

TASAVVUFTA ZİT KAVRAMLARIN ANLAMSAL ZEMİNİ

SEMANTIC BACKGROUND OF OPPOSITE CONCEPTS IN TASAWWUF

MEHMET UYAR

[Dr. Öğr. Üyesi, Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, Tasavvuf ABD.
Faculty Member, PhD., Ondokuz Mayıs University Faculty of Divinity,
Department of Sufism
uyarmehmet77@gmail.com
<http://orcid.org/0000-0003-1596-9458>]

Makale Bilgisi / Article Information

Makale Türü / Article Types: Araştırma Makalesi / Research Article

Geliş Tarihi / Received: 21 Aralık / December 2020

Kabul Tarihi / Accepted: 18 Mayıs / May 2021

Yayın Tarihi / Published: 24 Haziran / June 2021

Yayın Sezonu / Pub Date Season: Haziran / June

Yıl / Year: 2021 *Sayı – Issue:* 50 *Sayfa / Pages:* 277-319

Atıf/Cite as Uyar, Mehmet. "Tasavvufta Zıt Kavramların Anlamsal Zemini-Semantic Background of Opposite Concepts in Tasawwuf". Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi- Ondokuz Mayıs University Review of the Faculty of Divinity 50 (Haziran- June 2021): 77-319. <https://doi.org/10.17120/omuifd.844751>

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. <http://dergipark.gov.tr/omuifd>

Copyright © Published by Ondokuz Mayıs Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi – Ondokuz Mayıs University, Faculty of Divinity, Samsun, Turkey. All rights reserved.

Tasavvufta Zıt Kavramların Anlamsal Zemini

Öz: Sûfi düşünce, tarihi süreçte kendine has bir terminoloji oluşturmuş ve teorik yapısını bu kavramlar üzerine inşa etmiştir. Süreç boyunca ortaya çıkan bazı kavramlar ise birbirlerine zıt anlamlar içermektedirler. Zıt kavramların sûfi düşüncede ne ifade ettiği, nasıl oluştuğu ise bir problem alanı olarak araştırmaya muhtaç görünmektedir. Bu makalede, tasavvuf terminolojisi içinde yer alan zıt kavramların anlamsal zemini ele alınmıştır. Bu bağlamda makale iki ana başlıktan oluşmaktadır. İlk olarak zıt kavramların bir listesi verilmiştir. Buradaki maksat, tasavvuf terminolojisi içindeki zıt kavramları bir arada göreyerek sağlıklı bir değerlendirme imkânı elde etmektir. İkinci bölümde ise zıtlıkların anlamsal zeminine dair bir değerlendirme yapılmıştır. Sûfi terminolojide yer alan zıt kavramların arka planı, anlamsal zeminin tespiti noktasında, farklı bir takım unsurların göz önüne alınmasını zorunlu kılmaktadır. Sûfilerin coğrafi dağılımları, meşrep farklılıkları, rûhî eğilimleri gibi durumlar, kullandıkları kavramlara da yansımıştır. Önceleri sûfiler tarafından daha çok sözel olarak ifade edilen bu zıt kavramlar, daha sonra tasavvufun klasik eserlerinde teorik yapının bir parçası haline gelmişlerdir. Bu teorik yapı bize, doğrudan zıtlıkla başlayan süreçte bir uyuma doğru evrildiğini de göstermektedir. Tabii ki bu sürecin kendi içinde değişkenlikleri ve aşamaları bulunmaktadır. Bahsi geçen bu sürecin aşamaları da zıt kavramların anlamsal zeminini oluşturmaktadır. Makalede, bu anlamsal zemin betimsel yöntemle ele alınacaktır. Her bir kavramın terim anlamı tahlil edilmeyecek, daha çok kavramların oluştukları ve anlam kazandıkları alanlar belirlenmeye çalışılacaktır. İşte bu kavramsal gelişim sürecinin analiz ve değerlendirmesi, makalemizin amacını oluşturmaktadır.

Anahtar Sözcükler: Tasavvuf, Zıt Kavramlar, Meşrep Farkı, Sekr, Sahv.



Semantic Background of Opposite Concepts in Tasawwuf

Abstract: Sufism thought created a special terminology in the historical process and established its theoretical structure on these concepts. Some concepts which formed in this process have opposite meanings with each other. Questions such as what do these contrasts mean in sufi thought and how they had been formed, seem to be a problem area that needs to be studied. In this paper, the semantic backgrounds of the opposite concepts in terminology of tasawwuf was examined. In this context, the article consists of two main parts. Firstly, a list of contrasting concepts is given. Our aim here is to reveal the opposite concepts in sufism's terminology as a whole and to have a scientific analysis opportunity. In the second part, it is made an analysis about the semantic backgrounds of the opposite concepts. The background of the opposite concepts in sufism terminology points out the

necessity to take into consideration a number of different factors in analyzing the semantic backgrounds. Conditions such as the geographical distribution, temperament differences and spiritual tendencies of the sufis had been also reflected in their terminology. The opposite concepts, which had been verbally expressed by sufis before usually, later became an element of the theoretical structure in the classical works of tasawwuf. This theoretical structure indicates us that the process that began as a directly opposition and transformed into a harmony in course of time. Naturally, this process has its own changeabilities and stages. The phases of this process that have expressed constitute the semantic backgrounds of the opposite concepts. In this paper, this semantic background will be studied with the descriptive method. The term meaning of each concept will not be studied in depth; instead, it will be tried to determine the environment and situations in which the concepts are formed and gain meaning. And this article aims to analyze and evaluate this conceptual development process.

Keywords: Tasawwuf, Opposite Concepts, Temperament Difference, Saqr (Spiritual Drunkenness), Sahw (Sobriety).



Giriş

Bilindiği üzere, her ilim dalında olduğu gibi, tasavvufun da kendine has bir terminolojisi vardır. Bu dilin, İslami ilimler arasında nevi şahsına münhasır bir söylem tarzı da bulunmaktadır. Bu dilin ortaya çıkması, ilmî düzeyde bir karakter kazanma süreci ve özellikleri hakkında çeşitli sebep ve durumlardan bahsedilebilir.¹ Fakat bizim ele alacağımız konu, tasavvufî dil içerisinde daha hususi bir alana isabet etmektedir. Biz makalemizde mevcut tasavvuf terminolojisi içerisinde bulunan zıt kavramlara odaklanmaya çalışacağız. Tasavvuf tarihinde kavramların ortaya çıkışıyla birlikte zıt kavramların da kullanılmaya başlandığını görüyoruz. Zıt kavramların tasavvuf düşüncesi açısından hangi durumlara işaret ettiklerine ya da bir başka açıdan, hangi sebeplerin tesiriyle zıt kavramların ortaya

¹ Bu konuda bk. Himmet Konur, "Tasavvuf Terminolojisinin Teşekkül Süreci", *İslâmî Araştırmalar* 19/2 (2006), 314-315; Abdullah Kartal, "Tasavvufî Tercübe Aktarılabılır mi?", *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 16/1 (2007), 109-119; Ekrem Demirli, "'Zahirî' İlimlerin Otoritesi Karşısında Tasavvuf'un Meşruiyet Arayışı", *İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 15 (2007), 230-231; Ekrem Demirli, "Normatif Geleneğe Karşı Sembolik Anlatım: İbnü'l-'Arabî'de Harf Sembolizmi", *İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 17 (2008), 225.

çıktığına dair bir tetkik, tasavvuf düşüncesini ve tarihini daha iyi anlamakta faydalı olacaktır. Bu noktada, her biri tasavvuf çatısı altında toplanmış bulunan sûfilerin neden birbirine zıt kavramlar kullandıkları ve bu kullanımların ne ifade ettiği problem alanımızı, zıt kavramların keyfiyetini ve anlamsal zeminini tespit etmeye çalışarak bu soruya cevap bulmak da başlıca amacımızı oluşturmaktadır. Elbette tasavvuf istilahlarının oluşumu dinamik bir süreçtir ve bu süreç yüzyılları kapsamaktadır. Bu anlamda, birbirlerine zıt görünüm arz eden kavramların böylesi uzun bir zaman diliminde, tam manasıyla tetkiki bir makalenin sınırlarını aşacaktır. Bununla birlikte, zıt kavramların anlamsal zeminine dair giriş mahiyetinde de olsa tespitler yapabilmenin bu zıtlıkların sebep ve içeriklerini anlamaya katkı sağlayacağını umuyoruz. Zira gördüğümüz ve tespit edebildiğimiz kadarıyla, zıt kavramlar, sûfiler arasındaki tutum farklarından coğrafi etkenlere, insani bir özellik olarak farklı ruh hallerinin tezahürlerinden tasavvufun epistemolojik karakterine² kadar geniş bir sahaya sirayet etmektedir. Çünkü tasavvufun esasını kavramlardan ziyade amellerin belirlediği hesaba katılırsa, zıt kavramlar yalnız sözlük ya da terminolojik anlamları bağlamında bir zıtlıktan öte, sûfilerin buldukları coğrafyadan duygusal tutumlarına, dinî düşüncelerinden rûhî tekâmül derecelerine kadar pek çok farklı faktörü de bünyesinde barındırmaktadır. Dolayısıyla kavramsal zıtlık, arka planda bize çok daha çetrefilli bir çeşitliliği işaret etmektedir. Bahsedilenlerden hareketle zıt kavramların anlamsal zeminini analiz edebilmek için farklı açılara işaret eden başlıklara ihtiyaç olduğunu düşünüyoruz. Çünkü bazı kavramlar derin ve yapısal farkları gösterirken bazıları farklı bir gerekçe ile ilişkili olabilirler. Bu sebeple, zıt kavramların anlamsal zeminini –görece- belirlediğimiz bir takım başlıklar altında ele almaya çalışacağız.

Bu bağlamda makale iki bölümden oluşmaktadır. İlk kısım zıt kavramların belirlenmesi ve genel bir çerçevede de olsa coğrafi dağılımlarının tespitine ayrılmıştır. Bu bölüm, malumatın tasnifi olarak da düşünül-

² Konu ile ilgili bk. Abdullah Kartal, “Kuşeyrî’de Bir Bilgi Sistemi Olarak Tasavvuf”, *Bursa’da Dünden Bugüne Tasavvuf Kültürü (Sempozyum)*, haz. H. Basri Öcalan, 2004, 3/93.

lebilir. İkinci bölümde ise zıtlıkların karakterini tahlil etmekte yol gösterici olacağına inandığımız bir takım etkenlere, “*meşrep farkı*”, “*manevî hiyerarşi ya da tedricîlik*”, “*zıtlıkların uyumu*” gibi başlıklarda değinmeyi düşünüyoruz.

Son olarak şunu ifade etmek istiyoruz ki, zıt kavramları tarayacağımız sahayı Ebû Nasr Serrâc’ın (öl. 378/988) *el-Lüma’*, Muhammed b. İbrâhîm el-Kelâbâzî’nin (öl. 380/990) *et-Ta’arruf*, Abdülkerîm b. Hevâzin el-Kuşeyrî’nin (öl. 465/1072) *er-Risâle* ve Ali b. Osmân b. Ebî Ali el-Cüllâbî el-Hücvîrî’nin (öl. 465/1072?) *Keşfu’l-mahcûb* adlı eserleri ile sınırladık. Çünkü bu dört eser, sûfîlerin hâl tercümeleri ile desteklenmiş zengin bir ıstılâhî havuza sahiptir. Dolayısıyla biz kavramların ilk elden ıstılâhî manalarını da bu eserlerde bulabiliyoruz. Ayrıca bu eserler, zengin bir terminolojiyle birlikte tasavvufun ilmî mâhiyetini inşa etmekte de kurucu bir karakter sergilemektedirler. Bu sebeplerle bahsi geçen dört eserin konumuz için örneklem olarak yeterli olacağını düşündük. Tabii ki, zıt kavramların anlam dünyası, yeni çalışmalarla, kaynak eserler genişletilerek de yeni boyutlar kazanabilir ki bu da esasen makalenin ikincil amaçlarından birini teşkil etmektedir.

1. Zıt Kavramlar Hakkında

Bu bahiste araştırmamıza konu olan zıt kavramların hangileri olduğunu ifade etmeden önce, bu kavramları belirlerken neleri kıstas aldığımızı ve dikkatimizi çeken birkaç hususu çok kısa ifade etmek istiyoruz.

Öncelikle zıddıyla düşündüğümüz her iki kavramın da tasavvufî ıstılahta bir yerinin olmasına dikkat ettik. Yani bir kavramın zıddı da ıstılahti seviyede tasavvuf düşüncesi içinde yer almalıdır. Örneğin bir *setr* ve *tecellî* kavramlarının her biri zıddı ile birlikte bir terim olarak tasavvuf düşüncesini yansıtırken, bir *şükür* kavramını bu mantıkla değerlendiremeyiz. Çünkü şükürün zıddı olan nankörlük kavramının tasavvuf düşüncesinde ıstılâhî bir karşılığı yoktur. Yahut îmân-küfür zıtlığı tasavvuf

sistemi içerisinde bir terminolojik zıtlığa denk gelmez.³ Bizim odaklandığımız zıtlık, Toshihiko Izutsu'nun ifadesiyle, "ikizine bağlı çift kavramlar" grubunda ele alınabilecek kavramların gösterdiği zıtlıktır ki bu zıtlar ikizini hatırlatırlar. Kavram, aykırı olmasına rağmen, zıddı olan kavramı da ihtivâ eder. Bu kavramlar, birbirleriyle sıkı bir bağ içindedirler ve her birinin diğeri ile oluşturduğu bağdan, semantik alanlar ortaya çıkmaktadır. Bu bağlamda, tasavvufî disiplin içerisindeki zıt kavramlar da, büyük bir yapının, tasavvuf düşüncesinin bir parçası olmak durumundadırlar.⁴

Zıt kavramların bir kısmı klasiklerde zıtlık içinde ve başlık olarak ele alınmakta, bazı zıt çiftlerin ise yalnız biri başlık olarak işlenmektedir. Aşağıda kavramlar özelinde bu hususa değineceğiz. Biz bu başlıkların dışında da zıt olduğunu düşündüğümüz birtakım kavramlar belirledik. Klasiklerde zıt çift olarak yan yana kullanılmadıkları halde, biz anlamsal bir değerlendirme ile bu kavramları zıt kabul ettik. Çünkü araştırmamızda, aynı anda eserlerde yer almamış olsalar da, zıt bir bakış açısıyla değerlendirildiğinde bu kavramların kullanıldığına kanaat getirdik. Tespit ettiğimiz bu tür kavramlara, *Kalak-Sükûn*, *İstihlâk-İsbât* gibi kavram çiftlerini örnek verebiliriz.

Bu belirlemeyi yaparken, bir kavramın bahsi geçen eserlerden birinde yer almasını yeterli bulduk. Ayrıca, her bir kavramın bir eserde kaç kez geçtiğine de değinmedik. Zira bu tarz istatistikler faydalı olacaksa da, bir makalenin sınırlarını kemiyet itibarıyla zorlayacağı için, gösterge olabilecek kadar malumatı yeterli gördük. Fakat daha geniş çapta ve istatis-

³ Belki bu kaideye istisna olabilecek tek zıt kavram çifti "Kurb ve bu'd" olabilir. Çünkü Kuşeyrî *bu'd* kavramını önce tahkikten, sonra tevfikten uzak kalmak olarak açıklar. Burada, Allah'tan uzak kalmaktan bahsedilir ki bu da tasavvufî düşüncenin dışına çıkmaktır. Bu durumda bu'd tasavvufî bir duruma karşılık gelmez. Fakat örneğin, Serrâc'ın Hüseyin en-Nûrî'den (öl. 295/908) naklettiği, "Bizm bu'du'l-bu'd dediğimiz kurbu'l-kurb imiş." rivâyeti de her iki kavramın tasavvufî seyir içinde kullanıldığına işaret ediyor olabilir. Bk. Ebû Nasr es-Serrâc, *el-Lüma'*, thk. Abdulhâlim Mahmûd - Tâhâ Abdalbâkî Sürûr (Mısır: Dârü'l-Mektebeti'l-Hadîs, 1960), 84-85; Ebu'l-Kâsım Abdülkerîm el-Kuşeyrî, *er-Risâletü'l-Kuşeyriyye* (Kahire: Dâru Cevâmii'l-Kilem, ts.), 115.

⁴ Toshihiko Izutsu, *Kur'an'da Allah ve İnsan*, çev. Süleyman Ateş (İstanbul: Yeni Ufuklar Neşriyat, ts.), 35, 105-106.

tiksel verilerle desteklenecek bir çalışmanın da tasavvuf düşüncesinde yeni açılımlar getirebileceği kanaatimizi de burada ifade etmek isteriz.

