

Bahrü'l-hayât, Kilid-i Mehâzin, Zama'ir u Beşâ'ir, Kenzü't-tevhîd, Evrâd-ı Gavsîyye, Teshîrû'l-kevâkib, Tezkiretû'l-evliyâ' ve *Mi'râcnâme* gibi eserler kaleme alan Gavs'ın en önemli eseri, riyâzet döneminde mânevî tecrübelerden yola çıkarak yazdığı *el-Cevâhirü'l-hams*'tir. Sonraki yıllarda tekrar gözden geçirdiği bu eser Gavsîyye tarikatının temel kitabı olmuştur. Aslı Farsça olan, ancak daha çok Arapça tercümesiyle tanınan *el-Cevâhirü'l-hams* "cevher" başlıklı beş bölüme ayrılır. Birinci cevherde zâhidin tanımı ve zühd yolları, ikinci cevherde riyâzet ve usulleri, üçüncü cevherde zâhidlerin okuyacakları dualar, dördüncü cevherde Şüttârî tarikatına mensup dervişlerin ibadet ve zikirleri, beşinci cevherde muhabbet ve hakikate ulaşma konusu anlatılmaktadır. Eserin son iki bölümü, Sâlim b. Ahmed (ö. 1046/1636) tarafından *Bulğatü'l-mürîd ve buğyetü'l-müstefîd* adıyla şerh edilmiştir.

BİBLİYOGRAFYA :

Muhammed Gavs, *el-Cevâhirü'l-hams*, The Asiatic Society Library of Bengal, nr. OA 74; Muhammed Gavsî Şüttârî, *Gülzâr-ı Ebrâr*, The Asiatic Society Library of Bengal, nr. MSD 262, vr. 94-97; Babur, *Babur-Nama* (trc. A. S. Beveridge), London 1922, s. 539-540, 670, 688; Abdülkâdir el-Bedâüni, *Müntehabü't-tevârîh*, Kalküta 1868, II, 34, 63; III, 4-5, 72; Cihangir, *Tüzük-i Cihângîr* (nşr. Sir Seyyid), Aligarh 1864, s. 211, 258; Zebîdî, *İşkd*, s. 92; Harîrîzâde, *Tibyân*, III, vr. 12^b-19^a; Abulfazl, *Akbar Nama*, Calcutta 1821, II, 135, 232, 267; Mu'temid Han, *İkbâl-nâme-i Cihângîr* (trc. Elliot-Dowson), Calcutta 1865, s. 109; Abdulhamid Lahori, *Badshah Nama*, Calcutta 1868; Abdülhak Dihlevî, *Ahbarü'l-aşyâr*, Delhi 1891, s. 244-245; Muhammed Sâdik, *Tabakât-ı Şahihânî*, Asafiyâ Library, Hyderabad, nr. 721; Gülâm Muinüddin Abdullah, *Me'âricü'l-velâye* (K. A. Nizami özel kütüphanesi), II; Şah Navaz Han, *Me'âşirü'l-ümerâ'*, Kalküta 1888, II, 578-579; Serkis, *Mu'cem*, II, 1630; Brockelmann, *GAL*, II, 550-551; *Suppl.*, II, 616; Abdülhay el-Hasenî, *Nüzhetü'l-havâtir*, IV, 97-98, 293-295; Schimmel, *Mystical Dimensions of Islam*, s. 350, 355; R. Maxwell Eaton, *Sufis of Bijapur (1300-1700)*, New Jersey 1978, s. 59-61; R. Nath, *History of Mughal Architecture*, New Delhi 1982, I, 217-229; a.mlf., "The Tomb of Shaikh Muhammad Ghauth at Gwalior", *Studies in Islam*, XV/1, New Delhi 1978, s. 21-30; Ebül-Hasan Ali el-Hasenî en-Nedvî, *el-İmâmû's-Serhendî*, Küveyt 1403/1983, s. 28-29; M. Muejeeb, *Indian Muslims*, New Delhi 1985, s. 301-302; M. Muzammil Haq, *Some Aspects of the Principal Sufi Orders in India*, Dhaka 1985, s. 122-135; K. A. Nizami, "The Şahtârî Saints and Their Attitude Towards the State", *Medieval India Quarterly*, I/2, Aligarh 1950, s. 56-70; Abdul Muqtadir, "Muhammad Ghawth Gwâliyârî", *El²* (İng.), VII, 439-440.



K. A. NİZAMI

GAVSİYYE

(غوثية)

Şüttârîyye tarikatının
Şeyh Muhammed Gavs'a
(ö. 970/1563)
nisbet edilen bir kolu.

Şeyh Vecihüddin Alevî, Şeyh Allahbahş ve Şah Pîr gibi meşhur sûfî ve âlimlerin Muhammed Gavs'a intisap etmeleri tarikatın Hindistan'ın Delhi, Gucerât ve Bengal bölgelerinde yaygınlık kazanmasını sağlamıştır. Muhammed Gavs'ın müridlerine öğrettiği prensipler kendisinden sonra tarikatın genel kuralları olarak benimsenmiştir. Bu prensiplerin başında vahdet-i vücûd inancı gelir. Ehl-i sünnet'e tâbi olmak, Hz. Peygamber'i örnek almak, gerçeği kitaplarda değil şeyhin öğrettiklerinde aramak, rüyayı mübalağa yapmadan şeyhe anlatmak, cahil insanlarla arkadaşlık etmemek ve imanı kaybetmeyeceği korkusuyla dünyalık peşinde koşanlarla dostluk kurmamak tarikatın temel öğretilerindendir. Genellikle vahdet-i vücûd inancının sadık takipçileri olan Gavsîyye şeyhleri dinin batinî yönünü vurgulayarak bazı sırrî özellikler geliştirmişlerdir. Tantra ve yoga ile ilgili birçok uygulamayı benimsemeleri, zikrin mânevî faydasını vurgularken bile "zîkr-i hans, zîkr-i alkah" gibi bazı Hint düşünce metotlarını tavsiye etmeleri, bu düşüncenin etkisi altında kaldıklarını göstermesi bakımından önemlidir. Bizzat Muhammed Gavs'ın, sırrî güçler geliştirmek için mensuplarına Hindü mistik geleneğindeki oturarak tefekkür tarzı olan "asin" in muhtelif şekillerini denemelerini tavsiye ettiği bilinmektedir. Yine onun, muhtemelen Hindûlar'a karşı bir iyi niyet göstergesi olarak boğa ve inek yetiştirmesi, daha sonra müridleri tarafından bir tarikat geleneği haline getirilmiştir.

Sultan Cihangir'in büyük saygı gösterdiği Miretlî (Meerut) Şah Pîr Şüttârî de inek yetiştirmekteydi. Şah Pîr gibi bazı Gavsîyye meşâyih Hintçe muskalar yazmışlardır. Şüttârîyye âdabının bir temel unsuru olan ve astronomiyi zikirle birleştiren "da'vet-i esmâ" metodu Gavsîyye tarikatında da uygulanmıştır.

el-Cevâhirü'l-hams, *Sirâcû's-sâlikîn*, *İşrârû'd-da'Ve*, *Şerh-i Risâle-i Kenzü'l-esrâr fî hâli eşğâli Şüttâr*, *Eşğâl-i Şüttâr*, *Evrâd-ı Şûfiyye* adlı eserler tarikatın temel kitapları arasında sayılabilir.

Tarikat mensupları Arabistan, İran, Türkiye ve Endonezya'ya kadar giderek

Gavsîyye'yi yaymaya çalışmışlardır. başarıları olamamışlardır.

