarak görerek, sâlikin oruçlu olma hâlinin yakîn bilgisiyle kesretten vahdete doğru bir seyr, iftarının da vahdetten kesrete dönüşünü sembolize ettiğini aktarır. Yağan tecellinin etkisiyle oruç tutan kimsede zâhir/bâtın, somut/soyut olgusunun eşitliğinin imkânından, celvette bile halvette kalılabileceğinden bahsetmiştir. Müstegânimî'nin tavsif ettiği bu oruç, Gazzâlî'nin tavsif ettiği havassu'l-havassin orucu olup, sâliki süflî ve dünyevî düşüncelerden uzak tutan bir ibadettir.⁸⁷ Oruç tutan salikin dikkat edip sürekli vaktini mûlahaza etmesi gerektiğini, mâsivânın Allah ile kul arasında bir perde/hicâb oluşturduğundan, sâlik yakîn bilgisiyle sürekli Allah ile olma bilincinde olup ağıyârı kalbine sokmamaya gayret etme tavsiyesinde bulunur. Açık bir ifade ile bunu belirtmemişse de bunun yolunun vahdet-i vücûd düşüncesinden geçtiğini, âlemde var olan bütün mahlûkatın Hakk'ın esmâ ve sıfatının birer tecellileri olduğunun idrakinden, ancak bu düşünce ile halk içinde de Hakk ile kalılabileceğini savunur. Sâlik, marifetullah bilgisiyle Hakk'ı müşâhede makamında olup istiğrâk haline girdiğinden âlemin, artık yaratıcı ile arasında bir perde olma özelliğini yitireceğini, dış âlemden uyarılar alamayacağını ifade eder.⁸⁸ Böyle bir niyet ile tutulan ve açılan oruç, marifetullah bilgisini kazandırarak saliki vuslat mertebesine ulaştırır.

Tasavvuf klasiklerinde seyr u sülûk eğitiminin zorlu bir eğitim süreci olduğu vurgulanmış, bu yönde sufilerin girdikleri halvet, riyâzet ve mücâhedeler örnekleri ile aktarılmıştır. Müstegânimî de oruç ile ilgili yaptığı bu işârî yorumların seyr u sülûk aşamasında olan sâlikler için geçerli olduğunun altını çizmektedir. Zira sülûk eğitimi almamış müritlerin bile bu yorumlara muhatap olmadığını ifade etmiştir.⁸⁹

⁸⁶ Müstegânimî, *el-Minehü'l-kuddûsiyye*, 258-260.

⁸⁷ Gazzâlî, *İhyâu ulûmi'd-dîn*, 2/110.

⁸⁸ Müstegânimî, *el-Minehü'l-kuddûsiyye*, 262.

⁸⁹ Müstegânimî, *el-Minehü'l-kuddûsiyye*, 264.

2.5. Hac

Hac menâsiki diğer ibadetlerden farklı olarak sembol ve meşairlerin yoğun işlendiği belli ritüellerden meydana gelmektedir. Sufi müellifler, kaleme aldıkları eserlerinde, hac ibadetinin fikhî yönünü ele aldıktan sonra onun manevî ve derunî boyutuna temas etmişlerdir. Hac menâsikine metafizik anlamlar yüklemişler, ihram, vakfe, tavaf, sa'y gibi ibadetlerin sembolik yön ve anlamlarını açıklamışlardır. Böylece zahir-batın dengesi ile şeriat-tarikat-hakikat bütünlüğünü korumaya çalışmışlardır.⁹⁰ Müstegânimî de hac menâsikinin tıpkı namaz ve oruç gibi sâlik için bir seyr u sülûk olduğunu, bu yolculuğun zatın künhüne yapılan bir seyr, zatın ummanına bir dalış ve sırlarına nail olma şeklinde değerlendirmiştir.⁹¹ Mutasavvıfımız Hacc'ın rükünlerini yorumlarken belli bir sıralamayı dikkate almadığından çalışmada onun takip ettiği tertibe riayet edilecektir.