Dikkatimizi çeken bir diğer husus da, zıt kavramların daha çok hâl-makâm ayırımında hâller ile ilgili oluşudur. Her ne kadar klasiklerde kesin bir tasnif bulmak zor ise de, Serrâc'ın *Hâller ve Makâmalar* bahsinde belirgin bir şekilde yaptığı gibi ayrımlara rastlamak da mümkündür.⁵ Örneğin Kuşeyrî bariz bir tasnif vermemiş olsa da, örneğin *kabz* ve *bastı* hâl olarak nitelemektedir.⁶ Diyebiliriz ki, zıtlığın daha bariz görüldüğü alan, hâller sahasındadır. Bunun da tabî karşılanması gerekir zira makâm, genel olarak sabite ile ilgili iken, hâl değişkenlik ve farklı durumların imkânı ile alakalıdır. Dolayısıyla, anlık değişkenlikleri ve ruh hallerini anlatan kavramların zıtlarıyla birlikte kullanıldığını söyleyebiliriz. Elbette bu anlık değişkenliklerin, (örneğin bir anda coşup vecde gelmek gibi) zaman içerisinde bir kısım sûfinin yerleşik meşrebi haline geldiğini de unutmamak gerekir.

Ayrıca kavramlardaki zıtlıkların, kendinden geçme ya da kendinde olma, kendi benliğinin farkında olmak ya da olmamak, coşkuya kapılmak veya sakin kalmak, Allah'a uzaklık ya da yakınlık ve bunun neticeleri, neşeli-hüzünlü olmak gibi rûhî durumlarda yoğunlaştığını görüyoruz. Abdullah Kartal'ın da ifade ettiği gibi bu durumu, sûfinin ben bilincinin yok olması ve Allah'ta var olmak gibi üst iki farklı hale havale edebiliriz. Birinci durumu *fenâ*, *sekr*, *mahv* gibi kavramlar karşılarken, ikincisini *sahv*, *bekâ* türü kavramlar karşılamaktadır.⁷ Dolayısıyla zıtlığın sûfinin hâllerindeki değişkenlikler ve bu hâllere sebep olabilecek etkenlerle ortaya çıktığını söyleyebiliriz.

Son olarak şunu da ifade edelim ki, tasavvufun mahiyetinin ve terminolojisinin belirlenmesinde son derece önemli rol oynayan bu dört eserde, yan yana ifade edilen zıt kavramların, tarihî süreçte kullanımları

⁵ Fakat zıtlıkların daha çok hâllerle ilgili olması kesinlikten ziyade bir genellemedir. Zira bizim zıt kavramlarımızdan biri olan *fakr* Serrâc, makâmalar bahsinde ele alır. Bk. Serrâc, *el-Lüma'*.

⁶ Kuşeyrî, *er-Risâle*, 94.

⁷ Kartal, "Tasavvufî Tercübe Aktarılabilir mi?", 105-106.

aynı anda olmamıştır. Örneğin Hücvîrî, “Sekr ve Sahv Hakkında Konuşma” başlığıyla her iki kavramı yan yana ve zıt karakterleri ile kullanmıştır.⁸ Fakat sekr ekolünün temsilcisi Bâyezîd-i Bistâmî’nin ölüm tarihi 234/848, sahv ekolünün temsilcisi Cüneyd-i Bağdâdî’nin ölüm tarihi ise 297/909’dur. Zannediyoruz bu durum, klasiklerin o güne kadar kullanılmakta olan terimleri, tarihi süreçten süzüp birlikte kullanarak, hem tasavvufun mahiyetini ortaya koymak, hem de bu terminolojik zeminin yorumuyla tasavvufun teorik karakterini oluşturmak gibi bir gayret içinde olmaları ile alakalıdır. Dolayısıyla, zamanla ve farklı faktörlerle ortaya çıkan, değişik sebeplerle kullanılan zıt kavramların, klasiklerde bir arada kullanımının da, ilmî bir amaca matuf olduğunu düşünebiliriz. Bu hususa, ileride de yer yer değineceğiz.

2. Zıt Kavramlar Listesi

284

OMÜİFD

Aşağıda vereceğimiz kavramlara ilaveler ya da eksiltmeler yapılabilir.⁹ Fakat genel bir taramanın sonucunda ulaştığımız zıt kavramları biz bu şekilde düşündük. Yukarıda bahsi geçen eserleri genel bir taramaya tabi tutup incelediğimizde, şu zıt kavram çiftlerini sayabiliriz:

1. *Ataş-Şirb/Şürb*: Ataş kavramına yalnız Kelâbâzî’nin eserinde rastladık ki o da, Abdullah Kaşşâ’nın bir gece Dicle nehri kenarında Allah’a, “Efendim susadım!” (“Ene atşân”) diyerek yakarması şeklindeki rivâyettir. Kavram burada gerçek manada susuzluk olarak kullanılmıştır. Yalnız sonradan, örneğin Herevî’nin (öl. 481/1089) “Hâller Bölümü”nde zikredeceği ve “umulan bir şeye karşı aşırı düşkünlüğün ağır basmasından kinâye” şeklinde tanımladığı *ataş* kavramının kökenine dair bir tahmin

⁸ Ali b. Osman Cüllâbî el-Hücvîrî, *Keşfu’l-Mahcûb Hakikat Bilgisi*, haz. Süleyman Uludağ (İstanbul: Dergâh Yayınları, 2010), 248. (Bu eserin çevirisinden faydalandığımız kısımlarda, eserin kısaltma ismini Hakikat Bilgisi olarak kullanacağız.)

⁹ Biz elden geldiği kadar kavramların dört klasikte hemen her geçtiği yeri görmeye çalıştığımızı belirtelim. Fakat çok elzem bulmadığımız için her rivâyeti tek tek ele almayacak, bunun yerine zıtlığı ifade ettiğini düşündüğümüz mühim noktalara temas edeceğiz. Klasiklerde bulmadığımızı ifade ettiğimiz kavramların gözümüzden kaçma ihtimalini hatırdta tutmak gerekir. Nihayetinde makalenin amacı, istatistiksel bir sıralamadan ziyade, anlamsal bir zemine ulaşmaya çalışmak olduğu için, her bir kavramın sayısal anlamda tespiti hususunda eksiklerimiz bulunabilir.

verebilir düşüncesiyle zikretmeyi uygun bulduk. Dolayısıyla susuzluğa benzeyen bir özlemle ilgili olan ataş kavramı, susamış bir kişinin su içmesi gibi kalbe gelen vâridle mutlu olması, bunu tatması manasında kullanılmış olan şirb/şürb kavramı ile zıtlık teşkil etmektedir.¹⁰

2. *Bu'd-Kurb*: Her iki kavram Kuşeyrî'de başlık olarak, Kelâbâzî ve Serrâc'da yalnız *kurb* başlık olarak kullanılmıştır. Kelâbâzî'de *bu'd*, *baîden* şeklinde bir şirde geçmektedir.¹¹ Serrâc'da Ebu'l-Hüseyn en-Nûrî'den (öl. 295/908) bir rivâyette her iki kavram zıt olarak kullanılmaktadır: "Bizim bu'du'l-bu'd dediğimiz kurbu'l-kurb imiş."¹² Hücvîrî'de ise, her iki kavram da başlık olarak geçmemektedir. Yalnız Hücvîrî, *kurb* kavramını makâm olarak görmektedir: *Makâm-ı kurb*. Ayrıca Hücvîrî, her iki kavramı doğrudan zıt olarak ve birlikte de kullanmaktadır: "Vasıfların afetlerinden fânî olunup muradın bekâsı ile bâkî olunca kurb ve bu'd kalmaz."¹³

3. *Cem'-Fark*: Kavram çifti dört eserde de başlık olarak kullanılmaktadır. Kuşeyrî *cem'-fark* diğerleri ise *cem'-tefrika* başlığını tercih etmektedirler.

4. *Dehşet-Sekînet/Sükûn*: Bu zıt çift dört eserde de başlık olarak zikredilmez. Kuşeyrî Sehl b. Abdillâh'tan (öl. 283/896), marifetin gayesinin *hayret ve dehşet* olduğunu rivâyet ederken, Kelâbâzî, hakikat mevziini dehşet ve hayret makâmı olarak görmektedir. Hücvîrî ise *hâl-i gaybet ve dehşet* ifadesini kullanmaktadır. Serrâc ise *dehşet* kavramının zıddı olarak Allah'ın bahşettiği *sekînet* kavramını zikretmiştir.¹⁴ Ayrıca, *sükûn* ve *sekînet* kavramları dört eserde de mevcuttur.¹⁵ Bu anlamda, kulu kendinden geçiren

¹⁰ Ebû Bekir Muhammed el-Kelâbâzî, *et-Ta'arruf li-mezhebi ehl-i't-tasavvuf*, nşr. A. J. Arbery (Kahire: Mektebetü'l-Hâncî, 1994), 114; Hâce Abdullah el-Ensârî el-Herevî, *Menâzilü's-Sâirîn*, çev. Abdurrezzak Tek (Bursa: Emin Yayınları, 2008), 123.

¹¹ Kelâbâzî, *et-Ta'arruf*, 80.

¹² Serrâc, *el-Lüma'*, 85.

¹³ Ali b. Osman el-Hücvîrî, *Keşfu'l-mahcûb*, thk. Mahmud Âbidî (Tahran: Sürûş, 2006), 362, 453.

¹⁴ Serrâc, *el-Lüma'*, 421; Kelâbâzî, *et-Ta'arruf*, 79; Kuşeyrî, *er-Risâle*, 345; Hücvîrî, *Keşfu'l-mahcûb*, 336.

¹⁵ Serrâc, *el-Lüma'*, 383; Kelâbâzî, *et-Ta'arruf*, 72; Kuşeyrî, *er-Risâle*, 196; Hücvîrî, *Keşfu'l-mahcûb*, 141, 149, 272, 603.

bir ilahi aşk hâli olarak dehşet ile kalbin huzur ve rahatlığı, dinginlik anlamındaki sekînet ve sükûnu zıt olarak kabul ediyoruz.

5. *Fakr-Gınâ*: Dört eserde de *fakr* başlık olarak ele alınmış ve *gınâ* bu başlıklar altında incelenmiştir. Ayrıca *iftikâr* ve *istiğnâ* kavramlarının da sıklıkla kullanıldığını görürüz.

6. *Fasl-Vasl/Vuslat/Vusûl*: Kavramlar klasiklerde bir bölüm olarak yer almazlar. *Fasl* ve *Vasl* Serrâc'da, iki ayrı başlık olarak kullanılmaktadır. Yine Serrâc *vusûl* ve *vuslat* kavramlarını kullanmıştır.¹⁶ Kelâbâzî'de muhtelif yerlerde *fasl*, *vasl*, *vuslat* ve *vusûl* geçmektedir. Ebû Bekr Vâsıtî'den (öl. 320/932) "Fasl ve vasl amelle değildir." ifadesinde zıt anlamda ve birlikte kullanmıştır.¹⁷ Kuşeyrî'de *fasl* ve *vasl* şeklinde geçmektedir. Yine muhtelif yerlerde *vuslat* ve *vusûl* kavramları müellif tarafından kullanılmaktadır.¹⁸ Hücvîrî'de zıt kavram olarak, *visâl-firâk* şeklinde ve başka bir yerde *faslının faslı* (*fasl-ı fasleş*), *vaslının vaslı* (*vasl-ı vasleş*) kullanımı vardır. Yine bir zıt kullanım olarak "Tefrika fasl cem' vasldır." tanımı da açık bir zıtlığı gösterir. *Vuslat*, *vusûl* kavramları da Hücvîrî'nin eserinde geçmektedir.¹⁹

7. *Fenâ-Bekâ*: Kavram çifti Kelâbâzî, Kuşeyrî ve Hücvîrî'de başlık olarak; Serrâc'da ana bir başlık değil, bazı ihtilafli meselelere değindiği bölümde alt başlık olarak ele alınmıştır.²⁰

8. *Gaflet-Yakaza/Teyakkuz*: Bu iki kavramı alıp almamakta tereddüt ettik. Zira *gaflet* kavramı, esasen tasavvufî hâllerin dışında bir anlamda da ele alınabilirdi. Fakat erken bir dönemde, Muhâsibî (öl. 243/857) tarafından tasavvuf yolunun ilk adımında bulunan için zıt bir durumu ifade etmekte kullanılması dolayısıyla almayı uygun gördük. Ayrıca, *gaflet* kavramı klasiklerde, tasavvufî tecrübe esnasında da ortaya çıkabilen bir dalgınlığı da düşündürmektedir. Örneğin Kelâbâzî'de geçen "Zikir gafletin tardıdır. Sen gafletten kurtulunca zâkir olursun." ifadesinden buradaki *gafletin*,

¹⁶ Serrâc, *el-Lüma'*, 193, 206, 433.

¹⁷ Kelâbâzî, *et-Ta'arruf*, 63, 79, 91, 108, 109.

¹⁸ Kuşeyrî, *er-Risâle*, 87.

¹⁹ Hücvîrî, *Keşfu'l-mahcûb*, 181, 361, 379, 541, 549.

²⁰ Serrâc, *el-Lüma'*, 284-286.

sûfide meydana gelmiş bir boşluğa işaret ettiğini anlayabiliyoruz. Bunun dışında *gaflet-yakaza* zıtlığı yahut kavramların her biri başlık olarak klasiklerde bulunmamaktadır. Gaflet her bir klasikte kullanılmakla birlikte, yakaza kavramı Serrâc'da tam bir zıtlıkla "gaflet uykusundaki kalbin hareketi", Kuşeyrî'de, Ali b. Sehl'den nakille, "Sırları korumak teyakkuzun alametidir." şeklinde geçmektedir. Kelâbâzî ve Hücûvîrî'de ise yakaza'ya denk gelmedik.²¹

9. *Galebe-Hücûm/Sükûn*: Kelâbâzî *galebe* kavramını müstakil başlıkta ele almış, aynı başlıkta, *sükûn* hâlini koruyan sakinlerin durumunun ise daha yüce olduğunu söylemiştir. Hücûmu Kelâbâzî'de göremedik.²² Serrâc'da ıstılahların açıklandığı bahiste *hücûm ve galebât* olarak kullanılmıştır.²³ Kuşeyrî'de *hücûm* başlık olarak zikredilmiş, *galebe* ise metnin içinde kullanılmıştır.²⁴ Hücûvîrî'de de satır aralarında *galebe* kavramının hâl olarak nitelendiğini görmekteyiz: *Galebe-i hâl*.²⁵ Yine muhtelif yerlerde Hücûvîrî, *galebe* kavramını kullanmış olmakla birlikte²⁶ hücûma onda denk gelemedik. Sükûnu yukarıda izah etmiştik.

10. *Gaybet/Gaşyet-Huzûr*: Serrâc her üçünü alt başlık olarak ele almış,²⁷ Kelâbâzî *gaybet-şuhûd* başlığı ile Kuşeyrî ve Hücûvîrî ise her ikisini de *gaybet-huzûr* şeklinde başlık olarak kullanmıştır. *Gaşyet* Kuşeyrî tarafından gaybetin haddi aşır gayyete dönüşmesi ve bayılma hali olarak tanımlandığı için zıt kavram çiftlerine dâhil ettik.²⁸

11. *Halvet/Uzlet-Sohbet*: Sûfîler, zıt bir kavram çifti olarak ele almasalar da, genellikle halvette olmanın karşıtı olarak halkla sohbet etmeyi kullanmaktadırlar. Bu yüzden sohbeti halvet/uzletin zıddı olarak aldık. Serrâc

²¹ Bk. Hâris b. Esed el-Muhâsibî, *Âdâbu'n-nüfûs*, thk. Ahmed Atâ (Beyrut: Dârü'l-Cil, 1987), 119; Kelâbâzî, *et-Ta'arruf*, 74; Serrâc, *el-Lüma'*, 444; Kuşeyrî, *er-Risâle*, 73; Hücûvîrî, *Keşfu'l-mahcûb*, 34-35, 237, 566, 592.

²² Kelâbâzî, *et-Ta'arruf*, 73-75.

²³ Serrâc, *el-Lüma'*, 417.

²⁴ Kuşeyrî, *er-Risâle*, 97, 113, 377.

²⁵ Hücûvîrî, *Keşfu'l-mahcûb*, 379.

²⁶ Hücûvîrî, *Hakikat Bilgisi*, 141, 171.

²⁷ Serrâc, *el-Lüma'*, 416-417.

