

TASAVVUFÎ DÜŞÜNCENİN KURULUŞ ASRINDA BAĞDAT SÛFÎ ÇEVRELERİNİN OLUŞTURDUĞU TEMEL TERMINOLOJİK ZEMİNE TOPLU BİR BAKIŞ

Zafer Erginli*

Giriş

Klasik tasavvuf terimleri hicrî III./mîlâdî IX. yüzyılda Bağdat'ta yaşayan sûfîlerin çabaları sonucu gelişme göstermiştir. Bu terimler iki başlık altında ele alınabilir: Zâhire yönelik terimler ve bâtına yönelik terimler. Bağdatlı sûfîler bu ikinci tip terimleri birinciler temeline dayandırmışlardır. Zâhire yönelik terimler, tevhid îtikadı, hırka giymek ve semâ gibi unsurları içerir. Dînin tüm zâhirî unsurları yanında, bâtinî hayata yönelik zâhirî uygulamaları da içine alır. Bâtına yönelik terimler ise daha çok insan iç dünyası ile alâkalı terimlerdir. Bunlar sûfîlerin mânevî tevhîde giden yolda subjektif yaşantılarının ürünü olarak ortaya konulan terimlerdir. Bunlar vecd, sekr, sahv, fenâ, beka, mehabbet ve mârifettir. Birinci tür terimlerden tevhid îtikadı, son noktada mânevî bir tevhid idrâkine dönüşmekte, bu iki durum arasında tüm zâhirî unsurlar bâtinî unsurlara temel oluşturmaktadır. Örnek olarak zâhirî unsur olan semânin vecde ve diğer hâllere götürmesi verilebilir. Sekre ağırlık veren sûfîlerin mehabbete, sahv ağırlık veren sûfîlerin mârifete daha çok vurgu yaptıkları bazı farklılıklara da rastlanır. Bu tür farklılıklara rağmen bu terminolojik zemin, şeriatin objektif temeli üzerinde yükselen subjektif mistik terminolojinin orijinal örneklerini sunmaktadır.

Anahtar kelimeler: tevhid, semâ, vecd, sekr, fenâ, mehabbet, mârifet.

AN OVERVIEW OF BASIC TERMINOLOGICAL GROUND IN THE CIRCLE OF BAGHDAD SUFIS IN THE CENTURY WHICH SUFI THOUGHT WAS ESTABLISHED

Abstract

Classical sufi terminology developed by dint of sufis who lived in Baghdad in third century after Hidjrah, ninth century after Christ. This terminology can be studied under two topics: External terms and internal terms. The sufis of Baghdad based the latter on the first terms. External ones contains faith of unity, wearing sufi cardigan, hearing and whirling (samâ). Beside all of the religious facts (shari'ah), they contains appearance practice guiding to inner experiment like samâ. The internal terms are related to human's inner world. These are appear in consequence of sufi's subjective experiments to internal unity. Such as wajd (sufi's ecstasy), sakr (enchant), sahw (sanitation), fanâ (unconsciousness), baqâ (awareness), mahabbah (fondness), mâ'rifah (sufi gnostic knowledge) and inner unity (tawheed). From first group of terms faith of unity turns into the union consciousness at last and between two stages the external facts lay the ground for the internal elements. For instance, as a external term samâ guides to wajd and the other ahwâl (mystical states). The sufis who base on sakr (mystical enchant) emphasize mahabbah (divine love) and the sufis who relay on sahw (mystical sanitation) emphasize mâ'rifah (sufi gnostic knowledge). Although these differences this terminological ground presents the orijinal samples of subjective mystical terminology based on the objective principals of the Shari'ah.

Keywords: tawheed, samâ, wajd, sakr, fanâ, mahabbah, mâ'rifah.

* Prof. Dr., Gümüşhane Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Tasavvuf Ana Bilim Dalı Öğretim Üyesi, (zerginli@gmail.com)

Giriş

III./IX. yüzyılda İslâm medeniyetinin merkezi olan Bağdat, pek çok atılımın gerçekleştiği bir merkez olma niteliğini hâizdir. İslâmî ilimlerin gelişimi, tercüme faaliyetleri, mezheplerin oluşumu gibi çok farklı sahalarda laboratuvar şehirlerden biri Bağdat'tır. Buna bağlı olarak tasavvufî düşüncedeki klasik temel terimlerin şekillendiği en önemli merkezlerin başında da Bağdat gelmektedir¹.

Hücvîrî tarafından ilk dönemde olduğu ifade edilen on iki tasavvuf ekolünden yaklaşık yarısı Bağdat'a kurulmuştur: *Rızâ* konusundaki özel görüşüyle ortaya çıkan *Muhâsibiye*, *sahvı* öne çıkaran *Cüneydiyye*, *fenâ-beka* terimleriyle mârûf *Harrâziye*, *nefis mücâhedesi* ve *riyâzetle* tanınan *Sehliye*, *îsâr* terimiyle öne çıkan *Nûriye*, zaman zaman hulûliye ile karıştırılan bir *fenâ* anlayışına sâhip olan *Hallâciye*². Bu ekollerden iki tanesi de Horasan taraflarında kurulmuş olmakla beraber Bağdat'ın iki temel terimi olan *fenâ-beka* terimlerine açılım kazandıran akımlardır: *Cem'* ve *fark* terimlerini işleyen *Seyyâriye* ile *gaybet* ve *huzûra* verdiği önemle tanınan *Hafîfiye*³. Dolayısıyla bu ekollerden dörtte üçü Bağdat'taki tasavvufî düşüncenin ürünüdür.

Bağdat'taki tasavvufî oluşumlar üzerinde çalışmalar bulunmasına rağmen⁴, bu bölgede ortaya çıkan tasavvufî terimlerin karakteristikleriyle alâkalı müstakil bir çalışmaya rastlanmamıştır⁵. Bu çalışmanın hedefi, ayrıntılı olarak Bağdat'ta oluşan tasavvufî terimlerin bir dökümünü vermekten çok, bu terminolojik zeminin temel karakteristiklerini, iç bağlantılarını ve orijinal yönlerini görmeye ve ortaya koymaya çalışmak olacaktır. Dolayısıyla Bağdat yanında diğer coğrafyalarda da bulunan zühhd, muhâsebe, riyâzet gibi terimlerden ziyâde, Bağdat coğrafyasında ayırd edici nitelikte bulunan terimlerin iç yapısı üzerinde yoğunlaşmaya çalışılacaktır.

¹ Bağdatlı sûfilerin görüşleri için bk. Mustafa Kara, *Dervişin Hayatı Sûfinin Kelâmı Hal Tercümeleri Tarikatlar İstulâhlar*, Dergâh Yayınları, İstanbul 2005. Ebü'l-Hüseyin en-Nûrî'nin (ö. 295/907). Gulâmu Halîl mihnesinde Bağdat'tan uzak kaldığı yedi yıl içerisinde gelişen terimlerden haberdâr olmadığını ihsâs ettiren ifâdeleri de, tasavvufî terimlerin Bağdat'ta çok kısa sürede gelişme gösterdiğine işâret eder. bk. Şemseddin Muhammed b. Ahmed b. Osman ez-Zehabî, *Târîhu'l-İslâm vefeyâtü'l-meşâhiri ve'l-a'lâm*, nşr. Ömer Abdüsselâm Tedmürî, Dâru'l-Kütübî'l-Arabî, Beyrut 1411/1991, (Havâdisü 291-300), ss. 69-70.

² Muhâsibiyye için bk. Ebü'l-Hasen Ali b. Osman b. Ebî Ali el-Cüllâbî el-Gaznevî el-Hücvîrî, *Keşfü'l-mahcûb*, nşr. İbrâhîm ed-Düsûkî Şitâ, Kahire 1974, ss. 283-291 [*Keşfu'l-Mahcûb Hakikat Bilgisi* haz. Süleyman Uludağ, İstanbul 1982, ss. 209-218]. Cüneydiyye için bk. 300 [225-226]. Cüneydiyye ile ilgili olarak *sahv* ile ilgili açıklamalar için bk. 295-299 [220-225]). Nûriyye için bk. 301-307 [226-233]. Sehliyye için bk. 308-325 [233-253]. Harrâziyye için bk. 363-371 [289-296]. Hulûliyye için bk. 388-394 [311-315]. Klasik sûfî eserlerinin Türkçe tercümelerinden yapılan referanslar parantez içinde verilecektir.

³ Hafîfiyye için bk. Hücvîrî, 372-377 [296-300]. Seyyâriyye için bk. Hücvîrî, 378-389 [300-311].

⁴ Bağdat sûfileriyle ilgili en eski çalışma için bk. Muhammed Celâl Şeref, *et-Tasavvufü'l-İslâmî fî medreseti Bağdâd*, Dâru'l-Matbuâtî'l-Câmiyye, İskenderiye 1972. Bu eserden çokça yararlanan bir başka çalışma için bk. Aziz es-Seyyid Câsim, *Mutasavvifetü Bağdâd*, Beyrut 1997. Hatîb Bağdâdî'nin *Târîhu Bağdâd* adlı eserini merkeze alan bir kitap için bk. Belsem Basrî İzzet, *Ahbârü's-süfiyye ve'z-zühhd min Târîhi Bağdâd*, Dâru'l-Garbi'l-İslâmî, Beyrut 2004.

⁵ Sadece Bağdat'ta değil, III-IV./IX-X. yüzyıllarda İslâm coğrafyasının önemli merkezlerinde oluşan terimler üzerinde tahliller için bk. Ebü'l-Âlâ Affî, *Tasavvuf İslâm'da Manevî Hayat*, trc. Ekrem Demirli-Abdullah Kartal, İstanbul 2012, ss. 78-93. Bağdatlılarla Horasanlıların birbirinden ayrıldığı terimler için bk. Sülemî, "Kitâbü sülûki'l-ârifin/Âriflerin Sülûkü Meselesi", *Tasavvufun Ana İlkeleri Sülemî'nin Risâleleri*, trc. Süleyman Ateş, Ankara Üniversitesi Basımevi, Ankara 1981, 122-133 (metin 155-169).

Genel olarak bakıldığında, Bağdat sûfîleri arasında ortaya çıkan terimler kendi içinde tasnif edilirken sûfîlerin zâhir-bâtın ayrımını dikkate alarak hareket etmenin isâbetli bir tasnife yönelmeyi sağlayabileceği değerlendirilmektedir. Bu noktada Horasan'da bulunduğu halde Bağdat'taki tasavvufî mîrâsı temsil eden İbn Hafîf'in beş şeyhi zâhirle bâtını birleştirme özelliğine sâhip olmaları sebebiyle uyulması gereken şeyhler olarak göstermesi bir hareket noktası sağlayabilir⁶. Her ne kadar bu şeyhler arasında yer almıyorsa da, Harrâz'ın sûfîler arasında darb-ı mesel hâline geldiği ifâde edilen şu sözü de, aralarındaki bütünlüğü gözden kaçırmamak kaydıyla, konunun zâhir-bâtın ayrımına tâbî tutulabileceğine karîne teşkil edebilir: “*Zâhire muhâlif her bâtın bâtıdır.*”⁷

Bu çerçeve, görülebildiği kadarıyla açık bir şekilde ilk olarak yukarıda ilimle dolayısıyla şerîatle hakîkati, yani bir anlamda zâhirle bâtını birleştirdiği ifâde edilmiş olan şeyhlerin birincisi Hâris Muhâsibî (ö. 243/857) tarafından ortaya konulmuştur ve onun en orijinal görüşlerinden biridir. O, dünyâyı zâhir ve bâtın olarak ikiye ayırmış, zâhirinin eşyâ, para, mal, mülk gibi görünen şeyler; bâtınının ise nefislerde gizli olan hevâyâ uyma olduğunu belirtmiştir⁸. Dolayısıyla bu ayrımı kesin ve net bir şekilde yapan sûfîler arasında onun özel bir yeri olduğu söylenebilir. Onun dünyâ için yaptığı bu ayrım, kendisinden sonra din ve tasavvuf terimleri sahasına teşmil edilmiş ve böylece sûfîlere mahsûs subjektif yaşantılara şerîatin bir temel oluşturduğu zemininden hareket edilerek yepyeni bir terminoloji ortaya konulmuştur. Eğer zâhirle bâtının birbirinden ayrılmasının mümkün olmadığı kabul edilecekse, Bağdatlı sûfîlerin tasavvuf terimlerine getirdiği açılımların da bu temelden hareket edilerek ele alınması doğru bir adım olabilir. Şu halde bu yolda yapılması gereken ilk iş sûfî sülûkünün zâhirî unsurlarını belirlemek olmalıdır.

Klasiklere bakıldığında Bağdatlıların ayırıcı vasıfları arasında îtikadî ve irfânî iki ayrı mânâda anlaşılacak kaydıyla *tevhid*, vecde götüren *semâ* ve *evrâd* yardımıyla *sekr-sahv* dan başlayıp *fenâ* ve *bekaya* doğru seyr eden *hâller*, ayrıca *makamlar* dikkat çekmektedir⁹. Kategorik olarak ele alındığında yine îtikadî ve tasavvufî boyutlarıyla *tevhid*, *bir şeyhe uymak*, *hırka giymek* ve *sûfîlik*, *semâ*, *rızâ*, *vecd*, *sekr*, *sahv*, *fenâ*, *beka*,

⁶ bk. Ebü'l-Kasım Abdülkerîm b. Hevâzin el-Kuşeyrî, *er-Risâletü'l-Kuşeyriyye*, nşr. Ahmed İnâye-Muhammed el-İskenderânî, Dâru'l-Kitâbi'l-Arabî, Beyrut 2005, s. 32 [*Tasavvuf İlmine Dair Kuşeyrî Risâlesi*, haz. Süleyman Uludağ, Dergâh Yayınları, İstanbul 1991, s. 122].

⁷ Ebû Abdurrahmân Muhammed b. el-Hüseyn es-Sülemî, *Tabakâtü's-sûfiyye ve yelîhi zikru'n-nisveti'l-müte'abbidâti's-sûfiyyât*, nşr. Mustafa Abdülkadir Atâ, Beyrut 2003, s. 185.

⁸ Muhâsibî, “el-Kasd ve'r-rücû ilallâh”, *Vesâyâ evi'n-nesâ'ihu'd-dîniyye ve'n-nefehâtü'l-kudsiyye* içinde, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut 1424/2003, ss. 160-161.

⁹ *Tevhid* için bk. Ebû Nasr Abdullah b. Ali es-Serrâc et-Tûsî, *el-Luma' fî târihi tasavvufî'l-İslâmî*, nşr. Kâmil Mustafa el-Hindâvî, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut 2007, ss. 29-34 [*el-Lüma' İslâm Tasavvufü*, trc. Hasan Kâmil Yılmaz, Altınoluk, İstanbul 1996, ss. 28-33]; Ebû Bekr Muhammed b. İshak el-Buhârî el-Kelâbâzî, *et-Ta'arruf li mezhebi ehli't-tasavvuf*, nşr. Arthur John Arberry, Kahire 1352/1933, s. 13 [*Doğuş Devrinde Tasavvuf Ta'arruf*, haz. Süleyman Uludağ, İstanbul 1992, s. 61], 103 [195]; Kuşeyrî, 14-21, 278-282 [97-105, 473-479]. *Semâ* için bk. Serrâc, 237-262 [261-290]; Kelâbâzî, 126-127 [220-222]; Kuşeyrî, 311-326 [514-530]. *Hâl ve makam* için bk. Serrâc, 40 [41-42] vd.; Kelâbâzî, 58 [129] vd.; Kuşeyrî, 72 [179] vd..

mehabbet ve *mârifet* konuları ön plana çıkmaktadır. Bu terimler de **Zâhire** ve **Bâtına Yönelik** olmak üzere iki ana başlık altında toplanabilir.

A. Zâhire Yönelik Terimler

Bağdat sûflerinin zâhire yönelik görüşleri arasında îtikadî tevhid şer'î temeli, bir şeyhe uymak ve hırka giymek sûfliğe adım atmayı, semâ ve evrâd ise mânevî hâllere tâlip olmayı ifâde etmektedir. Bu sıralamada zâhirden hareket eden bâtına doğru yöneliş de dikkat çekmektedir.

1. Tevhid İtikadı

Tevhîdin bu ilk adımı sûfler tarafından “*avâmın tevhîdi*” olarak nitelenen îtikadî tevhiddir. Muhâsibî'nin “*tevhid ilmi*” olarak bilinen kelâm ilmiyle ilgilenmesi bu sahaya ilişkilidir. Cüneyd tevhîdi “*Kadîm'i hâdisten ayrı tutmak*” olarak târif etmişti¹⁰. Buna getirilen açıklamalardan biri şöyledir:

Tevhid, içinde her türlü sûretin yok olduğu ve hakkındaki ilimlerin derecelere ayrıldığı bir mânâdır. Allah ise ezelden nasılsa öyledir {O'nda bir değişiklik olmaz}.

Bu yaklaşım şu âyetle belirlenmiştir: “*O'nun bir benzeri yoktur, O işitendir, görendir.*” [Şûrâ 42/11]¹¹ Cüneyd-i Bağdâdî'nin tevhîde getirdiği bu mânâ, Ehl-i Sünnet kelâmının temelinde de yer almaktadır ve o, aynı zamanda havâssın tevhîdini bu zemine dayandırır. Bu adım, tasavvufu zâhirî bir zeminden hareketle yapılandırmaya yöneliktir. Bu târifin kelâmî açıklaması ise başka bir konudur. Ancak yine Cüneyd'in şu açıklaması târifin bu yöndeki unsurlarının anlaşılmasına yardımcı olabilir:

Tevhid, Allah'ın ahadiyyetinin kemâli ve vahdâniyyetinin tahkiki sûretiyle Muvahhed'in {Tevhîd Edilen'in, Birlenen'in} tek kılınmasıdır. Bu da O'nu, doğmamış, doğurmamış tek varlık, zıddı, ortağı ve benzeri olduğunu ve O'ndan başkasına ibâdet edilebileceğini reddederek, teşbîh {benzetme}, tasvîr {şekil sâhibi sayma}, tekyîf {nasıl olduğunu açıklama} ve temsile {herhangi bir şeyin dengi ve benzeri olduğunu kabûl etme gibi hatalara} düşmeden, Bir olan İlâh ve Tek olan Samed {muhtaç olmayan, fakat kendisine muhtaç olunan} olduğunu ikrar etmekle mümkün olur. {Nitekim âyette de şöyle buyrulur:} “O'nun bir benzeri yoktur, O işitendir, görendir.” [Şûrâ 42/11]¹²

Bu târifleri nakleden Serrâc, bunların avâma ait zâhirî tevhid olduğunu da ifâde etmektedir. Şu halde sâlik öncelikle Allah'ın keyfiyetsiz varlık ve birliğini, ortağı, benzeri olmadığını kabul ederek yola çıkacaktır. Sûfî olmanın ilk adımı budur. Tasavvuf kitaplarının ilk bölümlerinde yer alan tevhidle ilgili konu ve açıklamaların varlık sebebi, sâlikin bu îtikad üzere yola çıkmasını sağlamaktır. Bu husus verâ ve takvâyı da içerir.