2.5.1. Mîkât

Müstegânimî mîkâtı, zamansal ve mekânsal şeklinde ikiye ayırmış, her birinin kendine has şartları olduğunu altını çizmiştir. Zamansal mîkâtı seyr u sülûk ve vahdet-i vücûd ekseninde değerlendirerek, Allah'ın vahdaniyetini ikrar edip varlık âleminde Allah'tan başka varlık olmadığı düşüncesindeki sâlik tarafından, zâtın künhüne ve esrarına yapılan yolculuk şeklinde ele almıştır. Mîkâtın, müridin sınırlılıktan çıkışını ve mutlak olana doğru bir seyrî sembolize ettiğini ifade eder. Sâlikten istenenin zaman ve mekân kayıtlarından sıyrılarak mutlak olana doğru ilerlemek olduğunu belirttiikten sonra her ârifin kendine has bir mîkâtı olduğunu vurgular. Mîkâtın benlikten sıyrılma ve yok olma makamı olduğunu, kişinin kendi varlığını Hakk'ın varlığında eritmesi, iradesini yüce Hakk'ın iradesine teslim etmesi anlamına geldiğini ifade eder. Zira mîkâta bulunan sırta sadece insan-ı kâmillerin ulaşabileceğinin altını çizer.⁹²

2.5.2. İhrâm

Müstegânimî ihrâmda dikişsiz kumaşlara bürünmenin, her şeyi geride bırakarak kişinin içinde bulunduğu bütün durumlardan, zaman ve mekân olgusundan sıyrılıp maksuda doğru yol alma manasına geldiğini savunur. Bu manevî yolculuk sırasında sâlikin kalbine bazı tecelli ve fuyûzâtların inkişâf edebileceğini aktarır. Sâlik, Kâbe'ye yaklaşıp dek telbiye zikrine tekrar eder. "Allah'ın tecellilerini müşâhede eden O'nu zikretmez, O'nu

⁹⁰ Geniş bilgi için bkz. Mekkî, *Kütü'l-kulûb*, 3/1248-1265; Gazzâlî, *İhyâu ulûmi'd-dîn*, 2/129-247.

⁹¹ Müstegânimî, *el-Minehü'l-kuddüsiyye*, 268.

⁹² Müstegânimî, *el-Minehü'l-kuddüsiyye*, 268-269.

zikretmeyen de O'nu müşâhede edemez" düsturunca Kâbe'yi gördüğünde telbiye zikrini bırakır. Arif vahdâniyetin ve huzuru ilâhiyi temsil eden⁹³ Kâbe'de yok olduğundan onun vücudu ile iktifa eder ve sadece temaşaya dalar. Her makamın bir edebi olduğunu belirten Müstegânimî, Kâbe'de bulunmanın edebinin ise O'nu müşâhede etmek olduğunu ifade eder.⁹⁴

İhram halinde iken karada avlanmanın yasaklanmasını metafizik bir yorumla değerlendiren Müstegânimî, ihramda olan arif kişiyi, ilahi tecellilerin mana denizinde yüzen birine benzetmektedir. Ahadiyyet denizinde gark olmuş, ilahi tecellilerle kuşanmış, hatta o tecellinin bir parçası olmuş arifin ne haram ne de helali düşünebileceğinden hareketle, denizde avlanmasının haram olmadığını vurgulamıştır. Manevi tecelli altındaki arifin de o halde iken mâsivâ ile bağlantı kurmasının doğru olamayacağını ifade eder. Mana ummanından çıktıktan, başka bir ifade ile sekr halinden sahv makamına geçtikten sonra ise dış dünyada cemâdâtın üzerinde helal veya haramın yazıldığını temaşa ettiğini ve artık onlar ile temasa geçebileceğini, dolayısıyla sorumluluğun da başladığını ifade eder. Şeytan'ın, istiğrak halindeki sâlikî avlayamayacağını belirten Müstegânimî, nefsin arzu ve isteklerinden yüz çeviren arifin Hakk'a yaptığı münacat ile lezzetlendiğini bu durumun da kendisini koruyan bir kalkan olduğunu bildirir. Fakat nefsin en ufak bir uymada ise şeytanın tasallatuna maruz kalabileceğini de vurgular.⁹⁵