BİBLİYOGRAFYA :

Muhammed Gavs, *el-Cevâhirü'l-hams*, The Asiatic Society Library of Bengal, nr. OA 74; a.mlf., *Bahrü'l-hayât*, Delhi 1893; Muhammed Gavsî Şüttârî, *Gülzâr-ı Ebrâr*, The Asiatic Society Library of Bengal, nr. MSD 262; Abdülhay Sûfî, *Evrâd-ı Şâfiyye*, Khuda Bakhsh Public Library, Patna; Ca'fer Muhammad, *Âdâbü'z-zîkr*, The Asiatic Society Library of Bengal, nr. 1280; Abdülhay el-Hasenî, *Nüzhetü'l-havâtir*, IV, 293; Brockelmann, *GAL*, II, 550-551; *Suppl.*, II, 616; Kadî Muinüddin, *History of the Shattari Silsilah* (doktora tezi, 1963), Aligarh Muslim University; Schimmel, *Mystical Dimensions of Islam*, s. 350; R. Maxwell Eaton, *Sufis of Bijapur (1300-1700)*, New Jersey 1978, s. 59; M. Muzammil Haq, *Some Aspects of the Principal Sufi Orders in India*, Dhaka 1985, s. 122-135; A. Popović — G. Veinstein, *Les orders mystiques dans l'Islam*, Paris 1985, s. 110, 116; K. A. Nizami, "The Şahtârî Saints and Their Attitude Towards the State", *Medieval India Quarterly*, I/2, Aligarh 1950, s. 56-70; Abdul Muqtadir, "Muhammad Ghawth Gwâliyârî", *El²* (İng.), VII, 439-440.



K. A. NİZAMI

GÂVUR

(bk. KÜFÜR).

GAY

(الغي)

Cehennemdeki bir yere verilen ad;
şaşkınlığın doğurduğu
bilgisizlik, azgınlık
(bk. CEHENNEM; İGVA).

GAYB

(الغيب)

Akıl ve duyular yoluyla
hakkında bilgi edinilemeyen
varlık alanı.

Arapça'da "gizli kalmak, gizlenmek, görünmemek, uzaklaşmak, gözden kaybolmak" anlamında masdar ve "gizlenen, hazırda olmayan bulunmayan şey" mânasında isim veya sıfat olarak kullanılır (*Lisânü'l-⁵Arab*, "ğyb" md.; Fîrûzâbâdî, *el-Kâmûsü'l-muhtâ*, "ğyb" md.). Râgıb el-İsfahânî gaybı "duyular çerçevesine girmeyen ve aklın zaruri olarak gerektirmediği şey", İbnü'l-Esir de "kalplerde (zihinlerde) mevcut olsun veya olmasın gözlerden gizli kalan her şey" tarzında açıklamışlardır (*el-Müfredât*, "ğayb" md.; *en-Nihâye*, "ğyb" md.).

İnsan yaratılışının gereği olarak bilinmeyen ve görünmeyene, esrarengiz olan karşı daima ilgi duymuş, onun bu il-

gisi kendisini devamlı şekilde görünenin ötesiyle ilgilenmeye sevk etmiştir. Düşünce tarihi boyunca çeşitli disiplinler gaybı genellikle bir varlık ve bilgi problemi olarak ele almışlardır. Bunların içinde kelâm ilmi gibi meseleyi sadece vahiy sınırları içinde çözmeye özen gösterenler yanın-da süfiyyede olduğu gibi konuya sırf bir varoluş gerçeği olarak yaklaşanlar da olmuş, gaybî ilimlerle meşgul olanlarsa konunun bilgi alanı içinde ele alınması-nın gerektiğini kabul etmişlerdir.

İnsanlık tarihi boyunca farklı din, me-deniyet ve felsefî kanaatlere sahip bu-lunan milletlerin büyük çoğunluğunun gayb telakkileri birbirinden farklı olmak-la birlikte gayba iman konusunda genel-likle olumlu bir tavır ortaya konmuştur. Mısırlılar, insanların öldükten sonra ruh ve beden olarak tekrar diriltileceklerine inanıyor, bu sebeple de ölülerini mum-yalıyor, onlar için ehiramlar inşa ediyor, ruhun cesedini kolayca tanıyabilmesi için beden-in hacmine ve şekline uygun mo-deller uyguluyorlardı. Dünyada faziletli bir ömür sürenlerin ebedî hayata ulaş-a-cağına, kötülerin ise mezarlarında aç ve susuz olarak yılan ve çıyanlara terkedi-leceğine inanıyorlardı. Yaptıkları heykel-ler bağımsız tanrıları değil görünmeyen gerçek ilâhın fiillerini temsil ediyordu (M. Seyyid Kılânî, II, 8-9; Bessâm Selâme, s. 45; C. Zeydân, I, 20-21). Sumerler'in inan-cına göre güneş, ay, su ve yer tanrıla-rından her birinin arkasında bazı ruhî güçler vardı. Bu güçler, her Sumerli'ye koruyucu bir melek ve ona musallat olan kötü ruhlar görevlendirirdi. Tanrının yar-dımını elde etmek için dua edenler ölü-lerin tekrar dirileceğine inandıklarından onların dünyada kullandıkları aletleri ve sevdikleri yiyecekleri de birlikte gömer-lerdi (Bessâm Selâme, s. 49-50). Bâbilli-ler ise tanrı inancı yanında cin ve melek gibi görünmeyen bazı varlıkların mev-cudiyetini kabul ediyordu. Bunlar, somut varlıklar olarak bağlandıkları heykellerin ötesinde soyuta doğru uzanan bir inanç sistemine sahiptiler. Eski Yunan'da halk çok tanrılı bir dinî yapıya sahipti. Aydın-lar arasında Demokritos gibi materyalist-ler yanında Pisagor, Sokrat, Eflâtun ve Aristo'nun da içinde yer aldığı büyük ço-ğunluk fizik âlemin ötesindeki varlıkları kabul ediyordu. Meselâ Pisagor gaybî bil-gi elde etme yollarını göstermiş (Mes'û-dî, II, 172), Eflâtun, ruhun bedenden ayrı-lınca gayb ve melekût âlemiyle ilişki kuracağını açıklamış (Devlet, s. 301), Aris-to ise duyular ötesi âlemi işlemek üze-

re *Metaphysica*'yı yazmıştır. Bu filozo-fa, rüya yoluyla haber elde etmeye dair *et-Tenebbü' bi'r-rü'yâ* (*De Divinatione per Somnium*) adlı bir risâle nisbet edi-lirse de bunun apokrif olduğu bilinmek-tedir (Kaya, s. 187, 194). Hint ve Çin kıta-larında da metafizik varlıkların dinî ha-yattaki fonksiyonları büyüktür. Meselâ yoga, maya, hulûl, ittihad, tenâsüh ve nirvana gibi kavramlar fizik ötesi âlemlle ilgili ruhun aktivitelerini ifade eder. Me-tafizik yönü fazla bilinmeyen Konfüçyüs dininde ataların ruhları ve her şeyin üs-tünde yüce bir varlık olan Tien'in büyük önemi vardır (Konfüçyüs, s. 11). Lao Tzu, Tao'yu duyular ötesi bir varlık olarak ta-nımlamaktadır (*Taoizm*, s. 34). Yine bu bölgede "ashâbü'r-rûhâniyyât" diye ad-landırılabilen bir grup, beşer süretindeki ruhanî araçların tanrıdan insanlara me-saj getirdiğini kabul etmekte, kişilerin değer ve üstünlüğünü duyular ötesi âle-me nüfuz gücü ile ölçmekte, onları bu güce ulaştıracak çeşitli riyâzet şekilleri önermekteydi (Şehristânî, II, 256).