Tevhîdin bu târifleri üzerinde ihtilâf edilen bir durum yoktur. Ancak sûflerinin zâhirî tevhîde vurgu yapmalarının sebebinin, sağlam bir temelden hareket etme arzusu olduğu vurgulanmalıdır. Çünkü onlara göre bâtına ulaşmanın yolu zâhirden

¹⁰ Kuşeyrî, 14 [97]. Cüneyd'in tevhid târifleri için bk. Süleyman Uludağ, *Cüneyd-i Bağdâdî*, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, Ankara 2010, ss. 132-136.

¹¹ Serrâc, 29 [28].

¹² a. yer.

geçmektedir. İkinci adım olarak da dînin fıkıh kapsamına giren pratiklerinin yaşanması gelir. Sûfilerin zâhirden kasd ettiklerinin bu olduğu bilinmektedir. Nitekim Serî Sakatî'nin yeğeni Cüneyd'e duâsı da bunu ortaya koymaktadır: “*Allah seni sûfi-muhaddis değil, muhaddis-sûfi kılsın!*”¹³ Burada şeriat ilmini temsil eden hadis, tasavvufun önce gelmektedir. Tanınmış Bağdatlı sûfilerin kanaatine göre, ancak bu perspektifi kazanmış olan kişi sûfi hırkasını giymeye hak kazanabilir.

2. Bir Şeyhe Uymak ve Hırka Giymek

Sûfi uygulama, bir mürşide uymayı yolunun esası saymaktadır. Bu esasın Bağdat sûfilerinin çoğunun şeyhi olarak tanınan Mâ'rûf Kerhî'den (ö. 200/815-816) itibâren kabûl edilmeye başlandığı ifade edilmektedir¹⁴. Ancak ilk dönemlerde mürşide uymak, bugün anlaşıldığı şekliyle sıkı sıkıya bir bağlılık olmaktan ziyade, bir mürşidin tasavvufî sohbetlerine katılmak anlamında ele alınmaktadır. Sülemî başta olmak üzere, tasavvuf tabakat kitaplarında herhangi bir sûfi anlatılırken kullanılan “*sahibe*” ifâdesi, o sûfinin sohbetine katıldığı şeyhleri ifade etmek için kullanılmaktadır¹⁵.

Şirazlı İbn Hafif'in (ö. 371/982) uyulması gereken beş şeyh olarak saydığı isimlerin Bağdatlı olması dikkat çekicidir: “*Şeyhlerimizden şu beşine uyunuz, diğerlerini ise kendi hallerine bırakınız: Hâris b. Esed el-Muhâsibî, Cüneyd b. Muhammed, Ebû Muhammed Ruveyh, Ebü'l-Abbas İbnü'l-Atâ ve Amr b. Osman el-Mekkî. Çünkü bunlar ilimle hakikatleri birleştirmişlerdir.*”¹⁶ Burada İbn Hafif'in uyulmaya değer şeyhte olması gereken vasıf olarak ilimle hakikati, yani şeriatle tasavvufu birleştirmeyi gördüğü anlaşılmaktadır. Çünkü o dönemde ilim kavramının Kitap ve Sünnet'i de içine alan bir kapsama sâhip olduğu ifade edilmektedir¹⁷.

Şeyhe uymanın nasıl olması gerektiği konusu da âdâbla ilgilidir. Meselâ fenâbeka başlığı altında metni verilecek pasajda, Hallâc'ın Cüneyd'e gelip sohbet etmek istemesi karşısında Cüneyd ona sohbet için iki şart ileri sürmüştür: Birincisi akıl sağlığı yerinde olmak, buna bağlı olarak ayık ve uyanık bulunmak, ikincisi şeyhe doğru ve âdâba uygun biçimde uymak¹⁸.

¹³ Ebû Tâlib Muhammed b. Ebi'l-Hasen Ali b. Abbas el-Mekkî; *Kütü'l-kulûb fi mu'âmeleti'l-mahbûb ve vasfî tarîki'l-mürîd ilâ makâmî't-tevhîd*, Mısır ts., c. I, s. 159/ nşr. Saîd Nasîb Mekârim, I-II, Beyrut 1995, c. I, ss. 325-326 [*Kütü'l-Kulûb Kalplerin Azığı*, trc. Muharrem Tan, İz Yayıncılık, I-IV, İstanbul 1999, c. II, ss. 95-96].

¹⁴ bk. Hasan Kâmil Yılmaz, *Anahatlarıyla Tasavvuf ve Tarikatlar*, Ensar Neşriyat, İstanbul 2012, s. 107. Tasavvufun şeyh konusu için bk. Süleyman Uludağ, *Tasavvufun Dili*, Mavi Yayıncılık, İstanbul 2006, c. I, ss. 53-103. Ayrıca bk. Reşat Öngören, “Şeyh”, *DİA*, XXXIX, 50-52.

¹⁵ Meselâ bk. Sülemî, *Tabakât*, 86. Burada Hâtim-i Esamm'ın (ö. 237/851) Şakîk Belhî'nin (ö. 164/780) sohbetine katıldığı ifade edilirken, kendisi de Ahmed b. Hadraveyh'in (ö. 240/854) üstadı olarak tanıtılır.

¹⁶ bk. Ebü'l-Kasım Abdülkerîm b. Hevâzin el-Kuşeyrî, *er-Risâletü'l-Kuşeyriyye*, nşr. Ahmed İnâye-Muhammed el-İskenderânî, Dâru'l-Kitâbi'l-Arabî, Beyrut 2005, s. 32 [*Tasavvuf İlmine Dair Kuşeyrî Risâlesi*, haz. Süleyman Uludağ, Dergâh Yayınları, İstanbul 1991, s. 122].

¹⁷ bk. İlhan Kutluer, “İlim”, *DİA*, XXII, 111.

¹⁸ Cüneyd Hallâc'a şöyle demiştir: “*Ben mecnunlarla (bırak sohbet etmeyi) bir araya bile gelmem. Çünkü sohbet akılda bir kemâli gerektirir. Ayık halde olmadığın takdirde, bana da, öteki şeyhlerin Sehl b. Abdullah Tüsterî ve Amr b. Osman Mekkî'ye davrandığın gibi davranırsın!*” Hücvîrî, 225-226 [300].

Tasavvufta şeyhe uymak, sûfî hırkasını giymeyi gerektirir. Hırka giymenin, âdâbla beraber Bağdat'ı Horasan'dan ayıran temel farklardan biri olduğu kabûl edilmektedir. Ancak hırka giymenin Bağdat'ın kuruluşundan önce Kûfe başta olmak üzere diğer Irak topraklarında yaygın olduğu ve sûfî kavramının bunu ifade ettiği bilinmektedir¹⁹.

İlk bakışta şekli bir ayırım gibi görünse de, bazı araştırmacılar Horasan Melâmet Mektebi'nin riyâyaya karşı bir tepki olarak doğduğunu söyler²⁰. Kaynaklarda, Hamdûn Kassâr'la Nûh Ayyâr arasında geçen bir menkıbede olduğu gibi sûfilik ve melâmet mensupları arasında rekabet örneklerine de rastlanır. Bu hikâyenin açıklamasında, hırkanın sûfiyi zâhirî esaslara uyma ve mânevî hayata yönelme konusunda teşvik eden bir zâhirî ve dış kaynaklı unsur olduğu ortaya konulmaktadır²¹.

Bununla beraber hırka, sûfinin takılıp kalmaması gereken bir olgudur. Serrâc yün elbise giyerek tasavvufun hakikatlerine ulaştığını sananları eleştirirken²², bu noktaya takılıp kalan Bağdatlıların bu kapsama dâhil olduğu düşünülebilir. Hırka konusunda Hücûvîrî'nin kanaatinin olumsuz olmadığı görülmektedir. Konuya “*Bir topluluğa benzemeye çalışan ondandır*” hikmeti ışığında baktığını ifade eden Hücûvîrî, yine de herkesin hırka giymekle derviş olamayacağını ifade etmektedir²³.

Bununla beraber, ilk dönemlerde hırka giymenin gereğiyle ilgili Bağdatlı sûfilerden yapılan nakillerden bir kısmı yün elbiseyle ilgilidir. Meselâ Bağdatlı olup Mısır'a göçen Ebû Ali Rûzbârî'nin (ö. 321/933) sûfî kavramına getirdiği târifte böyle bir unsura rastlanmaktadır:

*Safâ üzere sûf giyen (temiz olan), içini yamalı ve eski elbise ile örten, hevâ ve hevesine eziyet ve meşakkatin tadını tattıran, dünyayı arkasına atan, Muhammed Mustafa'nın yolunu tutan kişidir.*²⁴

Rûzbârî burada yün elbise giymenin şartını safâyâ bağlamış gözükmektedir. Yani tasavvuf yoluna girmek için yün giymekten asıl maksat, dünyadan vazgeçerek gönlün saflaştırılması ve Hz. Peygamber'in yolundan gidilmesidir. Böyle bir maksada yönelinmedikçe yün elbise giymenin herhangi bir faydası yoktur.

Nicholson'ın kronolojik olarak zikrettiği *tasavvuf* ve *sûfî* tariflerine bakıldığında târifleri yapan yirmi altı isimden onyedisi Bağdatlı olduğu, diğerleri arasında da Bağdatlı sûfilerden istifade edenler bulunduğu görülmektedir²⁵. Bu durum da sûfî

¹⁹ Kûfe'de faaliyet gösteren sûfiler arasında Kilâb, Küleyb, Hâşim el-Evkas, Ebû Hâşim es-Sûfî, Huzeyfe b. Bedr b. Seleme b. Avf b. Küleyb b. Yerbû' el-Hatafâ gösterilir. bk. Ebû Osmân Amr b. Bahr el-Câhiz, *el-Beyân ve't-tebyîn*, nşr. Abdüsselâm Muhammed Hârûn, Kahire 1998, c. I, s. 366.

²⁰ bk. Ateş, *İslâm Tasavvufu*, Yeni Ufuklar Neşriyat, İstanbul 1992, s. 387.

²¹ Hikâye için bk. Hücûvîrî, 219 [293]. Açıklama için bk. Afifî, 246-247.

²² Serrâc, 371 [423].

²³ bk. Hücûvîrî, 59-60 [129].

²⁴ Kelâbâzî, 9 [57].

²⁵ Târifler için bk. Reynold A. Nicholson, *Tasavvufun Menşei Problemi*, trc. Abdullah Kartal, İz Yayıncılık, İstanbul 2004, ss. 64-73. Bu târiflerin şerhi için bk. Afifî, 40-54.

teriminin Bağdat'ta yaygın olduğunu gösteren bir delil sayılabilir. Bağdat'ta sûfi olmanın ayırdedici vasıflarından biri de semâa âşinâ olmaktır.

3. Semâ ve Evrâd

Bağdat'ta çokça rağbet görmekle birlikte semâ sadece Bağdatlılara mahsus değildir. Semâ, Bağdatlılardan önce İbrahim b. Edhem (ö. 161/778?), Ebû Süleyman Dârânî (ö. 215/830) ve Zünnûn Mısırî (ö. 245/859?) tarafından ele alınmıştır²⁶. Dolayısıyla Bağdatlılar, daha önce değerlendirilen semâ faktörünü alarak sülûkün bir esası hâline getirmişlerdir. İlk klasiklerin tamamında semâa müstakil birer bölüm ayrılır ve konu çoğunda da ayrıntılı olarak işlenir²⁷.

Bir Bağdatlı sûfi olan Ebü'l-Hüseyin Nûrî'nin (ö. 295/907), “*Sûfi kimdir?*” sorusuna verdiği cevap, Bağdat'ta semâi sûfilere mahsus bir uygulama olarak gören sûfilerin bulunduğunu göstermektedir: “*Sûfi, semâ dinleyen ve sebeplere sarılmayı tercih eden kişidir.*”²⁸ Buradaki “*sebeplere sarılma*” unsuru, ilk anda kesb ve tevekkül anlayışı gibi anlaşılmaya müsait görünmektaysede, sûfi söz konusu olduğunda bununla tasavvuf yolundaki sebeplere sarılma kasd edildiği anlaşılabilir. Konunun semâ ile ilişkilendirilmesi ise, sûfinin vecde gelebilmek için sebeplere sarılmasını ifâde eder. Şu halde târif şöyle açıklanabilir: Sûfi kendisini tasavvufun hedefine ulaştıracak bütün sebeplere sarılır, bunun ilk adımlarından biri de semâdır. Tasavvufta zâhîrî bir unsur olan semâ, bâtinî unsurlardan vecde götüren bir yoldur. Nicholson da, sûfiler tarafından semâ, tegannî ve raks yoluyla vecde gelinebileceğinin keşf edildiğini belirtmiştir²⁹.

Sûfiler nazarında, semâ yoluyla vecd gelmenin hedefi Allah'a ulaşmaktır. Cüneyd (ö. 297/909), sûfilere üç yerde rahmet inceğini söylemiştir: Semâ, ilim tahsili ve yemek. Semâ sırasında rahmet inmesi, sûfinin semâının Hak'tan olması sebebiyledir³⁰. Bu açıdan bakılınca semân hedefi Allah olduğu gibi, kaynağı da O'dur. Çok fazla ön plana çıkarmamakla beraber, Cüneyd'in semâi mîsâk anlayışıyla birleştirdiğine dâir rivâyetler mevcuttur: “*Allah Teâlâ mîsâk-ı evvelde kullarına hitâb etmişti: ‘Ben sizin Rabbiniz değil miyim?’ Onlar da ‘Evet, Sen bizim Rabbinizsin!’ dediler*” [Ârâf 7/172] *Bu hitaptaki lezzet ruhlara yerleşti. Semâi işittikleri zaman, bunu hatırlamak onları harekete geçirir.*³¹ Cüneyd'in bu sözünden Bağdat'a hâkim olan

²⁶ İlk sûfilerde semâ için bk. Uludağ, *İslâm Açısından Mûsikî ve Semâ*, Uludağ Yayınları, Bursa 1992, ss. 243-279; Semih Ceyhan, “Semâ”, *DİA*, XXXVI, 455-457.

²⁷ bk. Serrâc, 237-262 [261-290]; Kelâbâzî, 126-127 [220-222]; Kuşeyrî, 311-325 [514-530]; Hücvârî, 476-506 [543-567]. Ayrıca bk. Şihâbüddîn Ebû Hafs Ömer b. Muhammed es-Sühreverdî, *‘Avârifü'l-ma'ârif*, nşr. Muhammed Ali Beyzavî, Beyrut 1420/1999, ss. 104-123 [*Tasavvufun Esasları –Avârifü'l-Meârif Tercemesi-*, haz. H. Kâmil Yılmaz-İrfân Gündüz, İstanbul 1990, ss. 223-262].

²⁸ Serrâc, 27 [25].

²⁹ bk. Reynold A. Nicholson, *İslâm Sûfileri*, trc. Yücel Belli-Murat Temelli, Ataç Yayınları, İstanbul 2004, s. 45 vd..

³⁰ Kelâbâzî, 127 [222]; Serrâc, 241 [265]. Kelâbâzî bu nakille kitaba nihâyet verir.

³¹ Kuşeyrî, 316 [519]. Rivâyetin bir benzeri Kelâbâzî tarafından Ruveyym'den nakledilir: “*Sûfiler ilk zikir olan ‘Ben sizin Rabbiniz değil miyim?’ [Ârâf 7/172] ilâhî hitâbını işittikleri zaman, bu hitâb onların ruhlarının derinliklerinde gömülüp kalmıştı. Nitekim bu hitâbın akıllardaki mevcudiyeti de gizli kalmıştı. Semâ ânında, insanların içlerinde saklı olan o ilâhî hitâb açığa çıkar ve onlar da bunu dinleyerek*

semâ anlayışının, aslında sadece zâhirî bir uygulama olmadığı, bu yolla sâlikin nihâyet makamlarına ulaşmasının hedeflendiği anlaşılmaktadır. Dolayısıyla semâ vecde götüren zâhirî bir araçtır.

Semân belli şartlarından da söz edilebilir. Cüneyd, semân üç şey gerektirdiğini belirtirken de her şartta semân câiz olmadığını anlatmaktadır: “*Semâ üç şeye ihtiyaç duyar, bunlar yoksa yapılmamalıdır: Zaman, mekân, ihvân.*”³²

Bu anlayış, sûfinin ibnü'l-vakt oluşuna bir hazırlık olarak görünmektedir. Semâ için bu üç şeyin bir arada olduğu şartların gözetilmesi gereğinin ileri sürülmesi bu durumun ifâdesidir. Semâda beraber bulunulacak insanların da Şiblî'nin târifinde olduğu gibi ibret nazarına sâhip olmaları gerekmektedir. Aslında Cüneyd'in bu tespitleri, sadece mûsikî ve zikir husûsunda değil, Kur'an ve sohbet dinleme konusunda da geçerlidir.

III./IX. yüzyılda anlaşıldığı şekliyle semâ, bugünkü merâsimlerden farklılık arz etmektedir. Semân tasavvuftaki önemli rolüne işâret eden Muhâsibî (ö. 243/857), eskiye dair kaybedilen üç değerden birinin dindar olmak kaydıyla güzel ses olduğunu ifade etmiştir³³. Bu husus semân Kur'an, vaaz ve ilâhî gibi dînî hususlarla alâkalı yönlerine vurgu yapmaktadır.