²⁸ Kuşeyrî, *er-Risâle*, 104.

sohbet konusunu hususi başlıklarda ele almıştır. Kelâbâzî’de konu “İnsanlarla Konuşma” başlığı ile (fakat kelime *sohbet* değil *kelâm*dir) işlenmiştir. Biz Kelâbâzî’de *sohbet*, *halvet* ve *uzlet* kavramlarına denk gelmedik. Kuşeyrî her üç kavramı müstakil başlık altında incelemiştir. Hücvîrî ise sohbeti bir başlık olarak ele aldığı eserinde bir müridin şu sözünü aktarmıştır: “Tenha olmak –yalnızlık- benim için sohbetten daha iyidir.” Hücvîrî yine uzlet-halvet kavramlarını da muhtelif yerlerde kullanmaktadır. Bu anlamda Hücvîrî, her iki tutumu tam bir zıtlıkla ele alır ve tavrını da net ortaya koyar: “Yalnızlık mürid için helâktir.”²⁹

12. *Haşyet-Mahabbet*: Bu iki kavram da klasiklerde zıt bir çift olarak kullanılmamıştır. Ancak, Kuşeyrî’nin Abdullah b. Mübârek’ten (öl. 181/797) bir nakli iki kavram arasında sûfîlerin bir zıtlık gördüklerini işaret etmektedir: “Bir kişiye bir parça mahabbet verilir ve onun misli olan haşyet verilmezse o kimse aldatılmıştır.” Bu rivâyet haşyetin, mahabbeti dengeleyecek bir zıtlıkla ele alındığını gösterebilir diye düşünüyoruz. Ayrıca, Serrâc’ın, “Haşyet ve işfâk iki bâtinî isimdir ve ikisi de kalbe ait amellerdir. Haşyet kalpte gizli bir sırdır. Ondan olan işfâk ondan daha gizlidir... Haşyet, devamlı Allah’ın huzurunda bulunmaktan doğan inkisârât-ı kalb’dir.” tanımlaması da kavramın mahabbete karşılık gelen latif anlamını ortaya koymaktadır.³⁰ Kelâbâzî’de ise *mahabbet* kavramı bir başlık olarak bulunurken, haşyet kavramına denk gelmedik. Hücvîrî de mahabbeti başlık olarak ele almış, haşyeti ise bir yerde, “Halka karşı riyaya haşyet adını veriyorlar.” şeklinde kullanmıştır.³¹

13. *Havf-Recâ*: Serrâc ve Kuşeyrî’de her ikisi de başlık, Kelâbâzî’de havf başlık olarak ve recâ da aynı başlık içinde kullanılmaktadır. Hücvîrî’de her iki kavram başlık olarak geçmezken hırka giyme bahsinde zıt kavram çifti olarak zikredilmektedir: “Hırka giymenin iki yanı havf ile recâdan oluşur.”³²

²⁹ Hücvîrî, *Keşfu’l-mahcûb*, 127, 284-285, 499, 504.

³⁰ Serrâc, *el-Lüma*, 116; Kuşeyrî, *er-Risâle*, 361.

³¹ Hücvîrî, *Keşfu’l-mahcûb*, 12.

³² Hücvîrî, *Keşfu’l-mahcûb*, 76.

14. *Hayret-Sükûn/Sahv*: Bu kavramlar da karşılıklı zıtlıkla kullanılmamışlardır. Klasiklerde *hayret* kavramı marifet ile ilintili olarak manevî bir sarhoşluğu çağrıştıracak bir düzlemde kullanılmıştır. Örneğin, Semnûn b. Hamza'dan (öl. 298/911) Kuşeyrî'nin rivâyeti şöyledir: "Marifet ise hayret içinde temaşa ve heybet içinde fenâ halinde olmaktır."³³ Serrâc da hem *hayret* hem de *tahayyür* kavramını istilahları açıkladığı bahiste birlikte kullanır ve Vâsitî'den şu sözü nakleder: "Açık seçik bir hayret, hayretten uzak bir sükûndan daha değerlidir."³⁴ Hücvîrî'de aynı şekilde hayret kavramı marifet ile ilintili, marifet esnasında yaşanan bir hâl olarak kullanılmıştır: "Marifet devamlı hayrettir."³⁵ Kelâbâzî'nin Zünnûn Mısırî'den (öl. 245/859) rivâyeti ise kavramın derûnî boyutunu net bir şekilde göstermektedir. Zünnûn'a ârifin çıkacağı ilk derece sorulunca şöyle demiştir: "Önce hayret, sonra iftikâr, sonra ittisâl, sonra tahayyür. ... son hayret, tevhidin (o anlaşılması imkânsız olan) çıkmazlarında hayrettir."³⁶ Dolayısıyla, *sekr* kavramını andıran manasıyla hayretin zıddının *sükûn* ya da *sahv* olabileceğini söyleyebiliriz.

15. *Heybet-Üns*: Kuşeyrî ve Hücvîrî'de her ikisi başlık olarak, Serrâc ve Kelâbâzî'de ise yalnız *üns* başlık olarak geçmektedir. Lakin her iki müellif heybeti *üns* başlığında ele alırlar. Ayrıca Serrâc heybet kavramını, kalbin bâtinî amellerinden biri olarak zikretmektedir.³⁷

16. *Heyemân-Sekînet/Sükûn/Sahv*: Biz *heyemân* kavramına yalnız Serrâc'da denk geldik: "Sûfîlerden birine şevkten sorulunca şöyle demiştir: Mahbûb'un zikri esnasında kalbin heyemânıdır (Heymemânü'l-kalb)." Bu -klasiklerde görebildiğimiz- tek rivâyetteki mana, daha sonra Kâşânî'nin, "kendinden geçmek" tarifinin alt yapısını hazırlamış görünmektedir.³⁸ Bu haliyle terminolojide yerini alan kavramın zıddı olarak

³³ Kuşeyrî, *er-Risâle*, 359.

³⁴ Serrâc, *el-Lüma'*, 421.

³⁵ Hücvîrî, *Keşfu'l-mahcûb*, 403.

³⁶ Kelâbâzî, *et-Ta'arruf*, 105.

³⁷ Serrâc, *el-Lüma'*, 44.

³⁸ Serrâc, *el-Lüma'*, 94; Abdürrezzak Kâşânî, *Tasavvuf Sözlüğü*, çev. Ekrem Demirli (İstanbul: İz Yayıncılık, 2004), 572.

ayıklığı ya da sakin kalmayı ifade eden kavramlar kullanılabilir zannediyoruz.

17. *Hüzün-Şevk/Sürûr/Vecd*: Serrâc, *şevki* başlık olarak kullanmasının yanında, *hüzün* ve *şevk* çiftini kalbin *bâtınî* amalleri arasında zikreder.³⁹ Kelâbâzî'de *hüzüne* denk gelmedik. Muhtelif yerlerde ise *şevk* ve *sürûr* kavramlarını kullanır.⁴⁰ Kuşeyrî'de *hüzün* ve *şevk* ayrı başlıklar halinde kullanılmıştır. Şu ifadeler ise, *sürûr* ile *hüznü* zıt olarak ele aldığını göstermektedir: "Varidat ise *sürûr* vâridi, *hüzün* vâridi, kabz vâridi, bast vâridi vb..."⁴¹ Hücvîrî'de ise zıtlık yelpazesi biraz daha geniştir. O, *hüzün* kavramına terminolojik manada bir karşılık olarak, Farsça *üzüntü*, *gam*, *keder* anlamına gelen *endûh* kavramını kullanır: "Üzüntünün hakikati fakd-ı mahbûb ve..." Yine aynı sayfada, kavram olarak "hüzün ve vecd arasındaki fark şudur ki.." şeklinde bir kullanıma gider ki, burada, *hüzne* zıt olarak *vecdi* kullandığını görüyoruz. Ayrıca, Abdullah b. Hubeyk'ten (öl. ?) nakille: "Kalpleri arzu ve şehvetten, havf ve şevkten başkası temizlemez. Havf ve şevk imanın iki kayimesidir." derken de *havf* ve *şevk* arasında zıtlık kurmaktadır. *Sürûr* da kavram olarak Hücvîrî tarafından kullanılmaktadır.⁴²

18. *İnfisâl-İttisâl*: Kavram çiftinde, yalnız Kelâbâzî *ittisâli* başlık olarak kullanmış, *infisâl* ise aynı bahiste fakat terminolojik olmayan bir manada fiil (infasale) şeklinde, Allah'tan başkasından ayrı olmak anlamında kullanılmıştır. Yine *yakîn* başlığında her iki kavram terminolojik olmayan bir anlamda geçmektedir: "Yakîn ayrılığın bitişmesi ve ayrılık arasındaki şeyin ayrılmasıdır."⁴³ Serrâc'da ise her iki kavram, terminolojik zıtlık olarak, *hâl* ile *sema'* yapan *havâss'*in vâridâtı sayılırken zikredilmiştir: "Kavuşma sevinci, ayrılma korkusu." Yine Serrâc'ın şu ifadeleri de aynı zıtlığa işaret eder: "(Senin) *ittisâlinin* sevinci, *infisâl* *hüznü* ile karşık-

³⁹ Serrâc, *el-Lüma'*, 44.

⁴⁰ Kelâbâzî, *et-Ta'arruf*, 61, 72, 76.

⁴¹ Kuşeyrî, *er-Risâle*, 119.

⁴² Hücvîrî, *Keşfu'l-mahcûb*, 141, 224, 275, 325, 542, 549, 602.

⁴³ Kelâbâzî, *et-Ta'arruf*, 73, 78.

tır.”⁴⁴ Kuşeyrî’de denk geldiğimiz tek yerde, Nasrabâzî’ye (öl. 367/978) ölümünden sonra şu şekilde hitap edilmiştir: “Yâ Eba’l-Kâsım! İttisâlden sonra infisâl mi?”⁴⁵ Hücûvîrî’de *ittisâl* bir yerde “ittisâl ve temenni hakkın-da düşünmek” şeklinde kullanılmıştır. *İnfisâl* kavramının kullanımına ise Hücûvîrî’de denk gelemedik.

19. *İstihlâk-İsbât*: *İstihlâk* kavramı Kuşeyrî ve Kelâbâzî’de geçmektedir. Kuşeyrî “Cem’u’l-cem’” bahsinde, *istihlâk* “külliye yok olmak” karşılığı kullanırken, marifet bahsinde, ârifin varlığının Hakk’ın varlığında silinmesi manasında kullanır.⁴⁶ Bu da esasen tasavvuftaki *mahv* kavramıyla çok yakın bir anlam içerir. Ayrıca, Kâşânî’nin, daha sonra *istihlâk* için verdiği “silinme”⁴⁷ manası ile de yakındır. Bu durumda, var kılmak, bir şeyi ikame etmek gibi manalar içeren *isbât* ile zıt anlamlı olabileceği akla gelmektedir. Yine Kelâbâzî’nin Ebû Abdillâh Nebâcî’den (öl.?) rivâyeti de aynı manayı işaret eder: “Mahabbet, mahlukta lezzet, Hâlık’ta *istihlâk*tır.” Kelâbâzî burada kavramı şöyle açıklamıştır: “*İstihlâk*ın manası, sende bir hazzın kalmaması, mahabbetin için bir illet bulunmaması ve bir illetle kaim olmaması demektir.”⁴⁸ *İsbât* kavramı Serrâc’da ıstılahların açıklandığı bahiste fiil olarak ve terminolojik manada Şiblî’den (öl. 334-946) bir rivâyette, “Kimin reddi (cahd) *isbât*i değilse tevhidi sahih olmaz.” şeklinde geçmektedir.⁴⁹ *İsbât*, Kuşeyrî ve Hücûvîrî’de ana başlık olarak kullanılmaktadır. Kavrama Kelâbâzî’de denk gelemedik.

20. *Kabz-Bast*: Kavram çifti Serrâc’da ıstılahların açıklandığı bahiste başlık,⁵⁰ Kuşeyrî ve Hücûvîrî’de ana başlık olarak kullanılmaktadır. Kelâbâzî’de ise kavram çiftine denk gelemedik. Yalnız, Zünnûn’un üns tanımında, “Muhibbin Hakk katında sevinçli olması.”⁵¹ manasında *inbisât*

⁴⁴ Serrâc, *el-Lüma’*, 284.

⁴⁵ Kuşeyrî, *er-Risâle*, 428.

⁴⁶ Kuşeyrî, *er-Risâle*, 101, 346.

⁴⁷ Abdürrezzak Kâşânî, *Tasavvuf Sözlüğü*, 58.

⁴⁸ Kelâbâzî, *et-Ta’arruf*, 79.

⁴⁹ Serrâc, *el-Lüma’*, 53-54, 431.

⁵⁰ Serrâc, *el-Lüma’*, 419-420.

⁵¹ Kelâbâzî, *et-Ta’arruf*, 72.

şeklinde, iki yerde daha sözlük anlamıyla *uzatmak* (*bast*)⁵² ve *açmak* (*basata*)⁵³ şeklinde kullanılmıştır.

21. *Kahr-Lütf*: Zıt kavram çifti Hücûrî'de ana başlık olarak geçmektedir. Serrâc'da kavramlar, karşılıklı zıtlık olarak değil farklı mecralarda kullanılırlar: "Hareketin hükmü, ehline kahırdır.", "Lütuf lütufıyla anlaşılır."⁵⁴ Kelâbâzî'de ise *kahr* bir şiirde, "aşırı mahabbetin kahredici tehlikesi" şeklinde geçmektedir. et-Ta'arrufta *letâif* muhtelif yerlerde geçmesine karşın, kahrın kaşıtı olan *lütf* kavramına denk gelmedik.⁵⁵ Kuşeyrî'de *lütf* Ebû Hamza Horasânî'den bir şiirde geçmektedir: "Lütuf lütuf ile idrak olunur... Lütfunla beni kendine yaklaştırdın." Bir başka yerde *kurb* Allah'ın lütfu olarak zikredilmiştir.⁵⁶ Kahr ise mahv ile birlikte terminolojik manada kullanılmıştır: "Hakikat sultanından alametler zuhur edince kahr ve mahv (subûr) olmak kulun sıfatı olur."⁵⁷

292

OMÜİFD

22. *Kalak-Sükûn/Sürûr*: Kalak da bizi tereddüde düşüren kavramlardan biridir. Serrâc'da kavram, sema' yapan havâssın vâridâtı sayılırken *zikr-i kalak* şeklinde geçmektedir. Şiblî'ye bir sûfnin sorduğu soru ise bize kavramın terminolojik manasını verir: "Seni neden kalak halinde (sıkıntılı/üzgün) görüyorum. Sen O'nunlasın, O da seninle değil mi?"⁵⁸ Aynı rivâyeti Kuşeyrî'de de görürüz.⁵⁹ Hücûrî'de ise kavramın çeşitli şekilleri ile kullanımlarını görmek mümkündür. *Kalak-ı şevk*: "Cem'-i selâmet budur ki Hakk Teâlâ, galebe-i hâl, kuvve-i vecd ve kalak-ı şevkte kulu muhafaza eder...". *Cezbe-i şevk-i muklik*: "Endişe verici (zorlayıcı) bir şevk". *Şevk-i mukalkal*: Zorlayıcı bir şevk. *Haof-ı mukalkal*: Endişe verici, zorlayıcı bir korku.⁶⁰ Kelâbâzî'de kavrama denk gelemedik. Klasiklerdeki mevcut bu kullanımlar, daha sonra Herevî tarafından verilen, "şevki sabırsızlıkla

⁵² Kelâbâzî, *et-Ta'arruf*, 64.

⁵³ Kelâbâzî, *et-Ta'arruf*, 119.

⁵⁴ Serrâc, *el-Lüma'*, 383, 448.

⁵⁵ Kelâbâzî, *et-Ta'arruf*, 80.

⁵⁶ Kuşeyrî, *er-Risâle*, 115, 203-204.

⁵⁷ Kuşeyrî, *er-Risâle*, 107.

⁵⁸ Serrâc, *el-Lüma'*, 350, 432.

⁵⁹ Kuşeyrî, *er-Risâle*, 109.

⁶⁰ Hücûrî, *Keşfu'l-mahcûb*, 379, 422, 471, 535.

harekete geçiren”, “mizâcı zorlayan, insanlardan uzaklaştıran”, “akla galip gelmeye çalışan, işitmeyi engelleyen”⁶¹; Kâşânî’nin verdiği “sıkıntı, şevkin sabırdan yoksun olması”⁶² gibi anlamları ortaya çıkarıyor gibidir. Sıkıntı, endişe, zorlama gibi hâllere işaret etmesi açısından, sükûn ya da sürûr kavramlarının, bu kavrama zıtlık teşkil ettiğini düşünüyoruz.

23. *Mahv/Mahk/Nefy-İsbât*: Kavram çifti Kuşeyrî’de “Mahv-İsbât” şeklinde ana başlık, Hücvîrî’de yine ana başlık şeklinde fakat “Nefy-İsbât” olarak kullanılmıştır. Hücvîrî *mahv* kavramını sahvın zıddı olarak da zikretmektedir: “Evliya öyle bir makâma ulaşır ki orada ne (...) sahv ne mahv kalır.”, “Mahabbet sevenin Allah’ın sıfatları ile mahvı ve Mahbûb’un zatı ile isbâtıdır.”⁶³ Serrâc, *mahvı* ıstılahların açıklanması bahsinde başlık olarak kullanmış, isbâtı ise aynı başlıkta Nûrî’den bir rivâyette zıtlıkla kullanmıştır: “Onların (kulların) üstün olanlarını Allah cezbederek fiillerinde kendi nefislerinden mahv eder ve (onları) kendi nefsinde isbât eder.” *Mahkı* ise mahv manasında ama ondan daha kapsamlı bir kavram olarak ele alır. Cüneyd ve Şiblî arasındaki bir konuşmadan da mahvın bir makâm olarak görüldüğünü anlıyoruz. Cüneyd Şiblî’ye şöyle demiştir: “Ya Ebâ Bekir, bu sorduğun soruda, sen ve insanların ekâbiri arasında on bin makâm var. Bunların ilki şu an sende başlayan mahvdır.”⁶⁴ Kelâbâzî’de *mahv*, iki şiiirde terminolojik anlamda kullanılmaktadır: “Onların cem’i şekle ait niteliklerinden mahv olmalarıdır.”; “Marifetin şartı her şeyin mahvolmasıdır.”⁶⁵

24. *Sekr-Sahv*: Serrâc’da ıstılahların açıklanması bahsinde olmak üzere dört eserde de kavram çifti başlık olarak kullanılmıştır.

