

T.C.

İSTANBUL ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
TEMEL İSLAM BİLİMLERİ ANABİLİM DALI

DOKTORA TEZİ

**SÜNNİ TASAVVUFUN TEŞEKKÜL SÜRECİNDE
ŞERİAT-HAKİKAT İLİŞKİSİ SORUNU
(HİCRÎ III. VE IV. YÜZYILLAR)**

Hacı Bayram BAŞER

(2502090342)

Tez Danışmanı

Prof. Dr. Ekrem DEMİRLİ

İstanbul 2015



DOKTORA

TEZ ONAYI

ÖĞRENCİNİN

Adı ve Soyadı : Hacı Bayram BAŞER

Numarası : 2502090342

Anabilim/Bilim Dalı : Temel İslam Bilimleri

Danışman Öğretim Üyesi : Prof.Dr. Ekrem DEMİRLİ

Tez Savunma Tarihi : 03/06/2015

Tez Savunma Saati : 11:00

Tez Başlığı : Sünni Tasavvufun Teşekkül Sürecinde Şariat-Hakikat İlişkisi Sorunu (Hicri III. ve IV. Yüzyıllar)

TEZ SAVUNMA SINAVI, Lisansüstü Öğretim Yönetmeliği'nin 50. Maddesi uyarınca yapılmış, sorulan sorulara alınan cevaplar sonunda adayın tezinin KABULÜ'NE OYBİRLİĞİ / ~~OYÇOKLUĞUYLA~~ karar verilmiştir.

JÜRİ ÜYESİ	İMZA	KANAATİ (KABUL / RED / DÜZELTME)
1- Prof.Dr. Ekrem DEMİRLİ		KABUL
2- Prof.Dr. Mürteza BEDİR		KABUL
3- Doç.Dr. Recep ALPYAĞIL		Hararet
4- Doç.Dr. Ömer TÜRKER		KABUL
5- Doç.Dr. Semih CEYHAN		KABUL

YEDEK JÜRİ ÜYESİ	İMZA	KANAATİ (KABUL / RED / DÜZELTME)
1- Doç.Dr. Abdullah KARTAL		
2- Yrd.Doç.Dr. Derya ÇAKIR BAŞ		Kabul

Sünni Tasavvufun Teşekkül Sürecinde
Şeriat-Hakikat İlişkisi Sorunu (Hicri III. ve IV. Yüzyıllar)

Hacı Bayram Başer

ÖZ

Bu tezde tasavvufun teşekkül süreci, şeriat-hakikat ilişkisi sorunu bağlamında ele alınmaktadır. Tasavvufun yaygınlaştığı süreçte sûfiler, sosyal ve entelektüel hayatta yer edinmelerini zorlaştıran birtakım problemlerle yüz yüze gelmişler ve dinin şeriat-hakikat alanları arasında mutlak bir ayırımın olamayacağını dile getirerek bu sorunu aşmaya çalışmışlardır. Bu bağlamda tasavvuf başlıca üç aşamada gelişim göstermiştir. Eleştiri aşamasında sûfiler, toplumsal ve dinî hayattaki bozulmalara dikkat çekmişlerdir. Bu noktada zühd literatüründen beslenen sûfiler, tasavvufun peygambere dayanan bir tavır olarak kesintisiz bir süreçte gelişim gösterdiğini savunmuşlardır. Sûfilerin daha sistematik ve nazari görüşler öne sürmeye başladıkları kriz aşaması ise tasavvuf ile dinî ilimler arasındaki etkileşimin açıkça görüldüğü bir devredir. Üçüncü olarak uzlaşma aşamasında sûfiler, şeriat-hakikat alanları arasında bir derecelenmeden bahsederek tasavvufu dinî ilimlere bağlı fakat kendi özgün karakterini koruyan bir din ilmi olarak tesis etmişlerdir.

Çalışmamızda mukayeseli bir yöntem benimsedik. Bu çerçevede, ele aldığımız konuların kelimeler ve fıkıh gibi dinî ilimlerdeki karşılıklarını belirtmeye özen gösterdik. Binaenaleyh çalışmamızda ulaştığımız en önemli netice şudur: lafız-mana, zahir-batın gibi kavramlar altında da tartışılan şeriat-hakikat ilişkisi sorunu, sadece tasavvufun değil bütün dinî ilimlerin bütün dönemlerdeki en mühim problemidir ve bu yönüyle tasavvufun dinî ilimlere eklenebileceği temel meseledir. Bu meyanda tasavvuf, öncelikle dinî ilimlerde ortaya çıkan kuralcı ve formel din anlayışına bir tepki olarak gelişim göstermiş, sonra kendisi bir din ilmi hüviyeti kazanmış, böylece iman ve tevhid gibi konulardaki tartışmaları ikmal eden çözümler üreterek daha dinamik bir dinî hayat anlayışını savunmuştur.

Anahtar Kelimeler: tasavvuf, şeriat-hakikat, şatahat, zühd, marifet

The Problem of the Relation Between Shariah-Haqiqa During the Process of the Formation of Sunni Sufism (III. and IV. Centuries AH.)

Hacı Bayram Başer

ABSTRACT

In this study, we will discuss the process of the formation of Sufism within the context of the relation between shariah-haqiqa. During the proliferation period of Sufism, Sufis encountered with some problems that caused them to have trouble in taking place within social and intellectual life. In this context, Sufism developed mainly in three stages. During the stage of criticism, Sufis pointed out the deteriorations in social and religious life. Being inspired by the literature of zuhd, Sufis claimed that as a manner that depends upon the prophet, Sufism developed in a continuous process. The stage of crisis, in which Sufis started to put forward more systematic and theoretical ideas, is the period, when the interaction between Sufism and religious sciences became apparent. During the third stage, the stage of reconciliation, Sufis referred to a gradation between the realms of shariah-haqiqa and re-established Sufism as a religious science, which maintains its own peculiar character on the one hand and depends upon religious sciences on the other.

Therefore the most significant conclusion we get in this study is that the problem of the connection between shariah and haqiqa which is also discussed with the terms like wording-meaning and exoteric-esoteric is not only the most important problem of Sufism but also of all the religious sciences of all all periods. This concern is the basic issue where Sufism can be articulated to the religious sciences. In this sense, Sufism primarily made progress as a reaction to the normative and formal understanding of religion in other Islamic sciences. Thus, by bringing forward solutions that consummate the discussions on various issues such as faith (iman) and oneness (tawhid), Sufism maintained a more dynamic consideration of religious life.

Key Words: sufism, shariah-haqiqa, shatahat, zuhd, marifa

ÖNSÖZ

Tasavvuf metinlerinde sıkça anlatılan bir menkıbeye göre İmam Şafii, zaman zaman içinden çıkamadığı konularda bilgi ve görüş almak üzere, çobanlık yapan ve dinî ilimlerde herhangi bir tahsili bulunmayan Şeybân er-Râî'ye gidiyor ve her defasında aradığı cevabı bulmuş olarak dönüyordu. Tutumundan dolayı eleştirildiğinde ise “Bu, bizim ilmimizin gereğidir” cevabını veriyordu. Bu nasıl mümkün olabilmiştir? Çalışmamız temel olarak bu ilişki biçiminin mahiyetini izah etmek üzere ortaya çıkan soru ve cevapları içermektedir.

Tasavvufun hangi saiklerle yaygınlaşmaya başladığı ve bu sürecin sosyal/entelektüel hayatta ne tür sorunlara yol açtığı, çağdaş tasavvuf araştırmalarında yeterince ele alınmayan konular arasındadır. Oysa tasavvufun kimliğini kazandığı bu süreç hakkında ne kadar bilgi sahibi olabilirsek, dinî ilimler ve dinî hayat arasındaki ilişkiye dair bugün bile tartışılan pek çok meseleye ilişkin o denli verimli neticeler elde edebiliriz. Bu tezin öncelikli amacı, şariat-hakikat ilişkisi problemini merkeze alarak tasavvufun teşekkül seyri hakkında bir çerçeveye ulaşmak ve çağdaş tasavvuf araştırmalarına yöntem bakımından katkı sağlamaktır.

Çalışma süresince katkılarını esirgemeyen pek çok kişiye teşekkür borçluyum. Bunların en başında, yüksek lisans çalışmam da dâhil olmak üzere, on senedir devam eden teşrikimesaimiz boyunca hiçbir zaman desteğini eksik etmeyen hocam Prof. Dr. Ekrem Demirli geliyor. Bu çalışmada dile getirilen pek çok düşünce ve yaklaşım, esas itibarıyla akademik tasavvuf araştırmalarında ilk kez onun tarafından çeşitli biçimlerde ifade edildiği gibi yaklaşık altı sene boyunca, teze ilişkin doğru soruların sorulmasında çok cömert davrandı. Bu nedenle elinizdeki çalışma Sayın Demirli'nin akademik formasyonuna, özverisine ve etik anlayışına, başka hiç kimseye olmadığı kadar çok şey borçludur.

Prof. Dr. Mürteza Bedir sadece tezin kontrol süreçlerinde değil, İlimler ve Sanatlar Merkezi bünyesinde yaklaşık dört yıllık birlikteliğimiz boyunca mesleki birikimime çok şey kattı. Bilhassa fıkıh ilmini ilgilendiren konulardaki bakış açımı ondan kazandım, kendisine müteşekkirim. Tezin muhtelif konularına ilişkin sorunlarımın çözümünde sağladığı katkılar nedeniyle Doç. Dr. Ömer Türker'e ayrıca teşekkür etmeliyim. Ele aldığım bazı konuların kelamdaki ve felsefedeki karşılıklarına

işaret ederek tezin tutarlı olmasına büyük katkı sağladı. Çeşitli vesilelerle katkılarını esirgemeyen Dr. M. Owais Khan, Mehmet Arıkan, Abdullah Uğur, Rumeysa Umut ve Feyza Güler'e ayrıca minnettarım.

Öğrenim hayatım süresince maddi ve manevi desteklerini her zaman gördüğüm anne ve babama bilhassa müteşekkirim. Uzun ve yorucu çalışma döneminde her zaman destek ve teşviklerini sunan kıymetli eşim Tuğba Hanım'a ve sevgili kızım Bengisu'ya da teşekkür ve minnet borçluyum. Sanırım bu tezin bitmiş olmasına en çok onlar sevinecek!

Hacı Bayram Başer
Nisan 2015 / Yalova

İÇİNDEKİLER

ÖZ.....	iii
ABSTRACT	iv
ÖNSÖZ.....	v
KISALTMALAR	ix
GİRİŞ	1

BİRİNCİ BÖLÜM

TOPLUMSAL HAYATA DAİR ELEŞTİREL BİR SÖYLEM OLARAK TASAVVUFUN GELİŞİMİ

1. TASAVVUFUN GELİŞİM SEYRİNDE İLK MERHALE: <i>KİTÂBÜ'Z-ZÜHD'</i> LER.....	11
1.1 Tasavvufu Dönemlendirme Sorunu ve Zühd-Tasavvuf Ayrımı	11
1.2 İslâm Dindarlığının Temel Karakteri Olarak Zühd	20
1.3 Tasavvuf Literatürünün Öncüsü Olarak Zühd Eserleri ve Fonksiyonları.....	29
1.3.1 Tasavvuf Eserlerindeki Temel Konuları Belirlemesi.....	37
1.3.2 Tasavvuf Terminolojisine Kaynaklık Etmesi.....	40
2. ŞERİAT-HAKİKAT İKİLİĞİ VE ZAHİTLİK: SÜFİLERİN GENEL ZAHİTLİK YÖNELİMLERİNDEN AYRIŞMA ÇABALARI	44
2.1 İbâhî Eğilimlerin Kaynağı Olarak Zühd.....	44
2.2 İbahiliğin Bir Tezahürü: Tevekkül ve Kesb İlişkisi Sorunu	49
2.2.1 Zühdün Sınırları Problemi: Meskenet ve Kesb	49
2.2.2 Tasavvufta Zühd Anlayışının Tashihi	56
3. TOPLUMUN DİĞER KESİMLERİYLE AYRIŞMA SORUNU: HALK VAİZLERİ ÖRNEĞİ	68
3.1 Bir Sorun Olarak Halk Vaizlerinin Faaliyetleri ve Süfîlerle İlişkisi	68
3.2 Süfîlerin Halk Vaizlerine Yönelik Eleştirileri.....	74
4. ELEŞTİREL BİR SÖYLEM OLARAK TASAVVUF: MUHATAPLAR/MUHALİFLER.....	82

İKİNCİ BÖLÜM

BİR BİLGİ YÖNTEMİ OLARAK TASAVVUF: İLK NAZARİ EĞİLİMLER VE DİN İLİMLERİYLE KRİZ

1. RİYAZETTEN MARİFETE, HAKİKATE ULAŞMADA NEFS VE RUH KONUSU.....	89
1.1 Kötülüğün Kaynağı Olarak Nefs ve Riyazetin Temellendirilmesi.....	92
1.2 'Ezelî' Bir Varlık Olarak İnsan.....	104
1.3 Tasavvufta Büyük Kırılma: Nefs/Ruh Bahsinde Klasik Teoriye Dönüş	112
2. SÜFİLERİN BİLGİ ANLAYIŞI: BİLGİNİN İMKÂNI VE TEMEL KONULAR	125
2.1 Bilginin/Ahlâkî Değerin İmkânının Kabulü.....	126
2.2 Süfîlerin Bilgi Görüşlerini Belirleyen Temel Konular	128
2.2.1 Kulun Edilgenliği Düşüncesi.....	128
2.2.2 Bilgi-Eylem İlişkisinde Bütünlük.....	133
2.2.3 Bilgide Kesinlik Meselesi	140
2.2.4 Nübüvvet-Velayet İlişkisi	144

3. BİLGİYLE İLGİLİ TEMEL KAVRAMLAR VE SORUNLAR	148
3.1 Bilgi-Eylem İlişkisi: Marifet ve İlgili Terimler	148
3.2 Kalbe Doğan Bilgiler: Havâtır ve İlgili Terimler	158
3.3 Bilginin Kesinliği Sorunu: Müşahede ve Yakîn	162
4. BİLGİ ARAÇLARI VE BİLGİNİN DEĞERLENDİRİLMESİ	170
4.1 Bilgi Araçları: İdrak Güçlerinde Çeşitliliğin Savunulması	170
4.1.1 Sadr, Kalp, Fuad, Lübb	170
4.1.2 Marifete Ulaşmada Akılcı Yöntemlerin Eleştirisi	180
4.2 Bilginin Doğrulanması	184
4.2.1 Veri ve Yöntem Ayrımı: Keşf Bir Yöntem midir?	184
4.2.2 Bilginin Geçerliliği İçin Şahit/Delil Zorunluluğu	190

ÜÇÜNCÜ BÖLÜM

DİN İLİMLERİYLE UZLAŞMA: SÜNNÎ TASAVVUFUN FIKH-I BÂTİN OLARAK TEŞEKKÜLÜ

1. BİR DİN İLMİ OLARAK TASAVVUF: TEDVİN SÜRECİNDE TASAVVUF	195
1.1 Tasavvufun Mevzusu: Hal veya Ahlaktaki Değişim	198
1.2 Tasavvufun Mesaili: Haller ve Makamlar	204
1.3 Tasavvufun Yöntemi: Tasfiye ve İstinbat	212
2. DİN İLİMLERİYLE UZLAŞI SÜRECİNİN NETİCESİ: TASAVVUFTA İLMÎ DİLİN GELİŞİMİ	221
2.1 Nazariyesiz Amelin Sorunları: Şatahat	221
2.1.1 Şath: Tarihsel Arka Plan	222
2.1.2 Bir Tasavvuf İstihali Olarak Şath	230
2.2 Tasavvufta “İçtihat” Hataları: Galatât	236
2.3 Sünnî Tasavvufun Neticesi: Dalaletin Tanımlanması	239
3. DİNÎ HAYATA DAİR ANA KAVRAMLARIN TAŞIYICISI OLARAK TASAVVUF	244
3.1 İman-Amel Tartışmasının İkmali: İmanın Terakki Aşamaları veya Haller ve Makamlar ..	245
3.2. Tevhide Ulaşmanın Aracı Olarak Fena: Dinî Hayatta Fenanın Tezahürleri	253
3.2.1 Tevekkül	259
3.2.2 Sabır ve Kanaat	260
3.2.3 Rıza	261
3.2.4 Muhabbet	262
4. SÜNNÎ TASAVVUFUN TEŞEKKÜL SÜRECİNİN NETİCELERİ	264
SONUÇ	271
KAYNAKÇA	277
ÖZGEÇMİŞ	296

KISALTMALAR

a.g.e.	: Adı geçen eser
a.g.m.	: Adı geçen makale, adı geçen madde
a. mlf.	: Aynı müellif
Bkz.	: Bakınız
bs.	: Baskı, basım.
C.	: Cilt
Çev.	: Çeviren
Der.	: Derleyen
DİA	: Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi
Ed.	: Editör
İFAV	: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı
İÜİFD	: İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi
Krş.	: Karşılaştırınız
Nşr.	: Neşreden
s.	: Sayfa
ss.	: Sayfaları arası
t.y.	: Basım tarihi yok
TDV	: Türkiye Diyanet Vakfı
thk.	: Tahkik eden
ö.	: Ölümü
SBE	: Sosyal Bilimler Enstitüsü
SUNY	: State University of New York
UP	: University Press
vb.	: Ve benzeri
vd.	: Ve devamı
v.d.	: Birden fazla tercüme edenlerde ilkinden sonrakiler
y.y.	: Basım yeri yok
Yay.	: Yayınları, Yayıncılık, Yayınevi
Yay. Haz.	: Yayına Hazırlayan

GİRİŞ

Bu tezin konusu, şeriat-hakikat ilişkisine dair tartışmaların doğurduğu sorunlar çerçevesinde tasavvufun geçirdiği teşekkül aşamalarıdır. “Şeriat-hakikat ilişkisi sorunu” ifadesiyle hem tasavvufun teşekkülüne zemin teşkil eden ön-problemleri hem de tasavvufun yaygınlaşmasıyla ortaya çıkan sorunları kastetmekteyiz. Tezin bütününe yaydığımız temel iddia, bir din ilmi hüviyeti kazanma sürecinde daha açık olmak üzere, bütün olarak tasavvufun ana meselesinin şeriat-hakikat ilişkisi sorunu olmasıdır. Gerçekte şeriat-hakikat, zahir-bâtin, kabuk-öz, asıl-fer, tabi-metbu gibi ikili kavramlaştırmalar hep bu soruna irca edilerek anlamlı hale gelmektedir. Binaenaleyh tezimizin problematiğini şöyle de ifade edebiliriz: Tasavvufun teşekkül seyrindeki tartışmaların, bir bütün olarak Müslümanların din anlayışı içerisindeki yeri nedir ve sûfîlerin bu konuda ileri sürdüğü görüşler sonradan Müslümanların din ve dinî ilimler anlayışını nasıl etkilemiştir? Söz gelişi dinî ilimler kümesi genişlemiş midir ve bu süreçte tasavvuf nasıl bir seyri takip etmiştir? Burada şunu kastediyoruz: Tasavvufun dinî ilimlere bir eleştiri olarak yaygınlaşırken zamanla kendisinin de bir din ilmi haline gelmesi, acaba tabii bir süreç midir yoksa inhitat mıdır? Çalışmamızda bu sorulara da cevap bulmaya çalıştık.

Şeriat-hakikat ilişkisi sorunu bağlamında tasavvufun teşekkülü başlıca üç aşamada gerçekleşmiş ve bunlar çalışmamızın ana bölümleri olarak tasarlanmıştır. Fakat bu aşamaların ‘kısmen kronolojik’ aşamalar olduğunu belirtmeliyiz. Bunlar, aynı zaman diliminde gün yüzüne çıkmış farklı sorunların bir mantık silsilesi içinde paralel hale getirilmesinden ibarettir. Bu tasnif aynı zamanda tasavvuf tarihi hakkındaki çağdaş araştırmalarda kullanılacak tarih yönteminin hangisi olabileceğine dair önerimizi ifade etmektedir. Bu meyanda sırasıyla sûfîlerin dinî hayatta yaşanan yozlaşmalara yönelik tenkitlerini ‘eleştiri aşaması’; tasavvuftaki ilk nazari eğilimleri ve onun bir din ilmi hüviyetine kavuşmasına zemin hazırlayan sorunları ‘kriz aşaması’; nihayet tasavvuf ile dinî ilimler arasındaki ilişki biçimini belirleyen ilmî dilin gelişimini ‘uzlaşma aşaması’ olarak ele aldık. Binaenaleyh şeriat-hakikat ilişkisi sorunu, tasavvuf ile dinî ilimler arasındaki karşılıklı etkileşim noktalarını dikkate almayı gerektirdiği için çalışmamızda mukayeseli bir bakış açısı kullanmaya özen gösterdik.

Birinci Bölüm’de sûflerin dinî hayattaki bozulmalara yönelik eleştirilerini ele aldık. Sûfler eleştirilerini, büyük ölçüde ayet ve hadislerden beslenerek dile getirdikleri için, hadis literatürünün ahlak bahisleri olan *Kitâbü’z-zühd* literatüründen ne ölçüde etkilenmiş olabileceklerini ortaya koymaya çalıştık. Zühd kavramı sûflere göre İslam dindarlığının bütününü ifade eden tümel bir kavramdır. Tasavvufu önceleyen döneme ‘zühd dönemi’ ismi verilmesi bu yüzdendir fakat çağdaş araştırmalarda tasavvuf tarihini dönemlendirirken uygulanan zühd dönemi-tasavvuf dönemi ayrımı aynı ölçüde tasavvuf metinlerinde karşılığı bulunan bir tasnif biçimi değildir. Sûfler ayetlerden ve hadislerden beslenerek, gerçekte tasavvufun yeknesak bir süreçte ve Hz. Peygamber’den itibaren kesintisiz bir seyirde gelişim gösterdiğini düşünmüşlerdir. Sûflerin zühd kavramı üzerinde sıkça durmalarının en önemli sebeplerinden biri de zühd hakkındaki aşırı anlayışlardı ve bu anlayışlar bilhassa idari işlerde görev almama, evlenmeme, entelektüel faaliyetlerden uzak durma ya da geçim için çalışmama şeklinde tezahür etmişti. Çalışmamızda bunlardan birine, çalışma (*kesb*) konusuna odaklanarak tasavvufun gerçekte bir “zühd eleştirisi” olarak teşekkül ettiğini ortaya koymaya çalıştık. Zühd hakkındaki aşırı anlayışların tashih edilmesi sürecinin bir uzantısı olarak, toplumun diğer kesimleriyle sûfler arasındaki ayrışmaların seyrini de konu ettik. Bu bağlamda sûflerin, hadis uydurdukları için âlimlerin tepkisiyle karşılaşan halk vaizleri ile aralarındaki farkları ortaya koymaya yönelik çabalarını ele aldık. Dolayısıyla bu bölümdeki temel iddiamız, tasavvufun öncelikle “zühd” kavramı merkezinde dinî hayata bakıştaki bozulmalara karşı eleştirel bir söylem olarak gelişim gösterdiği, bu sürecin ise zorunlu olarak onları toplumdaki “benzer/mukabil” kesimlerden ayrışmaya yönelterek bir ‘kimlik bulma’ çabasına dönüştüğüdür.

İkinci Bölüm’de tasavvufta ilk nazari eğilimleri ‘bilgi’ bahsini merkeze alarak incelemeye çalıştık. Burada temel olarak aşırı zühd anlayışlarını tashih etme sürecinde başta Muhâsibî olmak üzere pek çok mutasavvıfın ‘ilmî bir dil geliştirme’ girişimlerinin neticesi olarak, artık sûflerin bütün görüşlerini sistematik bir şekilde ifade etme zorunluluğuyla –başka bir ifadeyle bir krizle- karşı karşıya kalmış olmalarının ilk örneklerini inceledik. Bu meyanda sûflerin nefs/ruh, bilginin mahiyeti, kesinliği ve doğru bilginin tespit edilmesine yönelik yöntem hakkındaki görüşlerini ele aldık. Buradaki temel iddialarımızdan biri, sûflerin bilhassa nefs/ruh bahsi gibi pür

nazari bir konuda zaman zaman kendilerine özgü yaklaşımlar ortaya koymuş olsalar bile bunların bütün sūflerce benimsenmeyip, temelde kelamcılarının daha özeldede ise Eş'arîlerin görüşlerini takip ettikleri; buna mukabil bilgiyle ilgili konularda daha özgün görüşler ortaya koyduklarıdır. Kanaatimize göre bu, üzerinde durulması gereken bir çelişkidir. Binaenaleyh burada Cüneyd ve Harrâz gibi mutasavvıfların 'ezelî' insan düşüncesini, Serrâc vb. yazarların kelam düşüncesini merkeze alarak tezyif ettiklerini iddia etmekteyiz. Buna bağlı olarak Serrâc'tan itibaren tasavvuf hakkında derli toplu kitaplar telif eden müellif-sūfleri, Cüneyd'i Sünni tasavvufun zirvesi sayarak, "şerh dönemi müellifleri" olarak nitelemekteyiz.

Ayrıca buradaki iddialarımızdan biri de tasavvufun bu 'kriz' aşamasında iki ana fikir üzerinden teşekkül ettiği: Bilgi-eylem bütünlüğünün savunulması ve nübüvvet-velayet ilişkilerinin düzenlenmesi. Bilgi-eylem ilişkisi (bilginin eylemi istilzamu), literatürde iman-amel irtibatı olarak geçen konuları kapsar ve sūfler bu konuda bilginin ameli gerektirmesinden ziyade amelin doğurduğu bilgi üzerinde durmuşlar, böylece hem tasavvuf içindeki ibahi eğilimleri tezyif edecek hem de imanın güçlenmesini/kesinleştirilmesini savunarak tasavvufun din ilimlerine alternatif bir tavır olmadığını ortaya koyacak yaklaşımlar getirmişlerdir. Buna göre tasavvuf, din ilimlerinden elde edilen bilgilerin tahkike erdirildiği bir disiplin olarak fıkıh, kelam gibi dinî ilimlere bağlı iken aynı zamanda kendisi açısından ahlak alanını sahiplenmeyi sürdürmektedir. Başka bir ifadeyle fıkıh ve kelam bahislerinde tasavvuf, yeni bir görüş getirmeyip Ehl-i sünnet akidesine bağlı olduğunu kabullenirken, ahlakı kendisi için bir din ilmi alanı olarak seçmişti. Nübüvvet-velayet ilişkilerinde ise sūfler, velayeti nübüvvetin ferî haline getirerek hem Şii velayet/imamet anlayışına karşı velayetin genelliğini savunmuşlar hem de bilginin tahkik derecelerinden söz ederek bu genelliği daha özel zümrelerin varlığı lehine tekrar yorumlamışlardır. Dolayısıyla bu bölümdeki temel iddialarımızdan biri de tasavvufun gelişimine etki eden en önemli iki unsurun iman-amel irtibatı konusu ve nübüvvet-velayet ilişkilerinin tesisi olduğu ve tasavvuf ile dinî ilimler arasındaki etkileşimin ancak bu iki ana fikir üzerinden takip edildiğinde anlamını bulacağı yönündedir.

Her iki konuda sūflerin temel olarak tasavvuf içindeki ibahi ve hulûlî eğilimleri; ikinci olarak da din ilimlerini muhalif kabul ederek görüşlerini serdettiklerini tespit ettik. "Kriz aşaması", toplum tarafından sūflere bakışta

örneklerine rastladığımız bir dizi olaya da atıf yapmaktadır. Bunlardan en önemlisi, sûflerin fena tecrübesini yeteri açıklıkta izah edememelerinin bir neticesi olarak dil problemiyle karşı karşıya kalmış olmaları ve buna bağlı olarak, söz gelişi, Gulam Halil Soruşturması, Hallâc'ın idamı gibi bazı süreçlerden geçmeleridir. Çalışmamızda bu tür olayların tarihsel olarak ele alınmasından ziyade, altında yatan epistemolojik zemin üzerinde duran bir bakış açısını benimsedik. Bu bakımdan temel iddialarımızdan bir diğeri de söz konusu olaylara yol açan dil problemini aşmak üzere ‘ilmî bir dile’ ihtiyaç duyulduğu, bunun ise tasavvufun daha sistematik bir şekilde ifade edilmesi olgusunu gündeme getirdiğidir.

Üçüncü Bölüm bu konuya hasredilerek tasavvufta gelişen ilmî dile odaklanmaktadır. Bu ilmî dilin gelişimi ise tasavvuf ile din ilimleri arasındaki uzlaşma sürecinin bir tezahürüdür. Burada bilhassa Serrâc, Kelâbâzî, Ebû Tâlib Mekkî gibi müelliflerin görüşlerinden hareketle tasavvufun bir din ilmi olarak nasıl tesis edildiğini, onların tasavvufun mevzusuna, meselelerine ve yöntemine dair yaklaşımlarını tespit etmeye çalışarak ele aldık. Bu meyanda tasavvufun mevzusu hal veya tahavvül (ahlaktaki değişim), meseleleri haller ve makamlar bahsi, yöntemi ise tasfiye ve istinbat olarak tebarüz etmektedir. Fakat tasavvufta ilmî dilin gelişiminin en önemli tezahürü, *şath* kavramının kullanılmasında ortaya çıkmaktadır. Buradaki temel iddiamız, bu kavramın tasavvuf için ‘imam’ sayılan büyük sûflerin “şeriat” ile çelişen ifadelerini, onları tasavvuf dairesi dışına çıkarmadan yorumlamak ve bir bakıma tezyif etmek maksadıyla kullanılması ve bunun sadece Serrâc tarafından yapılmasıdır. İddiamıza göre Serrâc, daha önce tasavvufta *dava* şeklinde eleştirilen bu tür söylemleri, sekr ve vecd etkisinde söylenmiş kabul ederek *şath* kavramıyla ifade etmiş fakat kendisinden sonra, söz gelişi, Kuşeyrî ya da Hucvîrî bu söylemi benimsememiş ve *dava/davayı terk* terimine tekrar dönmüşlerdir. Ayrıca bu bölümde sûflerin ibahi ve hulûlî eğilimleri tasavvuf dışına çıkaran eleştirel söylemlerini de ele aldık.

Bu bölümdeki iddialarımızdan biri de bir din ilmi olarak tasavvufun iman-amel irtibatı konusundaki tartışmaları ikmal eden bir disiplin olarak gelişim göstermesinin, sûflerin dinî hayatla ilgili görüşlerini anlatmak üzere kullandıkları kavramlardan hareketle ortaya koyulabileceğidir. Bu minvalde sûflerin görüşlerini iman-tevhid-fena ekseninde inceledik. Bilhassa fena kavramı üzerinde yapılacak bir tür “yapı-bozum” ameliyesinin bu imkânı sağlayabileceğini öne sürmekteyiz. Kanaatimize göre tasavvuf

ve fena kelimeleri arasında doğrudan bir irtibat tesis edilebilir. Bu anlamda bütün olarak tasavvuf bir infialleşme sürecinin adıdır. Sûfilerin fenadan bahsederken sürekli olarak onun ‘terk’ anlamı üzerinde durduklarını gördüğümüz gibi, benzer bakış açısını sonraki sûfilerde de söz gelişi İbnü’l-Arabî’nin ‘ibadet’ kelimesi hakkındaki yorumlarında da görürüz. Dolayısıyla biz fenayı nihai bir hal olarak değil, başlangıçtan itibaren tasavvufî eğitim sürecinin temel karakteristiği olarak değerlendiriyoruz ve bu nedenle tasfiye ve fena kelimeleri arasında özdeşlik olduğunu düşünüyoruz.

Tasavvufun erken dönemi üzerine çalışmak pek çok güçlüğü beraberinde getirir. Bunların en önemlisi, mebzul miktarda ama dağınık halde günümüze ulaşmış görüşlerin telifinde ortaya çıkar. Sûfiler görece ilk iki asırda ‘sözlü’ bir gelenek üzerinden görüşlerini serdetmişler fakat ikinci yüzyılın sonlarından itibaren çok sayıda eser telif edilerek bu sözlü gelenek ‘yazılı’ hale gelmiştir. Fakat sûfiler bu süreçte, tasavvuf hakkında konuşan kişilerin kim olduğunu tespit etmede söz gelişi muhaddislerin isnad sistemi gibi titiz bir yöntem benimsememişlerdi. Onlar için önemli olan “anlamın doğru aktarılması” idi. Bu nedenle tasavvuf metinlerinde, sûfiler arasındaki somut bağları tespit edecek çok az veri bulunur. Bununla beraber “anlamın doğru aktarılması” ilkesi, sûfilere dinî hayatın temel kavramları üzerinde görüşlerini daha bütüncül ve telife müsait bir tarzda ifade etmelerine olanak sağlamıştır. Dolayısıyla sûfilere anlamak ve tasavvufun teşekkül seyrini ortaya koymak için terminoloji üzerinden hareket edildiği sürece, diğer metodolojik güçlükler en aza iner. Biz de çalışmamızda bu yöneme sadık kalmayı tercih ettik.

Kuşkusuz herhangi bir “doktora tezi” için “iki yüz” yılı incelemek önemli bir handikap, hatta metodoloji hatası sayılabilir. Fakat günümüz tasavvuf araştırmaları dikkate alındığında bunu geçersiz kabul etmek zorundayız. Çünkü tasavvufun erken dönemi hakkında, çalışmamızı destekleyecek çok az sayıda ikincil literatürden söz edebiliyoruz. Bu dönem hakkında yurt içinde ya da yurt dışında çeşitli araştırmalar yapılmış olsa bile, bunlar ya ‘kişi’ ya da ‘eser’ odaklı monografiler olarak, tasavvufun teşekkül süreci hakkında genel bir çerçeve sunmaktan uzaktır. İkinci olarak bu çalışmalar, tasavvufun gelişimini “müstakil” bir düzlemde ele almakta ve onun dinî ilimlerle ilişkisini yeteri kadar açıklığa kavuşturamamaktadır. Oysa bir disiplinin gelişimi, ancak mukabil ya da muhalifleri ile arasındaki irtibat noktaları tespit edilerek ortaya konulabilir. Tek tek dinî ilimlerin tarihinin yazımıyla ilgili günümüze kadar

yapılan çalışmalarda, ilimler arası bu ‘muhtaçlık ilişkisinin’ göz ardı edildiği müşahede edilir ki bu anlamda sorun, tasavvufu da aşan/kapsayan daha karmaşık bir görünüm arz eder. Bu nedenle aslında fıkıh ya da kelim gibi branşlarda da tasavvufa dönük çalışmalar yapılması gerektiğini, bunun diğer dinî ilimlerin gelişimini de açıklığa kavuşturmak için zorunlu olduğunu düşünüyoruz. Binaenaleyh burada tasavvufun teşekkül sürecini, fıkıh, kelim vb. dinî ilimlerle ilişkisini ele verecek bir metotla ne kadar açık ortaya koyabilirsek, dinî ilimlerin gelişimi ve dinî hayatla ilişkilerini o kadar vuzuha kavuşturabiliriz.

Çalışmamızı temel olarak herhangi bir coğrafi bölgeyle sınırlamadık. Fakat ele aldığımız konular zorunlu olarak bizi hicri üçüncü ve dördüncü yüzyılın Bağdat mıntikasına götürmüştür. Tezimizde tasavvufun önce eleştirel bir tavır olarak fakat sonrasında bir din ilmî şeklinde gelişim göstermesini incelemekteyiz. Tasavvufu bir din ilmî olarak savunan görüş, büyük ölçüde Bağdat’taki ilmî ve kültürel hayatın kozmopolit yapısında neşvünema bulmuştu. Bilhassa şath bahsini incelerken gördük ki sûfiler arasında ‘ilim hüviyeti kazanma’ ile ‘serbest bir hareket olarak kalma’ şeklinde iki ana temayül gözlenmekte ve bunları Irak ve Horasan çevreleri yüklenmektedir. Bu nedenle çalışmamızın “Bağdat merkezli” bir okuma olarak görülmesi gerektiğini, dolayısıyla tasavvufun teşekkül sürecine dair daha kesin bir çerçeveye ulaşabilmek için “Horasan merkezli” çalışmalara da ihtiyaç duyulduğunu söylemeliyiz. Attar’ın söylediği gibi “Marifet Bağdat’ta, fütüvvet Şam’da, melamet Horasan’dadır.” Bunun dışında erken dönem tasavvufu için merkezî sayılabilecek bazı konuları, örneğin sûfilerin evlilik hayatına bakışları ya da sema ve raks konusu gibi meseleleri, tezin sınırlarını ve bütüncül yapısını bozacağı düşüncesiyle çalışmamıza dâhil etmemeyi uygun gördük. Fakat tezde uyguladığımız bakış açısının bu konularda da benzer neticeleri vereceğini düşünmekteyiz.

Tezde –zorunlu kaldıkça Gazzâlî’yi de dâhil etmek üzere- esas olarak Gazzâlî’ye kadar yazılmış bütün tasavvuf literatürünü kaynak olarak kullandık. Fakat bunların içinden bilhassa Serrâc’ın (ö. 378/988) *Kitâbü’l-Lüma’*, Kelâbâzî’nin (ö. 380/990) *Ta’arruf li mezhebi ehli’t-tasavvuf*, Ebû Tâlib Mekki’nin (ö. 386/996) *Kûtü’l-kulûb fi muâmeleti’l-mahbûb ve vasfu tarîki’l-mürîd ilâ makâmi’t-tevhîd*, Kuşeyrî’nin (ö. 465/1072) *Risâletü’l-Kuşeyriyye* ve Hucvîrî’nin (ö. 465/1072) *Keşfu’l-mahcûb* isimli eserlerinden “ana kaynaklar” olarak yararlandık. Konuyla ilgili ikincil

literatür sorunu, çalışmamızdaki temel iddialarımızı bu beş esere dayanarak ortaya koyabileceğimizi göstermiştir. Çünkü bu eserler, daha önce de dediğimiz gibi, Cüneyd ile zirvesine ulaşan Sünni tasavvufun “şerhleri” niteliğindedir ve bunların en önemli yönlerinden birisi de hicri dördüncü ve beşinci yüzyıla kadar, dağınık halde bulunan sûfilere ait sözleri belirli ölçütlerle tasnif ve telif etmiş olmalarıdır. Bu nedenle söz konusu eserler, bize yeteri kadar malzeme sağladığı gibi farklı sorunlardan hareket eden başka çalışmalara da kaynaklık yapabilecek ölçüde çok bilgi içerir. Aynı şekilde Sülemî'nin (ö. 412/1021) *Tabakâtu's-sûfiyye* ve Ebû Nuaym İsfehânî'nin (ö. 430/1038) *Hilyetü'l-evliyâ ve tabakâtü'l-asfiyâ* isimli eserleri, sûfilere ait görüşlerine ulaşmak için kullandığımız diğer eserlerdir.

Tezde ele aldığımız konulardan bir kısmı, bazı sûfi-müelliflere daha ağırlık vermemizi gerektirmiştir. Muhâsibî (ö. 243/857) ve Hakîm Tirmizî (ö. 320/932) bunların başında gelmektedir. Birinci Bölüm'de bu iki yazarı, aşırı zühd anlayışlarının eleştirilmesinde sûfilere temsil eden iki müellif olarak ele aldık. Bu minvalde Muhâsibî'nin *Mekâsib* ve Tirmizî'nin *Beyânü'l-kesb* isimli eserlerinden yararlandık. Aynı şekilde nefis/ruh konusunda Muhâsibî'nin *Riâye*, *Âdâbü'n-nüfûs*, *Bed-ü Men Enâbe İlallah* ve *el-Kasdu ve'r-Rücû' İlallah* isimli eserlerinden; Tirmizî'nin ise *Riyâzetü'n-nefs*, *Âdâbü'l-mürîdîn*, *Beyânü'l-fark*, *Menâzilü'l-kurbe*, *Menâzilü'l-ibâd mine'l-ibâde* gibi eserlerinden istifade ettik. Yine çalışmaya konu ettiğimiz dönemin önemli mutasavvıflarından Ebû Saîd Harrâz'ın (ö. 286/899) *Kitâbu's-sıdk* adlı eserini ve günümüze ulaşan çeşitli risalelerini etkili bir şekilde kullanmaya çalıştık.

Birinci Bölüm'ün ilk konusu, *Kitâbü'z-zühd* literatürünün tasavvufun teşekkülünü anlamak için bir imkân olarak kabul edilmesine dayanan çeşitli bahislerden ibaret olduğu için, zühd literatürünü etkin bir biçimde kullanmaya gayret ettik. Bilhassa Abdullah b. Mübârek (ö. 181/797), Vekî b. Cerrâh (ö. 197/812) gibi nispeten daha erken dönemde yaşayan müelliflerin *Kitâbü'z-zühd*'leri başta olmak üzere, çalışmamızın sınırlarını teşkil eden hicri IV. yüzyıla kadar kaleme alınmış bütün zühd literatüründen istifade ettik.

Çalışmamızın temel iddialarından biri de tasavvufun teşekkül seyrini ancak dinî ilimlerle ilişkisini ortaya koyabildiğimiz ölçüde anlayabileceğimizdir. Bu nedenle mukayeseli bir yöntem kullanmaya gayret ettik ve fıkıh, kelam vb. dinî ilimlerde, çalışmamıza konu edindiğimiz döneme ait temel eserlerden yararlandık. Söz gelişi

Kâdî Abdülcebbar'ın *Şerhu Usûli'l-Hamse*'sini Mutezile'ye ait görüşlere ulaşabilmek için; Eş'arî'nin *Makâlât*'ını, Şehristânî'nin *Milel ve Nihal*'ini, Abdülkâhir Bağdâdî'nin *el-Fark beyne'l-fırak*'ını ve Taftâzânî'nin *Şerhu'l-akâid*'ini diğer kelmacıların ve fırkaların görüşlerini tespit edebilmek için kullandık. İmam Muhammed eş-Şeybânî'nin *Kitâbü'l-kesb*'i ise, aşırı zühd anlayışlarına bir eleştiri olarak değerlendirilebilir. Bu eserin hem müstakil baskısından hem de Serahsî'nin *Mebûsât*'u içerisinde yayımlanmış halinden yararlandık.

Konumuzu yakından ilgilendiren ikincil literatür, daha önce de söylediğimiz gibi, kişi ya da eser odaklı monografiler dışında pek azdır. Tezde ortaya koymaya çalıştığımız iddiaların ve bunları nasıl bir çerçevede ele alacağımıza dair yaklaşımların önemli bir kısmı, Prof. Dr. Ekrem Demirli'nin çalışmalarına ve tezi hazırlama sürecinde yaptığımız kişisel görüşmelere dayanmaktadır. Bu minvalde bakış açımızı belirleyen en önemli ikincil literatür, Demirli'nin "*Zâhiri İlimlerin Otoritesi Karşısında Tasavvuf'un Meşruiyet Arayışı*", (İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, 2007, sayı: 15, s. 219-245) başlıklı makalesi olmuştur. Demirli burada tasavvufun gelişim seyrini, dinî ilimlerle karşılaştığı temel sorunlar muvacehesinde ele alır ve Sünnî tasavvufu temelde şeriat-hakikat ilişkilerinin düzenlenmesi sürecinin bir sonucu olarak ortaya koyar. O bakımdan bu tez, evveleminde bu makalenin iddialarından hareket etmekte ve yine bu makalede zımnen önerilen yöntemi benimsemektedir. Aynı şekilde Demirli'nin *Sadreddin Konevî'de Bilgi ve Varlık*'ının (İstanbul, 2005) giriş kısmı aynı konuyu daha detaylı olarak ele alan bir diğer çalışmadır. Yine Demirli'nin *İslam Metafiziğinde Tanrı ve İnsan* (İstanbul, 2009) isimli eserinde ise konumuzu ilgilendiren pek çok pasaj bulunur ve bunlar, yukarıdaki iki yazıda dile getirilen görüşlere ilişkin daha kapsamlı yargılar içerir.

Ekrem Demirli'nin çalışmaları dışında önümüzü açan daha başka eserlerden de bahsedebiliriz. Louis Massignon'un Hallâc hakkındaki monografisi (*La Passion de Husayn Ibn Mansur Hallaj: martyr mystique de l'Islam execute a Bagdad le 26 Mars 922*, Paris, 1975) sadece hicri IV. yüzyıl Bağdat'ına ilişkin içerdiği somut veriler dikkate alındığında bile bugün hâlâ önemini koruyan en mühim kaynaklardan. Bilhassa *şath* kavramı hakkındaki araştırmamızda bu eserden yararlandık.

Ebu'l-Alâ Afifi'nin *et-Tasavvuf: Sevretun Rûhiyye fi'l-İslâm* (*Tasavvuf: İslam'da Manevi Hayat*, Çev. Ekrem Demirli, Abdullah Kartal, İstanbul, 1996) adlı

eseri pek çok konuda tezde savunmaya çalıştığımız iddialara paralel görüşler içermektedir. Bu bakımdan Afffi'nin bu ve diğer eserlerinden mümkün olduğunca istifade etmeye çalıştık.

Alexander Knysh'in *Islamic Mysticism: A Short History* (Leiden, 2000) ve Ahmet T. Karamustafa'nın *Sufism: The Formative Period* (Edinburgh, 2007) isimli eserleri ise özellikle tasavvuf hakkında Batı'da yapılan çalışmaların birer neticeleri ve tamamlayıcıları olarak işimizi kolaylaştırdı. Bu iki eserin önemli yönlerinden birisi de bu çalışmada savunduğumuz üzere tasavvuf tarihini farklı metot ve tasnifler üzerinden ele alma girişimlerinde bulunmalarındır. Gerhard Böwering'in Sehl b. Abdullah Tüsterî hakkındaki çalışması (*The Mystical Vision of Existence in Classical Islam*, Berlin, 1979) ve çeşitli makaleleri aynı çerçevede değerlendirilmesi gereken literatür arasında sayılabilir.

Christopher Melchert'in "The Transition from Asceticism to Mysticism" (*Studia Islamica*, 1996/1, Paris, C. 83, ss. 51-70.) başlıklı makalesini, bilhassa zühd dönemi-tasavvuf dönemi ayrımını tartıştığımız ilk bölümde ayrıntılı olarak inceledik ve tutarsız olduğunu düşündüğümüz temel iddiasına karşı gerekçelerimizi belirttik. Bunun yanı sıra tasavvufun farklı konu ya da kişileri üzerine çalışmaları bulunan Bernd Radtke, Paul Nwyia, Jacqueline Chabbi, Benedikt Reinert, Carl Ernst, Jawid Mojaddedi, Laury Silvers, Sara Sviri ve Florian Sobieroj gibi Batılı araştırmacıların yayınlarnını yeri geldikçe dikkate aldık.

Bu tezi hazırlarken, erken dönem tasavvufunun görece dağınık ve sistematiklikten uzak yapısı sebebiyle en çok da başlıkları ortaya çıkarmakta zorlandığımı belirtmeliyim. O nedenle daha başka temel sorunları merkeze alarak üretilecek çeşitli tasniflerden hareket eden her yeni tez çalışmasının, Sünni tasavvufun teşekkül seyrini anlamak için yeni bir imkân anlamına geleceğini düşünüyorum.

BİRİNCİ BÖLÜM
TOPLUMSAL HAYATA DAİR
ELEŞTİREL BİR SÖYLEM OLARAK TASAVVUFUN GELİŞİMİ

1. Tasavvufun Gelişim Seyrinde İlk Merhale: *Kitâbü’z-zühd*’ler

1.1 Tasavvufu Dönemlendirme Sorunu ve Zühd-Tasavvuf Ayrımı

Tasavvuf tarihinin aşamalarından hangi anlamda söz edebiliriz? Tasavvufta, eskiye göre ilerleme, gelişim ya da değişimden bahsederken neleri ölçüt alacağız? Başka bir açıdan, tasavvufun amelî bir hareketten marifete doğru gelişiminin doğal bir süreç olması¹ ne demektir? Tasavvuf araştırmalarında ortaya çıkan ilk problemlerden biri, zühd anlayışının sınırlarını belirlediği bir dindarlık eğiliminin, tasavvuf düşüncesinin başlangıcı ya da kaynağı sayılıp sayılamayacağı ve buna bağlı olarak iki yaklaşım tarzı arasında kesin bir tarihsel ayrımın ya da bir tür geçiş döneminin mümkün olup olmadığı sorunudur. Tasavvufun gelişimi tarihlendirilirken pek çok dönemden bahsedilmiş ve genellikle zühd, tasavvufun ilk aşaması sayılmıştır. Bu düşünceye göre zühd dönemi, *tasavvuf* ve *sûfi* kavramlarının hicrî II. yüzyılın ortalarından itibaren istimal edilmeye başlanmasıyla beraber sona ermiş ve tasavvuf dönemine geçilmiştir. Peki, zühd-tasavvuf ayrımı tasavvuf tarihini ifade edebilmek için uygun bir zemin oluşturabilir mi?

Konunun bir yönü, tasavvuf kavramlarının yabancı dillerde nasıl ifade edileceği sorunuyla ilgilidir. İslam tarihinin erken dönemini konu alan çalışmalarıyla bilinen Ignaz Goldzisher, Tor Andrae, Margaret Smith, Reynold Nicholson, Louis Massignon ve Arthur J. Arberry başta olmak üzere pek çok araştırmacının *zühd* kavramını *asceticism* ile karşıladıkları ve buradan hareketle *asceticism-mysticism* ayrımını tasavvufa taşıdıkları görülmektedir.² Kimi araştırmacılar söz konusu ayrımın

¹ İbrahim Besyûnî, *Neş’etü’t-Tasavvufi’l-İslâmî*, Kahire, Dârü'l-maârif, 1969, s. 115, 120, 132.

² Goldzisher, Andrae ve Smith genel olarak İslâm-Hıristiyanlık ilişkisi ve Hıristiyan keşişlerle zahitler arasındaki benzerlik üzerinde durmuşlardır. Bkz. Ignaz Goldzisher, *Introduction to Islamic Theology and Law*, Çev. Andras ve Ruth Hamori, Princeton, Princeton UP, 1981, ss. 116-167; Tor Andrae, *In the Garden of Myrtles: Studies in Early Islamic Mysticism*, Albany, State University of New York, 1987, ss. 33-54, özellikle ss. 12-13; Margaret Smith, *Studies in Early Mysticism in the Near and the Middle East*, Oxford, Oneworld Publications, 1995, ss. 125-152; a.mlf., *The Way of the Mystics: The Early Christian Mystics and the Rise of Sufis*, Londra, The Sheldon Press, 1976; Reynold Alleyne Nicholson, *A Literary History of the Arabs*, Cambridge, Cambridge UP, 1979, ss. 224-235; a. mlf., “An Historical Enquiry Concerning the Origin and Development of Sufism”, *Journal of the Royal Asiatic Society*, 1906, ss. 303-305; Louis Massignon, *Essays on the Origins of the Technical Language of Islamic Mysticism*, Çev. Benjamin Clark, Notre Dame, University of Notre Dame, 1997, ss. 107-119; a. mlf., “Tasawwuf”, *EI²*, Vol. X, 2000, ss. 313 vd.; Arthur John Arberry, *Sufism: An Account of the Mystics of Islam*, Londra, George Allen & Unwin Ltd., 1950, ss. 31-63; Diğer çalışmalar arasında şunlar

kaynağı olarak Max Weber’i göstermektedirler. Weber ve onu takip eden Paul Tillich ve Gert H. Mueller başta olmak üzere pek çok düşünürü göre dinin asketik ve mistik yönleri bulunmaktadır. Bu ayrımında asketik yaşam biçimi Kadir-i Muhtar bir Tanrı’ya tam anlamıyla itaati; mistik yaşam biçimi ise her yerde hazır ve nazır olan bir Tanrı ile birlikte olma duygusunu içermektedir. Bu bağlamda asketikler karamsar, mistikler ise iyimser bir dünya görüşüne sahip olmalarıyla ön plana çıkmaktadırlar.³

Hiç kuşkusuz Weber’den başka, özellikle dinler tarihi araştırmalarının öncüsü olmuş Max Müller, C. Petrus Tiele, Rudolf Otto, Friedrich Heiler gibi pek çoğu Protestan olan ve dinler tarihi sahasında Lutheryan bir gelenek kurmuş isimlerin sonraki araştırmacıları Hıristiyanlığın kökeni konusunda etkilemiş olabileceği düşünülebilir.⁴ Bu durumda tartışmaya Protestan-Katolik çekişmesinin genelde dinler tarihi özelde ise mistisizm tarihi yazıcılığına etkilerini dâhil etmek mümkündür. Başka bir ifadeyle mistisizmin de nasıl bir gelişim takip ettiği ve manastır kültürünün Hıristiyan dünya görüşüne hangi çerçevede etkide bulunduğu tam olarak bilinmemektedir. Üstelik mistisizm ya da benzeri geleneklerle ilgili nasıl bir araştırma yönteminin uygulanacağı hakkında bir uzlaşıdan söz edilemeyebilir.⁵ Öyleyse mistisizm araştırmalarında son yüz elli yılda teşekkül etmiş ekollerin, mistisizm tarihi için geçerli olması mümkün fakat başka geleneklere uygulandığında yanıltıcı

zikredilebilir: G. C. Anawati, Louis Gardet, **Mystique Musulmane: Aspects et Tendances-Experiences et Techniques**, Paris, Librairie Philosophique J. Vrin, 1961, ss. 19-28; Geneviève Gobillot, “Zuhd”, **EL**, Vol. XI, 2002, ss. 559-62; Claud Field, **Mystics and Saints of Islam**, Londra, Francis Griffiths, 1910, ss. 1-18; Eric Geoffroy, **Introduction to Sufism: The Inner Path of Islam**, Çev. Roger Gaetani, Bloomington, World Wisdom Inc., 2010, ss. 65-69.

³ Christopher Melchert, “The Transition from Asceticism to Mysticism”, **Studia Islamica**, 1996/1, Paris, C. 83, s. 52.