Semân vecde götüren yönü sûfîlerin ilgi sahası içerisinde. Bu çerçevede Harrâz'ın (ö. 279/892) şu yaklaşımı semân asıl hedefini ortaya koymaktadır:

*Kur'an'ı dinlemenin ilk şekli, onu sanki Resûlullah'tan dinliyormuş gibi dinlemektir. İkinci şekli {bu hâli aşarak}, Kur'an'ı Cebrâîl^{as} Peygamberimiz'e okuyor gibi dinlemek. Çünkü Allah Teâlâ şöyle buyurmaktadır: “Şüphesiz ki o, âlemlerin Rabb'inin indirmesidir. O'nu Rûhu'l-Emîn senin kalbine indirmiştir.” [Şuârâ 26/193-194] Üçüncü şekli, bu hâli de aşıp, Kur'an'ı sanki doğrudan doğruya Cenab-ı Hakk'tan dinliyormuş gibi dinlemektir. Bunun delili de Allah'ın şu âyetidir: “Biz Kur'an'dan öyle bir şey indiriyoruz ki, o müminler için bir şifa ve rahmettir.” [İsrâ 17/82] ve “Bu kitâbın indirilmesi, Azîz ve Hakîm olan Allah katındandır.” [Zümer 39/1] Sen onu sanki Allah Teâlâ'dan dinliyorsun.*³⁴

Kur'an dinlemeyle ilgili Harrâz'ın başka sözlerinin de bulunması, onun semâdan daha çok Kur'an dinlemeyi anladığını göstermektedir.

Sûfîlerin Kur'an dinleme noktasından hareketle sürekli olarak devâm ettiği önemli bir unsur da virdlerdir³⁵. Ancak henüz tespit edilememiş ilk dönemdeki virdlerin mâhiyeti hakkında ayrıntılı bilgi vermek mümkün değildir. Bununla beraber, ilk sûfîlerin Kur'an okuma virdleri olduğuna dâir haberler bulunmaktadır. Ancak daha önce de belirtildiği gibi, bu durum Bağdatlı sûfîlere mahsus değildir. Şamlı Ebû Süleyman

çoşarlar. Böylece akıllarında gizlenmiş olan şeyi Hak haber verdiği zaman onu hemen tasdik etmiş olurlar.” bk. Kelâbâzî, 126-127 [221].

³² Serrâc, 240 [264].

³³ Serrâc, 238-239 [262].

³⁴ Serrâc, 72-73 [78].

³⁵ Vird hakkında bk. Mustafa Kara, “Evrâd”, *DİA*, XI, 533-535.

Dârânî'nin (ö. 215/830) Kur'ân okurken, günlerce bir âyet üzerinde takılıp kalması bunun örneklerindedir³⁶. Kur'ân okuma hususunda ilk sûfilere Cüneyd (ö. 297/909), Şiblî (ö. 334/946) ve İbn Atâ'dan (ö. 309/922) gelen rivâyetler, ilk sûfilerin virdlerinin Kur'ân olduğunu göstermektedir³⁷.

Semân yine aynı amaca hizmet etmek üzere, şarkı dinleme gibi farklı yönleri de bulunmaktadır. Bu olgu şu anlama gelmektedir: Sûfiye şarkılar bile Allah'ı hatırlatmalıdır. Bu hususta Cüneyd'den nakledilen şu olay aydınlatıcı niteliktedir: Bir adam Cüneyd'e tevhidin mâhiyetini sorunca Cüneyd de şöyle bir şarkı sözü okumuştur:

Kalbimin içinden bir şarkı okudu bana

Ben de ona okudum onun gibi

Onlar gibi olduk biz

Onlar da bizim gibi

Bunun üzerine adam “Kur'ân ve hadisler yok mu oldu ki bana şarkı okuyorsun?” deyince Cüneyd'in cevâbı şu olmuştu: “Hayır! Ancak gerçek muvahhid, en yüce tevhîdi en aşağı ve sade bir hitâbdan alabilen kişidir.”³⁸

Sûfiler kendilerini vecde götürdüğü için tasavvuf yolunda gerekli gördükleri semân, bu noktadaki âfetlerinden söz etmeyi de gerekli görmüşlerdir. Semân bilhassa şiir, kasîde ve şarkı dinleme biçimiyle ilgili dikkatli davranan sûfiler bulunmaktadır. Meselâ Cüneyd, aşağıda mehabbet ve aşk konusunda yaklaşımlarına yer verilecek olan şeyhi Serî Sakatî'nin (ö. 257/870) pek çok şiir ve kasîde bildiğini, fakat yanlış anlaşılmaktan çekindiği için bunları gizli tuttuğunu ifade etmiştir³⁹.

Cüneyd'in şu sözü semân dozunun iyi ayarlanması gerektiğini göstermektedir: “Semâ düşkün bir sûfi gördün mü bil ki onda tembellik vardır.”⁴⁰ Şiblî (ö. 334/946) semâ, “zâhiri fitne, bâtını ibret” şeklinde tasvîr ederek şöyle demiştir: “İbreti dinlemek işâreti anlayana helâl olur, aksi takdirde fitneye dâvet eder ve belâyâ götürür.”⁴¹ Sonraki dönemde Ebû Ali Rûzbârî'nin de (ö. 322/934) “Biz bu meselede bıçak sırtı bir noktaya geldik. Herhangi bir noktaya meyletmemiz halinde cehenneme yuvarlanırsınız.” derken, semâ konusundaki sûfi tasarruflarının risklerine işâret etmiştir⁴².

Semâ vecde götüren zâhirî bir araçtır. Vecde götüren yolları aramanın muhtemelen ilk olarak Cüneyd'in halifesi Cerîrî (ö. 312/925) tarafından *tevâciüd* olarak

³⁶ bk. Serrâc, 249 [274]. Dârânî'nin semâ ile ilgili görüşleri için bk. Uludağ, *İslâm Açısından Müsîkî ve Semâ*, 256-257.

³⁷ bk. Hücvîrî, 479-480 [547]. Hücvîrî'nin şeyhi Ebû'l-Abbâs eş-Şekkânî'den yaptığı nakil, bu eğilimin hicrî beşinci yüzyılda da devam ettiğini gösterir.

³⁸ Kuşeyrî, 282 [478-479].

³⁹ Serrâc, 261 [289].

⁴⁰ Kuşeyrî, 319 [523].

⁴¹ Serrâc, 240 [264].

⁴² Serrâc, 261 [289]. Serrâc rivâyeti “*Semâ Kerih Görenler*” başlığı altında zikreder.

alandırılması⁴³, semâin da bu kapsam içerisinde ele alındığını ortaya koyar. Şiblî'nin yukarıda geçen semâin zâhirî ve bâtinî yönleriyle ilişkili ifâdesinden, IV. yüzyılda sûfilerin dilinde bâtin kavramının olumlu bir mânâ kazandığı da anlaşılmaktadır.

Sûfilerin hareket noktası, sayılan zâhirî unsurları yaşamak olmakla birlikte, hedefleri bu noktada kalmak değildir. Onlar, bu noktadan hareketle bâtinlerindeki gelişmeye katkı sağlayacak mânevî yaşantılar yoluyla nihâî hedef olan *ehass tevhîdini* hedeflemektedirler.

B. Bâtına Yönelik Terimler

Bağdat sûfilerinin asıl orijinalliği, bâtına yönelik görüşlerinde karşımıza çıkar. Bu çerçevede bâtin kavramı, insan iç dünyasıyla dînin mânevî boyutunu birleştiren bir kavramdır. Bağdatlı sûfilerin bâtına yönelik görüşlerinde dikkat çeken hususlar vecd ve rızâ gibi yaşantılar, sahv, sekr, mehabbet, aşk ve fenâ gibi hâllerle irfânî mânâda tevhidir.

1. Tasavvufî Hâller Konusundaki Ayırıcı Vasıflar

Tasavvuf yolunda hâllerin çokluğu sûfilerin ittifâk ettiği bir konudur. Burada Bağdat sûfilerinin ele aldığı rızâ, vecd, sekr, sahv, mehabbet ve aşk hâlleri üzerinde durulacaktır. Ancak bundan önce hâl ya da makam olduğu tartışılan rızâ ile ilgili bir açıklama yapmak gerekmektedir. Bağdat'taki sûfilerin ayırıcı yönlerinden biri de rızâ kavramına yaklaşımlarıdır. Hücvîrî, Muhâsibiyye'nin temel özelliğini rızâyı makam değil, hâl sayması olarak göstermiş, Horasanlıların da onun bu görüşünü benimsediğini, Muhâsibî dışındaki Iraklıların ise rızâyı makam saydıklarını söylemiştir⁴⁴. Serrâc da rızâyı makamlar arasında sayarak Bağdatlılardan Cüneyd (ö. 297/909), Kannâd (ö. ?), İbn Atâ (ö. 309/922) ile Bağdat'tan Merv'e göç etmiş olan Vâstî'ye (ö. 320/932'den sonra) ait târifleri aktarır⁴⁵. Kuşeyrî'nin verdiği çoğu Bağdatlılara ait olan tariflerden başka, kendisi de rızâyı murakabe ve ubûdiyet makamları arasında sayar⁴⁶. Rızânın mehabbet ve taatla da sıkı bir ilişkisi bulunmaktadır. Rızânın sadece maddî unsurlara değil, hâllere râzı olmak şeklinde geniş bir mânâ yelpâzesi mevcuttur. Sûfî, içinde bulunduğu her hâli rızâyı karşılamalı, yaşadığı hâlin ötesinde herhangi bir mânevî hâle tâlib olmamalıdır. Riyâzet ve mücâhede yanında, semâ ve evrâd gibi zâhirî unsurlarla ileri derecedeki hâller arasında anahtar terim vecddir.

⁴³ bk. Kuşeyrî, 78 [189]. Konuya vecd başlığı altında yeniden dönülecektir.

⁴⁴ bk. Hücvîrî, 209-210 [283-284]. Kuşeyrî ise rızâyı Iraklıların hâl, Horasanlıların ise makam saydıklarını ifade eder. bk. Kuşeyrî, 186 [236]. Rızâ terimi için ayrıca bk. Süleyman Uludağ, "Rızâ", *DİA*, XXXV, 56-57.

⁴⁵ bk. Serrâc, 50-51 [51-52]. Benzer bir perspektif için bk. Kelâbâzî, 72-73 [152-153].

⁴⁶ Kuşeyrî Bağdatlıların rızâyı hâl saydığını söylerken, Bağdatlı şeyhlerden Muhâsibî'yi kasd etmiş olabilir. bk. Kuşeyrî, 186-190 [235-240]. Hâl kavramıyla ilgili olarak "Temel Tasavvuf Klasiklerinde Hâl Kavramına Toplu Bir Bakış" (*Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi*, c. VIII, sy. 1 (2008), ss. 153-198) adlı makalemize müracaat edilebilir. Ayrıca bk. Uludağ, *Tasavvufun Dili*, II (bu cilt tamamen hâllere ayrılmıştır), III, 235-240.

a. Vecd

Bağdat sûfilerinin ehemmiyet verdiği bâtinî unsurların başında vecd gelir. Bu öncelik, zâhirî unsurlarından birini oluşturan semâ ile ilişkili olması yönüyle bir zincire işâret eder. Sekr-sehv, fenâ-beka gibi daha sonra gelen tüm unsurlar vecde bağlıdır. Vecd semâdaki tevâcüdün, yani vecd arayışının bir sonucudur. Ancak bu durum her tevâcüdün vecdle sonuçlanacağı ya da her semâda mutlaka vecde gelineceği mânâsına gelmez⁴⁷. Serrâc'ın sâdik şeyhlerin vecdlerini anlatırken verdiği örneklerin tamamı Şiblî (ö. 334/946), Ebü'l-Hüseyn Nûrî (ö. 295/907) ve Ebû Saîd Harrâz (ö. 279/892) gibi Bağdat sûfilerindendir⁴⁸.

Nicholson'ın, sûfiler tarafından semâ, tegannî ve raks yoluyla vecde gelinebileceğinin keşf edildiği tespiti yukarıda geçmişti. Yazar devâmında, sûfilerin ruhun doğrudan doğruya Allah ile irtibâta geçebilmesinin ancak nefsin kaybolmasından sonra vecdin hazırlanması yoluyla mümkün olabileceği inancına sâhip oldukları tespitinde de bulunmuştur. Bununla da kalmayarak zühd de dâhil olmak üzere, tasfiye, aşk, mârifet, velâyet gibi tasavvufun belli başlı bütün terimlerinin geldiği ilk esasın vecd olduğunu da belirtmektedir⁴⁹. Şu durumda vecd, tasavvufî hedeflere ulaşmada önemli bir durak noktasıdır.

Sûfilerin târiflerine göre, kalbin karşılaştığı Hak'tan gelen gam ya da neş'e türünden her şey vecd kapsamına girer. Hallâc'ın (ö. 309/922) tasavvuf yoluna girmesine vesîle olmuş bulunan Amr b. Osman Mekki'nin (ö. 297/910) vecde bakışı Serrâc tarafından nakledildiği kadarıyla şöyledir:

*Vecdin keyfiyetine hiçbir ibârenin yetişmesi mümkün değildir. Çünkü o, yakîn sâhibi mü'minlerin katında Allah Teâlâ'nın bir sırrıdır.*⁵⁰

Vecdi Allah'ın fiiline bağlayan Kuşeyrî'nin de işârette bulunduğu bu açıklama, vecdin ilâhî bir bağış, yani bir hâl olduğunu ortaya koyar⁵¹. Serrâc'ın Cüneyd'den (ö. 297/909) naklettiği ifâde ise bir âyete atıfta bulunmaktadır:

Zannımca vecd şu âyetin mânâsına karşılık gelmektedir: “İşledikleri amelleri karşılarında bulmuşlardır.” [Kehf 18/49] *Yani onunla karşılaşmışlardır.*⁵²

⁴⁷ Vecd için bk. Kadir Özköse, “Tasavvufî Tecrübede Sâlikin Kendinden Geçme Durumu: Vecd”, *Tasavvuf İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi*, yıl: 8 [2007], sy. 18, ss. 65-85; Semih Ceyhan, “Vecd”, *DİA*, XLII, 583-584; Hasan Kâmil Yılmaz, “Cezbe”, *DİA*, VII, 504.

⁴⁸ Serrâc, 267 [298] vd..

⁴⁹ bk. Nicholson, *İslâm Sûfîleri*, 45-47.

⁵⁰ Serrâc, 263 [293].

⁵¹ krş. Serrâc, 263, 269 [293, 301]; Kelâbâzî 82 [169]; Kuşeyrî, 78 [190]. Kelâbâzî bu durumu âhîret hâllerinden bir mânânın görülmesi ya da Allah ile kul arasındaki bir hâlin keşfi olarak da târif eder. Kuşeyrî, gaybetin mübtedîlere sekrin ise vecd sâhiplerine mahsus olduğunu söylerken vecdin hâller kapsamında ele alınabileceğini zımnen ifâde etmiş olur. bk. Kuşeyrî, 85 [201].

⁵² Serrâc da ardından iki âyet daha naklederek bunların da aynı mânâda anlaşılabilirliğini belirtir: “*Kendiniz için önden hayır olarak gönderdiğiniz her şeyi Allah katında bulursunuz.*” [Bakara 2/110] Burada bulmak (vecd) karşılaşmak, tesâdüf etmek anlamında kullanılmıştır. Diğer âyet de şudur:

Bu açıklamalar, vecdin sûfiler tarafından amellerin sonucu olarak görüldüğünü ortaya koymaktadır. Bu durum, vecdin irâdî bir yönünün de olduğunu gösterir. Ancak vecd, her ne kadar irâdî bir yöne sâhipse de, kula ait sınırlı irâdenin kuvvetiyle vecdin gerçekleşmesi mümkün değildir. Dolayısıyla bu durum tıpkı hâl bahsinde olduğu gibi matematiksel bir kesinliğe sâhip değildir. Yani vecd, tasavvuf yolunda yürüyen kişinin yaptığı ameller sonucunda gelir. Vecde dâir vâridin sâlikin virdine bağlı olması da bunu gösterir⁵³. Ancak, amellerin mutlaka vecde götürmesi gerektiği bir kesinlik durumu yoktur.

Cüneyd (ö. 297/909) ile Şiblî (ö. 334/946) arasında geçen vecd konusundaki muhâvere aralarındaki farklılığı göstermektedir. Cüneyd'in "*Taleb eden bulur*" demesine karşılık Şiblî tersini söyler: "*Bulan taleb eder.*" Hücvîrî Cüneyd'in vecde, Şiblî'nin ise vücûda işâret ettiğini söylemekte ve bu konuda, kulun ancak Mâbûd'unun kendisinden farklı olduğunu anladığı zaman hüznünün sürekli olacağını söyleyerek Cüneyd'i haklı bulmaktadır⁵⁴. Anlaşıldığı kadarıyla bu farklılık, sekre ağırlık veren sûfilerle sahva ağırlık veren sûfiler arasındaki farklılığın vecd aşamasındaki görünümüdür. Yine bu farklılık, talebin mi vecdi getireceği, yoksa vecdin mi talebe bağlı olduğu yönüyle kısmen irâdenin vecd üzerinde etki derecesiyle de alâkalıdır. Şu halde, sahva ağırlık veren sûfiler vecde götüren isteme şeklindeki bir irâdî durumu ön plana çıkarırlarken, sekre ağırlık veren sûfiler ise istemeye götüren bir vecd, yani adı konulmamış bir aşk durumunu ön plana çıkarmaktadırlar. Bu durum Schimmel'in irâdî ve irfânî olarak yaptığı mutasavvıf ayrımını hatırlatmakla birlikte⁵⁵, mârifet ve aşk ayrımı şeklinde de anlaşılabilir.

Serrâc, ismin vermeden sözünü naklettiği bir şeyhin vecdi ikiye ayırdığını belirtir. Bunlardan birincisi "*Bunu bulamayan/buna imkân bulamayan {femen lem yecid}*" [Bakara 2/196] âyetinden mülhem olarak güç yetirilemeyen *vecd-i mülk*, ikincisi ise "*yaptıklarını hazır bulmuşlardır {ve vecedû mâ amilû hâdirâ}*" [Kehf 18/49] âyetinden mülhem olarak amel sonucu karşılaşılan *vecd-i likadır*⁵⁶. Mâlik olunamayan, fakat sâliki bulup ona mâlik olan *vecd-i mülk*ün irâdî yönü ön plana çıkmazken, sâlikin amelleri sonucu bulunduğu *vecd-i likanın* irâdeyle ilişkili olduğu fark edilmektedir. Ancak bu durum, *vecd-i likanın* kendisinin değil, bu tür vecde götüren amellerin irâdî olduğu şeklinde de anlaşılabilir.