25. *Setr/İstitâr-Tecellî*: Çift, Kuşeyrî’de “Setr ve Tecellî”, Kelâbâzî’de “İstitâr ve Tecellî” şeklinde başlık olarak kullanılmaktadır. Hücvîrî’de sûfîlerin kullandıkları ıstılahlar bölümünde *tecellî* madde başlığı olarak kulla-

⁶¹ Herevî, *Menâzil*, 122.

⁶² Abdürrezzak Kâşânî, *Tasavvuf Sözlüğü*, 456.

⁶³ Hücvîrî, *Keşfu’l-mahcûb*, 80, 455.

⁶⁴ Serrâc, *el-Lüma’*, 431, 487.

⁶⁵ Kelâbâzî, *et-Ta’arruf*, 89, 105.

nılmakta ve aynı bölümde *setr* ile zıt olarak geçmektedir: “Tecellî üstüne *setr*.” Sema’ bahsinde ise *keşf* kavramının zıddı olarak da kullanılmıştır: “(Hakk’tan gelen) sema’ın semeresi keşf, ikincinin (nefsten gelenin) *setr* olur.”⁶⁶ Serrâc’da ıstılahların açıklanması babında *tecellî* geçmektedir. Nûrîden bir rivâyette ise zıt kavram çifti olarak görürüz: “Güzellikler O’nun tecellîsi ile olur ve güzelleşir, kötülükler de O’nun istitârî ile meydana gelir.”⁶⁷

26. *Vahşet-Üns/Sürûr*: Vahşet, oldukça dikkat çekici bir kavram olarak görünmektedir. Kavram sözlükte insanlardan uzak olan ya da onlara yakın olmayan her şeydir şeklinde tarif edilir. Yani bir şekilde yalnız ve yabancı kalmak kavrama nüfuz etmiş görünmektedir.⁶⁸ Tasavvufta da *vahşet* denilince yalnızlık, yabancılık, uzak olmak gibi bir takım anlamların iç içe kullanıldığını görüyoruz. Bu bakımdan kavramın yalnızlık anlamına üns, kişinin ruhundaki tedirginliğe denk gelen anlamına da sürûr kavramının zıtlık teşkil ettiğini düşündük. Serrâc’ın Semnûn’dan nakli ilk elden bize kavram hakkında bir fikir verecektir: “Sâdık fakîr, cahilin mevcûd ile ünsiyet kurduğu gibi mefkûd ile ünsiyet kurar ve cahilin mefkûddan vahşeti gibi mevcûddan vahşi olur.”⁶⁹ Başka bir ifade de üns ile ziddiyet net bir şekilde ortaya çıkmaktadır: “(Sebat ve sükûn ehlini) üns vahşetten, kurb da mesafeleri görmekten fânî kılmıştır.” Kelâbâzî’de ise vahşetin deruni boyutu görülür: “Kul Hakk’ın zuhurundan dolayı sırrından bir vahşetle vahşi olmadıkça tevhidî gerçekleştiremez.”⁷⁰ Kuşeyrî’de kavram üns ile irtibatlı olarak kullanılmıştır. Fakat buradaki kavramda uzak kalmakla alakalı bir olumsuzluk göze çarpar: “Gıpta edilen niceleri vardır ki hâlleri ters dönmüş, kötü amelleri arzulanmışlar; böylece üns halleri vahşete, huzûr halleri gaybete tebdil olmuştur.” Ebû Hamza Horasânî’den rivâyet edilen bir şîirde de vahşet ve ünsün zıt olarak kullanımını görürüz: “İçimde sana ait bir heybetten dolayı vahşet

⁶⁶ Hücûrî, *Keşfu’l-mahcûb*, 566, 590.

⁶⁷ Serrâc, *el-Lüma’*, 59.

⁶⁸ Kavramla ilgili bk. Muhammed b. Mükerrer el-Afrîkî el-Mısırî İbn Manzur, *Lisânü’l-arab* (Beirut: Dâru Sâdır, ts.), “vhş”, 6/368-371.

⁶⁹ Serrâc, *el-Lüma’*, 151.

⁷⁰ Kelâbâzî, *et-Ta’arruf*, 77, 103, 224.

varken seni görüyorum ve sen lütfunla beni neşelendiriyorsun. Hüvcîrî’de de vahşet, üns ile zıtlık halinde kullanılmıştır: “İman Hakk ile üns ve O’nun gayrısından vahşettir.” Bunun dışında da Hüvcîrî muhtelif yerlerde üns ile zıt olarak kavramı kullanmaktadır.⁷¹

27. *Vecd/Vücûd/Mevcûd-Fakd/Mefkûd/’Adem/ Leysiyyet*: Zikredilen kavramların varlık-yokluk bağlamında bir zıtlıkla kullanıldığına şahit oluyoruz. Serrâc’ın şu ifadeleri bu görüşü destekler niteliktedir: “Mevcûd ve mefkûd iki zıt isimdir. Mevcûd ‘ademden vücûda çıkan, mefkûd da varlıktan yokluğa düşen şeydir. Zünnûn der ki: “Var olan kul için zikir olan mefkûda üzülme.” Aynı yerde Serrâc, ma’dûm kavramını da kullanır: “Vücûdu mümkün olmayan şeydir. Sen varlığı mümkün bir şeyi kaybettiğinde (‘ademte) o mefkûddur, ma’dûm değildir.” Bu tanımların tasavvufî bağlamı ise şu ibarelerde daha net ortaya çıkar: “Ârif mevcûdu ancak ‘adem ile tanır.”⁷² Yine *fakd* kavramı, klasiklerde, fenânın ileri dereceleri için de kullanılmaktadır. *Fakdü’l-fakd, fakdda fakdü’l-fakd ya da fakdda fakdın fakdı*.⁷³ *Leysiyyet* kavramına ise, Serrâc’ın Bistâmî’den bir rivâyetinde denk geldik ve varlık-yokluk zıtlığına uygunluğundan dolayı buraya aldık: “Yokluk meydanını (meydânü’l-leysiyyet) gözledim. On yıl boyunca orada uçtum. En sonunda o yokluktan, yokluğun içinde yoklukla oldum.” Cüneyd, bu sözü “fenâ içinde fenâ” barındıran anlamlara yorumuştur. Akabindeki satırlarda da Serrâc, leysiyyeti fenâ ile irtibatlı ele almıştır.⁷⁴ Kelâbâzî de *vecd* ve *fakd* hâl olarak tanımlar: “*Vecd* ve *fakd* –kula ait olan ve Allah’la ilgisi olmayan- iki hâldir.” Yine bir şiirde, *cem’* ve *fark hâllerinin vecd ve fakd hâlini doğurduğundan bahsedilir: “Cem’ hâli onları yok etti (efkadahüm) ve fark hali onları var kıldı (evcedehüm).” Bu şiirin şerhinde ise Kelâbâzî, ‘adem (cem’ ‘adem hâlidir), vücûd (mine’l- ‘ademi ile’l-vücûd) kavramlarını da kullanmaktadır.⁷⁵ Kuşeyrî’de bahsi geçen manada zıtlık, Ebû Hasan Husrî’den (öl. 371/981) yapılan bir ri-*

⁷¹ Hüvcîrî, *Keşfu’l-mahcûb*, 196, 223-224, 362, 371, 400, 530.

⁷² Serrâc, *el-Lüma’*, 415-416.

⁷³ Serrâc, *el-Lüma’*, 424, 469.

⁷⁴ Serrâc, *el-Lüma’*, 468-469.

⁷⁵ Kelâbâzî, *et-Ta’arruf*, 89-90.

vâyette, vücûd ve 'adem kavramlarıyla ortaya çıkar: "Sûfî yokluğundan sonra var olmaz, varlığından sonra da yok olmaz."⁷⁶ Hücûvîrî'de de aynı zıtlıklar bulunur. Şu ifadeler zıtlığı göstermektedir: "Muvahhidin vakti ikidir. Biri fakd halinde diğeri vecd halinde. Biri visâl diğeri firâk makâmıdır.", "Fakr varlıksız bir yokluktur ('adem bilâ vücûd)." Yine Hücûvîrî yukarıda zikrettiğimiz Husrî'nin rivâyetini yorumlarken, kavramların sûfî açılımını da bizlere verir: "Beşeriyetten sıyrılarak cismani şahitler onun her şeyle alakasını keser, ya da beşeriyet bir kişide zâhir hale gelir ve dağınkılığı toplanır."⁷⁷

28. *Vecd/Vücûd/Tevûaciüd-Sahv*: Bir zıtlık halinde bulunmamakla beraber, bahsi geçen kavramlar, dört eserde de başlık halinde bulunurlar. Biz, vecdin salikte meydana gelen kendinden geçme haline istinaden, zıddını sahv olarak aldık.

296

OMÜİFD

29. *Zehâb-Huzûr*: Serrâc ıstılahların anlamları bahsinde *zehâbı* şöyle tanımlar: "Gaybet manasında fakat gaybetten daha kapsamlıdır. Müşahedenin tesiriyle kalbin duyulardan uzaklaşmasıdır. Sonra bu zehâb da gider ve zehâbdan zehâb olur." Serrâc yine Bistâmî'den, fenâ ile yan yana, *zehâb*, *zehâb ani'z-zehâb*, *zehâbü'z-zehâb* ibarelerini kullanmış ve kavramı şöyle tanımlamıştır: "Zehâb âriflerin kalbine bir uyarıdır."⁷⁸ Kelâbâzî'de ise zehâbın terminolojik tanımını Harrâz'ın ifadelerinde buluruz: "Fânînin alameti, Allah dışında, dünya ve ahiretten hazzının gitmesidir." Aynı sayfalarda Kelâbâzî, hazzın gitmesi *zehâbu hazz* tabirini tekraren kullanır.⁷⁹ Kavram Kuşeyrî'de, coşma vaktinin gitmesi olarak (*zehâbu vakt*) kullanılmaktadır.⁸⁰ Hücûvîrî'de de, "zehâbı olmayan huzûr", *bizehâbi hissihî*, *zehâb-ı hareket ve hiss*, *tab'ın zehâbı* (*zehâbu't-tab'i*) kullanımları mevcuttur.⁸¹ Bu manalarıyla biz kavramın zıddınının huzûr olabileceğini düşündük.

⁷⁶ Kuşeyrî, *er-Risâle*, 315.

⁷⁷ Hücûvîrî, *Keşfu'l-mahcûb*, 41, 55-56, 541.

⁷⁸ Serrâc, *el-Lüma'*, 423, 470.

⁷⁹ Kelâbâzî, *et-Ta'arruf*, 94-95-96.

⁸⁰ Kuşeyrî, *er-Risâle*, 57.

⁸¹ Hücûvîrî, *Keşfu'l-mahcûb*, 47, 414, 443.

3. Zıt Kavramların Anlamsal Zemini

Kanaatimize göre bahsi geçen zıt kavramların anlamsal zeminine dair bir makalenin ötesinde araştırmalar gerekmektedir. Çünkü zıt kavramların dünyasına kabaca baktığımızda bile, bu zıtlıkların kullanımı, sırf kavramsal gerekliliklerin daha ötesinde bir takım durumları işaret etmektedir. Sûfîlerin farklı ve hatta zıt karakter ve meşrepte olmaları, rûhî tekâmülü sistematik ve tedricî olarak inşa etme çabaları yahut kendi aralarındaki manevî hiyerarşiyi kurma yönündeki eğilimleri, rûhî tekâmül gerçekleştikçe zıtlıkların sûfîlerin dünyasında bilinenden farklı bir yönelim kazanarak bir uyuma dönüşme süreci gibi faktörler, bize göre ilk akla gelen ve önemli etkenlerdir. Şimdi bu etkenlere sırasıyla bakmayı deneyeceğiz.

3.1. Meşrep Farkı ve Zıt Kavramlar

Meşrep farkı ile biz sûfîler arasındaki farklı eğilimler, ruh halleri, dinî tutumlar gibi çeşitli ayrıştırıcı faktörlerin tümünü kastediyoruz. Zamana, coğrafyaya ve bizzat kişinin kendinden kaynaklı sebeplere bağlı olarak, sûfîler birbirlerinden farklı ve bazen de zıt tutumlar geliştirmişlerdir. Ve bu farklılık ya da zıtlık, bariz bir şekilde kullanılan kavramlara da yansımıştır.

Kanaatimize göre, zümreler seviyesinde ortaya çıkan meşrep farkının belirgin görüldüğü başlıklardan biri yaşanan coğrafyalardır. Genel bir çerçeve içinde söyleyecek olursak, coğrafyalar, sûfîlerin düşünce ve tasavvufî tutumlarında, farklı ağırlık merkezleri olarak belirginleşmiştir. Örneğin, Hücvirî eserinde, bir takım ekollerden ve bu ekollerin öne çıkan kavramlarından söz etmektedir. Tayfûriye sekr, Cüneydiye sahv, Harrâziye fenâ ve bekâ, Hafîfiye gaybet ve huzûr, Seyyâriye cem' ve tefrika ile anılıyorlardı.⁸² Bunlardan Bistâmî Horasan'ın Nişabur yolu üzerindeki Bistam, Harrâz Bağdat/Basra, Cüneyd Bağdat, İbn Hafîf Şiraz ve Ebû Abbas Seyyârî ise Merv'de faal idi. Bu durum bizi, tabii olarak kavram ve coğrafya arasında bir bağlantı olduğu, bazı akımların kendilerine

⁸² Hücvirî, *Hakikat Bilgisi*, 237-315.

has kavramlarla öne çıktıkları⁸³ ve klasiklerdeki kavram havuzunun farklı coğrafyaların kanallarıyla dolduğu fikrine götürmektedir.⁸⁴ Hücvîrî'nin açtığı yoldan ilerleyip klasiklerdeki coğrafya-kavram ilişkisine daha yakından baktığımızda da, -kesin ayrımlar, sayısal veriler olmamakla birlikte- belirgin bir dağılım görebiliyoruz. Bu bağlamda, dört klasik eserde, kavramların çıkış coğrafyalarını, iki büyük bölgeye indirgeyebiliriz: Bir yanda Merv, Nişabur, İran ve Horasan'ı, Büyük Horasan coğrafyasını⁸⁵ göz önüne alarak, tasavvufî yapının bir kanadı olarak kabul edebiliriz. Diğer yanda, aralarında kesin ayrım yapmanın zor olduğu Basra ile Bağdat'ı ve bu ekolün görüşlerini benimseyen sûfilere de diğer kanat şeklinde ayırabiliriz. Nitekim J. S. Trimmingham, tasavvufî yolları "Irak Geleneği" ve "Horasan Geleneği" olarak ikiye ayırırken de bu meşrep farklılığına

⁸³ Zafer Erginli, "Temel Tasavvuf Klasiklerinde Hâl Kavramına Toplu Bir Bakış", *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi* 8/4 (2008), 2.

⁸⁴ Kavramların coğrafi dağılımı meselesi, yalnız Hücvîrî'nin fırkaları anlattığı başlıkla sınırlı değildir. Bilakis, klasiklerde, farklı coğrafyalara ait ve zıt kavramları terminolojik bir zeminde kullanan pek çok sûfinin ismi geçmektedir. Biz ele aldığımız dört eserde, zıt kavramlarla doğrudan ilgili olduğunu düşündüğümüz çeşitli isimler tespit ettik. Bu isimler, farklı coğrafyalarda yaşayan ve tasavvufî düşüncesini ifade etmekte birbirine zıt kavramları tercih eden kimlikler olarak karşımıza çıkmaktadır. Burada bu isimleri tek tek vermek makalemizin sınırlarını aşmaktadır fakat net bir şekilde söyleyebiliriz ki, farklı coğrafyaların sûfilere, farklı eğilimlere işaret eden birbirine zıt kavramlar tercih etmektedirler. Coğrafi farklılık konusuna değindiğimiz yerlerde bu bilgiyi dikkate alacağımızı belirtelim. Ayrıca, isimler ve bu isimlerin kullandıkları kavramların belirlendiği bir çalışma, tasavvufun terminolojik ve ilmi yapısını daha iyi anlamakta oldukça faydalı olacaktır diye düşünüyoruz. Bizim maksadımız bu noktada, sadece zıt kavramların coğrafyalara göre bir dağılım gösterdiğine işaret etmektir. Her bir coğrafyanın kendi içinde gösterdiği hususi etkenlerin bu kavramların doğuşundaki etkisi ise takdir edilecektir ki bir makalenin sınırlarını hayli aşacaktır. Elbette burada, Bağdat ve Basra'nın birbirine yakın karakterler sergilediklerini, Basra'nın biraz daha muhafazakâr olduğu, Horasan ve Nişabur civarının dinin zâhirinden ziyade bâtınına yöneldiği gibi genel hususları göz önünde bulundurmamak gerekir. Fakat bu hususların etkenleri ise daha kapsamlı bir konudur. Bu minvalde ilginç, zıt kavramların değişik coğrafyalarda ağırlık merkezi kazanarak tasavvuf terminolojisine dâhil olduğunu tespit ile sınırlı olduğunu belirtmek isteriz. Bu hususta şu eserlere bakılabilir. Mustafa Altunkaya, "Horasân Tasavvuf Ekolü ve Özellikleri", *Turkish Studies = Türkoloji Araştırmaları* 11/2 (2016), 136-145; "Horasan'ın İslam ve Tasavvuf Tarihine Katkısı (H. I-V. asırlar)", *Dokuz Eylül Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 21 (2005), 17-23; Fritz Meier, "Horasan ve Klâsik Tasavvufun Sonu", çev. Ramazan Muslu, *Tasavvuf: İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi* 5/13 (2004), 443-468; Alexander Knsyh, *Tasavvuf Tarihi*, çev. Nurullah Koltaş (İstanbul: Ketebe Kitap, 2020), 97-112.; Hacı Bayram Başer, "Serrâc'ın Tasavvufa Yaklaşımı: Bir İslam İlmî Olarak Tasavvuf ya da Fıkh-ı Bâtin", *Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 12/22 (2010), 103-104.