⁴ Bu isimler hakkında detaylı bir çalışma için bkz. Mustafa Alıcı, **Dinler Tarihinin Batılı Öncüleri**, İstanbul, İz Yay., 2007. Genel anlamda ‘din’ mefhumunun Modern Batı’daki algısının özelde ise Hıristiyanlığın bir disiplin olarak incelenmesinin ortaya çıkardığı sorunlara eğilen en önemli yazarlardan biri Talal Asad’dır. Bkz. Talal Asad, “The Construction of Religion as an Anthropological Category”, **Genealogies of Religion: Discipline and Reasons of Power in Christianity and Islam**, Baltimore, Johns Hopkins University Press, 1993, ss. 27-54; “Medieval Heresy: An Anthropological View”, **Social History**, Vol. 11, No.3, 1986, ss. 345-362.

⁵ Görebildiğimiz kadarıyla bu sorunu dikkate alan bazı çalışmalar şunlardır: Elizabeth Ann Clark, **Reading Renunciation: Asceticism and Scripture in Early Christianity**, Princeton, PUP, 1999, ss. 20-66; James E. Goehring, “The World Engaged: The Social and Economic World of Early Egyptian Monasticism”, **Ascetics, Society and the Desert. Studies in Early Egyptian Monasticism** içinde, Harrisburg, Trinity Press, 1999, ss. 39-52. Bu çalışmalarda Hıristiyanlığın erken dönemine yönelik araştırmalarda yöntem sorununun irdelendiğini ve Protestan-Katolik dinler tarihçilikleri arasındaki bakış açısı farklılıklarının söz konusu araştırmalara etkisinin sorgulandığını gözlemledik.

olabilecek yaklaşımlar geliştirdikleri varsayılabilir ve ancak mistisizmin tarihinin doğru bir şekilde ele alınmasından sonra Batı'daki tasavvuf araştırmalarında bir aşama kaydedilebileceği söylenebilir. Günümüzde yaygın bir şekilde kullanımı dikkate alındığında, zühd-tasavvuf ayrımı hakkında bir uzlaşının varlığını kabul etmek mümkündür.⁶ Fakat tasavvuf araştırmalarında bu ayrımın yerleşmesinde, XX. yüzyılın başlarından itibaren artış gösteren oryantalist çalışmaların etkili olduğu dikkat çekilmesi gereken noktalardan biridir.

Hususi olarak zühd-tasavvuf ayrımı, Melchert'in bir makalesi dışında çok az sayıdaki çalışmada konu edilmiştir.⁷ Melchert, büyük ölçüde Sülemî ve Ebû Nuaym'ın naklettiği rivayetler çerçevesinde, belli başlı sûfilerin sözlerini zühd ve tasavvuf karakterli görüşler olarak tasnif etmekte ve zühdden tasavvufa geçişin, tasavvuf söyleminin zühd söylemine baskın olduğu yerlerde yaşandığını düşünmektedir. Melchert yaptığı alıntılarda, sadece Allah'a yönelmek ve amel-cihatla meşgul olmak vb. ifadeleri *zühdi* ve genel olarak marifete ve makam-hallere dair daha nazarı sayılabilecek görüşleri ise *tasavvufî* olarak nitelemektedir.⁸ Söz gelimi İbrahim b. Edhem (ö. 163/780), Fudayl b. İyâz (ö. 187/803), Şakîk-i Belhî (ö. 195/810), Maruf-u Kerhî (ö. 200/815) gibi isimlerin görüşleri 'zühd' karakteri taşır.⁹ Buna mukabil, tasavvufî söylemin zühd söylemine baskın olduğu ilk isim Zünnûn-u Mısırî'dir (ö. 245/860) ve bu anlamda Zünnûn, zühdden tasavvufa geçişin ilk temsilcisi sayılmalıdır.¹⁰ Bâyezid (ö. 261/875), Harrâz (ö. 286/899) ve Ebû Hüseyin Nûrî'yi (ö.

⁶ Ebû'l-Alâ Affî, **Tasavvuf: İslâm'da Manevî Hayat**, Çev. Ekrem Demirli, Abdullah Kartal, İstanbul, İz Yay., 2004, s. 78-79. (Bu esere bundan sonra 'Tasavvuf' şeklinde atıf yapılacaktır); Mustafa Kara, **Tasavvuf ve Tarikatlar Tarihi**, İstanbul, Dergah Yay., 1985, s. 102; Hasan Kâmil Yılmaz, **Anahatlarıyla Tasavvuf ve Tarikatlar**, İstanbul, Ensar Neşriyat, 2007, s. 91 vd.; Es'ad Sahmerânî, **Tasavvuf: Menşei ve İstilahları**, Çev. Muharrem Tan, İstanbul, İz Yay., 2000, s. 29; Mustafa Aşkar, **Tasavvuf Tarihi Literatürü**, İstanbul, İz Yay., 2006, s. 35, 36.

⁷ Christopher Melchert, "The Transition from Asceticism to Mysticism", **Studia Islamica**, 1996/1, Paris, C. 83, ss. 51-70. (Bu makale bundan sonra 'Transition' şeklinde anılacaktır.) Zühdden tasavvufa geçişle ilgili hem genel olarak tasavvuf tarihini konu alan çalışmalarda hem de hususen zühd kavramını irdeleyen makalelerde zühd-tasavvuf ayrımı ile ilgili çeşitli yaklaşımları bulmak mümkündür. Örnek olarak şu çalışmalar zikredilebilir: Leah Kinberg, "What is Meant by Zuhd", **Studia Islamica**, 1985, Paris, C. 61, ss. 27-44.; Kadir Özköse, "Zühd ve Sûfilerin Zühde Yüklükleri Anlam", **Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi**, 2002, C. VI, S. 1, ss. 175-194.

⁸ Melchert, "Transition", ss. 52-63.

⁹ Melchert, a.g.m., ss. 53-55.

¹⁰ Melchert, a.g.m., s. 57. Zünnûn'u tasavvufun ya da daha doğru bir ifadeyle 'teosofik tasavvuf'un kurucusu sayan başka araştırmacılar da burada zikredilebilir. Bkz. Reynold Nicholson, "An Historical Enquiry Concerning the Origin and Development of Sufism", **Journal of the Royal Asiatic Society**, 1906, s. 309; İbrahim Besyûnî, **Neş'etü't-Tasavvufî'l-İslâmî**, s. 115, 276; Affî,

295/908) ‘sûfi’ olarak niteleyen Melchert, Cüneyd-i Bağdâdî’nin (ö. 297/909) eski tip zahitlerin sûfilere yönelik tepkilerini, uzlaştırıcı ve yeni bir dil kullanarak aşmaya çalışan isim olduğunu düşünür.¹¹ Ona göre her ne kadar hicrî II. yüzyılın başları gibi erken bir dönemden itibaren makamlar ve haller gibi teorik konularla ilgili sözlere rastlansa da bunlar sonraki dönemin tasavvufî duyarlılığını yansıtmaz. Melchert, zühdden tasavvufa geçişi mümkün kılan muhtemel durumları ise ordunun siyasi gücünün artışı ve tasavvuf kurumlarının yaygınlaşması olarak göstermektedir.¹²

Melchert’in yaklaşımındaki tutarsızlık, parça parça bilgilerden hareketle uzun bir süreci kapsayan yargılara ulaşmasında ortaya çıkmaktadır. Buna ek olarak, Sülemî ve Ebû Nuaym’dan önceki tasavvuf literatürünün söz gelimi Serrâc ve Kelâbâzî’nin yaklaşımlarını da dikkate alması gerektiği söylenebilir. Her şeyden önce, bir sûfinin ‘zühd’ karakteri taşıdığına karar verdiğimiz sözlerinin yanında aynı zamanda ‘tasavvufî’ diye nitelenebilecek görüşleri olduğunu tespit ettiğimizde ne yapacağız? Sözgelimi ‘zahit’ olarak nitelenen Fudayl b. İyâz, daha sonra tasavvufun en önemli konuları arasında olan rıza-marifet ilişkisi gibi teorik bir konu hakkında şöyle demektedir: “Allah’tan razı olmaya en çok hakkı olan kişi, Allah’ı en iyi bilenlerdir (*ehl-i marifet billâh*).”¹³ Buna mukabil, tefekküre verdiği önem sebebiyle ‘teosofik tasavvufun kurucusu’ olarak nitelenen Zünnûn zühd temaları taşıyan bir konuşmasında şöyle demektedir: “Allah’ın seçtiği kullarının alameti rahatlıktan uzak durmaları ve sadece O’na ibadet ederek insanların gözünden düşmeyi umursamamalarıdır.”¹⁴ Bu örnekleri çoğaltmak mümkündür. Bu durumda, Fudayl b. İyâz’ı ‘zahit’, Zünnûn’u ise ‘sûfi’ olarak nitelemek nasıl mümkün olabilir? Fudayl b. İyâz ve Zünnûn,

Tasavvuf, s. 90; Günümüzde ise bu yaklaşıma ihtiyatla bakılmaktadır. Bkz. Alexander Knysch, **Islamic Mysticism: A Short History**, Leiden, Brill, 2000, s. 42. (Bu esere bundan sonra ‘Islamic Mysticism’ şeklinde atıf yapılacaktır.); Ahmet T. Karamustafa, **Sufism: The Formative Period**, Edinburgh, Edinburgh University Press, 2007, s. 3, 6.

¹¹ Melchert, a.g.m., s. 59 vd. Burada Melchert, Râbiatü’l-Adeviyye’yi (ö. 185/802) zühd söylemini benimsemeyen isimlerden biri olarak değerlendirir ve bir ‘sûfi’ sayılmasını ihtiyatla karşılar. Oysa zühd-tasavvuf geleneğinde, bildiğimiz kadarıyla daha önce üzerinde bu kadar detaylı durulmayan ilâhi aşk ve sevgi konusunun ilk kez Râbia’nın elinde gelişmesi ve adeta onunla özdeşleşmesi, onun tasavvufun gelişim seyri açısından merkezi bir öneme sahip olduğunu göstermektedir. Râbia hakkında bkz. Margaret Smith, **Bir Kadın Sûfi: Râbia**, Çev. Özlem Eraydın, İstanbul, İnsan Yay., 1991.

¹² Melchert, “Transition”, s. 62, 63.

¹³ Ebû Nuaym İsfahânî, **Hilyetü’l-evliyâ ve tabakâtü’l-asfiyâ**, Beyrut, Dârü’l-fıkr, 1996, I-X. Cilt, VIII: 104. (Bu esere bundan sonra ‘Hilye’ şeklinde atıf yapılacaktır.).

¹⁴ Ebû Nuaym, **Hilye**, IX: 343.

konuşmalarında farklı konular üzerinde yoğunlaşsalar bile, pratik bakımdan takip ettikleri yöntem aynı ise hangi anlamda bir geçişlilikten söz edebiliriz?

Kelâbâzî'nin (ö. 380/990) ifade ettiği ve diğer yazarların da kabul ettiği gibi sûfiler, içinde buldukları hâl ve makamların getirdiği bilgilere göre konuşmaktaydılar.¹⁵ Zühdün bir seyr u sülûk aşaması olması bakımından makam olarak tespit edildiği sonraki metinleri¹⁶ dikkate aldığımızda, bir sûfinin 'zühd' karakteri taşıyan fikirlerinin daha sonraki aşamalarda değişmiş olabileceği düşünülemez mi? O zaman tasavvufun gelişim seyrini, zühd kavramını referans alarak tarihsel bir ayrımla takip etmek güçleşmektedir. Çünkü zühd, tarih boyunca etkinliğini yitirmeyen geniş bir anlam ağına sahiptir. Meslek sahibi olmak ya da evlenmek gibi sosyal sorumluluklardan uzaklaşmak, en ağır riyazet ve tezkiye uygulamalarını tatbik etmek ve entelektüel yaşamdan geri durmak zühdün başlıca anlamları olarak ön plana çıkar. Ancak bu tutumların hepsi veya bir kısmı, tarihin herhangi bir döneminde kesintiye uğramadan tasavvufun ana fikri olmaya devam etmiştir. Her dönemde önemini koruyan bir düşünceyi tasavvuftan hangi anlamda ayırabiliriz?

O halde belirli isimlerden seçilen ifadeler, zühd-tasavvuf ayrımını ya da geçişini takip edebilmek için geçerli bir yöntem olamaz. Nitekim Melchert'in aksine Affî -eğer zühdden tasavvufa bir geçiş olduğunu varsayarsak- bu geçişin İbrahim b. Edhem, Fudayl b. İyâz, Maruf-u Kerhî gibi –Melchert'in zühd dönemi temsilcileri olarak saydığı- isimlerin elinde gerçekleştiğini düşünmektedir. Ona göre hicrî ikinci asrın sonlarına doğru zühd tasavvufa dönüşmüş ve fıkıh ilminin yanında yeni bir ilim olarak temeyyüz etmiştir.¹⁷ Aslında, tasavvuf geleneğinde yaşanan büyük çaplı bir değişimi, yani bireysel bir tavır olarak tasavvufun zamanla bir ilim haline gelmesini, iki dönem arasındaki geçişi sağlayan unsur olarak belirleyen Affî'nin yaklaşımı daha

¹⁵ Kelâbâzî, Ebû Bekir Muhammed b. İshak Kelâbâzî, **Ta'arruf li-mezhebi ehli't-tasavvuf**, thk. Ahmed Şemseddin, Beyrut, Dârü'l-kütübi'l-ilmiyye, 1993, ss. 96-97. (Bu esere bundan sonra 'Ta'arruf' şeklinde atf yapılacaktır); Krş. Ebû'l-Kâsım el-Kuşeyrî, **Risâletü'l-Kuşeyriyye**, thk. Abdülhalim Mahmud, Mahmud b. Şerif, Kahire, Metâbiu müessesetü'd-dârü's-ş-ş'a'b, 1989, s. 219. (Bu esere bundan sonra 'Risâle' şeklinde atf yapılacaktır).

¹⁶ Ebû Nasr Serrâc et-Tûsî, **Lüma'**, thk. Abdülhalim Mahmud, Taha Abdülbâki Surûr, Kahire, Dârü'l-kütübi'l-hadîse bi-Mısır, 1960, s. 72. (Eser bundan sonra 'Lüma' ' şeklinde anılacaktır); Abdullah Ensârî Herevî (ö. 481/1089), **Menâzilu's-Sâirîn**, Beyrut, Dârü'l-kütübi'l-ilmiyye, 1988, s. 30. (Eser bundan sonra 'Menâzil' şeklinde atf yapılacaktır).

¹⁷ Affî, **Tasavvuf**, s. 82.

tutarlı sayılabilir. Ancak bu durumda bile, iki dönem arasında kesin bir zaman ve mekân ayrımı yapmak güçtür.

Bu girişimleri başarılı ya da başarısız görmeksizin, üzerinde durulması gereken husus, tasavvufun gelişiminde iki ayrı dönem öngörülmesinin ortaya çıkardığı sorunlardır. Tasavvuf literatürünün ilk örneklerinde konunun takip edilebileceği farklı görüşler bulunmaktadır. Melchert'in dikkate aldığı yazarlardan Ebû Abdurrahman Sülemî (ö. 412/1021) *Tabakâtu's-sûfiyye* adlı eserine Fudayl b. İyâz ile başlasa da günümüze ulaşmayan *Kitâbü'z-zühd* adlı eserinde sahabelerden başlayarak sonraki üç nesli ele aldığını belirtmektedir. Sülemî'nin burada 'zühd' ve 'tasavvuf' dönemi şeklinde bir ayrımı ihsas ettiren ifadeler kullanması dikkat çekicidir. Şöyle der:

Kitâbü'z-zühd'de sahabe, tabiin ve tebeu't-tabiin'den bir kısmını nesiller halinde, sıra tefrit dili ve tevhid hakikatleri ile konuşup, tecrit yolunu benimseyen ahvâl erbabına gelene kadar ele almıştım. Müteahhir velilerin hayatlarını ise *Tabakâtu's-sûfiyye* isimli bir kitapta toplamayı tercih ettim.¹⁸

Sülemî'nin ifadelerinden, üçüncü neslin sonunda artık yöntem ve dilin değiştiği anlaşılabilir. Üçüncü nesle kadar uygulanan yöntem her ne idiye bu 'tecrit'e; kullanılan dil ise 'tefrit ve tevhid hakikatleri' diline dönüşmüştür. Sülemî bu yaklaşımını yaşadığı dönemi de içine alan bir tasnifte şöyle belirginleştirir:

Bilginler dört tabakaya ayrılır. Bunlardan ikisi zahir ehli olan muhaddis ve fakihler, diğer ikisi bâtın ehli olan muâmelât ehli ve hakikat erbabıdır... Muamelat ehli zühd yöntemini benimseyip fiil ve mücahedelerini muhafaza etmeye çalışanlardır. Hakikat erbabı ise tevhidin hakikatlerine dalıp, tecritsiz terfide işaret eden, hal ve makamlardan bahsedenlerdir.¹⁹

Öyleyse bir anlamda, tasavvufun, başladığından farklı bir noktaya geldiği düşünülebilir. Peki, ama bu dönüşüm tasavvufun sürekliliği ile çelişmez mi? İki nesil arasındaki bu farklılık nasıl yorumlanabilir? Sorunun cevabı, daha geriye gidildiğinde, Serrâc (ö. 378/988) ve Kelâbâzî'nin yaklaşımlarında görülebilir. Serrâc tasavvufun

¹⁸ Ebû Abdurrahman Sülemî, *Tabakâtu's-Sûfiyye*, thk. Mustafa Abdülkâdir Atâ, Beyrut, Dârü'l-kütübi'l-ilmîyye, 2003, s. 21. (Bu esere bundan sonra 'Tabakât' şeklinde atıf yapılacaktır).

¹⁹ Sülemî, "Kitâbu sülûki'l-ârifin", *Tasavvufun Ana İlkeleri: Sülemî'nin Risâleleri* içinde, Yay. Haz. Süleyman Ateş, Ankara, Ankara Üniversitesi Basımevi, 1981, s. 155-156 (Türkçesi aynı eser içinde. s. 122-123.)

gelişimini ele alırken, süreçte herhangi bir kesintinin olmadığını düşünmektedir. Hz. Peygamber ve ashabını (bilhassa sırasıyla Hz. Ebû Bekir, Hz. Ömer, Hz. Osman, Hz. Ali ve ehl-i suffe) sûfîlerin devam ettirdiği geleneğin ilk örnekleri olarak sunan Serrâc, tasavvufa güç kazandıran durumun bu ‘süreklilik’ olduğunu ortaya koymaktadır.²⁰ Bu yaklaşım, tasavvufun sonradan türeyen yeni bir şey olduğu suçlamasına yönelik bir çözüm arayışını ifade eder.

Kelâbâzî’nin de Serrâc’ın tavrını aynı şekilde takip ettiğini söylemek mümkündür. Ona göre tasavvuf, gelişimi itibariyle kesintisiz bir süreç yaşamıştır. Hakk’ın seçtiği özel bir zümre olarak *ehl-i suffe*, *hal dili* ile sahip oldukları bilgileri bir sonraki nesle aktarmışlardır. Böylece söz konusu süreçte sûfîlerin takip ettikleri yöntem ve yaşadıkları durumlar hakkındaki bilgilerimiz başta Hz. Ali ve nesli olmak üzere Hasan Basrî ve Mâlik b. Dinar gibi pek çok sûfî kanalıyla intikal etmiştir.²¹

O halde Serrâc ve Kelâbâzî’nin yaklaşımlarında, nesiller arasında bilgi ve yöntem açısından bir farklılık olmadığı ve çağdaş araştırmacıların ele aldığı biçimiyle zühd-tasavvuf ayrımı şeklinde bir tasnifin benimsenmediği söylenebilir. Çünkü böyle bir ayrımı varsaydığımızda tasavvufun sürekliliğini açıklamak güçleşmektedir. Diğer iki yazar gibi Kuşeyrî’nin de (ö. 465/1072) tasavvufun sürekliliğine vurguda bulunduğu görülmektedir. Kuşeyrî şöyle der:

Rasûlullah’ın sohbetinden daha üstün bir durum olmadığı için Hz. Peygamber’den sonrakiler *sahabe* diye isimlendirilmişti. Onlardan sonrakiler ise sahabe ile *sohbete devam* ettikleri için *tâbiûn* ve *etbâ* diye isimlendirildiler. Daha sonra değişik tipler ortaya çıkınca insanlar isimlendirme konusunda görüş ayrılığı yaşadılar. Bu noktada dini hükümlere sıkı bir şekilde riayet edenlere *zahitler* ve *âbidler* denildi. Farklı grupların zahitlerin kendilerine mensup olduklarını iddia etmelerinin ardından ise ehl-i sünnetin ileri gelenleri hicrî II. asırdan önce *tasavvuf* ismiyle meşhur olarak diğerlerinden ayrılmışlardır.²²

Bu pasaja göre Kuşeyrî nesiller arasında sadece isimlendirmede bir değişim yaşandığına dikkat çekerek tasavvufun süregelen bir gelenek olduğuna işaret eder.

²⁰ Serrâc, **Lüma**, ss. 130-193.

²¹ Kelâbâzî, **Ta’arruf**, ss. 5-7, 21-22. Eserinin başlığındaki ‘tasavvuf ehlinin mezhebi’ ifadesinin, Kelâbâzî’nin sûfîleri bir bütün olarak ele aldığına işaret etmesi bakımından önemli olduğu söylenebilir.

²² Kuşeyrî, **Risâle**, s. 42. Bu paragraftan ortaya çıkan bir diğer husus da nesiller arası devamlılığı sağlayan unsurun ‘sohbet’ olmasıdır. Bu durumda sûfîleri ele alan tabakât eserlerinde rastlanan ‘s-h-b’ fiilinin bir intisap durumunu belirttiği ileri sürülebilir.

Hucvîrî, Ebû Hasan Bûşencî'nin meşhur 'Tasavvuf bugün hakikati olmayan bir isimdir. Önceden ismi olmayan bir hakikatti' ifadesini yorumlarken bu sürekliliği daha güçlü bir şekilde vurgular:

Tasavvuf tabiri sahabe ve selef zamanında mevcut değildi. Fakat onlardan her birinde bunun manası mevcuttu. Başka bir deyişle eskiden muamele malum, dava meçhul idi... Eğer inkâr edenler sadece ismi inkâr ediyorlarsa sorun yok. Fakat eğer onlar, bu manaların kendilerini inkâr ediyorlarsa o halde Hz. Peygamber'in şeriatının tümünü ve onun bütün güzel hasletlerini inkâr etmiş olurlar.²³

Bazı çağdaş araştırmacılar özellikle Kuşeyrî'nin açıklamalarına dayanarak hicrî II. asrı zühd döneminin sonu ve tasavvufun başlangıcı olarak tespit etseler bile Kuşeyrî'nin ve Hucvîrî'nin ifadelerinde kesin olarak 'sonlanan' ve 'başlayan' bir şeyin olduğunu ileri sürmek güçtür.

Bu durumun en önemli göstergelerinden biri de –zühd ve tasavvuf dönemi diye iki ayrı dönem varsaydığımızı farz etsek bile- zahitlerle sûfîlerin takip ettikleri yöntem neticesinde aynı sonuçlara ulaşmalarıdır. Bu anlamda sûfîlerin sıkça atıf yaptıkları hadislerden biri de 'Hârîse hadisi'²⁴ olarak bilinen rivayettir. Bu rivayette Hârîse zühd ederek birtakım neticelere ulaştığını anlatır ki bunlar herhangi bir dönem ayrımı yapmaksızın tasavvuf yolunda ilerleyen herkesin ulaştığı bilgilerdir. Buna benzer pek çok rivayete özellikle zühd kitaplarında rastlamak mümkündür. Aradaki fark, zamanla bu tür sonuçlar hakkında daha detaylı kavramlaştırmaların yapılmasıdır.²⁵ O halde eğer ulaşılan sonuçlar aynı ise zühd ve tasavvuf ayrımından hangi anlamda söz edilebilir?

²³ Hucvîrî, **Hakikat Bilgisi**, s. 123-124. Ayrıca s. 175, 266, 329'daki ifadeleri.

²⁴ Rivayet şöyledir: "Enes b. Mâlik'den şöyle nakledildi: Bir gün Hz. Peygamber yürürken Ensar'dan genç birine rastladı. Hz. Peygamber ona 'Bu gece nasıl sabahladın Hârîse?' diye sordu. Hârîse 'Tam bir mümin olarak sabahladım' diye cevap verdi. Hz. Peygamber 'Her sözün bir hakikati (delili) vardır. Peki, senin bu söylediğinin hakikati nedir?' buyurdular. Hârîse şunları söyledi: 'Dünyadan vazgeçtim, gecelerimi uykusuz, gündüzlerimi susuz geçiriyorum. Şimdi âdetâ Rabbimin arşını apaçık seyretmekteyim. Sanki birbirlerini ziyaret eden cennet ehli ile ağlayıp dövünen cehennem ehlini görür gibi oluyorum'. Bunun üzerine Hz. Peygamber 'Doğru görmüşsün. Sen Allah'ın, kalbini nurlandırdığı bir kişinin' buyurdular." Bkz. Ahmed İbn Hanbel, **Müsned**, II/227.

²⁵ 'Hârîse hadisi' değişik varyantlarıyla beraber, sûfîlerin tecriid, tefrid, fena, beka, tecelli, ittisal, şuhud, gaybet, hakk, hakikat vb. pek çok terimi açıklaırken sürekli referans aldıkları bir rivayettir. Örnekler için bkz. Hakîm Tirmizî, **Beyânü'l-fark beyne's-sadr ve'l-kalb ve'l-fuâd ve'l-lübb**, thk. Ahmed Abdürrahim es-Sayih, Kahire, 1998, Merkezü'l-Kitâb li'n-neşr, s. 49 (Bu eser bundan sonra 'Beyânü'l-fark' olarak anılacaktır); a. mlf., **Riyâzetü'n-nefs**, thk. Ahmed Abdürrahim es-Sâyih, Kahire, Mektebetü's-Sekâfeti'd-Diniyye, 2002, ss. 43-44; Serrâc, **Lüma'**, s. 17, 97, 131, 289, 379; Kelâbâzî, **Doğuş Devrinde Tasavvuf**, s. 55, 154, 160, 174, 176, 181, 185; Hucvîrî, **Hakikat Bilgisi**, ss. 113-114.

Ebû Tâlib Mekkî de Kuşeyrî'nin yaklaşımına benzer bir yorumda bulunarak tâbiûn neslini 'zühd ehli' olarak nitelirmektedir. Mekkî'nin ilim erbabını tasnif ettiği bölümlerde yer alan bu pasaj aynı zamanda sûflerin gelenek vurgusunda merkezi öneme sahip kavramlardan birinin de 'ilim' olduğunu göstermektedir. Mekkî şöyle der:

İlim dediğimiz şey kendileri takip edilen Selef ve tâbiûn neslinin üzerinde bulunduğu şeydir. Selef öncelikle *sekînet* ve *rıza* ehli olan sahabelerdir. Ardından onları ihsan üzere takip eden *zühd* ve *rüşd* ehli tâbiûn gelmektedir. Bu anlamda âlim kendisi gibi olmaları için insanları kendine benzer bir hale davet eden kişidir.²⁶

Mekkî'nin son cümlesi Kelâbâzî'nin sözünü ettiği 'hâl diliyle eğitim' yönteminin bir başka ifadesidir.²⁷ Bu durum sûflerin süregelen bir geleneği takip etmelerinin temelinde 'hâl' kavramının bulunduğunu göstermektedir. Bir başka ifadeyle gelenek nesillerin birbirlerine naklen aktardıkları bilgilerden müteşekkil değildir. Sürekliliği sağlayan şey halin devam etmesidir. Bu anlamda Mekkî'nin ifadelerinde hal, ilim, zühd ve rıza gibi kavramların benzer durumları anlatması dikkat çekicidir.

Bununla beraber –Sülemî'nin yukarıda alıntıladığımız sözlerini de dikkat alarak- tasavvufun gelişiminin tekdüze bir süreç izlediğini iddia etmek de aynı şekilde zordur. Çünkü sûflerin uyguladıkları yöntemin değişmediğini iddia etsek bile, kullandıkları dilde bir dönüşüm yaşandığı yadsınamaz. Bu anlamda bir dönüşüm, süreç içerisinde tasavvufta değişen ve değişmeyen konuların neler olduğu dikkate alınarak belirginleşebilir. Daha doğru bir ifadeyle, bilgi ve yöntem bakımından hangi konular belli bir zaman sonra gündemden düşmüş ve hangileri merkezîliğini korumuştur? 'Zühd' kavramı etrafında konuyu ele aldığımızda ise başka bir sorunla karşı karşıya kalmaktayız. Bu sorun sûflerin 'tasavvuf' tanımlarında tezahür etmektedir. Pek çok sûfiye göre tasavvuf, *zühd-ü mahzdan* ibarettir. Mekkî zühd konusunu ele alırken şöyle der: "Zahit, zühdün tadını aldığı zaman Allah'ı bilinceye kadar buna devam eder."²⁸ 'Allah'ı bilmek' yani 'marifetullah' her dönemde

²⁶ Ebû Tâlib Mekkî, *Kûtü'l-kulûb fi muâmeleti'l-mahbûb*, thk. Bâsil Uyûn es- Sûd, Beyrut, Dârü'l-kütübi'l-ilmîyye, 1997, II C, I: 311.

²⁷ Kelâbâzî, *Ta'arruf*, ss. 5-7; 21-22.

²⁸ Ebû Tâlib Mekkî, *Kûtü'l-kulûb*, I: 467.

tasavvufun ana gayesini teşkil etmektedir. Bu bakış açısına göre zühd, tam olarak tasavvufun bir diğer adı olmaktadır. Öyleyse bu iki kavram arasındaki herhangi bir ayırım ve bu ayırımdan hareketle tarihsel bir dönemlendirme varsaymak nasıl mümkün olabilir?

Kanaatimize göre bu tür tanımlarda vurgulanmak istenen nokta, zühdün ve dolayısıyla tasavvufun aslında *abdiyet* olarak ifade edebileceğimiz ve Allah'a teveccühü içeren her türlü nazarî ve amelî etkinliği kapsayan temel kavram olarak anlaşılması gerektiğidir. Başka bir deyişle, sûfiler zühdü İslâm dindarlığının temel karakterlerinden biri olarak anlamışlardır. Çünkü ancak böyle bir yaklaşım, Serrâc'a ve diğer yazarlara, tasavvufun İslâm toplumunda türedi bir şey olmadığı ve sürekliliğe sahip bir gelenek özelliği taşıdığı görüşünü açıklamaya imkân verebilir.

1.2 İslâm Dindarlığının Temel Karakteri Olarak Zühd

'Zühd' tıpkı 'tasavvuf' gibi anlamı üzerinde herhangi bir şekilde uzlaşmaya varılmamış kavramlardan biridir. Bu anlamda 'efradını cami ağıyarını mani' bir zühd tanımına rastlamak güçtür. Bununla beraber zühdü tanımlamayla ilgili girişimlerin sürekli olarak iki ana tema etrafında şekillendiği görülmektedir. Bunlardan ilki, dar anlamda, zühdün tasavvufî eğitim sürecinde bir makam olarak tanımlanmasıdır. Bu anlamıyla zühd kişinin 'maddî' olanın varlığını kabul etmesine dayanmaktadır. Böylece maddî olana sahip olmanın öncesinde ve sonrasında ortaya çıkan hırslı olmak, menfaatperestlik, bencillik gibi yerilen ahlâkî niteliklerden arınma anlamında zühdden bahsedilebilir.²⁹ Sözelimi Malik b. Dinar'a (ö. 131/748) 'Sen zâhidsin' denildiğinde 'Zâhid ancak Ömer b. Abdülaziz'dir. Çünkü dünyaya sahip olmuşken onu reddetti. Bana gelince, ben hangi konuda zühd göstereyim' diye karşılık vermesi³⁰ zühd ile ilgili bu anlayışı yansıtmaktadır. Aynı şekilde Sehl b. Abdullah'ın (ö. 283/896) "Şu üç hususta gerçekleşmedikçe kulun zühdü tamamlanmaz: Allah'a yakınlaşmak maksadıyla harcadığı dirhemde; ibadetlerde bedenini örttüğü giyside ve ibadetlerine

²⁹ Bu anlamıyla zühdün çerçevesi Cüneyd (ö. 297/909) tarafından şu şekilde belirlenmektedir: "Zühd, dünyayı küçük görmek ve kalpteki tesirlerini silmektir."; "Zühd elde bulunmayan şeyin gönülde de bulunmamasıdır."; Zühd elin sahip olmaktan, kalbin de bu yönde çaba harcamaktan uzaklaşmasıdır." Bkz. Serrâc, *Lüma*, s. 72; Kuşeyrî, *Risâle*, s. 220-222.

³⁰ Ebû Tâlib Mekkî, *Kûtü'l-kulûb*, I: 439.

güç yetirebilmesi için aldığı gıdada”³¹ şeklindeki yaklaşımı zühdün ancak maddî olanla ilgili olduğuna işaret eder.

Makamları tasnif eden klasik eserlerde zühdün bu yönü vurgulandığı gibi zahitler arasındaki tefadüliyet ilişkisi de bu çerçevede belirlenmektedir. Serrâc’ın ifadelerinde zahitler sahip olmadıkları şeyleri arzulamayan *mübtediler*; bütün nefsi isteklerinden uzaklaşan *tahkik ehli* ve herhangi bir mala sahip olsalar bile yine de zühd gösterebilen *istiğnâ ehli* olmak üzere üç gruba ayrılmaktadır.³² Buna mukabil zühdün sadece sahip olunan bir şey hakkında gerçekleşebileceğini savunan Ebû Tâlib Mekkî’nin Serrâc’ın *mübtediler* hakkındaki düşüncelerini kabul etmediği anlaşılmaktadır.³³ Her halükarda zühd kişinin maddî olanla ilişkisine göre çeşitli anlam derecelerine sahip bir makam olarak telakki edilmiştir.

Bununla beraber sûfler arasında zühdü büsbütün dışlayan yaklaşımlara da rastlanmaktadır. İlk dönem tasavvufunu dikkate aldığımızda zühdün anlaşılmasıyla ilgili en önemli kırılma noktası Cüneyd-i Bağdâdî’nin talebesi Ebû Bekir Şiblî’nin (ö. 334/946) ifadelerinde görülmektedir. Ona göre dünya son derece değersiz olduğu için ‘zühd’, paradoksal bir şekilde dünyaya değer verme anlamını içermektedir. Bu yüzden ona göre zühd mümkün olmadığı gibi zühde bağlanmak da gafletten ibarettir. Bir başka açıdan insan ancak sahip olduğu şeye zühd edeceği ve gerçek anlamda herhangi bir şeye sahip olamayacağı için yine zühd mümkün değildir. Bu yüzden Şiblî zühdü ‘eldekileri başkaları için harcamak ve hizmet etmek’ olarak tanımlamaktadır.³⁴ Başka

³¹ Ebû Tâlib Mekkî, **Kûtü’l-kulûb**, I: 466. Bu anlamda Ebû Tâlib Mekkî, Hasan Basrî’den zühd sahibi olmayanların giyim kuşama düşkünlüğü ve uzun binalarla ilgili zaaflara sahip olacaklarına dair rivayetler aktararak sahabe-tabiiun neslinin elbise ve bina konusundaki tutumlarından örnekler zikretmektedir. Bkz. Ebû Tâlib Mekkî, **Kûtü’l-kulûb**, I: 450-465.

³² Serrâc, **Lüma**, s. 72-73.

³³ Mekkî şöyle der: “Hakkında zühd ettiğini sandığın şey elinden çıkmadıkça ve bu durum sonunda Allah sevgisi ve O’nun rızasını kazanmadığın sürece gerçek zahit olamazsın. Ancak böyle bir noktada zühdün ilim üzere gerçekleşir... Sahip olmadığımız şeyler hakkında zühd sahibi olmanız doğru değildir. Zaten olmayan bir şey hakkında zühd de geçersizdir. Çünkü onun hakkında tasarrufta bulunamazsınız. Belki elinizde olsaydı kalbiniz değişecekti...” Bkz. Ebû Tâlib Mekkî, **Kûtü’l-kulûb**, I: 438. Buna mukabil yeni dönem tasavvuf anlayışının kurucusu sayabileceğimiz İbnü’l-Arabî Serrâc’ın yaklaşımını benimseyerek zühdü ‘mal’ ile sınırlamayan bir düşünce öne sürer. Şöyle der: “Arkadaşlarımız, malı ve mülkü olmayan yoksul hakkında görüş ayrılığına düşmüştür: Ona zahit ismi verilebilir mi, yoksa onun bu makamla ilişkisi yok mudur? Bize göre, yoksul da dünyalığı istemek ve -henüz elde etmemiş olsa bile- onu ele geçirmek için çalışma zususuna sahiptir. Onun bu gayret, malda gerçekleşen talep ve arzuyu terki, hiç kuşkusuz, ‘zühht’ diye isimlendirilir.” Bkz. İbnü’l-Arabî, **Fütûhât-ı Mekkiyye**, Çev. Ekrem Demirli, İstanbul, Lîtera Yay., 2008, 7: 198. (Bu esere bundan sonra *Fütûhât* şeklinde atıf yapılacaktır.)

³⁴ Serrâc, **Lüma**, s. 73; Kelâbâzî, **Ta’arruf**, s. 109; Sülemî, **Tasavvufun Ana İlkeleri: Sülemî’nin Risâleleri**, s. 24. Şiblî’nin bu düşüncesine zemin hazırlayan süreçte iki isim ön plana çıkmaktadır.

deyişle Şibli'ye göre zühd 'îsâr' (başkasını kendine tercih etme) anlamına gelmekteydi. Bu eleştirel yaklaşım kademeli olarak zühdün içeriğinin nasıl genişlediğini de açıklamaya imkân vermektedir. Böylece sadece maddî olanla ilgili olan ve bir makam olarak anlaşılan zühdden başka ikinci bir tema olmak üzere 'maddî olanla ilişkisi olmayan' anlamında zühd kavramı ön plana çıkmaktadır. Bu nokta aynı zamanda zühdün nasıl İslâm dindarlığının temel karakteri olduğunu gösterebileceğimiz bir imkân sunmaktadır.

Bu anlamda zühd ile ilgili birbirinden farklı tanımların yapılmasının sebeplerinden biri de zühdün daha sonra birbirinden ayrıştırılacak pek çok ahlâkî kavramı kapsayan bir üst başlık şeklinde telakki edilmiş olmasıdır.³⁵ Bu bakımdan yaklaşık hicrî II. asrın sonlarına kadar zühd kavramının Müslümanlar arasındaki farklı

Serî Sakatî (ö. 257/870) "Zühdün her türünde temrinler yaparak istediğim dereceye ulaştımsa da 'halktan uzaklaşma' anlamında zühdü bir türlü başaramadım." derken Ebû Hafs Haddâd (ö. 260/873) ise "Zühd sadece helalde olur, dünyada helal yoktur, öyleyse zühd yoktur" şeklinde bir yaklaşım sergilemektedir. Bkz. Kuşeyrî, **Risâle**, s. 272. Özellikle Serî Sakatî'nin yaklaşımını İbnü'l-Arabî'nin zühd-zenginlik-fakirlik hakkındaki görüşlerinin kaynaklarından biri saymak mümkündür. İbnü'l-Arabî şöyle der: "Zenginlik, Hak'a ait zâtî bir niteliktir. 'Allah zengin ve övülendir.' Yani bu nitelikle övülen, Hak'tır. Kulun zenginliği, Allah sayesinde nefsin âlemlere muhtaç olmayışıdır. Hz. Peygamber şöyle der: 'Zenginlik mal (araz) çokluğuyla değil, gönül zenginliğiyledir.' Hadiste geçen 'araz', mal demektir. Çünkü insanın âlem karşısındaki zenginliği geçersizdir. O sadece maldan müstağni kalabilir. Allah kulun maslahatını, âlemin bir parçası olan bazı eşyayı kullanmasına bağlamıştır. İnsanın onları kullanmayacak derecede zengin olması düşünülemez. Dolayısıyla insan âlemden müstağni kalamaz. Bu nedenle hadis, zenginliği mala tahsis etmiştir. Âlemden müstağni olmak özelliğiyle sadece zatı yönünden Allah nitelenebilir. İnsan ise âlemden müstağni olabilir fakat el-Ğanî'ye muhtaçtır." Bkz. İbnü'l-Arabî, **Fütûhât**, 8: 19. Bu pasaj İbnü'l-Arabî'nin zühd hakkındaki esas yaklaşımını içerdiği gibi bir ilâhî isimler teorisine sahip olarak konuyu ele almanın ne kadar değişik sonuçlar ortaya çıkardığını da göstermektedir. Bu anlamda ilk dönem tasavvufu bir ilahi isimler teorisine sahip olmadığı için zenginliği Allah'ın bir niteliği sayarak üstün gören yaklaşımlar eleştirilmiştir. Bkz. Ebû Tâlib Mekkî, **Kûtü'l-kulûb**, I: 465-6. İlk sûflerin ilahi isimler hakkındaki görüşleri için bkz. Abdullah Kartal, **İlahî İsimler Teorisi**, İstanbul, Hayy Kitap, 2009, ss. 59-112.

³⁵ Leah Kinberg doğru bir tespitle zühd kavramının oryantalistler tarafından yeterince irdelenmediğini belirterek bu kavramın anlaşılması konusunda şöyle bir öneride bulunur: Kaynaklarda yer alan sayısız zühd tanımı bir tasnif ameliyesine tabi tutulmalıdır. Bu tasnifte zühd 'genel' ve 'özel' olmak üzere iki başlık altında incelenmelidir. Bu ikisi arasındaki fark miktarda ortaya çıkmaktadır. Genel olan zühd tanımları az iken, özel olanlar çok sayıdadır. Genel olan tanımlar, nefis tezkiyesi ve nefsi bütün kötü huylardan arındırma anlamlarını vermektedir. Özel olan zühd tanımları ise bunun nasıl yapılacağıyla ilgili tanımlardır. Bu düzlemde oryantalistlerin zühdü Hristiyan asketizminin bir süreği gibi görmelerini eleştiren Kinberg, Joseph van Ess'in *Weltverzichtes (zühd fi'd-dünya)* terimleştirmesini zühdün daha doğru bir ifadesi sayar. Bununla beraber Ess'in zühd ile vera, tevekkül, rıza gibi kavramları birbirinden ayırdığını ancak bütün bu kavramların -büyük harfle, genel anlamda- "Zühd" teriminin parçaları ile kavramın daha uygun olduğunu belirtmektedir. Bu bağlamda Kinberg'e göre zühdü özeldir vera kavramı ile genelde ise 'iyi ahlâk sahibi olma' durumu ile karşılamamız gerekmektedir. Buradan hareketle zühd, Kinberg'in tanımında, hangi inanç tarzına mensup olduğuna bakılmaksızın kişinin, dindarlığın gerektirdiği tarzda davranması anlamını içeren, İslâm'ın yaşam felsefesidir. Bkz. Leah Kinberg, "What is Meant by Zuhd", **Studia Islamica**, 1985, Paris, C. 61, ss. 28-31.

dindarlık tipolojilerini tanımlayan nihai kavram olduğu görülmektedir. Kuşeyrî'nin üçüncü nesilden sonra dindarlık hassasiyetine sahip olanlara 'zahit' denildiğini belirtmesi³⁶ bu durumun bir göstergesidir. Bu yönüyle zühdün İslâm dindarlığının temel karakteri sayılabilmesini sağlayan kapsayıcılığını birkaç yönden ele almak mümkündür.

Öncelikle zühd, İslâm'ın ilk yıllarından itibaren bütün ibadetleri kendisinde toplayan 'kuşatıcı ibadet' olarak görülmüştür. Bu duruma işaret eden söylemler zühdün belirli biçimlerde yapılan bir uygulama olmak yerine kulun 'Allah'a tam olarak yönelme' durumunu, başka bir deyişle dindarlığını ifade eden kavram olarak anlaşıldığını göstermektedir.³⁷ Sözgelimi Abdullah b. Mes'ud'un tâbiûndan birine "Siz amel bakımından sahabeden daha üstün olabilirsiniz ancak onlar sizden daha hayırlıydı. Çünkü daha fazla zühd sahibiydiler"³⁸ sözü ile tâbiûn âlimlerinden Mücâhid'in (ö. 105/723) "Bugün dindarlık konusunda sizin en gayretli olanınız, sizden öncekilere göre basit bir işle meşgul olan kimse gibidir"³⁹ sözü zühdün bu yönüne işaret etmektedir. Ebû Vâkid el-Leysî'nin (ö. 161/778) "Dünyada pek çok amel işledik fakat zühdden daha üstün bir amel bulamadık"⁴⁰ cümlesinden anlaşılacağı üzere tâbiûndan sonraki nesilde zühdle ilgili bu kapsayıcı anlayış devam etmiştir. Sûfi tabakât eserlerinde ilk sıralarda yer verilen Fudayl b. İyâz ise (ö. 187/803) zühdü 'hayrın tümünün anahtarı' olarak niteler.⁴¹

Bu örnekler zühdün bilinen anlamıyla sadece sûfilere mahsus bir kavram olmaktan ziyade bütün İslâm toplumunu ilgilendiren kuşatıcı bir kavram olduğunu

³⁶ Kuşeyrî, **Risâle**, s. 42.

³⁷ Semih Ceyhan, zühd kavramı hakkındaki makalesinde, burada savunduğumuz üzere, zühdün kuşatıcı bir kavram olarak tasavvuftaki bütün "terk" fiillerinin adı olduğunu belirtir. Ayrıca Gazzâlî'nin zühd hakkındaki yaklaşımına dair ayrıntılı bir analiz sunar. Dolayısıyla bu çalışma, buradaki iddiamızı destekleyen en önemli makale olarak nitelendirilebilir. Bkz. Semih Ceyhan, "Tasavvufun Doğu Devrini Anlamada Anahtar Kavram Olarak Zühd'ün Hakikati ve Dereceleri: Gazzâlî Yaklaşımı", **900. Vefat Yılında İmam Gazzâlî: Milletlerarası Tartışmalı İlmi Toplantı**, 07-09 Ekim 2011 İstanbul, İFAV Yay., 2012, s. 457-471.

³⁸ Abdullah b. Mübârek, **Kitâbü'z-zühd**, thk. Habîburrahmân A'zamî, no. 501, Beyrut, Dâru'l-kütübi'l-ilmîyye, 2004, s. 172; Ebû Tâlib Mekkî, **Kûtü'l-kulûb**, I: 429; Ebû Nuaym, **Hilye**, I: 136 (*Abdullah ibn Mes'ûd*).

³⁹ Veki' b. Cerrâh, **Kitâbü'z-zühd**, thk. A. Feryevâî, 1994, II, no. 221, s. 470; Ebû Nuaym, **Hilye**, III: 280 (*Mücâhid b. Cebr*).

⁴⁰ Veki' b. Cerrâh, **Kitâbü'z-zühd**, I, 219; Ebû Nuaym, **Hilye**, VIII: 359.

⁴¹ Fudayl şöyle der: "Allah şerrin tümünü bir eve doldurdu, dünya sevgisini de bu eve anahtar yaptı. Hayrın tümünü diğer bir eve doldurdu, zühdü de bu eve anahtar yaptı." Bkz. Kuşeyrî, **Risâle**, s. 223.

göstermektedir. Bu anlamda ilk dönemin önemli sûfilerinden Kettânî'nin (ö. 322/934) "Kûfe, Medine, Irak ve Şam ehlinin ihtilaf etmediği konulardan biri de zühddür"⁴² sözü de zühd üzerindeki toplumsal uzlaşmayı ifade etmesi bakımından önemlidir.

İlk tasavvuf klasiklerinin yazarları da zühdün bu yönü üzerinde önemle durmuşlardır. Serrâc'a (ö. 378/988) göre zühd Allah'a yönelenlerin ilk mertebesi ve övülen hallerin temelidir.⁴³ Ebû Tâlib Mekkî ise şöyle der: "İyi ameller içinde bütün ibadetleri içinde toplayan tek amel zühd sahibi olmaktır."⁴⁴ Öte yandan gerek *Kitâbü'z-zühd*'lerde gerekse ilk tasavvuf klasiklerinde zühd ve ilgili kavramlardan bahsedilirken 'sâlik' ya da 'sûfi' kelimeleri yerine sürekli olarak 'kul' sözcüğünün kullanılmasına özen gösterilmesi de dikkat çeken bir diğer husustur. Öyleyse zühd kavramı sûfiler tarafından kabaca dünyadan uzaklaşma olarak tanımlanmış ve büyük ölçüde tasavvufî bir anlama sahip olmaktan ziyade kulun dindarlık hassasiyetini gösteren daha üst bir kavram olarak anlaşılmıştır.

Zühdün İslâm dindarlığının temel karakteri olarak anlaşılmasını gösteren hususlardan biri de *Kitâbü'z-zühd*'lerde işlenen konuların oluşturduğu geniş muhtevadır. Sözelimi bu alanın en önemli teliflerinden biri olan Abdullah b. Mübârek'in (ö. 181/797) *Kitâbü'z-zühd ve'r-rekâik* adlı eserinde doğrudan 'zühd' kavramını tanımlayan hiçbir rivayetin yer almaması dikkat çekicidir. Aynı şekilde diğer zühd eserlerinde de doğrudan zühd kavramını tanımlayan rivayetler nadiren görülmektedir. Bu, 'zühd kitabı' olarak tertip edilen eserlerde zühd ile kastedilen şeyin o zühd kitabının içinde bahsedilen hususların toplamı olduğu anlamına gelmektedir. İçerik tasniflerinde farklılıklar olsa bile zühd kitaplarında genel olarak ibadetlerin fazileti, huşû, kulun iyi veya kötü işlediği fiillerin sonuçları, ölüm, cennet ve cehennem hayatı, sahih niyetin önemi, fakirliğin övülüp zenginliğin yerilmesi, tefekkür, tevekkül, rıza, sabır, tevazu, sadaka, öfkeye hâkim olmak, ilimle meşgul olmak gibi çok çeşitli konularda rivayetlere yer verilmektedir. Bu durumda 'zühd' veya 'rekâik' kavramları zikredilen konuları ifade eden en üst başlık olmaktadır. O halde hadislerden ve diğer rivayetlerden oluşan zühd kitaplarının İslâm dindarlığının çerçevesini çizen

⁴² Kuşeyrî, *Risâle*, s. 221.

⁴³ Serrâc, *Lüma*, s. 72.

⁴⁴ Ebû Tâlib Mekkî, *Kûtü'l-kulûb*, I: 429.

eserler olarak tasarlandıklarını söylemek mümkündür. Bir başka deyişle ‘sünnet’, İslâm dindarlığının sınırlarının tespit edildiği temel referansı teşkil etmektedir.

Kitâbu’z-zühd’lerin bu zengin tasnif biçimi tasavvuf literatürünün ilk örneklerinde zühdün başka kavramlarla da ilişkisini kurmaya zemin hazırlamıştır. Bu yönüyle zühd kavramı, iman, sünnete ittiba, ilim, ihsan, sabır, tevekkül, rıza, vera‘, cömertlik, cihad, ilahi sevgi gibi pek çok kavramı birbirine bağlayan temel unsur olarak ön plana çıkmaktadır. Bu yaklaşıma göre zühd, söz konusu ahlâkî niteliklerin kulda ortaya çıkmasını temin eden en temel özellik olarak nitelenir. Bu anlamda Sehl b. Abdullah’ın (ö. 283/896) “Peygambere ittiba sünnettir ve ancak böyle davranan bir kişi zahid olabilir”⁴⁵ şeklindeki sözü zühdün bu yönünün veciz bir ifadesidir.

İlk tasavvuf yazarlarından zühd konusuna uzunca yer veren Ebû Tâlib Mekkî ayet ve hadislerden yola çıkarak zühdün bu yönüyle ilgili pek çok yoruma yer vermektedir. Bu çerçevede Sehl’in yaklaşımını daha ileriye taşıyan Mekkî zühdü ‘imanın artması’ olarak niteler.⁴⁶ Bu yaklaşım sûfîlerin imanda artma veya eksilme olup olmadığıyla ilgili tartışmalara bakışlarını da yansıtmaktadır. Bu anlamda sûfîler belli şartlarda imanda artışın olabileceğini kabul etmişler ve bu durumu ‘*yakîn*’ yani ‘imanın kesinlik kazanması’ olarak nitelemişlerdir. Kelâbâzî bu konuda Cüneyd ve Sehl’in görüşlerini referans alarak imanın artmasının ‘*yakîn*’ yönünden güç kazanması olarak yorumlandığını aktarır.⁴⁷ Zühd sahibi olarak *yakînî* bir imana ulaştığını söyleyen bir sahabeinin Hz. Peygamber tarafından tasdik edilmesini örnek gösteren Mekkî ise zühdün, İslâm’ın bir şartı olarak vaz edildiğini düşünür. Ona göre Hârîse hadisinde Hz. Peygamber dünyada zühd sahibi olmayı imanın *yakîn* haline gelmesinin sebebi saymıştır. Bu anlamda zühd İslâm’ın şartı olarak kabul edilmelidir.⁴⁸ Mekkî bir başka ifadesinde zühdün iman ve amel ile ilişkisini şöyle açıklar:

Müminlerin zühdü mücahedeye devam ederek arzu edilen şeyin elden çıkarılmasıdır. Ona göre bu şekilde davranmak hem iman hem de ameldir. Ona göre zühd imandan kaynaklanır, iman ise söz ve ameldir. Bu anlamda mümin ancak kalbinden dünya

⁴⁵ Ebû Tâlib Mekkî, *Kûtü’l-kulûb*, I: 466.

⁴⁶ Ebû Tâlib Mekkî, *Kûtü’l-kulûb*, I: 444.

⁴⁷ Kelâbâzî, *Ta’arruf*, s. 89. Kelâbâzî şöyle der: “Müminlerin imanları *yakîn* bakımından bâtunlarında artar, günah işleme ve farzları ihmal etmeyle zâhirde eksilir.” Bkz. a. mlf., *a.g.e.*, s. 92. Ayrıca bu çalışmanın ‘İman Üzerine Tartışmalar’ başlığına da bakılabilir.