İslâm'dan önce Araplar'ın dinî haya-tında da gayb âleminin önemli bir yeri olduğunu belirtmek gerekir. Gerçi Ara-plar içinde yaratıcıyı ve âhireti inkâr ede-rek hayatın sadece bu dünyadan ibaret olduğunu söyleyenler vardı (meselâ bk. el-En'âm 6/29; el-İsrâ 17/49; Yâsîn 36/78-79; el-Câsiye 45/24). Ancak Allah ve âhiret inancına sahip bulunanlar ve gön-derilecek bir peygamberin beklentisi için-de olanlar da görülmüyordu, bunlara Ha-nîf denilmekteydi (Şehristânî, II, 232, 235, 241). Müşrikler, putların ötesinde ulu bir tanrının ve onun yakınında bulunan bir-çok görünmeyen varlığın bulunduğunu kabul ediyorlardı. Arap dilinde bu tür varlıkları ifade etmek üzere ruh, şey-tan, cin, melek, gûl gibi isimlerin kulla-nılması onlarda bu inancın mevcut ol-duğunu kanıtlamaktadır. Câhiliye Ara-pları'nda gözle görülemeyen varlıklara genel olarak "âlem-i ervâh" denilmek-te, bunlar da kötü ve iyi tabiatlı olmak üzere ikiye ayrılmaktaydı. Kötü tabiatlı olanlara şeytan ve bazı cin türleri, iyi ta-biatlı olanlara da melek ve habis olma-yan cinler dahil edilmekteydi (Cevâd Ali, VI, 409-410, 705-754). Kur'an-ı Kerim'in verdiği bilgilerden, Araplar'ın Allah ile cinler arasında nesep bağı bulundu-ğuna inandıkları (es-Sâffât 37/158), cinle-ri Allah'a ortak koştukları (el-En'âm 6/100), onlara tapındıkları (Sebe' 34/41), sığındıkları (el-Cin 72/6) anlaşılmakta-dır. Yine Kur'an'dan öğrenildiğine göre

Araplar meleklerin Allah'ın kızları oldu-ğuna inanıyor, onları dilediği kişilere yar-dımcı olmak üzere yeryüzüne indirdiği-ni kabul ediyorlardı (meselâ bk. el-En'âm 6/8; el-İsrâ 17/40; el-Furkân 25/7, 21; ez-Zuhruf 43/19).

Araplar, ruhanî varlıkların görünme-diğine inandıkları için putları onların yer-yüzündeki sembolleri sayıyor, bu amaç-la onlara kurban kesiyor, tapınıyor, şe-faatlerini umuyor, yeryüzünün idaresin-de tanrının ortakları sayıyorlardı. Mâ-bedler de sadece tapınma yerleri değil aynı zamanda ruhanîlerle temas kur-ma, gaybdan haber alma yerleri olarak kabul ediliyordu. Ruhlar âlemine hük-metme onların hayatında önemli bir ye-re sahipti. Kâhin, falcı, müneccim gibi kişilerin gökleri dinleyen cinlerden ha-ber aldıklarına inanıyorlardı. Bu tür cin-lere "reî" veya "tâbi", görünmeyen kay-naklardan gelen seslere de "hâtif" de-niyordu. Arap yarımadasında bu tür ki-şilerin görev yaptığı birçok mâbed var-dı. Beytü Riâm, Beytü'l-Uzzâ, Beytü'l-Celsed bu yerlerin meşhur olanlarıydı.

Ehl-i kitabın gayb telakkisi ana çer-çeve olarak İslâm'la uyusmaktadır.

Aydınlanma çağında dikkatleri meta-fiziğe yönelten filozof Immanuel Kant olmuştur. Kant, selefi David Hume'un bütün zihinsel verileri reddetmesine kar-şılık *Kritik der reinen Vernunft, Prole-gomena zu einer jeden künftigen Me-taphysik, die als Wissenschaft wird auftreten können* ve *Metaphysische Anfangsgründe der Naturwissenschaft* gibi eserlerinde akla yöneldi; bilginin oluşması için akılda mevcut apriori kav-ramlarla bütünleşmesi gerektiğini söy-leli. Duyularla anlaşılması mümkün ol-mayan bir dünyanın (noumen) varlığının, tasavvura dayanan bu dünyanın fenomen âleminin aksine, duyu dışı oldu-ğuna ortaya koydu. İnsan aklının tasav-vur ve bağlantılarla oluşturduğu bu aş-kın âlemin bilinemeyeceğini, ancak ona inanılacağını belirtti. Uzakdoğu ve İs-lâm metafiziği konularında araştırmalar yapan Abdülvâhid Yahyâ (René Gué-non), Sorbonne'da verdiği Doğu meta-fiziğine dair konferansında (1925), me-tafiziği evrensel kabul etmesine rağ-men bunun Batı'da çok ihmal edildiğini vurgulamak amacıyla "Doğu metafiziği" tabirini kullandığını, sınırlandırılmayan metafiziği tarif de edilemeyeceğini ile-ri sürmüş, bu alanın fenomenlerle hiç-bir ilişkisinin bulunmadığını, çünkü fe-nomenler fizik âleme aitken metafizi-

ğin tabiat ötesi olduğunu söylemiş, tabiat ötesi âleme dair bilgilerin sezgiye dayandığını ve doğrudan doğruya elde edildiklerini belirtmiştir. Sezginin de "his-si" ve "kalbî" olmak üzere ikiye ayrıldığını, birincisinin akıl altı sezgiyi teşkil edip bunun oluşum ve değişim âlemini kavradığını, ikinci tür sezginin ise aklın ötesine ait bulunduğunu, ebedî ve değişmez prensipleri konu edindiğini vurgulamıştır. Kalbî sezginin (aşkın akıl) beşerî bir meleke olmayıp küllî plandan neşet ettiğini söyleyen Abdülvâhid Yahyâ, metafizik bilginin de bu sayede imkân dahiline girdiğini kaydetmektedir. Ona göre Leibnitz'in monadları gibi kapalî sistem oluşturan fertler metafiziğe yol bulamazlar. Aristo'yu metafiziği varlıkla sınırlandırdığı için eleştiren Abdülvâhid Yahyâ, ontoloji ile aynıleştirilen metafiziğin parçayı bütün yerine koyduğuna dikkat çekerek varlığın bir belirlenme (taayyün) olduğunu ve bunun ötesine gitmek gerektiğini belirtmektedir. Ayrıca insanın metafizik yolculukta çeşitli mertebelerden geçerek yükseldiğini, bunların beşerî mertebeler çerçevesini aşamayan psikolojiyle hiçbir ilgisi olmadığını söylemektedir (MÜİFD, III [1985], s. 103-122).

İnsanın gayb karşısındaki durumunu ve bu alanın onun varoluşundaki rolünü en sağlam şekilde tesbit eden kaynağın Kur'an-ı Kerim olduğunda şüphe yoktur. Gayb kelimesi Kur'an'da altmış yerde geçer. Bunlardan biri "gybet etmek" mânasından türemiş fiil, biri **gâibe**, üçü **gâibin** şeklinde sıfat, ikisi **gayâbe** (bir şeyin dibi) şeklinde isimdir. Dört yerde de cemi olarak **guyûb** tarzında yer alır (bk. M. F. Abdülbâkî, *el-Mu'cem*, "gayb" md.). Gayb kelimesi Allah'a nisbet edildiği yerlerde sadece Allah tarafından bilinebilen mutlak gaybı, "âlimü'l-gayb, âlimü'l-gaybi ve ş-şehâde; allâmü'l-guyûb, âlimü gaybi's-semâvâtî ve'l-arz" şeklinde terkiplerde Allah'ın evrende görünen ve görünmeyen her şeyi bildiğini, ayrıca "gaybü's-semâvâtî ve'l-arz" tarzındaki kullanımlarda insanların mevcut şartlar açısından bilemedikleri her şeyi, "en-bâü'l-gayb" terkinde de geçmişte yaşanan ve ibret alınmak üzere nakledilen tarihî olayları ifade eder.

Kur'an'da zaman açısından geçmiş, hal ve gelecek olmak üzere üç kategoriye ayrılabilen birçok gaybî habere yer verilmektedir. Bunlardan uzak mâziye ait olan ve bizzat Kur'an tarafından "gayb haberi" olarak nitelendirilenlere

Hz. Âdem, Nûh, Yûsuf ve Meryem'e dair bilgilerle Ashâb-ı Kehf, Zülkarneyn ve Hızır kıssaları örnek gösterilebilir (Âl-i İmrân 3/44; Hüd 11/49; Yûsuf 12/102; el-Kehf 18/13-26, 83-98). Mekke'nin fethi hazırlıklarının müşriklerle bildirilmek istendiğini haber veren (el-Mümtehine 60/1), Benî Mustalik kabilesinin zekâtının toplanmasını konu edinen ve ayrıca **ifk*** hadisesinin iç yüzünü açıklayan âyetler (el-Hucurât 49/6; en-Nûr 24/11-12), Kur'an'ın o dönemde bildirdiği hâlihazırda alâkalı gaybî haberler arasındadır. Bizanslılar'ın Mecûsî İranlılar karşısında yakın bir gelecekte galibiyet elde edeceğini bildiren (er-Rûm 30/4-5), Mekke'nin fethini (el-Fetih 48/11, 15, 16, 27) ve İslâm'ın parlak istikbalini müjdeleyen (en-Nûr 24/55) âyetler de Kur'an'ın geleceğe dair gayb haberlerindendir.