⁸⁵ Altunkaya, "Horasân Tasavvuf Ekolü", 133.

dikkat çekmektedir.⁸⁶ Bu coğrafi ayırım ile uyumlu bir durum da kullanılan kavramların karakteridir. Abdullah Kartal da, sûfîlerin kullandıkları kavramlarla iki ana kola ayırdıklarını, bunlardan birinin *sekr*, diğerinin de *sahv* eksenli geliştiğini ifade etmektedir.⁸⁷ Denilebilir ki iki büyük coğrafyanın, farklı meşreplerle bir kavram havuzu oluşturmuşlardır. *Cem'-fark*, *hayret*, *hüzün*, *vahşet*, *bu'd-kurb*, *gaybet*, *sekr*, *zehâb*, *leysiyyett*, *kabz-bast* kavramları Horasan ekolü tarafından sıkça kullanılmıştır. Sürekli gelebe halinde gezen sûfîlerin kahir ekseriyeti de yine bu coğrafyanın sûfîleridir. Dikkat çekici bir unsur olarak, -ele aldığımız eserler özelinde- Horasan sûfîleri *bekâ* hakkında pek konuşmamışlar, *gınâyı fakra* üstün tutmamışlardır. Diğer taraftan Bağdat'a baktığımızda, *fenâ-bekâ*, *temkîn*, *üns*, *recâ*, *sükûn*, *sahv*, *sürûr* gibi daha çok sükûneti ifade eden kavramlarla konuştuklarını ya da örneğin fenâdan sonra bekâyı, sekrin yanına sahvı koyarak, Horasan meşrebinden bir kavramın devamını başka bir kavramla getirdiklerini görmekteyiz. Belirtelim ki, -elbette tasavvufî tanım ve gerekçelerle birlikte- gınâyı fakra üstün tutmak Bağdat ekolünün bir özelliğidir ki Bağdat ekolü, sahvı ya da daha temkinli bir tasavvufu önelemektedir. Bunun yanı sıra Bağdat'ın, kavramlara tasavvufun ilmî alt yapısını oluşturacak uzlaştırıcı tanımlar getirdiğini de görürüz. Fenâ kavramı Horasan taraflarını daya iyi tanımlarken, Bağdat, bekâ ile birlikte fenâyı, hem daha kabul edilebilir bir zemine çekmekte hem de karşıt bir kavramını ortaya koyarak bir şekilde denge sağlamak suretiyle terminolojik açıdan tasavvufun dilini de her iki hâl açısından inşa etme çabasına girişmektedir. Bu açıdan baktığımızda, Ebu'd-Derdâ zenginlerle düşüp kalkmaktansa bir köşkten düşüp parçalanmayı tercih ederken,⁸⁸ Bağdat'ın meşhur sûfî simaları, ya *fakr-gınâ* arasında tasavvufî bir uyum arıyorlar ve iki kavramı bütünleştiriyorlar, ya da gınâyı üstün tutabiliyorlardı.⁸⁹

⁸⁶ J. Spencer Trimmingham, *The Sufi Orders in Islam* (Oxford: Oxford University Press, ts.), 30-31.

⁸⁷ Abdullah Kartal, "Metafizik Dönemden Geriye Bakmak' İbnü'l - Arabî'nin İlk Sufilerin Bazı Görüşleri Hakkındaki Eleştirileri", *Tasavvuf: İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi* 9/23 (2009), 369.

⁸⁸ Kuşeyrî, *er-Risâle*, 305.

⁸⁹ Cüneyd istiğnâ ve iftikârî birbirini tamamlayan iki halet olarak görmektedir. Ya da Kettânî, "Allah'a iftikâr sahih olunca, Allah ile gına da sahih olur." demektedir. Ruveym, Cerîrî, İbn

Genel tablo bu şekilde olmakla birlikte yetersizdir. Çünkü biz aynı coğrafya içerisinde de farklı meşreplerde sûfîlerin farklı kavramlara ağırlık verdiklerini görebiliyoruz.⁹⁰ Örneğin, Horasan'da melâmetiyye'nin temsilcisi Hamdûn Kassar'a ait bir menkıbede, Hamdûn ile Nuh adlı bir sûfînin, yamalı hırka giyme konusunda birbirlerinden farklı tavırlara sahip oldukları anlaşılmaktadır.⁹¹ Yine aynı şekilde, Horasan ekolü ile farklı sayılacak bir tutumla Hamdûn, huzûru gaybetten önde tutmuştur. Hamdûn ve Ebû Hafs Haddâd halka vaazı şiddetle reddetse de Ebû Osman el-Hîrî vaaz taraftarıydı.⁹² Yahyâ b. Muâz da, hayatının çoğunu Nişabur'da geçirmiş bir sûfî idi ama onun görüşlerine baktığımızda, Bağdat ekolünün bir özelliği olan, kavramlara tasavvufî bir derinlik kazandırma eğilimini görebiliyoruz. Mesela fakrı tasavvufî bir derinlikle açıklayarak, kavramı bilindik fakirlikten, başka bir ruh halinin ifadesine getirmiştir: "Fakirlik fakirlikten korkmak, zenginlik ise Allah'a güvenmektir."⁹³ Yahya b. Muâz'ın coğrafi yakınlığa rağmen, melâmî fikirlere karşı olması, Bağdat ekolüne yakın görünmesinde, acaba Cüneyd ile görüşmesinin bir etkisinin olup olmadığı ise şimdilik bir soru işaretidir. Fakat Muâz'da ortaya çıkan görünümün bize söylediği, coğrafyanın topyekûn bir meşrebi ifade için yetmediğidir.

300

OMÜİFD

Hücvîrî, gaybeti huzûrdan önde tutan bazı isimlerden bahsetmekte, Şirazlı bir sûfî olan Bündâr b. Hüseyin'in yanı sıra İbn Atâ, Hüseyin b. Mansûr, Şiblî, Ebû Hamza Bağdâdî gibi Bağdat'ta faal olan isimleri de gaybeti önceleyenler arasında zikretmedir. Oysa Cüneydî çizgide olan Hücvîrî, gaybette hicabın vahşetini, huzûrda ise keşfin rahatını görmekte

Atâ gibi isimlerin tanımları ise, kavramların felsefi tabanına doğru bir derinleşmenin olduğunu gösterir. Oysa Horasan ve civarının gınâya böyle bir vurgusunu göremiyoruz. Bk. Kelâbâzî, *et-Ta'arruf*, 67-68; Kuşeyrî, *er-Risâle*, 304; Hücvîrî, *Hakikat Bilgisi*, 119.

⁹⁰ Bu ayrım da, dinî-tasavvufî tutum, eğitim, farklı kültürel ortamlara ait olmak, sûfîlerin hayat hikâyelerinde özel durumlar ve görüşmeler gibi bir takım başlıklarda izah edilebilir. Biz burada sadece, meşrep farkını ifade eden durumlara değineceğiz. Bahsettiğimiz her bir sebebin ise ayrıca bir çalışma gerektirdiğini düşünüyoruz.

⁹¹ Hücvîrî, *Hakikat Bilgisi*, 247.

⁹² Knsyh, *Tasavvuf Tarihi*, 108.

⁹³ Kuşeyrî, *er-Risâle*, 305.

ve Cüneyd çizgisine uygun olarak, huzûru önelemektedir.⁹⁴ Bağat ekolünün kendi içindeki bu ayrımlarını sıklıkla görmek mümkündür. Nitekim Cüneyd'in Şiblî'nin hâllerini son tahlilde sağlıklı bulmadığını şu ifadelerden anlayabiliyoruz: "Şiblî (sekr halinde) sermesttir. Sekr halinden ifakat bulup kendine gelse; ondan kendisinden istifade edilen bir imam meydana gelir."⁹⁵ Şiblî, Hüseyin en-Nûrî, Harrâz sıkça vecde gelen isimler iken, Cüneyd "İlmin ziyadeliği vecdin ziyadeliğinden daha iyidir." demektedir.⁹⁶ Cüneyd'in önde gelen müridlerinden Ebû Muhammed Cerîrî (öl. 321/933) ile Cüneyd arasındaki vecd diyalogu da meşrep farkının coğrafi faktörü aşan sebepleri ihtiva ettiğine dair iyi bir örnektir. Zira Cüneyd, vecd hâlini bir şekilde kontrol edebilirken, Cerîrî, kimsenin olmadığı zamanlarda vecdini salıverdiğini söylemektedir.⁹⁷ Bu örnekler, Cüneyd, Hallâc, Şiblî, Nûrî, Harrâz gibi isimler üzerinden çoğaltılabilir. Fakat anlaşılabilir ki, coğrafi bölgeler, zıt kavramların dağılımında bir ağırlık merkezi olarak görülüyor olsa da, sûfîler arasındaki meşrep farkını belirlemede eksiktir ve daha geniş çapta etkenlerin hesaba katıldığı bir tetkik çok daha faydalı ve açıklayıcı olacaktır. Çünkü klasiklere baktığımızda, sûfîlerin ittifak halinde oldukları konuların yanı sıra, pek çok konuda da ihtilafa düştüklerini, meşreplerine ya da yaradılışlarına göre bir yol tuttıklarını⁹⁸ rahatlıkla görebiliriz.

Meşrep farkını doğuran etkenlerin çeşitliliği ile birlikte, bu farkın bariz bir kabul etmemeye varan ihtilaflar doğurduğu sonucunu da burada ifade etmek gerekir. Tabir caizse bu, meşrep farkının keskin ve reddiyeler içeren bir yönüdür. Birkaç örnek ile bu keskin farklılaşmayı izaha çalışalım. Nişabur-Horasan tasavvuf düşüncesinin yayılmasında önemli bir isim olan Ebû Osman el-Hîrî, Şah Şücâ Kirmânî'nin (öl. 270/883) sohbetinde bulunmak istediği zaman, Kirmânî onu, Yahyâ b. Muâz'ın sohbetinde bulunduğu gerekçesiyle meclisine almamış ve şöyle demişti: "Senin

⁹⁴ Hücvirî, *Hakikat Bilgisi*, 312-313.

⁹⁵ Serrâc, *el-Lüma'*, 381; Hücvirî, *Hakikat Bilgisi*, 468-469.

⁹⁶ Serrâc, *el-Lüma'*, 379-381.

⁹⁷ Kuşeyrî, *er-Risâle*, 97.

⁹⁸ Bu hususta Hücvirî şöyle der: "İmdi kulum bulmuş olduğu şey kendi meşrep ve zevkenden başka bir şey değildir." Hücvirî, *Hakikat Bilgisi*, 468.

tabiatın recâ ve ümitle beslenmiştir. Yahya ile sohbet etmiş bulunuyor-
sun, o recâ makamına sahiptir, bir kime recâ meşrebini ele geçirse o ta-
savvuf yolunu benimseyemez.”⁹⁹ Zannediyoruz, Haddâd’ın da bir kere-
sinde Hîrî’yi meclisinden kovması,¹⁰⁰ onun sohbe olan düşkünlüğü ile
alakalı olabilir. Diğer taraftan Bağdat’ta da, Şiblî, Semnûn b. Hamza (öl.
298/911) ve Hüseyin en-Nûrî, mahabbet anlayışlarıyla sahvadan ziyade
sekr ekolünün özelliklerini andıracak bir şekilde vecde ve fenâyâ önem
vermeleri¹⁰¹ sebebiyle Bağdat’ta adeta küçük bir zümre haline gelmişler-
di.¹⁰² Cüneyd’in ise ilmin ziyadeliğini vecdin ziyadeliğinden öne koyan
tavrından onların bu durumunu pek de tasvip etmediğini anlıyoruz. Zira
Şiblî’ye bir keresinde şöyle demişti: “Ya Ebâ Bekir! Benim sana acıdığım
durum bu. Bu ızdırap, rahatsızlık, hiddet, şaşkınlık ve şatah mütemek-
kinlerin ahvali değildir. Bunlar bidayet ehline ait hâllerdir.”¹⁰³ Yine bir
gün Cüneyd, Şiblî’ye, “ne diyorsun?” diye sormuş, Şiblî de “Allah diyo-
rum.” deyince, “hadi git, Allah selamet versin!” demiştir. Serrâc Cü-
neyd’in bununla, Allah sana bu sözünden selamet vermezse halin çok
kötüdür demek istediğini ifade etmektedir.¹⁰⁴

302

OMÜİFD

Cüneyd’in talebesi Ebû Bekr Vâstî, üstü kapalı bir tasavvufî dil kul-
landığı için Bağdat’ta tutunamamış, önce Horasan’a ardından da Merv’e
gitmiştir. O bir yandan Bağdat’tan gitmek durumunda kalmış bir yandan
da Horasanlı sûfilerin terbiye metotlarını da benimsememiş ve bunu Mec-
cusilerin metodu olarak görmüştür. Bu keskin reddiye elbette ki Ebû Os-

⁹⁹ Hücvirî, *Hakikat Bilgisi*, 197-198.

¹⁰⁰ Kuşeyrî, *er-Risâle*, 65.

¹⁰¹ Şiblî ve Nûrî bu konuda iyi bir örnektirler. Şiblî süreklî heybet, galebe, kalak, mahv, vahşet hâllerinde bulunuyor, kaşlarını yoluyor, vecde kapılıyor ve bu tercrübelerin oluşturduğu lisanı sıklıkla kullanıyordu. Nûrî de bir gün vecde gelip bir kamışlığa koşunca, burada yaralanıp vefat etmişti. Bk. Serrâc, *el-Lüma’*, 97, 432; Kelâbâzî, *et-Ta’arruf*, 77, 111; Kuşeyrî, *er-Risâle*, 96, 109; Hücvirî, *Hakikat Bilgisi*, 433; Annemarie Schimmel, *İslamın Mistik Boyutları*, çev. Ergun Kocabıyık (İstanbul: Alfa Yayıncılık, 2018), 100.

¹⁰² Knsyh, *Tasavvuf Tarihi*, 72.

¹⁰³ Serrâc, *el-Lüma’*, 488.

¹⁰⁴ Serrâc, *el-Lüma’*, 488.

man'ın talebelerini dehşete düşürmüştür. Fakat Vâsitî bu sebeple mürîdlerini Horasan ziyaretleri hususunda uyarmıştır.¹⁰⁵

Son olarak, Tayfûrîler ve Cüneydîler arasında belirginleşen zıtlıkla bu bahsi noktalayalım. Tayfûrîler sahvı, beşeri bir sıfat olması dolayısıyla Allah ile insan arasındaki en büyük perde olarak görürler ki bu sahvı bir bakıma sûfiyâne meşrebin dışına iten bir yaklaşımdır. Cüneydîler ise sekri bir afet mahalli olarak görürler. Nitekim Cüneydî çizgide olan Hüc-vîrî'nin şeyhi, sekri çocukların oyun oynadıkları saha, sahvı ise erlerin fenâ bulduğu bir alan olarak düşünmektedir. Bu hususta Hüc-vîrî de şunları söyler: “Şu halde bir âfet olarak görülen bir sahv bile, âfetin ta kendisi olan bir sekrden daha iyidir.”¹⁰⁶

Coğrafi bir dağılımla kendini gösteren ve fakat aynı mecliste, aynı ekolde bulunan sûfilere dahi sirayet etmiş olan meşrep farkı, ilk elden onların birbirlerini redde varan bir tezat içermektedir ve bu da onların konuştuıkları, önem verdikleri ve hayatlarında uyguladıkları kavramların meşreplerine göre şekillenmesine –bir başka ifadeyle zıt kavramların oluşmasına- sebep olmuştur. Zamanla tasavvufî düşüncenin gösterdiği gelişim ve açılım, meşrep farkının da tesiriyle birlikte, doğrudan zıtlığı ya da kabul etmeme tepkisini aşarak sûfiler arasında manevî bir hiyerarşinin oluşumuna ve bu hiyerarşi içinde zıt kavramların, sûfinin bulunduğu mertebeye göre kullanılmasına da yol açmıştır. Bu bahiste bu konuya odaklanacağız.