⁴⁸ Ebû Tâlib Mekkî, *Kûtü’l-kulûb*, I: 441. Mekkî’nin atıfta bulunduğu bu hadis yukarıda geçmişti.

sevgisini çıkartıp ahiret sevgisini yerleştirmeye gayret gösteren kişidir. Elinde bir şey yoksa sahip olmaya yönelik hırs ve tamah göstermez ki bu da zühddür.⁴⁹

Bu durumda zühd hem Allah'a imanla hem de peygambere uymakla ilgili temel kavram olarak temeyyüz etmektedir. Bir başka deyişle zühd, dindarlığın hem nazarı hem de amelî yönlerini birleştiren tavır olarak benimsenmektedir.

Yine Mekkî'ye göre zahitler aynı zamanda *muhsinler*dir. Bu durumda zühd ve ihsan aynı anlama gelen iki kavrama dönüşmektedir. Bir başka ayet yorumunda ise 'kendisine ilim verilenleri' zühd sahipleri olarak yorumlayarak zühd ve ilim kavramlarını özdeşleştirir. Yine Mekkî'nin açıklamalarından çıkan sonuca göre zahit ve fakir de eş anlama sahiptir.⁵⁰ Mekkî bir hadis aktararak burada zühd ile ilahi sevgi arasındaki ilişkiyi gösterir ve zühdü Allah'ın kuluna yönelik sevgisinin sebebi olduğunu belirtir.⁵¹ Bir başka açıdan dünyada kalma arzusu zühd edilmesi gereken dünyanın ta kendisi olarak değerlendirildiği için cihad da zühdün en önemli aşaması olarak görülmüştür.⁵² Bir başka değerlendirmesinde Mekkî zühdü çeşitli derecelere ayırarak kavramı bütün Müslümanları kapsayacak şekilde ele alır. Ona göre haramlardan sakınmak genelin zühdü iken şüpheli şeylerden sakınmak vera' ehlinin zühdüdür. Helaller konusunda zühd ise zahitlerin zühdüdür ki esası da budur.⁵³ Bu yaklaşım sûfiler arasında görüş ayrılığının yaşandığı bir sorunu beraberinde getirmiştir. Bu anlamda sûfilerden bir kısmı zühdün haramlarda geçerli olabileceğini belirtirken bazıları ise helallerde de zühdün söz konusu olabileceğini savunmuştur.⁵⁴ Bu tartışmanın nedeni, zühdün 'amelsizlik' olarak anlaşılıp dinî yükümlülükleri terk eden bazı sûfilerin ortaya çıkmasıydı. Bu sorunu ileride daha ayrıntılı ele alacağız ancak burada Mekkî'nin zühdü bütün Müslümanları kapsayan bir nitelik olarak ele alması bu tartışmada benimsediği tavrı yansıtmaktadır.⁵⁵ Nitekim Mekkî bir başka yerde şöyle der:

⁴⁹ Ebû Tâlib Mekkî, **Kûtü'l-kulûb**, I: 440.

⁵⁰ Ebû Tâlib Mekkî, **Kûtü'l-kulûb**, I: 427.

⁵¹ Bu hadis şöyledir: "Allah'ın seni sevmesini istiyorsan zühd sahibi ol". Bkz. Ebû Tâlib Mekkî, **Kûtü'l-kulûb**, I: 429. Hadis İbn Mâce'nin 'Zühd' bölümünde zikrettiği ilk hadistir.

⁵² Ebû Tâlib Mekkî, **Kûtü'l-kulûb**, I: 432 vd.

⁵³ Ebû Tâlib Mekkî, **Kûtü'l-kulûb**, I: 465.

⁵⁴ Kuşeyrî, **Risâle**, ss. 220-222.

⁵⁵ Gerçi Mekkî bir başka ifadesinde "Haramlardan sakınmak zühdün ta kendisidir. Bu nedenle dünyada zühd sahibi olan Rabbinin sevgilisidir." demektedir. Bkz. Ebû Tâlib Mekkî, **Kûtü'l-kulûb**, I: 435.

Zahitler ne için zühd gösterdiklerine göre değişik makamlarda yer alırlar. Kimisi Allah'ı yüceltmek için; kimisi Allah'tan hayâ duyduğu için; kimisi Allah'tan korktukları için; kimisi Allah hakkında ümitvâr oldukları için; kimisi O'nun emirlerini yerine getirmek için; kimisi de Allah'a olan muhabbetlerinden dolayı zühd eder ki en üstünü sonuncusudur. En altı derecesi ise hesap günü hesabı verememe korkusuyla zühd etmektir.⁵⁶

Böylece Mekkî'ye göre zühd, hayâ, takva, recâ, muhabbet gibi daha sonra 'haller' olarak tespit edilecek pek çok ahlâkî niteliği kapsayan temel bir kavram haline gelmektedir.⁵⁷ Bunlara ek olarak zühd-fıkıh kavramları arasında kurulan ilişki de zühdün İslâm dindarlığının nazârî ve amelî boyutlarını kapsayan temel kavram oluşunu destekleyen bir başka husus olarak dikkati çekmektedir. Söz gelimi Hasan-ı Basrî'ye göre bir kişiye verilen nimet şu üç şeyin ardından zühdün gelmesiyle tamamlanır: nimetlerin esası olan İslâm; sünnet ve Allah'ı bilme. Bunların ardından zühd gelirse o kişi için nimet tamamlanmıştır.⁵⁸ Bu aynı zamanda "Allah bir kimse için hayır murad ederse onu dinde fakih kılar" hadisinin bir başka ifadesidir. Nitekim Hasan-ı Basrî'ye fakihin kim olduğu sorulduğunda fakihî 'dünyaya karşı zühd sahibi' olarak tanımlaması⁵⁹ bunu gösterir. Bu anlamda "Kul fakirlik kendisine zenginlikten, alçakgönüllü olmak da izzetten daha sevimli gelmedikçe tam anlamıyla fikh etmiş olmaz"⁶⁰ denilmiştir.

Bu yaklaşım, İslam ilimlerinde yaşanan alan ayrışmaları ile 'fıkıh' kavramının bir disipline tahsisini benimsemeksizin zühd ile fıkıh kavramları arasında bir özdeşlik ilişkisi öngörmektedir. Üstelik sûfîlerin ilimler arası ilişkileri tespit ederken kullandıkları kavramlardan biri de zühddür. Bu anlamda Allah'a yakınlık amacı taşımayan her türlü ilmi faaliyetten uzak durmak zühdün bir parçası sayılmıştır. Mekkî zühd konusunu ele alırken şöyle der: "Bugün pek çok ilim ihdas edildi. Ancak bunlar ilim mi yoksa kelim mi; hikmet mi yoksa göz boyama mı; sünnet mi yoksa bidat mi, bunları ayırtmamız gerekir."⁶¹ Mekkî'nin alıntılacağı bir başka rivayet ise bu

⁵⁶ Ebû Tâlib Mekkî, **Kûtü'l-kulûb**, I: 466.

⁵⁷ Mekkî'nin zühdü vera', kanaat, sabır, tevekkül ve rıza gibi kavramlarla ilişkilendirdiği ifadeleri için bkz. Ebû Tâlib Mekkî, **Kûtü'l-kulûb**, I: 440-444.

⁵⁸ Ebû Tâlib Mekkî, **Kûtü'l-kulûb**, I: 466.

⁵⁹ Serrâc, **Lüma'**, s. 36.

⁶⁰ Ebû Tâlib Mekkî, **Kûtü'l-kulûb**, I: 467.

⁶¹ Ebû Tâlib Mekkî, **Kûtü'l-kulûb**, I: 467. Mekkî'nin zahidlerle diğer ilim erbâbını karşılaştırdığı bir ifadesi şöyledir: "Zahid zühdünün neticesinde müşahedeye erememişse bildiklerini unuttur... Bu ise

ayrımın daha da güçlü bir ifadesini yansıtmaktadır: “Âlimlerden biri şöyle demiştir: ‘Dünya rey ve akılla amel etmek iken dünyadan zühd etmek sünnete tabi olmaktır. Bu da ehl-i hadisin yoludur.’”⁶² ‘Zühd’ün bir ilmin yöntemi olması pek çok bakımdan tartışılabilir bir nokta olmakla beraber burada ilimler arası ayrımın zühd kavramı üzerinden yapılması zühdün bilinen anlamının dışında geniş bir içeriğe sahip olduğunu göstermesi bakımından önem arz etmektedir.

Buraya kadar anlatılanlar şunu göstermektedir: Zühd, sadece tasavvuf metinlerinde geçen ve ‘dünyadan uzaklaşmak’ olarak tanımlanan ve bu haliyle nispeten belirsiz olan bir kavram değildir. Bilakis zühdün içeriği ile ilgili yapılan tespitler ve bu alanda oluşmuş geniş literatür, zühdün İslâm dindarlığının bir başka adı olduğunu göstermektedir. Bu yönüyle zühd, övülen bütün güzel ahlâkî niteliklerin kişide ortaya çıkmasını sağlayan temel özellik olarak temeyyüz etmektedir. Bunun en güçlü göstergesi, hicrî ikinci yüzyılın başına kadar telif edilen zühd kitaplarında ele alınan konuların dar anlamıyla sadece ‘zühd’ ile sınırlı olmayıp *âdâb* terimiyle ifade edilen ve sosyal yaşantının zeminini oluşturan görgü kuralları da dâhil olmak üzere sayısız ahlâkî kavramı ele almasıdır. Bu çerçevede zühd, başta iman ve sünnete ittiba olmak üzere İslâm dindarlığı ile ilgili temel kavramların bir başka ifadesi sayılmıştır. Bu durum –ileride de ele alacağımız üzere- sonraki dönem tasavvuf edebiyatının muhteviyatını da belirlemiş ve ilk tasavvuf klasiklerinde sabır, tevekkül, îsâr, kanaat, rıza ve cömertlik gibi pek çok kavram zühd ile özdeş kabul edilmiştir. Üstelik zühd ile ilgili yapılan kimi değerlendirmeler, zühd ile tasavvuf kavramları arasında da tam bir örtüşme olduğunu göstermektedir. Buradan hareketle, zühd kavramını merkeze alarak tasavvuf tarihinde bir dönemlendirme yapmak büsbütün imkânsız hale gelmektedir. Çünkü bu yönüyle zühd, tasavvuftan tam olarak soyutlanamayan bir tavır olarak belirginlik kazanmaktadır. Zamanla tasavvufî yöneme bakışlarda kısmî değişiklikler görülse de tasavvufun gelişim seyrinde herhangi bir kesinti yaşanmadığı ve söz konusu sürecin yeknesak bir bütünlük arz ettiği ortaya çıkmaktadır. Öyleyse sûfler için geniş anlamıyla ‘Zühd’ hiçbir surette tasavvuftan ayrı düşünülmemeyeceği gibi dar anlamıyla ‘zühd’ ise eleştirilmiş ve tasavvuf bu çerçevede bir zühd eleştirisi olarak gelişim

beyan ve fikir ehlinin halidir.” Bkz. a.g.e., I: 446. Bu bakış açısına göre zühd neticesi ‘müşahede’ olan bir yöntemdir.

⁶² Ebû Tâlib Mekkî, **Kûtü’l-kulûb**, I: 468.

göstermiştir. Bu nedenle zühd, tasavvufî yaşamın ilk aşaması sayılabilir fakat tasavvuf tarihinin değil.

Zühd kavramının yukarıda ortaya koyduğumuz anlam genişliği dikkate alındığında bu bütünlüğün yazılı metin anlamında en önemli göstergesi önceleri hadis literatürünün bir parçasıyken daha sonra müstakil olarak kaleme alınan *Kitâbü'z-zühd*'lerdir. Bu eserler ilk tasavvuf metinlerinin içeriğini belirlemeleri bakımından tasavvuf eserlerinin yazılı kaynakları olarak anlaşılabilir. Bu nedenle *Kitâbü'z-zühd* literatürünün nasıl gelişim gösterdiği doğrudan doğruya tasavvufun gelişim sürecini ilgilendiren en önemli konulardan birini teşkil etmektedir.

1.3 Tasavvuf Literatürünün Öncüsü Olarak Zühd Eserleri ve Fonksiyonları

İlk tasavvuf eserlerinin kaynakları olmaları bakımından zühd literatürünün gelişimini ele alırken öncelikli olarak bu eserlerin yazımına etki eden unsurlar ve gelişim safhaları ile hadis edebiyatı içerisinde nasıl mütalaa edildikleri açıklığa kavuşturulması gereken başlıca sorunlar olarak ön plana çıkmaktadır. Söz gelimi hadis literatürü ile ilgili eserlerde zühd kitapları nasıl tasnif edilmişlerdir? Bu eserlerde zayıf ve uydurma hadis bulunduğu yönünde hadis bilginlerinden gelen herhangi bir eleştiri mevcut mudur? Bu sorunların ele alınması, her şeyden önce, zühd eserlerinin hadis edebiyatı içerisinde meşru bir zemini bulunup bulunmadığını tespit etme anlamında önem arz etmektedir. Böylece tasavvuf eserlerinin de meşru bir yazılı geleneğe bağlandığını ve bu sayede tasavvufun gelişim sürecinde herhangi bir kesintinin yaşanmadığını ortaya koymak mümkün olabilecektir. Çünkü bunu tespit etmekle, aynı zamanda, tasavvufun doğrudan Hz. Peygamber'e bağlandığını gösteren en güçlü ilişkilerden biri de belirlenmiş olacaktır.

Gerçi ilk tasavvuf yazarlarının da aynı kaygıyı taşıdıkları görülmektedir. Bu anlamda şariat-hakikat ilişkilerinin düzenlenmesinde sûfîlerin karşı karşıya kaldıkları problemlerden biri de tasavvufun Kur'ân ve sünnetteki kaynaklarını belirleme sorunu olmuştur. Serrâc'a göre, tasavvufun sürekliliğini tespit ederek sûfîlerin Hz. Peygamber'den beri devam eden bir geleneğin mensubu olduklarını ortaya koymak tasavvufun kimliğini kazanabilmesinin temel şartını teşkil etmektedir. İlk

dönemlerden itibaren tasavvufun sürekliliğini vurgulamak, tartışılan konulardaki bilgi ve görüşlerin ele alınmasında Kur'ân, Sünnet ve Selef hiyerarşisinin takip edilmesi örneğinde görülebileceği gibi⁶³ Hz. Peygamber'e ulaşan bir tür silsile ortaya koymak yoluyla da gerçekleştiriliyordu. Bu bakımdan sorunun tasavvuf literatüründeki en önemli göstergelerinden biri de, sûfîlerin, tabakât ve terâcim türü eserlerde tasavvufun tarihini Hz. Peygamber veya sahabe ile başlatan bir eğilime sahip olmalarıdır. Tasavvuf tarihini nesillere göre tasnif ederek 'tabakât' türü yazım geleneğini tasavvufa taşıyan Sülemî'nin (ö. 412/1021) ve diğer yazarların yaklaşımları bu açıdan örnek olarak zikredilebilir. Sülemî, *Tabakâtu's-sûfiyye* adlı eserine Fudayl b. İyâz (ö. 187/803) ile başlasa da günümüze ulaşmayan *Kitâbü'z-zühd* adlı eserinde sahabelerden başlayarak sonraki üç nesli ele aldığını belirtmektedir.⁶⁴ Buradan hareketle kimi çağdaş araştırmacılar Sülemî'nin *Tabakât*'ta ele aldığı ilk nesil için seçtiği isimlerin, selef ile sûfîler arasındaki sürekliliği sağlayan kişiler olmasına dikkat çekmektedirler.⁶⁵ Kuşeyrî'nin, eserindeki terâcim bölümüne İbrahim b. Ethem'le başlamasına karşılık Hucvîrî (ö. 465/1072) Hz. Ebû Bekir'den başlar ve ehl-i beyt için özel bir bölüm tahsis eder. Aynı şekilde Ebû Nuaym'da (ö. 430/1038) Hz. Ebû Bekir ile başlar. Ebû Nuaym'ı eleştiren İbnü'l-Cevzî bu tür bir tabakat yazımına Hz. Peygamber ile başlamamanın büyük bir eksiklik olduğunu savunur ve *Hilyetü'l-evliyâ'yı* tamamlamaya yönelik yazdığı *Sıfatu's-safve* adlı eserine Hz. Peygamber ile başlar.⁶⁶ Bütün bunlar, tasavvufun Hz. Peygamber'le irtibatını kurmanın, daha

⁶³ Söz gelimi Serrâc eserindeki ilk konuları şu şekilde tasnif etmiştir: *Sûfîlerin Kur'ân Anlayışları ve Ona İtibâ Etmeleri, Hz. Peygamber'in Örnekliliği ve Sûfîlerin O'na Uymaları (İktidâ), Sûfîlerin Kur'ân ve Sünnet'ten Hüküm Çıkarma Yöntemleri (Müstenbetât), Sahabeler Bahsi ve Sûfîlerin Âdâbı*. Aynı şekilde Kuşeyrî mesela bir tasavvuf kavramını ele aldığı ilk önce o kavrama işaret ettiğini düşündüğü ayeti ve hadisleri zikreder, ardından sûfîlerin konuyla ilgili görüşlerine yer verir. Söz gelimi 'Havf' kavramını ele alırken öncelikle bir ayet zikreder (Secde, 32/16), ardından Hz. Peygamber'den rivayet edilen 'Allah korkusundan ağlayan kişi cehenneme girmez'; 'Benim bildiğimi bilseydiniz az güler çok ağladınız' gibi hadisleri aktarır ve sonra kendi görüşlerine yer verir. Bkz. Kuşeyrî, **Risâle**, s. 234. Makamlar ve haller bahsiyle ilgili Kuşeyrî hep aynı üslubu sürdürür. Hiç kuşkusuz bu eğilimler tasavvufî düşüncüyü doğrudan Kur'ân ve Hz. Peygamber'e bağlamının en somut örneklerinden birini teşkil eder.

⁶⁴ Sülemî, **Tabakât**, s. 21.

⁶⁵ Jawid A. Mojaddedi, **The Biographical Tradition in Sufism: The Tabakat Genre from al-Sulamî to Jami**, Richmond, Curzon Press, 2001, s. 13.

⁶⁶ Krş. Kuşeyrî, **Risâle**, s. 42; Hucvîrî, **Keşfu'l-mahcûb**, thk. İ'sâd Abdülhâdî Kandîl, Kahire, 1974, C. I, s. 267; Ebû Nuaym, **Hilye**, I: 28.; İbnü'l-Cevzî, **Sıfatu's-safve**, thk. Mahmud Fâhûrî, Muhammed Revvâs Kal'aci, 3. bs., Beyrut, Dârü'l-ma'rife, 1985, C. I, s. 46.

doğrusu, hiçbir dönemde kesintiye uğramayan süreklilikte bir gelenek olduğunu göstermenin sūfîler açısından en önemli konulardan biri olduğuna işaret etmektedir.

Yukarıdaki yazarların bu irtibatı kurmasına imkân veren Hz. Peygamber'e ya da sahabelere kadar giden silsileler ortaya koymaları, en başta, tasavvufu meşru göstermeye yönelik çabalar olarak eleştirilebilir.⁶⁷ Bu durum tasavvufun Hz. Peygamber ile irtibatını mümkün kılan daha somut verileri gerektirmektedir. Başka bir deyişle, tasavvufun Hz. Peygamber ile irtibatını sağlayacak somut metinlerden söz edilebilir mi? Bu sorular büyük ölçüde, tasavvufu önceleyen dönemde hangi konuların hangi literatür üzerinden tartışıldığıyla ilgilidir. Buradan hareketle, ilk hadis derlemeleri içerisinde, İslâm dindarlığı ve ahlâkı ile ilgili rivayetlerin tasnif edildiği zühd ve rikâk bölümleri, söz konusu irtibatın tespit edilebileceği metinler olarak ön plana çıkmaktadır.

Hicrî birinci ve ikinci yüzyılları kapsayan dönem, hadis tedvin ve tasnif faaliyetlerinin yoğunlaştığı dönem olduğu kadar, hadis ve fıkıh disiplinleri arasında dînî metinlerin yorumlanması konusundaki otorite sorununa yönelik tartışmaların da hızlandığı dönemlerdir. Bu bakımdan, gelişimini sürdüren bir disiplin olarak tasavvufun diğer ilimlerle ilişkisi gerçekte hadis-fıkıh arasındaki ilişkinin bir benzeri sayılabilir. Muhaddislerin fıkıh görüşlerini derledikleri rivayetlerin bâblarında ifade etmeleri olgusu 'zühd' bölümleri için de geçerlidir. Buhârî'nin (ö. 256/870) fıkıh ve kelâm konularına göre rivayetlerini tasnif etmesi⁶⁸ ve daha sonra diğer hadis müelliflerinin de aynı yöntemi benimsemesi örneğinde olduğu gibi ahlâk, ibadet hayatı, adâb-ı muâşeret gibi konuları içeren rivayetler de zühd başlığı altında tasnif edilmiştir.⁶⁹ *Kütüb-i Sitte* olarak nitelendirilen hadis koleksiyonları içerisinde Buhârî, Müslim (ö. 261/874), İbn Mâce (ö. 273/886) ve Tirmizî (ö. 279/892) 'Zühd' bölümlerine yer verirken Ebû Davud'da (ö. 275/888) bu bölüm yer almaz.⁷⁰ Bununla

⁶⁷ Örneğin Christopher Melchert, Ebû Nuaym'ın *Hilye*'ye Hulefâ-i Râşidîn ile başlamasının onların dindarlığına duyduğu meraktan değil, onlarla ilgili rivayetleri aktaran zahit ravilerden kaynaklandığını savunarak Ebû Nuaym'ın tasnifini gerçekçi bulmadığını ima eder. Bkz. Christopher Melchert, "Early Renunciants as Hadîth Transmitters", **The Muslim World**, Vol. 92: 2002, s. 411.

⁶⁸ Bu konuyla ilgili geniş tartışmalar için bkz. Fuat Sezgin, **Buhârî'nin Kaynakları**, İstanbul, 1956, özellikle s. 57, 117 vd.; İsmail Lütfi Çakan, **Hadîs Edebiyatı**, 4. bs., İstanbul, İFAV Yay., 1997, ss. 55-56.

⁶⁹ İsmail Lütfi Çakan, **Hadîs Edebiyatı**, ss. 52, 129-136.

⁷⁰ Ebû Davud *Sünen*'e sadece fakihlerin delil olarak kullandıkları ahkâm hadislerini aldığını ve bilerek zühd ve feza'il ile ilgili rivayetleri dışarda bıraktığını dile getirir. Bkz. Ebû Davud, **Risâle ila Ehli**

beraber Ebû Davud'un müstakil olarak bir *Kitâbü'z-zühd* telif ettiği göz ardı edilmemelidir. Aynı şekilde *Müsned* yazarı Ahmed İbn Hanbel de (ö. 241/855) ayrıca bir *Kitâbü'z-zühd* kaleme almıştır. Hadis literatürü ile ilgili eserlerde de zühd kitaplarına yer verilmiştir. Söz gelimi Kettânî (ö. 1927) zühd kitaplarını 'Âdâb, Ahlâk, Terğîb ve Terhîb Kitapları' başlığı altında tasnif etmektedir.⁷¹ Bu durum, bir yandan 'zühd' kavramının İslâm dindarlığının bütününe ifade etmesi anlamına geldiği gibi diğer yandan zühd literatürünün genel İslâm edebiyatı içerisinde meşru bir yazım tarzı olduğunu göstermektedir.

Bununla beraber zühd literatürünün gelişimiyle ilgili üzerinde durulması gereken noktalardan biri, bu eserlerin genellikle zahit-muhaddisler tarafından kaleme alınması ve başlarda fıkıh konularına göre tasnif edilen *cami* türü hadis eserleri içerisinde yer alırken -günümüze ulaşmış ilk müstakil *Kitâbü'z-zühd*'ün yazarı Abdullah b. Mübârek (ö. 181/797) esas alındığında- II. yüzyılın ortalarından itibaren müstakil olarak da telif edilmeleridir.⁷² Kaynakların işaret etmekle yetindiği fakat günümüze ulaşmadığı tespit edilen *Kitâbü'z-zühd*'ler ve zeyiller de dikkate alındığında zühd ile ilgili hicrî X. asrın sonlarına kadar 90'a yakın müstakil telif bulunduğu tespit

Mekke'den naklen İsmail Lütfi Çakan, **Hadîs Edebiyatı**, s. 84. Bu bakış açısı, Ebû Davud'un, sözgelimi Serrâc'ın ahkâmı iki bölüme ayırarak 'kalbin amelleri' ile ilgili de hükümler bulunduğu ve bu yüzden zühd ya da tasavvufun bu hükümlerle ilgilendiği şeklinde bir yaklaşıma sahip olmadığını göstermektedir.

⁷¹ Ebu Abdullah Muhammed b. Cafer b. İdris Kettânî, **er-Risâletü'l-mustatrefe li-beyâni meşhûri kütûbi's-sünne**, Kahire, Mektebetü'l-Külliyâtî'l-Ezheriyye, trs., s. 38 vd.; Ayrıca bkz. Talat Koçyiğit, **Hadis Tarihi**, Ankara, TDV Yay., 1998, s. 213.

⁷² Kaynaklar Ebû's-Salt Zâide b. Kudâme es-Sekafî el-Kûfî'nin de (ö. 161) bir *Kitâbü'z-zühd* yazdığını belirtseler de bu eser günümüze ulaşmamıştır. Fuat Sezgin ilk *Kitâbü'z-zühd*'ün Şii âlim Ebû Hamza Sâbit b. Dinar (ö. 151) tarafından yazıldığını belirtir. Bkz. Fuat Sezgin, **GAS**, I, 531. Bununla beraber çağdaş araştırmalar Alkame b. Mersed'e (ö. 120/738) ait bir derlemenin varlığını ortaya koymuştur. Bkz. Alkame b. Mersed, **Zühdü's-semâniye mine't-tâbiin**, thk. Abdurrahman b. Abdülcebbâr Feryevâî, Medine, Mektebetü'd-dâr, 1984. Bu eserdeki rivayetler daha sonra İbn Mübârek ve İbn Hanbel tarafından da nakledilmiştir. Bu durumda zühd edebiyatının ilk örneği için hicrî II. asrın başlarına kadar geriye gitmek mümkün görünmektedir. Bununla beraber hicrî IV. asrın ortalarına kadar müstakil olarak telif edilmiş bazı zühd kitaplarını şu şekilde sıralamak mümkündür: Abdullah b. Mübârek (ö. 181/797), *Kitâbü'z-zühd ve'r-rekâik*; Ebû Mes'ûd Muâfâ b. İmrân (ö.185/801), *Kitâbü'z-zühd*; Vekî' b. Cerrâh (ö.197/812); *Kitâbü'z-zühd*; Esed b. Mûsâ (ö. 212/827), *Kitâbü'z-zühd ve'l-ibâde ve'l-vera*; Ahmed b. Hanbel (ö. 241/855), *Kitâbü'z-zühd*; Hennâd b. Serî (ö. 241/855), *Kitâbü'z-zühd*; Hâris Muhâsibî (ö. 243/857), *Mesâil fi'z-zühd*; Ebû Dâvud es-Sicistânî (ö. 275/888), *Kitâbü'z-zühd*; Ebû Hâtîm er-Râzî (ö.277/890) *Kitâbü'z-zühd*; İbn Ebî'd-Dünyâ (ö.281/894), *Kitâbü'z-zühd*; İbn Ebî Âsım ed-Dahhâk (ö.287/900), *Kitâbü'z-zühd*; Ebû Saïd İbnu'l-Arabî (ö.341/953), *Kitâbü'z-zühd ve'l-muamelât ve'l-makâlât ve sifati'z-zâhidin*; Cafer el-Huldî (ö. 348/959), *el-Fevâid ve'z-zühd ve'r-rekâik ve'l-merâsî*. Bu liste, aynı zamanda çalışmamızda esas alacağımız zühd literatürünü oluşturmaktadır.

edilmektedir.⁷³ Bu bilgiler ışığında zühd literatürünün gelişim aşamaları dikkate alındığında bu eserlerin yazımına hicrî ikinci asrın sonlarından itibaren başlandığı; hicrî üçüncü asırda bu eserlerde sayıca büyük bir artış gerçekleştiği görülmektedir. Bu anlamda günümüze ulaşmış 60'a yakın *Kitâbü 'z-zühd'* ün neredeyse yarıya yakını hicrî üçüncü asırda kaleme alınmıştır. Hicrî dördüncü asrın ortalarından itibaren ise *Kitâbü 'z-zühd'* yazımında gözle görülür bir duraklama tespit edilmektedir. Bu noktada iki soru ortaya çıkmaktadır: (a) Hangi durum hadis yazım geleneğinde böyle bir ayrışmaya sebep olarak müstakil zühd kitaplarının yazılmasına zemin hazırlamıştır ve (b) yine hangi durum hicrî IV. asrın ortalarından itibaren *Kitâbü 'z-zühd'* derlemelerinde duraklamaya neden olmuştur?

İlk soru, büyük ölçüde, dînî ilimlerin konu ve yöntem bakımından ayrıştığı süreçle yakından ilgilidir. Dînî ilimler başlangıçta bir 'tefsir' ameliyesi şeklinde gelişim gösterirken⁷⁴ zamanla çeşitli ana sorunlar ve yöntemler etrafında farklılaşmalar meydana gelmiştir. Hicrî III. yüzyılın ortalarına gelindiğinde kıraat, tefsir, kelâm, fıkıh ve hadis gibi alan, yöntem ve kavram dağarcığı bakımından büyük bir gelişim göstermiş ve bu ilimlerde geniş bir literatür ortaya çıkmıştır. Bununla beraber söz konusu süreçte gözlenen en önemli sorunlardan biri 'ahlâk' alanının herhangi bir disipline doğrudan konu olmamasıdır. Başka bir deyişle dînî ilimlerin gelişim gösterdiği süreçte 'ahlâk' alanı boş bırakılmıştır. Bu sorun, dînî ilimlerin teşekkül sürecinde ahlâk alanını dolduran bir faaliyetin varlığını gerektirmiş ve hicri ikinci asrın sonlarından itibaren büyük hadis derlemelerinin bir bölümü olan 'zühd' kitapları artık müstakil olarak derlenmeye başlanmıştır. Ebû Hanife'nin talebesi İmam Muhammed eş-Şeybânî'nin (ö. 189/805) *Kitâbü 'l-kesb'* i nasıl yazdığıyla ilgili bilgiler bu sorunu daha açık şekilde gözler önüne sermektedir. *Mebûsût* yazarı Serahsî *Kitâbü 'l-kesb'* de yer alan tartışmalardan pek çoğunun aslında bir fıkıh kitabında yer alan olağan konular olmadığını, nitekim İmam Muhammed'in de bu kitabı bir zühd kitabı olarak tasarladığını aktarmaktadır. Naklettiğine göre İmam Muhammed fıkıh konularını yazıp bitirince kendisinden 'zühd ve vera' konusunda da bir kitap yazması istenmiş,

⁷³ *Kitâbü 'z-zühd'* lerle ilgili geniş bir liste için bkz. Âmir Ahmed Hayder, Beyhakî, **Kitâbu zühdi'l-kebir**, Beyrut, Dârü'l-cinân, 1987 içinde, ss. 47-56; Hasan Kamil Yılmaz, **Tasavvufî Hadis Şerhleri ve Konevî'nin Kırk Hadis Şerhi**, İstanbul, İFAV Yay., 1990, ss. 17-30.

⁷⁴ Ömer Türker, "Kelâm İlminin Metafizikleşme Süreci", **Divan Disiplinlerarası Çalışmalar Dergisi**, C. 12, S. 23, (2007/2), ss. 76.

bunun karşılığında o ‘Buyû‘ (alım-satım) kitabını yazdım ya!’ demiştir. Yine Serahsî’nin aktardığı başka bir rivayete göre bu kitap İmam Muhammed’in zühd ve takva konusunda yazdığı ilk eserdir.⁷⁵ Bu bilgi iki önemli noktayı göstermektedir: İmam Muhammed’den zühd kitabı yazmasına yönelik istek, ahlâk alanı ile ilgili bir tür yazım faaliyetinin gerekliliğini dile getirdiği gibi aynı zamanda İmam Muhammed’in senet ve metniyle rivayetlerin sıralandığı zühd eserlerine karşılık fikhî delillerle konuların tartışıldığı bir kitabı alternatif bir ahlâk metni olarak anladığını göstermektedir. O halde İslâm’ın ahlâk anlayışının genel çerçevede ‘zühd’ veya ‘edeb’ başlığı altında tertip edilen ayet ve hadislerle ifadesini bulduğunu ve bu nedenle zühd literatürünün dînî ilimlerin teşekkül sürecinde görece boş kalan ‘ahlâk’ alanıyla ilgili ilmî bir faaliyet olarak temeyyüz ettiğini söylemeliyiz.

İkinci soruyu ise hicrî dördüncü asrın son çeyreğinden itibaren ilk tasavvuf klasiklerinin kaleme alınarak tasavvufî düşüncenin sistematik ve derli toplu bir ifadeye kavuşmasıyla ilişkilendirmek mümkün görünmektedir. Muhâsibî ve Hakîm Tirmizî’yi dışarıda bırakırsak –çünkü bu yazarlar Serrâc ve Mekki’ye kıyasla daha tikel konularda eserler kaleme almışlardır- Serrâc, Kelâbâzî ve Ebû Tâlib Mekki ile daha sonraki asırda Kuşeyrî ve Hucvîrî’nin telifleriyle genelde ahlâk ve âdâb özelde ise tasavvuf düşüncesi ve tarihi ile ilgili genel bir çerçeveye ulaşılmıştı. Bu nedenle ‘ahlâk’ ve ‘âdâb’ metinler olarak müstakil *Kitâbü’z-zühd*’ler artık yerini aynı işlevi gören tasavvuf eserlerine bırakmış görünmektedir. O halde hicrî dördüncü asrın ortalarına kadar kaleme alınan zühd kitapları ile hemen hemen aynı dönemden itibaren yazılan ilk tasavvuf eserleri gerçekte aynı işlevi görmektedir. O da dînî ilimlerin, tartışmalarından soyutladıkları ahlâk alanıyla ilgili sorunların nasıl tespit ve ifade edileceğine odaklanmaktır.

İki literatür tarzı arasındaki benzerlik sadece işlevleriyle sınırlı değildir. Dînî ilimlerin bu faaliyetlere yönelik bakışında da benzerlik görülmektedir. Başka bir deyişle zühd literatürü hakkındaki tartışmalarla daha sonraki dönemlerde tasavvuf eserlerine tevcih edilen eleştiriler arasında bazı durumlarda örtüşme tespit edilmektedir. İki literatüre yönelik eleştirilerin de ortak noktası, derlenen ya da yorum ameliyesine tabi tutulan hadislerin sıhhatiydi. Her ne kadar zühd ve tasavvuf

⁷⁵ Serahsî, **Mebûsât**, Beyrut, Dârü’l-ma’rife, 1986, C. XXX, s. 282, 283.

eserlerinin ‘bütünüyle’ dışlanması söz konusu olmasa da ve bu eserlerdeki hadislerin büyük çoğunluğu sahih olsa da⁷⁶ az sayıdaki rivayetin sıhhati hakkındaki tartışmaların kimi zaman eserin meşruiyetini gölgeleyecek biçimde ön plana çıktığı görülmektedir. Bu çerçevede zühd edebiyatında yer alan sınırlı sayıdaki rivayetin senet açısından tenkide tabi tutulduğunu belirtmek gerekmektedir.⁷⁷ Bununla beraber Abdullah b. Mübârek (ö. 181/797), Ebû Mes‘ûd Muâfâ b. İmrân (ö.185/801), Vekî‘ b. Cerrâh (ö.197/812), Esed b. Mûsâ (ö. 212/827), Ahmed b. Hanbel (ö. 241/855), Hennâd b. Serî (ö. 241/855) ve Ebû Dâvud es-Sicistânî (ö. 275/888) gibi özellikle zühd edebiyatının bu ilk yazarları genel olarak ‘ilim’ alanında özeldense ‘hadis’ disiplinde yaşadıkları dönemin otoriteleri olarak nitelendirilmiş; telifleri muteber eserler olarak kabul görmüş ve güvenilirlikleriyle ilgili üzerlerinde bir uzlaşmaya varılmıştır.⁷⁸ Öyleyse çok az sayıdaki rivayetin sıhhatiyle ilgili tartışmalara konu olsa bile zühd edebiyatı hadis yazım geleneği içerisinde genel olarak kabul görmüş ve meşru bir tarz olarak benimsenmiştir denilebilir. Böylece tasavvufu önceleyen dönemde, dînî ilimlerin teşekkül sürecinde görece boş bırakılan ‘ahlâk’ alanıyla ilgili bir literatür oluştuğu ve bu literatürün genel anlamda meşru bir yazım tarzı olarak benimsendiğini tespit etmek mümkündür. Aynı amaç ve işleve sahip olması bakımından tasavvuf literatürü, zühd edebiyatından tevarüs ettiği konu ve tartışmalara sistematik bir yapı kazandırarak gelişim göstermiştir.

İlk tasavvuf eserlerini önceleyen bir literatürün varlığı daha önce de belirttiğimiz gibi tasavvufun sürekliliğini belirlemek bakımından özellikle önem arz etmektedir. Dolayısıyla kabaca hicrî üçüncü asrın başlarından itibaren teşekkül eden

⁷⁶ Ahlâk ve tasavvuf konulu klasik eserlerdeki hadislerin sıhhati hakkında bkz. Muhittin Uysal, **Tasavvuf Kültüründe Hadis: Tasavvuf Kaynaklarındaki Tartışmalı Rivayetler**, Konya, Yediveren Kitap, 2001.

⁷⁷ Konuyla ilgili bir deneme için bkz. Ahmet Yıldırım, “Hadis Edebiyatında Zühd Literatürü ve Zühdle İlgili Rivayetlerin İncelenmesi”, **Süleyman Demirel Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi**, 2008/1, Sayı: 20, ss. 119-138.

⁷⁸ Söz konusu muhaddislerin hadis tarihi bakımından değerleri üzerine çok sayıda çalışmaya rastlanabilir. Bir kısmı için bkz. Habîburrahmân A‘zamî, “Abdullah İbnü’l-Mübârek’in İlmî Kişiliği”, **Kitâbü’z-zühd** içinde, Beyrut, Dârü’l-Kütübi’l-İlmiyye, 2004, ss. 26-46; Raşit Küçük, “Abdullah İbnü’l-Mübârek ve Hadis İlmindeki Yeri”, **Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi**, 1985, sayı: 3, ss. 277-293; Nuri Tuğlu, Ahmet Yıldırım, “Vekî‘ b. Cerrâh ve Kitâbü’z-zühd Adlı Eseri”, **Süleyman Demirel Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi**, 2010/2, sayı: 25, ss. 127-144; Amir Hasan Sabri, “Ebû Mes‘ûd Muâfâ b. İmrân’ın Hayatı, İlmî Kişiliği ve Eserleri”, **Kitâbü’z-zühd: Müsnedü’l-Muafa b. İmrân el-Mevsîfî** içinde Beyrut, Dârü’l-Beşâiri’l-İslâmiyye, 1999, ss. 9-142. Esed b. Musa ile ilgili bkz. **Kitâbü’z-zühd**, thk. Ebû İshak el-Huveynî Eserî, Riyad, Mektebetü’l-Vai’l-İslâmî, 1993, ss. 3-15.

tasavvuf literatürü ile zühd eserleri arasında bir irtibat kurulabilirse, tasavvufun meşru kaynaklardan beslendiği sonucuna ulaşmak mümkün olacaktır. Başka bir deyişle, diğer hadis yazım türlerinden başka bilhassa *Kitâbü 'z-zühd'*lerin III. ve IV. yüzyılda kaleme alınan tasavvuf eserlerinin muhteviyatını belirlediğini tespit etmek, Serrâc'ın tasavvufun Hz. Peygamber'den itibaren varlığını sürdüren bir gelenek olduğu yönündeki yaklaşımının doğru ve zühd literatürünün bu geleneğin sürekliliğini gösteren en önemli unsur olduğu anlamına gelir.

Fakat iki literatür tarzı arasındaki ilişkiyi tespit edebilmek çeşitli güçlükler içermektedir. Birincisi *Kitâbü 'z-zühd'*lerde yer alan hadislerin büyük çoğunluğunun zaten başta *Kütüb-i Sitte* olmak üzere diğer muteber hadis derlemelerinde de bulunmasıdır. Bu durum tasavvuf yazarlarının doğrudan hangi eseri takip ettiklerini tespit etmeyi güçleştirmektedir. Buna bağlı olarak ikincisi, III. ve IV. yüzyılın Hakîm Tirmizî, Muhâsibî, Harrâz, Cüneyd-i Bağdâdî, Serrâc, Kelâbâzî gibi müellif-mutasavvıflar eserlerinde *Kitâbü 'z-zühd'* adıyla herhangi bir esere doğrudan atıf yapmadıkları gibi bilinen *Kitâbü 'z-zühd'*lerin yazarlarını da genellikle zikretmemişlerdir.⁷⁹ Bu yazarlar içerisinde hocası *el-Fevâid ve 'z-zühd ve 'r-rekâik ve 'l-merâsî* adlı eserin yazarı Cafer el-Huldî olan Serrâc'ın durumu biraz daha farklıdır. Serrâc, hocasına ait olduğunu zannettiği bir eserden iktibas yaptığını belirtmiş fakat bu eserin ismini zikretmemiştir. Yine Ebû Saîd İbnü'l-Arabî'nin *Vecd* kitabından istifade ettiğini belirtirken *Kitâbu fihî ma'ne 'z-zühd ve 'l-makâlât ve sıfati 'z-zâhidîn* adlı eserine atıfta bulunmamaktadır. Dolayısıyla Serrâc'ın zühdle ilgili bu eserlerden haberdar olup olmadığı somut olarak söylenemez.

İki literatür tarzı arasındaki irtibatı kurmayı güçleştiren unsurlardan üçüncüsü ise sûfîlerin hadislere yaklaşımıyla ilgilidir. Bilindiği gibi sûfîlerin bu konudaki temel ilkelerinden biri de hadisleri sübût tartışmasından çekerek epistemolojik incelemelere konu etmektir. Bu nedenle tasavvuf yazarları arasında senedi hafzederek rivayetleri nakletmek yaygın bir eğilimdir. Bazı çağdaş araştırmacıların savunduğu üzere, rivayetlerin sema kaydı olmaksızın nakledilmesi sosyal bir ihtiyacın gereği olduğu

⁷⁹ Bu noktada Abdullah b. Mübârek bir istisna teşkil etmektedir. İbn Mübârek pek çok sûfî tabakât eserinde yer alır. Söz gelimi Ebû Nuaym'ın *Hilye*'sinde bulunduğu gibi Ferîdüddîn Attâr da oldukça geç döneme ait bir tabakât kitabı olan *Tezkiretü 'l-Evliyâ*'sında ona yer vermektedir.

gibi⁸⁰ tasavvuf yazarları da senedi hazfetmenin talimi kolaylaştırdığını düşünmüşlerdir. Dolayısıyla zühd eserlerindeki ravilerin tasavvuf eserlerinin oluşumundaki doğrudan etkilerini tespit etmek güçtür. Bu nedenle tasavvuf eserlerinde özellikle ‘Denildi ki...’ ifadesiyle başlayan rivayetlerin kaynaklarını belirlemek zordur.

Son olarak tespit edilebildiği kadarıyla altmıştan fazla *Kitâbü’z-zühd*’deki tasnif ve üslup çeşitliliği özellikle eserlerin birebir mukayesesinde yanıltıcı sonuçlar verecektir. Daha da önemlisi zühdle ilgili literatürü *Kitâbü’z-zühd* başlığı ile sınırlamak da aynı şekilde yanıltıcı olabilir. Çünkü zühd literatürünün tek bir biçiminden bahsetmek mümkün değildir. Yukarıda bahsedildiği gibi İmam Muhammed eş-Şeybânî, kazanç ve çalışma hayatı ile ilgili yazdığı *Kitâbü’l-kesb*’i bir ‘zühd’ kitabı olarak tasarladığını belirtmiştir.⁸¹ Ahmed b. Hanbel (ö. 241/855) ve Ebû Bekir Mervezî’nin (ö. 275/888) *Kitâbü’l-vera* isimli telifleri ya da İbn Ebi’d-Dünyâ’nın (ö. 281/894) tevbe, rıza, tevekkül, ihlâs, samt vb. başlıklar taşıyan eserleri dikkate alındığında, bu eserlerin aslında zühd literatürü kapsamında değerlendirilmesi gerektiği söylenebilir. Bu itibarla, doğrudan tasavvuf yazarlarına kaynaklık etmemiş olsalar bile bu gibi eserler, İslâm dindarlığının çeşitli konularına dair bilinenden daha zengin bir edebiyatın oluştuğunu göstermektedir.

Kısacası hicrî II. ve III. yüzyıllarda müstakil olarak kaleme alınan zühd eserleri ile III. ve IV. yüzyılda yazılmış tasavvuf eserleri arasında pratik açıdan doğrudan ve somut bir irtibat kurarak tasavvuf edebiyatındaki sürekliliği takip etmek oldukça güçtür. Bununla beraber zühd edebiyatı ile ilk tasavvuf literatürü arasındaki sürekliliğin özellikle iki konuda takip edildiği söylenebilir. Zühd eserlerinin tasavvuf eserlerindeki temel konuları belirlemesi ve tasavvuf terminolojisine kaynaklık etmesi.

1.3.1 Tasavvuf Eserlerindeki Temel Konuları Belirlemesi

Konuları bakımından tasnif edildiği takdirde zühd edebiyatı kanalıyla nakledilen rivayetlerin büyük ölçüde hicri III. yüzyıldan itibaren kaleme alınan tasavvuf eserlerinin içerikleriyle örtüştüğü görülmektedir. Burada örnek olması

⁸⁰ Fuat Sezgin, *Buhârî’nin Kaynakları*, s. 112.

⁸¹ Serahsî, *Mebûsât*, C. XXX, s. 282, 283.

bakımından hicri II. yüzyılın sonları ile hicri III. yüzyılda kaleme alınan bazı zühd eserlerinin içeriklerini inceleyeceğiz.

Abdullah b. Mübârek'in (ö. 181/797) eserinin başlıca şu konuları kapsadığı söylenebilir: Kulluğu Allah'a hasretme (ihlâs), hüzn, niyet, salih amel ve zikir, huşû ve korku, havf, itibar ve tefekkür, ölümü hatırlama, uzun emel sahibi olmamak, hayâ, Allah'ın salih kulunu koruması, temizlik, tevazu, dili koruma, tevekkül, dünyadan uzaklaşma, rıza, kanaat, sadaka, sevgi ve nefrette aşırılık, cimrilik ve hırsın yerilmesi, ilim öğrenmenin fazileti, selefin zühd hayatından örnekler.⁸²

Ebû Mes'ûd Muâfâ b. İmrân'ın (ö.185/801) eseri ise genel olarak şu konuları kapsamaktadır: Az mala sahip olmak, hizmet, fakirlik, uzlet, tevazu, kibrin ve böbürlenmenin yerilmesi, yeme-içme ve giyim konusunda iktisat.⁸³

Vekî' b. Cerrâh'ın (ö.197/812) eserinde şu konulardaki rivayetlere yerdiği görülür: Hz. Peygamber'in zühd ile ilgili tavsiyeleri, ölüme hazırlık, ağlamak, dünyanın değersizliği, nefse karşı gelmek, az yemek, az uyumak, tevazu ve yün giymenin üstünlüğü, fakirlik, sabır, tefekkür, fıkıh, hüzn, tevbe, kibir ve hasetten kaçınma, hataları örtme, rıfk, hilim, hizmet, cömertlik, Allah için sevmek.⁸⁴

Esed b. Musa'nın (ö. 212/827) eseri ise diğer zühd eserlerinden farklı olarak sadece kıyamet ve cehennem ehlinin durumlarıyla ilgili nakillerden müteşekkildir. Ayrıca her bir nakil, başlıkta zikredilen konuyla ilgili ayetlerin yorumlarını içermektedir.⁸⁵ Buna mukabil Hennâd b. Serî (ö. 241/855) ise eserinde büyük ölçüde cennet ve cennet ehline bahşedilen nimetlerden bahseden rivayetleri zikretmiştir.⁸⁶ İbn Ebû Âsım Ebû Bekr Dahhâk (ö. 287/900) ise yaklaşık üç yüz rivayete yer verdiği eserinin ilk üçte birlik bölümünü susmanın üstünlüğü ile ilgili nakillere hasretmiştir.⁸⁷ Zikrettiğimiz eserlerdeki bu konular tasavvuf eserlerindeki özellikle hal, makam ve âdâb ile ilgili bahislerin içerikleriyle büyük ölçüde örtüşen rivayetlerden oluşmaktadır.

⁸² Abdullah b. Mübârek, **Kitâbü'z-zühd**, ss. 48-84; 92, 108, 116, 137, 142, 150, 172-197, 262 vd.

⁸³ Ebû Mes'ûd Muâfâ b. İmrân, **Kitâbü'z-zühd**, ss. 175-202, 237-305, 323 vd.

⁸⁴ Vekî' b. Cerrâh, **Kitâbü'z-zühd**, ss. 230, 279, 308, 356, 374-384, 458, 474-500 vd.

⁸⁵ Esed b. Musa, **Kitâbü'z-zühd**, ss. 17-78.

⁸⁶ Hennâd b. Serî, **Kitâbü'z-zühd**, thk. Abdurrahman Feryevâî, C. I-II, Kuveyt, Dârü'l-hulefâ li'l-kitâbi'l-islâmiyye, 1985, ss. 74- 201 vd.

⁸⁷ İbn Ebû Âsım Ebû Bekr Dahhâk, **Kitâbü'z-zühd**, thk. Abdulalî Abdulhamid A'zamî, Beyrut, Dârü'l-kütübi'l-ilmîyye, 1985.

Zühd literatürü içerisinde daha özgün bir tasnif biçimi uygulayan Alkame b. Mersed (ö. 120/738), Ahmed b. Hanbel (ö. 241/855) ve Ebû Dâvûd es-Sicistânî (ö. 275/889) gibi müellifler ise şahıslar üzerinden zühd hayatına yönelik rivayetleri aktarmayı benimsemişlerdir. Alkame b. Mersed, zühd ana fikri etrafında sekiz tâbiîn hayatından rivayetler aktarır. Bu isimler sırasıyla Âmir b. Abdullah, Rebî' b. Huseym, Ebû Müslim el-Halvânî, Esved b. Yezîd, Mesrûk b. Ecda', Hasan b. Ebî'l-Hasan-ı Basrî, Üveys el-Karenî ve Herm b. Hayyân şeklindedir.⁸⁸ Ahmed b. Hanbel ise eserinde peygamberler başta olmak üzere sahabe ve tâbiînden altmıştan fazla ismin zühdünden bahseder.⁸⁹ Aynı şekilde Ebû Dâvûd da Hz. Ebû Bekir'den başlayarak sahabe ve tâbiîn nesline mensup elliden fazla ismin zühdünden bahseden rivayetleri aktarmıştır.⁹⁰ Zühd eserlerindeki bu tasnif biçimi konumuz açısından iki önemli noktayı ilgilendirmektedir. Birincisi 'kişilerin zühdü', tasavvuf eserlerindeki tabakât ve terâcim bölümlerine kaynaklık etmiştir denilebilir. Özellikle Kuşeyrî ve Hucvîrî gibi yazarlar, pek çok meseleyi ele aldıkları eserlerinde bu tür terâcim bölümlerine yer vermişlerdir. Bu bakımdan özellikle kişilerin zühdünden bahseden eserlerin tasavvuf eserlerindeki konulara ek olarak aynı zamanda yazım üslubunu da etkiledikleri söylenebilir. Bununla beraber iki literatür arasında bazı farklar da görülmektedir. Sözgelimi Ahmed b. Hanbel kişilerin zühdünden bahsederken Hucvîrî suffe ashabını ele alır ve her birini diğerinden ayıran temel özellikleri zikreder. Ona göre İbn Mes'ûd hilim, Mikdad b. Esved uzlet, Habbab b. Eret takva, Utbe b. Gazvan ise kanaat özellikleri ile meşhurdu.⁹¹ Bu yönüyle Hucvîrî, bir anlamda Ahmed b. Hanbel'in 'kişilerin zühdü'nden bahsederken neyi kastettiğini de göstermektedir: her bir kişinin zühdü, Allah'a kulluktaki yönünü bildirmektedir. Konunun ikinci yönü de burasıyla ilgilidir. Çünkü bu durum, daha önce ele aldığımız üzere zühd kavramının kullukla ilgili en üst kavram olduğu ve pek çok iyi ahlâkî özelliğin aynı anda ifadesi sayıldığı bir diğer göstergesidir. O halde tasavvuf yazarlarının elinde, zühd eserlerindeki

⁸⁸ Alkame b. Mersed, **Zühdü's-semâniye mine't-tâbiîn**, thk. Abdurrahman b. Abdülcebbâr Feryevâî, Medine, Mektebetü'd-dâr, 1984.

⁸⁹ Ahmed b. Hanbel, **Kitâbü'z-zühd**, thk. Muhammed Said Besyûnî Zağlûl, Beyrut, Dârü'l-kütübî'l-arabî, 2002.

⁹⁰ Ebû Dâvûd es-Sicistânî, **Kitâbü'z-zühd**, thk. Ebû Temîm Yâsir b. İbrahim, Ganim Ebû Bilal, Kahire, Dârü'l-mişkat, 1993.

⁹¹ Hucvîrî, **Hakikat Bilgisi: Keşfu'l-mahcûb**, s. 173-175.

kişilere yönelik bu tür nitelermeler detaylandırılarak daha belirgin bir nitelik kazandırılmıştır.

Buraya kadar anlatılanlardan, zühd eserlerinin içerdikleri rivayetler ve tasnif üslupları ile sonraki dönem tasavvuf eserlerini etkilediklerini söylemek mümkün görünmektedir. Peki, *Kitabü 'z-zühd'*lerde yer alan cennet, cehennem, Allah korkusu, ibadet vb. temalı rivayetlerin fazlalığından ve sonraki dönem tasavvuf eserlerinde raks, sema, vecd vb. konuların ele alınmasından hareketle tasavvufun zühdten kopan ve farklı bir mahiyete bürünen bir tavır olduğu söylenebilir mi? Kanaatimize göre bu eksik bir değerlendirme olacaktır. Çünkü zaman içerisinde sûfler arasında tasavvufun âdâb ve erkânına yönelik farklı görüşler ve uygulamalar gelişmiş ve tasavvuf eserleri de bu konulara yer vermişlerdir. Bunun yanında tasavvuf eserlerinin, zühd literatüründen tevarüs ettiği konular her zaman bu eserlerin merkezi konularını oluşturmuş ve zühd eserlerinin çizdiği çerçeve büyük ölçüde takip edilmiştir.