Kur'an-ı Kerim'de gizlilik mânası taşıyan **hafâ**, **sır**, **hab**, **tehfâfüt**, **bu'tün**, **setr**, **ken** (**künün**), **ketm** ve **cîn** gibi bazı köklerin gayb kelimesinin bir kısım anlamlarını ifade edecek şekilde kullanıldığı görülmektedir (bk. M. F. Abdülbâkî, *el-Mu'cem*, ilgili md.ler). Bu kullanılışlar ışığında Kur'an'da gayb kelimesinin belirttiği hususları geçmiş tarihî olaylar, gizli ve sır olan şeyler, bir şeyin veya olayın iç yüzü, fizik dünyada başkalarınca görülemeyen nesneler, görülmeyen ve bilinmeyen her şey, ayrıca Allah, melek, âhiret, cîn şeklinde özetlemek mümkünür.

Genellikle insanın bilgiye ulaşmak için kullandığı duyuların ve zihnî fonksiyonların aracılığıyla bilinmeyen bir olgu olarak algılanan gayb kavramı, Kur'an'da fizik ötesi âlemin varlıklarını belirtmesi yanında fizik âleminin insan bilgisi dışında kalan uzantısını ifade etmek için de kullanılmıştır. Buna göre fizik ötesi âlem için "gaybî varlık", fizik dünyasında vuku bulmakla birlikte çeşitli sebepler yüzünden duyularla algılamayan olaylar için de "gaybî haber" tabirlerinin kullanıldığı anlaşılmaktadır. Bu bakımdan Kur'an'da gayb kavramının sadece fizik ötesi âlem şeklinde bir anlamı bulunmamaktadır. Her ne kadar Kur'an'da sidretü'l-müntehâ, arş, kürsî, mele-kût (el-En'âm 6/75; el-A'râf 7/185; el-Mü'minûn 23/88), cennetü'l-me'vâ (en-Necm 53/15) ve mele-i a'lâ (es-Sâffât 37/8; Sâd 38/69) gibi bazı metafizik kavramlar geçmekteyse de bunlara dayanarak Kur'an'ın gayb telakkisini yalnız felsefî bir metafizik kavram olarak kabul etmek mümkün değildir.

Hadislerde de genel olarak Kur'an'daki kullanım özelliklerine paralel şekilde geçen gayb kelimesi, sözlük anlamları dışında (bk. Wensinck, *el-Mu'cem*, "gayb" md.) "sadece Allah'ın nezdinde bulunan ilim" (*Müsned*, I, 391, 452; IV, 264; Nesâî, "Sehv", 62), "gaybın anahtarlarını oluşturan beş şey" (*Müsned*, I, 319, 445; IV, 129, 164; Buhârî, "Tefsîr", 6/1, 31/2, "Tevhîd", 4; "İmân", 7) gibi terim anlamını yansıtabilecek şekilde de kullanılmıştır. Nitekim mi'râc hadisinde mahiyeti bilinmeyen gök tabakalarından söz edilmekte, sidretü'l-müntehâya varıldığı bildirilmekte, cennetten nehirlerin temaşa edildiği haber verilmektedir (*Müsned*, IV, 207; Buhârî, "Menâkıb", 41).

Kur'an-ı Kerim ile hadis literatürünün gayb konusuna bakışı incelendiğinde problemin varlık, bilgi ve ahlâk yönlerine ışık tutulduğu görülür. Kur'an'ın ortaya koyduğu varlık anlayışında insanın idrak ve bilgi sınırlarını aşan pek çok alan bulunmaktadır. Allah'ın zâtı, sıfatlarının mahiyeti, âlemin başlangıcı (mebde), ölümden sonraki hayat (meâd) vb. hususlar insan idrakine konu teşkil etmediği gibi ruh, melek, cîn, şeytan gibi duyulur âlemin ötesinde bulunan varlıklar da ontik realiteleri kabul edilmekle birlikte fizik ötesi varlıklar olarak sunulmaktadır.

Kur'an'ın gayb konusuna bilinip bilinmemeye açısından yaklaşımı meselenin epistemolojik boyutunu teşkil eder. Konuyla ilgili âyet ve hadislerin bazılarında gaybı sadece Allah'ın bildiği ifade edilmekte (el-En'âm 6/59; Yûnus 10/20; Hüd 11/123; en-Nahl 16/77; el-Kehf 18/26; en-Neml 27/65; Fâtır 35/38; el-Hucurât 49/18; Buhârî, "İstisâkâ", 29, "Tevhîd", 4; Müslim, "İmân", 77), bir kısmında ise Allah'ın dilediği kullarını gayb hakkında bilgilendirdiği (Âl-i İmrân 3/179; el-Cin 72/26-27), bu bağlamda Hz. İbrâhîm'e yer ve göklerin melekûtunun gösterildiği (el-En'âm 6/75), Hz. Yûsuf'a rüya tabir etme ilminin ve kavminin yiyeceği yemekleri önceden bilme yeteneğinin verildiği (Yûsuf 12/21, 37), Hz. İsâ'nın, isrâiloğulları'nın evlerinde ne yiyip neleri biriktirdiklerine vakıf olup bunları kendilerine haber verdiği (Âl-i İmrân 3/49) belirtilmektedir. Hz. Peygamber'in gaybı bilmesi hususunda ashtapan farklı görüşler rivayet edilmiştir. Huzeyfe b. Yemân, Ebû Zer el-Gıfârî ve Selâm-ı Fârisî gibi sahâbîler, "Allah yeryüzünü önümde dürdü de şarkını ve garbını gördüm" (*Müsned*, V, 278; Müslim, "Fiten",

19; Ebû Dâvûd, "Fiten", I; Nesâî, "Cihâd", 42); "Beş gayb dışında her şeyin ilmi bana verildi" (Tayâlisî, s. 51); "Mânaların başlangıcı, özü ve sonu bana verildi de cehennem bekçilerinin ve arşı taşıyan meleklerin kaç tane olduğunu bildim" (Müsned, II, 212) meâlindeki hadislerle dayanarak Resûl-i Ekrem'in kıyamete kadar zuhur edecek her şeyi bildiğini, ona gaybdan hiçbir şeyin gizli kalmadığını söylemişlerdir. Başta Hz. Âişe olmak üzere diğer bazı sahâbîlere göre ise Hz. Peygamber gelecek hakkında bilgi sahibi değildi, onun gaybı bildiği iddiası gerçek dışıdır (Müslim, "İmân", 287; Tirmizî, "Tefsîr", 7). Öte yandan Mu'tezile âlimleriyle Ebû Abdullah el-Halîmî, Ebû İshak el-İsferâyînî ve Ebû'l-Berekât en-Nesefî gibi bir kısım Ehl-i sünnet âlimi, bazı âyetlerde geçen (Âl-i İmrân 3/179; el-Cin 72/26-27) "rusûl" lafzını "peygamberler" şeklinde sınırlandırmaktadır. Fahreddin er-Râzî, Ali b. Muhammed el-Hâzin, Beyzâvî, İbn Kemal, Şevkânî ve İsmâil Hakkı Bursevî gibi müfessirler ise Allah'ın peygamberler dışında bazı seçkin kullarını da gaybî bilgiye muttali kılabileceğini, bunun Kur'an ifadeleriyle çelişmediğini öne sürmektedirler. Bu âlimler, gaybî bilgi elde etmek için vahiy dışında ilham, keşf, rüya gibi yolların bulunduğunu söylemektedirler. İbn Haldûn da peygamberlerin yanı sıra riyâzet ve kerâmet ehli olanların gaybî bilgiye muttali olabileceğini kaydetmektedir (Muḳaddime, I, 408).