3.2. Manevî Hiyerarşi, Tedricîlik ve Zıt Kavramlar

Zühd döneminden tasavvuf dönemine geçişteki gelişim, aynı zamanda, zâhid karakterinin de sûfi ya da ârif karakterine dönüşümü anlamına gelmektedir. Öyle ki bu dönüşüm, sûfiler arasında konu edilmiş ve zâhidin mi sûfinin mi daha üstün olduğu tartışılmıştır. Bu durum, her iki karakterin manevî açıdan seviyesi ve rûhî olarak yönelimleri ile ilgilidir.

¹⁰⁵ Ebû Abdîrahmân es-Sülemî, *Tabakâtü's-sûfiyye*, thk. Abdulkâdir Atâ (Beyrut: Dârü'l-Kütübü'l-İlmiyye, 2003), 232-235; Hüc-vîrî, *Hakikat Bilgisi*, 217; Knsyh, *Tasavvuf Tarihi*, 111-112.

¹⁰⁶ Hüc-vîrî, *Hakikat Bilgisi*, 249-250.

Mesela Bistâmî'ye göre zâhid dünyada kerâmeti ahirette makâmı isterken, ârif himmetinin Hakk'a yönelmesinden dolayı dünyada imanın bekâsını ahirette ise affi ister.¹⁰⁷ Daha sonra Abdurrahmân Câmî, zâhidlerin cenneti istemelerini Allah ile aralarında bir perde olarak gördüğü için yalnız Allah'a yönelen sûfnin zâhidden manevî mertebede üstün olduğunu bir kaide halinde belirtmiştir.¹⁰⁸ İlk elden, zâhid sûfi arasında ortaya çıkan bu mertebe ayrımını biz çalışmamızda *manevî hiyerarşi* olarak adlandırıyoruz. Daha sonraki dönemde, bu hiyerarşik yapı, zâhid ile sûfi arasındaki bir kıyaslamadan çıkıp, bizzat ta ilk başlardan itibaren kendi ilimlerini "seçkin ve üst" bir ilim olarak görme eğiliminde olan¹⁰⁹ sûfiler arasında da gözetilen bir sistem halini almıştır. Buradaki hiyerarşik yapı, sûfi ve zâhid gibi iki farklı karakterin ayrımı değil, sûfi yahut ârif olarak müşterek isimle anılan karakterler arasındaki bilinç düzeyi farkı ile ilgili olmalıdır. Bizi ilgilendiren ayrım noktası da daha çok burasıdır. Fakat belirtmek gerekir ki, zıt kavramlar söz konusu olduğunda, manevî hiyerarşinin herkes tarafından kabul edilen bir sistematığı yoktur; her zümre ya da sûfi kendi meşrebini daha üstün görebilir.

304

OMÜİFD

Esasında sûfilerin tercih ettikleri kavramlar, bir bakıma onların bu kavramları manevî olarak daha üstün gördüklerine de bir delil olarak kabul edilebilir. Fakat her bir zıt kavram için bu nevi bir hiyerarşik yapı olduğunu da söylemek güçtür. Bu sebeple, sûfilerin düşünce dünyasında, manevî hiyerarşi tesisini genel hatıyla ortaya koymak ve bu minvalde zıt kavramlara dair bir bakış açısı geliştirmek daha isabetli olacaktır. Biz en genel haliyle, manevî hiyerarşi için şu tanımla hareket edeceğiz: Bir sûfnin içinde bulunduğu hâlin yahut bir zümrenin benimsediği yöntemin veya kavramın, -bilinç düzeyi, tasavvufu yaşama biçimi, Hakk katındaki mertebesi vb. veçhesinden- diğer sûfi ve zümrelerden üstün kabul edilmesidir. Bu üstünlük, sûfi düşünce geliştikçe çeşitli mantık ve gerekçelerle dile getirilmiştir. Bu bağlamda biz manevî hiyerarşiyi, klasiklere kabaca baktığımızda bile görebiliriz. Örneğin, Serrâc, eserinde, bilhassa

¹⁰⁷ Ebû Nuaym İsfahânî, *Hilyetü'l-evliyâ* (Kahire: Dârü'l-fikr, 1988), 10/37.

¹⁰⁸ Abdurrahmân Câmî, *Nefahâtü'l-üns min hadarâti'l-kuds* (Kahire, 1989), 18.

¹⁰⁹ Demirli, "Tasavvuf'un Meşruyet Arayışı", 237.

makāmlar bahsinde, hemen her kavramı, bir takım manevî mertebeleri ve ilerleyişi dikkate alarak açıklar. Aynı durumu, diğer eserlerde de görmek mümkündür. Pek çok kavram, bünyesinde manevî bir hiyerarşiyi barındırmaktadır.¹¹⁰ Serrâc, *fakr* bahsinde, fukarayı, *mukarrebler*, *siddîkler ve kanaat ehli* olarak üçe ayırır. Yahut Kuşeyrî tevbe, bidayet ehlinin tevbesi olan tevbe, ortada bulunan için inâbe, nihayette olan için ise evbe olarak sınıflandırmıştır.¹¹¹ Bu yaklaşımın zıt kavramlarda da tezahür ettiğini söyleyebiliriz. Buradaki fark, zıtlıklara konu olmayan ve tevbe, tevekkül gibi kavramlarda hiyerarşik yapı –görece- belirli iken, zıt kavramlarda, hiyerarşi meşrebe göre değişiklik gösterebilmektedir. Bu durumu meşrep farklarının bir üstünlük anlayışına dönüşümü olarak da düşünebiliriz. Yukarıda belirttiğimiz, Hücvîrî'nin şeyhinin sekri bir çocuk oyunu sahası, sahvı da er meydanı olarak görmesi, sahv sahiplerinin mertebe olarak daha üstte görüldüğüne iyi bir örnek teşkil etmektedir. Diğer yandan Tayfûrîler sahvı Allah ile arada perde olarak kabul etmişlerdi ki, onlara göre sekr sahibi bu perdeyi yırtmış ve daha yüksek menzillere yükselmiştir. Zira manevî hiyerarşik yapıya dair ibarelerin altında, adeta Tayfûrî-Cüneydî meşreplerin ya da sekr ve sahva taalluk eden kavramların mücadelesini görmekteyiz. Örneğin Cüneyd, Bistâmî'nin şatahatını yorumlarken, onun manevî olarak yüksek menzillerde bulunduğunu ve vecd denizinde müstağrak olduğunu, ancak anlattığı şeylerin ise *bidâyât* olduğunu söylemiştir. Burada Cüneyd, Bistâmî'yi kabul edip onu yüce makāmlarda görmekle beraber, bir manevî hiyerarşi mantığı içerisinde, muhtemelen kemale ermemiş bir mertebede olduğunu da düşünmektedir. Nihayet daha açık olarak da şunları söylemiştir: “Bâyezîd, hâlinin büyüklüğüne rağmen bidayet hâlinde çıkamamıştır. Ben ondan hâlinin kemal ve nihayete erdiğine dair bir kelime duymadım.”¹¹² Şiblî de aynı şekilde Bistâmî için, yanımızda olsa, bizden bir çocuğun eline teslim

¹¹⁰ Serrâc, *el-Lüma'*, 74-75.

¹¹¹ Kuşeyrî, *er-Risâle*, 126; Ayrıca, sûfilerin, zıt bakış açılarının da tesiriyle, kendi aralarında yaptıkları sınıflandırmalar hakkında daha geniş bilgi için bk. Betül İzmirlî, “İslâm Düşünce Tarihinde Sûfler Hakkındaki Tasnif Biçimlerine Yönelik Bir Değerlendirme”, *Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 47 (2019), 453-473.

¹¹² Serrâc, *el-Lüma'*, 460, 479.

olurdu derken, Cüneyd de Şiblîye, “Seninle ekâbir arasında şu sorduğun soruda on bin makâm var, ilki de sende görülen mahvdır.” demiştir.¹¹³ Bu girift hiyerarşik yapıda, sekr eksenli kavramların temsilcisi Bistâmî, yine aynı eksenli kavramlarla konuşan Şiblî tarafından da manevî bir mertebe düşüklüğü ile anılırken, Cüneyd, her ikisinde de bir noksanlık görmektedir. Mesela, *mahv* kavramı, tabir caiz ise, merdiven basamaklarının ilkidir ki, Cüneyd’e göre aşılması gereken basamaklardan sonra ulaşılacak olan makbul ruh hali de *sahv* olsa gerektir.

Buna mukabil, Bağdat’ta bir grup Şiblî’yi görünce “bu mecnundur” demişlerdi. Şiblî ise onlara, deliliğinin mahabbetten, onların sıhhatinin ise gafletten olduğunu, bu meyanda divanelik *kurb*, sıhhat ya da *sahv* ise bu’ d olduğu için, Allah benim deliliğimi, sizin de sıhhatinizi artırsın demiştir.¹¹⁴ Benzer bir rivâyet de Nûrî’den nakledilir. Nûrî Bağdat’lı olduğunu ve Ebû Hamza Bağdâdî’nin sohbetinde bulunduğunu söyleyen bir mürîde şöyle demiştir: “Bağdat’a dönünce Ebû Hamza’ya söyle, bizim kurbu’l-kurb dediğimiz bu’du’l-bu’ d imiş.”¹¹⁵ Burada Nûrî mevcut bulunduğu menzilin bir öncekinden daha yüksek buluyor ve bunu da hala aynı makâmda olduğunu düşündüğü Ebû Hamza’ya haber veriyor olmalıdır.

Hücvîrî, kahr-lütf bahsinde Bağdatlı iki sûfiden bahsetmektedir. Biri kahr sahibi biri lütf sahibi olan bu iki sûfî, birbiri ile hâllerinin üstünlüğü konusunda mücadele içindedirler. Her biri, kendi hâlinin diğerine nazaran üstün olduğuna inanmaktadır.¹¹⁶ Bu rivâyetin arka planı, erken dönemde sûfîlerin belli kavramlara odaklanarak tasavvufî hayatlarını belirlediklerini ve benimsedikleri kavramların, zıddı olan kavramlara göre, manevî açıdan bir üstünlüğü olduğuna inandıklarını göstermesi açısından kayda değerdir.

¹¹³ Serrâc, *el-Lüma’*, 479, 487.

¹¹⁴ Hücvîrî, *Hakikat Bilgisi*, 218.

¹¹⁵ Serrâc, *el-Lüma’*, 85.

¹¹⁶ Hücvîrî, *Hakikat Bilgisi*, 435.

İsimler üzerinden yürütülen manevî hiyerarşi belirlemelerinin dışında, klasik eserlerde, konumuz olan kavramlara baktığımızda da, sûfî erbabın hangi hâlde daha üst bir mertebede olacağına dair pek çok ibareyi bulabiliriz. Birkaç örneği zikrederim: Kuşeyrî, sûfîlerin en aşağı tabakasının tecellî hâlinde yaşadığını ve onlar için setrin bela olduğunu, havasın ise sekr ve sahv (tiş ile ayş) arasında bulunduğunu belirtir.¹¹⁷ Kelâbâzî, sahvı sekrden daha mükemmel görmektedir.¹¹⁸ Kuşeyrî de, tasavvufa yeni giren müntehi için havf ne ise ârif için kabzın; müntehi için recâ ne ise ârif için bastın o olduğunu dile getirir. Heybet ve üns ise kabz ve bastın üstünde iki derecedir. Hücvîrî de aynı ayrımı, ârif-mürîd olarak yapar.¹¹⁹ Serrâc'a göre ise kabz marifetten başka fazileti olmayan ârifin, bast ise Allah'ın genişlik verdiği ve hıfzı altına aldığı ârifin sıfatıdır.¹²⁰ Yine Serrâc, sekr ve sahvın, gaybet ve huzûrun üstünde, daha kâmil hâller olduğunu söyler.¹²¹ Saîd İbn Arabî'den bir rivâyet ise, zıt kavramlarda zikrettiğimiz vahşetin, kurtulunması gereken bir hâl olduğunu ve onun makbul olan mukabilinin ne olduğunu açıkça ortaya koymaktadır: "Allah seni kurb ile mesafeden, üns ile vahşetten fânî kılsın." Aynı sûfî, vecdde sükûn ve temkînin daha faziletli ve kâmil olduğunu belirtmiştir. İbn Atâ ise, farklı kavramlarla Arabî'ye zıt bir fikirdedir ki ona göre huzûrdan gaybete geçmeyen Hakk şahidi ile olmaz.¹²² Benzer bir görüşü de Abdullah b. Mübârek dile getirir: "Onun dostlarının kalbi sükûn bulmaz, zira sükûn onlar için haramdır."¹²³ Manevî bir hiyerarşinin sûfîler tarafından gözetildiğine dair bu örnekler klasiklerde oldukça fazladır. Tarihi süreçte oluşan zıt kavramların, sûfîlerin buldukları rûhî mertebelerle irtibatlı olarak ele alındıkları bu rivâyetlerde ortaya çıkmaktadır. Bir sûfînin hakkında konuştuğu ve tecrübe ettiği kavram, zıt bir kavramla aşılmış, diğer

¹¹⁷ Kuşeyrî, *er-Risâle*, 110.

¹¹⁸ Kelâbâzî, *et-Ta'arruf*, 86.

¹¹⁹ Kuşeyrî, *er-Risâle*, 94; Hücvîrî, *Hakikat Bilgisi*, 433.

¹²⁰ Serrâc, *el-Lüma'*, 419.

¹²¹ Serrâc, *el-Lüma'*, 419.

¹²² Serrâc, *el-Lüma'*, 285, 315, 383.

¹²³ Hücvîrî, *Hakikat Bilgisi*, 164.

kavram ise ya aşılması ya da temkinli yaklaşılmaması gereken bir hâl olarak alt bir mertebede kalmıştır.

Bize göre bu durum, örnek olarak aldığımız dört eserde, teorik bir yapının kurulması adına da olsa gerek, kavramların –manevî hiyerarşiden farklı ve hiyerarşi düşüncesini aşmış olarak- *tedricî* bir yapıya bürünmesi ve böylece, zıt da olsa, her bir kavramın, tasavvufun terminolojik havuzunda yerini alması sonucunu da doğurmuştur. Buradaki durum, bir sūfînin mertebesi ile mutabık olarak ve fakat ilerlemeye dayalı bir *tedricî*liklidir. Hâl başlığında Kelâbâzî, bu durumu, her makâmın bir başlangıç ve bitiş noktası olduğu ve her makâmda da kabul ya da reddedilen hususlar bulunduğu, bu yüzden bir makâm için kabul edilen bir şeyin başka bir makâmda reddedilebileceği şeklinde formüle etmiştir.¹²⁴ Yani bir sonraki makâm ile bir önceki makâm aynı kabulde olmayabilir. Fakat ifade etmek gerekir ki Kelâbâzî’de hiyerarşik yapıda izah etmeye çalıştığımız yapıdan farklı olarak, tesis edilmiş bir ilerlemenin ilkesel ifadesi vardır. Hiyerarşide, tercihlere dayalı olarak bir kavramı yaşamak, buna göre rûhî bir mertebede yer almak ve bunun üstünlüğüne vurgu varken, *tedricî* yapıda, kavramların tasavvufun teorik yapısı gereğince, bir diğerine zemin hazırlaması vardır. Denilebilir ki, sekr yahut sahv kavramlarının mensuplarınca benimsenmesi ve manevî hiyerarşide üst bir menzilde görülmesi ile örneğin bir Kelâbâzî’de değerlendirilmesi farklılık arz eder. Kelâbâzî, her iki tarafın fikri yapısını tasavvufun bütününe taşımakta ve kavramları *tedricî* ve sistematik bir yapıya dâhil etmektedir. Yani *tedricî* düşünce, zıtlıkları bu kez bir ilerlemenin unsuru olarak ele almış görünmektedir. Sözelimi klasiklerde, sekr ve sahv kavramları birlikte kullanılmıştır. Oysa bu zıt çift, bir teorisyenin, iki farklı durumu izah etmek isteği üzerine ortaya çıkmamıştır. Hatta kavramların çıkış coğrafyalarına ve zamanlarına baktığımızda da bir uzaklık görürüz. Farklı düşünce mekanizmalarını ve meşrepleri ifade eden bu kavramlar, klasiklerde ise, bir arada ve adeta, ruhun tabii birer görünümü ve hâli olarak, teorik bir düzleme, *tedricî* bir kıvama taşınmıştır.

¹²⁴ Kelâbâzî, *et-Ta’arruf*, 60.