1.3.2 Tasavvuf Terminolojisine Kaynaklık Etmesi

Bilindiği gibi sûfler, büyük ölçüde ayet ve hadislerden türettikleri kavramlarla görüşlerini ifade etmektedirler. Bu bakımdan tasavvuf terminolojisinin ilk kaynağı Kur'ân ve hadislerdir. Bununla beraber genel anlamda ahlâk ile ilgili rivayetleri içeren zühd eserleri, tasavvuf kavramlarının çok daha yoğun bir biçimde yer aldığı bir literatür olma özelliğine sahiptir. Söz gelimi Abdullah b. Mübârek'in eseri kabaca incelendiğinde başta tevbe, ihlâs, hüzn, zikir, huşû, havf, tefekkür, tabir, hayâ, muhabbet, tevazu, tevekkül rıza, sıdk, kanaat vb. olmak üzere pek çok kavramın geçtiği rivayetlere yer verildiği görülmektedir. Aynı şekilde Vekî' b. Cerrâh da tasavvuftaki *killet-i taâm*, *killet-i menâm* ve *killet-i kelâm* ilkelerinin hadislerdeki örneklerini zikrederek eserine başlar ve zühd, tevazu, fakirlik, sabır, vera', muhasebe, halvet, uzlet, rıfk ve hilm gibi kavramların yer aldığı rivayetlere yer vermektedir.

Burada dikkati çeken nokta, başta Kuşeyrî olmak üzere Serrâc ve Hucvîrî gibi ilk tasavvuf yazarlarının bir ilim olarak tasavvufun meşruiyetini ortaya koyarken öne sürdükleri 'istilah' argümanının dayandığı temel literatürün zühd edebiyatı olmasıdır. Başka bir deyişle söz konusu eserler, hicrî II. yüzyılın sonundan itibaren tasavvuf kavramlarının çeşitli tasnif biçimleri çerçevesinde ilk kez dile getirildiği literatür

olarak değerlendirilebilir. Bu bakımdan tasavvufun sürekliliğini gözlemleyebileceğimiz alanlardan biri de zühd eserlerindeki bu kavramların daha sonra tasavvuf eserlerinde nasıl işlendiği ve dönüşüme uğradığı konusudur. Bu bakımdan ilk tasavvuf yazarlarının konuya katkısı, zühd eserlerinde (aslında sadece zühd eserleri değil aynı zamanda genel olarak hadis literatüründe) görece dağınık halde bulunan kavramların tasavvufun müdevven bir ilim olduğu iddiasına bağlı kalınarak sistematik bir üslupla tasnif edilmesinde ortaya çıkmaktadır. Söz gelişi hadislerde dağınık halde bulunan zühd, tevekkül, rıza, samt, kanaat gibi kavramlar sûfi müelliflerin elinde hâl ve makam başlıkları altında tasnif edilmiştir. Bu tasnif işleminin en önemli sonucu, insandaki ahlâkî niteliklerin birbirinden müstakil olmadığı ve her birinin diğerini gerektirebileceğini gösteriyor olmasıdır. Bir yönüyle sûfi müellifler, bu tür ahlâkî kavramları tasavvufî eğitim sürecine uygun olarak sıraya koymuşlar ve insandaki ahlâkî dönüşümün temel aşamalarını belirlemişlerdir.

O halde özel anlamda zühd eserlerinden genel anlamda ise bütün bir hadis külliyyatından tevarüs edilen kavramlar, tasavvuf yazarlarının elinde daha sistematik bir görünüm kazanarak, müdevven bir ilim olan tasavvufun terminolojik yapısının teşekkülünde büyük rol oynamıştır.

Bu terminoloji üzerinden dile getirilen yaklaşımlar, zühd eserlerindeki eleştirel tavır da yansıtır. Anlaşıldığı kadarıyla zühd eserlerindeki pek çok rivayet, aynı zamanda toplumun din, ahlâk ve ilim anlayışına yönelik eleştiriler de içermektedir. Alkame b. Mersed'in (ö. 120/738) zühd eserlerinin ilk örneği sayabileceğimiz *Zühdü's-semâniye mine't-tâbiîn* isimli eserinden itibaren eleştirel söylem hemen hemen bütün zühd eserlerinde görebileceğimiz temel konulardan birini teşkil eder. Aynı tavır daha geç dönem tasavvuf klasiklerinin de esas tartışma konularından biri olmuş ve din, ahlâk ve bilim anlayışındaki yozlaşmalar kesin bir dille eleştirilmiştir.

Görünen o ki toplum içerisindeki bu eleştirel yaklaşım, henüz tabiin neslinden itibaren kendini göstermeye başlamıştır. Söz gelimi tabiîn neslinden Ebû Müslim el-Havlânî (ö. 62/681) zikir ile meşgul olduklarını sandığı bir grubun yanına gelmiş ancak bir müddet sonra onların ticaretle ilgili konuştuklarını anlayınca o topluluğu eleştirerek yanlarından ayrılmıştı.⁹² Öyleyse henüz o dönemde biçimi ne olursa olsun 'zikir' için

⁹² Alkame b. Mersed, *Zühdü's-semâniye mine't-tâbiîn*, s. 49.

bir araya gelme eyleminin sanıldığından daha sık rastlanan bir durum olduğu söylenebilir. Bir nesil sonra bu minvaldeki eleştirilerine sıkça rastlanan Hasan-ı Basrî'nin (ö. 110/728) ise Basralılara şöyle söylediği nakledilir:

Yetmiş Bedirli'ye yetiştim, çoğu kez giydikleri yün idi. Eğer siz onları görseydiniz deli sanırdınız. Onlar da sizin iyilerinizi görselerdi, 'Bunların ahiretten bir nasibi yok' derlerdi. Kötülerinizi görselerdi, 'Bunlar hesap gününe inanmıyorlar' derlerdi.⁹³

Abdullah b. Mübarek'in, naklettiği uzun bir rivayette yer verdiği Yezid b. Ebî Habib'in (ö. 128/745) eleştirileri hemen her dönemde sûfîlerin 'dünyalık menfaat elde etmek' için ilim yapan âlimlere yönelik tenkitlerinin özeti niteliğindedir.⁹⁴ Özellikle 'hadis' olarak her duyulunun nakledilmesini eleştiren rivayetlerde hadis naklindeki sapmalara dikkat çekilmektedir.⁹⁵ Yine Hasan-ı Basrî'nin 'Ben öyle bir topluluğa yetiştim ki onlardan birisi şu anki toplumumuzda bulunsa onu meramını ifade edemeyen biri olarak görürdük. Fakat o, tam aksine, makbul bir fakihtir'⁹⁶ şeklindeki ifadesi, o dönemdeki hâkim 'âlim' anlayışına yönelik bir tenkit olarak değerlendirilebilir. Farklı zühd eserlerinden istifadeyle bu tür rivayetleri çoğaltmak mümkündür. Özellikle 'Sizden öncekiler...' şeklinde başlayan rivayetlerin büyük çoğunluğunun dönemin din, ahlâk ve ilim anlayışı başta olmak üzere çok yönlü meselelere yönelik eleştirel ifadeler taşıdığını belirtmeliyiz.⁹⁷

Bu eleştirel söylem, henüz hicrî birinci yüzyılın yarısından itibaren başlayarak devam edegelmiş ve özellikle zühd eserleri vasıtasıyla Serrâc, Kelâbâzî ve Ebû Tâlib Mekkî gibi ilk klasiklerin yazarları tarafından da özellikle ibadet hayatı ve ilim anlayışı konularında sürdürülmüştür. Söz konusu eleştirel söylemi sürdürmenin bu yazarlar için özellikle iki nedenden ötürü önemli olduğu görülmektedir. Birincisi dînî

⁹³ Alkame b. Mersed, **a.g.e.**, s. 61.

⁹⁴ Rivayet özetle şu şekildedir: "Fakih bir âlimin imtihanı, konuşmaya kendisinden daha layık biri olduğu halde dinlemekten daha çok konuşmanın ona hoş gelmesidir... Bu âlimlerin bir kısmı şerefleri ve ileri gelmeleri sebebiyle kendilerini konuşma konusunda diğer insanlardan daha çok hak sahibi görürler ve miskinleri küçümserler... Onlardan bir kısmı da bilginin sadece kendilerinde bulunmasını isteyip saklarlar. Bazıları da ilimde otorite gibi davranarak görüşlerinin eleştirilmesini kabul edemezler..." Bkz. Abdullah b. Mübarek, **Kitâbü'z-zühd**, s.60, 61.

⁹⁵ Abdullah b. Mübarek, **a.g.e.**, hadis no. 44, 48, 55, 60, 76 vb.

⁹⁶ Vekî' b. Cerrah, **Kitâbü'z-zühd**, hadis no. 320.

⁹⁷ Abdullah b. Mübarek, **a.g.e.**, hadis no. 139, 140, 160, 177, 182-4, 187, 198, 303; Vekî' b. Cerrah, **a.g.e.**, hadis no. 299, 475, 476.

yükümlülükleri küçümseyen ibâhî gruplara karşılık sûflerin yoğun riyazet ve mücâhede yöntemini benimsediğini göstererek aralarındaki ayrımı ortaya koymak; ikincisi ise fıkıh, hadis gibi geleneksel dînî ilimlerin yanında tasavvufun da meşru bir ilgi alanına sahip olduğunu göstermektedir.⁹⁸ Üstelik bu literatürle birlikte eleştirel söylemin sınırları sûflerin kendilerini de içine alacak derecede genişlemiştir. Kelâbâzî, Kuşeyrî ve Hucvîrî gibi yazarlar eserlerine tasavvuftaki yozlaşmaları eleştirerek başladıkları gibi Serrâc uzunca bir bahiste sûflere yönelik eleştirilerini tasnif etmiştir. Bu anlamda eleştirel söylem en çok tasavvufun kendi içinde işlev görmüştür denilebilir.

Buraya kadar anlatılanlarla ortaya koymaya çalıştığımız husus şudur: Tasavvuf, İslâm toplumunda zamanla çeşitli şartların etkisinde ‘ortaya çıkan’ bir tavır olmak yerine kaynağını Hz. Peygamber ve sonraki nesillerin uygulamalarında bulan bir süreçle gelişim göstermiştir. Bu süreç, zühd-tasavvuf ayrımında ima edildiği gibi herhangi bir dönemde belirli yöntemlerin ağırlık kazandığı bir kesinti yaşamamıştır. Zühd, İslâm dindarlığının temel karakteri olarak pek çok ahlâkî unsur bünyesinde barındıran geniş çerçeveli bir kavram şeklinde anlaşılmıştır. Bu durum, özellikle hicrî II. yüzyılın ortalarından itibaren *Kitâbü’z-zühd* literatürü ile ortaya konulmuştur. Bu literatürün ortaya çıkmasının en önemli nedeni, dînî ilimlerin alan ayrımlarına gitmeleriyle ahlâk alanının sahipsiz kalmasıdır. Bu nedenle muhteva bakımından İslâm’ın ahlâk anlayışını ifade eden rivayetlere yer veren bu literatür, daha sonraki dönemde gerek temel konu ve kavramların belirlenmesi gerekse eleştirel söylemin sürdürülmesi konusunda ilk tasavvuf klasiklerine kaynaklık etmiştir. O halde yaşanan süreç, gerçekte İslâm dindarlığıyla ilgili bir süreçtir ve ‘tasavvuf’, Kuşeyrî’nin ortaya koyduğu şekliyle belli bir zaman sonra İslâm dindarlık ve ahlâk anlayışı için ağırlık kazanan bir isim olmaktan öte bir anlam ifade etmemektedir. Nitekim Ebu’l-Hasan el-Büşencî’nin (ö. 348/960) ‘Tasavvuf mu? Şimdi sadece bir isim, hakikati yok. Önceden hakikati var fakat ismi yok idi’⁹⁹ şeklindeki eleştirisi bu durumu ifade eder.

Eleştirel bir söylem olarak tasavvufun gelişiminin ilk aşaması, zühd anlayışındaki aşırılıkların eleştirildiği aşamadır. İkinci aşama ise, özellikle dînî ilimlerin kuralcı ve nazari tartışmalar yaparken ahlâk konularına yönelik

⁹⁸ Serrâc, *Lüma*‘, 21-48.

⁹⁹ Sülemî, *Tabakât*, s. 343; Hucvîrî, *Hakikat Bilgisi*, s. 123.

ilgisizliklerine bir tepki ve eleştiri şeklinde kendini gösterdiği ve tasavvufî düşüncenin yavaş yavaş olgunlaşmaya ve benzerlerinden ayrılmaya başladığı devredir. Şimdi ilk aşamanın ayrıntılarını inceleyebiliriz.

2. Şeriat-Hakikat İkiliği ve Zahitlik: Sûflerin Genel Zahitlik Yönelimlerinden Ayrışma Çabaları

2.1 İbâhî Eğilimlerin Kaynağı Olarak Zühd

Müslümanlar arasında zühd, hicrî üçüncü yüzyılın başlarına kadar üç alanda yaygınlaşmıştı: idari konularda görev almaya karşı zühd, zenginleşmeye ve *kesbe*¹⁰⁰ yönelik zühd ve entelektüel ilgilere karşı zühd.¹⁰¹ Bunlar arasında zenginliğe ve kesbe karşı zühd, şeriat-hakikat ilişkilerinin tesis edilmesi sürecinde sûflerin en çok eleştiriye maruz kaldıkları konu olmuştur. Buna mukabil sûfler, zühdün yanlış anlaşıldığını ya da bazı zümreler tarafından istismar edildiğini belirterek bu sorunu aşmaya çalışmışlardır.

Sûflere yönelik eleştirilerin odağında onların fakirlik, tevekkül ve rıza gibi ilkeleri yücelterek geçim için çalışmayı ‘esbaba tevessül’ kapsamında değerlendirip küçümsemeleri yer almaktadır. Bununla beraber mubah bir eylem olarak kesbin toplumdaki bir zümre tarafından mekruh görülmesi, dindarlığa ilişkin daha detaylı sorunların sadece bir yönünü teşkil etmektedir. İnsan kendi geçimini çalışarak temin edecekse bu durumda tevekkülden nasıl söz edilecektir? Eğer Allah rızıkı ezelde takdir ettiyse kul hangi çalışmayla bunu artırabilir ya da eksiltebilir? Başka bir açıdan eğer şifayı veren Allah ise tedavi olmanın ne yararı vardır? Diğer bir ifadeyle ‘ezeli takdir’ sadece rızık için söz konusu değilse insan yapıp-ettiklerinde ne derece bir etkiye sahiptir? Neticede bu tür sorular, temelde insan için hangi anlamda sorumluluktan bahsedilebileceği şeklinde daha büyük bir probleme irca edilebilir.

Peki, sûflerin ve/veya zühdü istismar eden zümrelerin bu tür soruları sorarken dayandıkları daha geniş bir düşünceden bahsedebilir miyiz? Bu noktada mesele, aynı zamanda, insanın kendi fiillerini yarattığıyla ilgili Mutezilî iddiaya karşılık insanın

¹⁰⁰ *Kesb* ve *iktisap*, çalışıp kazanarak geçim temin etmeyi anlatan terimlerdir. İfadede akıcılığı sağlamak amacıyla çalışma boyunca bu terimleri muhafaza edeceğiz.

¹⁰¹ Ekrem Demirli, *İslam Metafiziğinde Tanrı ve İnsan*, s. 106-110.

fiilleri kesb ettiğine yönelik Eş'arîlerin itirazlarına bağlanmaktadır.¹⁰² Çünkü Eş'arîler, Allah'ın bütün fiillerin yaratıcısı olmasıyla insanın sorumluluğunu aynı anda geçerli kılabilme için kesb teorisiyle insanın eylemleri üzerindeki etki alanını sınırladıklarında *cebr* sorunu tekrar gündeme gelmiş olmaktadır. Nitekim *cebr* düşüncesi, hicrî ikinci asrın ortalarından itibaren çeşitli topluluklar tarafından benimsenerek bir 'firka' hüviyeti kazanmış, önce Mutezile daha sonra da Eş'arî düşünce, insanın sorumluluğunu temellendirebilmek için bu fırkaya ciddi eleştiriler yöneltmişti.¹⁰³

Bu sürecin sûfiler açısından en önemli sonucu, sorumlulukların bütünüyle reddedilmesi sorunu karşısında fıkıh ve kelâm disiplinlerinin sûfileri muhatap olarak kabul etmesiydi. Bu duruma işaret eden bir eleştirisinde Ebu'l-Hasen el-Eş'arî (ö. 324/936) şöyle der:

Bazıları kâr ve ticaretin haram olduğunu söylemişlerdir... Bu, Mutezile'den bazı grupların ve ticarete tembellik eden bir topluluğun görüşüdür. Tevekkül ehli bir topluluk da onların yoluna girerek çalışmayı terk etmiş, tembellik göstererek şöyle demişlerdir: 'Biz gerçek anlamda tevekkül ettiğimiz zaman rızkımız bize gelir ve sıkıntıdan kurtuluruz.'¹⁰⁴

Eleştirilerin bu şekilde yön değiştirmesi -her ne kadar fıkıh-kelâm metinlerinde açık-seçik görülme de- sûfilerin *özgürlük* ve *kulluk* kavramlarına getirdikleri yorumlarda müşahede edilebilir. Sûfiler hürriyeti 'yaratılmış hiçbir şeyin kulun

¹⁰² Bu bakımdan Melchert, kesbi haram sayan görüşlere değindiği bir çalışmada 'kesb' kavramının daha sonra Eş'arî kelâm düşüncesine ait, insanın fiilleri üzerindeki etkisini anlatan bir kavrama dönüştüğünü ancak ele aldığı konuyla ilgisi olmadığı için bu soruna yer vermediğini ifade ederken aslında kesb (kazanç) problemiyle doğrudan ilişkili bir konuyu dikkatinden kaçırmaktaydı. Bkz. Christopher Melchert, "The Piety of the Hadith Folk", **International Journal of Middle East Studies**, C. 34, No. 3, 2002, ss. 425-439, 75 no'lu dipnot.

¹⁰³ İstisnasız bütün fiillerin yaratıcısının Allah olduğu ve bu nedenle insanın eylemlerini 'zorunlu' olarak gerçekleştirdiği fikri, ilk cebrîlerden sayılan Cehm b. Safvân'dan (ö. 128/745) itibaren dile getirilmeye başlanmıştı. Bununla beraber Ali Sami en-Neşşâr, cebr konusunda Cehm'e yönelik ciddi bir itirazın dile getirilmediğini belirtmektedir. Bkz. Ali Sami en-Neşşâr, **İslâm'da Felsefî Düşüncenin Doğuşu**, Çev. Osman Tunç, İstanbul, İnsan Yay., 1999, I-II, C. II, ss. 106-107, 129. Bu yanlış bir iddiadır, çünkü *cebr* sorununu aşabilmek için Eş'arîlere gelinceye kadar Mutezilî düşünürler *kesb* teorisini belirli bir aşamaya getirmiş, fakat bu, Mutezile düşüncesinde merkezi bir kabule dönüşmemiş ve Eş'arîler bu düşünceyi tekrar işleyerek *cebr* sorununu çözmek istemişlerdir. Bu bakımdan kesb kavramının geçirdiği aşamalar başlı başına bir *cebr* eleştirisi olarak temeyyüz etmektedir. Bkz. H. Austryn Wolfson, **Kelâm Felsefeleri**, Çev. Kasım Turhan, İstanbul, Kitabevi, 2001, ss. 507-550.

¹⁰⁴ Ebû'l-Hasen el-Eş'arî, **İlk Dönem İslâm Mezhepleri: Makâlâtü'l-İslâmiyyîn**, Çev. Mehmet Dalkılıç, Ömer Aydın, İstanbul, Kabcacı Yay., 2005, s. 335.

üzerinde etkin olmaması' olarak tarif ederek kulluğun kemale ermesini insanın gerçek anlamda özgürleşmesi anlamına geldiğini belirtmişlerdi.¹⁰⁵ Bu yorum, gerçekte, insanın özgürlüğünü ve sorumluluğunu onun *mecbur* oluşu ile aynı anda ifade eden bir paradokstur. Bu yönüyle söz konusu yaklaşım, Mutezile ve Cebriye düşünceleri arasında sûfilerin Eş'arîlerin kesb teorisini benimseyip yeni bir yoruma tabi tutmaları olarak da görülebilir. Serrâc bu paradoksu yanlış yorumlayan ya da istismar eden zümrelerin varlığından bahsederek onları bertaraf etmek için hürriyet ve kulluk konulu eserler yazan sûfiler bulunduğunu belirtir.¹⁰⁶ O halde Mutezile ve Eş'arî düşüncelerinden gelen eleştirilerle neticede bir 'firka' olarak Cebriye'nin yayılması önlenirse de¹⁰⁷ bir düşünce ve dünya görüşü olarak *cebr* her zaman varlığını korumuştur. Çünkü *cebr*, fiillerin kime ait olduğu sorusu sorulduğunda zorunlu olarak ortaya çıkabilecek iki kesin cevaptan birisidir. Buna göre fiiller insana nispet edildiğinde sorumluluktan, Allah'a nispet edildiğinde ise insan için ancak zorunluluktan söz edilebilirdi. Sûfiler açısından ise fiillerin Allah'a nispet edilmesi nefsi aradan çıkarıp tevekkülü benimsemek, insana nispet edilmesi ise nefsi görmek ve şirk anlamına geliyordu. Birincisi tasavvufun gayesi iken ikincisi sülûk süreciyle tedavi edilmesi gereken bir hastalıktır. Öyleyse tevekkül ve kesb birbiriyle çelişmesi muhtemel iki düşünceye dönüşmektedir.¹⁰⁸ Öte taraftan mesele, naslar arasında tenakuz olup olmadığı tartışmalarıyla da ilişkilidir. Tevekkülü tavsiye eden naslar ile geçim için çalışıp kazanmayı teşvik eden ayet ve hadisler arasından hangi ölçütlere göre tercih yapılacağına da belirlenmesi gerekmektedir. Kelâm ve fıkıh disiplinleri vasıtasıyla dînî düşüncenin en önemli amacı, bu çelişkili durum karşısında mükellefiyeti ortaya koyabilmek ve *cebr* düşüncesini ya da bunu çağrıştıran her türlü yaklaşımı bertaraf etmektir.

¹⁰⁵ Serrâc şöyle der: "Allah ile kul arasında *abdiyetten* daha üstün bir hal olamaz." Serrâc, **Lüma'**, s. 372; Kelâbâzî, **Ta'arruf**, s. 65; Kuşeyrî ise şöyle der: "Gerçek hürriyet kulluktur." Kuşeyrî, **Risâle**, s. 378.

¹⁰⁶ Serrâc, **Lüma'**, s. 372.

¹⁰⁷ Şehristânî, **Milel ve Nihal**, Çev. Mustafa Öz, Yay. Haz. Mehmet Dalkılıç, İstanbul, Litera Yay., 2008, ss. 85-88; Muhammed Ammara, **Mutezile ve İnsanın Özgürlüğü Sorunu**, Çev. Vahdettin İnce, İstanbul, Ekin Yay., 1998, ss. 41-51.

¹⁰⁸ Tevekkül kavramını ele alan klasik bir çalışma için bkz. Benedikt Reinert, **Die Lehre vom tawakkul in der klassischen Sufik**, Berlin, Walter De Gruyter, 1968. İslâm toplumunda tevekkül eleştirisi için bkz. ss. 217-284. Özellikle tevekkülün nasıl anlaşılması gerektiğiyle ilgili fakihlerin ve sûfilerin değerlendirmeleri için bkz. ss. 262-284.

Aşağıda Haris Muhâsibî ve Tirmizî'nin düşüncelerinde de göreceğimiz üzere bu çelişkinin giderilerek *teklifin* savunulması sûfler için de öncelikli meselelerden biridir. Çünkü daha önce de değindiğimiz üzere, insanın eylemleriyle ilgili yukarıdaki ikilem, sûfler arasındaki bazı zümrelerin dinî yükümlülükleri hafife almaları ve/veya tamamen terk etmeleri için yeterli bir gerekçeydi. Tasavvuf kaynaklarında bu sorunun muhatabı ibâhî eğilim gösteren zümrelerdir.¹⁰⁹ Bu eğilimi 'genel zahitlik yönelimleri' olarak isimlendirmek mümkündür ve tasavvufun kimliğini kazanması bu genel zahitlik yönelimlerinden ayrıştığı ölçüde söz konusu edilebilir. Genellikle herhangi bir isim veya ekole nispet edilmeyip 'ibâhîler' ya da 'ibâhîlik' şeklinde nispeten belirsiz olarak ifade edilen bu eğilimlerin aynı sonuca ulaşan birbirine tamamen karşıt iki temel gerekçesi bulunmaktadır:

(a) İnsan, fiillerinde özgür değildir. Cebr söz konusudur. Bu nedenle kullukla ilgili fiillerin herhangi bir anlamı yoktur.

(b) Zühd ve tevekkül odaklı çeşitli ameller neticesinde insan kendisinden kulluğun gereklerinin düştüğü bir mertebeye ulaşabilir. Bu mertebeden sonra ibadet etmek gereksizdir.

Bu yaklaşımların, dinî yükümlülüklerin terk edilmesinden başka, dilencilik yapma, tedavi olmama, güvencesiz bir şekilde uzun seyahatlere çıkma gibi bireysel tavırlara yol açmasının yanında evlenme ve idari görevlerde yer alma gibi toplum hayatına bakan yönleriyle bütün sorumlulukların toptan reddine varan ve bir anlamda toplum bütünlüğünü tahrif eden sonuçları da olmuştur.¹¹⁰

Bu nokta, muhtemelen, günümüze kadar *miskin* kavramının uğradığı anlam değişimlerini ve miskinlerin erken dönem İslâm toplumundaki yerlerini yeniden gözden geçirmeyi gerektirmektedir. *Miskin* (ç. *mesâkîn*), hiçbir malı olmayan ya da geçinecek derecede kazanç elde edemeyen yoksul ve düşkün kimse anlamına gelir.¹¹¹ Bilindiği gibi bu, 'sûfî' ismi yaygınlaşmadan önce 'kendilerini Allah'a adayanları'

¹⁰⁹ Serrâc, **Lüma'**, s. 372; Benedikt Reinert, **Die Lehre vom tawakkul in der klassischen Sufik**, ss. 252-262.

¹¹⁰ Benedikt Reinert, **Die Lehre vom tawakkul in der klassischen Sufik**, ss. 197-216. Eserin özellikle tevekkül-kesb ilişkisini ele alan "*Die tawakkul-Werke*" başlıklı dördüncü bölümü ya da özel olarak güvencesiz bir şekilde sefere çıkmayı anlatan *Das Reisen ohne Wegzehrung* veya tevekkül ile tedavi arasındaki çelişkiyi konu edinen *Der Verzicht sich zu heilen* başlıklı kısımlarına bakılabilir. Yukarıda sayılan sorunlardan bazıları için bkz. Serrâc, **Lüma'**, s. 165, 175-177, 233, 370; Ebû Tâlib Mekki, **Kütü'l-kulûb**, II: 399 vd.; Hucvîrî, **Hakikat Bilgisi**, s. 261.

¹¹¹ Tehânevî, **Keşşâf**, II, s. 1358.

ifade etmek için kullanılan terimlerden biriydi.¹¹² Bu anlamda *miskin*, sûfilerin helal kazanç elde etme imkânının ortadan kalktığı durumlarda verâ' ilkesini korumak amacıyla kazançtan kaçınmalarını en iyi ifade eden terimlerden biridir. Öte taraftan *meskenet*, aynı zamanda bireyin fitre, nafaka, zekât, vakıf, vasiyet ve cizye gibi kimi haklardan yararlanmasını mümkün kılan toplumsal bir statüydü. Bu bakımdan fakihler toplumdaki muhtaç kişiler arasında *fakir* > *miskin* > *dilenci* şeklinde bir sıralama olduğunu kabul etmişlerdir.¹¹³ Bununla beraber fakihlerin hicrî II. ilâ IV. yüzyıllar arasında *meskenet* statüsünden yararlanmak isteyenlere karşı hangi ölçütleri belirledikleri tam olarak bilinmemekle beraber onların bu kişilerden çeşitli şekillerde 'kanıt' istedikleri tahmin edilebilir. Sûfiler ise aralarındaki ibâhî zümreleri eleştirirken onları 'menfaat elde etmeyi amaçlayan kişiler' olarak nitelemişlerdi.¹¹⁴ Bu durumda ibâhî eğilimlerin, *miskin* kavramında bir anlam daralmasına yol açtığı kabul edilebilir. Nitekim buraya kadar anlatılanlardan, ibâhî zümrelerin, yoksulluğu her bakımdan bir 'eylemsizlik' haline dönüştürerek toplumdaki 'fakir' algısını da değiştirdikleri anlaşılmaktadır. Söz gelişi Hucvîrî sûfilere niçin miskin denildiğini tartışırken, fakir ve miskin kim olduğuyla ilgili görüş ayrılıklarının sebebini fakihlerin bu kavramlarla ilgili ihtilafları olduğunu belirtmektedir.¹¹⁵ Bu problemin, sûfilerin hem ısrarla fakirin 'kim' olduğunu tespit etmeye¹¹⁶ hem de zekât ve sadaka kabul etmemeye¹¹⁷ yönelik tutumlarındaki belirleyiciliği de unutulmamalıdır. Bununla beraber onların, verâ' ilkesinin sonuçlarından biri olması hasebiyle miskinliği de göz ardı edemeyecekleri açıktır.

Öyleyse temel sorunu eylemsizlik (*meskenet*) ile yükümlülük (*mükellefiyet*) arasındaki çatışma olarak tespit edebiliriz. Bu çatışmayı gidererek tevekkül ve kesb ile

¹¹² Hucvîrî, **Hakikat Bilgisi**, s. 141-142.

¹¹³ Cengiz Kallek, "Miskin", **DİA**, XXX: 183-184.

¹¹⁴ Söz gelişi Serrâc, İbn Yezdânyâr'dan bahsederken onun daha önce tasavvuf yolunda bulunduğunu fakat daha sonra bu yolu terk edip 'mal toplama' sevdasına düştüğünü anlatır. Bkz. Serrâc, **Lüma'**, s. 353, 365-367; Annemarie Schimmel, **İslâm'ın Mistik Boyutları**, İstanbul, Kabalcı Yay., 2001, s. 235-236.

¹¹⁵ Hucvîrî, **Hakikat Bilgisi**, s. 142.

¹¹⁶ Serrâc, **Lüma'**, ss. 365-372; Sülemî, **Beyânu Zeleli'l-Fukarâ**, Yay. Haz. Süleyman Ateş, Ankara, Ankara Üniversitesi Basımevi, 1981, ss. 186-207; Hucvîrî, **Hakikat Bilgisi**, s. 139-142.

¹¹⁷ Serrâc, sûfilerin zekâtı kabul etmenin bir hak olduğunu kabul ettiklerini ancak benimsedikleri âdâb gereği kabul etmediklerini, bununla beraber içlerinden bir grubun bu tavrı sürdürmeyi anlamsız bulduğunu kaydeder. Bkz. Serrâc, **Lüma'**, 147-151. Hucvîrî ise sûfilerin ancak bir Müslümanın üzerinden zekât farızasının borcu düşün diye zekâtı kabul ettiklerini belirtmektedir. Bkz. Hucvîrî, **Hakikat Bilgisi**, s. 456.

ilgili sorunlara cevap bulabilmek, öncelikle toplum bütünlüğünü korumayı amaçlayan fakih ve mütekellimler için önemliydi. Fakat ibâhî eğilimlerle arasındaki ayrımı ortaya koymak isteyen sûfiler için bu, elzem ve daha öncelikli bir konuydu.

2.2 İbahiliğin Bir Tezahürü: Tevekkül ve Kesb İlişkisi Sorunu

2.2.1 Zühdün Sınırları Problemi: Meskenet ve Kesb

Hicrî III. asrın başlarından itibaren sûfiler, zühd konusundaki aşırılıkları kesb-tevekkül ilişkisini doğru bir zemine çekmek suretiyle tashih edip yanlış tutum ve algıların önüne geçmeyi hedeflemişlerdir. Bu süreçte Haris Muhâsibî, Hakîm Tirmizî, Serrâc ve Ebû Tâlib Mekkî öne çıkan yazarlardan birkaçıdır. Fakat sûfilere geçmeden önce, bu kaygıdan hareket eden ilk müelliflerden birinin *Kitâbü'l-kesb* isimli eseriyle kesb tartışmalarına bir çerçeve kazandıran İmam Muhammed b. Hasan eş-Şeybânî (ö. 189/805) olduğunu vurgulamalıyız.

Şeriat-hakikat ilişkisi sorunu aynı zamanda zâhir ehli ile sûfiler arasındaki ilişkiyi ifade etmektedir. Fakat iki taife arasındaki ilişkiyi takip etmeyi güçleştiren sorunların başında -fakihler ile sûfiler arasında bir tür çekişmeye atıf yapılsa bile- bu tartışmaların taraflarıyla beraber doğrudan zikredildiği çok az metnin günümüze ulaşmış olması gelir. *Kitâbü'l-kesb* -bu dönemde âlim-sûfî ayrışmasının henüz belirginleşmediği ihtimalini bir an için paranteze alırsak- sûfiler dışından bir taifenin doğrudan onlara yönelik eleştiriler serdettiği en erken metinlerden biri olması hasebiyle önemlidir.¹¹⁸

¹¹⁸ İmam Muhammed'in *Kitâbü'l-kesb*'i Serahsî'nin (ö. 500/1097) *Mebûsût* adlı eseri içinde günümüze ulaşmıştır. Serahsî'ye göre *Kitâbü'l-kesb* İmam Muhammed'in eserlerinde arasındadır. Fakat onun meşhur talebelerinden Ebû Hafs ve Ebû Süleyman tarafından rivayet edilmediği için terviç etmemiştir. O, eserindeki kesb bölümünün İbn Semâ'nın İmam Muhammed'den rivayet ettiği *Kitâbü'l-kesb*'in şerhi olduğunu belirtmektedir. Bu nedenle –zaman zaman Serahsî, İmam Muhammed'in adını zikretse de- metindeki hangi ifadelerin İmam Muhammed'e hangilerinin Serahsî'ye ait olduğunu ayırt etmek güçtür. Buna rağmen genelde fakihlerin özelde ise Hanefî fıkıh anlayışını yansıtmaları bakımından eser, şeriat-hakikat ilişkisinin takip edilebileceği önemli metinlerden biri olarak temayüz etmektedir. Öte yandan, İmam Muhammed'in bu eserini bir *Kitâbü'l-zühd* olarak nitelendirdiği dikkate alındığında hem biçim olarak zühd eserlerinden ayrılması hem de içerik olarak tevekkül ve kesb anlayışındaki bozulma ve aşırılıkları tartışmasıyla alternatif bir zühd eseri olması bakımından önemlidir. Bkz. Ebû Sehl Ebû Bekir Muhammed b. Ahmed es-Serahsî, *Mebûsût*, Beyrut, Dârü'l-ma'rife, 1986, C. XXX, s. 244, 282, 283. *Kitâbü'l-kesb* hakkındaki bazı çalışmalar için bkz. Michael Bonner, "The Kitâb al-Kasb attributed to al-Shaybani: poverty, surplus, and the circulation of wealth", *Journal of the American Oriental Society*, 121, 2001, ss. 410-427; Hasan Ali Görgülü, "İmam Muhammed eş-Şeybânî'nin *Kitâbü'l-*

Bu meyanda *Kitâbü'l-kesb*'de muhatap alınan iki zümre bulunduğu görülür: Müellifin ifadesiyle 'tekaşşûf ehlinin cahillerinden ve tasavvuf ehlinin ahmaklarından bir topluluk' ve Kerrâmîler.¹¹⁹ Başka bir yerde, muhtemelen ilk grup 'mütekaşşife' olarak da anılır¹²⁰ ki bu aynı zamanda 'zahitler' olarak da anlaşılabilir. Öncelikle bu nitelermelerin hangi müellif tarafından yapıldığı belirsizdir. Burada ilk grubun İmam Muhammed, Kerrâmîlerin ise Serahsî tarafından muhatap alındığını varsayarsak¹²¹ İmam Muhammed'in belirsiz olarak zikrettiği zümrenin Serahsî tarafından tespit edildiği iddia edilebilir. Fakat bu yargıya varmadan önce metinde homojen bir gruptan bahsedilip bahsedilmediği ihtimalini sorgulamak ve metnin muhataplarını açıklığa kavuşturmak gerekmektedir.

'Tekaşşûf ehlinin cahillerinden ve tasavvuf ehlinin ahmaklarından bir topluluk' nitelermesinin kimi ifade ettiğini tespit edebilmek için İmam Muhammed'in döneminde yaşayan sûfilerin yaklaşımlarına eğilmemiz gerekmektedir. Öncelikle İbrahim b. Edhem, Fudayl b. İyâz, Bîşr-i Hâfî gibi tevekkülü vurgulayan söylemleriyle ön plana çıkan sûfilerin bu nitelermelerin dışında olduğunu söyleyebiliriz. Çünkü bunlar, tevekkül-kesb arasındaki ilişkinin sahîh bir şekilde tesis edilmesinde özellikle sûfiler tarafından sürekli atıf yapılan isimlerdir. Söz gelişi İbrahim b. Edhem (ö. 161/777) elinin emeği ile geçinir, Kûfe'de zembil satar ve başkasının eşyasından yiyip içmezdi.¹²² Dâvud-u Tâî (ö. 165/781) kendisine kalan mirasla kimseye el avuç açmadan bir ömür boyu geçinmişti.¹²³ Fudayl b. İyâz da (ö. 187/802) kendi el emeği ile geçinirdi.¹²⁴ Maruf-u Kerhî (ö. 200/815) takipçilerini ısrarla ticarete teşvik

kesb'i ve Kazanç Hakkındaki Görüşleri", **İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi**, Sayı: 16, 2010, ss. 403-432.

¹¹⁹ İfade şu şekildedir:

... وقال قوم من جهال أهل النقش وحمافي أهل التصوف إن الكسب حرام لا يحل إلا عند الضرورة بمنزلة تناول الميتة وقالوا إن الكسب ينفي

التوكل على الله أو ينقص منه وقد أمرنا بالتوكل...

Bkz. Serahsî, **Mebûsât**, XXX, s. 247, 250. Eğer bu ifadeyi İmam Muhammed'e (ö. 189) ait sayarsak, burası, 'tasavvuf ehli' ifadesinin -*sûf*'kelimesinden dönüştürülerek bu haliyle- meslek dışındaki bir âlim tarafından ilk kez zikredildiği yerlerden biri olabilir.

¹²⁰ Serahsî, **a.g.e.**, s. 272.

¹²¹ Kerrâmiyye'nin kurucusu kabul edilen Muhammed b. Kerrâm (ö. 255), İmam Muhammed'in vefatından bir sene sonra doğmuştur.

¹²² Kuşeyrî, **Risâle**, s. 43.

¹²³ Kuşeyrî, **Risâle**, s. 59, 212; Hucvîrî, **Hakikat Bilgisi**, s. 202.

¹²⁴ Kuşeyrî, **Risâle**, s. 47; Hucvîrî, **a.g.e.**, s. 194-197.

etmekteydi.¹²⁵ Bununla beraber tevekkül konusundaki eleştirilerin özellikle bir ismin üzerinde yoğunlaştığı görülmektedir: Şakîk-i Belhî (ö. 194/810).

Şakîk, İbrahim b. Edhem'in müridi olmasının yanında Cafer-i Sadık ile görüşmüş, Ebû Hanife, Ebû Yusuf ve Züfer gibi Hanefî mezhebinin kurucularından ders almıştır. Başlangıçta son derece zengin biriyken daha sonra ticareti terk edip sûfîler tarafından da tepki çeken katı bir tevekkül anlayışını benimsemiştir.¹²⁶ Söz konusu tepki, Bâyezid'in¹²⁷ ve Hâris Muhâsibî'nin eleştirilerinde görülebileceği gibi Kelâbâzî, Serrâc ve Ebû Tâlib Mekkî'nin, ondan neredeyse hiç söz etmemelerinden de anlaşılabilir.¹²⁸ Şakîk'e göre kişi Allah karşısında hiçbir varlık iddiası öne süremez ve bu sebeple ihtiyaçlarını sadece O'ndan istemelidir. Bu anlamda geçim için çalışmak Allah'ın kullarına yönelik rızık vaadine güvenmemek anlamına geleceği için bir tür 'isyan' teşebbüsüdür.¹²⁹ Nitekim günümüze kadar ulaşan *Âdâbü'l-ibâdât* başlıklı risalesinde Şakîk, bir yandan sâlikin Sıddıklar derecesine ulaşabilmesi için zühd, havf, cennete şevk duyma ve ilâhî sevgi aşamalarının her birinde en az kırk gün süreyle 'çalışıp didinmesi gerektiğini' ifade ederken bir yandan da sâlike yönelik ihsan sürekli olduğu için mal kazanmak amacıyla yorulmaması gerektiğini belirtir.¹³⁰ Şakîk'in Ebû Hanife ve Ebû Yusuf ile ilişkisini dikkate alarak İmam Muhammed'in de Şakîk'i

¹²⁵ Ebû Nuaym, **Hilye**, VIII: 360.

¹²⁶ Şakîk hakkında bkz. Sülemî, **Tabakât**, ss. 63-67; Kuşeyrî, **Risâle**, ss. 61-62; Ebû Nuaym, **Hilye**, VIII: 57-73; İbn Mülakkin, **Tabakâtü'l-evliyâ**, thk. Mustafa Abdülkâdir Atâ, Beyrut, Dârü'l-kütübü'l-ilmîyye, 1998, ss. 38-47; Ferîdüddîn Attâr, **Tezkiretü'l-evliyâ**, Yay. Haz. Süleyman Uludağ, İstanbul, Kabcacı Yay., 2007, ss. 228-234.

¹²⁷ Hucvîrî, **Hakikat Bilgisi**, s. 508.

¹²⁸ Sözelimi Ebû Tâlib Mekkî, 'sonraki tevekkül ehlinin imamı' olarak İbrahim el-Havvâs'ı (ö. 291/904) gösterirken 'ilklerin' yani müteahhirun sûfîlerin tevekkül konusundaki imamından bahsetmez. Bkz. Ebû Tâlib Mekkî, **Kûtü'l-kulûb**, II: s. 27. Öte yandan Sülemî, Şakîk'in tevekkül konusunda 'güzel sözleri' olduğunu bununla beraber onun 'haller ilminden bahseden ilk kişi' olduğunu söyler. Bu durumda Sülemî'nin de Şakîk'i 'tevekkül' bahsinde belirleyici bir otorite olarak kabul etmediği söylenebilir. Bkz. Sülemî, **Tabakât**, s. 63. Hucvîrî'nin de Mekkî gibi İbrahim el-Havvâs'ı 'tevekkül ehlinin idarecisi' olarak gördüğünü söylemeliyiz. Bkz. Hucvîrî, **Hakikat Bilgisi**, s. 257.

¹²⁹ Hâris Muhâsibî, **Mekâsib**, thk. Sa'd Kerîm el-Fakî, İskenderiye, Dâiretü İbn Haldun, ts., s. 27 vd.

¹³⁰ Şakîk Belhî, "Âdâbü'l-ibâdât", **Trois oeuvres inédites de Mystiques Musulmans** içinde, thk. Paul Nwyia, Beyrut, Dârü'l-maşrîk, 1982, ss. 17-22. Burada Şakîk'in tevekkül anlayışının boyutlarını gösteren bazı sözlerini zikredebiliriz: İbrahim b. Edhem ile gerçekleşen ve onu küçümsediği meşhur görüşmesinde eline bir şey geçtiğinde dağıtıp bir şey bulamadığında ise şükrettiğini söylemesi; "Nasıl ki bugün öldüğünüzde Allah size yarının ibadetini sormayacaksa siz de Allah'tan yarının rızkını istemeyin!" sözü ve bir yabancının 'Her kim rızık verdiği için Ona kulluk ediyorsa gerçekte nimetperesttir' sözünü müritlerinden kaydetmelerini istemesi bunlardan bazılarıdır. Bkz. Ebû Nuaym, **Hilye**, VIII: 69; İbn Mülakkin, **Tabakâtü'l-evliyâ**, s. 42; Ferîdüddîn Attâr, **Tezkiretü'l-evliyâ**, s. 229.

tanıdığını varsayabiliriz. Bu durumda Şakîk ve bazı takipçilerinin *Kitâbü'l-kesb*'in muhataplarından biri olması muhtemeldir.

Şakîk'ten başka 'tekaşşüf' ehlinin cahillerinden ve tasavvuf ehlinin ahmaklarından bir topluluk' nitelmesini karşılayabilecek başka isimlerden bahsetmek mümkündür. Söz gelişi Mutezile'nin zahit/sûfî üyelerinden bazılarının kesbin haram olduğunu savundukları bilinmektedir.¹³¹ Bişr b. el-Mu'temir'in (ö. 210/825) talebelerinden etkilenen Ebû İmrân er-Rakâşî ve Ebû'l-Kâsım el-Belhî, çalışarak kazanmayı haram sayan Mutezilî zahitlendirdi.¹³² Bunun yanında önemli Mutezile âlimlerinden er-Rummânî'nin (ö. 384/994) *Tahrîmü'l-mekâsib* isimli bir eser kaleme aldığı bilinmektedir.¹³³ Şu halde İmam Muhammed'in *Kitâbü'l-Kesb*'i yazdığı ve sonrasında bu eserin rivayet edildiği dönemde, çalışarak geçim teminini tevekküle aykırı bularak haram sayan kişilerin varlığı tespit edilmektedir ve bu anlamda söz konusu Mutezile yazarlarını da onun muhtemel muhatapları arasında saymak gerekmektedir.

Muhammed b. Kerrâm'a (ö. 255/869) nispet edilen Kerrâmiyye, *Kitâbü'l-kesb*'de muhatap alınan diğer bir zümredir. Eş'arî, Abdülkâhir Bağdâdî ve Şehristânî, itikadi konulardaki görüşleri sebebiyle onları Mürcie, Sıfâtiyye vb. fırkalar altında inceleyerek eleştirmişlerdir ki bunlar konumuzla ilgili sayılmaz.¹³⁴ Kerrâmiyye'nin

¹³¹ Mutezile ve zühd-tasavvuf ilişkisi hakkındaki daha derinlikli araştırmalara ihtiyaç hissedilmektedir. Mutezile âlimlerden zühdü benimseyenler hakkındaki çeşitli örnekler için bkz. Zühdî Hasan Carullah, *el-Mu'tezile*, Beyrut, 1974, ss. 229-240. Ayrıca Josef van Ess, *Theologie und Gesellschaft im 2. und 3. Jahrhundert Hidschra*, I-VI, Berlin-New York, 1991-1997, C. III, s. 106 vd.; a. mlf., *Frühe Mu'tazilitische Haresiographie: Zwei Werke des Nâsi'al-Akbar*, Beyrut, 1971, s. 50; Florian Sobieroj, "The Mu'tazilites and Sufism", *Islamic Mysticism Contested Thirteen Centuries of Controversies & Polemics*, ed. Frederick de Jong & Bernd Radtke, Leiden-Boston-Köln, Brill, 1999, ss. 68-92. Türkçesi için bkz. "Tasavvuf ve Mutezile", *Din Felsefesi Açısından Mutezile Gelen-Ek-i: Klasik ve Çağdaş Metinler Seçkisi I, Der. Recep Alpyağıl, İstanbul, İz Yay., 2014, ss. 276-296*; Osman Aydın, "Mutezilî Anlayışta Zühd ve Takvâ Boyutu", *Tasavvuf*, Yıl: 2003, Sayı: 10, ss. 99-122.

¹³² Sobieroj, "The Mu'tazilites and Sufism", s. 68. Bu isimlerin ölüm tarihlerini tespit edemedik. Fakat İbnü'l-Murtaza her ikisine de Mutezile'nin yedinci tabakasında yer vermektedir. Bu da muhtemelen hicrî III. asrın ortalarında yaşadıklarını gösteriyor. Bkz. Ahmed b. Yahya b. el-Murtaza, *Tabakâtu'l-Mu'tezile*, thk. Susanna Diwald-Wilzer, Beyrut, Mektebetü'l-İslâmiyye, 1982, 2. bs., s. 77.

¹³³ Fuat Sezgin, *GAS*, VIII: 114'ten naklen aktaran Christopher Melchert, "The Piety of the Hadith Folk", *International Journal of Middle East Studies*, C. 34, No. 3, 2002, ss. 425-439, 75 no'lu dipnot.

¹³⁴ Ebû'l-Hasen el-Eş'arî, *İlk Dönem İslâm Mezhepleri: Makâlâtü'l-İslâmiyyîn*, Çev. Mehmet Dalkılıç, Ömer Aydın, İstanbul, Kabcı Yay., 2005, s. 144; Abdülkâhir Bağdâdî, *el-Fark beyne'l-Fırak*, thk. Komisyon, Beyrut, Dârü'l-âfâki'l-cedîde, 1982, 5. bs., ss. 202-214; Şehristânî, *Milel ve'n-Nihâl*, thk. Emir Ali Mehna, Ali Hasan Fâûr, Beyrut, Dârü'l-ma'rife, 1993, II, 3. bs., C. I, ss.

bizi ilgilendiren tarafı, bir tasavvuf ekolü olduğu iddiasıdır. Bu iddiayı mümkün kılan rivayetler, İbn Kerrâm'ın İbrahim b. Edhem, Şakîk-i Belhî, Ahmed b. Harb, Yahya b. Muâz gibi sûfilerle ilişkisine dairdir. Fakat Sülemî, Kuşeyrî ve Hucvîrî gibi terâcim yazarları ondan bahsetmedikleri gibi Serrâc, Kelâbâzî, Ebû Nuaym gibi müellifler de ne ondan ne de hocası sayılan Ahmed b. Harb'den genellikle söz etmemişlerdir. Buna mukabil, özellikle çağdaş araştırmalar, Kerrâmiyye'yi Horasan'da tasavvufun yükselişini temin eden ekollerden biri saymaktadır.¹³⁵

Bu yaklaşım kimi çekinceleri barındırır da konunun bir yönü Kerrâmiyye ile Melâmetiyye arasındaki ilişkidir. Çünkü kesbi tevekküle aykırı sayan bir hareket olarak Kerrâmiyye'ye mensubiyeti iddia edilen sûfilerden bazıları aynı zamanda Melâmetî düşüncenin de öncüleri arasında gösterilmektedir. Oysa melâmet düşüncesinin yaygınlaşmasını sağlayan etkenlerden biri de sûfilerin toplumun diğer kesimlerinden ayrışmasına neden olan yaklaşımlarını reddetmektedir. Bu anlamda söz gelimi bir esnaf ya da çiftçi olarak çalışıp geçimini temin ederken aynı zamanda mütevekkil olunabileceği, melâmet düşüncesinin sonuçlarından biridir. Kerrâmiyye ile melâmet düşüncesi arasındaki bu ilişkinin en önemli örneği Yahyâ b. Muâz'dır (ö. 258/872). Eldeki bilgilere göre onun, bir dönem Kerrâmiyye ile ilişki içinde olsa da daha sonra onları terk edip müstakil hareket ettiği ve melâmet fikrini benimsediğine işaret eden düşüncelere sahip olduğu anlaşılmaktadır.¹³⁶ Bu durum Serahsî'nin de tavrını anlamaya yardımcı olur. Serahsî, *Kitâbü'l-kesb*'de Muhammed b. Kerrâm'ın öğrencisi olduğu iddia edilen Yahyâ b. Muâz'ın bir sözünü iddiasını destekler

124-131. Daha detaylı bilgiler için bkz., C. Edmund Bosworth, "The Rise of the Karramiyyah in Khurasan", *Muslim World*, L/1, 1960, ss. 5-14; Wilferd Madelung, "Sûfism and the Karrâmiyya", *Religious Trends in Early Islamic Iran*, Albany, 1988, ss. 39-53; Çağfer Karadaş, "Kerrâmiyye ve İtikâdî", *Kelam Araştırmaları Dergisi*, 5: 2, 2007, ss. 41-62. *Kitâbü'l-kesb*'de Kerrâmiyye'ye yönelik eleştiriler doğrudan İmam Muhammed'den gelmediği için çalışmamızın bu aşamasında Kerrâmiyye ayrıntılarıyla ele alınmayacaktır.

¹³⁵ Louis Massignon, *Doğuş Devrinde İslam Tasavvufu*, ss. 125-138; Abdülkâdir Mahmûd, *Felsefetü's-sûfiyye fi'l-İslâm*, Kahire, 1967, ss. 78-79; Jacqueline Chabbi, "Remarques sur le developpement historique des mouvements ascétiques au Khurasan", *Studia Islamica*, 46, 1977, ss. 5-72; Margaret Malamud, "Sûfî Organizations and Structures of Authority in Medieval Nishapur", *International Journal of Middle East Studies*, C. XXVI, No. 3, 1994, ss. 427-442; Christopher Melchert, "Sufis and Competing Movements in Nishapur" *Iran: Journal of the British Institute of Persian Studies*, C. 39, 2001, ss. 237-247; Salih Çift, "İlk Dönem Tasavvuf Klasikleri Tarafından İhmal Edilen Bir Zühd Hareketi: Kerrâmiyye", *UÜİFD*, C. 17, S. 2, 2008, ss. 439-462.