Nasların bu ayrımı karşısında epistemolojik açıdan gayb, sadece Allah'ın bildiği ve O'nun bildirdikleri tarafından bilinebilen şeklinde iki kısma ayrılabilir. İslâmî literatürde gaybın birinci kısmına "mutlak gayb", ikincisine de "izâfî gayb" denilmektedir (aş. bk.). Kur'an-ı Kerim, mutlak gaybın bilinmesini sadece Allah'a tahsis etmek suretiyle bu husustaki Câhiliye inancını reddetmektedir. Kur'an, gaybı bilme özelliğini Allah'a ait bir kemal sıfatı olarak göstermekte (el-Mâide 5/109, 116; el-En'âm 6/73; et-Tevbe 9/94, 105; er-Ra'd 13/9; Sebe' 34/48), yalnız O'na ait olan bu niteliğin diğer yaratıklardan birine tahsis edilmesini tevhide aykırı bulmakta, gayb kapılarını zorlama denemeleri olan fal, kehanet vb. yollara başvurmayı yasaklamaktadır. Dinî literatürde, Allah'ın dilediklerini muttali kılacağı gayb alanına ait bilgi edinme yollarının vahiy ve ilhamdan ibaret bulunduğu, böyle bir bildirim olmadan gaybı bilmenin mümkün olamayacağı

vurgulanmaktadır. Muhammed b. Ahmed el-Kurtubî, İbn Hacer el-Heytemî, İbn Ebû Rendeke et-Turtûşî ve Ebû Bekir İbnü'l-Arabî gibi âlimler, hiçbir emâreye dayanmadan gaybı bildiğini iddia eden kişinin küfre düştüğünü söylemişlerdir (el-Câmi', VII, 2-3; el-İ'lam bi-ḳavâi' il-İslâm, s. 98-104; Keşfü'z-ẓ-unûn, II, 1216).

Gayb kavramının gizlilik ve bilinmezlik vasıflarının aslî veya ârizî bir nitelik olup olmadığı tartışması, bu terimin tanımını konusunda farklı yaklaşımların benimsenmesi sonucunu doğurmuş, Kur'an ve hadiste gayb kelimesine yüklenen anlamları değerlendiren İslâm bilginleri bu terimi farklı şekillerde tanımlamışlardır. Fahreddin er-Râzî, Reşid Rızâ gibi tefsir âlimleriyle Ahmed eş-Şintunâvî ve Abdülkerim Osman gibi gayb konusunda müstakil eser yazan müelliflere göre gayb "duyularla idrak edilemeyen"; Râgıb el-İsfahânî, Muhyiddin İbnü'l-Arabî ve Tehânevî'ye göre "duyularla idrak edilemediği gibi akılla da bilinmeyen"; Seyyid Şerîf el-Cürcânî'ye göre "akıl ve duyular yanında bâtinî hislerle de bilinemeyen"; el-Muvaḳḳa' şârihi Ebû'l-Velîd el-Bâcî'ye göre "ma'dûm ve hakkında hiçbir bilgi elde edilemeyen" anlamına gelmektedir. Dinî konulara pozitif yaklaşımları ile tanınan Ferîd Vecdî'ye göre ise gayb realitenin zıddı, ontik gerçekliği (vücûd-i hâricîsi) olmayan, hayâlî (zihnî) şey demektir. Bilinemezlikle gizliliğin gaybın aslî özelliği olduğunu ileri sürenler terimi "zâhirî ve bâtinî duyularla kavranamayan, delil ve emâresi bulunmayan, insan bilgisinin kapsamı dışında kalan varlık alanı" biçiminde tanımlamışlardır. Gaybın bu niteliklerini zaman, mekân ve şartlara göre değişen birer ârizî vasıf olarak değerlendirenler ise kelimeyi "duyuların idrak sınırlarını aşan mevcûd veya henüz ma'dûm durumda olan varlık alanı" şeklinde tarif etmektedir.

Zaman ve mekân engeli veya yaratılış özellikleri açısından sınırlı bir varlık olan insan gayb denilen alanla her an karşı karşıyadır. İnsanı merkez alan bir tasnife göre gayb mutlak ve izâfî şeklinde ikiye ayrılır. Mutlak gayb da hakkında hiçbir şekilde bilgi sahibi olunmayan ve vahiy yoluyla sadece peygamberlere bildirilen gayb olmak üzere iki kısmdır. Vahiy yoluyla insanlara bildirilen âhiret, ruh, melek gibi hususların mutlak gayb olarak kabul edilip edilmeyeceği tartışmalıdır. Reşid Rızâ, bu tür konuların mut-

lak gayba dahil edilmesi halinde izâfî gaybın fizik âlemde bazı insanların bilip bazılarının bilmediği konulara hasredilmiş olacağını (meçhul mânasına geleceğini) kaydetmekte ve bunun doğru olmadığını söylemektedir (Tefsîrû'l-menâr, VII, 422). Literatürde mutlak gayb olarak ele alınan konuların başında "beş gayb" (mugayyebât-ı hams) gelir (bk. MUGAYYEBÂT). İzâfî gayb da fizikî âlemle ilgili ve fizik ötesi olmak üzere ikiye ayrılabilir. İnsanların kısmen de olsa bilgi sahibi olabildiği bu alan, hiçbir zaman sadece Allah'a mahsus mutlak gayb sınırlarını zorlamaz. Esasen bir kimse bir şey hakkında bilgi sahibi olabiliyorsa söz konusu husus onun için şehâdet konumundadır. Bu açıdan izâfî gayba "izâfî şehâdet" demek de mümkündür. "Gayb ile şehâdetin kesişip iç içe girdiği kavşak noktası varlığı" olarak nitelenebilecek bir varlık yapısına sahip bulunan insanda akıl, ruh ve gönül gibi adlarla anılan bazı fizik ötesi boyutlar bulunmaktadır (Râgıb el-İsfahânî, Taḳṣîlû'n-neş'eteyn, s. 25-27). Kur'an, âlemde insan tarafından müşahade edilen her şeyin görünen yönünün, bilinen fonksiyonunun ötesinde görünmeyen ve bilinmeyen bir metafizik cephesinin de bulunduğunu haber vermektedir (el-Bakara 2/74; el-İsrâ 17/44; el-Hac 22/18). Duyulur âlemde gerçekleştiği halde zaman, mekân ve duyuların yetersizliği gibi sebeplerle insanın bilgi sahibi olamadığı varlık alanları da mevcuttur.

Kur'an-ı Kerim'de gayb konusu ahlâk açısından da ele alınmaktadır. Âdem'in yaratılışını anlatan âyetler "tûrâb" (Âl-i İmrân 3/59), "tîn" (el-A'râf 7/12) ve "hame-i mesnûn" (el-Hicr 15/28) gibi kelimelerle fizik âleme ait maddî yönüne, ona ruh üflendiğini ifade eden âyetlerle de (el-Hicr 15/29) gayb âlemine ait yönüne dikkat çekerek insanı gayb ve şehâdetin birleşimi olarak göstermektedir. Onun yaratılışındaki bu düalizme çeşitli hadislerde de işaret edilmektedir (bk. Buhârî, "Enbiyâ", I; Müslim, "Ḳader", I). Kur'an'da müminlerin özellikleri anlatılırken "gayba inananlar" (el-Bakara 2/3), "görmedikleri halde rablerine gönülden saygı gösterenler" (el-Enbiyâ 21/49; Kâf 50/33; el-Mülk 67/12) şeklinde nitelemeler yapılmaktadır. Ancak burada söz konusu olan ilâhî Eflâtun'daki gibi hayalî değil gerçektir. Zira Allah âlemle devamlı münasebet içinde ve her an yaratma halindedir (er-Rahmân 55/29). Kur'an'da insanla sürekli