Müstegânimî, kişinin ihramda iken hiçbir canlıya zarar vermemesi gerektiğini işari bir üslupla değerlendirmektedir. Ona göre muhrim, fark gözetmeksizin küçük büyük bütün varlığın Allah'ın huzurunda olduğunu bu nedenle de Allah'ın huzurunda olan hiçbir varlığa zarar verilmemesi gerektiğinden yola çıkarak muhrimin sivrisineğe bile zarar vermemesi gerektiğini ifade eder. Sadece Leylânın mahallesinde dolaştı diye, bir köpeği evine alıp besleyen ve bakımını üstlenen Mecnun'u örnek vererek, edep makamında bulunan muhrimin de Hakk'ın misafirlerine şefkat ve merhametle muamele etmesi, hiçbir canlıyı incitmemesi gerektiğini aktarır. Bu halin hayatın geri kalanında da muhafaza edilmesini, Hakk'ın esmâ ve sıfatlarının bir tecellisi olarak değerlendirdiği bütün varlıklara edebe mugayir bir davranışta bulunulmaması, yılana benzettiği nefsin tuzaklarından korunması gerektiğinin altını çizer.⁹⁶

2.5.3. Tavaf

Müstegânimî Arafat vakfesinden sonra yapılan tavafın, tek ve hakiki zatın tecellilerine geri dönüşünü ve yaratılışın manalarında dolaşmayı sembolize

⁹³ Çakmakhoğlu, *İbn Arabî'ye Göre İbadetlerin Manevî Yorumları*, 308.

⁹⁴ Müstegânimî, *el-Minehü'l-kuddûsiyye*, 269-271.

⁹⁵ Müstegânimî, *el-Minehü'l-kuddûsiyye*, 288-290.

⁹⁶ Müstegânimî, *el-Minehü'l-kuddûsiyye*, 291-293.

ettiğini vurgular. Kâbe'nin etrafında yedi kez usulünce dönmenin anlamının Allah'ın yedi sıfatının birbirleri ile olan irtibatını, keyfiyetini ve anlam dünyasına dalma olduğunu izah eder. Arif her bir şavtta bir sıfatı düşündüğünde, o sıfatlardan sâdır olan hacerü'l-esvedî selamlar. Hak Teâlâ bu esnada arif kuluna isim ve sıfatları ile zuhur eder. Zuhuratın şiddeti o kadar artar ki her taraf zuhuratın kendisi olur. Zuhurat bazen arifin içinde bazen de üzerinde gerçekleşir. Böylece fenâ mertebesine eren arif, Allah namıyla konuşmaya, Allah namıyla zikretmeye başlar. Arifin dilinden dökülen her cümlelerin kaynağı vâhidîyet esrarına dayalıdır. İbadet ve müşâhede aynı anda gerçekleşir.⁹⁷

Müstegânimî, tavaftaki setr-i avretin, İlahî sırların ve hakikat bilgilerinin gizlenmesini sembolize ettiğini, sahv halindeki arifin gerek tavafta gerek sa'yda karşılaştığı ve müşâhede ettiği birtakım tecellilerin ehil olmayanlara anlatmaması gerektiğini aktarır. Sekr halindeki kişinin ise içerisinde bulunduğu hâlden dolayı sorumlu olmadığından ifşa ettiği sırlardan mazur kabul edilebileceğini ifade etmesi de kendisinin şathiye türü ifadelerle bakış açısını yansıtmaktadır.⁹⁸