¹³⁶ Ali Bolat, *Melâmetîlik*, İstanbul, İnsan Yay., 2003, s. 92 vd.; Salih Çift, *Tasavvufta Sevgi ve Ümit Yolu: Yahyâ b. Muâz er-Râzî*, Bursa, Sır Yay., 2011, ss. 93-102.

mahiyette zikretmektedir.¹³⁷ Bu durumda en azından Serahsî'nin Kerrâmiyye'yi müspet bir sûfi fırkası olarak anlamadığını düşünebiliriz. Her halükârda Kerrâmiyye'yi pür bir tasavvuf ekolü olarak tespit etmek için yeterli bilgiye sahip olunmadığı gibi bu firkanın Melâmet düşüncesinin teşekkülünde de önemli bir etkiye sahip olduğu göz ardı edilmemelidir.¹³⁸

Kitâbü'l-kesb'deki ifadelerle göre tasavvuf ehli, kesbin zaruret halinde mubah, zaruret dışında tevekküle aykırı olacağı için haram sayılması gerektiğini¹³⁹; Kerrâmiyye fırkası ise kesbin ruhsat yoluyla mubah olduğunu iddia etmektedir.¹⁴⁰ Buna mukabil eski ve yeni dönem fakihlerin ortak görüşü, kesbin mutlak anlamda mubah, zaruret halinde farz olmasıdır.¹⁴¹ İmam Muhammed ise kesbin farz, mendup, mubah ve haram olmak üzere dört ayrı hükmü olduğunu belirterek daha kapsamlı bir yaklaşım ortaya koymaktadır. Fakat kesbin farz olduğunu söylerken onun biri akli diğeri hukukî iki ayrı gereklilikten bahsettiğini hatırlatmalıyız. Ona göre insan bedeninin varlığı ancak yiyecek, içecek, giyecek ve barınma olmak üzere dört şey ile mümkündür. Bu da geçim teminini zorunlu kılan bir özelliktir.¹⁴² Nitekim “kesb prensip olarak farz kılınmasaydı insanlar çalışmayı tamamen terk ederlerdi. Çünkü onların tabiatlarında zahmet ve yorulmadan uzaklaşma vardır. Kesb ise zahmettir. Bu nedenle din, insanlar kazancı büsbütün terk etmesinler diye onu farz kılmıştır.”¹⁴³ Bu nedenle söz gelimi insanların yemeyi içmeyi terk etmesi Allah'a isyan ettikleri

¹³⁷ Yahya b. Muâz şöyle der: “Ona ‘Biz neden kesin olarak geleceğini bildiğimiz halde ölümden korkuyoruz’ diye sorulduğunda o şöyle demiştir: ‘Çünkü siz dünyayı sevdiniz, onu geride bırakmak istemediniz. Sevdiğinizi önden gönderseydiniz arkasından gitmek isterdiniz.’ Serahsî, **Mebûsât**, C. XXX, s. 285. Ayrıca Serahsî başka bir yerde yine bir mutasavvıf olan Ebû Bekir Verrâk'ın (ö. 320) sözünü nakletmektedir.

¹³⁸ Chabbi, Kerrâmiyye ve Melâmetiyye'yi Horasan'da aynı zamanlarda ortaya çıkan hareketler olarak tanımlar ve tasavvufun bölgeye girişiyle her ikisinin de etkisini yitirdiğini düşündür. Bkz. Jacqueline Chabbi, “Remarques sur le...”. Kerrâmiyye'nin kesb ile ilgili görüşlerinde Mutezilî düşünürlerden etkilendiklerini öne süren bir iddia için bkz. C. Melchert, “The Piety of the Hadith Folk”, s. 432; Kerrâmiyye'nin en geniş Ebû Hanife yorumu olduğunu öne süren bir çalışma için bkz. Salih Aydın, **Bir Ehl-i Sünnet Okulu Kerrâmiyye: Kerrâmiyye'nin Kelam Teorisi, İman Anlayışı ve Din Politikası**, Viyana, [y.y.], 2012.

¹³⁹ Serahsî, **Mebûsât**, C. XXX, s. 247; Muhammed b. Hasan eş-Şeybânî, **el-İktisâb fi'r-rızki'l-müstetâb**, thk. Mahmud Arnûs, Beyrut, Dâru'l-kütübi'l-ilmîyye, 1986, s. 21. (Bu esere bundan sonra ‘İktisâb’ şeklinde atıf yapılacaktır.)

¹⁴⁰ Serahsî, **Mebûsât**, C. XXX, s. 250; Şeybânî, **İktisâb**, s. 27 vd.

¹⁴¹ Şeybânî, **İktisâb**, s. 21.

¹⁴² Serahsî, **Mebûsât**, C. XXX, ss. 251, 264, 265.

¹⁴³ Serahsî, **a.g.e.**, s. 251. Kerrâmiyye'nin bu argümana karşı çıktığını görüyoruz. Onlara göre kesb esasta farz olsaydı, daha çok mal toplamak mendup olurdu. Krş. Serahsî, **a.g.e.**, s. 250.

anlamına gelir. Çünkü bu tutumda kişinin kendini yok etme anlamı vardır.¹⁴⁴ Bu çerçevede eserde nefis tezkiyesi için aşırı derecede aç kalmayı yöntem olarak benimseyen kimi sûfler eleştirilmektedir.¹⁴⁵

İmam Muhammed'e göre -hukukî bağlamda- farz olan kesb ise ilim tahsil etmenin farz olması gibi bütün Müslümanlara farzdır. Bu konudaki ayet ve hadisler vücûb hükmüne delâlet eder.¹⁴⁶ Ona göre kesbin farz olması üç ayrı gerekçeye dayanır:

(a) Kişinin kendini ayakta tutmaya ve böylece diğer farzları yerine getirmeye imkân verecek miktarda kazanması farzdır.¹⁴⁷

(b) Eğer kişi evli ise ailesinin geçimini temin etmek üzerine farzdır.

(c) Kişinin bakmakla yükümlü olduğu ebeveyni varsa onların geçimini temin etmesi farzdır.¹⁴⁸

Kişinin, bakmakla yükümlü olduğu kimseler haricinde yardımlaşmak amacıyla kazanması menduptur. Bunların dışında kesb mubahtır. Kişi isterse çalışıp mal biriktirebilir isterse biriktirmez. Her ikisinin de sünnette yeri bulunmaktadır.¹⁴⁹ Haram olan kesb ise hırsızlıkta olduğu gibi kişinin kendi lehine olmayan her türlü haksız kazancıdır.¹⁵⁰ Görüldüğü gibi İmam Muhammed ortaya koyduğu bu çerçevenin merkezinde 'teklif' kavramı yer almaktadır. Kişinin, Allah'ın kendisini sorumlu tuttuğu yükümlülükleri yerine getirebilmesi için kesb zorunludur. Bunun yanında o, daha sonra Haris Muhâsibî ve Tirmizî gibi mutasavvıf yazarların da başvuracakları üç argümanı daha ön plana çıkarır:

(a) Kesb bütün peygamberlerin sünnetidir. Bu bakımdan Hz. Peygamber ve sahabeleri çalışarak geçimlerini temin etmeleri, kesbin tevekküle aykırı olmadığı bir göstergesidir.¹⁵¹

(b) Kazancı haram sayan ama bir şekilde geçindikleri açık olan bazı sûflerin, çalışarak kazananların sırtından geçinmekten çekinmemeleri büyük bir çelişkidir.¹⁵²

¹⁴⁴ Serahsî, **a.g.e.**, s. 265.

¹⁴⁵ Serahsî, **a.g.e.**, ss. 266, 270.

¹⁴⁶ Şeybânî, **İktisâb**, ss. 17, 29.

¹⁴⁷ Şeybânî, **İktisâb**, s. 35.

¹⁴⁸ Serahsî, **Mebûsât**, C. XXX, s. 256; Şeybânî, **İktisâb**, s. 36.

¹⁴⁹ Serahsî, **Mebûsât**, C. XXX, s. 257; Şeybânî, **İktisâb**, s. 37.

¹⁵⁰ Serahsî, **Mebûsât**, C. XXX, s. 247; Şeybânî, **İktisâb**, s. 21.

¹⁵¹ Serahsî, **Mebûsât**, C. XXX, s. 245 vd.; Şeybânî, **İktisâb**, s. 19 vd.

¹⁵² Serahsî, **Mebûsât**, C. XXX, s. 250.

(c) Kesb de tevekkül gibi kişiyi Allah'a yakınlaştıran amellerden biridir.¹⁵³

Kitâbü'l-kesb'de değinilen bir diğer konu da dilenciliktir. Eserde yer aldığına göre bazı sûfîler, açlıktan ölmek üzere olan bir kişinin dilenmesinin ruhsat yoluyla mubah olduğunu ve ölmesi halinde günahkâr sayılmayacağını belirtmişler, buna mukabil fakihler tarafından en alt derecedeki geçim yolu olarak kabul edilen dilencilik, kişinin açlıktan ölmesi söz konusuysa farz bir eylem olduğu ifade edilmiştir.¹⁵⁴ Bununla beraber helal yollardan çalışarak geçim temin etmek her bakımdan üstün bir davranıştır ve bunu haram saymak dinin dışına çıkmak anlamına gelir. O halde İmam Muhammed'e göre kesb-tevekkül ilişkisini yanlış yorumlayan sûfîler, her şeyden önce, nasların delaletine ve geleneğe aykırı hareket etmiş olmaktadır. Bunun yanı sıra dilencilik örneğinde görülebileceği gibi toplumsal düzeni yıpratıcı faaliyetler de tashih edilmesi gereken sorunlardan biriydi.

Sonuçta, geçim için çalışmayı yanlış yorumlayan zümreleri doğrudan eleştiren bir metin olarak *Kitâbü'l-kesb* kesb-tevekkül ilişkisinin tartışılacağı bir zemin oluşturmuştur. *Teklif* kavramının merkezinde olduğu bu çerçevede, İmam Muhammed'den yaklaşık elli sene sonra Hâris Muhâsibî (ö. 243/857), Hakîm Tirmizî (ö. 320/932) gibi mutasavvıflar tarafından büyük ölçüde takip edilmiştir.

2.2.2 Tasavvufta Zühd Anlayışının Tashihi

Hicrî üçüncü yüzyılın başlarına gelindiğinde sûfîler, geniş bir anlam çeşitliliğine ve bu yüzden de bir tür belirsizliğe sahip zühd ilkesini tevekkül, sabır, rıza, kanaat gibi çeşitli kavramlarla belirginleştirmenin sonuçlarıyla yüz yüze gelmişlerdir. Sûfîlerin karşı karşıya kaldığı en önemli ikilem, benimsedikleri ideal hayat tarzıyla vakıanın arasındaki çatışmadır. Zühd temelde çok-kimlikli sosyal yaşamın bağlarından kişinin kurtulmasını şart koşmaktadır. Buna mukabil insan, günlük yaşantısında esnaf, tüccar, ilim adamı, baba gibi nitelikleriyle sayısız yükümlülöklere sahip olabilir. Zühd anlayışındaki aşırılıklar, bu ikilemin yanlış bir düzlemde ele alınarak zühdü belirginleştirmek için ön plana çıkarılan bir anlamın

¹⁵³ Serahsî, a.g.e., s. 265. İmam Muhammed'in bu eleştirisini serdederken *kurb* kavramından hareket etmesi, bilhassa sûfîler arasında terviç etmiş bir kavramın bir fıkıh metnindeki tartışmayı nasıl şekillendirdiğini görmek bakımından hiç kuşkusuz önemli bir örnektir.

¹⁵⁴ Serahsî, a.g.e., s. 272.

diğerlerini pasifleştirmesinden ileri gelmektedir. Yukarıda da gördüğümüz üzere Allah'a yakınlık amacıyla kesbin terk edilerek tevekkülün tek ilke olarak benimsenmesi bunun bir örneğiydi.

Hicrî 160'lardan 200'lerin başlarına kadar belli başlı sûfilerin, tevekkülün benimsenirken bir yandan da çalışıp kazanmanın 'yol' ile çelişmediğini ifade eden söylemleriyle bu sorunu aşmaya çalıştıklarını görmüştük.¹⁵⁵ Bu, parçalar halindeki münferit düşüncelerin derlenip özellikle de zühd anlayışındaki aşırılıklardan kaygılanan ilim ehlinin dikkatine sunulması bir zorunluluk haline gelmişti. Başka bir deyişle, bazı mutasavvıflar tarafından benimsenen ideal ahlâk hayatının mümessili olarak *miskinlik* ve şeriatın çerçevesini çizdiği *teklif* arasındaki ilişkinin yeniden tesis edilmesi gerekmektedir. Bu ise zühdün ancak 'yükümlülük' ile beraber ele alınmasıyla mümkün olabilirdi. Bu kaygının en belirgin müşahede edildiği isimlerin başında hiç kuşkusuz Muhâsibî gelmektedir.

Mekâsib, Muhâsibî'nin en tartışmacı eserlerinden biri olarak, zühd anlayışında aşırıya gitmiş çok sayıda zümreyi ya da anlayışı tasfiye etmesiyle hem 'fikh-ı bâtin' düşüncesinin ilk tezahürlerini görebileceğimiz hem de Serrâc'da (ö. 378/980) zirvesine ulaşan tasavvuf içi eleştirel söyleme öncülük eden bir eserdir. Bu yönüyle Muhâsibî ve *Mekâsib*'i, zühd anlayışının tashihi ya da tasavvufun bir 'zühd' eleştirisi olarak gelişimine yeni bir ivme kazandıran en önemli köşe taşlarından biridir. Sûfilerin İmam Muhammed'in *Kitâbü'l-kesb*'deki düşüncelerine genel olarak katıldığını bununla beraber onun ortaya koyduğu çerçeveyi yeterli görmediklerini ve tartışmaya verâ' kavramının da eklenmesi gerektiğini düşündüklerini öncelikle belirtmeliyiz.

İmam Muhammed'in kesbin farz oluşuyla eserine başlamasına mukabil Muhâsibî tevekkülün farz oluşuyla başlar. Ona göre Allah insanların devamlılığını gıda ile beslenmelerine bağlayıp rızıklarını taksim etmiş, buna mukabil dünya hayatını fani kılmış ve rızık işini üstlenmiş olduğu için kullarından kendilerine tevekkül etmelerini istemiştir. Bu anlamda tevekkül farz bir eylemdir ve tevekkül sahibi olmak iman etmekle aynı anlama gelir.¹⁵⁶ Muhâsibî şöyle düşünmektedir: Allah insan

¹⁵⁵ Bir önceki bölümde İmam Muhammed'in 'tasavvuf ehlinin ahmakları' ile kimi kastetmiş olabileceğini soruşturduğumuz kısım.

¹⁵⁶ Bu bakımdan tevekkül, Allah'ın kulların rızıkını taksim ettiğine dair bilginin kalpte yerleşmesi ve bunun dil ile ikrar edilmesidir. Ona göre kalpte bulunan bu bilgi dille ikrar edilmezse geçimle ilgili

tabiatındaki ‘nimete acele kavuşma’ isteğini bildiği için onların rızık peşinde koşmalarına salık vermiş ve bu konuda sınırlar getirmiştir. Yasak olan, söz konusu sınırların dışına çıkmaktır, kesb değil. Bu husus, ayetlerle, sünnetle ve icma ile sabittir.¹⁵⁷ Tevekkülü iman ile özdeş saymak zorunlu olarak bütün müminleri ‘tevekkül sahibi’ olarak nitelemek anlamına gelmekteydi.¹⁵⁸ Müminleri avam ve havas zümrelerine ayıran Muhâsibî her iki grubun da tevekkül sahibi olduğunu belirtir.

Ona göre avam, çalışıp kazanmaya yönelik insan tabiatının gerektirdiği faaliyetlere girişse bile yine de tevekkül sahibi diye isimlendirilirler. Çünkü Allah’ın rızık taksimi konusundaki vaadini tasdik etmişlerdir. Ona göre çalışıp kazanma isteği insanın tabiatının bir gereğidir. Allah insanları tabiatlarında olan şeyleri söküp atmakla mükellef tutmamış, sadece elde edilecek şeyin uygun yollardan temin edilmesini istemiştir. Bu anlamda rızıkını mubah yollardan temin eden kişilerin tevekkülü zayi olmaz. Bununla beraber kalplerindeki iman ve dillerindeki ikrar sabit olmakla beraber sınırı aşarlarsa tevekkül noksanlaşır.¹⁵⁹ Öyleyse Muhâsibî’ye göre rızık talebi için hareket etmek mubahtır ve tevekkül farızasını yerine getirmiş olmaya engel değildir.

Buna mukabil havassın tevekkülü ‘gerçek ve sağlam’ tevekküldür. Peygamberler, sahabeler, onlara tabi olan sonraki nesil ve diğer zamanlarda yaşayan havas müminler tevekkülü aslına uygun icra etmişlerdir. Bu aşamada Muhâsibî havassın tevekkülünü bir dizi tasavvuf kavramı ile ilişkilendirir. Ona göre havassı daha üstün kılan şey, tevekkül ederlerken aynı zamanda marifet ve safvet sahibi olmaları, zikir ve nafil ibadetlere riayet etmeleridir. Onların bütün gayretleri nefislerini arındırma (tezkiye) üzerinedir. Bu sayede nice güzel ahlâkî vasıfla donanan bu zümre, aslında mubah olan rızık talebi için çalışmaktan dahi imtina etmiştir. Çünkü onlara göre rızık talebi için çalışmak Allah’ı zikretmekten daha az faziletlidir. Bunun yerine Allah’a yakınlaştırıcı daha üstün başka amellere önem vermişlerdir. Onlara göre arzuları terk etmek, dünyadan el-etek çekmek daha üstün eylemlerdir ve bu yöndeki

şek ve şüphe artmaya başlar. Bkz. Hâris Muhâsibî, **Mekâsib**, thk. Sa’d Kerîm el-Fakî, İskenderiye, Dâiretü İbn Haldun, ts., ss. 12-14.

¹⁵⁷ Muhâsibî, **Mekâsib**, s. 19.

¹⁵⁸ Bu anlamda Muhâsibî geçim konusunda ‘bütün Müslümanlar’ arasında yaşanan yozlaşmalara dikkati çeker: “Zaman öylesine bozuldu ki insanlar sanki hesap gününe inanmıyorlar. Haram kazanca koşup zalimlerin mallarından kazanç sağlıyorlar. Yol kesenlerin, zorbalının ve riyakârların yanından ayrılmıyorlar.” Bkz. Muhâsibî, **Mekâsib**, s. 38.

¹⁵⁹ Muhâsibî, **Mekâsib**, s. 15-17, 20.

gayretleri tabiatlarında mevcut olan kesb ihtiyacına cevap veremeyecek dereceye ulaşmıştır.¹⁶⁰

Tevekkül ehline yönelik bu derecelendirmede avam ve havas arasındaki farkı ortadan kaldıran şey, ailedir. Daha doğru bir ifadeyle Muhâsibî'ye göre eğer ortada bir aile varsa kişi onların geçimiyle mükelleftir. Ancak geçim yönündeki çabalar kulluk maksatlarına uygun olursa bu da Allah'a yakınlaştırmacı ibadet kapsamına girer ve kesb başka her şeyden 'daha faziletli' hale gelir. Nitekim ona göre Hz. Peygamber'in ve önde gelen sahabelerin davranışı bu yöndeydi.¹⁶¹ Bu düşünceleriyle Muhâsibî'nin İmam Muhammed'in görüşlerini paylaştığını hatırlatmalıyız.

Buraya kadar anlatılanlar, Muhâsibî'nin kesb-tevekkül ilişkisine yönelik tartışmalarda İmam Muhammed'in yaklaşımına iki noktayı eklediğini göstermektedir: Birincisi, bütün inananları ilgilendiren bir konu olarak tevekkülün yokluğu değil ancak eksikliği söz konusu edilebilir. Bu bakımdan müminlerden her biri tevekkül sahibi olmasına rağmen aralarında derece farklılıkları olduğunu kabul etmeliyiz. İkincisi ise Allah'a yakınlaştırmacı eylemler arasında da bir tefadüliyet ilişkisi kurmalıyız. Bu anlamda faziletli bir eylem olarak helal yoldan kesbin, daha faziletli bir eylem adına terk edilmesi dine aykırı olmadığı gibi gelenek de bunu teşvik etmektedir.

Bu çerçevede Muhâsibî kesb konusunda öncelikle üç zümreyi tenkit etmektedir. Bunlardan birincisi Şakîk-i Belhî ve takipçileridir. Daha önce de belirttiğimiz gibi Şakîk'in iddiası çalışmanın, Allah'ın rızık vaadinden şüphe duymak anlamına gelmesi ve bu nedenle tevekküle aykırı olmasıdır. Muhâsibî, bu yaklaşımın Kur'ân, sünnet ve sahabelerin davranışına aykırı olduğu için geçersiz olduğunu ifade eder.¹⁶²

İkinci grup çalışmayı terk edip, çalışan kişilerin kazançlarından geçinen kimselerdir.¹⁶³ Bu, İmam Muhammed'in tutarsızlıkla niteleyerek eleştirilerinde yer verdiği zümrelerden biridir.

Üçüncü grup ise mal kazanmaktan kaçınmayı daha üstün sayanlardır. Onlara göre kesb imanı zayıf olanlar için bir ruhsattır. Muhâsibî, bu iddianın, sahabelerin

¹⁶⁰ Muhâsibî, **Mekâsib**, s. 20-22.

¹⁶¹ Muhâsibî, **Mekâsib**, ss. 23-27.

¹⁶² Muhâsibî, **Mekâsib**, ss. 28-29.

¹⁶³ Muhâsibî, **Mekâsib**, s. 30.

hemen hepsini zayıf imanla nitelermeyi gerektireceği için geçersiz olduğunu belirtir.¹⁶⁴ Ona göre Allah’a yakınlaşmak niyetiyle çalışmanın üstünlüğünü bilen, hem kazanıp hem tevekkülünü muhafaza eden ancak sonra kesbi terk eden kişi hem naslara hem de geleneğe muhalefet etmiştir. Kesb eyleminde kişi verâ‘ sahibi olmadıkça tevekkülü noksanlaşır.¹⁶⁵

şu halde Muhâsibî alışma imkânı olmakla birlikte dilencilikle geçinen kişileri reddettiği gibi kesbi tevekküle aykırı sayan görüşleri de yanlış bulmaktadır. İmam Muhammed’in yaklaşımında gördüğümüz gibi, Muhâsibî de aile gibi mükellefiyetler söz konusu olduğunda helal kazancın en üstün yol olduğunu düşünmektedir. Bununla beraber Muhâsibî, tartışmaya verâ‘ ilkesini ekleyerek sfiler arasında kesbi terk edenlerin tamamen dışlanmaması gerektiğini savunur. Başka bir ifadeyle Allah’a yakınlaştıracak eylemleri dikkate alacaksak kesbi daha faziletli bir eylem sayabilmenin ölçütünün verâ‘ olduğunun ifade eder.¹⁶⁶

Verâ‘, anlamı hakkında görüş ayrılıkları bulunan bir kavramdır. Buna göre verâ‘nın daha çok iki yönü vurgulanmıştır: Birincisi doğru davranışa hanel getirebilecek her türlü şüpheli durumdan kaçınmak, ikincisi ise kazançla ilgili durumlarda şüpheden kaçınmak. Muhâsibî bu konudaki görüş ayrılıklarını zikrederek ilk tanımı tercih ettiğine işaret eden açıklamalar yapmaktadır.¹⁶⁷ Bu erevede Muhâsibî’ye göre verâ‘ ‘Allah’ın hoş görmediği her türlü sözü ve fiili terk’ anlamına gelir ve dört hususta terk geçerlidir: Bunlardan ilk ikisi Allah’ın yasakladığı sapkın ve bidat düşünceler ile yine O’nun yasakladığı alışverişler ve açıktan veya gizliden işlenen haramlardır. Bunları terk etmek vaciptir. Üçüncüsü haram veya helal olup olmadığı şüpheli olan şeyi terk etmektir. Dördüncüsü ise harama vesile olabileceği

¹⁶⁴ Muhâsibî, **Mekâsib**, ss. 30-31.

¹⁶⁵ Muhâsibî, **Mekâsib**, ss. 32-34.

¹⁶⁶ Kesbi verâ‘ şartına bağlayan Muhâsibî, verâ‘yı da detaylarıyla ele almaktadır. Öncelikle değindiği sorun verâ‘nın hangi durumlarda geçerli olduğu ve ‘şüpheli’ kavramıyla neyin kastedildiğidir. Muhâsibî burada fakihlerin de görüşlerine yer vererek ‘şüpheli’ şeylerden uzak durmanın ‘daha faziletli’ olduğunu belirtir. Bkz. Muhâsibî, **Mekâsib**, ss. 50-53.

¹⁶⁷ Muhâsibî verâ‘ kapsamı hakkında görüş ayrılığı bulunduğunu belirterek şunları söylemektedir: ‘Süfyân Sevrî, İbrahim b. Edhem, Yusuf b. Esbât gibi ehl-i hadisten, kurrâdan ve sfilerden bir zümreye göre verâ‘ kalbi kuşatmış olan her şeyi terk etmektir. Evzâi, Abdullah b. Mübârek, Basralı âlimler ve fakihlerden bir gruba göre ise verâ‘ helal ya da haram olduğu belli olmayan bütün şüpheli şeyleri terk etmektir. nc gruba göre ise verâ‘, sakıncalı şeylere düşme korkusuyla serbest bırakılmış durumları da terk etmektir. Tâvs b. Keysân, İbn SİRİN, Eyyb Sahtiyânî, Yunus b Ubeyd gibi uzlet ehli pek çok kişi bu tanımı tercih etmiştir.’ Bkz. Muhâsibî, **Mekâsib**, s. 40-41.

endişesiyle ihtiyaten bazı helalleri terk etmektir. Bunlardan sonuncusu dikkate alındığında, yalana düşme korkusu sebebiyle az konuşmak örneğinde olduğu gibi söz gelişi haramdan kaçmanın ya da helal rızka ulaşmanın çok zor olduğu durumlarda çalışmayı terk etmek mutlaka zorunlu olmasa bile verâ' sahibi olmanın gereğidir.¹⁶⁸ Ona göre verâ'nın başlangıcı, kalbi çeşitli düşüncelerin geldiği ilk anda insanın kendisini hesaba çekmesi ve âlimlerin ihtilaf ettikleri hususlarda ihtiyatlı olanı tercih etmesidir.¹⁶⁹ Şu halde Muhâsibî, başlarda daha çok kazançla ilgili bir kavram olarak ön plana çıksa bile verâ'nın daha geniş bir çerçevede anlaşılması gerektiğini düşünmektedir.

Kesb tartışmasına verâ' unsurunu dâhil etmek Muhâsibî'nin iki hususu ortaya koymasına imkân verir. Bunlardan birincisi zühd anlayışındaki bazı aşırılıkların verâ' ilkesinin dikkate alınmasının sonucu olduğu için gerçek anlamda 'aşırılık' sayılmayacağıdır. Bu nedenle Muhâsibî, söz gelişi zalim bir yöneticiye yardımcı olmak korkusuyla dağlarda uzlete çekilmek; yönetici zalim olsa bile isyan etmemek; zalim bir yöneticiye silah temin etmeyi haram saymak; haram kazançtan kaçınmak için toplumsal yaşamı tamamen terk etmek; helal kazanca ulaşmanın neredeyse imkânsız olduğu bir ortamda zorunluluk halinde dilenmek; yöneticilerin verdiği hediyeleri helal ya da haram olarak nitelermeksizin kabul etmemek; haram bulaştığı korkusuyla mirası reddetmek gibi tutumları bu kapsamda değerlendirmektedir. Verâ' kavramının Muhâsibî'ye kazandırdığı ikinci imkân, bazı zümrelerin zühdün aşırı yorumlarını benimsediklerini ortaya koymasıdır. Bu çerçevede Muhâsibî, şu davranışları 'aşırı' olarak nitelendirir: yöneticilere yakın olan herkesten uzaklaşma; zalimlere yardım etmeyi haram sayma; toplayıcılık yaparak rızık temin etme, işgal anında savaşa katılıp savaş sona erdiğinde ribatlara çekilme; yöneticilerden gelen hediyeleri haram saymak; haram elbise ile kılınan namazın geçersiz olması; haram yolla elde edilmiş bıçakla kesilen kurban etinin de aynı şekilde haram olması; farzları dahi yerine getiremeyecek derecede açlığı bir nefis tezkiye yöntemi olarak benimsemek.¹⁷⁰ Muhâsibî bazı mutasavvıfların bu tür aşırı yorumları benimsediğini ancak onların fıkıh bilgisinden

¹⁶⁸ Muhâsibî, **Mekâsib**, ss. 35-37.

¹⁶⁹ Muhâsibî, **Mekâsib**, s. 54-55.

¹⁷⁰ Muhâsibî, **Mekâsib**, ss. 41-72.

yoksun cahil kimseler olduklarını ifade eder. Kesb söz konusu olduğunda Muhâsibî nihai olarak şu yargıya ulaşır:

İslâm topraklarında yaşayan âlimlerin çoğunluğuna göre her dönemde Allah yolunda savaşmak, alışveriş yapmak, ticaretle uğraşmak ve üretim yapmak meşrudur. Bunları yapmak kişinin imanını ve tevekkülünü etkilemez. Yeter ki bu kişi ihlas ve verâ' ile işini yapıp, infak etsin. Çünkü kazanç, zalimlerin zulmü ile değil fikhî hükümlere uygun yapılmazsa fasit olur.¹⁷¹

Muhâsibî'ye göre İslâm'ın ilk dönemlerinden itibaren pek çok siyasi kargaşa yaşanmasına rağmen hiçbir büyük İslâm âlimi çalışıp kazanmada bir sakınca görmemiştir. Sadece sûfilerden Abdullah b. Yezîd ve Ubdek adlı kişiler çalışıp kazanmayı haram saymışlardır. Fakat ümmetin geneli bu görüşe katılmamıştır.¹⁷² Muhâsibî'nin aşırı diye nitelediği düşüncelerin genellikle delil olmaksızın bir durumu haram veya helal sayan düşünceler olduğunu belirtmeliyiz. Bu ise ibâhî zümrelerle sûfilerin yaşadığı sorunların en önemli yönlerinden birini oluşturmaktadır. Nitekim Muhâsibî 'mubah' olanın nasıl tespit edileceğiyle ilgili görüş ayrılıklarına yer verir ve sonuçta şöyle der:

Kitaptan, sünnetten, ümmetin icmasından ya da bunlara dayanan bir delilden hareket etmeden herhangi bir şey hakkında helal veya haram hükmü veren kimse Allah'a isyan etmiştir.¹⁷³

Kısaca Muhâsibî, İmam Muhammed'in belirlediği çerçeveden hareket etmekle beraber kesb tartışmalarına verâ' ilkesini dâhil ederek insan davranışlarında belirleyici unsurun niyet ve ihlas olduğunu ifade eder.

Muhâsibî'nin *Mekâsib*'de dile getirdiği düşünceler, tasavvufun gelişim seyriindeki bir başka gerilimi de gün yüzüne çıkarır: kırsalda yaşanan inziva hayatına

¹⁷¹ Muhâsibî, **Mekâsib**, s. 48.

¹⁷² Muhâsibî, **Mekâsib**, s. 48.

¹⁷³ Muhâsibî, **Mekâsib**, s. 57. Muhâsibî'ye göre sûfilerden Basralı bir grup açlığın bütün ibadetlerin efendisi olduğunu söylediklerini ancak kendisinin buna dair bir delil bulamadığını belirtir. Şöyle der: "Eğer açken elde edilen huşu tokken kayboluyorsa bu doğru bir yöntem değildir. Açlığın en doğrusu, nefsi şehvetlerden alıkoyan açlık türüdür. En son tahlilde 'Allah karşısındaki fakirlikten daha üstün bir fakirlik yoktur.' Dolayısıyla öldürücü derecede açlığı benimseyen kişiler isyan etmişlerdir. Bunun sonuçları da kötü olmuş, kimisi farzları bile yerine getiremeyecek derecede bitkin düşmüş, kimisinin ahlakı daha da kötüleşmiş, kimisi aklını yitirmiş, kimisi kendisine zarar vermiştir. Bkz. Muhâsibî, **Mekâsib**, s. 66.

karşılık şehirde yaşanan tasavvufun savunulması. Çünkü Şakîk gibi sûfilerin öngördüğü tevekkül halini yaşamak ancak çöllerde ‘seyahat’ etmekle mümkün olmaktadır.¹⁷⁴ Bu anlamda eser, aynı zamanda, şehir hayatını terk ederek toplumsal yükümlülüklerden uzaklaşan zümrelerin bir eleştirisidir. Aslında sınır boylarında savaşlara katılan sûfilerin ortaya çıkışı, zühdü bir tür eylemsizlik hali sayan bu yönelime bir tepki sayılabilir.¹⁷⁵ Ancak bu tepki zamanla mücahitlik ve (özellikle Mekke ve Medine’de ikamet anlamındaki) mücâvirlik arasında bir karşıtlığı gündeme getirmiştir. Nitekim kendisi de sınır bölgelerinde gazalara iştirak eden Abdullah b. Mübârek’in (ö. 181/797) *Kitâbü’l-cihâd* adlı eserinde naklettiği rivayetler, mücavir hayatına karşılık sınır boylarında savaşlara katılmayı yücelten bir yaklaşım sunar.¹⁷⁶ Buna mukabil Muhâsibî, Allah yolunda savaşmanın üstünlüğünü kabul etmekle birlikte savaşın ardından tekrar bir köşeye çekilerek aktif hayattan uzak duran zümreleri hatalı bulur.¹⁷⁷ O, gasp yoluyla elde edildiği bilinen bir şehirde fâsik bir yöneticinin idaresi altında bulunmanın bile dindarlığa engel teşkil etmeyeceğini dile getirirken¹⁷⁸ aslında tevekkülün, kişinin sadece çöl hayatında ulaşması mümkün olabilecek bir hâl olmadığını ve şehirde bulunarak insanlarla *ünsiyet* kurmanın tevekküle aykırı olamayacağını da vurgulamaktadır.¹⁷⁹ Muhâsibî, pek çok araştırmacıya göre tasavvuftaki ‘Bağdat ekolü’nün kurucusudur.¹⁸⁰ Bu açıdan bakıldığında *Mekâsib* adlı eseriyle Muhâsibî, aynı zamanda, tasavvufun kırsal bölgelerden şehir ortamına taşınması gerektiğini savunurken en azından bu yaklaşımıyla ‘şehirdeki tasavvuf’ olgusunun belki de en güzel örneğini teşkil eden Bağdat’ta teşekkül etmiş bir tasavvuf okulunun kurucusu sayılmayı hak etmektedir.

Muhâsibî’nin kesb ile ilgili ortaya koyduğu bu anlayışın, daha sonraki süreçte takip edildiğini görmek mümkündür. Hucvîrî’nin belirttiği gibi mücâhedeyi bir nefis tezkiyesi yöntemi olarak benimseyen Sehl b. Abdullah Tüsterî (ö. 283/896) “Kesbe

¹⁷⁴ Konuyla ilgili başarılı bir çalışma için bkz. Houari Touati, **Ortaçağda İslâm ve Seyahat**, Çev. Ali Berktaş, İstanbul, Yapı-Kredi Yay., 2004, ss. 151-207.

¹⁷⁵ Muhâsibî, **Mekâsib**, s. 47.

¹⁷⁶ Abdullah b. Mübârek, **Kitâbü’l-Cihâd**, Sayda, Mektebetü’l-asriyye, 1988.

¹⁷⁷ Muhâsibî, **Mekâsib**, s. 48.

¹⁷⁸ Bunu yaparken cihadi savunana Abdullah b. Mübârek’e karşılık şehir hayatını savunan Fudayl b. İyâz’ı haklı bulduğunu ifade eden açıklamalar da yapar. Bkz. Muhâsibî, **Mekâsib**, ss. 67-72.

¹⁷⁹ Aynı eleştirinin Muhâsibî’den yaklaşık 150 yıl sonra Serrâc tarafından dile getirildiğini de hatırlatmalıyız. Bkz. Serrâc, **Lüma’**, s. 370 vd.

¹⁸⁰ Ebû’l-Alâ Afifî, **Tasavvuf: İslam’da Manevî Hayat**, s. 86.

karşı çıkan sünnete, tevekküle karşı çıkan ise iman etmeye karşı çıkmıştır” diyerek Muhâsibî’nin tevekkül ve iman arasında kurduğu ilişkiyi devam ettirir. Onun talebesi İbn Sâlim (ö. 297/909) ise şöyle der: “Tevekkül Hz. Peygamber’in hâli, kesb ise sünnetidir.” Ona göre tevekkül farz, kesb ise tevekkülü gerçekleştiremeyen için mubahtır. Çünkü tevekkül her halükârda temiz bir eylemken, kesbin temiz ve pis yönleri vardır.¹⁸¹

Kesb-tevekkül ilişkisini ele alan bir diğer yazar Hakîm Tirmizî’dir (ö. 320/932). Tirmizî’nin öncelikle aile söz konusu olduğunda kesbin bir yükümlülük olduğunu dile getirir ve İmam Muhammed ya da Muhâsibî’den farklı olarak, insanı kesbe yönelten psikolojik etkenlere ve bunun ahlâkî açıdan olumsuz sonuçlarına değinir. Ona göre kesb hırs ve kaybetme korkusundan kaynaklandığı gibi insanın gereği gibi kulluk etme gücünü de zayıflatan bir durumdur.¹⁸² Bununla beraber Tirmizî, ihtiyaç anında kimseye tamah etmemek için kesbin bir rahmet olduğunu dile getirerek peygamberlerin ve büyük sahabelerin bu konudaki örnekliklerini vurgular.¹⁸³

Bu genel çerçevenin ardından Tirmizî, Allah’a kulluk etmek adına kesbi terk ederek ‘oturup bekleyen’ bir zümrenin bulunduğu yönündeki eleştiriye zikrederek bunlar arasında ikili bir ayırım yapar. Ona göre bu zümre ‘oturanlar’ ve ‘oturmalarına izin verilenler’ şeklinde ikiye ayrılmalıdır. Çünkü ilk grup, zenginlere buğz etme, onları ayıplama ve tembellik gibi kalbe maldan daha fazla zarar veren kötü niteliklere sahip olabilir. Ona göre bu insanlar, kendilerine ‘yakîn’ gelmeden önce helal kazanç yollarını terk ederek sünnete aykırı davrandıkları için gerçekte göz boyayıcılarıdır.¹⁸⁴ Oysa insan çalışmadığı sürece, her biri kulluk eylemi olan alverişte ölçülü ve dürüst olmak, cömert davranmak, sınırları korumak gibi iyi huylarla ahlâklanmaktan mahrum kalır.¹⁸⁵

¹⁸¹ Serrâc, **Lüma'**, 179; Sülemî, **Tabakât**, thk. Nureddin Şerîbe, s. 415-416.

¹⁸² Hakîm Tirmizî, **Beyânü'l-kesb**, *Âdâbü'l-mürîdîn* ile birlikte thk. Abdülfettâh Abdullah Bereke, Kahire, Matbaatü's-saade, 1977, s. 145, 147.

¹⁸³ Hakîm Tirmizî, **Beyânü'l-kesb**, s. 148-166.

¹⁸⁴ Tirmizî şöyle der: “Rızık talebiyle ilk önce açgözlülük engellenir. Rızık talebinde verâ' ve takva sahibi olsunlar. Helal rızık talebiyle sabahlamaktan daha üstün bir kulluk olabilir mi? Ancak bu sayede yakîn ehli olursun. Fakat işin başında kalbinde bu tür arzular varken yakîn ehli gibi nasıl olacaksın? Bu nedenle yakîn sende iyice yerleşmeden geçim talebini terk edersen haberin olmadan kendini helak etmiş olursun. Eşinin çocuklarının haklarını yerine getirmemiş olursun. Bu ise sünnete aykırı davranmaktır.” Bkz. **Beyânü'l-kesb**, s. 171.

¹⁸⁵ Hakîm Tirmizî, **Beyânü'l-kesb**, s. 173.

Buna karşılık Tirmizî'ye göre ikinci grup ise sınırları muhafaza ederek fakirliğe sabır göstermişler ve açgözlülüğten sakınarak ailelerinin geçimlerini temin etmiş ve ihtiyaç sahiplerine infakta bulunmuştur. Bu zümre ancak farzlara nafileleri ekleyerek “zahitlerin hürriyeti, verâ' ehlinin haşyeti, korku sahiplerinin korkusu, takva ehlinin kaygısı, âşıkların özlemi ve âriflerin murakabesi” gibi özelliklerle donandıktan sonra Allah onları seçmiş ve kendisiyle meşgul olmaları için ‘oturmalarına izin vermiştir’.¹⁸⁶ Tirmizî'nin bu iki zümreyi daha sonra ‘zahitler’ ve ‘siddîklar’ şeklinde isimlendirmesi,¹⁸⁷ birinci grubun katı zühd anlayışını eleştirdiğini göstermektedir.

Şu halde Tirmizî de Muhâsibî gibi kesbi terk eden bir grubun meşruluğunu kabul etmekte fakat bu aşamaya gelmek için ağır riyazet ve mücâhede uygulamalarını yerine getirmiş olmayı şart koşturmaktadır. Aynı zamanda bu şartı yerine getirmeyen sûfilerin, ‘zenginlere tamah etme’ ya da ‘açgözlülük’ gibi kötü huylardan arınmaları için kesbi bir yöntem olarak kabul etmektedir. Öyleyse Tirmizî, İmam Muhammed ve Muhâsibî'den beri kesb ile ilgili ortaya konulan çerçeveyi bu kez ahlâkî sonuçları bakımından tekrar ele alarak kesbe sarılmanın ya da onu terk etmenin hangi gerekçeyle yapıldığının önem arz ettiğini düşünmektedir.

Tirmizî'den sonra Serrâc (ö. 378/988) ve Kelâbâzî'nin (ö. 380/990) kesb konusunu ele alarak aynı görüşleri takip ettiklerini görmekteyiz. Serrâc, kendisinden önceki mutasavvıflar tarafından ön plana çıkarılmayan bir kavramı gündeme getirir ve böylece aslında sünnî tasavvufun en önemli terimlerinden birine ulaşır: edeb. Bu, davranışlarda aşırılığı ya da kolaycılığı önlemek adına, her bir uygulamanın sınırlarını ve ölçülerini tayin eden bir üst davranış modelinin (sünnet ve/veya mürşidin uygulaması) sûfiler tarafından tasavvufî yaşamın doğru şeklini muhafaza etmesinin garantörü sayıldığını anlatan en önemli kavramlaştırmalardan biridir. Serrâc'ın zühd hayatını benimseyen fakat davranışlarında ‘edebe riayet etmeyen’ kişiler olarak eleştirdiği zümreler ile Muhâsibî'nin tenkit ettiği zümreler arasında bu anlamda örtüşme söz konusudur.¹⁸⁸

¹⁸⁶ Hakîm Tirmizî, **Beyânü'l-kesb**, s. 169-177.

¹⁸⁷ Hakîm Tirmizî, **Beyânü'l-kesb**, s. 177-178.

¹⁸⁸ Serrâc, **Lüma'**, s. 369 vd.

Kelâbâzî ise hicrî IV. asrın sonlarına kadar süren kesb-tevekkül tartışmalarında sûflilerin ulaştığı ortak görüşleri dile getirmesi bakımından önem arz eder. Kelâbâzî şöyle der:

Sûfler ziraat, ticaret ve sanat gibi şeriatın mubah kıldığı yollardan mal kazanmanın helal olduğu hususunda görüş birliği içindedir. Fakat kesb esnasında uyanık olmak, araştırmak ve şüpheli şeylerden kaçınmak [verâ'] şarttır. Onlara göre kesbin gayesi yardımlaşmak, başkasının malına tamah etme duygusunu ortadan kaldırmak, malî insanların iyiliği için harcamaya niyet etmek ve komşulara merhamet etmektir. Onlara göre bakmakla mükellef olduğu kimselerin geçimini sağlamak durumunda olan kimseler için kesb farzdır. Bununla beraber Hakk'ın yüklediği vazifelerle meşgul olmak daha doğrudur. O nedenle tevekkül sağlam olduğu müddetçe kesbden kaçınmak gereklidir.¹⁸⁹

Kelâbâzî, burada, kazançla ilgili İmam Muhammed'in ortaya koyduğu genel çerçeveyi korurken, Muhâsibî ve Tirmizî'nin katkılarını da muhafaza ederek kesbi terk etmeyi tamamen yadsımamaktadır. Makul bir çerçevede açıklanmaya çalışılsa da kesbin terk edilmesini bazı gerekçelerle meşru görmek, sûflilerin hâlâ toplum hayatındaki dilencilik olgusuyla yakından ilişkilendirilmelerini önlemeye yetmemiştir. Özellikle hicrî III. asrın sonlarına doğru bu algının arttığı müşahede edilmektedir.¹⁹⁰ Bazı sûfler hakkındaki kimi rivayetler bu algının sebebini açıklıyor görünmektedir. Sühreverdî şöyle der:

Derviş nefsinin esaretinden kurtulmak için gayret gösterir, zaafını fark ederek zarurete düşer. Mevlâsından istediği halde O da bir imkân buyurmaz ve kendi manevî haliyle meşguliyetinden dolayı çalışıp kazanmaya fırsat bulamazsa esbaba tevessül kapısını çalıp halktan isteyebilir. Nitekim Ebû Said Harrâz'ın yokluk zamanında elini uzatıp 'Allah için bir şey' diyerek insanlardan istediği rivayet edilir. Yine Cüneyd'in üstadı Ebû Hafs Haddâd akşam ile yatsı arasında çıkar ve bir iki kapı dolaşıp birkaç gün yetecek bir şeyler isterdi.¹⁹¹

Bu aşamada Serrâc'ın yaklaşımı, Sühreverdî'nin yukarıda verdiği bilgilerle karşılaştırıldığında daha da açıklık kazanır. Çünkü *Avârif*'ten daha eski bir metin olan *Lüma*'da Ebû Said Harrâz'ın bir yıl kabile ile Şam'dan Mekke'ye yolculuğa çıktığı ve

¹⁸⁹ Kelâbâzî, **Ta'arruf**, s. 124-125.

¹⁹⁰ İnsanların sûflilere yönelik dilencilik tepkisiyle ilgili bir rivayet için bkz. Kuşeyrî, **Risâle**, s. 126-127.

¹⁹¹ Ebû Hafs Şihâbüddin Ömer Sühreverdî, **Tasavvufun Esasları: Avârifü'l-Maârif**, Çev. Hasan Kamil Yılmaz, İrfan Gündüz, İstanbul, Erkam Yay., 1989, s. 195.

bir gece oturup bütün arkadaşlarının ayakkabılarını tamir ettiği aktarılır. Serrâc'ın Ebû Hafs Haddâd'dan naklettiği şu sözü ise Sühreverdî'nin rivayeti ile uyuşuyor: “Bir kere kesbi terk etmiştim. Sonra tekrar döndüm. Sonra kesb beni terk edince bir daha ona geri dönmedim.” Sühreverdî, aynı yerde İbrahim b. Edhem'in de zaman zaman halktan bir şeyler istediğini aktarırken Serrâc onun şöyle söylediğini belirtir: “Sana gereken, yiğitlerin işi olan helal kazanç ve çoluk çocuğunun nafakasını temin etmelidir.”¹⁹²

Zaman zaman birbiriyle çelişen bu bilgiler arasında kesin olan bir şey var: hemen hemen bütün bu klasik isimler, esas olanın sâlikin –zaruret hâsıl olmadıkça- hiç kimseden bir şey istememesi olduğunda görüş birliğindedir. Bu meyanda pek çok sûfî dilenmeyi reddeden ifadeler serdetseler bile sûfilerin dilencilik yaparak geçimlerini temin ettikleri algısı sorun olmaya devam etmiştir. Bununla beraber söz gelişi Sühreverdî'ye geldiğimizde dilencilik bir nefis tezkiyesi yöntemi olarak benimsenebileceği de anlaşılmaktadır.

Sühreverdî'nin bu yargısının kaynağı Hucvîrî (ö. 465/1072) olmalıdır. Çünkü bu sorun, ‘dilencilik’ faaliyetinin sûfiler arasında hangi amaçla yer alabileceğine yönelik Hucvîrî'nin tashîhî açıklamalarıyla kısmen açıklığa kavuşmuştur. Hucvîrî sûfilerin ancak üç gerekçeyle başkalarından istemeyi caiz gördüklerini belirtir. Bunlar, sülûku etkileyecek derecede maddî kaygılara kapılmamak için (Bayezid'in Şakîk'i bu nedenle eleştirmesi); dilenmenin zilletine tahammül ederek nefsi terbiye için (Cüneyd'in Şiblî'yi bu şekilde terbiye etmesi); halk Hakk'ın mülkünün vekilleri olduğu için verenin gerçekte Hakk olduğunu bilerek ve O'na duyulan haşyet ve saygıdan ihtiyaçları vekillerine arz etmek için.¹⁹³ Her üç gerekçe de sûfilerin ancak bir tür ‘yöntemsel dilencilik’ faaliyetini benimsediklerini göstermektedir: eğer sâlikin nefsî hastalıklardan kurtulmasına vesile olacaksa dilencilik de bir yöntem olabilir.

Anlaşıldığı kadarıyla kesb-tevekkül ilişkisine yönelik tartışmalar hicrî IV. yüzyıl boyunca da süren güçlü tartışmalardı. Bu, IV. asrın sonlarına gelindiğinde bile Eş'arî kelamcısı Ebû Bekir Bâkillânî'nin (ö. 403/1013) –hâlihazırda yazma halinde mevcut olan- *Hidâyetü'l-müsterşidîn* adlı eserinde, geçim için çalışmayı tevekküle

¹⁹² Serrâc, *Lüma'*, s. 179-180.

¹⁹³ Hucvîrî, *Hakikat Bilgisi*, ss. 506-510; Krş. Serrâc, *Lüma'*, ss. 175-177.

aykırı kabul edenleri ve haram sayanları uzun uzun tenkit etmesinden anlaşılmaktadır.¹⁹⁴

Zühdün aşırı yorumlarının sûfîler tarafından eleştirilmesi, onlar için önemli bir sorunu daha gün yüzüne çıkarmıştır: Bu eleştiriler tasavvufun kimliğini kazanmasında büyük role sahip olsalar bile sûfîler Serrâc'ın kavramlaştırmasıyla toplumdaki *müterassim* (sûfîlere benzeyen) zümrelerden ayırışmadıkça tasavvufun kimliğini kazanması düşünülemezdi.

3. Toplumun Diğer Kesimleriyle Ayırışma Sorunu: Halk Vaizleri Örneği

3.1 Bir Sorun Olarak Halk Vaizlerinin Faaliyetleri ve Sûfîlerle İlişkisi

İki aşamada incelenebilecek ayırışma sürecinin ilk safhasını, sûfîlerin kendi içlerindeki aşırı görüşlerin ayıklanması teşkil etmektedir. Muhâsibî'nin *Mekâsib* adlı eserinde yaptığı buydu. Öte taraftan bu ayırışma süreci, *zühhâd*, *nüssâk*, *bekkâûn*, *seyyâhûn* gibi farklı nitelermelerin önemini yitirerek sûfîlerin toplayıcı bir isme (tasavvuf-sûfî) ulaşmalarını sağladığı gibi onların daha çok edilgenliğini ve pasifliğini anlatan nitelermelerden vazgeçilerek aktif bir biçimde sosyal hayata katıldıklarına işaret eden çeşitli meslek isimlerini benimsemelerine de zemin hazırlamıştır.¹⁹⁵ Bu sürecin ikinci aşamasını ise sûfîlerin toplumun diğer kesimleriyle aralarındaki farkların ortaya konulması oluşturmaktadır. Bunun en önemli örneklerinden biri sûfîlerin halk vaizlerinden ayırışma çabalarıdır.

İslâm toplumunda erken dönemlerden itibaren bilginin aktarımıyla ilgili, biri bilimsel bilgiyi üreten bilginler diğeri ise ortaya çıkan birikimin halk arasında yayılmasına aracılık eden anlatıcılar (vaizler, müzekkirler ve kussâs) olmak üzere iki taraflı bir ayırışma söz konusuydu. Bu ayırım kısa zamanda, bilimsel bilginin, çeşitli alanlarda uzmanlaşmış sayıca az bir grup tarafından farklı terminolojik yapılarla

¹⁹⁴ Sabine Schmidtke, "Early As'arite Theology: Abû Bakr al-Bâqillânî (d. 403/1013) and his Hidâyat al-mustarşidîn", *Bulletin d'Études Orientales*, LX, 2011, ss. 39-72, özellikle s. 66.

¹⁹⁵ İbn Haldun, *Mukaddime*, thk. Derviş el-Cüveydî, Beyrut, Mektebetü'l-Asriyye, 2.bs., 1996, s. 449; a. mlf., *Tasavvufun Mahiyeti: Şifâu's-sâil*, Yay. Haz. Süleyman Uludağ, İstanbul, Dergah Yay., 1998, s. 98 vd.; Ebû'l-Alâ Afîfî, *Tasavvuf*, s. 30.