Ebû Saîd b. el-Â'râbî'nin (ö. 341/952) aşağıda geçecek olan beyânına göre çok kısa bir süre içerisinde cereyân etse de vecdin şiddeti bazen sâhibini helâke kadar götürebilir, bazen de bütün bilinçli faaliyetlerini durdurabilir. Sûfiler bu durumu "*galebe hâli*" olarak adlandırmışlardır⁵⁷. Bu durum da vâridin şiddet derecesiyle

"*Küfredenlerin yaptıkları, çöldeki serap gibidir. Susayan onu su sanır. Ama yanına gittiğinde hiçbir şey bulamaz.*" [Nûr 24/39] Serrâc, 263 [293].

⁵³ Vâridin virde bağlı olduğuna dair Ebû Ali Dekkak'ın ifâdesi için bk. Kuşeyrî, 79 [190].

⁵⁴ Hücvîrî, 500 [568].

⁵⁵ bk. Annemarie Schimmel, *İslam'ın Mistik Boyutları*, trc. Ergun Kocabıyık, Kabalcı Yayınevi, İstanbul 1999, s. 22.

⁵⁶ bk. Serrâc, 263-264 [294].

⁵⁷ bk. Kelâbâzî 83-85 [170-173].

alâkalıdır. Böyle olduğu için de vecdin kısa süreli olması bir nîmet olarak görülür. Bu durum, bazen vecdin irâdeyi tamamen ortadan kaldıran bir tecrübe olduğunu da göstermektedir.

Cüneyd'in vecd konusunda söylediği birbiriyle çelişkili gözükten iki sözü vardır: “*Kişinin vecdi kuvvetli olunca, ilmi tercih eden kişiden daha tam olur.*” “*İlim fazla olduğu zaman vecdin noksanlığı zarar vermez. İlmin fazla olması vecdin fazla olmasından daha iyidir.*”

Sözleri peş peşe zikreden Serrâc, bu iki söz arasında çelişki bulunduğuna dâir bir görüş beyân etmemiştir. Burada çelişki gibi görünen durum şöyle açıklanabilir: Seyr ü sülûkte vecdin az da olsa mutlaka bulunması gerekir. Vecd olmadan sadece ilme, yani şerîata sarılmakla tasavvufî mânâda ilerlemenin gerçekleşmesi mümkün değildir. Genel görüşleri ışığında yorumlamak gerekirse burada Cüneyd, vecdin şer'î hassâsiyetleri geri plana düşürmemesi ve dolayısıyla vecdin yukarıda anlatılan zâhirî esaslarla beraber yaşanması gerektiğini ifâde etmek istemiş olabilir⁵⁸.

Cüneyd'in talebesinden Ebû Saîd b. el-A'râbî (ö. 341/952), İslâm dünyasında vecd konusunda yazılmış en eski iki eserden biri olduğunu tahmîn ettiğimiz, elimize ulaşmayan *Kitâbü'l-vecd* adlı eserinde vecd ilminin zâhir ve bâtınından söz etmiştir. Bu meyânda, mübtedî sâlikin bazı nîmetlere mazhar olacağını, bu nîmetlerin ona şükretmeyi ilhâm ettiğini belirterek, bu durumu “*vecd ilminin zâhiri*” olarak nitelemiştir⁵⁹. Ebû Saîd'in diğer bir beyânına göre vecdin önceden kestirilmesi imkânsızdır. Vecd, başlamasıyla bitmesinin bir olacağı kadar kısa sürer. Sâlik vecde ulaştığı için sevinmeye fırsat bulamadan vecdi kaybetmenin üzüntüsüne düşer. Bu yönüyle vecd, peşpeşe ânî sevinç ve üzüntüleri sâlike yaşatır⁶⁰, böylelikle onun duyguları üzerinde terbiye edici bir rol oynar. Vecd sahiplerinin hatalarına dâir *Galatü'l-vâcidîn* adlı günümüze ulaşmamış bir esere imza atan Ruveym b. Ahmed el-Bağdâdî'nin (ö. 303/915-916) semâda iken vecde gelen sûfîler hakkında kendisine sorulan soruya verdiği cevap da bu durumu ortaya koyar⁶¹.

Sûfîler, vecd karşısında nasıl bir tutum ortaya konulması gerektiği üzerinde de görüşler serd etmişlerdir. Tasavvufî yaşantıları sahv hâli içinde yaşamının gerekli olduğunu düşünen Cüneyd, vecdin başkalarına gösterilmeyip zapt edilmesi gerektiği kanaatindedir. Onun bir semâ meclisinde hareketsiz durmasının sebebi sorulduğunda da bir âyetle cevap vermesi de meşhurdur: “*Sen dağları görür, onları yerinde durur sanırsın. Oysa onlar bulutların yürümesi gibi yürümektedir. Bu, her şeyi sapasağlam*

⁵⁸ Serrâc, 267 [298]. Yukarıdaki açıklama mütercimim parantez içi açıklamasına dayalıdır.

⁵⁹ Serrâc, 269 [301]. Eserden söz edip nakillerde bulunan ilk müellif de Serrâc'dır. Diğer eser de Ruveym'in *Galatü'l-vâcidîn*'idir.

⁶⁰ bk. Serrâc, 270 [301-302].

⁶¹ Bu cevap şöyledir: “*Başkalarından uzak olan mânâları anlar, o mânâlara işâret ederler. Böylece sevinç nîmetinden nasîblerini alırlar. Mânevî durumları üzerine bir perde vâkî olunca sevinç ağlamaya döner. Onlardan bazıları yaka-paça yırtar, bazıları ağlar, diğer bazıları ise feryad ederek bağırır.*” Sühreverdî, 106 [227].

yapan Allah'ın sanatıdır.” [Neml 27/88]⁶². Cüneyd'in (ö. 297/909) halifesi Cerîrî de (ö. 312/925) başkalarının yanında vecdine sâhip olurken, kendi başınayken vecdini serbest bıraktığını söylemiş ve Cüneyd'in, onun vecde gelmeye çalışmak anlamında *tevâciüd* kavramını kullanmasına îtirâz etmediği ifade edilmiştir⁶³. Şu halde sahvı esas alan sûfîler vecd konusunda daha çok kontrollü olmayı tercih etmişlerdir.

Sekri esas alan sûfîler ise vecdi serbest bırakır ve bu hâli yaşarken kendilerini sınırlamazlar. Ebü'l-Hüseyn Nûrî (ö. 295/907) ve Şiblî (ö. 334/946) bu hususta ön plana çıkan isimlerdir. Harraz'dan (ö. 279/892) naklen anlatılan ölümü hatırlayınca duyulan vecd hâli ise diğerlerinden farklılık arz etmekte olup, daha çok ilk zâhidlerde de rastlanan, ancak o sıralarda vecd olarak adlandırılmayan özel bir korku hâline benzemektedir⁶⁴.

Hâllerin kilit noktasında yer alan vecdin mârifetle alâkası üzerinde de durulmuştur. Gerek Serrâc ve gerekse Kelâbâzî vecdi kalbin işitmesi ve görmesi olarak târif edenler bulunduğunu belirtirler⁶⁵. *Kitâbü'l-vecd* sâhibi Ebû Saîd b. el-A'râbî'nin (ö. 341/952) zikrettiği ve *mutâla'a* ifâdesiyle anlatmak istediği şuur hâli de müşâhede ve mârifetle alâkalıdır. Nitekim Ebû Saîd'in şu ifâdeleri de vecdin mârifetle alâkasını ortaya koymaktadır:

*Vecdin başlangıcı perdelerin kalkması, Rakîb olan Allah'ın müşâhede edilmesi, anlayışın Hak ile huzûr hâlinde oluşu, gaybın derinlemesine düşünülmesi, sır ile karşılıklı konuşma, kulun kaybettiği ile yeniden ünsiyet kurmasıdır. İşte bu hâl, senin sen olmaktan çıkıp fânî olmandır.*⁶⁶

Dolayısıyla vecd, hem mârifetin, hem de fenânın başlangıcını oluşturmaktadır. Vecd yoluyla sâlik mârifet ve fenâyâ alıştırılmaktadır. Semâ gibi zâhirî bir faaliyetin bâtinî nitelikli sonucu olan vecd, zâhirî tevhidle bâtinî tevhid, amelle fenâ, ilimle mârifet, dolayısıyla şerîatla hakikat arasında bir köprü durumundadır. Bu sebeple şerîatla hakikat arasında kilit bir kavramdır. Ebû Saîd'in şu açıklaması da vecdin tasavvufî yolculuktaki yerini göstermektedir:

*Vecd, havâssın ilk dereceleri olup gaybı tasdik etmenin bir mîrâsıdır. Havâss bu hâli tadıp da kalplerinde bu derecelerin nûru parladığında kendilerinden bütün şüpheler ve çelişkiler yok olup gider.*⁶⁷

Ebû Saîd vecdin havâssa ait bir hâl olduğunu söylemektedir. Şu halde vecd tasavvuf yoluna henüz girmiş kişilere mahsus bir hâl değil, bilakis, son aşamaya doğru yaklaşan sâlikin karşılaştığı ilk durumlardır. Bunun öncesinde riyâzet, mücâhede ve

⁶² bk. Serrâc, 257 [285]. Serrâc bunu havâssu'l-havâssın semâi bahsinde anlatır.

⁶³ bk. Kuşeyrî, 78 [189].

⁶⁴ Serrâc, 267 [298] vd..

⁶⁵ krş. Serrâc, 263 [293]; Kelâbâzî 82 [169]. Her ikisi şu âyete atıf yaparlar: “Şüphesiz ki gözler kör olmaz, göğüslerdeki kalpler kör olur.” [Hacc 22/46] Kelâbâzî buna şu âyeti de ekler: “Şâhid olduğu halde dinledi.” [Kaf 50/37].

⁶⁶ Serrâc, 264 [295].

⁶⁷ A. yer.

nâfile ibâdetler, yani tasavvufî bir dille ifâde etmek gerekirse *muâmele/amel* aşamasından geçilmesi gereklidir.

Ebû Saîd burada gaybın tasdik edilmesini de bir şart olarak öne sürmektedir. Bu bir yönüyle temelde tevhid itikadının yer almasıyla alâkalıdır. Ancak diğer ucu tasavvufun yakîn ve mârifet noktasındaki hedefine uzanmaktadır. Bu noktada vecdin getireceği bilgi, kişiyi gayb hakkındaki bütün şüphe ve çelişkilerinden de arındırıcı bir niteliğe sâhiptir.

Vecde gelenlerin türlere ayrılması ve her biri artan şiddetlerde vecd yaşayan üçer grupta mütâlaa edilen *mütevâcid-vâcid* ayrımı yapılması, bir yönüyle vecdin irâdî ve gayrı irâdî boyutlarını gösterirken, vecde gelmeye çalışan kişilerin karşılaştıkları âfetlere de temâs etmektedir. Buna göre mütevâcidler içinde ilk grupta riyâyâ düşenler, ikinci grupta dünyevî alâkalara direnenler, üçüncü grupta ise vecd hâlini kaldıramayanlar bulunmaktadır⁶⁸. Vâcidlerin durumunun mütevâcidlerin durumundan daha üstün olduğu anlaşılmakta olup, bunların birinci grubu vecdine nefsanî çağrılarını ve beşerî huyların karışması sebebiyle vecdi bulanıklaşan ve hâlleri bozulan kişilerdir. İkinci grubun ise vecd sandıkları şey, *tavârik* türü seslerden başka bir şey olmayabilir. Onlar bununla nîmetlenirler, bu hâli yaşar ve tekrar kendilerine gelirler, sonra vecdleri kaybolur, yani bunların vecdi geçicidir. Üçüncü grubun vecdi ise süreklidir, onlar bu vecdin etkisi altında fenâ hâline ererler. Çünkü vecde eren sâlik, vecdi yoluyla fenâyâ da erişir. Vecdleri sırasında kendi vecd hâllerini görme duygusunun da kaybolmuş olmasından dolayı, onlar nazarında her şey yok hükmündedir⁶⁹. Bu durum da vecdin, *muâmele* ile *fenâ* arasında bir köprü olduğunu ortaya koymaktadır.

Yukarıda Şiblî (ö. 334/946) tarafından işâret edildiği belirtilen vecdin son noktası olan *vücûd* ise Bağdatlı sûfîler tarafından ittifakla vecdin en üstün noktası kabul edilmiştir. Buna göre vücûd, vecd hâlinden yükselen kişinin hakikat semâsına ermesi ve beşerî varlığının bekasının sona ermesidir⁷⁰. Ancak bu sona erme durumu beşerî varlığın ortadan kalkması değil, beşerî varlığın farkında olunması ya da belirleyici olması durumunun ortadan kalkmasıdır. Bu da bir çeşit fenâ ve tevhid hâliyle açıklanabilir. İleride *iftikad* ve *fenâ* terimleri çevresinde konuya tekrar dönülecektir.

Bu konuda Ebü'l-Hüseyn Nûrî'nin (ö. 295/907) sözüne Kuşeyrî tarafından Cüneyd'in (ö. 297/909) sözüyle getirilen açıklama vecdin tevhidle ilişkili olduğunu göstermektedir. Nûrî şöyle demiştir: “*Yirmi yıldır vecd ile fakd arasındayım.*” Bu sözü Kuşeyrî şöyle açıklar: “*Rabbimi bulduğumda kalbimi, kalbimi bulduğumda Rabbimi*

⁶⁸ Serrâc bu gruba Hallâc'ı örnek verir ve onun hapisten çıkarılıp idama götürülürken söylediği şu sözün Bağdatlı şeyhler tarafından güzel bulunduğunu da ifâde eder: “*Vecd sâhibine yeten, her şeyden geriye sadece Bir olanı bırakmaktır! (Hasbü'l-vâcid ifrâdü'l-vâhid!)*” Şu halde Serrâc'a göre de Hallâc, henüz vecd hâline sâhip olmayan mütevâcidler grubuna girmektedir. bk. Serrâc, 265 [296], 298 [341]. Ayrıca bk. Hücvîrî, 373 [451].

⁶⁹ Serrâc, 264-265 [295].

⁷⁰ Bu hususta Serrâc'la Kuşeyrî ittifak hâlinededir. krş. Serrâc, 267 [298]; Kuşeyrî, 79 [190]. Vecd hakkında ayrıntılı bilgi için bk. Özköse, a.g.m..

kaybediyorum.” Kuşeyrî açıklamasını Cüneyd’in tevhid konusundaki tasvîriyle derinleştirir: “*Tevhîdin ilmi varlığından farklı, kendisi ilminden ayrıdır.*”⁷¹ Şu halde vecdin havâssa ait tevhîde giden yolda önemli bir durak olduğu ortaya çıkmaktadır. Ancak tevhîde giden yolda ilk uğranacak duraklardan biri vecdin sonucu olan sekr ve sahv hâlleridir.

b. Sekr ve Sahv

Sözlükte sarhoşluk mânâsına gelen sekr⁷², vecdin getirdiği bir hâldir. Bu hâlin niteliğiyle ilgili tespitlerden biri Kelâbâzî’ye aittir. Ona göre sekr, eşyadan gaib olmak demek değil, eşyâyı ayırd etmekten gaib olmaktır. Bu durumdaki kişi, eşyâ arasındaki farklılıkları algılayamaz. Vecdin galebeye dönüşmesi ise, sâlikin yaşadığı hâller arasındaki zıtlıkları ayırd etmesini imkânsız hâle getirir⁷³.

Kuşeyrî ise *sekr* hâlinin tam olması durumunda eşyânın ayırd edilemediğini, eksik olduğunda ise hislerin tamamen kaybolmadığını, dolayısıyla böyle bir hâl yaşanırken sınırlı da olsa eşyânın ayırd edilebileceğini ifâde etmiştir. *Sekrin* zayıflığı *bast* hâlinin de olabildiği bir durumu beraberinde getirirken, *sekrin* tam olması ise *gaybet* hâline geçişi sağlamaktadır⁷⁴. Kuşeyrî, bu ifâdelerinin devâmında *sahv* hâlinin *sekr* hâline göre olduğunu beyân ederek, her ikisinin de *cem*‘ değil, *tefrika* olduğunu söylemiştir. *Sekrin* *gaybetle* ilişkili olması, *sahvın* da *huzûr*la ilişkili olabileceğini göstermektedir. Yine Kuşeyrî, bazen havf ve recâ tesiriyle *gaybetin* mübtedîler, *sekrin* ise *vecd* sâhipleri için söz konusu olabileceğini ifâde etmiştir⁷⁵. Bu durum bir yandan, *sekrin* *vecd*den doğduğunu göstermekte, diğer yandan da hâllerin birbirleriyle içeliğini ortaya koymaktadır.

Serrâc *sekr* ile tabîî bir baygınlık durumu olan *gaşyet* arasında fark olduğunu belirtmekte, *sekrin* tabîatten kaynaklanmadığını, *gaşyette* ise tabîatin hâkim olduğunu ifâde etmektedir. Dolayısıyla *sekrde* tabîat ve duyularda bir değişme olmazken, *gaşyette* tabîat ve duyular değişmektedir ve bu durum da *abdest* tazelemeyi gerekli kılmaktadır. *Gaşyet* sürekli değilken, *sekr* sürekli olabilmektedir. Aynı farklılık *sahv* ve *huzûr* arasında da bulunmaktadır, *sahv* sonradan ortaya çıkan bir hâl iken, *huzur* hâli süreklilik arz etmektedir⁷⁶.

Hücvîrî ise bu hususta farklı bir yol izlemekte, *sekrin* *sahv* üzerine eklenen bir hâl olduğunu ifâde etmektedir. İlk anda *sekrin* *fenâya* *sahvdan* daha yakın olabileceğinin akla geldiğini belirterek kul üzerinde *sekrin* *sahva* üstün geldiğini, insanın sıfatlarının

⁷¹ Kuşeyrî, 79 [190].