Biz bu yapının bariz örneklerini Serrâc'da bulabiliriz. *el-Lüma'*da her bahsin sonunda, o kavramın takipçisi olan kavramın hangisi olduğu ifade edilir. Zıt kavramlar özelinde konuya baktığımızda kurb havf hâlini gerektirirken, havf da recâ haline bağlıdır. Ve recâ da şevki gerekli kılar. Fenâ ilminin evveli ise bekâ hakikatlerine ermektir. Yahut kabza göre bast bir derece üsttedir.¹²⁵ Bu, tasavvufun aslı olan manevî ilerleyişin de usulüdür. Kelâbâzî'ye göre, sekrden sonra sahv, gaybetten sonra şuhûd, cem'den sonra tefrika, fenâdan sonra bekâ gelir.¹²⁶ Bu sonradan geliş, tedricî olarak ilerleyen bir sistematikten kaynaklanmaktadır. Kuşeyrî de tedricî bakışla kavramlara yaklaşmaktadır. Heybet ve üns kabz ve bastın üstünde olmalarına karşın, yine de eksiktirler ve temkîn ehli olanlar bu değişken hâlleri aşmışlardır. Kabz ve bast da sakınılması gereken hâllerdir, zira daha üstteki bir hâl olan istihlâke göre bu ikisi de mahrumiyettir. Tevâcüd vecd hâlinin başlangıcı, vücûd ise vecd hâlini aşanların yükseldiği mertebedir. Vücûd sahibinin sürekli bir sahv ve mahv hâli vardır ve bunlar daima birbirini izlemektedir. Hakk ile sahvı galip olunca da kul, Rabbi ile hareket eder. Cem'u'l-cem', cem'den sonra gelir ve ondan üstündür. Fakat bundan sonra da fark-ı sâni gelir ki bu da kulun sahv hâline dönüşüdür. Aynı minvalde fenâdan sonra bekâ, gaybetten sonra huzûr, sekrden sonra sahv, telvînden sonra temkîn, bu'ddan sonra kurb gelir.¹²⁷ Hücvîrî'ye göre de, sekrin nihayeti, sahvın bidayetidir; gaybetin devamı huzûr ve nefyin takipçisi isbâttır. Temkîn ise telvînin ortadan kalkmasıdır. Hücvîrî, Cüneyd ile çöldeki bir gencin hikâyesini nakleder. Cüneyd, gence neden orada oturduğunu sorunca genç, bir vaktinin olduğunu ve orada kaybettiğini, on iki yıldır orada bu kaybın üzüntüsünü çektiğini söyler. Cüneyd'in duasıyla genç vaktini bulur fakat Cüneyd genci yine aynı yerde görür ve neden hala orada olduğunu sorar. Genç de, vahşet ve sıkıntı hâlinde iken bile orada karar kıldığını, şimdi ise sürûr¹²⁸ ve üns bulduğu bir yeri terk edemeyeceğini söyler.¹²⁹ İlginçtir ki

¹²⁵ Serrâc, *el-Lüma'*, 85-93, 275, 419.

¹²⁶ Kelâbâzî, *et-Ta'arruf*, 86-88, 96.

¹²⁷ Kuşeyrî, *er-Risâle*, 95-99, 101, 104, 105-106, 113, 115.

¹²⁸ Çeviride neşe olan kavram, orijinal metinde *sürûr* olarak geçmektedir. Hücvîrî, *Keşfu'l-mahcûb*, 542.

derviş aynı yerdedir ama ilk bulunduğu vahşet, sıkıntı hâli, Cüneyd'in himmetiyle sürûr ve ünse doğru tedricî bir ilerleme göstermiştir. Bir alt mertebedeki hâline karşılık vahşet kullanılmış iken, ilerleme sonucu ulaşılan kavram, sürûr ve üns olmuştur.

Sûfiler arası ilişkilerde ortaya çıkan manevî hiyerarşi düşüncesi, öyle görünüyor ki, klasiklerin tedvini ile birlikte tedricî bir yapının parçasına dönüşmüştür. Ele aldığımız eserlerden aynı döneme ait olan *el-Lüma'* ve *et-Ta'arruf*'un bile, tahmini olarak Cüneyd-i Bağdâdî'den otuz-kırk sene sonra yazıldığı göz önüne alınacak olursa, vaktiyle zümreler arası tercih-lere konu olan zıtlıkların teorik bir zemine taşındığını ve tam bu noktada, Cüneydî ekolün sahv eksenli kavramlarının klasiklerde baskın bir şekilde hâkimiyet kurduklarını söylemek mümkündür. Bunun sebepleri de ayrıca tartışılabilir ama Cüneydî çizgi ile ortaya çıkan kavramların daha kâmil hâlleri öne sürmeleri, dengeleyici bir fonksiyon icra etmeleri ve klasiklerin, tasavvufî kavramları dinin sınırlarında tutma eğilimlerinde sahv eksenli kavramların oldukça önemli bir işleve sahip olmaları ilk akla gelen etkenlerdir. Nihayetinde diyebiliriz ki, klasikler, evvelki sûfilerin kullanmış oldukları kavramları ve oluşan zıtlıkları, bir sistematîği ve bütünü oluşturan elzem unsurlar haline getirmeyi başarmışlardır. Elbette burada, her kavram için geçerli bir tedricîlikten bahsedemeyiz. Bu durum, sûfilerin, sübjektif düşüncelerine, bireysel tecrübelerine göre şekillenmektedir. Bu açıdan, biz, bahsi geçen bu yapıyı, tasavvuf düşüncesinin kendi sistematîği dâhilinde düşünülmesi ve genellemelere karşı temkinli yaklaşılması gerektiğine inanıyoruz.

3.3. Zıtlıkların Uyumunu

Yukarıda değindiğimiz teorik yapı içerisinde, zıtlıklar aynı zamanda bir uyum ve ahengin de iki boyutu olacak şekilde klasiklerde anlamsal bir muhteva kazanmaktadır. Burada zıtlık ile uyum arasında bir çelişki var gibi görünebilir. Fakat klasiklerin düşünce yapısına göre, zıt kavramlar esasen, aynı hedefe giden farklı yollar gibidir. Dolayısıyla, görünür olan

¹²⁹ Hücvirî, *Hakikat Bilgisi*, 251, 312, 428, 431, 437.

çelişki, daha yakından bakınca tekâmül için elzem olan bir uyuma dönüşür. Bu uyumun sağlanabilmesi için zıtların karşıtı ile var olması gerekir.¹³⁰ Sûfî teorisyenler bu uyumu çeşitli faktörleri göz önüne alarak ortaya koymuşlardır. Her şeyden önce sûfîler, insanın muhtelif ruh hâlleri ile mevcut bir varlık olduğu hakikatini kabul etmişler ve hâllerindeki farklılık ve zıtlıkların bir yanını da bu yaradılış özelliğinin oluşturduğunu hesaba katmışlardır. Yani sadece, farklı mecralarda ortaya çıkan, manevî hiyerarşi çerçevesinde düşünülen bir zıtlık, tasavvufî terminolojiyi bu anlamda tam olarak karşılamamaktadır. Bütün kavramların tecrübe edicisi olan insanın bizzat kendisinin de bu zıtlığa imkân sağladığı fikri, tasavvufun ilmî açılımında yerini almıştır. Kuşeyrî kalbe gelen vârid esnasında hâlin değişmesini yahut sükûn hâlinde kalabilmeyi, bir yandan vâridin gücüne bağlarken, bir taraftan da sûfînin rûhî kuvvetlerinin durumuna bağlar. Eğer sûfî zayıfsa, vârid ondaki hâlleri değiştirir, güçlü ise sûfî sükûn hâlinde kalır.¹³¹ Hücvîrî, “erbâb-ı ahvâl”in bir cem’ biri de tefrika olmak üzere farklı hâllerde namazlarının kemâle erdiğini belirtmiştir. Hücvîrî, burada, kitabında genelde yaptığı üzere farklı meşreplerin tercihlerine dayalı olarak bir seçimden değil, sûfîlerde muhtelif ruh hallerinin baskın olabileceği ilkesinden hareketle bu ayrımı yapmıştır. Hatta farklı ruh haline göre kavramın ağır basması aynı sûfîde de cereyan edebilir. Hücvîrî, Hasan b. Şem’ûn’un bekâ ile ilgili bir keşf hâlinde iken fakrı safvete, fenâ ile ilgili bir keşf hâlinde iken de safveti fakra tercih ettiğini ifade etmektedir. Zannediyoruz bu durumun sebebi, Mansûr b. Ammâr’ın (öl. 225/840) insan ruhuna dair yaptığı tanımda saklıdır: “Yaratmış olduğu kalplere gelince, tüm kalplerden her birine muhtelif bir manâ başka bir irade ve farklı bir arzu tevdi etmiştir.”¹³² Dolayısıyla muhtelif ruh hallerinin varlığı muhtelif yöntemleri de gerekli kılar sabitesinden hareketle, zıtlıklar, esasında aynı amaca yönelik olmaları dolayısıyla bir uyum ve ahengin parçaları olmaktadır. Bu uyum ve ahenk iki şe-

¹³⁰ Nitekim Izutsu’ya göre, bu tarz aynı sistemin parçası olan kavramlar, zıtları ile daha iyi anlaşılabilirler. Izutsu, *Kur’ân’da Allah ve İnsan*, 105-106.

¹³¹ Kuşeyrî, *er-Risâle*, 114.

¹³² Hücvîrî, *Hakikat Bilgisi*, 119,190, 364.

kilde ortaya çıkmaktadır: Birincisi, her iki kavramın, esasında yekdiğeri ile derinde aynı olduğunun kabulüdür. Vaktiyle bir ayrışmaya tabi olan kavramlar, klasiklerin teorik bakış açısıyla, zıtlığın, derinlerdeki aynılığı ile birbirine kaynaşmaktadırlar. Klasiklere baktığımızda, bazı zıt kavram çiftlerinde bu düşüncenin yansımalarını görebiliriz. Kelâbâzî, fenâ-bekâ bahsinde, kavramları tedricî olarak ele almakla beraber, diğer yandan, onların bulduktıkları anlamsal zemini de ortaya koyar. Kulun, Allah'ı tazîm ile bâkî olması demek, aynı zamanda, O'nun dışındaki şeylerin tazîminden de fânî olması anlamına gelir. Bir yanıyla maddeden fenâ, Allah ile bekâ demektir. Bu bakış açısıyla kavramlar birleşir ki Kelâbâzî aynı bahiste bu mantığı diğer kavramlara da uygular. Bazı sûflilere göre, cem'-tefrika, fenâ-bekâ, gaybet-şuhûd, sekr-sahv gibi zıtlar aynıdır. Mesele fenâ aslında bekâdır ve diğerleri de birbirleri için öyledir. Kendinden fânî olan Hakk ile bâkî olur, cem' hâlinde bulunan esasen madde ile tefrika hâlinindedir.¹³³ Kuşeyrî de fenâ-bekâ, mahv-isbât, kurb-bu'd zıt çiftlerini aynı mantıkla değerlendirmiştir. Birinde kulun kendinden fenâsı Hakk ile bekâsı anlamına gelirken, diğerinde yerilen fiillerin mahvı ile yerine övülen fiillerin konulması olan isbâtın aynılığı vardır. Yine halktan bu'd, Hakk ile kurb anlamına gelir.¹³⁴ Hücûvîrî ise cem' ve tefrikayı, birbirine zıttır ve ikisi bir arada olmaz diye izah eden bir sûfînin görüşünü kabul etmemiş ve tıpkı ışığın güneşten ayrı olmadığı gibi, cem' ve tefrikanın birbirinden ayrı olmadığını belirtmiştir. Çünkü bunlar birbirlerini tarif eden ve aynı zamanda birbirlerini gerekli kılan kavramlardır. O da, diğer müellifler gibi, fenâ-bekâyı bu bağlamda izah etmiş ve bir aynılık görmüştür. Örneğin, nefsinden gaip olan kul Hakk'ın huzûrunda bulunur.¹³⁵

İkinci faktör ise, zıt kavramların uyumunda bir yandan bu aynılık varken, aynı zamanda bazı zıt çiftlerin de mutlaka bir arada bulunması gerektiği fikridir. Bir bakıma kavram zıddını tamamlamakta, eksikliği diğerinin de eksik kalmasına sebep olmaktadır. Adeta sûfînin rûhî yükselişi bu zıtların her birinin varlığıyla mümkün olmaktadır. Bütün zıt çift-

¹³³ Kelâbâzî, *et-Ta'arruf*, 94, 96.

¹³⁴ Kuşeyrî, *er-Risâle*, 104, 108, 115.

¹³⁵ Hücûvîrî, *Hakikat Bilgisi*, 305, 308, 312.

lerde bu mantığı göremeyiz ama uyumu sağlayan unsurlardan biri de kavramların bu tamamlayıcı özelliğidir. Serrâc'ın Ebû Bekir Vâsıtî'den şu rivâyeti bu hususta iyi bir örnektir: "Recâsı olmayan havf afet doludur. Havfı olmayan recâ da öyledir." Buna göre, iki kavram "bir amelin iki kanadı gibidir"¹³⁶ ki biri olmadan kuş uçamaz. Bu hem insanın hem de tabiatın dengesinde var olan bir hakikatin anlatımıdır. Vâsıtî'ye göre, nasıl ki kâinatın düzeni gece ve gündüzün varlığında ise, gündüzün ışığı gecenin karanlığı sayesinde anlaşılırsa, kalp de bazen havfın karanlığına düşer ve oradan da recâ ile emin olur. Yine Serrâc'ın Ebû Bekir Verrâk'tan (öl. 280/893) aynı kavramlar hakkındaki rivâyeti de uyumun başka bir yönüne işaret etmektedir. Verrâk'a göre recâ, havfın ağırlığı karşısında kulun kalbine Allah'tan gelen bir ferahlıktır ki, eğer bu olmasa, kul havfa dayanamaz ve helak olur.¹³⁷ İlkinde kavramın biri diğerini dengelerken ikinci tanımda, recâ adeta diğer hâlin yaşanılır kılınmasını sağlayan bir unsur olarak görülmüştür. Kelâbâzî'nin kavra ile ilgili bir rivâyeti de dikkate şayandır: "Allah'a iftikâr sahih olunca, Allah ile gnâ da sahih olur, çünkü o ikisi, biri olmadan diğeri tamamlanamayan iki hâldir."¹³⁸ Kuşeyri cem'-fark bahsinde iki kavram için böyle bir gereklilik görmekte ve bir kul için her ikisini de şart koşmaktadır. Çünkü tefrika olmayınca kulluk hâli, cem' olmayınca da Hakk'a dair marifet bulunmaz. Böylece kul, ancak bu zıt kavramlarla kemâle erebilir.¹³⁹ Nitekim Hüc-vîrî'ye göre de, huzûru olmayan bir gaybet ancak cinnettir.¹⁴⁰

Bu bahiste son olarak, zıtlıkların uyum halinde bulunabildiği sûfî karaktere, ya da sûfînin kemâle erdiği mertebenin zıtlıkları uyum içinde barındırabildiği fikrine değinmek istiyoruz. Zıtlıklar, sûfî karakterde bir uyum içindedir. Bu uyum, bir yandan Allah'ın sûfî üzerindeki tasarrufuna bağlıyken, diğer yönüyle sûfînin kemâle erme derecesi ile ilgilidir.

¹³⁶ Kuşeyrî'de bu söz, Ebû Ali Rûzbârî'den (öl. 322/934) , "Havf ve recâ kuşun iki kanadı gibidir. Eğer ikisi birbirine eşit olursa kuşun uçuşu düzgün olur. Eğer birinden biri noksan olursa onda bir noksanlık bulunur." şeklinde geçmektedir. Kuşeyrî, *er-Risâle*, 163.

¹³⁷ Serrâc, *el-Lüma'*, 91-93.

¹³⁸ Kelâbâzî, *et-Ta'arruf*, 67.

¹³⁹ Kuşeyrî, *er-Risâle*, 100.

¹⁴⁰ Hücvirî, *Hakikat Bilgisi*, 312.

Sûfîler *hâl*, *vakt* gibi kavramlarla, kulun dahil olmadan, Allah'ın kullarına verdiği ve kulu idaresi altına alan durumları kastetmişlerdir. Kuşeyrî *hâl* kavramını bu anlamda değerlendirir ve hüzün-neşe, şevk-dert, heybet-heyecân gibi kavramları bu tanımda zikreder.¹⁴¹ Bu noktada, bizim için temel kıstas, kula bu hâllerin doğrudan Allah'tan geldiği ve üzüntü sevinç gibi zıt tezahürlerinin olduğu ilkesidir. Sûfîler bu anlamda, zıt kavramları, kaynağı Allah olan tecellîler olarak görürler. Cüneyd şöyle demiştir: "Allah beni havf ile kabz ettiğinde beni kendimden fânî kılar; recâ ile basta erdirince de beni kendime döndürür. Beni hakikatle cem' eylediğinde beni (huzurunda) hazır eylemekte; beni fark hâline getirince bana eşyayı göstermekte, kendini benden örtmektedir. Beni (sabit) tutmayıp hareket veren, üns olmadan vahşet hâlinde bulunduran Allah'tır."¹⁴² Bu bir nevi, hâller söz konusu olduğunda, hem celâlî hem de cemâlî tecellîler ile ilgilidir.¹⁴³ Gelen, kulun dahil olmadan geldiği gibi, aynı zamanda, farklı yönlerden de gelmektedir. Kelâbâzî eserinde şöyle bir şiir rivâyet etmektedir: "*O'nunla cem' oldum ve O'nunla tefrika hâlindeyim; Bir vuslat iki sayı (vuslatım cem' ve tefrika) iledir.*"¹⁴⁴ O halde biz burada Allah'ın, zıt hâller ile kulun kalbine tecellî ettiğini, bu anlamda zıt çiftlerin her birinin ilahi kaynaklı olduğunu da söyleyebiliriz. Kabz ve bastın her biri Allah'tan gelmekte,¹⁴⁵ Allah ile olan cem' hâli sûfîyi yok (fakd) kılmakta, fark hâli ise onu var (vücûd) kılmaktadır.¹⁴⁶ Kuşeyrî'nin, bir şiirde Allah'ın kuluna hitabını zikretmesi de aynı minvaldedir: "*Hitabımdan (dolayı) sahvın külliyyen vuslattır; temaşam ile sekrin ise sana şüübü mübah kılıyor.*"¹⁴⁷

Bu anlamların doğrudan Allah'tan gelmesi, kulun bunda dahlinin olmaması ve hâllerdeki zıtlık/çeşitlilik, yukarıda da gördüğümüz gibi,

¹⁴¹ Kuşeyrî, *er-Risâle*, 91-93.