üretilmesine karşılık, ikinci grubun daha geniş kesimlere hitap edebilmek için bilimsel dilin sınırlarını yok saymasına yol açtı. Bu durum, bilimsel terminolojinin sıkıcılığından uzak ve kimi zaman eğlendirici bir dilin kullanıldığı kıssa meclislerine ve kussâsa toplumun daha fazla değer göstermesini sağladı. Böylece iki kesim arasındaki ayrımın, kısa zamanda din ilimlerinde otorite paylaşımı sorununa dönüştüğü görülmektedir. Bu nedenle halk vaizleri hakkında erken dönemlerden itibaren zengin bir literatüre kaynaklık eden çok yönlü tartışmalar yapılmıştır.¹⁹⁶ Bu tartışmaların araştırmamızı ilgilendiren tarafı, hadis otoritelerinin, hadis uydurdukları gerekçesiyle kussâsı eleştirirken ilk sûfilerden bir kısmını da *kâss* olarak nitelendirmeleridir. Aslında bu durumu, özellikle fıkıh ve kelâm gibi normatif ilimlerin hemen her dönemde tasavvufa yönelttiği ‘avâm işi’ nitelemesinin örneklerinden biri saymak mümkündür. Bu yönüyle mesele, hem dışarıdan tasavvufa nasıl bakıldığını hem de tasavvuf-hadis ilişkisini aydınlatan önemli konulardan biri haline gelir. Ana hatlarıyla sorun, halk vaizlerinde görülen sapmanın ardından siyasî ve ilmî otoritelerin özellikle kussâsın faaliyetlerini sınırlama girişimleriyle şekillenir. Böylece sûfilere yönelik suçlamalar, din ilimlerinde otoritenin kimde olacağıyla ilgili tartışmanın bir parçası haline gelmiştir. Sûfiler arasında zamanla ortaya çıkan ibâhî eğilimlerden ayrışma örneğinde olduğu gibi, tasavvufun kimliğini kazanabilmesi için

¹⁹⁶ İlk hadis derlemeleri ve hadis tenkit eserlerinden başlayarak kussâs hakkındaki eserlerin, hicrî IV. yüzyılda yoğunluk kazandığı ve bu alandaki yaklaşımları geniş ölçüde derleyen İbnü'l-Cevzî ve Celâleddîn Suyûtî'nin çalışmaları ile beraber tartışmaların XVI. yüzyıla kadar sürdüğü görülmektedir. Bu iki isim, hadis otoritelerinin, özellikle halk vaizlerinin uydurma hadislerin yayılmasındaki etkilerine karşı aldıkları önlemlerin olumlu sonuçlarına dikkat çekerler. Bu konuyu ilk kez, XIX. yüzyılın sonlarında akademik araştırma konusu edinen Ignaz Goldziher ise, birkaç tikel örnek üzerinden, herhangi spesifik bir tarih aralığı vermeksizin, kussâsın İslâm toplumunda çok yoğun olarak faaliyet gösterdiğini belirtir. Buradan hareketle ilk hadis derlemelerindeki çok sayıda hadisin, kussâs aracılığı ile kitaplara geçmiş İsrâiliyat kaynaklı uydurma sözler olduğunu ima ederek konuyu daha geniş bir çerçevede İslâm'ın özgünlüğü ile ilgili bir probleme dönüştürür. Bkz. Ignaz Goldziher, **Muslim Studies**, Çev. Samuel Miklos Stern, C. R. Barber, 2. bs., Londra, George Allen&Unwin Ltd., 1971, C. II, ss. 156-158. Goldziher'den sonra Pedersen'in iki önemli makalesi, kussâsın faaliyet gösterdiği zaman aralıklarını tespit etmeye yönelik ve kussâsa yönelik mücadelenin taraflarını belirler. Bkz. Johannes Pedersen, *The Islamic Preacher*, **Ignace Goldziher Memorial Volume**, I, Budapeşte, 1948, ss. 226-251.; a. mlf., *The Criticism of the Islamic Preacher*, **Die Welt des Islams**, II, Leiden, Brill, 1953, ss. 215-231. Bu üç çalışmanın çelişkilerini ortaya koyması ve kussâsın ilk kez ortaya çıkışını ele alması bakımından bir diğer önemli çalışması bunlara ekleyebiliriz. Bkz. Khalil 'Athamina, *Al-Qasas: Its Emergence, Religious Origin and Its Socio-political Impact on Early Muslim Society*, **Studia Islamica**, 76, 1992, ss. 53-74. Ek olarak, bu konudaki son çalışmalardan biri halk vaizlerinin hicrî VII. yüzyıldan sonraki durumlarını konu edinir. Bkz. Jonathan P. Berkey, **Popular Preaching and Religious Authority in the Medieval Islamic Near East**, Seattle, Washington University Press, 2001.

sûfiler ile kussâs arasındaki ayrımı tespit etmek de hayati bir önem taşımaktaydı. Genel anlamda, sûfilerin bu konuyu ele alırken problemin sınırlarını genişlettikleri gözlenir. Kussâs konusunu en geniş şekilde ele alan Ebû Tâlib el-Mekkî (ö. 386/996) başta olmak üzere ilk sûfiler¹⁹⁷ kussâsta bir bozulma yaşandığını tespit etmişlerdir. Ancak onlara göre bu bozulma, sonuçları sadece tasavvufta görülen bir bozulma değildir ve konu, bütün dînî ilimlerde ortaya çıkan daha büyük bir sorunun parçası kabul edilmelidir. Bununla beraber tasavvuf kaynaklarında, sûfilerin kussâsa karşı kısmen destekleyici bir yaklaşım sergilediklerini gösteren ifadelere de rastlanabilir. Bu durum bizi, kussâsta ilk bozulmanın ne zaman görüldüğü ve sûfilerin buna nasıl tepki verdiği sorularına götürmektedir.

Kâs olarak nitelendirilen ilk isimlerin, sadece Kur’ân-ı Kerîm ve hadislerden beslendikleri ölçüde vazife yapmalarına izin verildiği bilinmektedir.¹⁹⁸ Anlaşıldığı kadarıyla, bu haliyle daha Hz. Ömer döneminden itibaren, halka açık geniş katımlı sohbetlerde kıssalara da yer vermek İslâm toplumunda hüsnükabul gören bir uygulamaydı.¹⁹⁹ Toplumdaki zenginlik arttıkça, vâizler arasında daha mütevazı ve kanaatkâr yaşamayı öğütleme eğilimleri görüldü. Bu nedenle sapma yaşanmadan önce kıssa anlatma geleneği ve kussâs, toplumdaki dindarlık hassasiyetini güçlendiren bir etken olarak değerlendirilmiştir.²⁰⁰

Ancak hicrî birinci yüzyılın ikinci yarısından sonra yaşanan siyasî ayrışmalarda kussâsın birer propaganda aracı olarak kullanılma girişimleriyle birlikte bu gelenekte

¹⁹⁷ Mekkî’nin, görüşlerini aktardığı kişiler arasında Hasan Basrî, Süfyân-ı Sevrî, Sehl b. Abdullah et-Tüsterî, Andülvâhid b. Zeyd, Bîşr b. Hars, İbrahim Havâss, Zünnûn-u Mısırî gibi isimleri sayabiliriz.

¹⁹⁸ Khalil ‘Athamina, *a.g.m.*, s. 60.

¹⁹⁹ Sohbetlerinde kıssa anlatarak irşad etme yöntemini kullanan ilk isimler arasında Temîm ed-Dârî (ö. 40/600), Esved b. Serî‘ (ö. 42/662), Ubeyd b. Umeyr (ö. 68/687), Hâris b. Muâviye el-Kindî zikredilmektedir. Bunlar arasında Temîm ed-Dârî’nin Hz Ömer’in izniyle kıssa anlattığı rivayet edilir. Bkz. Hasan Cirit, **Halkın İslâm Anlayışının Kaynakları: Vaaz ve Kıssacılık**, İstanbul, Çamlıca Yay., 2002, ss. 102-106.

²⁰⁰ Khalil ‘Athamina, *a.g.m.*, s. 64. Bununla beraber kussâs ya da halk vaizleri kimi zaman toplumun tepkisini çeken düzeyde faaliyette bulunabiliyorlardı. İbn Mübârek’in aktardığı bir rivayette halkın, vaazların yüksek sesle ve uygunsuz bir biçimde verilmesine yönelik tepkileri görülmektedir: “Hasan Basrî şöyle nakleder: Esved b. Serî‘ camide daha doğrusu Basra camiinde kıssa anlatanların ilklerinden. Camiinin arka tarafında anlatırdı. Bir gün sesleri yükseldi ve camiinin ön tarafında oturanlar şikâyetçi oldular. Mücahit b. Mes’ûd Sülemî onları yanına gitti, ona yer açtılar. Mücahit ‘Oturmak için gelmedim. Eğer düzgünce oturacaksınız, tamam! Ama sesleriniz yükseldi ve sizden şikâyetçi oldular. Müslümanların hoşlanmadığı şeylerden uzak durun’ dedi. Bunun üzerinde onlar ‘Peki, tavsiyene uyacağız’ dediler.” Bkz. Abdullah İbn Mübarek, **Kitâbü’z-zühd**, thk. Habîburrahman A’zamî, 2. bs., Beyrut, Dârü’l-kütübi’l-ilmîyye, 2004, no. 663, s. 214.

bir sapmanın yaşandığı görülmektedir.²⁰¹ Sadece bununla sınırlı olmamak üzere, aynı süreçte İslâm topraklarının genişlemesi sonucu farklı kültürlerle etkileşim ve yeni müslüman olan yabancılara dinin öğretilmesi konusunda kussâsın da görev yaptığı; Arapça bilmeyen ve çoğunlukla Farsça kıssalar anlatan kişilerin varlığı bilinmektedir.²⁰² Bu durum muhtemelen kussâsın İsrâiliyat kaynaklı hikâyeler anlattığı için eleştirilmesini açıklamaktadır.²⁰³ Bilindiği gibi hicrî ikinci yüzyılın ilk yarısından sonra hadislerin korunması ve sağlıklı bir şekilde aktarılması yönünde hıfz, kitâbet, tedvîn gibi aşamalar yaşanmıştır.²⁰⁴ Bu süreçte uydurma ve zayıf hadisler tespit edilirken bazı kussâsın hadis uydurma faaliyetinde bulunduğu ifade edilmiştir. Ahmed b. Hanbel (ö. 241/855) kıssacıları ‘yalancılıkla niteler.²⁰⁵ Önde gelen hadis tenkit uzmanlarından İbn Kuteybe’ye (ö. 276/889) göre kıssacılar halkın dikkatini çekmek için garip ve mevzu hadisler uydurmuşlardı. Kıssacıların aktardığı hadisler, duyulmamış, aklın almayacağı ve kalbi hüznlendirip gözleri yaşartan hoş şeyler olduğu müddetçe onları dinlemek avamın işi olarak nitelendirilir.²⁰⁶

Hicrî ilk yüzyılın sonları ile ikinci yüzyılın başlarında, başta Basra ve Kûfe olmak üzere belli başlı büyük şehirlerdeki bazı zahitler vaaz ve tezkîre irşad yöntemleri arasında yer vermişlerdi. Bunlardan Hasan Basrî (ö. 110/728) başta olmak üzere

²⁰¹ Buna göre Hz. Ali ile Muaviye arasındaki çatışmanın ardından Muaviye, kussâsı, kendi lehine hizmet vermeleri ve namazlardan sonra düşmanlara beddua etmeleri için görevlendirmeye başlamıştı. Bkz. İbn Ebû Âsım (ö. 287/900), **el-Müzekkir ve't-tezkîr ve'z-zikr**, thk. Ebû Yâsir Hâlid b. Kâsım Reddâdî, Riyad, Dârü'l-menâr, 1993, ss. 60-64; Ebû Tâlib el-Mekkî, **Kûtü'l-kulûb**, Çev. M. Tan, İstanbul, İz Yay., 2004, C. II., s. 67-69; Ebû Hâmid Gazzâlî, **İhyâü 'ulûmi'd-dîn**, Kahire, Dâru's-Şa'b, (t.y.), C. I, s. 59; M. L. Sabbağ, **Târihü'l-kussâs ve eseruhum fî hadîsi'n-nebevî**, Beyrut, el-Mektebü'l-İslâmî, 1985, s. 37; Khalil 'Athamina, *a.g.m.*, ss. 65-69; Makrizî, **Hitat**, II, s. 253'ten naklen Hasan Cirit, **a.g.e.**, ss. 106, 109. İbn Sîrîn (ö. 110/728) ise ilk kıssa anlatanların Hâricîlerden olduğunu savunur. Bkz. İbnü'l-Cevzî, **Kitâbü'l-kussâs ve'l-müzekkirîn**, ed. M. L. Swartz, Beyrut, Darü'l-maşrik, 1982, s. 23. Kussâsın siyasi propaganda aracı olarak kullanılması, özellikle hicrî III. asrın ortalarından sonra etkin bir şekilde tarih sahnesine çıkan İsmâilî dâîlerin geçmişinin daha erken dönemlere götürülebileceğini gösterebilir. Hucet (imam) tarafından mezhep görüşlerini yaymak için yetki verilen dâîler, karmaşık bir hiyerarşik yapı oluşturmuşlardı fakat bu yapı içerisindeki her bir dâî, halk arasında nasıl faaliyet göstereceklerine ve insanları nasıl etkileyeceklerine dair eğitimden geçmişlerdi. Bu süreçte kıssa anlatımı konusunda da uzmanlaşan dâîler, din ve felsefe bilimlerinin bütün dallarında çok katı bir eğitime tabi tutuluyorlardı. Bkz. Farhad Daftary, **The Ismâ'îlîs: Their History and Doctrines**, Cambridge, Cambridge University Press, 1992, ss. 228-255.

²⁰² Khalil 'Athamina, *a.g.m.*, s. 59, 61.

²⁰³ Hasan Cirit, **Halkın İslâm Anlayışının Kaynakları: Vaaz ve Kıssacılık**, s. 118-121.

²⁰⁴ Hasan Cirit, **a.g.e.**, s. 107.

²⁰⁵ Ebû Tâlib el-Mekkî, **Kalplerin Ağızı: Kûtü'l-kulûb**, Çev. Muharrem Tan, İstanbul, İz Yay., 2004, IV C., II: 75.

²⁰⁶ İbn Kuteybe, **Te'vilü muhtelifi'l-hadîs**, s. 259'dan naklen Cirit, **a.g.e.**, s. 221.

Safvân b. Muhriz (74/693), Süleym b. İtr el-Mısrî (75/694), Ebû İdris el-Havlânî (ö. 80/699), Said b. Cübeyr (ö. 95/714), İbrahim et-Teymî (92/711), Mutarrif b. Abdullah (ö. 95/714), Atâ b. Yesâr el-Medenî (ö. 103/721) ve Yezîd er-Rakâşî (110/728) gibi isimler konuşmalarında zühd temalı konuları sıkça ele almakta ve zaman zaman kıssalara da yer vermekteydiler. Bu isimlerin tamamı hadis otoriteleri tarafından aynı zamanda ‘sika’ (güvenilir) ya da ‘sadûk’ (dürüst) râvîler olarak nitelenmiştir.²⁰⁷

Kaynaklar, yönetimin Emevîlerden Abbâsîlere geçme sürecinde siyasi propaganda amaçlı hadis uydurma faaliyetlerinin yoğunlaştığını, kussâs meclislerinin de bu süreci hızlandırdığını göstermektedir.²⁰⁸ Bu süreçte toplumdaki saygın yerleri istismar edilen zahit ve sûfiler, kendilerini taklit eden ve görüşlerini kullanan ya da onlar adına hadis uyduran kussâs ve vâizler krizi ile karşı karşıya kalmış olmalıdır. Nitekim Kaderiyye, Şia, Mürcie, Cehmiyye ve Müşebbihe gibi pek çok fırkanın görüşlerini benimseyen Ebûbekir Hüzeli (ö. 167/783), Amr b. Fâid el-Basrî (ö. 200/815), Ebû Huzeyfe İshak b. Bişr (ö. 206/821) gibi isimlerin vâiz ve kâss olarak görev yaptıkları ve bunlar arasında saygın âlimler ve sûfiler adına konuşan ve hadis uyduranların bulunduğu görülmektedir.²⁰⁹

Daha sonraki dönemlere geldiğimizde bu durumun yol açtığı sorunlar belirginleşmiştir. Hicrî ikinci asrın ilk yarısından üçüncü asrın sonlarına kadar kaynakların vâiz ve kussâs olarak nitelediği isimler arasında pek çok sûfî de bulunuyordu. Bu isimler arasında Sellâm b. Ebî Mutî‘ el-Basrî (ö. 164/780), Salih el-Mürrî (ö. 172/788), İbn Semmâk (ö. 183/799), Bişr b. es-Serî (ö. 195/810), Ahmed b. Âsım el-Antakî (ö. 230/844), Hâtım el-Esamm (ö. 237/851), Zünnûn-u Mısrî (ö. 246/860), Yahya b. Muâz er-Râzî (ö. 258/871), Ebû Osman el-Hîrî (ö. 298/910), Muhammed b. Fadl (ö. 317/929), Ali b. Muhammed el-Mısrî (ö. 338/949), Ebû Hafs

²⁰⁷ Hasan Cirit, **a.g.e.**, ss. 127-144.

²⁰⁸ Hasan Cirit, **a.g.e.**, s. 147. Bu süreçte tespit edilebildiği kadarıyla kussâs en yoğun bir şekilde hicrî II. ve III. asırlarda Bağdat, Basra, Mısır ve İran’ın bazı şehirlerinde etkiliydi. Mağrip bölgesinde kussâsa pek rastlanmıyordu. Bkz. Goldziher, **a.g.e.**, s. 158. Hicrî II. yüzyıl özellikle Basra’da vâizlerin dönemi olarak nitelendirilmiştir. Çünkü resmî bir görevleri olmadıkları halde Cuma namazından önce *hutbe* irad edebiliyorlardı. Bkz. Louis Massignon, **Essay on the Origins of the Technical Language of Islamic Mysticism**, Çev. Benjamin Clark, Notre Dame, University of Notre Dame, 1997, s. 113 vd.

²⁰⁹ Hasan Cirit, **a.g.e.**, s. 116, 152.

Ömer b. Ahmed (ö. 385/995) örnek olarak zikredilebilir. Bunların arasında hadis rivayet edenlerin yine ‘sika’ olarak nitelendiği görülmektedir.²¹⁰

Benzer bilgiler erken kaynaklarla teyit edilebilmektedir. Söz gelimi Câhız (ö. 255/869), tasavvufun olduğu gibi, ilk dönem İslâm düşüncesinin de en önemli isimlerinden Hasan Basrî’yi ‘kussâs’ arasında zikreder.²¹¹ Geç bir dönemde yaşamış olsa bile İbnü’l-Cevzî’nin (ö. 597/1201) kussâsı anlattığı eserine Hz. Ebû Bekir, Hz. Ömer, Hz. Osman ve Hz. Ali ile giriş yaparak Selman-ı Fârisî, Ebû Zerr, Huzeyfe b. Yemân gibi belli başlı tanınmış sahabeleri ele alması ve Fudayl b. İyâz, Dâvud Tâî, Hasan Basrî, Malik b. Dinar, Yahya b. Muâz er-Râzî, Ebû Osman Hîrî, İbrahim b. Ethem, Şakîk-i Belhî, Zünnûn, Cüneyd-i Bağdâdî ve Ebû Bekir Şiblî gibi tasavvuf alanının tanınmış isimlerini de kussâs arasında zikretmesi²¹² önemlidir. Ancak zahit kimliğine sahip olmakla beraber hadis uydurduğunu itiraf eden Gulam Halil (ö. 275/888) örneğinde olduğu gibi Mansur b. Ammâr (ö. 225/840) ve Ebûbekir Nakkâş (ö. 351/962) gibi kussâstan bazıları hadis uyduranlar arasındaydı.²¹³ Bu durumda sorun vaazlarıyla meşhur sûfîlerin hadis bilginleri tarafından doğrudan hadis uydurmakla eleştirilmesi değil, zahit kimliği ile ön plana çıkan bazı kussâsın hadis uydurmakla suçlanırken sûfîlerin de zan altında kalmasıdır.

Hicrî üçüncü yüzyılda kussâsın artık tamamen başladığı noktadan başka bir yöne ilerlediği görülmektedir. Knysh, hicrî üçüncü yüzyıldan itibaren yaygınlaşan *kussâs* nitelemesinin, halk arasında, para kazanmak için hikâyeler anlatan dürüstlükten uzak kişileri ifade etmek üzere kullanıldığını ve bu nedenle küçültücü imalar barındırdığını söyler.²¹⁴ Nitekim kussâsta görülen sapma sebebiyle, hicrî 279’da ve 284’de olmak üzere iki kez, halk arasında kıssa anlatmanın halifenin emriyle

²¹⁰ Hasan Cirit, **a.g.e.**, ss. 155-172.

²¹¹ Ebû Osman Câhız, **el-Beyân ve’t-tebyîn**, thk. A. M. Harun, Kahire, Mektebetü’l-Hancî, 1960, 3. bs. I, s. 367; Ahmet Suphi Furat, **Arap Edebiyatı Tarihi**, İstanbul, Edebiyat Fakültesi Basımevi, 1996, C. I., s. 180.

²¹² İbnü’l-Cevzî, **Kitâbü’l-kussâs ve’l-müzekkirîn**, ed. Merlin L. Swartz, Beyrut, Darü’l-Maşrik, 1982, ss. 35- 90.

²¹³ Hasan Cirit, **Halkın İslâm Anlayışının Kaynakları: Vaaz ve Kıssacılık**, s. 128, 164-165, 169, 166, 200.

²¹⁴ Alexander Knysh, **Tasavvuf Tarihi**, Çev. İhsan Durdu, İstanbul, Ufuk Yayınları, 2011, s. 31. Bazı klasik eserler kussâsı ‘hokkabaz’, ‘şarlatan’ ve ‘soytarı’ olarak nitelendiriyordu. Yine hicrî üçüncü asırdan itibaren kıssacılığın ‘makâme’ adı verilen bir edebi sanat halinde dilencilige dönüştüğü bilinmektedir. Bkz. Adam Mez, **Onuncu Yüzyılda İslâm Medeniyeti: İslâm’ın Rönesansı**, Çev. Salih Şaban, İstanbul, İnsan Yay. 2000, s. 372; Charles Pellat, “*Kâss*”, **EI: New Edition**, C. IV, s. 733; Hasan Cirit, “*Kussâs*”, **DİA**, C. XXVI, s. 464.

yasaklandığı da bilinmektedir.²¹⁵ Bu nedenle hicrî üçüncü asırdan itibaren ‘kâss’ teriminin, olumsuzluklar çağrıştırması sebebiyle terk edildiği ve yerine ‘müzekkir’ teriminin kullanılmaya başlandığı görülür. Özellikle ‘müzekkir’ teriminin hicrî IV. asırdan itibaren sadece ‘vâiz sûfileri’ ifade etmek için kullanıldığı iddia edilmiştir.²¹⁶ Kısaca vermeye çalıştığımız süreçte kussâsın, hicrî birinci yüzyılın ilk yarısından sonra siyasi amaçlar için istismar edilmesinin ardından İslâm’ın temel kaynaklarına dayalı anlatım biçimini terk edip, insanları daha fazla cezbedecek yabancı kaynaklı ve ahlâkî olmayan unsurlar barındıran hikâyeleri anlatma ve hadis uydurma ile ilişkili hale gelmiştir. Bu bakımdan sûfilerden bazılarını ‘kussâs’ olarak nitelemek bir anlamda küçültücü ve yüz kızartıcı bir suçlamaydı. Dahası - tam olarak ne zaman başladığı bilinmese de - kussâs meclislerinde zühd, fakirlik, vecd, şevk, vahşet, tevbe gibi tasavvuf kavramlarının işlendiği, zaman zaman bu meclislerin ‘*zikir meclisi*’ olarak nitelendiği ve bu süreçte kussâsın popülaritesinin daha da arttığı görülür.²¹⁷ Söz gelimi hadis uydurduğu gerekçesiyle eleştirilen Mansûr b. Ammâr’ın (ö. 225/840) vaazlarında garip kıssalara ve sûfilerin nefis, kalp ve takva gibi kavramlarına yer veren ilk kişilerden biri olduğu sanılmaktadır.²¹⁸ Bu nedenle sûfiler ile kussâs arasında bir ayrıma gitmek, şeriat-hakikat ilişkilerinin düzenlenmesinde son derece önemli bir yere sahiptir.

3.2 Sûfilerin Halk Vaizlerine Yönelik Eleştirileri

Kussâsa yönelik ilk sûfilerden gelen eleştirilerin hicrî birinci yüzyılın ikinci yarısından üçüncü yüzyılın sonlarına kadar sürdüğü görülmektedir. Bu konuyu en geniş şekilde ele alan ismin Ebû Tâlib el-Mekkî olduğunu belirtmiştik. Mekkî’nin halk

²¹⁵ Taberî, **Târîhu’t-Taberî**, thk. Muhammed Ebû'l-Fazl İbrahim, 2. bs., Kahire, Dârü'l-Maârif bi Mısır, (t.y.), C. X, s. 28, 54.; Ancak bu, kussâsla ilgili ilk yasaklama değildi. Ebû Tâlib el-Mekkî’nin İbn Avn’dan aktardığına göre en erken hicrî 110 senesinden önce Basra’da kıssacıların faaliyetlerine yasaklama getirildiği anlaşılmaktadır. Bkz. Ebû Tâlib el-Mekkî, **Kalplerin Azığı: Kûtü'l-kulûb**, II: 75.

²¹⁶ Adam Mez, **İslâm’ın Rönesansı**, s. 372. Mez, bu iddiasını Hucvîrî’deki bir ifadeye dayandırır ancak Hucvîrî açık bir şekilde müzekkir ve vâiz terimlerini sûfilere nispet etmez. Bkz. Hucvîrî, **Keşfu'l-mahcûb: Hakikat Bilgisi**, Çev. Süleyman Uludağ, İstanbul, Dergâh Yay., 1996, s. 356. Muhtemelen bu terimler genel anlamda kussâs isminin kötü çağrışımlarından uzaklaşmak için yaygın bir şekilde kullanılmaya başlamıştı.

²¹⁷ Jonathan P. Berkey, **Popular Preaching and Religious Authority in the Medieval Islamic Near East**, Seattle, Washington University Press, 2001, ss. 45-51.

²¹⁸ Hasan Cirit, **a.g.e.**, ss. 164-165.

vaizlerine yönelik eleştirisi, sonraki yazarları da etkilemesi bakımından büyük öneme sahiptir.²¹⁹ Burada dikkati çekmemiz gereken noktalardan biri, Mekkî'nin eleştirilerini, toplumun sûfilere bakışının tashih edilmesi anlamı taşıdığıdır. Mekkî ile aynı dönemde yaşamış ünlü coğrafya bilgini Makdisî (ö. 380/990), Basra'da, kelim ilmini bildiğini ve zahit olduklarını iddia eden, fıkıh okumayan fakat İmam Malik'i benimseyen, reisleri İbn Salim olan 'Sâlimiyye' adında bir topluluk bulunduğunu söyler ve bunların 'müzekkirler' olduğunu ifade eder.²²⁰ Ebû Tâlib el-Mekkî'nin Sâlimiyye ekolünün en önemli mensuplarından biri olduğu bilinmektedir. Bu durumda onun müzekkirlere yönelik eleştirilerinin Makdisî'nin dile getirdiği algıyı tashih etmek amacı taşıdığı söylenebilir. Bu çerçevede Mekkî'nin görüşlerini üç aşamada ele alabiliriz. Her üç aşamada da amaç, sûfiler ile kussâs ya da halk vaizleri arasında kesin bir ayrımı ortaya koymaktır.

İlk aşamada Ebû Tâlib el-Mekkî köken itibariyle kıssacılığı reddeder. Bu çerçevede Mekkî, kıssa anlatma işinin Hz. Osman dönemine kadar İslâm toplumunda rastlanmayan ve fitne döneminde ortaya çıkan bir bidat olduğu görüşündedir.²²¹ Süfyân-ı Sevrî'nin (ö. 161/777) bidat olduğu için kıssacılardan kaçınılması gerektiğini söylemesinden²²² bu yaklaşımın daha erken bir döneme ait olduğu anlaşılmaktadır. Nitekim İsfahan'da on üç yıl kadılık yapmış ve aynı zamanda bir *Kitâbü'z-zühd* sahibi olan Ebû Bekir Dahhâk İbn Ebû Âsım (ö. 287/900) kıssacılığın Hz. Osman zamanından sonra ortaya çıkan bir bidat olduğunu, bu yüzden ilim ve tefekkür meclisleri olan zikir meclislerini bu tür bidatlerle karıştırmamak gerektiğine işaret eder.²²³ Yine İbrahim el-Havâss (ö. 291/903) on kadar sûfiyle görüştüğünü ve hepsinin de kıssacılığın bidat olduğu konusunda görüş birliği içinde bulduklarını söyler.²²⁴ Bu görüşleri takip eden Mekkî ve devamında Gazzâlî²²⁵ kussâs ile sûfiler arasındaki

²¹⁹ Gazzâlî'nin (ö. 505/1111) neredeyse Mekkî ile aynı cümleleri kurarak kussâsı eleştirmesi dikkat çekicidir. Bkz. Ebû Hâmid Gazzâlî, *İhyâ*, C. I, s. 58 vd.

²²⁰ Ebû Abdullah Şemsüddin el-Makdisî, *Ahsenü't-tekâsîm fî ma'rifeti'l-ekâlîm*, ed. M. J. De Goeje, Leiden, E.J. Brill, 1906, s. 126.

²²¹ Ebû Tâlib el-Mekkî, *Kalplerin Azığı: Kütü'l-kulûb*, II: 67, 120-121.

²²² Ebû Tâlib el-Mekkî, *Kalplerin Azığı: Kütü'l-kulûb*, II: 75.

²²³ İbn Ebû Âsım, *el-Müzekkir ve't-tezkîr ve'z-zikr*, thk. Ebû Yâsir Hâlid b. Kâsım Reddâdî, Riyad, Dârü'l-menâr, 1993, s. 55 vd.

²²⁴ Süleyman Uludağ, *Dört Kapı Kırk Eşik*, İstanbul, Dergâh Yay., 2009, s. 125.

²²⁵ Gazzâlî şöyle der: "Kıssa anlatmak bidattir. Selef, kıssa anlatanları dinlemeyi yasaklamış ve bu âdetin Hz. Peygamber, Hz. Ebû Bekir ve Hz. Ömer dönemlerinde bulunmadığını; kıssa anlatıcılarının daha sonra fitne döneminde ortaya çıktığını söylemişlerdir." Gazzâlî'nin sonrasında

ayrımı ortaya koymadan önce, kıssacılığın ilk İslâm toplumunda görülen bir gelenek olmadığını savunurlar.²²⁶ Başka bir yönüyle bu yaklaşım tasavvufun sonradan ortaya çıkan bir bidat olmadığını da ima eder. Nitekim ikinci aşamada Mekkî, sûfiler ile kussâsı karşılaştırarak iki taife arasındaki ayrımı belirginleştirir.

Yukarıda işaret ettiğimiz gibi, sûfiler ile kussâs arasında meclisleri bakımından benzerlik olduğu kanaati yaygınlaşmıştı. Mekkî bunun tam tersini savunur ve iki taife arasındaki en önemli farkların, uyguladıkları talim metotlarında dolayısıyla ‘meclis’lerinde ortaya çıktığını düşünür. Bu konuda Mekkî selevin otoritesine atıfta bulunarak ilk Müslümanların teşvik ettiği meclislerin kıssa ve hikâyeler anlatılan yerler değil, ‘zikir meclisleri’ olduğunu belirtir.²²⁷ Mekkî iki meclis türü arasındaki ayrımı ele alırken Hasan Basrî’nin kimliğinden yararlanır. Hz. Ali’nin Basra’daki bir camiden kıssacıları kovması fakat Hasan Basrî’ye dokunmamasını aktaran Mekkî, Hasan Basrî’nin kıssacılığı eleştirdiği rivayetlere yer vererek onun tevhid, marifet ve yakîn ilmine sahip nadir isimlerden biri ve ‘zikir ehli’ olduğunu ifade eder. Devamında Hasan Basrî’nin meclisinin zikir meclisi olduğunu ve kendilerinin de Hasan Basrî’nin takipçiliğini yapan müzekkirler olduklarını söyler.²²⁸ Anlaşıldığı kadarıyla iki meclis türü arasındaki bu benzerlik algısının geçmişi Hasan Basrî’nin dönemine dek götürmek mümkündür. Mekkî’nin aktardığına göre, bir kişi zikir meclislerini yanlış şeylerin öğretildiği yerler olarak nitelemiş, bunun üzerine Hasan Basrî ‘Kastettiği

aktardığı rivayetler başından beri, sadece kıssa anlatarak vaaz etmenin İslâm toplumunca benimsenmediğini göstermektedir. Bkz. Gazzâlî, **İhyâ**, C. I, s. 59.

²²⁶ Kimi araştırmacılar kıssacılığın tarihini Hz. Peygamber’e dek götüren yaklaşımların bu mesleği meşrulaştırmak amacıyla ortaya konduğunu, bu nedenle inandırıcılıktan uzak olmasının yanında bir sorun olarak ele alınan ‘tipik’ kussâsı da ifade etmediği görüşündedirler. Bkz. Khalil ‘Athamina, *a.g.m.*, s. 56. Bu tespit, Mekkî ve Gazzâlî’nin ifadelerini dikkate aldığımızda doğru sayılabilir.

²²⁷ Ebû Tâlib el-Mekkî, **Kalplerin Azağı: Kûtü’l-kulûb**, II: 67. Muhtemelen iki meclis türü arasındaki benzerlik isimlerinden de kaynaklanıyordu. Hicrî üçüncü yüzyıldan önce yaygınlaşan ‘müzekkir’ terimi, namazdan sonra camiden çıkmayıp dua ve tesbihatla meşgul olan kişileri ifade etmek için de kullanılıyordu ve bunların toplantılarına ‘*meclisü’z-zikir*’ deniliyordu. Bkz. Adam Mez, **İslam’ın Rönesansı**, s. 372. Bu isim benzerliğinden ortaya çıkan sorun, Mekkî’nin bir ifadesinde şöyle ima edilir: “Bu tür zikir meclisleri eski dönemlerde marifet ehline ve ilm-i bâtın erbabına özeldi. Bunlar dinde fıkıh sahibi idiler.” Bkz. Ebû Tâlib el-Mekkî, **Kalplerin Azağı: Kûtü’l-kulûb**, II: 78. Bu durumda Mekkî’nin iki meclis türü arasında ayrım yapmadaki ısrarı daha anlaşılabilir hale gelmektedir.

²²⁸ Ebû Tâlib el-Mekkî, **Kalplerin Azağı: Kûtü’l-kulûb**, II: 67- 68; Gazzâlî de aynı görüşü savunur. Bkz. Gazzâlî, **İhyâ**, C. I, s. 59; Buna rağmen Hasan Basrî, fakih ve zâhit olarak nitelenen İbn Sîrîn (ö. 110/728) tarafından sıkça eleştirilmekteydi. İbn Sîrîn, Hasan Basrî’ye karşı kıssa anlatmanın Hz. Peygamber’in zamanında görülmemeyen bir uygulama ve Hariciler tarafından İslâm toplumuna sokulmuş bir bidat olduğunda ısrar ediyordu. Bkz. Merlin L. Swartz (ed.), **Kitâbü’l-Kussâs ve’l-Müzekkirîn**, Giriş, s. 55, 56.

bizim meclislerimiz değil, kıssacıların yalan yanlış konuştukları meclislerdir. Buradaki kussâs dinin emirlerini bilgisizce takdim ve tehir ederler’ demiştir.²²⁹

Buradan hareketle ortaya çıkan bir diğer önemli sorun, kıssa meclislerinde dinin yanlış veya eksik öğretilmesiydi. Özellikle kussâsın fıkıh bilmemesi büyük bir tehlike olarak addediliyordu.²³⁰ Dolayısıyla zikir meclisleri ile kıssa meclislerini birbirinden ayırmak her şeyden önce halkın sûfilere bakışını doğru bir düzeye çıkarmak için gerekliydi. Bu bakımdan Mekkî kussâsın din bilgisindeki eksikliğine dikkat çeker ve onları sûfilere ayırarak bir kişinin tasavvufa intisap etmeden önce hadis, usûl, eser ve sünneti öğrenip ardından zühde sarılmasının şart olduğunu belirtir. Mekkî temel dînî ilimlerle ilgili yeterli bir birikime sahip olmadan tasavvufa intisap etmek isteyen kişinin çabasını ‘Ya şatahat ya da hata ehli olursun’ gerekçesiyle geçersiz saymaktadır.²³¹ Bu bakımdan Mekkî, kıssa anlatıcılarını ‘hukuku önemsemeyen, ciddiyetsiz ve doğruluk payı olmayan hikâye anlatıcıları’²³² olarak niteler. Aynı yaklaşımın sonraki yazarlar tarafından da sürdürüldüğü görülür. Gazzâlî güvenilir bir kâss olabilmek için Kur’ân ve sünnetten ayrılmamayı şart koşarken²³³ İbnü’l-Cevzî ilk kussâsın aynı zamanda fakih kimliğine sahip olduklarını söyler²³⁴ ve fıkıh bilmeyi kâss olabilmenin şartı sayar.

Ebû Tâlib el-Mekkî kıssa ve zikir meclisleri arasındaki ayrımı bu sefer nicelik bakımından ele alarak yapar. Ona göre iki meclis türü arasındaki bir fark da katılımcı

²²⁹ Ebû Tâlib el-Mekkî, **Kalplerin Azığı: Kûtü’l-kulûb**, II: 76.

²³⁰ Khalil ‘Athamina, *a.g.m.*, s. 63.

²³¹ Ebû Tâlib el-Mekkî, **Kalplerin Azığı: Kûtü’l-kulûb**, II: 96.

²³² Ebû Tâlib el-Mekkî, **Kalplerin Azığı: Kûtü’l-kulûb**, II: 58 vd.; Merlin L. Swartz (ed.), **Kitâbü’l-kussâs ve’l-müzekkirîn**, Giriş, s. 58.; Krş. J. Pedersen, *The Islamic Preacher*, **Ignace Goldziher Memorial Volume**, I, Budapeşte, 1948, s. 239, 243.

²³³ Gazzâlî şöyle der: “Hz. Ali, kıssacıları camiden dışarı çıkarır fakat Hasan Basrî’ye karışmazdı. Çünkü o, ahiret, ölümü tefekkür etmek, nefsin kusurları gibi konuları anlatırdı. Bu ise, şeriata göre övülen bir irşad biçimidir. Fakat kıssacılar, bu yöntemin dışına çıkarak pek çok şeyi keyiflerine göre uydurmuşlardır. En güvenilir ve yararlı kıssalar, Kur’ân-ı Kerim ve sahih hadislerle sınırlı olanlardır.” Bkz. Gazzâlî, **İhyâ**, C. I, s. 59.

²³⁴ İbnü’l-Cevzî, **Telbîsü’l-iblis**, thk. A.Osman el-Mezîd, Riyad, Dârü’l-Vatan li’n-Neşr, 2002, C. II, s. 715.; Esved b. Seri‘, Abdurrahman b. Huceyre el-Havlânî, Abdülkâhir b. Mersed b. Abdullah el-Yezenî, Sevbe b. Nimr el-Hadramî ve İsmail Hayr b. Nuaym el-Hadramî gibi isimler hicrî birinci yüzyılın ikinci yarısından itibaren başta Basra ve Mısır olmak üzere çeşitli şehirlerde ‘resmî’ olarak görevlendirilmiş kadı-kâss ve vaizlerdi. J. Pedersen, *The Islamic Preacher*, **Ignace Goldziher Memorial Volume**, I, Budapeşte, 1948, s. 233.; Ayrıca hicrî üçüncü yüzyılın başlarından itibaren kadılık ve kâsslık görevleri birbirinden ayrışmaya başladığı görülür. Bkz. Adam Mez, *a.g.e.*, s. 372. Bu yüzden İbnü’l-Cevzî, kıssa anlatma geleneğinde sapma yaşanmadan önce bazı fakihlerin, birikim sahibi kussâsın meclislerine gitmekten insanları men etmelerini eleştirir. Bkz. İbnü’l-Cevzî, **Telbîsü’l-iblis**, C. II, s. 713.

sayısında ortaya çıkar. Kussâsın, halkın ilgisini çekecek konuları anlattıkları için kalabalık bir meclise sahip olmalarına karşılık, zikir ve ilim meclisleri öteden beri en fazla on beş-yirmi kişiyle sınırlı tutulmaktadır.²³⁵ Bu durum iki mecliste ele alınan konuların farklılığını da açıklar. Nitekim Mekkî bu hususa dikkat çekerek şu olayı aktarır:

Bir adam Bişr b. Hars'a kalp ilmiyle ilgili bir mesele sordu. Bişr biraz durakladıktan sonra cevap verdi. Ardından adam muâmelât ilmine dair bir soru sorunca, 'Kimlerin meclisine katılıyorsun' diye sordu. O da 'Mansur b. Ammâr ve İbn Semmâk'ın meclislerine' diye cevap verdi. Bunun üzerine Bişr köpürerek 'Kalp ilmiyle ilgili soru soruyorsun da kıssacıların meclisine iştirak etmekten utanmıyor musun?' diye çıkıştı. Orada bulunanlar kendisini teskin ederek 'Sakıncalı biri değildir, Ehl-i sünnettendir' dediler.²³⁶

Bu olayda olduğu gibi, iki mecliste ele alınan konuların farklılığını vurgulamak Mekkî için çok önemliydi. Bu anlamda Mekkî bazı tasavvuf kavramlarının da bilinçsizce anlatıldığı kıssa meclislerinin 'zikir meclisi' olarak algılanmasını şiddetle eleştirir. Çünkü söz konusu kavramlar, toplumun özel bir kesiminin kullandığı hususi bilgi türlerini ifade eder ve bunların herkese açık olan kussâs meclislerinde dile getirilmesi 'havâssın ilmi'ni sorumsuzca etrafa yayma anlamını taşımaktaydı.²³⁷ Bu anlamda Mekkî kussâsın anlatım biçimini de eleştirir. Ona göre 'kâss'ın kelime anlamı 'takip eden'dir ve kussâs, hikâyeleri art arda sıralaması ve kendisinden önceki kişilerin anlattığı hikâyeleri takip etmesi sebebiyle böyle isimlendirilmiştir. Mekkî ardından, soru sorulmadan cevap vermenin ve boş yere konuşmanın eleştirildiği rivayetleri aktararak kussâsı eleştirir.²³⁸

İslâm bilginlerinin kussâsı tenkit ettiği noktalardan biri de ifadelerinde seci' ve kafiye kullanmalarıydı.²³⁹ Ebû Tâlib el-Mekkî'nin kussâsı eleştirdiği yerlerden birisi

²³⁵ Ebû Tâlib el-Mekkî, **Kalplerin Azığı: Kûtü'l-kulûb**, II: 87-90.

²³⁶ Ebû Tâlib el-Mekkî, **Kalplerin Azığı: Kûtü'l-kulûb**, II: 129-130. Mansur b. Ammâr'ın hadis uydurduğu gerekçesiyle hadis otoriteleri tarafından eleştirildiğine ve sohbetlerinde bazı tasavvufi kavramları kullandığına yukarıda değinmiştik.

²³⁷ Ebû Tâlib el-Mekkî, **Kalplerin Azığı: Kûtü'l-kulûb**, II: 88 vd.; Johannes Pedersen, *The Islamic Preacher, Ignace Goldziher Memorial Volume*, I, Budapeşte, 1948, s. 245.

²³⁸ Ebû Tâlib el-Mekkî, **Kalplerin Azığı: Kûtü'l-kulûb**, II: 84 vd.

²³⁹ Khalil 'Athamina, *a.g.m.*, s. 61 vd.

de burasıdır. Ona göre kussâsın dualarda yapmacık hareketlerde bulunmaları ve kafiyeli dualar etmelerinin amacı daha fazla dinleyiciyi kendilerine çekmektir.²⁴⁰

Üçüncü aşamada Ebû Tâlib el-Mekkî kussâs eleştirisini daha geniş bir çerçeveye yerleştirir. Gerçekte burası Mekkî'nin yaşadığı dönem ve genel olarak bilim eleştirisini bulabileceğimiz yerlerden biridir.²⁴¹ Ona göre kussâsta görülen bozulma veya sapma aslında genel anlamda İslâm toplumunun entelektüel hayatına hâkim olan netameli durumun sadece bir parçasıdır. Mekkî ele aldığı sorunu daha da derinleştirerek yaşadığı döneme bakışını şöyle özetler:

İlk üç asırdan sonra bu asır geldi. Biz dördüncü asrı yaşayan halefleriz... Bu zamanda işler iyiden iyiye karıştı ve insanların tefriki ile ilgili ölçütleri değişti. Şimdi artık kelâm ehli insanlar 'âlimler', kussâs ise 'ârifler' diye isimlendirilmeye başlandı. Râvîler ve nakilciler de din hakkında hiçbir fıkıh ve basiret sahibi olmamalarına rağmen âlimler sınıfına dâhil edilmişlerdir.²⁴² ... Bu devirde yaldızlı sözler söyleyen herkes âlim olarak isimlendirilmektedir.²⁴³

Mekkî o dönemde entelektüel hayatla ilgili yapılan bir tasnife yer verir. Bu tasnife göre üç grup bulunur. Birincisi kürsü sahibi kussâs, ikincisi müftüler, üçüncüsü ise zaviye sakinleridir. Bunların zikir meclislerinde tevhid ve marifet öğretilir.²⁴⁴

Mekkî'nin dönem eleştirisi, esas itibariyle, 'İmamımız' diye nitelediği ve mensubu bulunduğu Sâlimiyye ekolünün öncüsü sayılan Sehl b. Abdullah Tüsterî'nin (ö. 283/896) eleştirisi ile örtüşür. Sehl şöyle der:

Hicrî üçüncü asırdan sonra bu ilmimiz hakkında konuşmaya izin yoktur. Fakat bir topluluk, güya bu ilmimizi halka karşı, vecdden elbiselerini yırtmak gibi yapmacık hareketlerle ve sözlerini süsleyerek anlatıyorlar.²⁴⁵

²⁴⁰ Ebû Tâlib el-Mekkî, **Kalplerin Ağı: Kûtü'l-kulûb**, II: 116.

²⁴¹ Ancak bu kısmı, konumuzdan sapmamak için, Mekkî'nin dönemindeki bilginleri eleştirirken kussâsa da yer verdiği ifadeleriyle sınırlı tutacağız. Mekkî'nin diğer İslâm bilimlerine bakışı daha sonraki bölümlerde ayrıntılı bir şekilde incelenecektir.

²⁴² Ebû Tâlib el-Mekkî, **Kalplerin Ağı: Kûtü'l-kulûb**, II: 100.

²⁴³ Ebû Tâlib el-Mekkî, **Kalplerin Ağı: Kûtü'l-kulûb**, II: 102. Bu tür dönem eleştirilerini Mekkî'den önceki ve sonraki tasavvuf yazarlarında da görmek mümkündür. Krş. Kelâbâzî, **Doğuş Devrinde Tasavvuf: Ta'arruf**, Çev. Süleyman Uludağ, İstanbul, Dergâh Yay., 1992, s. 48-49.; Serrâc, **Lüma'**, Yay. Haz. Kâmil Mustafa Hindâvî, Beyrut, Dârü'l-kütübi'l-ilmiyye, 2001, s. 8-9.; Kuşeyrî, **Kuşeyrî Risâlesi**, Çev. S. Uludağ, İstanbul, Dergâh Yay., 1996, ss. 80-82; Hucvîrî, **Hakikat Bilgisi: Keşfu'l-mahcûb**, ss. 75-85.

²⁴⁴ Ebû Tâlib el-Mekkî, **Kalplerin Ağı: Kûtü'l-kulûb**, II: 77.

²⁴⁵ Ebû Tâlib el-Mekkî, **Kalplerin Ağı: Kûtü'l-kulûb**, II: 108; Kussâsın zaman zaman sûfilerin hareketlerine benzeyen hareketler yaptıkları da iddia edilmiştir. Bu durumda konu, kişinin kendini zorlayarak vecde gelmeye çalışmasını ifade eden 'tevâcüd' kavramıyla ilişkilendirilebilir. Bu

Bu çerçevede Mekkî, eski dönemlerde makbul olan ilimlerin iman ilmi, Kur'ân ilmi, sünnet ve hadis ilmi ile fetva ve ahkâm ilmi olmak üzere dört olduğunu ancak nahiv ve aruz, fıkhıdaki cedel ve kıyas, felsefe kaynaklı akıl ilmi ve hadisteki illet ve senet ilmi gibi disiplinlerin sonradan ortaya çıkmış bidatler olduğunu söyler. Devamında ise para kazanmak amacıyla yapmacık hareketlerle süslenerek bilgilerin satılması anlamındaki kıssacılığın sonradan ortaya çıkan bir bidat olduğunu söyler.²⁴⁶ Yine onun rivayet ettiğine göre hadis bilginlerinden bir kısmı gizlice Hasan Basrî'nin zikir meclislerine gelip giderlerdi.²⁴⁷ Bir kişinin Mutezile'nin ders halkasında otururken görülüp, 'Kıssacıların meclisinde otursan daha iyi' denildiğini nakleden Mekkî²⁴⁸ bir başka rivayette kıssa meclisi ile fıkıh öğretilen bir meclis karşılaştırır ve ikincisinin üstünlüğünü vurgular.²⁴⁹

Ebû Tâlib el-Mekkî'nin sûfiler ile kussâs arasındaki ayrımı ortaya koyma çabaları, tasavvuf kaynaklarında kimi zaman kussâsa yönelik olumsuz yaklaşımları da anlaşılır hale getirir. Söz gelimi Serrâc'ın²⁵⁰ (ö. 378/988) aktardığına göre birisi Cüneyd-i Bağdâdî'ye hikâyelerin müritler üzerindeki etkisini açıklamasını istemiş, o da cevap olarak 'Hikâyeler müminlerin kalplerini güçlendiren ilâhî askerlerdir' demiştir.²⁵¹ Kuşeyrî ise (ö. 465/1072) tevbe bahsini ele alırken şu hikâyeyi aktarır:

Ebû Süleyman Dârânî (ö. 205/820) şöyle der: Bir kıssacının meclisine gider gelirdim. Bir keresinde sözleri kalbime tesir etti fakat oradan ayrılınca bu tesir kayboldu. İkinci defasında sözleri yine tesir etti ve eve varıncaya dek sözlerinin tesiri sürdü. Bunun üzerine şeriata aykırı davranmama neden olan araçları kırdım (âlâtü'l-

anlamda Hucvîrî (ö. 465/1072) tevâcüd konusunda 'bir firka'nın şekilciliği benimseyerek sûfilerin zâhirdeki hareketlerini ve sema sırasındaki tertip ve düzenlerini taklit ettiğini, bunun ise katksız bir haram olduğunu ifade eder. Bkz. Hucvîrî, **Hakikat Bilgisi: Keşfu'l-mahcûb**, ss. 569-570. Burada doğrudan 'kussâs' ile ilgili bir eleştiri olduğu söylenemese de Hucvîrî'nin ifadeleri V. yüzyıla gelindiğinde bile, sûfilerin, kendilerini taklit ederek toplumda ayrıcalık elde etmek isteyen her türlü anlayışa karşı takındıkları tavrı gösterir.

²⁴⁶ Ebû Tâlib el-Mekkî, **Kalplerin Aziği: Kûtü'l-kulûb**, II: 120-121.

²⁴⁷ Ebû Tâlib el-Mekkî, **Kalplerin Aziği: Kûtü'l-kulûb**, II: 69.

²⁴⁸ Ebû Tâlib el-Mekkî, **Kalplerin Aziği: Kûtü'l-kulûb**, II: 69.

²⁴⁹ Ebû Tâlib el-Mekkî, **Kalplerin Aziği: Kûtü'l-kulûb**, II: 73.

²⁵⁰ Serrâc uydurma hadis olgusuna karşı hadis ilminin işlevini ön plana çıkarır. İlimlerin alan ve sınırlarını ele aldığı bölümde, öncelikle muhaddisleri konu edinir. Ona göre hadis ilminin alanı râvîlerin ihtilaf etmelerinin sebeplerini, rivayetlerdeki eksiklik ve fazlalıkları, muhaddislerin hadis rivayetlerine dair görüşlerini kapsar. Hadis ilminin yöntemi ise hadisleri 'dinleme' ve 'ezberleme' şeklinde aktarmaktır. Böylelikle hadis ilmi sahih ve uydurma hadisler arasından doğruyu ortaya koyma gayesini gerçekleştirmeye çalışır. Bkz. Serrâc, **Lüma'**, ss. 13-14.

²⁵¹ Serrâc, **Lüma'**, s. 188.

muhâlefât) ve yola girdim. Bu durum Yahya b. Muâz Râzî'ye aktarılnca 'Bir serçe turnayı avlamış' dedi. Bu sözünde serçe ile kıssacıyı, turna ile Dârânî'yi kastetmişti.²⁵²

Bu olumlu ifadelerin, Mekkî'nin 'zikir meclisi' olarak nitelediği türden meclisler hakkında söylenmiş olabileceğini varsayabiliriz. Bütün bunlara ek olarak, tasavvuf tarihinde 'vâiz' unvanıyla şöhret bulmuş sûfilerden de söz etmek mümkündür. Söz gelimi bu durumun en bilinen örneği Yahyâ b. Muâz er-Râzî'dir (ö. 258/871). 'İlk sûfî vâiz' olarak nitelendirilen Yahyâ b. Muâz diğer sûfilerden ayrı olarak sadece irşada talip olan insanlara değil, genel olarak halka vaazlarıyla yol gösterme yolunu tercih etmiştir.²⁵³ Onun aksine genel anlamda sûfiler sadece müritlere yönelik rehberlikte bulunmayı yöntem olarak benimsemişlerdi. Bu anlamda Sülemî (ö. 412/1021) şöyle der:

Onların âdâbından biri de avama konuşmamaktır. Şayet maksadını arayan bir mürit olursa ona yol gösterecek kadar konuşur, fazlasını söylemezler. Çünkü Ebû Hüseyin Nûrî (ö. 295/908) Mısır'a gittiği zaman kendisinden dostlarına konuşmasını istemişler, o ise şöyle cevap vermiştir: Hayır! Onlar vahşet yolcusudurlar. Onların aralarında Hakk'ı anmak gıybet olur. Eğer hakikati arayan bir mürit ya da irşad isteyen bir talip bulsaydım ona hakikati bulacağı ya da irşad olacağı kadar konuşurdum. Fakat ben bir kelime söylediğim zaman onun şehvetine kapılırsam ve onlar da bu sözümü bir eğlence gibi dinlerlerse hakikate muvafık hareket etmiş sayılır mıyım? Bu durumda, benim konuşmaktan yararım sadece gösteriş, onların dinlemekten yararı da bilmedikleri şeyleri iddia etmekten başka bir şey olmaz.²⁵⁴

Kısaca halk vaizlerinden ayrılmak sûfiler için hadis uydurma faaliyetlerine karışma iddiasını bertaraf etmek adına önemli bir aşama olduğu kadar aynı zamanda sünnî inanç ve ibadet ilkelerine bağlı olan kendilerine özgü ve meşru bir hareket olduklarının da bir ifadesi konumundaydı. Bu nedenle sûfilerin halk vaizlerinden ayrılma girişimleri toplumun farklı kesimleriyle ilişkilerinin tespit edilmesi sorununun önemli parçalarından birini teşkil etmektedir.