⁷² Sekr ve sahv için bk. Abdullah Kartal, “Sekr”, *DİA*, XXXVI, 334-335. Ayrıca bk. Osman Kabakçılı, “Kur’an Açısından Sekr ve Sahv Halleri”, *Bülent Ecevit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, c. 2, sy. 2, (2015), ss. 219-228.

⁷³ Kelâbâzî, 85-86 [173-174].

⁷⁴ Kuşeyrî, 85 [201] vd..

⁷⁵ a. yer.

⁷⁶ Serrâc, 292 [333-334]. Muhyiddîn İbn Arabî de benzer hâllerin farklılıkları üzerinde durmuştur. Muhyiddîn Ebû Abdullah Muhammed b. Ali İbn Arabî, *el-Fütûhâtü'l-Mekkiyye fî ma'rifeti'l-esrâri'l-mâlikiyye ve'l-melekiyye*, nşr. Muhammed Abdurrahmân el-Mer'aşlî, I-IV, Dâru İhyâ'i't-Türâsî'l-Arabiyye, Beyrut 1997, c. II, 534-535.

artmaya devam etmesinin mârifetten hâlî olmasını gerekli kıldığını, eksilmeye başlamasıyla da bu konuda bir recâ hâlinin ortaya çıkabileceğini söylemiştir⁷⁷.

Hücvîrî'nin ifâdelerinden bizim anlayabildiğimiz şudur: Sekr, sahvın üzerine ziyâde bir hâl olduğundan insan sıfatlarının artmasına sebep olmaktadır. Hâllerin artması mârifetin kaybolmasına yol açar, dolayısıyla aslında bu artış fenâ hâliyle zıtlık oluşturur. Hâllerin azalması ise mârifeti besler, bu durum fenâyâ daha yakındır. Çünkü tasavvufta hedef tevhîde ulaşmaktır⁷⁸. Hâllerin azalması mârifeti arttırmaya, paralel bir tarzda iç dünyâda sadeliği, dolayısıyla tevhîdi sağlamaya yardımcı olmaktadır. Burada sözü edilen fenâ ileride görüleceği gibi, kişinin dikkat skalasının Hakk dışında olan hususlara kapalı olmasını ifâde eden fenâdır. Sahv da bu dikkati sağlamakta, bu durum mârifeti beslemektedir. Bu yaklaşım, sahvâ dayalı anlayışın mârifeti öncesinin göstergesidir.

Hücvîrî sekri ikiye ayırmaktadır:

*Sekr iki türlüdür: Biri meveddet sekri, diğeri ise mehabet sekridir. Birincisi nîmete nazar etmekten neş'et eder. İlletli olmayan ikincisi ise {nîmete değil}, Mun'im'e {nîmeti verene} nazar etmekten doğar. Nîmete bakan nîmeti kendisinde görür ve dolayısıyla kendinden başka bir şey görmez. Mun'im'e bakan ise Mun'im'i görür, kendisine bakmaz bile. Bu sebeple sekrine rağmen onun sekri hakîkî sahvîdir.*⁷⁹

Buna göre Hücvîrî, kişinin nîmeti görmesinin kendisini de görmesini gerektirdiğini, nîmeti vereni görmesinin ise nîmeti Sâhibi'yle beraber görmesini sağlayacağından, kendisini görmekten fânî kılacağını belirtmiş olmaktadır. Bu durum Hücvîrî'nin sahv ile fenâyı birbirine sekrden daha yakın görmesiyle de tutarlılık arz etmektedir. Hücvîrî sahvı da ikiye ayırmaktadır:

*Sahv iki türlüdür: Biri sahv-ı gaflet {gaflet ayıklığı}, diğeri ise sahv-ı mehabettir {mehabet ayıklığıdır}. Sahv-ı gaflet, en büyük ve en kalın perde, sahv-ı mehabet ise en açık keşftir. Gafletle beraber bulunan bir şey sahv olsa bile sekrdir; mehabetle beraber bulunan şey de sekr olsa bile sahvîdir. Temel sağlam olursa, sahv sekr gibi, sekr de sahv gibi olur. Bu ikisi bir temele dayanmazsa fayda vermezler.*⁸⁰

Hücvîrî'nin tasavvufî mânâda kâd ettiği sahv, sekrden önceki gaflet sahvı değil, sekrden sonraki mehabet sahvıdır. Çünkü birincisi, eşyânın sarhoşluğu içerisinde mâneviyat konusunda körlüğü gerektirdiğinden ayıklık gibi gözüken bir sarhoşluk olup kalın bir perdedir. İkincisi ise Allah'a duyulan sevginin getirdiği bir ayıklık olması sebebiyle açık bir keşif olmaktadır. Bu iki hâlin bir temele dayanması ise doğrudan Allah'tan gelmesi, dolayısıyla gerçek mânâda birer hâl olmalarıdır.

⁷⁷ Hücvîrî, 223 [298]. Hücvîrî, kendi şeyhinin Cüneydî olduğunu belirterek, kendisinin de sahvı sekre üstün tuttuğunu açıkça ifâde eder. bk. 222 [297].

⁷⁸ Hücvîrî, 224 [298].

⁷⁹ Hücvîrî, 223-224 [298].

⁸⁰ Hücvîrî, 224 [298].

Cüneyd'in (ö. 297/909) Hallâc'a (ö. 309/922) karşı çıkma sebebinin de bu olduğu anlaşılmaktadır. Hücvîrî, bugün elimizde bulunmayan *Hikâyât* adlı eserden şöyle bir nakilde bulunmaktadır:

Hüseyn b. Mansûr Hallâc, galebe hâlinde iken, şeyhi Amr b. Osman'dan yüz çevirerek Cüneyd'e geldi. Cüneyd ona "Niye geldin?" diye sordu. O da "Şeyh ile sohbet etmek için!" diye cevap verdi.

Bu cevaba karşılık Cüneyd şöyle dedi: "Ben mecnunlarla (bırak sohbet etmeyi) bir araya bile gelmem. Çünkü sohbet akılda bir kemâli gerektirir. Ayık halde olmadığın takdirde, bana da, öteki şeyhlerin Sehl b. Abdullah Tüsterî ve Amr b. Osman Mekki'ye davrandığın gibi davranırsın!"

Hüseyn bu cevaba şöyle karşılık verdi: "Ama şeyhim, sahv ve sekr kulun iki sıfatıdır. Kendi sıfatları fânî olana kadar kul Rabbinden perdelidir."

Bunun üzerine Cüneyd'in cevabı şu oldu: "Ey Mansûr'un oğlu! Sahv ve sekr konusundaki görüşlerin hatalıdır. Çünkü sahv, kulun Hak'ta olan hâlinin sağlam ve sağlıklı olmasından ibârettir ve bu konuda hiçbir ihtilâf yoktur. Bu hâller asla kulun sıfatları içerisinde olan ya da halkın kendi kesb ve çabalarıyla elde edebilecekleri şeyler değildir. Ey Mansûr'un oğlu! Sözlerinde çok fuzûlî şeyler ve hiçbir mânâsı olmayan boş ifâdeler görüyorum."⁸¹

Görülebildiği kadarıyla Cüneyd, Hallâc'ın sahv ve sekri kula ait sıfatlar olarak anlamasına karşı çıkmakta ve bunların Allah'tan gelen birer hâl olduğunu hatırlatmaktadır. Hallâc'ın galebe hâli içerisinde bunları kulun sıfatı olarak anlaması, Cüneyd tarafından sekrin getirdiği bir karışıklık olarak kabul edilmekte ve bu görüş, sohbet için akıl sağlığının yerinde olması gerektiği fikriyle de desteklenmiş olmaktadır. Bu durum tasavvufî sohbe katılabilme için, şer'î mükellefiyetlerin de temellerinden biri olan akıl şartını vurgulamaktadır.

Yine anlaşıldığı kadarıyla Cüneyd'in anladığı sekr, muhtemelen Hücvîrî'nin sahva benzettiği sekr hâlidir. En sade ifâdesiyle Hakk karşısında dikkat içinde olmaya nisbet edilen sahv, eşyâya karşı dikkat içinde bulunmamaya nisbetle sekr olur.

Her ne olursa olsun Cüneyd'in tercihinin sahvın sekre üstünlüğünden yana olduğu konusunda kuşku yoktur. Çünkü Cüneyd, Hallâc'a gösterdiği kadar şiddetli tepki göstermediği halîfesi Şiblî'nin (ö. 334/946) sekr hâlini de irşâdî önünde engel olarak görmüştür. Bu durum da aynı yolda yürüyen fakat farklı tarzlara sâhip olan sûfîlerin bulunduğunu ortaya koymaktadır. Sekre karşı sahvın üstünlüğünü savunan Cüneyd, Şiblî hakkındaki şu sözüyle bu farklılığa işâret etmektedir: "*Şiblî sekr hâlinedir. Eğer kendisine gelebilseydi, istifâde edilebilecek bir imam olurdu.*"⁸²

Cüneyd, bu ifâdesiyle irşad ehliyetine sâhip olacak kişinin sekr hâlinde olmaması gerektiğini belirtmiş olmaktadır. Vecdîn götürdüğü bir nokta olarak sekr,

⁸¹ Hücvîrî, 225-226 [300].

⁸² Serrâc, 268 [299]. Serrâc bu olayı Cüneyd'in Şiblî hakkında söylediği sözden önce naklederek vecd hâliyle sekr hâlinin birbiriyle sıkı sıkıya irtibatlı olduğuna zımnen işârette bulunur.

tasavvufî hâllerin başlarında yer almaktadır. Cüneyd bunun yaşanmasına karşı değildir. Zaten bunlar yaşanıp yaşanmaması kişinin elinde olmayan hâllerdir. Onun üstün saydığı hâl, sekr hâli değil, sahv hâlidir. Dolayısıyla onun bu sözünde hâllerine sekr hâli galib olan bir kişinin irşad edici olamayacağı tespiti vardır⁸³.

Sehl-i Tüsterî'nin de (ö. 283/896) vecdin kuvveti kendisinde galib olduğu zamanlarda kendisine ilim husûsunda sorulan sorulara cevap vermemeyi yeğlediği ve şöyle dediği nakledilmektedir: “*Bana soru sormayın. Bu vakitte sözlerimden istifâde edemezsiniz.*”⁸⁴ Buradaki ilmin, ilmî bir mesele olması ihtimâli bulunduğu gibi, başlangıçta temâs edilen Kitap ve Sünnet olması da muhtemeldir. Gerek Cüneyd'in ve gerekse Sehl'in vecd ve sekr hâllerindeki subjektif yaşantılar sırasında, zâhire dönük meselelerde konuşulmaması gerektiğine inandıkları anlaşılmaktadır. Bu yaklaşım sahra ağırlık veren sûfîlerde sıkça görülür. Ancak sekre ağırlık veren sûfîler ise *şathiye* türünden sözlerle yaşadıkları subjektif hâle göre konuşmuşlar ve dillerinden tartışmalı ifâdeler sâdır olmuştur⁸⁵. **Bezzâz** diye de tanınan Ebû Hamze el-Bağdâdî'nin (ö. 289/901) vecd, sekr ve şatahâtıyla Muhâsibî'yi kızdırdığı bilinmektedir⁸⁶.

Sekr ve sahv hâllerinin mehabetle yukarıda işâret edilen ilişkisi, tasavvufta önemli bir yere sâhip olan mehabet terimiyle, onun kontrol edilemez boyutlara gelmesi sonucu ortaya çıkan aşk terimini de ele almayı gerektirmektedir.

c. Mehabet ve Aşk

Tasavvufî düşünce sevgi denince Basralı Râbia başta olmak üzere pek çok Basralı hanım zâhid ve sûfînin öne çıktığı dikkat çekmektedir⁸⁷. Tasavvufta sevgi kavramı söz konusu olduğunda da *hubb*, *mehabet*, *viüdd*, *aşk* gibi pek çok terim aklı gelmektedir. Ancak mehabet ve aşk bu terimlerin başında yer almaktadır. Ancak bu terim arasındaki çizginin inceliği, zaman zaman mehabet denince aşkın, aşk denilince de mehabetin kasd edildiği karmaşık bir duruma sebebiyet vermektedir. Bununla beraber *sahva* ağırlık veren sûfîler Kur'ân'da da zikri geçen *mehabet* terimini öne çıkarırlarken, *sekre* ağırlık veren sûfîler ise *aşk*ı daha çok öne çıkarmakta, yaptıkları *mehabet* târifleri zaman zaman aşk kavramının mânâ dünyâsını çağrıştırmaktadır. Meselâ Semnûn-ı Muhibb'in mehabeti mârifetten üstün tuttuğunun, hatta onun

⁸³ Bu husus yüzyıllar sonra İmam Rabbânî tarafından farklı bir şekilde ele alınacak ve nübüvvet sahvîyyet, velâyet ise sekriyyet esaslarına bağlı sayılacaktır. bk. Ahmed b. Abdülehad Fârûkî Sirhindî İmam Rabbânî, *Mektûbât*, Farsça'dan Arapça'ya trc. Muhammed Murâd Mekkî, ys. 1994 (Yâsin Kitabevi), c. I, s. 101.

⁸⁴ Serrâc, 267 [299].

⁸⁵ Şathiye hakkında ayrıntılı bilgi için bk. Süleyman Uludağ, “Şathiye”, *DİA*, XXXVIII, 370-371; Ethem Cebecioğlu, “Şatahât İbarelerinin Anlaşılmasına Doğru: Metodik Bir Deneme”, *Tasavvuf İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi*, c. 7, sy. 17, (2006), ss. 7-27.

⁸⁶ bk. Serrâc, 349 [398].

⁸⁷ bk. Süleyman Uludağ, “Muhabbet”, *DİA*, XXX, 386.

mehabbet konusunda özel bir yolu olduğunu söylenmesi⁸⁸, mehabbetten çok aşkla ilişkili gözükmektedir.

ca. Mehabbet

Tasavvufî düşüncede *hubb* ve *mehabbet* kavramlarının gelişiminde Bağdat sûfîleri arasında Mârûf Kerhî (ö. 200/815-816) ve Hâris Muhâsibî'nin (ö. 243/857) önemli katkıları bulunduğu belirtilmektedir. Muhâsibî ve Amr b. Osman el-Mekkî'nin (ö. 297/910) bu konuda risâleleri olduğu bilinmektedir⁸⁹. Mâ'rûf Kerhî sevginin (*vüdd*) kişiyi zühde götüreceğini söylemiştir⁹⁰. Bağdatlılar arasında sevgi perspektifini îmânla irtibatlandırırken, sevginin tasavvuftaki temelini açık bir biçimde Allah'ın emirlerine muvâfakata bağlayanlardan biri Muhâsibî'dir⁹¹. Sevginin muvâfakat olduğu görüşü Bağdatlılar arasında Ebû Saîd Harrâz (ö. 279/892), Cüneyd (ö. 297/909), Sehl-i Tüsterî (ö. 283/896) ve Ebû Ali Rûzbârî (ö. 322/934) tarafından da kabul edilmiştir⁹². Serrâc tarafından "*avâmın mehabbeti*" olarak nitelenen⁹³ bu perspektifin sahva ve temkîne yakın sûfîler tarafından daha belirgin bir şekilde vurgulandığı anlaşılmaktadır.

Cüneyd mehabbeti "*kalbin meyli*" olarak târif eder. Bu târif, basit olduğu kadar belirsiz de gözükmektedir. Buna göre kalp her şeye meyledebilir. Ancak sûfîlerin kalp anlayışı farklı olduğu için, bu söze getirdikleri açıklama da farklıdır⁹⁴. Cüneyd'in târifi de bu çerçevede Kelâbâzî tarafından şöyle açıklanmaktadır: "*Kulun kalbi hiçbir zorlanma olmaksızın, tabii bir şekilde Allah'a ve O'na ait şeylere meyleder.*"⁹⁵ Şu durumda Cüneyd, Serrâc'ın ikinci tür mehabbet olarak anladığı havâssın mehabbetinden söz etmektedir. Serrâc'ın ikinci sırada gördüğü ve "*sâdıkların ve tahkik ehlinin mehabbeti*" olarak adlandırdığı bu mehabbet, kalbin Allah'ın zenginlik, celâl, azamet, ilim ve kudretine nazar etmesiyle ortaya çıkan ve müşâhedeyle irtibatlı olan mehabbettir. Serrâc bu mehabbete ilk örnek olarak Ebû'l-Hüseyn Nûrî'nin şu sözünü verir: "*Perdelerin yırtulması ve sırların keşfedilmesidir.*"⁹⁶ Mehabbetin bu türüyle ilgili Nûrî'nin perspektifi sekre ağırlık veren sûfîlerin mârifet anlayışlarını yansıtmaktadır.

⁸⁸ bk. Kuşeyrî, 303 [505]; Hücvîrî, 370 [447-448]. Hücvîrî'nin bunu diğer tasavvuf yolları arasında saymaması da dikkat çekicidir.

⁸⁹ Massignon, *Essai sur les Origines du Lexique Technique de la Mystique Musulmane*, Paris 1954, s. 109; a. mlf., *İslâm Tasavvufu*, 79. Ayrıca bk. Uludağ, "Muhabbet", 386. Amr b. Osman'ın risâlesinden Hücvîrî de söz eder. bk. Hücvîrî, 370-371 [449].

⁹⁰ Sülemî, *Tabakât*, 85.

⁹¹ Muhâsibî, *Risâletü'l-müstersîdîn*, nşr. Abdülfettâh Ebû Gudde, Beyrut 1999, s. 177-180. Ayrıca bk. Kuşeyrî, 301 [502]. Böyle bir görüşün Muhâsibî ve Cüneyd'e nispeti için bk. Hücvîrî, 367 [446]. İsmi verilmeden muvâfakat olarak târif için bk. Kelâbâzî, 79 [161]. Ayrıca bk. Muhâsibî, "el-Kasd ve'r-rücû' ilallâh", *el-Vesâyâ* içinde, 191-192, 194. Basralı Râbiatü'l-Adeviyye'nin de (ö. 185/801?) benzer görüşleri bilinmektedir.