¹⁴² Kuşeyrî, *er-Risâle*, 95.

¹⁴³ Konu ile ilgili bk. Erginli, "Hâl Kavramına Toplu Bir Bakış", 191.

¹⁴⁴ Kelâbâzî, *et-Ta'arruf*, 95.

¹⁴⁵ Serrâc, *el-Lüma'*, 419-420.

¹⁴⁶ Harrâz'ın cem' ile ilgili sözü de hem zıtlığın kaynağını hem de farklı tezahürünü göstermesi açısından önemlidir: "Cem' odur ki, Allah kendini onların kendilerinde var etti (evcedehüm) ve onların varlıklarını kendilerinde yok etti (a' demehüm). Bk. Kelâbâzî, *et-Ta'arruf*, 89-90.

¹⁴⁷ Kuşeyrî, *er-Risâle*, 106.

tarihi süreçte farklı eğilimler ile kendini göstermiştir. Yani, bu durum cereyan ettiğiinde, bir sūfî, kendisine gelen anlamlarda, meşrebine, eğilimlerine yahut kudretine göre zıtlığın bir tarafında kalabilmektedir. Örneğin bazıları sürekli galebe hâlinde geziyorlar, bazıları gaybeti huzûra önceliyorlar bazıları da tam tersi tavır takınabiliyorlardı. Bunun bir sonraki aşaması ise, bilhassa Cüneyd-i Bağdâdî gibi bir ismin ağırlığını koyması ile de olsa gerek, zıtlıkların tedricî olarak yükselmesi görüşünü doğurmuştur. Bu kavramsal yükselme, aynı zamanda sūfînin manevî olarak derecesini de göstermekte idi. Fakat nihai noktada, sūfî düşünce, bütün bunların üzerinde bir durum tayin etmiş ve hakiki manada sūfî için elzem olanı belirlemiştir: Bütün zıtlıkların sūfînin ruhundan silinip gitmesi. Nasıl ki, zıt durumlar Allah'tan tecellî ediyorsa ve bu zıtlıkların ilahi bir kaynağı varsa, Allah'ın sıfatlarıyla mücehhez olan sūfî de bu zıtlıkları bünyesinde uyum içinde barındırabilir ki bunun esası ise sūfînin Allah'ın huzurunda, bütün bu kayıtlardan kurtulmuş olmasıdır. Cüneyd'in tevhid bahsinde, kulun sonunun evveli gibi olması, yani olmadan önce olduğu hale dönmesi¹⁴⁸ şeklinde yaptığı tanım, sūfînin son mertebesini göstermesi açısından oldukça mühimdir. Zira olmadan evvelki gibi olmak, salt Allah'ın huzurunda bulunmak olduğundan, kişinin Allah'a olan yakınlığını ifade eden diğer bütün kavramların bir bakıma hükmünü yitirmesi anlamına gelmektedir. Elbette buradaki esas mesele, elest bezminde tecrübe edilen bu yakınlığın bu güne, bu dünyaya taşınabilmesidir. İşte sūfî bu yakınlığı hayatına taşımıştır. Klasiklerde bu karakter kimi zaman sūfî, kimi zaman ârif olarak zikredilir. Bu isme mazhar olanların en büyük özelliği, bahsi geçen kavramsal bağlardan kurtulabilmiş olmalarıdır. Bu kurtuluş, bir yandan onlardaki hâllerin değişken olabilirliliğine işaret iken bir yandan da, her hâllerinde elest misakındaki bilinçte olduklarının göstergesidir. Örneğin Yahyâ b. Muâz, kendisine âriften sorulunca, şöyle demiştir: “(Kişi ârif olunca) ona şöyle denilir: İster ihtiyâr et istersen ihtiyârı terk et. Seçersen bizim ihtiyârımızla, seçmeyi terk edersen de bizim

¹⁴⁸ Kuşeyrî, *er-Risâle*, 333. Bu tanımın bir benzeri, Kelâbâzî tarafından Zünnûn'dan rivâyet edilmiştir. Kelâbâzî, *et-Ta'arruf*, 105.

ihtiyârımızla. Sen, ihtiyârda da, ihtiyârın terkinde de bizimlesin.”¹⁴⁹ Bu seviyeye gelmiş olan sûfî için hâlden hâle geçiş, bir ayağının sabitede oluşunun getirdiği bir değişimdir esasen. Cüneyd, ârif için, suyun rengi kabın rengidir, o (yani ârif) her vakitte evla olan hangisi ise o hâlin içindedir, bundan dolayı da hâli deşikendir der.¹⁵⁰ Fakat ulaşılan makâm için değişimin tabir caizse bir ehemmiyeti yoktur. Çünkü içinde bulunulan hâlin oldurucusu Allah’tır ve bundan daha ötede, sûfî bunun bilincindedir. Cüneyd, bizim cem’imiz de fark hâlimiz de bir takım manalar içindir derken, sanıyoruz makâm ve hâllerin kaydı dışında, deşiklenliğin sabit noktasına işaret etmiştir.¹⁵¹

Hücvîrî, evliyanın ulaştığı bu makâmı, ne zevkin ne kahrın, ne sahvın ne de mahvın kalmadığı bir mahal olarak tanımlamıştır. Bu menzile erişen sûfîlerin havassı, makâm kaydı ve hâllerin değişmesi vaziyetinden kurtulmuşlar, meşrep de onlardan sakıt olmuştur. Böylece ârif için ne bu’d ne kurb, ne sahv ne sekr, ne firâk ne visâl kalmıştır.¹⁵² Bu kulun Allah’ı tanıdığı noktada başlayan kavramlar üstü bir hâldir. Kelâbazî, Allah bir kula kendini tanıınca onu mahabbet, havf, recâ, fakr, gınâ gibi kula ait sıfatları göremeyeceği bir mahalde durdurmaktadır der.¹⁵³ Böylece kul zaviyesinden, Allah’a en yakın olunan mahal, geride kalan bütün kavramsal sınıflamaların da dışında kalır. Allah’ın tecellilerine mazhar olunan bu noktada, zıt kavramların tarafları da kalmamaktadır. Kuşeyrî’de zikredilen şu şiir zannediyoruz bu durumu veciz bir şekilde ifade etmektedir: “Sabah şarap kadehi doğunca; sarhoş (sekrân) ve ayık (sâh) aynı olur.”¹⁵⁴

Sonuç

Sûfîler, bilhassa hicrî ikinci asırdan sonra, tasavvufa has bir terminolojik dille konuşmaya başlamışlar ve zamanla geniş bir kavram havzası oluş-

¹⁴⁹ Serrâc, *el-Lüma’*, 61.

¹⁵⁰ Kelâbazî, *et-Ta’arruf*, 106. “Suyun rengi kabının rengidir” rivâyeti, Serrâc’da da çok yakın ibarelerle Bistâmî’den nakledilmiştir. Serrâc, *el-Lüma’*, 57.

¹⁵¹ Serrâc, *el-Lüma’*, 283.

¹⁵² Hücvîrî, *Hakikat Bilgisi*, 118, 305, 307.

¹⁵³ Kelâbazî, *et-Ta’arruf*, 102.

¹⁵⁴ Kuşeyrî, *er-Risâle*, 107.

turmuşlardır. İşte oluşan bu geniş kavram havzasının içerisinde biz, bazı kavramların birbirlerine zıt olduklarını görmekteyiz. Zıt kavramların tasavvufî düşünce açısından ne ifade ettiklerine dair anlamsal bir analiz yapıldığında bazı başlıkların ön plana çıktığını söyleyebiliriz. Sûflerin geniş bir coğrafyada faal olduklarını göz önüne alırsak, zıt kavramların coğrafya ile yakın ilişkisine tanık oluruz. Bahsi geçen dört eserde biz bunu açık bir şekilde görebiliyoruz. Elbette, her bir sûfinin özel hayat hikâyesindeki etkenler, yolculuklar, kurdukları dostluklar, aldıkları eğitim, rûhî eğilimleri gibi faktörler, coğrafi dağılımın tek biz çizgide olmasını engellemektedir. Fakat zıt kavramlar ile coğrafyalar arasında bir irtibat da bariz bir şekilde görülmektedir. Yine pek çok faktörün bir araya gelmesiyle açıklanabilecek meşrep farkları da, bu noktada zıtlığın önemli sebeplerinden biri olarak ön plana çıkmaktadır. Zıt kavramların tarihi süreçteki erken dönem aşamasında, fikir ve tutum farklarına tekebül eden hatta reddiyeler içeren bir ayrışımından bahsedilebilir. Fakat klasik eserlerde, zıtlıkların başka bir takım anlamsal bağlarla yeniden yorumlandığını da belirtmek istiyoruz. Klasiklerle şekillenen tasavvufun teorik yapısında zıt kavramlar, tarihi süreçte beliren coğrafi ağırlık noktaları, meşrep farkları gibi daha çok doğrudan bir karşı duruşu andıran sebeplerin yanı sıra, tasavvufun bir takım ilmî ilkeleriyle izah edilerek yani bir bütünün parçaları gibi düşünülerek yan yana kullanılmış, tabir caizse zıtlıklar tasavvuf çatısı altında birleştirilmiştir. Tespit edebildiğimiz kadarıyla bu birleştirme ameliyesi birkaç şekilde yapılmıştır. Bunlardan ilkin, zâhidlikten sûfliğe/ârifliğe geçiş yapan karakterin manevî mertebelerinin tayininde zıt kavramların belirleyici bir rol üstlenmeleri olarak zikredebiliriz. Bir yandan sûfî karakter gelişim gösterirken, bir yandan da sûfî karakteri tanımlayan kavramlar da tedricî olarak ilerlemiştir ve zıt kavramların –en azından- bir kısmı bu tedricî yapıya dâhil edilmiştir. Zıt kavramları birleştiren bir diğer usul ise zıtlıkların birbirlerini tamamlayıcı oluşudur. Öyle ki, biri olmadan, manevî yolda ilerleyen sûfinin de kemâle ermesine imkân yoktur. Böylece evvela ayrılığa konu olan bir kavram, artık tasavvufî düşünce içerisinde zıddının tamamlayıcısı ve büyük yapının vazgeçilmez bir parçası olmaktadır. İşte bu ilmî yapının

öngördüğü ilkelerle yoğrulan sūfî de kendi ruhunda manevî gelişimini tamamlamakta ve onun bünyesinde artık ya zıtlıklar aynı anda ve uyum içinde bulunabilmekte yahut o, bütün bunların üzerine çıkmakta ve bütün farklılıkları geride bırakmaktadır. Bu mertebe, zıtlıkların işlevlerini tamamladıkları mahal olarak da kabul edilebilir.

Son olarak ifade etmek isteriz ki, zıt kavramlar bize tasavvufî düşüncenin ulaşılması güç geniş ufuklarını işaret etmektedirler. Biz, giriş mahiyetindeki bu çalışmamızda gördük ki, zıt kavramların tetkiki, sūfî meşrepleri, sūfiler arası ilişkileri, tasavvuf düşüncesindeki çeşitliliğin genişliğini, coğrafi ve sosyal sebeplerin tasavvufun teorik yapısına tesirlerini ve insan tabiatının anlaşılması güç zıt hallerini izahta yol gösterici özellikler sergilemektedirler. Bu sebeple zıt kavramların daha geniş ve kapsamlı araştırmaları hak ettiğini düşünüyüyoruz.

Kaynakça

318
OMÜİFD

- Abdürrezzak Kâşânî. *Tasavvuf Sözlüğü*. çev. Ekrem Demirli. İstanbul: İz Yayıncılık, 2004.
- Altunkaya, Mustafa. "Horasân Tasavvuf Ekolü ve Özellikleri". *Turkish Studies = Türkoloji Araştırmaları* 11/2 (2016), 127-148.
- Başer, Hacı Bayram. "Serrâc'ın Tasavvufa Yaklaşımı: Bir İslam İlmi Olarak Tasavvuf ya da Fıkh-ı Bâtın". *Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 12/22 (2010), 101-119.
- Câmî, Abdurrahman. *Nefahâtü'l-üns min hadarâti'l-kuds*. Kahire, 1989.
- Demirli, Ekrem. "Normatif Geleneğe Karşı Sembolik Anlatım: İbnü'l-'Arabî'de Harf Sembolizmi". *İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 17 (2008), 223-236.
- Demirli, Ekrem. "'Zahirî' İlimlerin Otoritesi Karşısında Tasavvuf'un Meşruiyet Arayışı". *İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 15 (2007), 219-244.
- Erginli, Zafer. "Temel Tasavvuf Klasiklerinde Hâl Kavramına Toplu Bir Bakış". *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi* 8/4 (2008), 153-198.
- Herevî, Hâce Abdullah el-Ensârî. *Menâzilü's-Sâirîn*. çev. Abdurrezzak Tek. Bursa: Emin Yayınları, 2008.
- Hücvirî, Ali b. Osman Cüllâbî. *Keşfu'l-Mahcûb Hakikat Bilgisi*. haz. Süleyman Ulu- dağ. İstanbul: Dergâh Yayınları, 3. Basım, 2010.
- Hücvirî, Ali b. Osman. *Keşfü'l-mahcûb*. thk. Mahmud Âbidî. Tahran: Sürûş, 2006.
- Izutsu, Toshihiko. *Kur'ân'da Allah ve İnsan*. çev. Süleyman Ateş. İstanbul: Yeni Ufuklar Neşriyat, ts.

- İbn Manzûr, Muhammed b. Mükerrrem el-Afrikî el-Mısrî. *Lisânü'l-Arab*. 20 Cilt. Beyrut: Dâru Sâdir, ts.
- İsfahânî, Ebû Nuaym. *Hilyetü'l-evliyâ*. 10 Cilt. Kahire: Dâru'l-fikr, 1988.
- İzmirli, Betül. "İslâm Düşünce Tarihinde Sûfiler Hakkındaki Tasnîf Biçimlerine Yönelik Bir Değerlendirme". *Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 47 (2019), 449-476.
- Kartal, Abdullah. "Kuşeyrî' de Bir Bilgi Sistemi Olarak Tasavvuf". *Bursa'da Düünden Bugüne Tasavvuf Kültürü (Sempozyum)*. haz. H. Basri Öcalan. 3/89-100, 2004.
- Kartal, Abdullah. "'Metafizik Dönemden Geriye Bakmak' İbnü'l - Arabî'nin İlk Sufilerin Bazı Görüşleri Hakkındaki Eleştirileri". *Tasavvuf: İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi* 9/23 (2009), 357-372.
- Kartal, Abdullah. "Tasavvufî Tercübe Aktarılabılır mi?" *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 16/1 (2007), 97-120.
- Kelâbâzî, Ebû Bekir Muhammed. *Kitâbu't-ta'arruf lîmezhebi ehl-i't-tasavvuf*. nşr. A. J. Arbery. Kahire: Mektebetü'l-Hâncî, 1994.
- Knsyh, Alexander. *Tasavvuf Tarihi*. çev. Nurullah Koltaş. İstanbul: Ketebe Kitap, 2020.
- Konur, Himmet. "Horasan'ın İslam ve Tasavvuf Tarihine Katkısı (H. I-V. asırlar)". *Dokuz Eylül Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 21 (2005), 3-27.
- Konur, Himmet. "Tasavvuf Terminolojisinin Teşekkül Süreci". *İslâmî Araştırmalar* 19/2 (2006), 313-317.
- Kuşeyrî, Ebu'l-Kâsım Abdulkerîm. *er-Risâletü'l-Kuşeyriyye*. Kahire: Dâru Cevâmii'l-Kilem, ts.
- Meier, Fritz. "Horasan ve Klâsik Tasavvufun Sonu". çev. Ramazan Muslu. *Tasavvuf: İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi* 5/13 (2004), 443-468.
- Muhâsibî, Hâris b. Esed. *Âdâbu'n-nüffûs*. thk. Ahmed Atâ. Beyrut: Dâru'l-Cil, 1987.
- Schimmel, Annemarie. *İslâmın Mistik Boyutları*. çev. Ergun Kocabıyık. İstanbul: Alfa Yayıncılık, 2018.
- Serrâc, Ebû Nasr. *el-Lüma'*. thk. Abdulhalîm Mahmûd, Tâhâ Abdalbâkî Sürûr. Mısır: Dâru'l-Mektebeti'l-Hadîs, 1960.
- Sülemî, Ebû Abdîrrahmân. *Tabakâtü's-sûfiyye*. thk. Abdulkâdir Atâ. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2003.
- Trimingham, J. Spencer. *The Sufi Orders in Islam*. Oxford: Oxford University Press, ts.