Buraya kadar anlatılanlar bizi şu sonuca götürmektedir: Bu ayrışma sürecinin 'iç' ve 'dış' olmak üzere iki yönü bulunmaktadır. Birincisinde sûfiler öncelikle kendi

²⁵² Kuşeyrî, *Risâle*, s. 189.

²⁵³ Salih Çift, *Tasavvufu Sevgi ve Ümit Yolu: Yahyâ b. Muâz er-Râzî*, ss. 85-88.

²⁵⁴ Ebû Abdurrahman Sülemî, *Tasavvufun Ana İlkeleri: Sülemî'nin Risâleleri*, Çev. Süleyman Ateş, Ankara, Ankara Üniversitesi Basım Evi, 1981, s. 62. (Arapçası: *Cevâmiu 'Âdâbi's-Sufiyye*, s. 73-74.)

içlerindeki görüşleri zabt u rabt altına almaya çalışmışlar ve bu amaçla aşırı zühd anlayışlarını ‘edeb’ kavramını merkeze alarak yeni bir yoruma tabi tutmuşlardır. İkinci aşamada ise meslek dışında kalan ama yine de kendilerine benzeyen ya da kendilerinin mukabili olan zümrelere karşı yerlerini belirlemeye çalışmışlardır. Bu anlamda onların halk vaizlerinden ayrışma çabaları sözünü ettiğimiz ikinci aşamanın bir parçasıydı. Fakat bu aşamanın en önemli yönü, sûfîlerin geleneksel din ilimleri eleştirilerinde ortaya çıkmaktadır.

4. Eleştirel Bir Söylem Olarak Tasavvuf: Muhataplar/Muhalifler

Sûfîler kimleri neye göre muhatap kabul ediyordu? Kanaatimize göre bu sorunun sünnî tasavvufun gelişimine etki eden iki aşamalı bir cevabı bulunmaktadır: Birinci aşamada tasavvuf, bundan önceki bölümlerde gördüğümüz üzere, ahlâkı bir ilgi alanı benimseyen bir disiplin olarak temayüz etmiştir. Bu süreçte sûfîler, geniş bir hadis birikiminden –özelde zühd literatüründen- beslenerek zühd anlayışındaki aşırılıkları dışlamışlardır. Bu yaklaşımda sûfîlerin temel kaygısı bilgi-iman-eylem arasındaki irtibatın sağlanmasıydı. Başka bir ifadeyle sûfîler, bilgi-iman-eylem arasında sağlıklı bir ilişki kurulmasını ahlâktan bahsetmenin temel koşulu kabul etmişlerdir. Böylece, bilgi-iman-eylem konusunda görüş ortaya koyan herhangi bir zümreyi tasavvuf muhatap olarak kabul etti. Bu anlamda sûfîler, bilgi-iman-eylem ilişkisindeki pozisyonlarına göre, dışarıda Mutezile, Cebriye, Eş'arîlik gibi kelim ekolleri ve fıkıh okulları ile içeride ise ibâhî eğilimlerle karşı karşıya gelmiştir. Bu sürecin en önemli sonucu, sûfîlerin ‘edeb’ gibi toplayıcı bir kavrama ulaşmalarıydı.

Sünnî tasavvufun teşekkülündeki ikinci aşamada ise sûfîler, bilgi-iman-eylem hakkındaki görüşlerinden hareketle bu kez nübüvvet-velayet ilişkisinin tespitine yöneldiler ve böylece, bu konuda görüş bildiren zümreleri muhatap aldılar. İnsanın tabiatı, bilgi türleri, bilgi araçları vb. nazarî tartışmaların pek çoğu gerçekte nübüvvetin otoritesini sarsmadan velayeti savunmaya yönelik girişimlerdi. Bu anlamda sûfîler peygambere ittibayı velayetin en temel şartı kabul etti. Bu aşamada sûfîler, dışarıda, özellikle velayeti bütün müminlere teşmil ederek aslında işlevsizleştiren Mutezile, Haşeviyye gibi ekollerle, ‘icma’ otoritesini savunması bakımından fıkıhla, ‘imam’

otoritesini savunması bakımından da Şia ile içeride ise velayeti dînî yükümlülüklerden kurtuluş olarak gören ibâhî ve ilhâdî eğilimlerle karşı karşıya geldi. Bu süreci, Gazzâlî'nin (ö. 505/1111) Bâtınîlik eleştirisine kadar götürmek mümkündür.²⁵⁵ O halde, sünnî tasavvuf gelişimini şekillendiren iki ana düşünce vardır: Bilgi-iman-eylem ilişkisini ahlâkın temeli yapmak ve nübüvvetin otoritesini sarsmadan velayet düşüncesini korumak. Birinci düşünce *edeb* kavramını, ikinci düşünce ise *ittiba* kavramını izhar etti.

Yukarıda ele aldığımız ayrışma süreciyle beraber sûfîlerin 'tasavvuf' gibi toplayıcı bir isme ulaşmalarının önemli sonuçları oldu. Öncelikle, artık sûfîler, geleneksel din ilimlerini eleştirmek için, tıpkı fakihler ya da muhaddisler gibi bir 'taife' haline gelmişlerdi. Sûfîlerin 'taife' haline gelmesinin temel saiki, geleneksel dînî ilimlerde uzmanlaşmış kişilerin aynı zamanda tasavvufa intisap etmesiydi. Bu sürecin en önemli örneği Cüneyd-i Bağdâdî'dir (ö. 297/909). Cüneyd'in *Seyyidü't-tâife* diye anılması²⁵⁶, sûfîlerin ilim faaliyetinde bulunan bir zümreye dönüştüğüne ve bu zümrenin görüşlerini belirleyen kurucu isimlere sahip olduğuna işaret eden bir anlam içermektedir. Bu, tasavvufun İslâm'daki ilmi faaliyetlerden biri sayılması yönündeki gelişim seyrinin önemli aşamalarından birini teşkil etmektedir. Başka bir ifadeyle, sûfîlerin taife haline gelmesi, ilim geleneğindeki mütekellim, fakih, vb. diğer taifeleri muhatap almaları ve onlar tarafından muhatap kabul edilmeleri neticesini izhar etmiştir. Bu anlamda Serrâc, Kelâbâzî, Kuşeyrî, Mekkî, Hucvîrî gibi müellifleri, ilk tasavvuf klasiklerini yazmaya sevk eden en önemli âmil, bu muhatapları dikkate alarak dînî ilimler arasında tasavvufun yerini belirleme zorunluluğuydu. Sûfîlerin ilim faaliyetinde bulunan bir taife görünümü kazanması, özellikle söz konusu yazarlara, tasavvufun muhataplarını ortaya koyarken çeşitli taife isimlerini kullanmaları yönünde geniş bir hareket alanı sağladı. Bu yaklaşımın öncelikli hedefi, tasavvuf ile diğer ilimler arasındaki alan ve yöntem farklılıklarını vurgulamaktı. Bu nedenle 'taife' isimlerini de dikkate alarak sûfîlerin muhataplarını belirlemek ya da başka bir ifadeyle

²⁵⁵ Gazzâlî, *Fedâihu'l-Bâtniyye: Bâtınîliğin İç Yüzü*, Çev. Avni İlhan, Ankara, TDV Yay., 1993; Ahmet Ateş, "Gazzâlî'nin Bâtınîlerin Belini Kıran Delilleri: Kitâb Kavâsim al-Bâtniya", *AÜİFD*, 1954, III/1-2, ss. 23-44.

²⁵⁶ Kuşeyrî, *Risâle*, s. 78; Hucvîrî, *Keşfu'l-mahcûb*, I, s. 340.

şeriat-hakikat ilişkilerinin taraflarını ortaya koymak sünnî tasavvufun teşekkül sürecini anlamak bakımından son derece önemlidir.

Sûfîlerin öncelikli tepkileri, din ilimlerindeki nazari tartışmalara yöneliktir. Burada ‘nazarî tartışmalar’ ifadesiyle, öncelikli olarak kelim ve fıkıh disiplinleri daha geniş çerçevede ise İslâm ilim geleneğindeki bütün faaliyetler kastedilmektedir. Bu çerçevede çağdaş araştırmaların dikkat çektiği hususlardan biri, tasavvufun fıkıh ve kelâm gibi, sûfîlerin daha sonra terimleştirdikleri üzere ‘zâhirî’ disiplinlerin ardından gelişen din ve dünya görüşüne bir tepki olarak gelişim göstermesidir. Afîfi’ye göre bu tepkinin sebebi, ibadet alanıyla ilgili pek çok konunun zâhir bilginleri tarafından pratik faydalardan uzak tartışmalara konu edilerek normatif ve bu nedenle itici bir dindarlık önerisini ima etmesidir. Afîfi şöyle der:

Sûfîler, dinin, fakihlerin elinde donuk ve katı kurallar manzumesi haline geldiğini anlamışlardı. Bu şekil ve kurallar, şeriatın zahirini tatmin etmiş, genellemeler ve kuralcılıktan hoşlanan insanların hakikat arzularını karşılamış olabilir. Ancak bunun sûfîlerdeki dîni eğilimi tatmin etmesi mümkün değildi.²⁵⁷

Afîfi’nin kısmen doğru sayabileceğimiz bu tespiti -çünkü sûfîlerdeki dîni eğilimi tatmin etmeyen hususlar sadece fıkıhın alanına giren konulardan oluşmuyordu- konumuz açısından önemli bir noktaya işaret eder. Bu ise sûfîlerin dinin tamamen katı kurallarla örülü bir yapıda olmasını kabullenmemekle ilgili bir bilince sahip olduklarıdır. Bu nokta, hatırlanacağı üzere, Serrâc tarafından vurgulanarak, tasavvufun gerçekte sahabelerin bir yaşayış tarzı olarak ve bu sebeple İslâm dindarlık geleneğinin devamı şeklindeki yorumunun merkezini teşkil eder. Başka bir ifadeyle ilk zahitleri, fıkıhın çizdiği dindarlık çerçevesinin tatmin etmemesinin sebebi, sahabe neslinden miras aldıkları ahlâkî ilke ve uygulamaların dışlanarak sadece şekiller ve kuralların, ibadetlerin anlam kazanması için yeterli sayılabileceği yaklaşımını içermesiydi. O halde sûfîlerin nazarî tartışmalara yönelik eleştirileri, öncelikli olarak, geleneksel İslâm ilimlerinde hukuk-ahlâk ilişkisinin nasıl kurulduğu, eğer varsa iki alan arasındaki ayrımın hangi noktalarda ön plana çıktığı ve nihayetinde fıkıh ve kelâm disiplinlerinin önerebileceği bir ahlâk yaklaşımının imkânını tartışmak anlamına

²⁵⁷ Ebû’l-Alâ Afîfi, **Tasavvuf: İslâm’da Manevi Hayat**, Çev. Ekrem Demirli, Abdullah Kartal, İstanbul, İz Yay., 2004, s. 105.

geliyordu. Sûfilerin tasavvufu bâtın ya da daha açık bir ifadeyle ‘hakikat’ sayıp, diğer disiplinleri ‘zâhir’ olarak nitelendirmesi de bu temel tartışmanın bir sonucudur.

Sûfilerin nazarî tartışmalara yönelik eleştirileri, kelim ve fıkıh gibi disiplinleri ifade ederken kullandıkları taife isimlerinde de kendisini göstermektedir. Söz gelişi zâhir ehli başta olmak üzere ibare sahipleri, lisan sahipleri, şeriat ehli, ilim ehli, rüsum ehli gibi isimlendirmelerle sûfiler, fıkıh ve kelâm disiplinlerinin şekilcilik, katı kuralcılık, anlaşılmazlık ve esas maksatla ilgilenmeme gibi niteliklerine işaret etmekteydi. Buna mukabil sûfiler özellikle bilgi tartışmalarında kendilerini hakikat ehli, bâtın ehli, hak ehli, yakîn ehli gibi isimlerle ifade ederek bilgilerinin kesinliğini, doğruluğunu ve kulluktaki esas maksada uygunluğunu vurgulamış oluyorlardı.

Kelam disiplinine yönelik eleştirilerde öncelikli muhataplar Mutezile, Cebriye ve Eş'arîliktir. Bunlardan Mutezile, ilâhî sıfatlar konusunda sûfilerin muhalif kabul ettikleri bir ekol olmakla birlikte, belki de daha önemli olmak üzere, temelde iki düşüncesi sebebiyle sûfilerin eleştirilerine hedef olmuştu: *adalet* ve *aslah*. Sûfiler açısından adalet düşüncesinin sakıncası, vahyin getirdiklerini aklın imkânlarına indirgeyerek insanın eylem ve yargılarında büsbütün etkin ve hür olduğu neticesini gerektirmesiydi. Bu, Mutezile'nin bir ahlâk düşüncesine sahip olabilmemesinin önünü açsa ve sorumluluk fikrini icbar etmesi bakımından sûfilerin de bir yönüyle görüş birliğinde olduğu bir yaklaşım olsa bile sûfiler Allah'ın kudret ve yücelik vasıflarını sınırlayan bir sınırsız insan özgürlüğü fikrini kabul etmediler. Bu sebeple sûfilerin istitaat, fiillerin yaratılması, hürriyet gibi konularda Eş'arî düşünceye yaklaştıklarını görmekteyiz. Aklın acziyeti ve dolayısıyla marifet konusunda sûfilerin dile getirdikleri görüşler de büyük ölçüde Mutezile'nin aklın imkânını genişletmesine bir tepki sayılabilir. İkinci olarak Allah'ın kulu için en iyisini yaratmasını ifade eden *aslah* düşüncesi ise sûfiler içinde dinî yükümlülükleri terk eden ibâhî zümreler için teorik bir referans anlamına gelmekteydi. Nitekim Mutezile'nin içinden çıkan bir düşünce olarak Cebriye de aynı gerekçeyle sûfilerin eleştirilerine konu olmuştur. Çünkü insanın mükellefiyetini geçersiz kılan bir yaklaşım olarak cebr de tasavvuf içindeki ibâhî zümrelerin dayanağını teşkil eden düşüncelerden biridir. Bununla beraber her iki düşüncenin de sûfilerin kader konusuna yaklaşımlarını belirlemede Eş'arî düşünceden daha etkili olduğunu vurgulamalıyız.

Bu anlamda sūfîlerin nazarî tartışmalarda muhatap kabul ettikleri bir diğer düşünce olarak Eş'arîlik, en çok ahlâk düşüncesinin temellendirilmesi konusunda sūfîler tarafından eleştirilen bir ekoldür. Sūfîler temelde Eş'arîlerin kesb teorisini kabul etseler bile Mutezile ve Cebriye arasında bir pozisyon benimseyerek insanın sorumluluğu ve zorunluluğunu aynı anda savunan bir yaklaşımı benimsedi. Bu ayrılık noktası dışında ilk dönem sūfîlerin özellikle ilâhî isim ve sıfatlar, ruh, nefis, gibi nazarî konularda gerçekte Eş'arî düşüncenin belirlediği çerçevenin dışına çıkmadıklarını belirtmeliyiz.

Bunlar dışında Haşeviyye, Mürcie gibi fırkalar ile Sofistler, İlhâmîler gibi diğer zümreler de sūfîlerin nazarî tartışmalardaki ikincil muhataplarını oluşturur.

Nazarî tartışmalarda otorite çatışmasının tebarüz ettiği alanlardan biri de fıkıh disipliniydi. Sūfîler başta fıkıh, fakih, fikh-ı ekber, hikmet, amel, niyet gibi konularda fıkıh disiplininin daraltıcı yorumlarına ve dindarlığı donuklaştıran katı kuralcılık ve şekilcilik yaklaşımlarına eleştiriler yöneltti. Buna mukabil aynı zamanda sünnî tasavvufun bir 'ilim' görünümü kazanmasında fıkıh belirleyici bir örneklik teşkil etmiştir. Serrâc'da gördüğümüz üzere fıkhındaki istinbat, icma, ihtilaf, müçtehidin yanılması vb. hususlar tasavvufun meşru bir ilim ameliyesi olarak savunulmasında kullanmış ve neticede tasavvufu bir 'fikh-ı bâtın' olarak ortaya koymuştur.

Muhaddisler, fakih ve mütekellimler kadar olmasa da sūfîlerin eleştirilerinde muhatap kabul edilen bir diğer sınıftır. Eleştirilerin büyük bir kısmı, hadisleri bir malzemeye çevirerek sadece nakletmekle ilgilenmeleri ve bunu yaparken ahlâkî hassasiyetlere riayet etmemeleri şeklindeki söylemlerde odaklanıyordu. Bu anlamda müritlerini hadis rivayetinden men eden mürşitler olduğu bilinmektedir.

Geleneksel din ilimleriyle ilgili bu üç zümre dışında sūfîler, kimi zaman küllî bir ilim anlayışından bahsederek din ilmi-dünya ilmi ayrımından söz etmişler ve dünya ilmine dâhil ettikleri çeşitli disiplinleri önemsiz gören ifadeler kullanmışlardır. Kısaca nazarî tartışmalarda sūfîlerin ana muhatapları Mutezile, Cebriye, Eş'arîlik ve fakihler olarak tespit edilebilir.

Sūfîlerin fıkıh ve kelam disiplinlerine yönelik eleştirileri, onlar açısından beklenmeyen yeni zümrelerin ortaya çıkışına zemin hazırladı. Başka bir ifadeyle, bilgi-iman-eylem birlikteliğini ahlâkın temel koşulu saymalarına rağmen sūfîler, içlerinde bu ana fikri yanlış yorumlayan zümrelerin varlığını engelleyemediler. Bu

aşamada ibâhî ve hulûlî eğilimler tasavvufun dışına çıkarılması gereken akımlar olarak ön plana çıkmıştır. Bu çerçevede, kabaca bir tasnifle, ibadet alanındaki yozlaşmalarda muhatap ibâhîlik olurken; itikat alanındaki sorunlu anlayışların muhatabı olarak hulûlî akımlar sûfiler tarafından tenkit edilmiştir.

İbâhîliğin ve Hulûlîliğin reddine yönelik söylemlerde sûfiler kendilerini ‘muamele ehli’ olarak ifade ederken karşı tarafa gaflet ehli, müddeiler, ehl-i ibâhâ, ehl-i fuzûl, müterassim, mustasvif gibi taife isimleriyle işaret etmişlerdir.

Öte yandan tasavvuf metinlerinin en önemli muhataplarını aslında yine sûfilerin kendileri oluşturmaktadır. Bu eserler, tasavvufun kimliğini kazanma sürecinde benzerlerinden ya da sapkın gruplardan ayrılmasına katkıda bulunmaları kadar tasavvuf yoluna yeni girmiş müptedi salıklar için de rehber vazifesi görecektir. Bu anlamda tasavvuf metinlerinde büyük yer tutan ‘âdâb’ bahisleri doğrudan sûfilere yöneliktir. Davranışlarda ölçülü olma anlamına gelen ‘edeb’, hicrî II. yüzyılın başından IV. yüzyılın ortalarına kadar tasavvufta oluşmuş çeşitli uygulamaların kurumsal bir görünüm içerisinde ifade edildiği en üst başlık olarak sünnî tasavvufun ulaştığı en önemli kavramlardan biriydi. İlk bakışta âdâb bahisleri, hicrî III. yüzyılın başlarında bile, tasavvufun çok detaylı ve katı bir kurumsal yapıya ulaştığını göstermektedir. Şeyh-mürî ilişkileri, intisap sistemi ve dergâh ortamı ile ilgili uygulamalarda görüleceği üzere bu durum, ‘tarikât’ dediğimiz yapının XII. yüzyıldan itibaren teşekkül ettiğine yönelik yaygın kanının tekrar sorgulanmasına imkân verecek örnekler içermektedir.

Âdâb bahisleri çerçevesinde ortaya konulan ilkeler iki önemli noktaya işaret etmektedir. Birincisi, eleştirel söylem bizzat tasavvufun kendi içinde uygulama alanı bulmuştur. Serrâc, Kelâbâzî, Kuşeyrî ya da Hucvîrî’nin ifadelerinde ‘cahil mutasavvıflar’ ya da ‘iddia sahipleri’ gibi isimlerle anılan zümreler, tasavvufa dâhil olan ancak Serrâc’ın ifadesiyle ‘füru’ konularda hataya düşen salıkları ifade etmektedir. İkincisi ise âdâb konusu tasavvuf için bir çelişkiye dönüşmüştür. Çünkü tasavvuf bir yanda din ilimlerinin şekilcilik ve kuralcılık anlayışlarını reddederek kimliğini kazanmaya çalışırken bir yandan kendi kurumsal yapısını oluşturarak ‘resme’ dönüşmüştü. Melâmet düşüncesinin yaygınlaşmasını temin eden etkenlerden biri de tasavvufun içine düştüğü bu çelişkidir.

İKİNCİ BÖLÜM
BİR BİLGİ YÖNTEMİ OLARAK TASAVVUF:
İLK NAZARİ EĞİLİMLER VE DİN İLİMLERİYLE KRİZ

1. Riyazetten Marifete, Hakikate Ulaşmada Nefs ve Ruh Konusu

Tasavvufta ilk nazarî eğilimleri ele almak, öncelikli olarak sûflerin insanın mahiyeti ve bilgisinin imkânı hakkındaki görüşlerine odaklanmayı gerektirir. Bunun, birisi genel diğeri ise tasavvufa özel iki gerekçesi vardır. Genel anlamda herhangi bir nazarî faaliyet, öncelikle insanın mahiyeti ve bilgisinin sınırları üzerinde durmakla başlar. Sûflerin tasavvufun başlangıç noktasını ‘nefsi bilmek’ olarak tespit etmeleri²⁵⁸ bu anlama geldiği gibi bilgi meselesi kelam ve felsefe disiplinlerinde de insanın mahiyeti konusunu içerir.²⁵⁹ Tasavvufun gelişim seyri göz önüne alındığında ise buna ek olarak, zühd anlayışının yol açtığı sorunları sûflerin ilk nazarî düşüncelerinin ana faktörü sayabiliriz. Bir önceki bölümde ele aldığımız şekliyle prensip kabul edilen zühd anlayışı, tevekkül ve rıza gibi konularda çeşitli sorunlara yol açmış ve bu sorunlar Muhâsibî de dâhil olmak üzere hicrî üçüncü asrın ortalarına kadar sûfler tarafından bilhassa fıkıh ve kelam disiplinlerinin çizdiği çerçeve referans alınarak belirli bir çözüme kavuşturulmuştu. Bununla beraber zühd hayatının gerekliliği ile bilgi ve eylem bakımından neticeleri üzerinde durulmamıştır. Bir sûfî belirli kural ve uygulamalar yoluyla bir süreçten geçiyor; bu süreç sonunda kimi bilgilere ulaştığını görüyor/iddia ediyor fakat bu bilgiye nasıl ulaştığını, bu bilgi neticesinde nasıl davranması gerektiğini açıklama gereği duymuyor ve bunu bir sorun olarak da görmüyordu. Vakıa, hicrî üçüncü yüzyılın ortalarına kadar sûflerin, zühd anlayışının sonuçları üzerinde herhangi bir nazarî tartışma yapmadıkları görülmektedir. Bunun en önemli göstergesi, insanın mahiyeti ve bilgi imkânlarının bilhassa Mutezilî ve Eş’arî düşünürler tarafından etraflıca sorgulandığı bir dönemde mutasavvıfların daha çok insandaki ahlâkî yozlaşma ve bunun giderilmesi üzerinde durmalarıdır.

²⁵⁸ Ebû Hüseyin Nûrî şöyle der: “İnsanın önce kendisini tanıması gerekiyor ki bütün âlemi bir âlim olarak görebilsin.” Bkz. Hucvîrî, **Hakikat Bilgisi**, s. 233. Hucvîrî, Hakîm Tirmizî’nin şu ifadelerini aktarır: “Nefsin sende bâki iken Hakk’ı tanımak istiyorsun! Oysa nefsin daha kendisini tanımış değil, başkasını nasıl tanyacak?” Hucvîrî de bu konuda şöyle der: “Riyazet ve mücâhede baştan sona kadar nefse muhalefettir. Bir kimse nefsin tanımadığı sürece yapmış olduğu riyazet ve mücâhedenin hiçbir faydası olamaz.” Bkz. Hucvîrî, **a.g.e.**, s. 308, 313.

²⁵⁹ Bu konuyu İbn Sina düşüncesi özelinde ele alan bir çalışma için bkz. Ömer Türker, **İbn Sînâ Felsefesinde Metafizik Bilginin İmkânı Sorunu**, İstanbul, İSAM Yay., 2010. Ayrıca bkz. Şaban Haklı, “Fahredden er-Râzî’nin Bilgi Teorisi”, **İslam Düşüncesinin Dönüşüm Çağında Fahredden er-Râzî**, ed. Ömer Türker, Osman Demir, İstanbul, İSAM Yay., 2013, ss. 423-452.

Aslında nefsin terbiyesi için bir eğitim sürecinin gerekliliği sadece mutasavvıfların değil diğer ilim ehlinin de ilke olarak kabul ettiği bir olguydu.²⁶⁰ Fakat sorun, bu eğitim süreci sonunda mutasavvıfların dile getirdikleri düşüncelerde ortaya çıkmaktaydı. Bu durum, fıkıh ve kelam âlimlerinin sûfilere yönelik eleştirilerinde kendini göstermektedir. Bu eleştirilerin iki noktada odaklandığı müşahede edilir: (a) sülûk süreci sonunda öne sürülen görüşlerin Kitap, sünnet veya diğer delillerden hangisine dayandığı ve (b) bu bilginin herkes için geçerli olup olamayacağı. Tasavvuf metinlerinde ilk sorun sûfilerin şahit/delil; ikincisi ise tasavvufî bilginin genel bilgi türleri arasındaki yerini gösteren tasnifler hakkındaki görüşlerinde ortaya çıkmaktadır. Şeriat-hakikat ilişkisini bir soruna dönüştüren etken de hem zahir bilginlerinin hem de mutasavvıfların bu iki noktaya verdikleri farklı tepkilerdi.

Öte taraftan insanın mahiyeti ve bilgisinin sınırları meselesinin açıklığa kavuşturulması sûfiler açısından daha farklı bir gerekçeyle önem arz etmektedir: sûfiler arasında gözlenen hulûlî eğilimler veya hulûlî suçlamaları.²⁶¹ Hulûlî olmak, aslında, Müslümanların kâhir ekseriyetinde, teslis düşüncesini çağrıştırması bakımından herhangi bir zümreye yapılabilecek en büyük suçlamalardan biriydi.²⁶² Hucvîrî'nin verdiği bilgilerden, bilhassa hicrî üçüncü asırdan itibaren pek çok mutasavvıfın fena ile ilgili sözlerinin kolay bir biçimde bu suçlamayla neticelendiği anlaşılmaktadır. Daha doğrusu, hulûl ve buna dair getirilen eleştirilerin, aslında, sûfilerin fenadan sonra neye ulaştıklarını açık ve seçik ifade edememelerinin bir neticesi olduğunu söyleyebiliriz. Öyle anlaşılıyor ki zaman içinde -en azından bu suçlamaları tek tek ele alıp reddeden Serrâc ve Hucvîrî gibi yazarlara kadar- bu eleştirilere cevap verilememesi, hulûl düşüncesinin sûfiler arasında da kısmen yayılmasına zemin hazırlamıştı. Hucvîrî'nin 'sûfiler arasında' bu düşünceye sahip olanlar bulunduğunu belirtip eleştirmesi bunu göstermektedir. Pek çok soruna yol açmasının yanında bir düşünce olarak hulûl eleştirisinin esas nedenlerinden biri, bu

²⁶⁰ Hucvîrî, **Hakikat Bilgisi**, s. 314. Ayrıca çeşitli görüşler için bkz. Dilaver Selvi, "Beyzâvî Tefsirinde Nefs Tezkiyesi ve Takva", **Tasavvuf: İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi**, 2010, sayı: 26, ss. 125-161.

²⁶¹ Serrâc, **İslam Tasavvufu: Lüma'**, s. 430 vd.; Hucvîrî, **Hakikat Bilgisi**, ss. 388-394.

²⁶² Reynold Nicholson, **Tasavvufun Menşei Problemi**, Çev. Abdullah Kartal, İstanbul, İz Yay., 2004, s. 143. Hucvîrî, fena hakkında yanlış düşündüklerini iddia ettiği mutasavvıfları eleştirirken Anadolu'da yaşayan Nastûrî ve Hıristiyan zümrelerden örnekler verir ve onların görüşlerinin Müşebbihe, Mücessime ve Haşeviyye gibi sapkın mezheplerle uyum içerisinde olduğunu belirtir. Bkz. Hucvîrî, **Hakikat Bilgisi**, s. 368.

düşüncenin insan mahiyetinin değişmesini iktiza etmesiydi. Bu ise şeriat-hakikat ilişkisini dengeye oturtmaya çalışan sûflere göre imkânsızdır.²⁶³ ‘Hadis olan kadim ile asla birleşmez’ ya da ‘Allah, bir varlığa asla yerleşmez’ gibi cümleler bu yaklaşımı yansıtır. Bu sorun, zorunlu olarak sûfleri bir nefis teorisi ortaya koymaya iten sebeplerin başında gelmektedir.

Bu saydığımız amiller neticesinde, hicrî üçüncü asrın ortalarından itibaren mutasavvıfların nefis konusunu merkeze alarak insanın mahiyeti ve bilgi imkânları hakkında çeşitli görüşler öne sürdüklerini görmekteyiz. Genel anlamda sûflerin büyük çoğunluğu bu tür nazari hususlarda Ehl-i sünnet düşüncesinin bilhassa Eş’arî kanadını benimsemiş görünmektedir. Bununla beraber Cüneyd ve Hallâc gibi sûfler ruh, nefis ve bilgi gibi konularda farklı düşünmekteydiler. Kuşkusuz sûflerin nefisle ilgili bu düşünceleri, hiçbir zaman sistematik bir bütünlük arz edememiştir. Sûflerden bir kısmı nefsi kötülüğün kaynağı olarak nitelemekle yetinirken bir kısmı ise nefsin tabiatı, değişkenliği, beden ve ruhla ilişkisi ve insanın ahlâkî gelişimindeki yeri gibi belirli bir teoriye sahip olmayı gerektiren konularla karşı karşıya kalmışlardı. Sözgelisi Zünnûn Mısırî (ö. 245/860) ‘nefse uymak Hakk’ın rızasına muhalefet etmektir’ derken ondan bir nesil sonra yaşayan Ebû Hüseyin Nûrî (ö. 295/908) tasavvufu ‘nefsin tüm hazlarını terk etmek’ olarak tanımlamaktadır.²⁶⁴ Hakîm Tirmizî nefsi bir ‘ateş’ olarak nitelerken Cüneyd nefis veya ruhun ezeliğinden söz ederek bunu tasavvuf epistemolojisinin merkezine yerleştirmiştir. Hicrî üçüncü asrın son döneminde yaşayan pek çok mutasavvıftan bu tür sözleri/görüşleri aktarmak mümkündür. Tasavvufun bu ilk dönemini çalışmanın zorluklarından biri de burada ortaya çıkmaktadır. Nefis konusunu dikkate aldığımızda, sûflerin görüşlerinin günümüze kadar çeşitli fragmanlar halinde ulaştığını fakat bu parçalık sorununa rağmen hepsini bir veya birkaç ana teori etrafında bir araya getirmemize imkân tanıyan bir bütünlüğe sahip olduklarını görüyoruz. Tasavvufta nazari eğilimlerden söz etmemizi sağlayan unsur da bu fragmanlarda mündemiç olan bütüncül teorileri tasnif ederek sistematik bir üslupla ifade eden Muhâsibî, Hakîm Tirmizî ya da Cüneyd gibi mutasavvıfların

²⁶³ Hucvîrî şöyle der: “Mutasavvıflardan cahil bir grup küllî fenayı mümkün görürler. Bu açık bir şekilde mukabere ve inatçılıktır. Çünkü cüzlerin fenası ve inkıtai asla mümkün değildir.” Bkz. Hucvîrî, **Hakikat Bilgisi**, s. 367.

²⁶⁴ Hucvîrî, **Hakikat Bilgisi**, s. 117, 313.

yaklaşımlarıdır. Bu nedenle çalışmamızda, parça parça ifadelerden ibaret olan rivayetlerden ziyade, bu rivayetleri bir bütünün parçaları haline getiren belirgin bir nazari yaklaşımlar üzerine yoğunlaşacağımızı hatırlatmalıyız.

O halde hicrî üçüncü ve dördüncü yüzyılda, nefis hakkındaki tartışmalarda sûfileri iki grupta incelemek mümkündür: Birincisi nefisle ilgili herhangi bir nazari tartışmadan kaçınarak onun kötülüğü ve tedip edilmesi üzerinde duran sûfilerin görüşleridir. Bu grupta Muhâsibî, Sehl b. Abdullah Tüsterî ve kısmen Hakîm Tirmizî gibi mutasavvıflar yer almaktadır. İkincisi ise nefis hakkında belirli bir nazariye geliştiren ve bu nazariyeyi bilgi ve varlık anlayışlarının merkezine yerleştiren Harrâz, Cüneyd ve Hallâc gibi sûfilerin görüşleridir. Serrâc, Kelâbâzî, Kuşeyrî ve Hucvîrî gibi Sünnî tasavvufu savunan klasik yazarların fonksiyonu ise bu iki ana eğilimi telif etmede ortaya çıkmaktadır. Başka bir deyişle bu yazarlar, kendilerine ait müstakil nazariyelere sahip olmak yerine, nefisle ilgili her iki düşünce biçimini de koruyan bir yaklaşım benimseyerek, tabir yerindeyse, bir şerh döneminin²⁶⁵ hususiyetlerini yansıtır.

1.1 Kötülüğün Kaynağı Olarak Nefis ve Riyazetin Temellendirilmesi

Nefsin insanın kötü davranışlarının kaynağı olduğu düşüncesi aslında bütün mutasavvıfların görüş birliği içinde oldukları bir husustur. Nitekim Hucvîrî nefis hakkında farklı görüşler bulursa bile onun, kötülüğün kaynağı olduğu hususunda sûfilerin görüş birliğinden söz etmektedir.²⁶⁶ Bununla beraber sûfiler hicrî birinci

²⁶⁵ Bu düşüncüyü ifade ederken Prof. Dr. Ekrem Demirli'nin katkısından söz etmem gerekir. Demirli, Serrâc, Kuşeyrî, Hucvîrî gibi yazarların söz gelişi Cüneyd ve Bayezid ile olan ilişkilerini; Molla Fenârî, Cendî ya da Fergânî gibi vahdet-i vücûd ekolüne mensup şârihlerin İbnü'l-Arabî ve Konevî'yle ilişkisine benzeterek; tasavvufun bu ilk döneminde Sünnî tasavvufu savunan yazarların başlattığı süreci '*Birinci Şerh Dönemi*' olarak nitelendirmiştir. Belki bu yazarlar içerisinde, kimi zaman kendine mahsus nazari düşünceleri ortaya koyan Hucvîrî'yi istisna etmek muhtemel görünse de Demirli'nin yaklaşımı, bir bütün olarak tasavvuf tarihinin hangi süreçlerden geçtiğini anlamamız bakımından önemli bir imkân sunmaktadır. Buna göre tasavvuf temelde iki ana süreçten geçmiştir. Bunlardan birincisi insandaki ahlâkî değişimin 'bireysel' neticelerini Ehl-i sünnet'in görüşleri çerçevesinde sınırlayan Sünnî Tasavvuf Dönemi; ikincisi ise bu bireysel neticeleri 'varlık' görüşüne dönüştürerek metafizik bir hüviyet kazandıran ve İbnü'l-Arabî-Konevî'nin kurucusu olduğu 'Yeni Dönem Tasavvufu'. Bu çalışmamızda, söz konusu tarihsel sınıflandırmayı ilke olarak kabul ettiğimizi ve tezimizin muhtelif pasajlarında bu kabulün neticelerinin bulunabileceğini hatırlatmalıyız.

²⁶⁶ Hucvîrî, **Hakikat Bilgisi**, s. 309.

yüzyıldan itibaren bu söylemi daha fazla dile getirmişler ve nefis üzerindeki herhangi bir teorik araştırmayı bile nefsi eğitmenin önündeki bir engel saymışlardır. Kuşeyrî, Sülemî, Hucvîrî ve Ebû Nuaym'ın genellikle 'ilk tabaka' ya da 'selef' olarak adlandırdıkları zâhid ve sûfilerden naklettikleri ifadeler, bu dönemde nefsin kötülüğü, onu kalbe, akla ya da ruha tabî kılmanın gerekliliği ve şeytanla birlikte en büyük 'düşman' olduğu düşüncesinin önemli bir yer tuttuğunu göstermektedir.

Nefsin kötülüğünü ve tedip edilmesini tasavvuf anlayışının merkezine yerleştiren mutasavvıflardan birisi de Hâris Muhâsibî'dir (ö. 243/857). Muhâsibî hemen hemen bütün eserlerinde nefsin hile ve tuzaklarına ve sâlikin bu tuzaklara karşı nasıl davranması gerektiğine dair izahlarda bulunur. Muhâsibî nefsin kötülüğün kaynağı olmasıyla ilgili şöyle der: "Kişi âlim, fakih, akıllı, zeki, edip ve hakîm olsa bile nefis onu kirletebilir, ayağa düşürüp rezil edebilir."²⁶⁷ Bir başka ifadesinde ise "Nefis kötüyü ve ona götüren yolları sever. Bütün kötülükler ondandır"²⁶⁸ demektedir. Bununla beraber nefis, çeşitli riyazet ve mücâhede usulleriyle eğitildiği takdirde karakterini değiştirebilir. Bu konuda Muhâsibî şöyle der: "Nefis dünya güzelliklerinden ilgisini kestiği zaman ahiret güzelliklerine yönelir ve zamanla hem kurtulur hem de kurtarır."²⁶⁹ Bir başka açıklamasında ise "Bu sülûkun sonucunda nefis hallerini değiştirir, vaktiyle nefret ettiği şeyleri şimdi çok arzular. Artık kalbi yakîne ulaşır, ahirete dair hakikatleri müşâhede eder ve bütün kalbiyle Allah'a yönelir."²⁷⁰ Bu izahlardan anlaşıldığı kadarıyla Muhâsibî, nefsin bu eğitim süreci sonunda tamamen değişebileceğini kabul etmektedir. Nitekim şöyle der: "Neticede nefis kendisini kötülüğe sevk eden şeyleri terk edip bunların yerine iyiliğe sevk eden şeyleri geçirecektir"²⁷¹ demektedir. Sülûk sürecinin mutedil bir şekilde yürütülmesi Muhâsibî'nin vurguladığı hususlardan biridir. Ona göre sâlik, nefsin tabiatını güçlendirecek şeyleri terk ettiğinde zühd halini zamanla biraz gevşetmelidir, aksi

²⁶⁷ Muhâsibî, *Nefsin Terbiyesi: Âdâbü'n-nüfûs*, Çev. M. Zahit Tiryaki, İstanbul, Hayy Kitap, 2011, s. 19.

²⁶⁸ Muhâsibî, *Nefsin Terbiyesi: Âdâbü'n-nüfûs*, s. 98.

²⁶⁹ Muhâsibî, *Nefsin Terbiyesi: Âdâbü'n-nüfûs*, s. 20.

²⁷⁰ Muhâsibî, *Tevbenin İlk Adımı: Bed-ü Men Enâbe İllallah*, Çev. Muhammed Coşkun, İstanbul, İlk Harf Yay., 2012, s. 31.

²⁷¹ Muhâsibî, *Tevbenin İlk Adımı*, s. 22.

takdirde bıkkınlık ortaya çıkar ve nefis eski günahlarına tekrar döner.²⁷² Bu düşüncüyü Birinci Bölüm’de ele aldığımız üzere bir zühd eleştirisi olarak görmek de mümkündür.

Nefsin kötülüğüne yönelik bu tür ifadeleri özellikle kelim disiplinindeki tartışmalarla birlikte değerlendirmek gerekmektedir. Şöyle ki Birinci Bölüm’de ele aldığımız üzere, bu sûfiler için temel sorun toplumdaki ahlâkî yozlaşmadır ve çözüm bu yozlaşmanın kaynağı olan nefse, her hâlükârda muhalefet etmektir. Nefse muhalefet etmek ise aslında fıkıh ve kelim ilimlerinde *teklif* bahsinde çerçevesi çizilen sorumlulukları yerine getirmekten ibarettir. Fakat Muhâsibî fıkihtaki ‘ruhsat’ anlayışının sülûk sürecini bozacağını ifade ederek fıkihta çizilen çerçeveye dair çekincelerini dile getirir. “Zühdü bozan şey nedir?” sorusuna Muhâsibî şöyle cevap verir:

Nefsin kendini rahata alıştırmaması, fıkıh âlimlerinin yorumları içerisinde en kolay olanları tercih etmeye ve kaybettiğinde üzülmeyeceği şeylerden fedakârlık etmekle yetinmeye meylenmesi zühdü bozar. Bu tür davranışlar insanda birtakım arzuların oluşmasına neden olur ve neticede nefesine olan sevgisi Rabbine olan sevgisine galip gelir.²⁷³

Bu yaklaşımın gerekçesi, nefsin hiçbir zaman üzerinde kontrolün yitirilmemesi gereken bir kötülük tabiatına sahip olmasıdır. Fakat burada riyazet ve mücâhede usullerini, fıkihtaki teklif bahsinin alt başlığı yapmakla sûfiler için ortaya çıkan ikilem açıktır: sûfilerin teorik tartışmaların yol açtığı sorunların çözümü için öne sürdükleri düşünceler, yine bu tartışmaları yürüten disiplinlerin sistematik görüşlerine dayanmak zorundadır. Çünkü belli bir nazariyeye dayanmayan görüşler zamanla güçsüzleşir ya da bozulmaya uğrar. Bu sebeple -nefs konusunu dikkate alırsak, şeriat-hakikat ilişkisinde bir uzlaşma arayışını, sûfilerin nefis hakkındaki görüşlerini mükellefiyet bahsine dayandırmalarından takip edebiliriz. Söz gelişi Muhâsibî şöyle der: “İtaatin aslı vera, verânın aslı takva, takvanın aslı ise nefsi arzulardan alıkoymaktır. Bunun aslı ise havf ve recâdır. Nefsi arzulardan alıkoymak ise Allah’ın kullarına kalp ve eylemleriyle amel etme mecburiyeti getirdiği şeyleri yerine getirmektir.”²⁷⁴ Bu pasaj Muhâsibî’nin ‘kulun yapması gereken ilk şey nedir?’ sorusuna verdiği cevaptan bir

²⁷² Muhâsibî, *Tevbenin İlk Adımı*, s. 25.

²⁷³ Muhâsibî, *Tevbenin İlk Adımı: el-Kasdu ve’r-Rücû‘ İllallah*, s. 69.

²⁷⁴ Muhâsibî, *Riâye*, Çev. Abdülhakim Yüce, İstanbul, Işık Yay., 2013, s. 55.

bölümdür. Bu cümlede aslında fıkıh ve kelamdaki mükellefiyet bahsi esas alınmış fakat bu disiplinlerden farklı olarak ve tasavvufun duyarlılığını daha açık yansıtmak üzere mükellefiyet bahsine ‘kalbin eylemleri’ dâhil edilmiştir. Böylece Muhâsibî bir yandan mükellefiyet bahsinde fıkıh-kelam otoritesindeki sünnî çizgiyi benimserken diğer yandan tasavvufun alanı olan ‘kalbin eylemleri’ konusunu bu yapının bir parçası haline getirmektedir.

Muhâsibî nefsi kimi zaman, kalbin eylemlerini ‘ifsat eden’, ona ‘tuzak kuran’ ve ‘şeytandan daha tehlikeli bir düşman’ olarak niteler. Bu nitelermeler ilk sûfîlerin nefsi nasıl anladıkları hakkında fikir verebilir. Çünkü sûfîler arasında şeytan ve nefsi özdeş gören söylemlere rastlandığı gibi bunları müstakil varlıklar olarak ele alan görüşler de vardır. Yine de bu tür ifadeler çeşitli betimlemelerden ibarettir ve nefsin mahiyeti hakkında yeterince fikir vermekten uzaktır. Muhâsibî nefsin, kötülüğün kaynaklarından biri olduğunu analiz etmez fakat açıklamaları insanın mahiyetine dair düşünceleri hakkında ipuçları vermektedir. Muhâsibî’ye göre insan, ruh, beden ve nefisten müteşekkil bir varlıktır. Ruh insanın iyi, nefis ise kötü yönüdür. Nefs ruha ve akla tabi kılınarak eğitilirse iyiye yönelebilir.²⁷⁵ Sonuç olarak Muhâsibî’ye göre tasavvufun başı sayılan ‘nefsi bilmek’, nefsin, kötü düşünce ve eylemlerimizin kaynağı olduğunu bilmekle sınırlıdır. Bu anlayış zorunlu olarak riyazet ve mücâhede usullerinin gerekçesini oluşturur.

Muhâsibî’den sonra ele alacağımız bir diğer mutasavvıf Sehl b. Abdullah Tüsterî’dir (ö. 283/896). Çünkü Sehl, nefisle mücadeleyi tasavvuf anlayışının merkezine yerleştiren en önemli mutasavvıflardan biridir. Nitekim Hucvîrî, nefsin hakikatine dair görüşleri, tasavvufî fırkalar arasında Sehl’e nispet ettiği Sehliyye başlığı altında ele alarak nefis hakkındaki tartışmaların merkezine onu yerleştirir.²⁷⁶ Sehl’e göre ‘nefsin yedi semavi, yedi de arzî olmak üzere on dört perdesi vardır ve kul nefsinin yere gömdükçe (yani arzî perdeleri aradan kaldırdıkça) kalbi semaya yükselir ve arşa varır.’²⁷⁷ O halde Sehl, kötü ahlâkın kaynağının nefsin maddi tabiatını olduğunu ve bu tabiatın gereklerinden uzaklaştıkça insandaki idrak kabiliyetinin

²⁷⁵ Muhâsibî’nin nefis görüşü hakkında daha ayrıntılı bilgi için bkz. Zafer Erginli, **Hâris Muhâsibî ve Nefis Kavramı**, Rize, (y.y), 2008.

²⁷⁶ Hucvîrî, **Hakikat Bilgisi**, ss. 308-325.

²⁷⁷ Serrâc, **İslam Tasavvufu: Lüma**, s. 230.

artacağını düşünmektedir. Bunun için riyazet ve mücâhede ile nefsi eğitmek gerekmektedir. Sehl'in bu düşüncesinin etkilerini en iyi şekilde, Sehl'den sonra onun talebeleri tarafından kurulan Salimiyye ekolüne intisap eden Ebû Tâlib Mekkî'de takip edebilmekteyiz. Mekkî, *Kûtu'l-kulûb*'da nefis konusunu, nazari tartışmalardan uzak bir biçimde sadece ahlâkî yönleriyle ele alır ve nefsin çeşitli kötü tabiatlara sahip olduğunu, bunların ise ancak tezkiye ve muhasebe yoluyla giderileceğini ifade eder.²⁷⁸

Daha önce de belirttiğimiz gibi aslında nefisle mücadele istisnasız bütün mutasavvıfların hemfikir olduğu bir yöntemdi. Fakat Hucvîrî'nin açıklamalarını dikkate alırsak, Sehl'i diğer mutasavvıflardan ayıran yaklaşımı, bu yöntemi manevi gelişimin yegâne yöntemi saymasında ortaya çıkmaktadır. Bu anlamda Sehl ve takipçileri, '*Uğrumuzda mücâhede edenleri yollarımıza iletiriz*' (Ankebût, 29/80) ayetini prensip edinerek, kötülüklerin kaynağı olan nefisle mücadeleyi sülûkta nihayete ulaşmanın vesilesi saymışlardır. Öyle ki nefsin sebep olacağı kötülükleri bertaraf etmek için Sehl'in çok katı usuller benimsediği ve bunları müritlerine de yaptırdığını bildiren çok sayıda bilgi nakledilmiştir.²⁷⁹ Buradan çıkan sonuç açıktır: Sehl'e göre nefis, ne kadar eğitilirse eğitilsin hiçbir zaman kötülük kaynağı olma vasfını yitirmeyecektir; bu yüzden riyazet usullerinde 'süreklilik' şarttır. Bu da riyazeti ve mücâhede, sülûkun gayeye ulaşmasının biricik unsuru haline getirmektedir. Sehl'in nefse yönelik bu tavrı ve yol açtığı nazari sorunlar, daha sonra üzerinde duracağımız gibi, Hucvîrî tarafından kapsamlı eleştirilere tabi tutulmuştur. Fakat bunlar bir yana, Sehl'in kötülüklerin kaynağı olarak nefisle mücadeleyi temel metot sayan yaklaşımını vurgulamak gerekmektedir.

Muhâsibî ve Sehl'den sonra Hakîm Tirmizî (ö. 320/932), hem kötülüğün kaynağı olarak nefsi görmesi hem de -en güçlü muhaddis-sûfîlerden biri olmasına rağmen- nefsin mahiyetine ilişkin detaylı izahlarda bulunması sebebiyle, nefis hakkında teorik tartışmalara girmeyen mutasavvıflar ile teori sahibi mutasavvıflar arasında bir 'geçiş ismi' olmasıyla dikkat çekmektedir. Bu nedenle Tirmizî'nin nefis görüşü üzerinde ayrıntılı bir şekilde durmak istiyoruz. Çağdaş araştırmacılar

²⁷⁸ Ebû Tâlib Mekkî, **Kalplerin Azığı: Kûtu'l-kulûb**, Çev. Muharrem Tan, İstanbul, İz Yay., C. I-IV, I: 292-304.

²⁷⁹ Hucvîrî, **Hakikat Bilgisi**, s. 314. Başka örnekler için bkz. Ebû Nuaym, **Hilye**, X: 189 vd.

Tirmizî'nin nefis görüşünde Muhâsibî'nin etkisinin altını çizmekle beraber²⁸⁰ onun düşünceleri, -tıpkı Muhâsibî gibi- büyük ölçüde ayet ve hadislerin yorumlarından ve ikinci olarak da dönemin kelim ve felsefe düşüncesinin unsurlarından müteşekkildir ve nefsin kötülüğü, tuzakları ve tedip edilmesi gibi hususlar hemen hemen bütün eserlerinin temasını oluşturur.

Tirmizî'nin nefis hakkındaki görüşleri, nefsin mahiyeti (yapısı ve bedendeki yeri) ile davranışlara yönelik etkisi olmak üzere temelde iki noktaya odaklanır. Bunlardan öncelikle nefsin mahiyeti hakkındaki görüşlerini ele alacağız. Nefis dediğimiz şey manevi bir cevher midir yoksa beden her hangi bir yerinde bulunan maddi ve müstakil bir varlık mıdır? Başka bir deyişle Tirmizî, İslam filozofları ve ahlakçıları gibi -ruh ile eş anlamda olmak üzere- nefsi manevi bir cevher olarak mı yoksa Mutezile ve Eş'arî kelamcılarının çoğunluğunda görüldüğü gibi latif ama yine de maddi bir cisim olarak mı kabul etmektedir? Her iki yaklaşımdan unsurlar içermesi bakımından Tirmizî'nin düşünceleri kimi belirsizlikler gösterse de, onun kelamcıları takip ederek nefsi kesin olarak 'maddî' bir varlık olarak değerlendirip bazı yerlerde ruhtan ayırdığını söylemeliyiz. Tirmizî, *Riyâzetü'n-nefs*'in nefsi 'cinsi dünyevi olan bulanık ve kirli bir duman' olarak nitelediği bir pasajında şöyle der:

Nefsin meskeni akciğerdedir. Oradan bütün vücuda yayılmıştır. Ruhun bulunduğu yer ise kafada, iki kulağın çıktığı yerdedir. Barınağı ise şah damarıdır ve o da vücudun tamamına yayılmıştır. Ruhta hayat vardır. Nefiste de hayat vardır. Her ikisi de bütün vücudun hayatini sürdürmesi işini yürütürler ki vücuttaki zahir ve bâtın bütün âzâlar canlılık işini idame ettiren bu iki özne tarafından hareket ettirilir. Ruh kendisinde canlılık ruhunun bulunduğu bir nurdur. Nefs, cinsi dünyevî olan bulanık ve kirli bir dumandır ve onda da canlılık ruhu bulunur.”²⁸¹

²⁸⁰ Bernd Radtke, J. O'Kane, **The Concept of Sainthood in Early Islamic Mysticism: Two Works by al-Hakim al-Tirmidhi**, Richmond Surrey, 1996, s. 47. Tirmizî hakkında bir çalışma hazırlayan Salih Çift'e göre, nefis konusunda Tirmizî'nin etkisinde kaldığı esas isim melami neşveyi benimseyen mutasavvıflardan Ahmed b. Âsım el-Antakî (ö. 239) olmalıdır. Bkz. Salih Çift, **Hakim Tirmizî ve Tasavvuf Anlayışı**, İstanbul, İnsan Yay., 2008, s. 212. Kanaatimizce Tirmizî'nin nefis hakkındaki görüşlerini ele alırken dönemin felsefe ve kelam düşüncesini dikkate almak daha doğru olacaktır.

²⁸¹ Hakîm Tirmizî, **Metafizik Mutluluk: Riyâzetü'n-nefs**, Çev. Hacı Bayram Başer, İstanbul, Hayykitap, 2013, ss. 17-18.