⁹² krş. Ebû Saîd el-Harrâz, *et-Tarîk ilallâh ev kitâbü's-sıdk*, nşr. Abdülhalim Mahmud, Dâru'l-Kütübü'l-Hadîse, Kahire-Abidin (ts.), s. 63; Kuşeyrî, 298 [499]; Hücvîrî, 367 [446], 374 [452]. Sehl'in bu konudaki sözü şöyledir: "*Mehabbet, {Allah'a} taâtle sarmaş dolaş olmak, muhâlefele zıtlıdır.*" Cüneyd'in târifi için bk. Serrâc, 50 [52]; Kuşeyrî, 189 [339].

⁹³ krş. Serrâc, 54 [56]; Kelâbâzî, 79-80 [161-162].

⁹⁴ Kuşeyrî, 97 [224]. Burada kalp mârifet mahalli olarak açıklanır.

⁹⁵ Kelâbâzî, 79 [161].

⁹⁶ bk. Serrâc, 54-55 [56]. İbrâhim Havvâs, bu mehabbetin irâde ve ihtiyaçları yakıp yok edeceğini ifade ederken, Harrâz'ın bu konudaki ifâdesi ise, böyle bir mehabbetle kulun Allah'a iştîyakının artacağı yönündedir.

Ancak sahva ağırlık veren sûfîlerin de bundan farklı bir görüşü olduğunu iddia etmek kolay değildir. Bununla birlikte sekre ağırlık veren sûfîlerin bu yaklaşımları, aşka doğru ucu açık bir mehabbet anlayışıdır.

Serrâc'ın üçüncü olarak zikrettiği ve “*ârif ve siddıkların mehabbeti*” olarak nitelediği mehabbet türü ise⁹⁷, kendini beğenme duygusundan kurtulan kişinin yaşadığı ve Muhâsibî'nin “*iftikad*” olarak adlandırdığı şeye benzemektedir. Bu da bir çeşit fenâ târifî gibi gözükmetedir⁹⁸. Bu da Allah sevgisinin kişiyi kendi benliğini görmekten alıkoymasıyla ilişkilidir. Konuya *fenâ* terimi incelenirken dönülecektir.

Sekre önem veren sûfîlerin mehabbet anlayışları onları aşk yoluyla, sahva önem veren sûfîlerin mehabbet anlayışları ise onları muhâsebe ve rızâ yoluyla itaate sevk etmektedir. Her ikisinin de fenâ ve bekası vardır. Birincilerin fenâ ve bekası sekr, ikincilerinki ise sahv temeline dayalıdır. Ayrıca mehabbetin rızâ ile de sıkı bir ilişkisi vardır⁹⁹. Bu da Allah sevgisinin, ancak Allah'ın rızasının gözetilmesi yoluyla mümkün olabileceği kabûlüne dayalıdır.

cb. Aşk

Tasavvufî düşüncede zaman zaman içerik itibâriyle mehabbetle karışan aşk, mehabbetin ifrâta varmış şekli olarak da târif edilir¹⁰⁰. Bu sebeple kula verilen bu sıfatın Allah'a verilmesinin doğru olmayacağı ifâde edilmektedir¹⁰¹.

Bağdat tasavvuf düşüncesinde aşk terimi Mâ'rûf Kerhî-Serî Sakatî çizgisiyle gelişme göstermiştir. Serî'nin (ö. 257/870) şeyhi Mâ'rûf Kerhî'yi (ö. 200/815-816) rüyasında görüp Allah tarafından meleklerle şöyle hitâb edildiğini duyduğu nakledilir: “*İşte bu Mâ'rûf Kerhî'dir. Benim sevgimden sarhoş olmuştur, bana kavuşana kadar ayılmaz.*”¹⁰² Bu durum da Mâ'rûf'un, mehabbet anlayışını aşkla irtibatlı gören ilk sûfîlerden olduğunu ortaya koyar.

Serî'nin Allah aşkı sebebiyle *sekr* hâli yaşamayı üstün saydığı, Cüneyd'in (ö. 297/909) *sahv* hâlini üstün görmesi sebebiyle ondan farklı bir tutum ortaya koyduğu görülmektedir. Serî'nin mehabbeti târif ederken şu ifâdeyi kullanması da aşka yakın bir mânâyâ işâret etmektedir: “*Biri diğere 'Ey ben!' demedikçe aralarında mehabbet sahîh olmaz!*”¹⁰³ Serî ile Cüneyd arasında geçen birkaç hâdise de, Serî'nin mehabbet kavramı altında aşka verdiği mânâyı göstermektedir¹⁰⁴. Cüneyd'in şâhid olduğuna göre,

⁹⁷ Serrâc, 55 [57].

⁹⁸ Ebû Nuaym Ahmed b. Abdullah el-Isfehânî, *Hilyetü'l-evliyâ ve tabakâtü'l-asfiyâ*, Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, Beyrut 1409/1988, c. X, s. 78. Nakil için bk. Afîfî, 187-188. Afîfî, *iftikad* (kendini kaybetme) kavramı çevresindeki amele güvenmeme uyarısını açık bir melâmî eğilim olarak anlar ve açıklar. bk. Afîfî, 188. Fenâyâ getirilen târiflerden biri de hazların tamamen yok olmasıdır. Kelâbâzî, 92 [182].

⁹⁹ Meselâ Cüneyd'in yaklaşımı için bk. Serrâc, 50 [52]; Kuşeyrî, 189 [339].

¹⁰⁰ Tasavvufî bakımdan aşkın mâhiyeti hakkında bk. Süleyman Uludağ, “Aşk”, *DİA*, IV, 11-17.

¹⁰¹ Kuşeyrî târifî şeyhi Ebû Ali Dekkak'tan nakleder. bk. Kuşeyrî, 298-299 [499-500]. Ayrıca bk. Hücvîrî, 372 [450].

¹⁰² bk. Kuşeyrî, 27 [116]; Kara, *Dervişin Hayatı Sûfinin Kelâmı*, 393.

¹⁰³ Kuşeyrî, 301 [502].

¹⁰⁴ Serrâc, 268 [299]; Kuşeyrî, 301 [502-503].

Serî'nin Allah aşkı konusundaki tavrı, onu şöyle duâ etmeye götürmüştür: “*Allah'im, bana neyle azâb edersen et, ama {cemâlini görmeye mânî olacak} perdelerle bana azâb eyleme!*”¹⁰⁵ Bununla beraber Serî'nin sahva dayalı sözleri de bulunmakta, şerîatin esasları konusunda hassas olduğu da bilinmektedir. Aşkla ilgili sözü edilen ifâdelere karşı çıktığına rastlanmayan, hatta zaman zaman benzer ifâdeleri daha dikkatli bir üslûpla kullanan Cüneyd'in ise, bu konuda orta bir yol izlemiş olduğu anlaşılmaktadır.

Sonraki nesilde bu damarın Semnûn-ı Muhibb (ö. 298/911?), Ebü'l-Hüseyin Nûrî (ö. 295/907) ve Şiblî (ö. 334/946) gibi sûfiler tarafından temsil edildiği söylenebilir. Bağdatlı sûfilerden Semnûn-ı Muhibb'in mehabbeti mârifetten üstün tuttuğu nakledilmekte¹⁰⁶, hatta onun mehabbet konusunda özel bir yolu olduğunu söylenmektedir¹⁰⁷. Hatta bu mesele, bilhassa Semnûn ve Nûrî'nin zındıklıkla suçlanmalarına sebebiyet vermiştir. Nûrî “*Ben Allah'a âşıkım, o da bana âşıktır*” dediği için türlü sıkıntılara mârûz bırakılmıştır¹⁰⁸. Bu tür ifâdelere karşı çıktığına rastlanmayan Cüneyd'in ise, orta bir yol izlemiş olduğu anlaşılmaktadır.

Aşk konusundaki görüşleriyle kendisinden sonra yaşayan sûfiler üzerinde derin etkiler bırakan ve aşkı ilk defa elem ve ızdırap olarak anladığı ifâde edilen Hallâc ise bu konuda tehlikeli ve “*çizgi dışı*” ifâdeler kullanmakla suçlanmıştır¹⁰⁹. Onun idam edilirken söylediği “*Vecd sâhibine yeten, her şeyden geriye sadece Bir olanı bırakmaktadır!*” ifâdesi Hücûvîri tarafından “*mehabbet yoluyla, varlığını uzaklaştırıp, nefsi emmâreyi yıkmak*” şeklinde açıklanmaktadır¹¹⁰.

Hallâc'ın ilk bakışta aşkı îmandan üstün saydığını düşündürecek şu ifâdeleri de tartışılmıştır: “*O ezeli ilâhî lütuftur. O olmadan ne Kitâb'ı ne de îmânı öğrenebilirdiniz!*” bu ifâde Schimmel tarafından “*aşkın îmandan üstün tutulması*” olarak nitelendirilmekteyse de¹¹¹, kanaatimizce bu yorum abartılıdır. Çünkü Hallâc'ın dili sembol ve mazmunlarla yüklü olduğu gibi, bu tür ifâdelerle Hz. Peygamber'i ya da îmânın içerisinde bulunan aşkı kasd etmiş olması da mümkündür. Hallâc'ın dilinde pervâne ve mum metaforunun mehabbet yanında fenâ ve tevhîdi de gösterdiği belirtilmektedir¹¹². Mehabbet ve aşk hakkında söylenenler, bu terimlerin fenâ ile iç içe olduklarını göstermektedir.

d. Fenâ-Beka

Tasavvufta üzerinde çok durulan fenâ kavramının tek mânâsı olduğunu söylemek güçtür¹¹³. Kavramın ilk olarak beka kavramıyla beraber Harrâz (ö. 279/892) tarafından ele alındığı bilinmektedir. Harrâz'ın ele aldığı mânâ içerisinde fenânın

¹⁰⁵ Kuşeyrî, 29 [119].

¹⁰⁶ bk. Kuşeyrî, 303 [505].

¹⁰⁷ bk. Hücûvîri, 370 [447-448].

¹⁰⁸ bk. Uludağ, a.g.md., 11.

¹⁰⁹ bk. Uludağ, “Aşk”, 12; “Muhabbet”, 387.

¹¹⁰ krş. Serrâc, 265 [296], 298 [341]; Hücûvîri, 373 [451].

¹¹¹ bk. Schimmel, 144.

¹¹² bk. Schimmel, 149.

¹¹³ Fenâ ve beka için bk. Mustafa Kara, *Dervişin Hayatı Sûfinin Kelâmı*, 85-96; a. mlf., “Fenâ”, *DİA*, XII, 333-335.

“kulluğu görmekten fânî olmak” şeklindeki târîfi, Muhâsibî'nin (ö. 243/857) yukarıda zikredilen *iftikad* ve *fakd* kavramlarını¹¹⁴, bunlar da Kelâbâzî'nin *gaybet-şuhûd* târiflerini hatırlatmaktadır¹¹⁵. Kelâbâzî'nin *fenâ* ve *beka* terimlerini *sekr-sahv*, *cem'-tefrika* ve *gaybet-huzûr* terimleriyle aynı mânâda kullandığı belirtilmektedir¹¹⁶. Bununla birlikte dünyâ ve âhirete ait hazların tamamen yok olmasının fenâ kavramıyla ifâde edilmesi, mânâ varyasyonlarından biridir¹¹⁷.

Şu halde *gaybet* kavramı bir yönü ve târîfiyle Muhâsibî'nin sözünü ettiği *iftikad* kavramıyla ortak bir zemine sâhiptir¹¹⁸. Bağdatlı sûfilerin tasavvuftaki temel hedefleri de budur. Böyle bir fenâ, kulluğun farkında olunmayacak derecede varlığa yerleşmesi mânâsında mârifetle de iç içedir. Muhâsibî'nin yaklaşımını konuya uyarlayarak söylemek gerekirse, farkında olunan bir kulluk kişiyi riyâyâ ve kendini beğenmeye götürebilir. Muhâsibî'nin “*Dünyâyı hatırlayarak terk etmek zâhidlerin, unutarak terk etmek ise âriflerin sıfatıdır*” sözü¹¹⁹, fenânın zühde bakan boyutuna işâret etmektedir.

Cüneyd'in (ö. 297/909) konuya yaklaşımı da benzer bir tarzdadır. Bir kişi Cüneyd'e “*Horasan pîrlerini halk, dünyâ ve nefis olmak üzere üç perde bulunduğu fikrinde müttefik gördüm*” demesi üzerine Cüneyd şöyle cevap vermiştir:

*Onların söyledikleri avâmın kalbe ait perdeleridir. Havâss için tek perde vardır ki, o da kişinin amelini görmesi, ondan sevap umması ve nîmetle aldanmasıdır.*¹²⁰

Cüneyd'in bu cevabı, hedefleri açısından bakıldığında ilk sûfilerin fenâ anlayışına işâret etmektedir. Cüneyd'in fenâyı “*Ben onun işiten kulağı, gören gözü olurum*” meâlindeki hadîse dayanarak *kurb-i nevâfil* (nâfile ibâdetler yoluyla Allah'a yaklaşma) ile irtibatlandırması da aynı noktanın bir adım ötesine işâret etmektedir. Cüneyd fenânın fâilini de Allah olarak görür¹²¹. Nehrecûrî'nin (ö. 300/912) “*kişinin kulluk hükümleri husûsunda Allah ile kaim olduğunu görmesi*” şeklindeki târîfi de aynı zeminde düşünülebilir¹²². Bu durum, yukarıda *sahv* için söylenenlerin, fenânın mütemmimi olan *beka* kavramı için de geçerli olduğunu göstermektedir.

¹¹⁴ Ebû Nuaym, X, 78.

¹¹⁵ Buna göre *gaybet*, müşâhede ânında nefsin hazlarının farkında olmamak, onlardan gaib olmaktır. Kelâbâzî, 87 [175].

¹¹⁶ bk. Kara, a.g.md., 333.

¹¹⁷ bk. Kelâbâzî, 92-96 [182-188].

¹¹⁸ Bu terimleri *gaybet-huzûr* şeklinde veren Hücvîrî, nefisten gaib olunca Hakk'la huzûr hâlinde bulunulacağını ve Muhâsibî, Cüneyd, Sehl-i Tüsterî, Ebû Hafs Haddâd, Hamdûn Kassâr, Cerîrî, Husrî gibi sûfilerin bu sebeple huzûru gaybete tercih ettiklerini söyler. Hücvîrî, 298-299 [375-376].

¹¹⁹ Hatîb Ebû Bekr Ahmed b. Ali b. Sâbit el-Bağdâdî, *Târîhu Bağdâd ev medîneti's-selâm*, Dâru'l-Garbi'l-İslâmî, Beyrut 2001, c. IX, s. 107.

¹²⁰ Abdurrahmân Câmî, *Nefehâtü'l-Üns min Hadarâti'l-Kuds Lâmî Çelebi Tercemesi*, nşr. Süleyman Uludağ, İstanbul 1980, ss. 134-135 [*Nefehâtü'l-Üns Evliyâ Menkıbeleri*, haz. Süleyman Uludağ-Mustafa Kara, İstanbul 1995, s. 213].

¹²¹ Süleyman Ateş, *Cüneyd-i Bağdâdî Hayatı Eserleri ve Mektupları*, İstanbul ts. (Yeni Ufuklar Neşriyat), ss. 231-232 [metin ss. 35-36].

¹²² Serrâc, 195 [217].

İbnü'l-Ferganî adıyla da anılan Ebû Bekir Vâsitî (ö. 320/932'den sonra), Horasan meşâyihından Ebû Osman Hîrî'nin (ö. 298/910) talebesiyle konuşması sırasında melâmîlerdeki nefse olumsuz bakışı Mecûsîlik olarak nitelerken, aynı duruma vurgu yapmaktadır:

Ebû Bekir Vâsitî, Ebu Osman Hîrî'nin talebesine “Şeyhiniz size ne emrediyor?” sorduğunda şu cevabı alır: “Amel işlememizi, sonra da o amelleri kusurlu görmemizi emrediyor.” Vâsitî şöyle der: “Size tam anlamıyla Mecûsîliği emrediyor. Amellerinizin kaynağını ve gerçek failini görerek, kendinizden gaib olmanızı emretseydi ya!”¹²³

Burada Vâsitî, amelleri görmekten fânî olmayı ön plana çıkarmaktadır. Mecûsîlik benzetmesi, Mecûsîlerin iyilik ve kötülük tanrısı olmak üzere iki tanrı kabul etmelerine kinâye olarak sûfînin Allah'tan başka bir varlığa varlık değeri vermenin yersizliği düşüncesinin bir ifâdesidir.

İlk sûfîlerin fenâ anlayışı bir çeşit unutma, farkında olmama hâli olarak ifâde edilmiştir. Sûfîler bu durumu beşerî sıfatların ortadan kalkması olarak görmezler. Bir kısmı Bağdatlı olan sûfîler, Serrâc tarafından isim verilmeden eleştirilmiş, fenânın beşerî sıfatların kaybolması ya da Allah'ın sıfatlarına girmek demek olmadığı açık bir dille ifâde edilmiştir¹²⁴. Kelâbâzî de fenâyâ eren kişinin eşyâyı tek gördüğünü ifâde ederek, bu tek görüşün, helâl haramı bir görmek değil, kuldân sadece emirlerin cereyân etmesi, yasakların asla ortaya çıkmaması anlamında anlaşılması gerektiğini belirtmiştir. O, bu noktaya gelen bir insanın nefsinden fânî ve Hakk ile bâkî olduğunu ifâde ederek, herhangi bir işi kendi menfaati için yapmadığını ifâde etmektedir¹²⁵. Şu durumda fenânın bu aşaması eşyânın görülmediği bir hâl değil, nefsânî taleplerin ortadan kalktığı ahlâkî bir aşamayı ifâde etmektedir. Kuşeyrî'nin fenâyı anladığı şekil de böyledir¹²⁶.