2.5.4. Sa'y

Müstegânimî, sâlikin tavaf esnasında Hakk'ın sıfatlarının tecellilerine maruz kaldığını ifade ettikten sonra safa ve merve tepeleri arasında sa'ya geçmesi gerektiğini ifade eder. O'na göre Safa cemâl, Merve ise celâl sıfatını sembolize eder. Allah'ın celâl sıfatının cemal sıfatına dönüşene dek, onun celâl ve cemâl sıfatları arasında mekik dokumasından ibarettir. Arif de cemâl sıfatı tahakkuk edene kadar her iki sıfatın tezahürlerine rıza gösterme anlamına gelen kemâl mertebesinde bulunmalıdır. O'na göre cemâl sıfatının tecelli ettiği zaman diliminde Allah'ı bilip, celâl sıfatında unutan kimse kemâl mertebesinde noksandır ve sa'yın hakkını verememiştir. Müstegânimî'ye göre arif, hayatının her anında Allah ile beraber olma bilincinde olma gayreti içerisinde olmalıdır. O'na göre Sa'y, arayışın sonucundaki buluş, kavuşma ve vuslattır. İnsanın hayatında karşılaştığı olumlu veya olumsuz durumların Allah'ın isim ve sıfatlarının birer tecellisi olduğunun idrakine varıştır. Her hâle rızâ göstermektir ki bu tavır kemâl mertebesidir. Bir kalpte kabz-bast, ölüm-hayat, fakirlik-zenginlik, izzet-zillet eşit olmadığı müddetçe kemâle eremez. Tüm bunlardan hareketle sa'y, insanın benliğinden kurtuluşunu, gassalın önündeki ölü gibi iradesini Hakk'ın iradesine

⁹⁷ Müstegânimî, *el-Minehü'l-kuddüsiyye*, 272-273.

⁹⁸ Müstegânimî, *el-Minehü'l-kuddüsiyye*, 277.

teslim etmesini, isim ve sıfatların tecellisi ile lezzetlenmesini sembolize ettiğini ve nihayetinde de kemâl mertebesine ulaşmayı ifade eder.⁹⁹

2.5.5. Arefe Vakfesi

Müstegânimî vakfeyi, hac yolculuğunun son makamı olarak değerlendirmektedir. Vakfeye çıkmayı hedefleyen arifin, tavaf ve sa'yadaki tecelliye maruz kaldığı zâhiri, bâtinî ve gaybî bütün manevî hallerinden ve vasıflarından arınması gerektiğini söyler. İbnü'l-Arabî'nin, ilhâmlar vasıtasıyla doğrudan Allah'ı bilen âriflerin makamı şeklinde tarif ettiği vakfeyi¹⁰⁰ Müstegânimî de benzer bir tarzda ele almış ve vakfenin ahadiyyet makamında istîğrak haline girme anlamına geldiğini savunmuştur. Marifetullah makamı olarak değerlendirdiği vakfenin hakikatinin akıl üstü bir sır olduğunu, kendisi dâhil birçok arifin bu rüknün hakikatine ve manasına erişemediğini kaydetmiştir. Bu nedenle vakfenin, ne hakikat ne de mecaz ile nitelenemeyen, hakikatlerin hakikati anlamına gelen "amâ" (körlük) şeklinde değerlendirildiğini ifade etmiştir. Manasının ve özelliğinin anlaşılmasından dolayı da vakfeye "vukuf", "lahut" veya "gizli hazine" dendiğini dile getirerek farklı bir biçimde ele almıştır. Manevî vakfe makamının oldukça kapalı ve gizli olduğunu aktaran Müstegânimî, ondan hızlıca çıkıp menâsiki tamamlamasının yerinde olacağını ifade etmiştir.¹⁰¹

SONUÇ

İslâm dini ve ona ait hükümler, insanın hem zahirine hem de iç dünyasına hitap ettiğinden ne salt rûhânî/bâtinî bir anlayışla, ne de manadan yoksun materyalist ve pozitivist bir bakış açısıyla yorumlanabilir. Bundan dolayı sufiler ibadetleri söz konusu iki boyutla incelemiş, tasavvuf tarihinde geniş bir literatürün ve mana dilinin yaygınlık kazanmasına öncülük etmişlerdir. Bu sûfîlerden biri olan Cezayir'li Ahmed b. Mustafa Müstegânimî, sünî anlayışa sahip diğer sûfîler gibi ibadetleri her iki yönden incelemiş, onları şekil ve suret kılıfından çıkarmayı hedefleyerek manevî kazanımlarına dikkat çekmiştir. Namaz, hac, zekât ve oruç gibi ibadetlere getirdiği metafizik yaklaşımlar onların seyr u sülûk eğitiminin bir parçası olduğunun izlenimini yansıtmaktadır. Manevî tekâmülü sağlayan ibadetleri, kişinin mâsivâ ile olan kalbî alakasını ortadan kaldıran ve Hakk'a yönelmesini amaçlayan dini vecibeler bütünü şeklinde değerlendirmiştir.