ilişki halinde olduğu belirtilen ikinci gaybî varlık meleklerdir. Melekler her an insanların yanı başında onların yaptıklarını kaydetmekte (Kâf 50/17-18), onları tehlikelerden korumakta (el-En'âm 6/61), inananlara mağfiret dilemekte (Gâfir 40/7) ve nihayet günü gelince ruhlarını kabzetmektedir (el-En'âm 6/61; en-Nahl 16/32; Muhammed 47/27). Bu anlamda üçüncü gaybî varlık ise şeytandır. Şeytan insana vesvese vererek (el-A'râf 7/200; Fussilet 41/36), düşmanlık yaparak (el-Mâide 5/91; Yâsîn 36/60), kötü şeyleri güzel göstererek (el-En'âm 6/43, 137) meleklerin aksine kişiyi olumsuz yönde etkilemeye çalışmaktadır. Kur'an-ı Kerim diğer bir gaybî varlık olan cinlerin hem ontik olarak varlığını, hem de insanlarla temasını melek ve şeytan kadar sık olmasa da vurgulamaktadır (meselâ bk. en-Neml 27/17, 39; Sebe' 34/12, 14; el-Cin 72/6). Kur'an, insanların gaybî ontik yönden olumlu ilişkisi içinde bulunanlarına mümin, olumsuz olanlarına ise kâfir demektedir. Kur'an'a göre bu ikinciler gaybdan kendilerine yönelen yaratma, murakabe, yanıltma gibi mekanizmalardan habersiz oldukları için her şeyi dünya âlemi ve fizikî çevre ile sınırlı görürler. Halbuki Kur'an'ın gayb telakkisi insanın dünya hayatı ve âhlâk anlayışıyla sıkı sıkıya bağlantılıdır. Bu dünyada yapılan her işin gaybî âlemin bir bölümünü oluşturan âhiretle çok yakın münasebeti vardır. Mümin, âhiret sorumluluğuna ve gaybî murakabeye inanır, davranışlarını da buna göre düzenlerse İslâm'ın öngördüğü âhlâkî seviyeye ulaşır.

Literatür. Gayb konusunda çeşitli müelliflerce kaleme alınan klasik ve yakın döneme ait pek çok eser bulunmaktadır. Bu geniş literatürün bir kısmı konuya dair âyetlerin yorumu, bir kısmı da müstakil çalışmalar şeklindedir. Gayb ile ilgili bazı âyetlerin tefsiri mahiyetinde yazılan müstakil risâleler arasında, Muhyiddin İbnü'l-Arabî'nin *Kitâbü'l-Gâyât mine'l-gayb fi tefsiri ba'zî'l-âyât* (Süleymaniye Ktp., Cârullah Efendi, nr. 1777), Serriyyüddin İbnü's-Sâiğ Muhammed b. İbrâhim'in *Risâle fi izâhu ittilâ'î'l-gayb fi kavlihi te'âlâ "felâ yuzahirü 'alâ gaybihi âhaden"* (Süleymaniye Ktp., Esad Efendi, nr. 3634) adlı risâleleriyle Azmîzâde Mustafa Hâletî (Süleymaniye Ktp., Lâleli, nr. 252), Ganîzâde Mehmed Nâdirî (Süleymaniye Ktp., Esad Efendi, nr. 246) ve Muhammed b. İbrâhim el-Mısırî (Süleymaniye Ktp., Esad Efendi, nr. 246) gibi müelliflerin aynı âyetin (el-Cin 72/6) tefsiriyle ilgili risâlelerini zikretmek gerekir.

Kur'an'ın gayb konusundaki ana temirlerinden biri olan "mefâtihu'l-gayb" tamlaması bu alana ilişkin pek çok esere ad olmuştur. Nitekim Sadreddin-i Şîrâzî (Tahran 1971), Muhyiddin İbnü'l-Arabî (Süleymaniye Ktp., Cârullah Efendi, nr. 2073, 2111; Esad Efendi, nr. 1277; Hacı Mahmud Efendi, nr. 2960; Şehid Ali Paşa, nr. 2736, 2813), Sadreddin Konevî (İÜ Ktp., AY, nr. 4164, 4492, 6374), Muhammed Bâkır el-İsfahânî, Muhammed Hicâzî el-Cîzî el-Halvetî (GAL, II, 447), İsmâil Rusûhî Ankaravî (Süleymaniye Ktp., Hacı Beşir Ağa, nr. 35; Beyazıt Devlet Ktp., nr. 540) ve Zerkâvî (Kahire 1325/1907) gibi birçok müellif eserlerine *Mefâtihu'l-gayb* (Misâli [Gül Baba], *Miftahu'l-gayb*, İÜ Ktp., TY, nr. 77) adlarını vermişlerdir. Abdülkâdir-i Geylânî (İstanbul 1281; Kahire 1304, 1317; Dimaşk 1986, nşr. M. Sâlim el-Bevvâb), Şerefeddin Hüseyin b. Muhammed et-Tîbî (Süleymaniye Ktp., Aya-sofya, nr. 370-371; Hacı Mahmud Efendi, nr. 64; Esad Efendi, nr. 238) ve Sa'deddin et-Teftâzânî'nin (Süleymaniye Ktp., Mahmud Paşa, nr. 62) gayb konusuna dair eserlerinin adı ise *Fütûhu'l-gayb*'dir.

Gazzâlî *er-Risâletü'l-İedünniyye* (Kahire 1328, 1343, 1353); Muhyiddin İbnü'l-Arabî *Şakku'l-ceyb li-miftâhi'l-gayb* (İÜ Ktp., AY, nr. 3672, 4203); Nureddin İbn Gânim el-Makdisî *el-Fütûhâtü'l-gaybiyye fi'l-esrârî'l-ğalbiyye* (Beyazıt Devlet Ktp., nr. 8054); Abdülganî en-Nablusî *Mefâtihu'l-kulûb fi 'ilmi'l-huzûr ve'l-guyûb* (Süleymaniye Ktp., Esad Efendi, nr. 3607); *el-Lü'lü'ü'l-meknûn fi hükmi'l-ihbâr ammâ seyekûn* (Süleymaniye Ktp., Hasan Hüsnü Paşa, nr. 660) ve *el-Ma'rifetü'l-gaybiyye Şerhu'l-'Ayniyyeti'l-ceybîyye* (Süleymaniye Ktp., Hasan Hüsnü Paşa, nr. 645); Saçaklızâde Mehmed *Risâletü'l-gayb* (Süleymaniye Ktp., Esad Efendi, nr. 1184; Hamidiye, nr. 1442); Mûsâ b. Tâhir Tokadî *Mantuku'l-gayb* (Süleymaniye Ktp., Esad Efendi, nr. 1115); Şerefeddin el-Kevkebânî el-Yemenî *Sehmü'l-gayb fi işbâtî'z-zamûr bilâ rey* (MÜ İlahiyat Fakültesi Ktp., nr. 1119); Ali b. Abbas el-Kafkasî *Kavâninü'l-melekûti'l-gaybiyye fi usûli'l-cefri'l-hafiyye* (İÜ Ktp., TY, nr. 6740); Nazîf b. Muhammed *Mevârid-i Gayb* (İÜ Ktp., TY, nr. 6625); İmamzâde *'Âlemü'l-gayb* (Süleymaniye Ktp., Mihrîşah Sultan, nr. 203); İzzüddin en-Nesefî *Risâle der Beyân-ı 'Âlem-i Gayb*

ve's-şehâde (Süleymaniye Ktp., Şehid Ali Paşa, nr. 2802); Muhammed Şuayb el-İb-şihî *Şakku'l-cüyûb 'an esrârî me'âni'l-guyûb* (Süleymaniye Ktp., Esad Efendi, nr. 1687); Muhammed Hicâzî el-Cîzî el-Halvetî aynı adı taşıyan (GAL, II, 447; Suppl., II, 469) ve Muhammed b. Ali en-Nâzillî *Mefâtihu'l-guyûb ve ma'rifetü'l-kulûb* adlı eserleriyle bu literatürü zenginleştirmişlerdir.