Bu çerçevede Schimmel, İzutsu'nun fenâ yorumunu en iyi yorum kabul etmekte ve görülebildiği kadarıyla bu yorum, beka kavramını da içine almaktadır: “(Fenâ,) ben bilincinin tümüyle iptâl edilmesi, geriye sadece nesne-özne ikileşmesi öncesindeki mutlak Uyanıklık olan saf ve mutlak Hakikat Birliği'nin kalmasıdır.” Schimmel, buna şöyle bir izah getirmektedir:

...bu, sûfîlerin cem', yani “toplama, birleştirme” dedikleri durumdur. Sûfî yalnızca Allah'ın var olduğu, başka hiçbir şeyin olmadığı âna dönme deneyimini yaşar. Fenâ “kesinlikle insânî bir deneyimdir... ancak insan bu deneyimin fâili değildir. Fâil Metafizik Hakikat'in kendisidir.”¹²⁷

Benzer bir yorum Muhammed İkbâl tarafından da yapılmıştır:

Bir mutasavvıfın Ezelî Zât ile kurduğu samimi münasebetin onda daimî zamanın gerçek dışı olduğu hissini uyandırmasından daimî zamanla ilişkisinin tamamen kesildiği

¹²³ Kuşeyrî, 74 [182]. bk. Affî, 89, 246.

¹²⁴ Serrâc, 378-379 [431]; 384 [436-437].

¹²⁵ Kelâbâzî, 92-93 [183-184].

¹²⁶ Kuşeyrî, 82-83 [196-197].

¹²⁷ Schimmel, 148.

*anlamını çıkarmak doğru olmaz. Mistik deneyim, eşsizliğine rağmen bir şekilde günlük deneyimle mutlak ilişkili kalır. Deneyim sahibi üzerinde derin bir inanç ve güven izi bırakmakla birlikte bu deneyimin çabucak son bulması bunun kanıtıdır. İster mutasavvıf olsun, ister peygamber he ikisi de normal deneyim düzeyine döner. Sadece şu farkla ki ileride de göreceğimiz gibi peygamberin dönüşü insanlık için sonsuz bir anlamla doludur.*¹²⁸

Bu noktada fenânın farklı bir târifî gündeme gelmektedir. Bütün bu açıklamalardan da anlaşılacağı gibi, bu durum beşerî sıfatların ortadan kalkması demek değildir. Bunu böyle anlayan hatta bir kısmı da Bağdatlı olan sûfiler, Serrâc tarafından isim verilmeden eleştirilmiş, fenânın beşerî sıfatların kaybolması ya da Allah'ın sıfatlarına girmek demek olmadığı açık bir dille ifade edilmiştir. Benzer bir eleştiri Hücûvîrî tarafından da yapılmıştır¹²⁹.

Schimmel, fenânın ittihâdla karıştırılmaması gerektiği konusunda okuyucusunu uyararak, bu durumun iki bağımsız varlığın varoluşunu gerektirdiğini, sûfiler nazarında ise gerçek varlığın Allah olduğunu, fenânın da ilâhî varlıkta yok oluş olduğunu vurgulamaktadır¹³⁰. Şu durumda iki fenâ târifinin birleştiği nokta, kişinin hakîkî fâil ve hakîkî varlık olarak Allah'tan başkasını görmemesidir. Dolayısıyla fenânın tevhidle ilişkili olduğu, hatta tevhîde götüren bir yol olduğu anlaşılmaktadır. Sûfilerin nihâf hedefi de budur. Bu yaklaşımlar, sonraki yüzyıllarda *tevhîd-i ef'al*, *tevhîd-i sıfât*, *tevhîd-i zât* gibi isimler alacaktır.

Schimmel'in, fenâ ve beka terimlerinin açıklanması sadedinde sûfilerin tevhîdi de târif etmeye çalıştıklarını söylemesi de¹³¹, fenâ-tevhid ilişkisini ortaya koymaktadır. Şiblî'nin kendisine kulun ne zaman Hakk'ın mazharı olduğu sorulduğunda şu cevabı vermesi bu durumu açıklar: "*Hakk'ın şahidi gelip de diğer şahidler kaybolduğu zaman!*" Bu hâlin başı ve sonunun ne olacağı sorusunun cevabını da şöyle vermiştir: "*Başî mârifet, sonu tevhiddir.*"¹³²

Sûfiler arasında fenânın sürekli olup olmadığı da tartışılmıştır. Harrâz (ö. 279/892), Nûrî (ö. 295/907) ve Cüneyd'in (ö. 297/909) fenânın sürekliliği görüşüne karşılık, İbn Atâ'nın (ö. 309/922) geçiciliği görüşü¹³³, Bağdatlılar arasında bu hususta ihtilâf olduğunu ortaya koymaktadır. Ancak İbn Atâ'nın sayılan sûfilerden sonraki nesilde yer aldığı görülmektedir. Muhtemelen Cüneyd'in bağlı bulunduğu nesil fenâyı bir unutmama, farkında olmama durumu olarak anlarken, İbn Atâ'nın da dâhil olduğu sonraki nesilden îtibâren vecd ve gaybet hâli olarak anlama eğilimi belirlediğinden söz

¹²⁸ Muhammed İkbâl, *İslâm'da Dînî Düşüncenin Yeniden Yapılandırılması*, trc. Celal Soydan, Hece Yayınları, Ankara 2013, s. 33.

¹²⁹ krş. Serrâc, 378-379 [431], 384 [436-437]; Hücûvîrî, 292 [367].

¹³⁰ Schimmel, 149.

¹³¹ Schimmel, 150.

¹³² Serrâc, 35 [34]. Bu muhâvere, Kelâbâzî tarafından ikinci soru olmaksızın İbn Yezdânyâr'la yapılmış bir konuşma olarak nakledilir. bk. Kelâbâzî, 104 [197].

¹³³ Kelâbâzî, 96-97 [188].

edilebilir. İbn Atâ'nın Hallâc'ı (ö. 309/922) desteklemesinin sebeplerinden biri de onun görüşlerine yakın görüşlere sâhip olmasıdır.

Tasavvufî hâllerin irfânî mânâdaki tevhîde bağlanmasında kilit bir terim olan fenâ ile ilgili sözü şöyle bağlamak mümkündür:

*Kötü şeylerden fânî olma veya Allah'ın dışındaki her şeyden fânî olma anlayışı genellikle müsbet olarak karşılanmış, bu tesbitin daha ilerisindekiler ise gerek sûfi gerekse sûfi olmayanlarca tenkide tâbî tutulmuştur.*¹³⁴

2. Tasavvufî Makam Olarak Tevhid

Bağdat sûfilerinin temel terimlerinden biri olan ehassın tevhîdi, avâmın tevhîdi üzerinde yükselen, tüm tasavvufî uygulamaların bir netîcesidir. Nitekim Cüneyd'in tevhîde dair bir risâlesi, sûfilerin hareket noktası olan avâm tevhîdi ile hedefleri olan ehass tevhîdinin unsurlarını birleştirici bir görüntü vermektedir. Cüneyd'in bilgisiyle kendisini birbirinden ayırdığı tevhid de bu tevhiddir: “*Tevhîdin ilmi varlığından ayrı, varlığı ilminden farklıdır.*” Hallâc'ın şu sözü de bu mânâdadır: “*Tevhid muvahhidin sıfatıdır, Muvahhed'in değil!*”¹³⁵

Nicholson, haklı olarak ehassa mahsus olan bu tevhidde ârifin Allah'ın zâtını değil, sıfatlarını müşâhede ettiğini, ilâhî tevhîdin mârifetin ilk ve son aşaması olduğunu söylemektedir¹³⁶. Nicholson'ın şu yorumu da hem tevhîdin mâhiyetini, hem de tasavvufun Batılı mistisizmlerden farkını ortaya koymaktadır:

*Avrupa mistisizminin tam karşısında olan Doğu tasavvufunun en bariz özelliği, ferdiyetin bütün izlerini yok eden, her yerde bulunan ve her şeye nüfûz eden derin bir tevhid şuuruna ulaşmış olmasıdır. Allah'a benzemek veya ilâhî tabiata iştirâk etmek değil, kendi sahte benlik bağından kurtulmak ve böylece Bir olan Sonsuz Varlıkla yeniden bir olmak, sûfinin hedefidir.*¹³⁷

Öncelikle tevhîdin, bir önceki konu olan fenâyla alâkası üzerinde durmak gerekir. Konuya fenâ-beka anlayışının temsilcisi Harrâz'ın târîfiyle başlayalım:

*Ebû Saîd Ahmed b. İsâ Harrâz'a göre, tevhid ilmini bulup da bunu tahakkuk ettirenlerin {gerçekleştirenlerin} ilk makamı, kalbdeki eşyâ ile alâkalı fikirlerin fânî olup yalnız Allah'ın bâkî kalmasıdır. Yine ona göre tevhîdin ilk alâmeti, kulun her şeyden çıkararak bütün eşyâyı idâre eden Zât'a bırakmasıdır. Bu sûretle idâre edilen {kul}, eşyâya, O'nu idâre eden Zât'la bakar, O'nun sayesinde eşyâ ile kâim olur ve yine O'nun sayesinde eşyâ hakkında temkîn ehli olur. Böylece Allah, onları kendilerinden gizleyip yine kendilerini kendilerinde öldürerek onları sırf kendi Zât'ına has kılar. İşte bu, tevhîdin zuhûrunun ezeli olması bakımından, tevhîde girişin ilk basamağıdır.*¹³⁸

¹³⁴ Kara, *Dervişin Hayatı Sûfinin Kelâmı*, 96.

¹³⁵ Krş. Ateş, *Cüneyd-i Bağdâdî*, 257-258 [54-55]; Kuşeyrî, 281 [477]; Yaşar Nuri Öztürk, *Aşk ve Hak Şehidi Hallâc-ı Mansûr ve Eseri*, Yeni Boyut, İstanbul 1996, s. 353.

¹³⁶ Nicholson, *İslâm Sûfileri*, 57.

¹³⁷ Nicholson, *a.g.e.*, 59.

¹³⁸ Serrâc, 32 [31-32].

Harrâz'ın “*tevhîde girişin ilk basamağı*” olarak açıkladığı fenâ ile iç içe olan bu târîfi, kulun kulluk sıfatlarından çıkıp Allah'ın sıfatlarına sâhip olması şeklinde değil, her hâlinin Allah ile olması sonucunda, eşyaya karşı kayıtsız hâle gelmesi olarak anlamak daha doğru gözükmektedir. Allah'ın tevhid ehlini “*kendilerinde öldürmesi*” fiilini, insânî vasıflarının nefsânî saiklerle harekete geçmemesi olarak anlamak, Kelâbâzî'nin yukarıda verdiği fenâ târîfinden başka, Izutsu, Nicholson, Schimmel ve İkbâl'in doğru temellendirilmiş yaklaşımlarına da uygun düşecektir.

Harrâz'ın tevhid târîfindeki “*eşyânın fânî olup Allah'ın bâkî kalması*” durumu ise tevhid konusunda bilincin genişlemeye başlayacağı, eşyâ konusundaki ilginin ise söneceği anlamına gelmektedir. Ancak Harrâz, bu aşamayı henüz tevhîdin kendisinin değil, tevhîde girişin ilk aşaması saymaktadır. Şiblî'nin, kulun Hakk'ın mazharı olması için “*Hakk'ın şâhidinin gelip diğer şâhidlerin kaybolması*” yoluyla, bu hâlin “*başının mârifet, sonunun tevhid*” olmasını söylemesi de benzer bir ifâdedir¹³⁹.

Cüneyd'in tevhîdi hem fenâ, hem de beka ile ilişkili gördüğü ifâdeleri bulunmaktadır¹⁴⁰. Onun tevhîde getirdiği ve ilki kendi risâlesinde havâssa mahsus tevhîdin ikinci mertebesi olarak açıklanan şu mânâların fenâ ile ilişkisi açıktır:

*Cüneyd'e havâssın tevhîdi sorulduğu zaman şöyle cevâb vermiştir: “Kulun Allah Teâlâ'nın huzûrunda bir hayâl gibi olması, ilâhî kudret hükümlerinin akışı altında, ona Allah'ın tedbîr ve tasarrufunun hâkim olması, bu hâldeyken O'nun tevhid deryasının dalgalarında boğulması, böylece Hakk'a kurb makamında Allah'ın vahdâniyet ve vücûdunun hakîkati içinde his ve hareketlerini kaybettiğinden dolayı, nefsinden, halkın kendisine seslenmesinden ve buna cevâb vermekten fânî olarak, Hakk'ın kuldan istediği şeyi, bizzât kendisinin yerine getirmesidir. Yani, kulun son hâlinin ilk hâline dönmesi, olmadan önce olduğu gibi olmasıdır {nasıl ki var olmadan önce irâdesi, kudreti ve hareketi yoktuysa, şimdi de öyle olmasıdır}.”*¹⁴¹

*Yine demiştir ki: “Tevhid, zamana ait şekli kayıtların dar sınırlarından, sermediyyetin {ebediyetin} sınırsız fezâsına çıkmaktır.”*¹⁴²

Buraya kadar sayılan bütün hususların ahlâkî bir zeminden hareketle Mutlak Birliğe ulaşma yolu olduğu görülmektedir. Bu ulaşma durumu, bir ittihâd ya da birleşme değil, bir farkındalık ya da farkında olmama durumu olarak anlaşılmaya daha müsaittir. Kişinin nefsinden fânî olarak ilâhî emirleri yerine getirmesi, hem ahlâkî, hem irfânî, hem de vücûdî bir durumu ifade etmektedir. Bu durum da tam bir fenâ hâlidir.

Konunun mârifet ve mehabet terimleriyle ilişkisi de bulunmaktadır. Ancak mârifeti üstün tutan sûfîlerle mehabeti üstün tutan sûfîlerin tevhid anlayışlarında bazı farklılıklar vardır. Semnûn-ı Muhibb'in (ö. 298/911?) mehabeti mârifetten üstün

¹³⁹ Serrâc, 35 [34].

¹⁴⁰ Meselâ bk. Ateş, *Cüneyd-i Bağdâdî*, 265-266 [metin 57-58].

¹⁴¹ Ateş, *Cüneyd-i Bağdâdî*, 270 [metin 58]. Cüneyd'in tevhîdi fenâ ve beka ile birleştiren bir risâlesi için bk. Ateş, *Cüneyd-i Bağdâdî*, 261-262 [metin 56].

¹⁴² Serrâc, 30 [28-29].

tuttuğu belirtilmişti. Buna açıklama getiren Kuşeyrî, muhakkiklerin nazarında mehabbetin lezzette yok olmak, mârifetin ise hayrette müşâhede ve heybette fânî olmak olarak kabul edildiği beyânında bulunmaktadır¹⁴³. Mehabbetin bir zevk unsuru olan lezzetle ilişkilendirilmesi sekre ağırlık veren sûflerin mehabbet anlayışına, mârifetin bir bilgi unsuru olan müşâhedeyle ilişkilendirilmesi ise sahva ağırlık veren sûflerin mârifet anlayışına işâret etmektedir. Bu durum mârifete önem veren sûflerin tevhîdiyle mehabbete önem veren sûflerin tevhîdi arasındaki farkı da göstermektedir.

Sekre dayalı mehabbet eğilimine sâhip olan sûflerin tevhîde yaklaşımı aşk içinde bir fenâ hâli, sahva dayalı mârifet eğilimine sâhip sûflerin tevhîde yaklaşımı ise heybet içinde bir fenâ hâlidir. Birinci grubun aşk temelli anlayışı zaman zaman şer'î sınırları zorlayan taşkın ifâdelere yol açabilirken, ikinci grubun heybet temelli anlayışı korkuyla karışık saygıya dayalı bir sevgi anlayışıdır.

Sonuç

İslâm medeniyetinin III./IX. yüzyılda başkentliğini yapan Bağdat, klasik tasavvuf terimlerinin ilk olarak ortaya çıktığı ve geliştiği merkezdir. Başkent olduktan sonra sadece siyâsetin değil, aynı zamanda ekonomi, kültür, eğitim ve düşüncenin de merkezi olan Bağdat'ın, Kûfe ve Basra gibi Irak şehirleri yanında, Horasan, Nişâbur, Merv, Mısır, Şam ve Hicaz gibi İslâm kültür ve medeniyet havzalarından aldığı mîrâsı orijinal sentezlere kavuşturduğu kesindir.

Hücvîrî'nin saydığı on iki tarîkten altı tanesi Bağdat'ta kurulmuştur: *Muhâsibiyye*, *Cüneydiyye*, *Harrâziyye*, *Sehliyye*, *Nûriyye*, *Hallâciyye*. Sözü edilen hareketlerden iki tanesi de Horasan taraflarında Bağdatlı şeyhlerin müridleri tarafından oluşturulmuş ve Bağdat'taki tasavvuf mîrâsının izlerini taşıyan hareketlerdir: *Hafîfiyye*, *Seyyâriyye*.

III-IV./IX-X. yüzyıllarda Bağdat klasik tasavvuf terimlerinin geliştiği önemli bir merkezdir. Muhâsibî'nin dünyâ için yaptığı zâhir-bâtın ayırımından hareketle, Bağdat'taki sülûk anlayışlarının birbirine sıkı sıkıya bağlı zâhirî ve bâtınî unsurlardan oluştuğunu söylemek mümkündür. Zühd, riyâzet, mücâhede gibi diğer coğrafyalarda da rastlanan hususların dışında Bağdat coğrafyasında rastlanan tasavvufî sülûkün zâhirî unsurları şunlardır: Tevhid îtikadı ve bunun pratikleri, şeyhe bağlanmak, hırka giymek ve semâ etmek. Bunlar önemli ölçüde kendilerinden önceki nesillerden aldıkları, fakat geliştirmiş oldukları unsurlardır. Burada şöyle bir soru sorulabilir: Tevhid îtikadı bütün tasavvufî yapıların temel unsuru değil midir? Bu soruya verilecek cevap “*evet*”tir. Ancak Bağdat'ın meşhur şeyhleri bu temel unsuru diğer unsurlara götüren vazgeçilmez bir hareket noktası olarak görmüşlerdir. Bu sebeple mutlaka sülûkün ilk sırasında yer alması gereken şey tevhid itikadıdır. Ancak Bağdat'taki sûfler tarafından tevhîde verilen mânânın iki boyutu olup, bunlardan birincisi zâhirî, ikincisi bâtınî boyuttur. Buna göre, îtikadî tevhid zâhirî boyutun ilk adımı olarak kabul edilebilir. Bu husus şerîatın hükümlerini de kapsamaktadır.

¹⁴³ bk. Kuşeyrî, 303 [505].