⁹⁹ Müstegânimî, *el-Minehü'l-kuddûsiyye*, 274-276.

¹⁰⁰ İbnü'l-Arabî, *el-Fütûhâtü'l-Mekkiyye*, 1/543; Çakmaklıoğlu, *İbn Arabî'ye Göre İbadetlerin Manevî Yorumları*, 354.

¹⁰¹ Müstegânimî, *el-Minehü'l-kuddûsiyye*, 265-266, 283-293.

Müstegânimî, elest bezminde kulun rabbine verdiği sözde durmasının öne mi üzerinde durmuştur. Bu hususta nefsi emmâreyi zehirli bir yılan, ondan doğan kötü eylemleri de manevî necasete benzetme metaforunu kullanarak, kulun sürekli yakaza halinde olmasının gerekliliğine vurgu yapmıştır. Söz konusu anlaşmayı ayakta tutabilecek yegâne unsurun ibadetlerin hakkıyla eda edilmesine bağlamıştır. Kur'ândaki ayetlerle uyumlu bir şekilde ibadetlerin, nefsin emmâreden kaynaklanan manevî necasetleri/hastalıkları temizleme ve onların yerine marifetullaha ulaşmayı sağlayacak güzel hasletleri ortaya çıkarma gibi özelliklerini ortaya koymuştur. Huşu ve ihlâs ile gerçekleştirilen ibadetlerin temel fonksiyonları üzerinde durmuş, bireysel ve toplumsal açıdan kazanımlarına yer vermiştir. Müstegânimî'ye göre kalbin vuslata erip itminana kavuşması, ibadetler vasıtasıyla Allah ile kul arasında perde/engel teşkil eden mâsivânın olumsuz etkilerinden kurtulmasına bağlıdır. Diğer taraftan ibadetlerden uzak bir yaşantı veya ibadetlerin hakkıyla yerine getirilmemesinin ise Allah'ın huzurundan kovulmuşluğun alameti olarak görür.

Müstegânimî eserinde ibadetlere yönelik kullandığı terminoloji ve sembolik dil, Gazzâlî, Ebû Medyen Mağribî, İbnü'l-Arabî ve Mevlânâ ve gibi düşünürlerin etkisinde kaldığını göstermektedir. Kâinatta var olan bütün varlığın Allah'ın esmâ ve sıfatlarının bir tecellisi fikrinde oluşu, varlık âlemi ile ilgili mülahazaları, onların eserlerinden alıntılar yapması ile ibadetlere getirdiği metafizik yorumların onlarınki ile benzerlik göstermesi bu tezi güçlendiren hususların başında gelmektedir. Çağdaş bir sûfi olan Müstegânimî'nin eserlerinin, fikir ve düşüncelerinin, kurmuş olduğu tasavvufî yapının akademik ve bilimsel çalışmalarla gün yüzüne çıkarılıp daha iyi anlaşılması tasavvuf sahası ve literatürüne katkı sağlayacaktır.

KAYNAKÇA

- Acclûnî, İsmail b. Muhammed. *Keşfü'l-hafâ ve müzilü'l-ilbâs 'ammeştehere mine'l-eğâdîs 'alâ elsineti'n-nâs*. Dımaşk: Mektebetü'l-Kudsî, ts.
- Ahmed b. Hanbel. *Müsnedü'l-İmam Ahmed b. Hanbel*. thk. Şuayb Arnavut. Beyrut: Müessetü'r-Risale, 2001.
- Alâvî, Ahmed b. Mustafa Müstegânimî. *el-Minehü'l-kuddüsiyye fî şerhi'l-mürşidi'l-muîn bi tariki's-sûfiyye*. thk. Seûd Kavvâs. Beyrut: Dâru İbn Zeydûn, ts.
- Alâvî, Ahmed b. Mustafa. *el-Mevâdü'l-ğaysiyye en-nâşietî 'an ahkâmi'l-ğavsıyye*. Müstegânim: el-Matbaatü'l-Alâviyye, 1994.
- Alâvî, Ahmed b. Mustafa. *el-Mevâdü'l-ğaysiyye*. Müstegânim: el-Matbaatu'l-Alâviyye, 2. Basım, 1989.