Ali Abdülcelil Radî'nin *el-'Âlem gay-rü'l-manzûr* (Kahire 1945), Tefvik et-Tavil'in *et-Tenebbü' bi'l-gayb 'inde müfekkiri'l-İslâm* (Kahire, ts. [Dârü'l-maârif]), Ahmed eş-Şintunâvî'nin *et-Tenebbü' bi'l-gayb kadîmen ve hadîşen* (Kahire, ts. [Dârü'l-maârif]), Abdülkerim Osman'ın *Rihletü'l-'abri'l-gayb beyne âyâtü'l-Kur'ân ve şafâhâtü'l-ekvân* (Kahire, ts. [Dârü's-selâm]), Besâm Selâme'nin *el-İmân bi'l-gayb* (Zerkâ 1983), Yahyâ Sâlih'in *el-İnsân ve'l-gayb* (Beyrut 1986) adlı eserleriyle Muhammed Ali el-Bâzûrî'nin *el-Gayb ve's-şehâde min hilâli'l-Kur'ân*'ı (Beyrut 1987), ayrıca Said Nursi'nin *Sikke-i Tasdik-i Gaybî* (İstanbul 1991) adlı Türkçe eseri gayb ile ilgili olarak yazılmış yakın döneme ait eserlerdir.

Halis Albayrak *Kur'an'da İnsan-Gayb İlişkisi* (İstanbul 1993), İlyas Çelebi *İslâm İnancında Gayp Problemi* (İstanbul 1996) ve Mustafa Ertürk Metin *Tenkidi Preseipleri Açısından Sahih-i Bu-hârî'deki Bazı Fiten Hadislerinin Değerlendirilmesi* (doktora tezi, 1995, İSAM Ktp., nr. 35228) başlıklı akademik çalışmalarında gayb konusunu incelemişlerdir.

BİBLİYOGRAFYA :

Râgıb el-İsfahânî, *el-Müfredât*, "gayb" md.; a.mlf., *Taḫṣilü'n-neṣṣe'teyn ve taḫṣilü's-sa'âdeteyn*, Beyrut 1983, s. 25-27; Ebû'l-Bekâ, *el-Külliyât*, İstanbul 1287, s. 483-484; İbnü'l-Esir, *en-Nihâye*, "ğyb" md.; *Lisânü'l-Arab*, "ğyb" md.; *et-Ta'rifât*, "ğyb" md.; Fîrûzâbâdî, *el-Kâmûsü'l-muḥîṭ*, "ğyb" md.; Tehânevî, *Keşşâf*, II, 1054, 1540; Şertûnî, *Akrabü'l-mevârid*, "ğyb" md.; Wensinck, *el-Mu'cem*, "ğyb" md.; M. F. Abdülbakî, *el-Mu'cem*, "ğyb", "ḥafâ", "sır", "ḥab", "teḥâfût", "buṭûn", "setr", "ken", "kü-nûn", "ketm", "cin" md.leri; *el-Mu'cemü's-sâfi*, s. 849; *Müsned*, I, 319, 391, 445, 452; II, 212; IV, 129, 164, 207, 264; V, 278; Buhârî, "Tefsîr", 6/1, 31/2, "Tevhîd", 4, "Menâkıb", 41, "İstiskâ", 29; Müslim, "İmân", 7, 77, 287, "Fiten", 19; Ebû Dâvûd, "Fiten", 1; Tirmizî, "Tefsîr", 7; Nesâî, "Sehv", 62, "Cihâd", 42; Eflâṭun, *Devlet* (trc. Sabahattin Eyüboğlu — M. Ali Cimcoz), İstanbul 1985, s. 301; Konfüçyüs, *Konuşmalar* (trc. Muhaddere Özerdim), Ankara 1963, s. 11; Lao Tzu, *Taoizm* (trc. Muhaddere Özerdim), Ankara 1963, s. 34; Tayâlisî, *el-Müsned*, Haydarâbâd 1321, s. 51; Taberî, *Câmi'u'l-beyân*, Beyrut 1984, I, 102-103; IV, 188;

XXI, 88-89; XXIX, 121-123; Mes'ûdî, *Mürâcû'z-zehab* (Abdülhamîd), II, 172; Bâcî, *el-Müntekâ*, Kahire 1332, I, 334; Zemahşerî, *el-Keşşâf* (Beyrut), I, 22, 223; IV, 150; Ebû Bekir İbnü'l-Arabî, *Ahkömü'l-Kur'an*, I, 8; Şehristânî, *el-Milel* (Kilânî), II, 232, 235, 241, 256; Fahreddin er-Râzî, *Mefâtîhu'l-gayb*, Kahire 1308, II, 27-28; XIII, 9; XVI, 190; Kurtubî, *el-Câmî*, VII, 2-3; Ebû'l-Berekât en-Neseî, *el-Medârikü't-tenzil*, Kahire, ts. (Matbaatü'l-Hayriyye), III, 219; İbn Teymiyye, *Mecmû'u fetâva*, XIII, 233; İbn Kesîr, *Tefsîrü'l-Kur'an*, I, 41; III, 455; İbn Haldûn, *Mukaddime*, I, 408; İbn Hacer, *Fethu'l-bârî* (Sa'd), XXVIII, 138-139; İbn Kemâl, *Resâ'il* (nşr. Ahmed Cevdet), İstanbul 1316, I, 186; İbn Hacer el-Heytemî, *el-İlâm bi-kavâi'el-İslâm*, Beyrut 1987, s. 98-104; *Keşfü'z-zunûn*, II, 1216; İsmail Hakkî Bursevî, *Rûhu'l-beyân*, İstanbul, ts., I, 32; VII, 105; Şah Veliyyullah ed-Dihlevî, *Hüccetullahi'l-bâliğa* (nşr. Seyyid Sâbık), Kahire, ts. (Dârü'l-Kütübî'l-hadîse), I, 27-40; Şevkânî, *Fethu'l-kadîr*, I, 34-35; IV, 245; Âlûsî, *Rûhu'l-me'ânî*, I, 114; XX, 11, 112; Reşîd Rızâ, *Tefsîrü'l-menâr*, I, 127; VII, 422, 464-469, 532; a.mlf., *el-Vahyü'l-Muhammedî*, Kahire 1354, s. 180; Elmallî, *Hak Dini*, I, 172-176; VI, 3852; Saîd Ramazan el-Bûtî, *el-Yakîniyyâtü'l-kubrâ*, Dimaşk 1393, s. 331; M. Seyyid Kilânî, *Zeylül-Milel ve'n-nihâl* (Şehristânî, *el-Milel* [Kilânî] içinde), II, 8-9; Cevâd Ali, *el-Mufaşşal*, VI, 409-410, 705-754; Ahmed eş-Şintunâvî, *et-Tenebbü' bi'l-gayb kadîmen ve hadîsen*, Kahire, ts. (Dârü'l-Maârif), s. 5; Abdülkerîm Osman, *Rihletü 'abril-gayb beyne âyâtü'l-Kur'an ve şafâhâtü'l-akrân*, Kahire, ts. (Dârü's-Selâm), s. 23; Mustafa Sabri, *Mevkîfü'l-'aql*, Beyrut 1981, I, 37; Bessâm Selâme, *el-İmân bi'l-gayb*, Zerkâ 1983; Mahmut Kaya, *İslâm Kaynakları İstîğında Aristoteles ve Felsefesi*, İstanbul 1983, s. 187, 194; Selahaddin Polat, "Matürîdî'ye Göre Gayp Meselesi", *Eûl Gevher Nesibe Tıp Tarihi Enstitüsü Ebû Mansûr Semerkandî Matürîdî (862-944) Kongresi Tebliğleri*, Kayseri 1986, s. 99-115; Muhammed el-Enver el-Baltâcî, *Allâhu tevhîd ve leyse vahde*, Âbideyn 1406/1986, s. 216-236; Muhammed b. Lutfî es-Sabbâğ, *et-Taşvîrül-fennî fi'l-hadîsü'n-nebeu*, Beyrut 1409/1988, s. 81; İzzet Derveze, *Kur'an Cevap Veriyor* (trc. Abdullah Baykal), İstanbul 1988, s. 276-299; a.mlf., *Kur'an'a Göre Hz. Muhammed'in Hayatı* (trc. Mehmet Yölcü), İstanbul 1989, I, 323-358, 376-380; Ahmet Avni Konuk, *Fusûsü'l-hikem Tercüme ve Şerhi* (haz. Mustafa Tahrallı — Selçuk Eraydın), İstanbul 1989, II, 221; C. Zeydân, *Târîhu Mısri'l-hadîs*, Kahire 1991, I, 20-21; Alpaslan Açıkgenç, *Bilgi Felsefesi*, İstanbul 1992, s. 223-270; Halis Albayrak, *Kur'an'da İnsan-Gayb İlişkisi*, İstanbul 1993, s. 155-178; Hüseyin Atay, "Gayb", *Diyanet Dergisi*, VIII/82-83, Ankara 1969, s. 119-121; Abdülmünşif Mahmûd Abdülfettâh, "Mefâtîhu'l-gayb hams", *ME*, LV/2 (1982), s. 139-144; Ali Ahmed el-Hatîb, "Âyâtü'l-gayb fi 'âlemi'l-yakîn", *a.e.*, LV/7 (1984), s. 1041-1044; Abdülvahid Yahya (René Guénon), "Doğu Metafiziği" (trc. Mustafa Tahrallı), *Mûlîd*, III (1985), s. 103-122; Abdülhüseyn Hicâzî, "el-İnsân ve'l-gayb", *el-Fikrül-'Arabî*, sy. 41, Beyrut 1986, s. 324-329; İsmail Hakkî İzmirli, "Âlem", *İTA*, I, 268; D. B. Macdonald, "Gayb", *İA*, IV, 726; a.mlf. — [L. Gardet], "al-Ghayb", *EI*² (İng.), II, 1025.