Tevhid îtikadını bir şeyhe uymak ve hırka giymek izlemektedir. İlk dönemlerde şeyhe uymanın, bir şeyhle çok sıkı ilişkiyi ifade etmediği belirtilmektedir. Bununla beraber subjektif yaşantılar konusunda şeyhe bağlanmak, sâlikin hâller arasında kaybolmadan nihâî hedefine ulaşmasını sağlayan vazgeçilmez bir unsurdur. Hırka giymek ise, sadece zâhirî bir unsur değil, mânevî sorumlulukları yerine getirmenin zâhirdeki adımıdır. Zâhirde hırka giymenin hedefi, bânî dünyâsında tasavvufî hâlleri yaşamak ve bu yoldaki hâllerden geçerek dervişliğin nihâî hedefine ulaşmaktır. Bu aşamadan itibaren Bağdat sûfîleri arasında iki temel eğilim göze çarpmaktadır: **Sahva dayalı tevhid ve mârifet eğilimi** ve **sekre dayalı tevhid ve mehabbet eğilimi**.

Üçüncü zâhirî unsur olan *semâ* ve *tevâcüd* ise sûfinin bânî âleme açılmasına yardımcı olan temel unsurdur. Aynı hedefe varma noktasında birbirine çok yakın olan bu iki terimin beraber kullanılması isâbetli görülmektedir. Semâ, sekre ve sahva ağırlık veren sûfîler arasında farklı yaklaşımlara sahne olan ilk adımlardan biridir. Sahva ağırlık veren sûfîler semâ ve semân götürdüğü bânî unsur olan vecd konusunda daha kontrollü bir çizgi izlerken, sekre ağırlık veren sûfîler ise bu konuda daha serbest ve rahat davranmışlardır.

Bağdatlı sûfîler, yukarıda sayılan zâhirî unsurları önceki nesillerden almışlarken, Mutlak'a giden yoldaki subjektif insânî hâl ve yaşantıları tespit edip isimlendirme noktasında orijinal sentezlere ulaşmışlardır. Bu sentezler, kısmen İslâm dünyasındaki iç çekişmelerin getirdiği travmaların tetiklediği zühdî yaklaşımların hâkim olduğu, **hayatı** temel alan dönemlerden sonra, insan iç dünyasına yönelmeyi ve bu noktada yoğunlaşmayı önceleyen, dolayısıyla **insanı** temel alan yeni bir dönemin müjdecisidir.

Ancak mârifet eğiliminde mehabbet, mehabbet eğiliminde de mârifet bulunmadığı düşünülmemelidir. Hâkim olan terimin birinde birincisi, diğerinde ikincisi olduğunu kabûl etmek daha doğrudur. Semnûn'un mehabbeti marifetten üstün tutması bunu gösterir. Sekre dayalı mehabbet eğiliminde zaman zaman taşkınlıklar bulunmakla birlikte, verâ damarı her iki eğilimde de devam etmiştir.

Sözü edilen zâhirî unsurların ardından gelen bânî unsurlardan ilki de semân bir sonucu olan vecddir. Görülebildiği kadarıyla sûfîlerin vecd hakkındaki yorumları lafzî mânâ ile işârî mânâ arasındaki irtibatlarla dayalı sûfîyâne yorumlardır. Onlar, hâllerini iyi ve doğru anlatma husûsunda bu âyetlerin elverişli olduğunu düşünmüşlerdir. Sûfîler bu işâretleri ortaya koyarken, benzer âyetleri kendi hâllerini açıklama sadedinde yorumlamışlardır. Bununla beraber onların zâhirî mânâyı reddettiklerine dair bir işâret de yoktur. Ancak âyetleri, ileride İbn Arabî'de görülecek tasavvufî hâlleri yorumlama yönünde anlamının ilk örneklerine bu dönemde rastlandığı söylenebilir.

Sahva ağırlık veren eğilimin temsilcileri olan Cüneyd, Ruveym, Sehl-i Tüsterî, Harrâz ve Amr b. Osman Mekki gibi sûfîler, sekrin getirdiği şatahât türü ifâdelere fazla iltifât etmemiş, ama hâllere dayalı bu yaşantıları reddetmemiştir. Fenâ ve beka terimlerini ilk olarak târif eden Ebû Saîd Harrâz'ın fenâ anlayışı Horasanlı şeyhler tarafından geliştirilmiştir. Fenâ anlayışını Merv'de sürdüren Ebû Bekir Vâsîti, *cem-fark*

terimlerini ön plana çıkaran *Seyyâriye*'nin kurucusu Ebü'l-Abbâs Seyyârî ve *gaybet-huzûr* terimlerini ön plana çıkaran *Hafîfiye*'nin kurucusu Şîrâzlı İbn Hafîf'in bu anlayışı geliştirdikleri söylenebilir.

Sekre ağırlık veren eğilimin temsilcileri olan Ebü'l-Hüseyn Nûrî, Şiblî, Ebû Hamze Bağdâdî, Hallâc gibi sûfiler ise vecdi serbest bırakmayı, sekr ve fenâyı, aşka varan mehabbeti öne çıkarmışlardır. Bunlar tevhîdi fenâ ve mehabbet ağırlıklı bir çerçevede ele almaktadırlar.

Bağdat tasavvuf anlayışında rastlanan hâller arasında rızâ, sekr-sahv, mehabbet, aşk, fenâ-beka ve husûsî/irfânî tevhid bulunur. Rızâ Muhâsibî ve Horasanlılar tarafından hâl, diğer Bağdatlılar tarafından makam kabûl edilmektedir. Semân bir sonucu olan vecd, sâliki sekr ve sahva götürür, sekr hâli mehabbeti besler, mehabbet aşka götürür. Bütün bunların varacağı son nokta ise fenâ ile de sıkı sıkıya ilişkili olan husûsî tevhiddir. Sahva dayalı yaklaşım aşkı değil, mehabbeti ön plana çıkarmaktadır.

Sûfiler arasında sekrin mi yoksa sahvin mi üstün bir hâl olduğu konusunda ittifâk yoktur. Ancak sekri üstün gören sûfilerin fenâ ve aşkı, sahvi üstün görenlerin ise mârifeti ön plana çıkardıkları söylenebilir. Semnûn-ı Muhibb'in mehabbeti mârifetten üstün görmesi buna delil teşkil eder. Mehabbet-aşk, fenâ ve mârifet konusundaki bu tavır, husûsî tevhid konusunda da farklı tavırların ortaya çıkmasına sebep olmaktadır.

Mehabbeti mârifetten üstün sayan sekr ve fenâ eğilimine sâhip sûfiler, tevhîdi ağırlıklı olarak aşk etkisi altında bir fenâ hâli olarak yaşamayı tercih ederken, mârifeti üstün gören sûfiler ise tevhîdi ağırlıklı olarak heybet hâlinde bir fenâ hâli olarak yaşamaktadırlar. Aşk temelli anlayış zaman zaman şer'î sınırları zorlayan taşkın yorumlara yol açabilmekte, heybet temelli anlayış ise korkuyla karışık saygıya dayalı bir sevgi anlayışını temsil etmektedir. Aşka dayalı anlayışın dili teşbîhe, mârifete dayalı anlayışın dili ise tenzîhe daha yakındır. Buna bağlı olarak, her ne kadar her iki taraf da diğerinin dilini zaman zaman kullanıyorsa da, aşka dayalı sûfî anlayışın ifâde dili şiir ve sanat dili, mârifete dayalı sûfî anlayışın dili ise nesir ve felsefî bir dildir. Kaynaklarda sahva dayalı sûfilerden söz edilirken daha az şiire yer verilirken, aşka dayalı tasavvufî anlayışa mensup sûfilerden söz eden pasajlarda yer alan çok sayıda şiir de bu farkı ortaya koyar. Sahva dayalı eğilimin temsilcisi Cüneyd'le, sekre dayalı eğilimin temsilcisi Hallâc'ın eserlerinde de bu farkı görmek mümkündür.

Fenâ ve tasavvufun hedefi olan havâssın tevhidi ise son noktadır. Fenâ ve beka, kişinin dikkatini topladığı şey dışındaki meselelerden sıyrılmasını ve dikkatini topladığı şeye odaklanmasını ifâde eder. Ancak bu hâllerin yaşanması sırasında karşılaşılan özel durumlar, hâli yaşayan sûfinin eğilimlerine ve ifâde biçimlerine göre farklılık arz etmektedir.

Kaynakça

AFÎFÎ, Ebü'l-Âlâ; *Tasavvuf İslâm'da Manevî Hayat*, trc. Ekrem Demirli-Abdullah Kartal, İstanbul 2012.

ATEŞ, Süleyman; *Cüneyd-i Bağdâdî Hayatı Eserleri ve Mektupları*, İstanbul ts. (Yeni Ufuklar Neşriyat).

-----*İslâm Tasavvufu*, Yeni Ufuklar Neşriyat, İstanbul 1992.

CÂHİZ, Ebû Osmân Amr b. Bahr el-; *el-Beyân ve't-tebyîn*, nşr. Abdüsselâm Muhammed Hârûn, c. I, Kahire 1998.

CÂMÎ, Abdurrahman; *Nefehâtü'l-Üns min Hadarâti'l-Kuds Lâmiû Çelebi Tercemesi*, nşr. Süleyman Uludağ, İstanbul 1980 [*Nefehâtü'l-Üns Evliyâ Menkabeleri*, haz. Süleyman Uludağ-Mustafa Kara, İstanbul 1995].

CÂSİM, Azîz es-Seyyid, *Mutasavvifetü Bağdâd*, Merkezü's-Sekafiyyi'l-Arabî, Beyrut 1997.

CEBECİOĞLU, Ethem; “Şatahât İbarelerinin Anlaşılmasına Doğru: Metodik Bir Deneme”, *Tasavvuf İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi*, c. 7, sy. 17, (2006), ss. 7-27.

CEYHAN, Semih; “Semâ”, *DİA*, XXXVI, 455-457.

----- “Vecd”, *DİA*, XLII, 583-584.

EBÛ NUAYM, Ebû Nuaym Ahmed b. Abdullah el-İsfehânî, *Hilyetü'l-evliyâ ve tabakâtü'l-asfiyâ*, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut 1409/1988.

HARRÂZ, Ebû Saîd el-; *et-Tarîk ilallâh ev kitâbü's-sıdk*, nşr. Abdülhalim Mahmud, Dâru'l-Kütübi'l-Hadîse, Kahire-Abidin (ts.).

HATÎB EL-BAĞDÂDÎ, Ebû Bekr Ahmed b. Ali b. Sâbit el-; *Târîhu Bağdâd ev medîneti's-selâm*, Dâru'l-Garbi'l-İslâmî, Beyrut 2001.

HÜCVİRÎ, Ebü'l-Hasen Ali b. Osman b. Ebî Ali el-Cüllâbî el-Gaznevî el-; *Keşfü'l-mahcûb*, nşr. İbrâhîm ed-Düsûkî Şitâ, Kahire 1974 [*Keşfu'l-Mahcûb Hakikat Bilgisi* haz. Süleyman Uludağ, İstanbul 1982]; nşr. Feridun Âsiyâbî Aşkî Zencânî, (ys. ts.).

İKBÂL, Muhammed; *İslâm'da Dînî Düşüncenin Yeniden Yapılandırılması*, trc. Celal Soydan, Hece Yayınları, Ankara 2013.

İMAM RABBÂNÎ, Ahmed b. Abdülehad Fârûkî Sirhindî İmam Rabbânî, *Mektûbât*, Farsça'dan Arapça'ya trc. Muhammed Murâd Mekkî, c. I, ys., 1994 (Yâsin Kitabevi).

İZZET, Belsem Basrî; *Ahbârü's-sûfiyye ve'z-zühhâd min Târîhi Bağdâd*, Dâru'l-Garbi'l-İslâmî, Beyrut 2004.

KABAKÇILI, Osman; “Kur'an Açısından Sekr ve Sahv Halleri”, *Bülent Ecevit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, c. 2, sy. 2, (2015), ss. 219-228.

KARA, Mustafa; *Dervişin Hayatı Sûfînin Kelâmı Hal Tercümeleri Tarikatlar Istilâhlar*, Dergâh Yayınları, İstanbul 2005.

-----“Evrâd”, *DİA*, XI, 533-535.

-----“Fenâ”, *DİA*, XII, 333-335.

KARTAL, Abdullah; “Sokr”, *DİA*, XXXVI, 334-335.

KELÂBÂZÎ, Ebû Bekr Muhammed b. İshak el-Buhârî el; *et-Ta'arruf li mezhebi ehli't-tasavvuf*, nşr. Arthur John Arberry, Kahire 1352/1933 [*Doğuş Devrinde Tasavvuf Ta'arruf*, haz. Süleyman Uludağ, İstanbul 1992].

KUŞEYRÎ, Ebü'l-Kasım Abdülkerîm b. Hevâzin el-; *er-Risâletü'l-Kuşeyriyye*, nşr. Ahmed İnâye-Muhammed el-İskenderânî, Dâru'l-Kitâbi'l-Arabî, Beyrut 2005 [*Tasavvuf İlmine Dair Kuşeyrî Risâlesi*, haz. Süleyman Uludağ, Dergâh Yayınları, İstanbul 1991].

KUTLUER, İlhan; “İlim”, *DİA*, XXII, 109-114.

MASSIGNON, Louis; *Essai sur les Origines du Lexique Technique de la Mystique Musulmane*, Paris 1954.

-----*Doğuş Devrinde İslâm Tasavvufu*, trc. Mehmed Ali Aynî, sad. Osman Türer-Cengiz Gündoğdu, İstanbul 2006.

MEKKÎ, Ebû Tâlib Muhammed b. Ebi'l-Hasen Ali b. Abbas el-Mekkî; *Kütü'l-kulûb fi mu'âmeleti'l-mahbûb ve vasfî tarîki'l-mürîd ilâ makâmi't-tevhîd*, Mısır ts./nşr. Saîd Nasîb Mekârim, I-II, Beyrut 1995 [*Kütü'l-Kulûb Kalplerin Azığı*, trc. Muharrem Tan, İz Yayıncılık, I-IV, İstanbul 1999].

MUHÂSİBÎ, Ebû Abdullah Hâris b. Esed el-Muhâsibî el-Anezî; *el-Mekâsibu rızku'l-halâl ve hakikatü't-tevekkül ale'llah*, nşr. Muhammed Osman el-Huşî, Kahire 1983.

-----*Risâletü'l-müsterşidîn*, nşr. Abdülfettâh Ebû Gudde, Beyrut 1999.

-----*Vesâyâ evi'n-nesâ'ihu'd-dîniyye ve'n-nefehâtü'l-kudsiyye*, nşr. Abdülkadir Ahmed Atâ, Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, Beyrut 1424/2003.

NICHOLSON, Reynold A.; *Tasavvufun Menşei Problemi*, trc. Abdullah Kartal, İz Yayıncılık, İstanbul 2004.

-----*İslâm Sûfîleri*, trc. Yücel Belli-Murat Temelli, Ataç Yayınları, İstanbul 2004.

ÖNGÖREN, Reşat; “Şeyh”, *DİA*, XXXIX, 50-52.

ÖZKÖSE, Kadir; “Tasavvufî Tecrübede Sâlikin Kendinden Geçme Durumu: Vecd”, *Tasavvuf İlmi ve Akademik Araştırma Dergisi*, yıl: 8 [2007], sy. 18, ss. 65-85.

ÖZTÜRK, Yaşar Nuri; *Aşk ve Hak Şehidi Hallâc-ı Mansûr ve Eseri*, Yeni Boyut, İstanbul 1996.

SCHIMMEL, Annemarie; *İslam'ın Mistik Boyutları*, trc. Ergun Kocabıyık, Kabalcı Yayınevi, İstanbul 1999.

SERRÂC, Ebû Nasr Abdullah b. Ali es-Serrâc et-Tûsî, *el-Luma' fî târihi tasavvufi'l-İslâmî*, nşr. Kâmil Mustafa el-Hindâvî, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut 2007 [*el-Lüma' İslâm Tasavvufu*, trc. Hasan Kâmil Yılmaz, Altınoluk, İstanbul 1996].

SÜHREVERDÎ, Şihâbüddîn Ebû Hafs Ömer b. Muhammed es-; *'Avârifü'l-ma'ârif*, nşr. Muhammed Ali Beyzavî, Beyrut 1420/1999 [*Tasavvufun Esasları – Avârifü'l-Meârif Tercemesi-*, haz. H. Kâmil Yılmaz-İrfan Gündüz, İstanbul 1990].

SÜLEMÎ, Ebû Abdurrahmân Muhammed b. el-Hüseyn es-; *Tasavvufun Ana İlkeleri Sülemî'nin Risâleleri*, trc. Süleyman Ateş, Ankara Üniversitesi Basımevi, Ankara 1981.

-----*Tabakâtü's-sûfiyye ve yelîhi zikru'n-nisveti'l-müte'abbidâti's-sûfiyyât*, nşr. Mustafa Abdülkadir Atâ, Beyrut 2003.

ŞEREF, Muhammed Celâl; *et-Tasavvufü'l-İslâmî fî medreseti Bağdâd*, Dâru'l-Matbuâti'l-Câmiiyye, İskenderiye 1972.

ULUDAĞ, Süleyman, *İslâm Açısından Mûsikî ve Semâ*, Uludağ Yayınları, Bursa 1992.

-----*Tasavvufun Dili*, Mavi Yayıncılık, I-III, İstanbul 2006.

-----*Cüneyd-i Bağdâdî*, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, Ankara 2010.

-----“Aşk”, *DİA*, IV, 11-17.

-----“Muhabbet”, *DİA*, XXX, 386-388.

-----“Rızâ”, *DİA*, XXXV, 56-57.

-----“Şathiye”, *DİA*, XXXVII, 370-371.

YILMAZ, Hasan Kâmil; *Anahatlarıyla Tasavvuf ve Tarikatlar*, Ensar Neşriyat, İstanbul 2012.

-----“Cezbe”, *DİA*, VII, 504.

ZEHEBÎ, Şemseddin Muhammed b. Ahmed b. Osman ez-; *Târîhu'l-İslâm vefeyâtü'l-meşâhiri ve'l-a'lâm*, nşr. Ömer Abdüsselâm Tedmürî, Dâru'l-Kütübi'l-Arabî, Beyrut 1411/1991.