- Alâvî, Ahmed b. Mustafa. *Miftâhuş-şuhûd fî mezâhiri'l-vucûd*. Müstegânim: Matbaatu'l-Alâviyye, 1994.
- Bû Ğânim, Ğazâle. *et-Tarîkatu'l-Alâviyye fî'l-Cezâir ve mekânetuhâd-dîniyye ve'l-ictimâiyye*. Konstantin: Kulliyetu'l-'Ulûmi'l-İnsâniyye ve'l-İctimâiyye, 2008.
- Cebecioğlu, Ethem. *Tasavvuf Terimleri ve Deyimleri Sözlüğü*. Ankara: Otto Yayınları, 2014.
- Cengiz, Muammer. "İsmail Hakkı Bursevî'de İbâdetler Metafizigi". *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi* 16/3 (2016), 127-159.
- Cürcânî, Ali b. Muhammed Seyyid Şerif. *Mu'cemüt-tarîfât*. thk. Muhammed Sıddîk Mişşâvî. Kahire: Daru'l-Fadîle, ts.
- Çakmaklıoğlu, M. Mustafa. "Mevlana'ya Göre İnanç ve İbadet Boyutlarıyla Dindarlıkta Sûretten Mânâyâ Yöneliş". *Marife* 7/3 (Kış 2007), 7-28.
- Çakmaklıoğlu, M. Mustafa. *İbn Arabî'ye Göre İbadetlerin Manevî Yorumları*. İstanbul: İnsan Yayınları, 2023.
- Ebû Kerem, Kerîm Emîn. *Hakikatü'l-ibâdeti 'inde Muhyiddîn b. Arabî*. Kahire: Dâru'l-Emîn, 1997.
- Eroğlu, Muhammed. "İbn Âşir". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 19/330-331. İstanbul: TDV Yayınları, 1999.
- Furkani, Mehterhan. "Risâletu esrâri'l-vudû li Cemâleddîn el-Halvetî: Dirâse ve Tahkik". *Mütefekkir Aksaray Üniversitesi İslâmî İlimler Fakültesi Dergisi* 4/7, (Haziran 2017), 173-195.
- Gazzâlî, Ebû Hâmid Muhammed. *İhyâu ulûmi'd-dîn*. 9 Cilt. Cidde: Dâru'l-Minhâc, 2011.
- Hakîm, Suad. *İbnü'l-Arabî Sözlüğü*. çev. Ekrem Demirli. İstanbul: Kabcacı Yayınevi, 2004.
- İbn Tunus, 'Udde. *er-Ravdatü's-seniyye fî zikri'l-meâsiri'l-alâviyye*. Müstegânim: el-Matbaatu'l-Alâviyye, 1936.
- İbnü'l-Arabî, Muhyiddîn. *Fütûhâtü'l-Mekkiyye*. 9 Cilt. thk. Ahmed Şemseddin. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1999.
- İmâm, Muhammed Faruk. *Sâhibu't-tarîkati'l-Alâviyyeti ve hâmilu livâi'l-cihâdi didde'l-muste'miri'l-Fransî eş-Şeyh Ahmed b. Mustafa el-Alâvî*. Râbitatu Udebâi'ş-Şâm, 2010.
- Kara, Mustafa. "Ahmed el-Alevî". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 2/42-43. İstanbul: TDV Yayınları, 1989.
- Konuk, Ahmet Avni. "*et-Tedbirâtü'l-İlâhiyye fî islâhi memleketi'l-insâniyye*" Tercüme ve Şerhi. haz. Mustafa Tahralı. İstanbul: İz Yayıncılık, 3. Basım, 2004.
- Kuşeyri, Abdülkerîm b. Hevâzin b. Abdülmelik. *Tefsîrül-Kuşeyri el-müsemma*