İLYAS ÇELEBİ

GAYBET

(الغيبة)

Sâlikin kendisine gelen
bir vârid ve ilhamın tesiriyle
şuur halini kaybetmesi
anlamında tasavvuf terimi.

Sözlükte "bir şeyin bir başka şey için de kaybolması, kişinin kendini kaybetmesi" gibi mânalara gelen **gaybet**, tasavvuf terimi olarak "sâlikin vârid" ve ilhamın tesiriyle kendinden geçerek dış dünya ile ilgili şuurunu kaybetmesi" anlamına gelir. "Hazır bulunmak, rahat olmak; yüce makam" anlamlarındaki **huzûr** ise genel olarak **gaybet** halinin sona ermesiyle birlikte başlayan uyanıklık durumunu ifade eder. **Gaybet** halini yaşayan sâlike gâib, huzur halinde bulunana ise **hâzır** denilir.

Sûfiler, Kur'an-ı Kerim'de anlatılan bazı olayları bu terimi izah etmek için kullanırlar. Özellikle Hz. Yûsuf'u gören kadınların şaşkınlıktan ellerini kesmeleriyle (Yûsuf 12/31, 50) Hz. Meryem'in, "Allah'a oruç adadım, bugün hiçbir insanla konuşmayacağım" (Meryem 19/26) şeklindeki ifadesini **gaybet** haliyle açıklarlar.

Kabz-bast, sekr-sahv, fenâ-bekâ gibi benelliğe beraber kullanılan **gaybet-huzûr** terimlerini sûfiler değişik şekillerde açıklamışlardır. Muhyiddin İbnü'l-Arabî'ye göre her **hâzır** gâibdir, her gâib de **hâzır**dır (*el-Fütûhât*, II, 544). Hak ile **huzûr** kendinden gâib olmak, kendinden gâib olmak ise **Hakk'ın huzûruna çıkmaktır**. **Gaybet**in son noktasını "gaşyet" olarak niteleyen Kuşeyrî ise bu terimlerle diğer tasavvuf terimleri arasındaki yakınlık ve farklılıklar üzerinde durmuştur. Ona göre **heybet***'in hakkı **gaybet**tir, **heybet** sahibi olan her sâlik **gaybet** halinde bulunur. **Gaybet**in az veya çok sürmesi de **heybet**le ilgilidir. **Gaybet** hali sona erince **sahv*** hali başlar. **Sekr*** **gaybet**ten daha kuvvetli olabileceği gibi aksi de mümkündür. Sâlikin halktan **gaybeti** oranında Hak ile olan **huzûru** mükemmelleşir. Nihayet **gaybet** ve **sekr** Hak ile **huzûru**, temkin ve **sahv** ise halk ile **huzûru** ifade eder (Kuşeyrî, I, 266).

Gaybetin vârid ve sebebi de çok değişik olabilmektedir. Zikir ve tefekkür sonucu ortaya çıkan his ve müşâhedeler sâliki bu hale ulaştıracağı gibi Allah'ın rahmet veya gazabına işaret eden, cennet veya cehennem, sevap veya azabı hatırlatan bir ses, tavır ve davranış da kişinin **gaybet** haline girmesine yol açar.

Nitekim tasavvuf kaynakları, demircinin ocağında kor haline gelen demiri görünce cehennemi hatırlayarak kendinden geçen sûfilerin varlığından bahseder. **Hücvîrî**, **gaybet** halini yaşayan bazı sûfilerin namaz kılarken **huzûr** haline geçtiklerini, bazı sûfilerin de **huzûr** halinde iken namazla birlikte **gaybet** haline girdiklerini söyler; ancak namazla söz konusu haller arasında böyle bir paralelliğin kurulmasını uygun görmez (*Keşfü'l-mahcûb*, s. 438). Cüneyd-i Bağdâdî, "Vecd ile birlikte olan kurb cem'dir, beşeriyet ile olan **gaybet** ise tefrikadır" (Sülemî, s. 157) sözüyle **gaybet**in cem'-tefrika halleriyle olan yakınlığını ortaya koymuştur.

Sûfiler arasında farklı şekilde değerlendirilen bir başka husus da bu iki terimin birbirine göre durumudur. **Hücvîrî**'nin verdiği bilgiye göre tasavvuf anlayışını **gaybet-huzûr** esasına dayandıran İbn Haffî başta olmak üzere Hâris el-Muhâsibî, Cüneyd-i Bağdâdî, Sehl b. Abdullah et-Tüsterî, Ebû Hafs el-Haddâd, Ebû Muhammed el-Cerîrî, Husrî gibi bir grup mutasavvıf **huzûr** halini **gaybet** halinden daha üstün tutarlar. Onlara göre bütün güzellikler **huzûra** bağlıdır. **Gaybet** **Hakk'a** giden bir yoldur, **huzûra** varınca yol âfet haline gelir. Çünkü mak-sat hâsıl olmuştur; illet ve sebebe artık gerek yoktur. Nefsinden geçen herkes Hak ile **huzûrda** olur. **Gaybet**in faydası **huzûrdur**, **huzûrsuz** **gaybet** cinnettir. **Gaybette** "hicâb"ın sıkıntısı, **huzûrda** ise "keşf"in rahatlığı vardır. Sâlik, kendi tercihlerinin yerine **Hakk'ın** tercihlerini koyabilmesi için **huzûr** halinde olmalıdır. **Gaybet** halinde bu durum gerçekleştirilemez.

Aralarında İbn Atâ, Hallâc-ı Mansûr, Ebû Bekir eş-Şiblî, Bûndâr b. Hüseyin, Ebû Hamza el-Bağdâdî, Semnûn Muhib gibi sûfilerin bulunduğu diğer bir grup mutasavvıf ise **gaybet** halini **huzûr** haline tercih eder. **Gaybet** haliyle yaratılış ve elest bezmi arasında ilgi kuran bu sûfilere göre **huzûr** halinin mükemmelliği **gaybet** haline göredir. Rûzbihân-ı Baklî'nin gurbeti, "Ruhun ezeldeki **gaybet** halidir" (*Şerh-i Şaḥiyyât*, s. 634) şeklinde tarif etmesi de konunun elest bezmiyle olan yakınlığını göstermektedir. Allah'ın **gaybet** halini yaşayan sûfiye tattırdığı zevki makamların ve kerâmetlerin en yücesi olarak değerlendiren Necmeddîn-i Kübrâ **gaybet** halindeki müşâhedelerini *Fevâ'ihu'l-cemâl* adlı eserinde anlatmıştır. Ankaravî **gaybeti** sâ-