- Letâifü'l-işârât*. 3 Cilt. thk. Abdüllatif Hasan Abdurrahman. Beyrut: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1971.
- Lings, Martin. *Yirminci Yüzyılda Bir Veli Şeyh Ahmed el-Alâvi*. çev. Betül Özel Çiçek. İstanbul: Sûfî Kitap, 2009.
- Lutrûş, Şârif. *eş-Şeyh b. Mustafa el-Alâvî râidü'l-hareketi's-sûfiyye fî'l-karni'l-işrin*. Müstegânim: Câmîatu Müstegânim, ts.
- Mehrân, Emel Hüsni Hilmî. "eş-Şeyh Alâvî Bâ'isu'n-Nahdati'r-Rûhiyye fî'l-Ğarb". *Mecelletü'l-Behsi'l-İlmî fî'l-Âdâb* 4/16 (Mısır 2015), 1-38.
- Mekkî, Ebû Tâlib Muhammed b. Ali b. Atiyye. *Kütü'l-kulûb fî muâmeleti'l-mahbûb ve vasfî tariki'l-mürîd ilâ makâmit-tevhîd*. 3 Cilt. thk. Mahmud İbrahim Muhammed er-Rıdvânî. Kahire: Mektebetu Dâri't-Turâs, 2001.
- Mektebetü'd-Dîniyye li't-tarîkati's-sûfiyyeti'l-Alâviyye*. Menşûrâtü'l-Mektebeti'd-Dîniyye li't-Tarîkati's-Sûfiyyeti'l-Alâviyye. Müstegânim: Matbaatu'l-Alâviyye, 1987.
- Mevlânâ, Celâleddîn Rûmî. *Mesnevî: Konularına Göre Açıklamalı Mesnevî Tercümesi*, 6 Cilt. çev. Şefik Can. İstanbul: Ötüken Yayınları, 1997.
- Mücâhid, Zeki Muhammed. *el-A'lâmu's-şarkiyye fî'l-mietî'r-râbiati aşereti'l-hicriyye*. Beyrut: Dâru'l-Ğarbi'l-İslâmî, 1994.
- Müslim, Ebûl-Hasan Müslim b. Haccâc Nisâbüri. *Sahîh Müslim*. thk. Ahmed b. Rıfat b. Osman. Türkiye: Dâru't-Tibâati'l-Âmira, 1334/1916.
- Nuveyhîd, Adil. *Mu'cemu A'lâmu'l-Cezâir min sadri'l-İslâm hettâ'l-asri'l-hâdir*. Beyrut: Müessetü Nuveyhidî's-Sekâfiyye, 1980.
- Serrâc, Ebû Nasr. *el-Luma'*. thk. Abdülhalim Mahmud. Mısır: Dârü'l-Kutubî'l-Hadîse, 1960.
- Sühreverdi, Ebû Hafis Ömer. *Avârifü'l-ma'ârif*. Mısır: el-Mektebetü'l-Alâmiyye, 1939.
- Şârânî, Abdülvahhab. *Levâkihü'l-envâr fî tabakâti'l-ahyâr: et-Tabakâtü'l-kübrâ liş-Şârânî*, Mısır: y.y., ts.
- Şener, Abdülkadir. "Abdest". *Türkiye Diyanet Vakfı Ansiklopedisi*. 1/68-70. İstanbul: TDV Yayınları, 1988.
- Şuşterî, Ebû'l-Hasan. *Divân Ebî'l-Hasan*. thk. Muhammed el-Adlûni el-İdrîsi. b.y.: Dârü's-Sakâfe, 2008.
- Temsemânî, Muhammed b. Muhammed el-Mehdi. *el-İmâm Seyyidi Muhammed b. Ahmed el-Bûzîdi tercümetuhu ve ba'du âsârihi*. Beyrut: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1971.
- Zirikli, Hayreddin. *el-A'lâm: Kâmûsu terâcim li-eşheri'r-ricâl ve'n-nisâ mine'l-'Arab ve'l-müsta'ribîn ve'l-müsteşrikîn*. 8 Cilt. Beyrut: Dâru'l-İlmi li'l-Melâyin, 2002.