Bu pasaja göre nefis maddi, ruh ise manevi bir yapıdadır ve her ikisi de - müstakil unsurlar olmakla beraber- bedene canlılık kazandıran unsurlardır. Tirmizî *Âdâbü'l-mürîdîn*'de nefis ve ruh ayrımını biraz daha esneterek sürdürür ve şöyle der:

Bil ki nefis bedende ruhun yakın dostudur. Onlar biri göksel diğeri yersel iki rüzgâr gibidir. Ruh hayat rüzgârından olan göksel bir rüzgâr; nefis ise yere verilen hayat rüzgârındandır. Aslı cehennem ateşinden olan kötü huy ve arzular nefse tevdi edilmiştir.²⁸²

Görüldüğü gibi Tirmizî nefis ve ruhu iki ayrı varlık olarak telakki etmekte ve kötülüğün kaynağı olarak nefsi göstermektedir. Kuşkusuz bu ayrımın en önemli açığı, insandaki değişimi ve ahlâkî yetkinleşmeyi bunlardan hangisine yükleyeceğimizle ilgili belirsizliktir. Nitekim Tirmizî *Beyânü'l-fark*'ta nefsin maddi yapısına yönelik düşüncelerini korurken, nefis ve ruh arasındaki ayrımı belirsizleştirir. Tirmizî şöyle der:

Nefisle kastedilen şey beden içinde bulunan ateş ve ışıktır. Nefis bir cins isimdir. Aynı zamanda bir kısmı diğerinden daha temiz, bir kısmı diğerinden daha pis olan bir cevherdir. Bir kısmı ise diğerlerinden daha günahkâr ve zalimdir. Bu kısım kötülüğü emreden nefistir. Bir nefis ise nefsin dış kirlerinden İslam'ın zahiri (amellerinin) ışığı ve nuruyla temizlenir. Allah'ın yardımı kendisine ulaştığında nefsi terbiye etmedeki dürüstlük ölçüsünde bu nefsin temizliği artar... Nefsin cevheri tıpkı bir duman gibi, sıcak bir rüzgârdır. Bu, karanlık bir dumandır ve kötü işlev sahibidir. Onun ruhu ise asıl bakımından nur kaynaklıdır. Kendini kınayan nefis Allah'a daha yakın olsa bile aldatıcı ve düzenbazdır. Tatmin olmuş nefis ise Allah'ın karanlık kirlerinden temizlediği nuranileşen nefistir. Bu sayede tatmin olmuş nefis ruha benzer. Kendisinden bir direnme gelmeksizin boyun eğerek Allah'a itaat eder. Bu, Allah'ın gönlünü ve dışını doldurduğu sıdk sahibi insanın nefsidir.²⁸³

Bu açıklamalara göre Tirmizî nefsin bir madde olduğunu kabul etmekle beraber insanın ahlaken olgunlaştıkça –ki bu pasaj aynı zamanda ilk dönem mutasavvıflarının nefsin mertebeleri konusundaki görüşlerini takip edebileceğimiz bir yerdir- nefsin dönüşeceğini ve söz gelişi 'mutmain nefis'e sahip bir insanda nefsin artık

²⁸² Hakîm Tirmizî, *Edep Ya Hu: Âdâbü'l-mürîdîn*, Çev. M. Zahit Tiryaki, İstanbul, Hayykitap, 2013, s. 29.

²⁸³ Hakîm Tirmizî, *Kalbin Anlamı: Beyânü'l-fark*, Çev. Ekrem Demirli, İstanbul, Hayykitap, 2009, (2 bs.), ss. 86-87.

‘ruh’ olarak isimlendirileceğini düşündüğünü görmekteyiz.²⁸⁴ Yukarıdaki pasajda bu birlikteliği ‘ruh’ lehine ortaya koyan Tirmizî *Gavru’l-umûr*’da ise nefsi tek bir bütün olarak ele alıp onun zahir ve bâtın türleri olduğunu belirtmiş ve ahlaken yetkinleşme istidadı kazanan nefse ‘zahirî nefis’ demiştir.²⁸⁵ Her iki pasajdan hareket ederek Tirmizî’nin nefis ve ruhu özdeş saydığını söyleyebiliriz. Bu durum nefis hakkındaki tanımlamalarda görüldüğü gibi ‘nefse bazen ruh da denilir’ kabilinden bir özdeşlik değildir. Çünkü Tirmizî’nin, nefse aynı zamanda ‘kalp’ denildiğini fakat bunun bir mecaz olduğunu belirtirken öte taraftan nefis ile şeytanı özdeş gören yaklaşımları dikkate aldığımızda bu ikisini de ayırdığını ve bu sayede nefsin müstakil varlığını koruduğunu görmekteyiz.²⁸⁶

O halde insandaki ahlâkî değişim söz konusu edildiğinde nefis ve ruh arasındaki ayrım ‘itibârî’ bir ayrıma döner. Çünkü tutarsızlığa düşmemek için bu ahlâkî dönüşümün taşıyıcısı olan mutlaka tek bir unsurdan söz edilmesi gerekir. Bu nedenle Tirmizî maddi bir varlık olarak nefsin ‘en temelde’ nur kaynaklı olduğunu kabul ederek onu insandaki ahlâkî dönüşümün öznesi haline getirir. Çünkü Tirmizî’ye göre maddi ve manevi varlıklar arasındaki en önemli fark, maddi varlığın değişimi kabul etmesidir.²⁸⁷ Bu durum Tirmizî’nin pek çok yerde, nefis-ruh ayrımını dikkate aldığımızda ruhun işlevi sayılabilecek eylemleri nefse irca etmesini de açıklamaktadır.

Burada ayrıca Tirmizî’nin nefis hakkındaki görüşlerinin kaynağını takip etme imkânı da bulmaktayız. Öyle anlaşılıyor ki Tirmizî, İslam filozoflarının ve ahlak

²⁸⁴ Tirmizî bir başka yerde şöyle der: “Nefs kendisindeki nurun Allah ile (*billahi*) parlamasından mutmain olduğu zaman bu sefer nur Allah’a doğru (*ilallahi*) parlar. Böylece kalbin bizzat gördüğü şey bakımından başından sonuna kadar hayatın kişiye sağladığı dünya kazançları değersiz hale gelir. Bu, nefsin, kalbin vusulü ile Rabbine ulaştığındaki durumudur.” Bkz. Hakîm Tirmizî, **Metafizik Mutluluk: Riyâzetü’n-nefs**, s. 61.

²⁸⁵ Hakîm Tirmizî, **Gavru’l-umûr**, thk. Ahmed Abdürrahim es-Sayih, Ahmed Abduh İvaz, Kahire, Mektebetü’s-sekâfe, 2002, ss. 38-42.

²⁸⁶ Tirmizî şöyle der: “Şeytan da nefis gibi vesveseleriyle kulun sadrına girer. Bu, nefsin hükümlerinin başka bir tarzıdır. Çünkü kötülüğü emreden nefis şeytanın benzeridir. Bunlar iki şeytan demektir.” Bkz. Hakîm Tirmizî, **Kalbin Anlamı: Beyânü’l-fark**, s. 27, 49.

²⁸⁷ Tirmizî insanın değişimi kabul eden ve bu nedenle riyazeti makul kılan özelliğini, onu meleklerle karşılaştırarak ortaya koyar. Tirmizî şöyle der: “Melekler sadece tek bir hal üzere bulunmak zorundadırlar. Bir halden diğer bir hale intikalleri söz konusu değildir. Buna karşılık insanlar Allah’ın hizmetindedirler ve bir halden diğerine geçerler. İnsanların her hali bir vazife, bir eylemdir. Bu ancak böyle olabilir. Çünkü marifet meleklerde gözlerle, insanlarda ise kalplerle gerçekleşir. Kalp ise bütün azaların yöneticisidir. Bu nedenle bütün azaların hareketi kalbin istekleri doğrultusunda; kalbin istekleri ise Rabbi’nin irade ve meşietini doğrultusunda gerçekleşmektedir. Hareket eden hangi azası olursa olsun onu hareket ettiren kalbidir. Kalp ise Allah’a olan iştiahtan dolayı hareketinde O’na yönelmiştir. Böyle hareket etmek kalbin vazifesidir.” Bkz. Hakîm Tirmizî, **Metafizik Mutluluk: Riyâzetü’n-nefs**, ss. 78-79.

düşünürlerinin, insanın kötü davranışlarının kaynağı olarak gördükleri ‘hayvanî nefis’e nefis (bazen nefis-i bâtine) derken, ahlâkî yetkinleşmenin öznesi olan ‘nâtık nefis’i ise ruh (bazen nefis-i zâhire) ile karşılamaktadır.²⁸⁸ Tirmizî, İslam filozoflarından ya da ahlak düşünürlerinden ‘doğrudan’ etkilendiğini görebileceğimiz somut atıflarda bulunmaz. Fakat nefis-ruh ayrımı ya da birlikteliği hakkındaki düşünceleri bu etkiden söz etmemizi mümkün kılar.²⁸⁹ Öte yandan Tirmizî kelam düşüncesinde görüldüğü şekliyle nefsin/ruhun madde olduğu düşüncesini de korumak zorundadır. Çünkü nefis/ruh maddeden soyut bir cevher kabul edildiğinde insan ile Tanrı arasındaki farkı açıklamak güçleşir. Bu ise şeriat-hakikat ilişkilerini dengeye çekerek tasavvufa meşru bir zemin bulmaya çalışan Tirmizî’nin yaklaşımıyla uyuşamaz. Tirmizî’nin görüşlerini nispeten ‘çelişkili’ bir görünüme iten durumu bu ikileme açıklayabiliriz. Fakat onun bu muhtemel çelişkiyi aşmak için ortaya koyduğu yaklaşım, temel olarak kelam düşüncesinin maddi nefis anlayışını takip ettiğini göstermesi bakımından daha önemlidir. Neticede Tirmizî’ye göre kötülüğün kaynağı olarak nefis, öncelikle maddi bir varlıktır fakat ahlaken yetkinleştikçe aslına dönerek ruhanileşir. Her halükarda insandaki ahlâkî dönüşümün öznesi nefistir ve bu, nefis terbiyesinin izahını gerektirir. Böylece Tirmizî’nin nefis hakkındaki görüşlerinin odaklandığı ikinci ve esas noktaya, nefsin insan davranışları üzerindeki etkisine geçebiliriz.

Tirmizî’ye göre nefis insandaki kötü davranışların kaynağıdır.²⁹⁰ Bunun sebebi, nefsin aynı zamanda, bedeni yöneten kalbin veya ruhun işlevlerine hâkim olabilen bir ‘yönetici güç’ özelliğine kavuşabilmesidir. Bu anlamda insanın davranışları bu güçler arasında yaşanan otorite çatışmalarının bir neticesidir. Ona göre kalp ve ruh insanı itaate çağırırken nefis dalaletle çağırır. İnsanın, kalbin yönetiminden sorumlu akıl gücünü kullanmasını engelleyen de nefistir.²⁹¹ Bir başka ifadesinde Tirmizî, insan

²⁸⁸ İslam düşünürlerinin nefis görüşleri hakkında ayrıntılı bilgi için bkz. Ömer Türker, “Nefs”, **DİA**, Ankara, TDV, 2006, XXXII: 531 vd.

²⁸⁹ Kindî (ö. 252/866), Ebû Bekir Râzî (ö. 313/925), Fârâbî (ö. 339/950) ve Yahya ibn Adî (ö. 364/974), Tirmizî’den önce veya onunla aynı dönemde yaşamış bazı filozof ve ahlakçılardır.

²⁹⁰ Tirmizî’nin bu temel düşüncesi ‘Nefsini bilen Rabbini bilir’ hadisine getirdiği yorumda da görülmektedir. Tirmizî’ye göre bu hadisin anlamı ‘kim nefsinin kusurlarını ve kötü ahlakını tanıyıp ve Allah’a sığınır, kusurlarını örtülmesi konusunda O’na yalvarırsa o Rabbinin kendisini koruyacağını ve iyileştireceğini bilir’ şeklindedir. Bkz. Hakîm Tirmizî, **el-Hacc ve Esrâruhu**, thk. Hüsnî Nasr Zeydan, Kahire, Matbaatü’s-saade, 1969, s. 93.

²⁹¹ Hakîm Tirmizî, **Allah’a Yakınlığın Dereceleri: Menâzilü’l-kurbe**, Çev. M. Zahit Tiryaki, İstanbul, Hayykitap, 2013, ss. 52-61. Tirmizî *Riyâzetü’n-nefs*’de bu süreçten şöyle bahseder: “... Bu durum, arzulanan şey gerçekleşene dek kalbin baskı altına alınmasından ibarettir. Böylece nefis

davranışlarının yönetiminde kalp ve nefsin bedende ortak olduğunu söyleyerek şöyle der: “Kalbin gücü marifet, akıl, ilim, anlayış, zihin, zekâ, muhafaza ve Allah ile hayat bulmasından gelir. Nefsin gücü ise kötü arzulardan, hazlardan, şöhretten, arzulara düşkünlükten ileri gelir. Bu güçlerden hangisi kuvvet kazanırsa insan onun hâkimiyeti altına girer.”²⁹² Tirmizî’ye göre kötü davranışların kaynağı olarak nefis en çok kibir duygusundan güç alır. Şöyle der:

Günahlar, dünya sevgisi ve üstünlük arzusu kalbi ele geçirdiğinde kibir nefsin, nefis ise kalbin yöneticisi olur. Kalp, aslında sadrın yöneticisidir ancak dünya sevgisi sadra girdiği zaman nefis kalbe baskın gelir ve sadrın yöneticisi olur. Bundan sonra marifet, akıl, amel gibi şeylerin ne faydası olabilir. Bunlar sadece dilde kalmıştır.²⁹³

Tirmizî nefsin bu güce ulaşmasını temin eden çeşitli erdemsizliklerden bahsetmekle beraber bunların hepsini neticeleri bakımından ‘haz’ kavramıyla bir araya toplar. Bu anlamda ona göre insanın davranışlarına yön veren iki türlü haz vardır: övülen ve yerilen haz. Övülen haz, ilahi haz iken yerilen haz nefساني olandır -ki Tirmizî’nin *Riyâzetü’n-nefs* adlı eseri bu ana fikir üzerine kuruludur. Tirmizî’ye göre nefsin bu gücüne karşılık kalp de aynı oranda insanı iyi davranmaya sevk edecek imkâna sahiptir. Bunu sağlamanın yolu ise nefsin ‘neşelenmesini’ sağlayan arzuları terk etmektir. Böylece kalp tekrar otorite haline gelir ve kalp ile nefis arasındaki ‘düşmanlık’ sona erer.²⁹⁴ Burada ‘düşmanlığın sona ermesi’ ile Tirmizî’nin nefsin bir

kalbi bu şekilde kullanır ve kalp nefisle birlikte insanın iç bölgesinde bulunan hevânın ve şehvetin yetkili gücü haline gelir. Marifet, akıl, bilgi, fehm, hafıza ve zihnin gücü ise sadırdadır. Marifet kalpte, fehm fuadda, akıl dimağda, hafıza ise insanın natıkasında yaratıldı. Bu şehvet için bulunduğu yerden sadra giden bir kapı yaratıldı. Bu şehvetlerin karanlık dumanları yanlarında getirdikleri heva ile birlikte galeyana gelip harekete geçer ve bunu sadra varıncaya kadar sürdürür. Sonra fuadı kuşatır, fuadın gözleri bu dumanın arasında kalakalır. Bu dumanın adı ahmaklıktır. Bu ahmaklık, fuadın gözleri ve nazar arasına girerek insanı yöneten akıl nurunun alınmasını engellemiştir.” Hakîm Tirmizî, **Metafizik Mutluluk: Riyâzetü’n-nefs**, ss. 18-20.

²⁹² Hakîm Tirmizî, **Edep Ya Hu: Âdâbü’l-mürîdîn**, s. 15-16.

²⁹³ Hakîm Tirmizî, **Edep Ya Hu: Âdâbü’l-mürîdîn**, s. 15-16. Tirmizî *Hatmü’l-evliyâ*’da kalp ve nefis arasındaki bu çekişmeyi anlatırken aynı zamanda ‘vesvese’ kavramına da atıf yapar ve insanın nefsin hâkimiyeti altındayken doğru bilgiye ulaşmasının mümkün olmadığına işaret eder. Tirmizî şöyle der: “Kalp tevhidin, nefis ise arzuların kabıdır. Sadır ise kalbin ve nefsin alanıdır. Bunların her birinin sadra açılan kapıları vardır. Nefis sadırda kalbe gelen her şeye ortaktır. Nefis, şehvetle perdelendiği müddetçe kişi onun bu ortaklıktan kendisine düşen payı alabilmesi için kalbe fışıldamalarından kurtulmuş sayılmaz.” Bkz. Hakîm Tirmizî, **Veliliğin Sonu: Hatmü’l-evliyâ**, Çev. Salih Çift, İstanbul, İnsan Yay., 2003, s. 123.

²⁹⁴ Tirmizî kalbin nefse hâkim olması sürecini şöyle tasvir eder: “Her ne zaman şehvetin önüne geçilirse Allah o arzuya karşı koyulmasından dolayı kalbe bir nur bağışlar. Böylece kalp güç kazanır ve nefis zayıflar. Bu durumda kalp Allah ile dirilir ve nefsin arzuları ölüp gider. Öyle ki kalp nurlarla dolup taşar ve nefis arzularından soyunur. Böylece sadırda o nurlar parlamaya başlar ve nefis korku

daha aynı gücüne ulaşamayacağına işaret ettiği görülmektedir. Nitekim *Edebü'n-nefs*'de nefsin Allah'ı tercih etmesinden sonra tekrar düşük arzulara yönelemeyeceğini belirtir.²⁹⁵ Fakat ona göre bu durum riyazet ve mücahedenin terk edileceği anlamına gelmez. Ona göre mücahedenin terk edilmesi 'Allah'tan gelecek yardımı keser.'²⁹⁶ Görüldüğü gibi Tirmizî, kötülüğün kaynağı olarak nefis düşüncesinden zorunlu olarak riyazet ve mücâhede fikrine ulaşır. Bu anlamda Tirmizî'nin kalp, nefis, ruh gibi unsurların mahiyetleri ya da bunlar arasındaki ilişkiye dair söylediği –ve kimi zaman belirsizlikler içeren- görüşlerinin tamamı, gerçekte riyazeti iktiza eden bir ahlak anlayışına ulaşmayı hedefler.

Aslında kötü davranışları önlemek ya da 'aşkın' bilgiye ulaşmak amacıyla riyazet ve mücâhede yapmak, tasavvufa özgü bir yöntem değildir. Hıristiyan mistiklerin ve çeşitli Doğu geleneklerine mensup kişilerin eskiden beri bu tür uygulamaları yaptığı bilinmektedir ve Tirmizî'nin bunu bilmiyor olması düşünülemez.²⁹⁷ En azından 'nefsin' kötü olduğu ve bu tabiatının değişmeyeceğine yönelik bir uzlaşıdan söz edilebilir ki Tirmizî bunu şöyle ifade eder:

Akıl sahibi kimseler bu işlerin aslını araştırmışlar, bizim bahsettiğimiz sonuçları tespit etmişler ve riyazet fikrine ulaşarak şöyle demişlerdir: 'Nefsin mağrur, kibirli, taşkın ve sürekli mutlu olmayı arzulayan bir tabiatta olduğunu, sarhoşluğundan bir türlü ayılamayan bir berduş gibi olur olmaz şeylerin neşesi ile dolup taşan bir hale dönüştüğünü anladık.'²⁹⁸

(havf), haşyet, utanma duygusu (hayâ) kazanır. Bu durumda bu nurlar nefsi tamamen ele geçirir ve onu mağlup eder. Nefisler, kalplere bahşedilen bir güç ile kalpler tarafından idare edilir -ki bu güç marifetten bir pay içerir. Kalbin nefsi tedip etmesi gereğince kalp yetkiyi ve otoriteyi ele geçirir. Kalpteki nurlar sadırda parladığı zaman sadır arzuların sisli bulutlarından arınır, kalp otoritesini ortaya koyar ve nefsi hesaba çeker. Böylece nefis yumuşak başlı bir hale gelir, söz dinler ve sağ salim kendisini teslim eder. Bu durumda düşmanlık ve korku ortadan kalkar." Bkz. Hakîm Tirmizî, **Metafizik Mutluluk: Riyâzetü'n-nefs**, ss. 40-41.

²⁹⁵ Hakîm Tirmizî, **Kalbini Bul: Edebü'n-nefs**, Çev. M. Zahit Tiryaki, İstanbul, Hayykitap, 2013, s. 32.

²⁹⁶ Hakîm Tirmizî, **Kalbini Bul: Edebü'n-nefs**, s. 96.

²⁹⁷ İbn Sînâ, *İşârât ve't-Tenbihât*'in son bölümünde, çeşitli riyazet uygulamalarını tatbik ederek ulaşılan olağanüstü halleri anlatırken aynı zamanda bu yöntemin evrensel bazı örneklerini de sunar. Bkz. İbn Sînâ, **İşaretler ve Tembihler**, Çev. A. Durusoy, M. Macit, E. Demirli, İstanbul, Lîtera Yay., 2005, ss. 191-204. Hucvîri ise şöyle der: "Bilinmelidir ki nefis mücahedesinin yöntemi açık ve seçiktir. Bütün din ve mezhepler arasında nefisle mücadele makbuldür. Buna riayet etmek, tasavvuf yolunu tutanların da hususiyeti olmuştur." Hucvîri, **Hakikat Bilgisi**, s. 314.

²⁹⁸ Hakîm Tirmizî, **Metafizik Mutluluk: Riyâzetü'n-nefs**, s. 37.

Tirmizî'nin burada 'akıl sahibi kimseler' (*ekyâs*) ile kimi kastettiği çok açık değildir. Fakat önemli olan Tirmizî'nin ahlak eğitimi için riyazet ve mücahedenin zorunlu olduğu fikrine ulaşmasıdır. Bu aşamada en önemli problem, diğer mistik geleneklerdeki riyazet ile sûflerin benimsediği riyazet arasındaki farkı ortaya koymaktır. İleride ayrıntılı bir şekilde üzerinde duracağımız için şunu belirtmekle yetineceğiz: Tirmizî'ye göre tasavvuftaki riyazet, bütünüyle İslam dininin emir ve yasaklarla çerçevesini çizdiği esaslara ve bunların 'kalben' yerine getirilmesine dayanmakla diğer mistik geleneklerin riyazet uygulamalarından ayrılmaktadır. Tirmizî'nin bu konuya dair açıklamaları, Cüneyd'in 'Bizim ilmimiz Kur'ân ve sünnetle sınırlıdır' sözünün bir izahı niteliğindedir ve şeriat-hakikat ilişkisine dair temel cümleler içerir.

Öyle anlaşılıyor ki Hakîm Tirmizî'yi Muhâsibî ve nefis hakkında sözleri nakledilen diğer mutasavvıflardan ayıran hususların başında, nefsi insanın maddi yapısı ve iç idrak güçleri ile beraber ele alıp oldukça somut ve betimleyici bir dil kullanması gelir. Bu durum bir yandan insanın bedensel unsurları ile davranışları arasındaki ilişkiyi anlamaya olanak sağlarken diğer yandan tasavvufta nazari düşüncelerin gelişim süreci bakımından, Tirmizî'nin nefis konusunu yeni bir noktaya taşıdığını göstermektedir. Nefis ve beden ilişkisi daha önceki sûflerin de sözünü ettiği bir durum olsa bile, Tirmizî fizyolojik olarak bu ilişkinin ayrıntılarını sunmaktadır. Bununla beraber Tirmizî'nin nefis hakkındaki görüşlerini tam bir nazariye saymak mümkün görünmemektedir. Nefsi kötülüğün kaynağı olarak ortaya koyarken Tirmizî'nin odaklandığı noktanın nefis terbiyesine makul bir gerekçe sunabilmek olduğu görülüyor. Çünkü nefsin mahiyetini ortaya koymadan onun terbiye edilmesinden bahsetmek –bu kaygıyı taşımayan mutasavvıflara göre bir sorun teşkil etmese bile- zahiri ve nazari ilimleri tahsil etmiş biri olarak Tirmizî'ye göre tutarsızlık sayılabilir. Ancak onun nefis, ruh ve şeytan gibi kötü ya da iyi davranışların kaynağı/sebebi olabilecek unsurlar arasındaki ilişkiye dair izahları çeşitli belirsizlikler içerir. Bu belirsizliklerin temel nedeni, Tirmizî'nin nefis ve beden arasındaki ilişkiye dair düşüncelerinin, bir yandan, cevher-araz teorisini dikkate aldığımızda kelam düşüncesinden; öte taraftan madde-suret teorisini dikkate aldığımızda ise İslam filozoflarının ve ahlak düşünürlerinin görüşlerinden unsurlar taşımasıdır. Bu anlamda Tirmizî, ahlak düşüncesini İslâm filozoflarının nefis anlayışıyla benzerlikler arz eden

bir çerçevede ortaya koyarken insanın mahiyeti konusunda kelim âlimlerinin atomcu nazariyelerini benimsediği bir yaklaşım sunar. Bu iki farklı düşünceyi telif edişindeki belirsizlikler, Tirmizî'nin insanın yapısı ya da bu unsurlar arasındaki ilişkiden ziyade riyazet ve mücahedenin 'zorunlu' oluşuna odaklandığını göstermektedir. Riyazet ve mücahede ise –pek çok mutasavvıfın tasavvuf tanımında yer aldığı üzere- hâli, yani insan davranışlarındaki değişmeyi kabul etmeyi gerektirir. Eğer davranışların kaynağını Tirmizî'de gördüğümüz üzere, ateş, karanlık duman veya ışık olan ama her halükârda 'maddî' ve bu nedenle 'değişimi kabul eden' bir nefse dayandırarsak bu durumda kötü davranışları değiştirmek ve dönüştürmek için riyazet zorunlu ve makul hale gelir.²⁹⁹ Bu anlamda Tirmizî'nin görüşleri seyr-u sülûku temellendiren ilk nazari teşebbüslerden biri sayılabilir.

1.2 'Ezelî' Bir Varlık Olarak İnsan

Hicrî üçüncü asırda, sûfiler arasında, kötülüğün kaynağı olarak nefis ve bu nefis anlayışının gerektirdiği riyazet ve mücâhede düşüncesini merkeze alan ana yönelimden sonra ikinci bir yönelim görülmektedir. Vakıa, sadece sûfiler için değil diğer ilim ehli için de yeni olan husus, insanın bilgi imkânlarını ruhun ezelîliğinden hareketle ele alan sûfilerin yaklaşımlarıdır ki burada özellikle Ebû Said Harrâz'ın, Cüneyd-i Bağdâdî'nin ve Hallâc-ı Mansûr'un görüşleri üzerinde duracağız. Bu üç mutasavvıftan Harrâz ve Cüneyd'in görüşleri kısmen benzerlikler arz eder.

²⁹⁹ Tirmizî'nin tasavvuf anlayışını çalıştığı eserinde Salih Çift, Tirmizî'nin nefsin aslı için neden farklı nitelermelerde bulunduğu anlamadığını belirtir. Bkz. Salih Çift, **Hakîm Tirmizî ve Tasavvuf Anlayışı**, s. 214. Tirmizî'nin nefsin gerçekte ne olduğuyula ilgili çeşitli nitelermelerde bulunduğu muhakkaktır. Fakat ateş, kirlî duman, toprak ya da ışık gibi nitelermeler farklı asıllar gibi görünse de –çünkü hepsi de nefsin maddî yapısına işaret eder- Tirmizî'nin düşüncelerinde bütünlük ve tutarlılık arz eden bir nokta vardır: Zahir ya da bâtın, dini vecibeleri esas alarak yürütülecek bir nefis tezkiyesi, nefsin ancak 'maddî' bir varlık olarak kabul edilmesiyle açıklanabilir. Çünkü madde olan bir nefis ahlak bakımından da değişme ve dönüşmeye (hâl) kabildir. Bir başka muhtemel neden ise manevî gelişime dair yöntemin mahiyetiyle ilgili olabilir. Eğer nefsi 'aklî' ya da 'manevî' bir cevher kabul edersek bu durumda seyr u sülûk için sadece tefekkürün –filozofların önerdiği şekliyle taakkul- yeterli olduğu iddia edilebilir. Nitekim bazı sûfilerin tasavvufu 'tefekkürden ibaret' saydıkları bilinmektedir. Bununla beraber bu tür bir iddia, tefekkürün riyazet ve mücahedenin kapsamına dâhil bir yöntem olduğu teziyle nakzedilebilir. Her halükârda nefsi ya da ruhu maddî bir varlık olarak kabul etmek, manevî gelişimin öznesini, dini ve tasavvufî yükümlülükleri yerine getirmesini icbar edecektir ve sadece Hakîm Tirmizî için değil, hemen bütün mutasavvıflar için amel ederek yetkinleşmek tasavvufun en öncelikli hedefidir. Dolayısıyla sûfilerin nefis ve ruh hakkındaki görüşleri, doğrudan doğruya seyr u sülûkun ve tasavvufî bilginin imkânlarıyla ilgili önemli neticeleri haizdir.

Bu mutasavvıfların düşüncelerine geçmeden önce metodolojiyle ilgili iki hususun altını çizmemiz gerekir: Birincisi insanın ezeli bir yönü olduğuyla ilgili düşüncelerin sadece bu üç mutasavvıfla sınırlı olmamasıdır. Pek çok sûfi bu düşünceyi ifade eden çeşitli sözler söylemiş olsalar bile ezeli insan fikrini epistemolojik bir tartışmanın merkezi haline getirmemiş olabilirler.³⁰⁰ Fakat konuyu eserlerinde ele alan bu üç isim, ezeli insan düşüncesinden bahsedilirken kendilerine atıf yapılmalarıyla ön plana çıkmaktadır. Bu yüzden konuyu bu üç mutasavvıfla sınırlamayı uygun gördük. İkinci olarak, bu sûfilerin düşüncelerini ‘tam anlamıyla’ bir nazariye saymanın mümkün olmamasıdır. Çünkü bu düşünceler büyük oranda ayet ve hadis yorumlarına dayanmakla birlikte, kapsamlı bir nazariyenin bütün unsurlarını taşımazlar. Buna ek olarak, başka herhangi bir nazariyeyi, söz gelişi Mutezile’nin *taaddüd-i kudema* görüşünü, hiçbir şekilde atıf yaparak nakzetmezler. Bu mutasavvıflar insanın ezeli yönü ile onun bilgi imkânları arasında bir maksat tayin ederken –bu maksat Harrâz ve Cüneyd’e göre tevhit, Hallâc’a göre ilahi aşk olarak ifade edilebilir- başlangıç ve maksat arasındaki bütün süreçler, genel anlamda tasavvufun riyazet ve mücahede usullerinde mündemiçtir. Bu itibarla söz konusu düşüncelerden ‘ilk nazari eğilimler’ ya da ‘teşebbüsler’ şeklinde söz etmeyi tercih ediyoruz.

Hucvîrî’nin ‘fena ve bekadan ilk bahseden kişi’ olarak nitelediği³⁰¹ Harrâz (ö. 286/899), düşünceleri nedeniyle âlimlerden tepki görmüş önemli isimlerden biridir. Attar’ın verdiği bilgilere göre günümüze ulaşmayan *Kitâbu’s-sırr*’ındaki ifadeleri nedeniyle sürgüne zorlanmıştır.³⁰² Fakat bu bilgiyi tashih etmek gerekir, çünkü tepkiye neden olduğu belirtilen sözleri, günümüze ulaşan *Kitâbu’s-safâ* isimli eserinde aynen geçmektedir.³⁰³ Bu bakımdan *Kitâbu’s-sırr*’ı aslında *Kitâbu’s-safâ*’nın yanlış

³⁰⁰ Bunun örneklerinden biri, aynı zamanda Harrâz’ın talebeleri arasında gösterilen Ebû Hüseyin b. Bennân’dır (Bünân ?). Vakıa sadece A’râf Suresi 172. Ayetle ilgili mutasavvıfların görüşleri, bu düşüncenin kısmen yaygın olduğunu göstermeye kâfidir. Bkz. Ebû Abdurrahman Sülemî, **Hakâiku’t-tefsîr**, thk. Seyyid İmrân, Beyrut, Dârü’l-kütübi’l-ilmiyye, 2001, C. I-II, I: 249, 250; Ruzbihân Baklî, **Arâisü’l-beyân fi hakâiki’l-Kur’ân**, thk. Ahmed Ferid Mezîdî, Beyrut, Dârü’l-kütübi’l-ilmiyye, 2008, C. I-III, I: 491-495.

³⁰¹ Hucvîrî, **Hakikat Bilgisi**, s. 246, 363.

³⁰² Ferîdüddîn Attâr, **Evliya Tezkireleri: Tezkiretü’l-evliyâ**, Çev. Süleyman Uludağ, İstanbul, Kabalcı Yay. 2012, s. 420.

³⁰³ Harrâz’ın tepki çeken ifadeleri şöyledir: “Gerçek anlamda yakın kişi (*mukarreb*) Allah’ın kendisine baktığı kişidir. Allah’ın bilgi, anlayış, irade, his ve hareketten yoksun kalmasını istediği kişidir. Bu haliyle o insanların en mutlusudur. Bununla beraber tevhid halindeyken varlıkları onlar ile mutlulukları arasında bir engeldir. Dolayısıyla onlar sürekli bu mutluluğu gözlemekten kaynaklanan sevinç ve neşe içindedir. Onlardan birine ‘İstedğin nedir?’ diye sorsan ‘Allah’ der.

okunuşundan ibaret saymak olasıdır. Burada Harrâz'ın tepki çeken ifadeleri yerine, bu ifadelere zemin teşkil eden ruh/nefs anlayışı üzerinde duracağız.

Harrâz'ın *Kitâbu's-safâ*'da dile getirdiği düşüncelere göre bütün ruhlar, ezelde, Allah'a yakınlığı tatmış olsalar bile bu, dünyaya geldiklerinde kendilerine unutturulmuştur. Bununla beraber Allah'ın yine ezelde kendisi için seçtiği bir zümre çeşitli ıstıraplara tahammül edip Allah'ın onlara yüklediği sorumluluklara riayet ederek bu yakınlığı tekrar yaşamaktadır.³⁰⁴ *Kitâbü'z-ziyâ*'da ise bu seçkin ruhların Allah'ın 'ezeliliğinin meydanında' dolaştıklarından söz eder.³⁰⁵ Öte yandan Harrâz nefis, beden ve ruh hakkındaki görüşlerini *Kitâbü'l-ferâğ*'daki bir pasajında daha açık ifade eder. Birazdan göreceğimiz gibi Harrâz da Cüneyd-i Bağdâdî gibi A'râf Suresi'nin 172. ayetini yorumlarken şöyle der:

Bu vakitte velilerin ve düşmanların ruhları bir arada bulunmaktaydı. Bu ruhlar henüz nefis ve bedenlere sahip değildi. Allah insanların nefis ve bedenlerini yarattığı vakit velilerin nefis ve bedenleri, düşmanların nefis ve bedenlerinden ayrıldı. Düşmanlar sapkınlık ve azgınlık üzere devam ettikleri için Hakk'ın davetine icabet etmekten geri durdular. Oysa velilerin ruhlarının Hakk'ın davetini kabul etmesi sonsuza kadar sürecektir. Çünkü Allah mutlak anlamda sonsuzdur. Böylece veliler de sonsuzun bilgisine sahip olan [Allah'ı] bilmek suretiyle aynı bilgiye sahiptir. Şu halde velilerin nefis ve bedenleri semavi bir tabiat üzere yaratılmış ve onlar da Hakk'ın davetine olumlu karşılık vermişlerdir. İnsanların nefislerinin Hakk'ın davetine olumlu karşılık vermeleri kulluk; kalplerinin icabeti davranışların sınırlarına riayet etmek; ruhlarının icabeti ise marifeti müşahede etmek ile ilgiliydi. Böylece bütün insanların ruhları Rablerine olumlu karşılık vermeleri bakımından mutmain idiler. Çünkü bu ruhlar süreklilik (*bekâ*) makamında yaratılmıştı. Bu aşamada müminlerin ruhları aydınlık (*nur*); kâfirlerin ruhları ise karanlık (*zulmet*) üzere yaratılmıştır."³⁰⁶

'Ne biliyorsun?' desen 'Allah' der. Azası konuşacak olsa 'Allah' der. Çünkü bütün azası Allah'ın nuruna gark olmuştur. Allah'tan başka bir şey bilmezler. Bütün bildikleri Allah'tandır. O Allah'tan [gelmiş] Allah'a [bağlanmış] ve Allah'a [yolculuk edip] Allah'la [beraber] olmuş kişidir. Ona ait bütün nispetler ve düşünceler gitmiştir. Bu durumda ona 'Kimsin?' diye sorulsa Allah'ın onun üzerindeki hâkimiyeti sebebiyle hiçbir cevap veremez. Hasbelkader 'Ben' deseler, işte bu, onların gerçekten vecd halinde olduğunu gösterir. Başka bir deyişle, yakınlığın sonuna geldiğinde artık Allah demeye de güç yetiremezler." Bkz. Ebû Saîd Harrâz, *Kitâbu's-safâ*, "Resâilü'l-Harrâz", thk. Kasım Samarrâî, **Mecelletü'l-Mecmai'l-İlmi'l-İrâkî=Journal of the Iraq Academy**, Bağdat, C. 15, Yıl: 1967, s. 181. [Bundan sonra Harrâz'ın eserlerine atıf yaparken sadece onun eserini zikretmekle yetineceğiz. Bununla beraber atıf yapacağımız beş risalesi de Kasım Samarrâî'nin bu tahkikinde yer almaktadır.] Serrâc, Harrâz'ın tepkiye neden olan bu sözünü, 'Bilâ-nefs' kavramını tanımlarken kullanır. Bkz. Serrâc, **İslam Tasavvufu: Lüma'**, s. 351.

³⁰⁴ Ebû Saîd Harrâz, *Kitâbu's-safâ*, ss. 175-183.

³⁰⁵ Ebû Saîd Harrâz, *Kitâbü'z-ziya*, ss. 175-183.

³⁰⁶ Ebû Saîd Harrâz, *Kitâbü'l-ferâğ*, ss. 195-196.

Bu pasaja göre Harrâz'ın, insanın ruh, beden ve nefisten müteşekkil olduğunu, bu üç unsur arasında ruhun ezeli bir varlığa sahip olduğunu ve ezelde Hakk'ın davetine icabet edenlerin nefis ve bedenlerinin semavi tabiatta yaratıldığını düşündüğü anlaşılmaktadır. Harrâz'a göre nefsi terbiye etmek için riyazet ve mücahede şarttır. Bununla beraber velayeti ispat ettiği *Kitâbu 'l-keşf ve 'l-beyân*'ın pek çok yerinde sülûk süresince Hakk'a yakınlaşmanın 'ruh' olduğunu dile getirir.³⁰⁷ Nitekim Harrâz, yukarıdaki ifadelerinin devamında, nefis ve araçlarının, bedeninin, kalbin ve onun idrak güçlerinin yok olucu; fakat Allah hakkındaki marifetin, O'nunla beraber olan ruhun ve ezelde takdir edilen velayetin kalıcı olduğunu belirtir.

Öte yandan Harrâz'ın marifet hakkındaki tanımlarından biri ruhun ezeliği fikrini destekler. Ona göre marifet üç esastan oluşur. Bu üç esas ferdaniyeti, ebediyeti ve ezeliyeti bilmektir. Ona göre arif, ferdaniyet bilgisi sayesinde kalbiyle bütün varlıklar arasındaki bağı *ezelde* kesmiştir. İkinci olarak ebediyet bilgisi sayesinde gönlüyle herhangi bir şey istemekten uzaklaşmıştır. Üçüncü olarak da ruhuyla ezeliyet bilgisini ulaşmıştır.³⁰⁸ Yukarıdaki pasajda ruhların 'beka makamında' yaratıldığını belirten Harrâz ruhun bekasını sürdürmesini bu üç bilgi türündeki sürekliliğe bağlar. Aynı şekilde velayetin sürekliliği de kulun Misak anındaki halinin sürekliliğiyle mümkündür.³⁰⁹ Harrâz'a göre arif, Allah'ın ezelde kendisi için hazırladığı ikram ve hazinelerin farkına vardığında sevinir.³¹⁰ Bu çerçevede ona göre *iştîyak* kavramı, arifin 'ezeldeki haline' dönebilmek için Hakk'a beslediği kavuşma arzusunun ifade eder.³¹¹

Ruh, beden ve nefis hakkında bütünlüklü bir teori göremesek bile Harrâz'ın düşüncelerinde kesin olan bir taraf vardır: Ruhlar, dünya hayatında var olmadan önce 'bir tür' ezeli varlığa sahipti. Bu ezellik açıktır ki Tanrı'yla beraber ikinci bir ezeli varlık fikrini öngörmemektedir. Aksi bir durum, Harrâz'ın kesin bir şekilde Sünnî tasavvuf geleneğinden dışlanmasını gerektirirdi. Oysa Harrâz en az Cüneyd kadar, sûfîlerin görüşleri üzerinde ittifak ettiği mutasavvıflardan biridir. Bu durumda en gerçekçi yorum, Harrâz'ın ezel kelimesini Tanrı için 'öncesizlik', ruh için ise 'öncelilik' anlamında kullandığı şeklinde olabilir. Öte taraftan Harrâz aynı zamanda

³⁰⁷ Ebû Saïd Harrâz, *Kitâbü 'l-keşf ve 'l-beyân*, ss. 186-192.

³⁰⁸ Ebû Saïd Harrâz, *Kitâbü 'l-ferâğ*, s. 201.

³⁰⁹ Ebû Saïd Harrâz, *Kitâbü 'l-ferâğ*, s. 194.

³¹⁰ Ebû Saïd Harrâz, *Kitâbu 's-safâ*, ss. 182-183.

³¹¹ Ebû Saïd Harrâz, *Kitâbu 'l-hakâik*, s. 204.

kulun ‘ezele dönmesinden’ bahsederek Cüneyd’in biraz sonra ele alacağımız ‘olmazdan önceki hale dönmek’ şeklindeki tevhit tanımıyla paralel bir düşünceyi dile getirmiştir.

Cüneyd-i Bağdâdî de (ö. 297/909) nefis görüşünü, sadece nefis terbiyesinin gerekliliğini değil aynı zamanda bu terbiyenin neticesinde epistemolojik olarak insanın neye ulaştığını, yani maksadını da ortaya koyan –ki bu tevhidi idraktır- daha kapsamlı bir çerçevede ifade eder. İlk aşamada Cüneyd, kötülüğün kaynağı olarak nefis ve onun terbiye edilmesi konusunda bütün mutasavvıflarla aynı kanaati paylaşır.³¹² Bu anlamda Cüneyd ‘nefs-i emmâre’yi kötülüğü emreden ve günaha çağırın nefis olarak tanımlarken³¹³ nefsin hâkimiyetinden kurtularak tevhide ulaşmanın ruh olduğunu düşünür. Bu yaklaşımdan onun insanı ruh, beden ve nefisten müteşekkil bir varlık olarak telakki ettiği anlaşılmaktadır.

Cüneyd’e göre tezkiye ve tasfiye yönteminin maksadı insanın ‘tevhide ulaşmasıdır’. Tevhide ulaşmak ise *olmazdan önceki hale dönmek* demektir.³¹⁴ Cüneyd’in bu düşüncesi aslında bir nas yorumudur. Ona göre ruhlar, *var olmadan önce*, Allah’ın hitabını duymuş ve O’na karşılık vermişlerdir ki bu durum Kur’an’da ifade edilmektedir.³¹⁵ Hem *Kitâbü’l-fenâ*’da hem de *Kitâbü’l-mîsâk*’da bu konuyu ele alan Cüneyd’e göre ruhlar, ‘ezelde’ Allah ile tevhide ulaşacaklarına dair bir ahitte bulunmuşlardır. Bu ruhların ‘ezelde’ ne tür bir varlığa sahip oldukları Cüneyd’de açık değildir. Nitekim Cüneyd, bu ruhlara verilen varlığın ‘yaratılmışlara verilen varlık olmadığını’ fakat bunun dışında söz konusu varlığın anlamını ancak Allah’ın bildiğini belirtmiştir.³¹⁶ “Bu durumda en makul yorum Cüneyd’in ruhlara ait bu ezeliliği, sadece

³¹² Cüneyd şöyle der: “Küfrün esası nefsin muradı üzere davranmaktır.” Bir başka sözünde ise Hakk’a vasıl olmanın hevayı terk etmekle mümkün olduğunu söyler. Bkz. Hucvîrî, **Hakikat Bilgisi**, s. 313, 323. Bu meyandaki başka sözleri için bkz. Suâd Hakîm, **Tâcü’l-Ârifîn: Cüneyd-i Bağdâdî**, Kahire, Dâru’ş-şurûk, 2007, s. 121 vd.

³¹³ Abdülkerim Kuşeyrî, **Kuşeyrî Risalesi**, Çev. Süleyman Uludağ, İstanbul, Dergah Yay., 1996, s. 239

³¹⁴ “*Kâne’l-emru fî ibdâihi kemâ lem yezel fî ibtidâihi*”, Bkz. Suâd Hakîm, **Tâcü’l-Ârifîn: Cüneyd-i Bağdâdî**, s. 247.

³¹⁵ Cüneyd’in bu görüşünü dayandırdığı ayet A’râf Suresi 172. ayettir: “*Kıyamet gününde, biz bundan habersizdik demeyesiniz diye Rabbin Ademoğullarından, onların bellerinden zürriyetlerini çıkardı, onları kendilerine şahit tuttu ve dedi ki: Ben sizin Rabbiniz değil miyim? (Onlar da), Evet (buna) şahit olduk, dediler.*” (Meal: TDV)

³¹⁶ Cüneyd-i Bağdâdî, “*Kitâbü’l-mîsâk*”, s. 230; “*Kitâbü’l-fenâ*”, s. 248, **Tâcü’l-Ârifîn: Cüneyd-i Bağdâdî** içinde, Yay. Haz. Suâd Hakîm, Kahire, 2007.

bir öncelik ve bedenden önce var olmak anlamına kullanmış olmasıdır.”³¹⁷ Çünkü bu yorumun en önemli sakıncası, daha önce de belirttiğimiz gibi, Tanrı ile beraber ikinci bir ‘ezelî varlık’ olduğu düşüncesine yol açma imkânıdır. Fakat bütün sûflerin, görüşlerinde ittifak ederek ‘Seyyidü’t-tâife’ şeklinde andıkları Cüneyd’in, şeriat-hakikat ilişkilerinin tesisindeki merkezi rolü dikkate alındığında, genel anlamda tasavvufa ve geleneksel dinî ilimlere aykırı bir nazariye ortaya koyması beklenemez. Bu nedenle Cüneyd, risalelerinin muhtelif yerlerinde ‘ikinci ezelî varlık’ vehmini kesin olarak reddeden ifadeler kullanır.³¹⁸

Konunun bir diğer yönü de Cüneyd’in tezkiye ve tasfiye yöntemine bir maksat belirlerken dile getirdiği düşüncelerdir. Cüneyd’e göre ruhlar bedenlerle birleşmeden önce saf ve temiz oldukları için Hak ile aralarında herhangi bir perde yoktu ve ruhların tevhidi idrak etmeleri de bu perdesiz ilişkiyle mümkündür. Fakat ruhlar bedenlerle birleşince maddeyle irtibat kurmuş ve kirlenerek perdelenmişlerdir. Böylece ruhlar ‘ezelde’ verdikleri ahdi unutmışlardır. Cüneyd’e göre tasavvufî tecrübenin nihai gayesi, bu ahdi hatırlamak üzere, tekrar *olmazdan önceki hale*, yani ‘saf ruh’ haline dönerek tevhidi idrak etmektir.³¹⁹

Kısaca, ruhlar için ‘bir tür’ ezeliyeti savunması açısından Cüneyd’in görüşleri, söz gelişi Muhâsibî ya da Hakîm Tirmizî gibi mutasavvıfların düşüncelerinden farklı bir tavrı yansıtırken Harrâz ile paralellik arz eder. Harrâz ve Cüneyd, ruhların bedenlere tevdi edilmeden önceki halini ‘ezelî’; dünyaya geldiklerindeki hallerini ise ‘hâdis’ olarak nitelendirmekle, sadece sûfler arasında değil kelim âlimlerinin ve bilhassa Mutezile’nin *taaddüd-i kudema* düşüncelerine yeni bir yorum getirmiş olmaktadır. Bu anlamda Harrâz’ın ve Cüneyd’in, Tanrı’nın kıdemiyle çelişmeksizin insanın bir ezeli varlığından bahsetmenin mümkün olduğunu düşündüğü söylenebilir. İkinci olarak –çağdaş araştırmaların da dikkat çektiği üzere- özellikle Cüneyd’in düşüncesi, insanın ezeli varlığını ortaya koymak anlamında ontik bir gayeden ziyade epistemolojik bir içeriğe sahiptir ve bilgiye bir maksat ve bu maksada ulaşmada bir yöntem dile getirmesi açısından yeni bir düşüncedir.

³¹⁷ Mehmet Dalkılıç, **İslam Mezheplerinde Ruh**, İstanbul, İz Yay., 2004, s. 177.

³¹⁸ Söz gelişi Cüneyd şöyle der: “Ezelî ve ebedî olan sadece O’dur”. Bkz. Süleyman Ateş, **Cüneyd-i Bağdâdî: Hayatı, Eserleri ve Mektupları**, İstanbul, Yeni Ufuklar Neşriyat, (trs.), s. 188.

³¹⁹ Ebû'l-Alâ Afîfî, **Tasavvuf: İslam’da Manevi Hayat**, İstanbul, İz Yay., 2004, (3 bs.), s. 155-156; Mehmet Dalkılıç, **İslam Mezheplerinde Ruh**, s. 178.

Ele alacağımız bir diğer mutasavvıf da Hallâc-ı Mansur'dur (ö. 309/922). Hallâc, nasut-lahut kavramlarını kullandığı bir şiirinde, insanın bir ezeli ve ilahi yönü olduğu düşüncesini dile getirir. Ona göre “Allah zatında, zatıyla konuşabilmek için kendisinin suretini görmek istedi ve ezele bakıp, yokluktan bütün isim ve sıfatlarını birleştiren bir suret meydana getirdi. Bu suret Allah'ın ebedi kıldığı Âdem'in suretiydi.”³²⁰ *Kitâbu't-Tavâsin*'de yer alan bir beyitte Hallâc bu yaratılış sürecini şöyle ifade eder: “*Nasutu lahutunun sırrını izhar edeni tesbih ederim / Sonra halkı için yiyen ve içen suretinde zuhur etti*”³²¹ Bu beyte göre söz konusu suretin ikili bir tabiatı vardır ki Hallâc bunlardan nasutu beşeri yön, lahutu ise ilahi yön olarak isimlendirir.³²²

Fakat bu düşünce pek çok belirsizlik içermektedir ki daha sonra Hucvîrî'nin Hallâc'a tabi olanları ya da onun bu düşüncesini istismar edenleri ‘hulûlîlik’ ile suçlamasının nedenlerinden biri de bu belirsizliktir. Öncelikle söz konusu suretin ikili tabiatının, Tanrı'ya mı yoksa insana mı ait olduğu açık değildir. Beyitte geçen ifadelerden bu ikili tabiatın Tanrı'ya ait olduğu anlaşılır.³²³ Bununla beraber Hallâc nasut kelimesini insanın bedenini anlatan bir kavram olarak da kullanır ki bu durumda yine lahut terimi ile tam olarak neyin kastedildiği açık değildir.³²⁴ Lahut kelimesiyle ruhun kastedildiğini varsaysak, bu durumda ruh ile Tanrı arasındaki ilişkinin mahiyeti bir soruna dönüşmektedir. Çünkü Hallâc'a göre ilahi suretin iki yönü, birbirleriyle mezcolduğu için bu iki tabiata ‘Bu odur, O da budur’ denilebilir. Vakıa Hallâc'ın öldürülmesine sebep olan meşhur ‘Ene'l-Hak’ ifadesini serdettiği cümlesinde “Eğer

³²⁰ Hallâc-ı Mansûr, *Kitâbu't-Tavâsin*, nşr. Louis Massignon, Paris, 1913, s. 129'dan naklen Reynold Nicholson, *Tasavvufun Menşei Problemi*, s. 143.

³²¹ Hallâc'ın eserinden aktaran Reynold Nicholson, *Tasavvufun Menşei Problemi*, s. 143.

³²² Nicholson'a göre bu iki terim Hz. İsa'nın çift tabiatını anlatmak için Süryaniler tarafından kullanılmaktaydı.³²² Bkz. Reynold Nicholson, *Tasavvufun Menşei Problemi*, s. 143. Bununla beraber Affî'ye göre Hallâc, Allah'ın insanı kendi suretinde yaratmasıyla ilgili rivayeti –ki Buhârî'de de geçen sahih bir hadistir (Buhârî, İstizan, 1)- sadece Hıristiyanların Hz. İsa'nın tabiatını açıkladıkları tarzda yorumlamakla kalmamış ve bütün insanları içerecek şekilde izah etmiştir. Bununla beraber Hallâc'ın bazı sözleri hulul düşüncesini çağrıştırmaktadır. Bkz. Ebu'l-Alâ Afîfî, *Tasavvuf: İslam'da Manevi Hayat*, ss. 204-207.

³²³ Nitekim Nicholson söz konusu şiiri bu şekilde yorumlamaktadır. Bkz. Nicholson, *Tasavvufun Menşei Problemi*, s. 143.

³²⁴ İki kavram hakkındaki bu belirsizliğe dikkat çeken Ekrem Demirli, Hallâc'ın ezeli insan fikrini, imanı ve onunla eş anlamlı olmak üzere insanın Allah'a olan aşkını anlatan kavramlar olarak ele alır. Bkz. Ekrem Demirli, *Aşk Nedir: İslam Düşüncesinde İman ve Amel İrtibatı Sorunu*, İstanbul, Sûfî Kitap, 2014, ss. 195-204.

Allah'ı tanımiyorsanız eserlerini tanıyın. Ben o eserim. Ben Hakk'ım. Çünkü ben Hakk'la beka buldum” demektedir.³²⁵

Öte yandan Hallâc'ın, insanın 'hâdis' bir varlık oluşuna işaret ettiği de söylenebilir. Onun şöyle dua ettiği aktarılır: “Allah'ım! Hudûsum üzerine kıdemim ve kıdemimin örtüsü altındaki hudûsum hakkı için bu nimetin şükrüyle beni rızıklandır.”³²⁶ Bu ifadede Hallâc, ezeli bir yöne sahip olsa bile nihai tahlilde insan için 'hâdis' nitelimesinde bulunur. Bu durumda Hallâc'a göre insanın ezeli ve ilahi bir yöne sahip olması, onun Allah tarafından yaratılışının bir başka ifadesidir diyebiliriz. Başka bir anlatımla ezellilik Allah ve insan için farklı anlamlara gelen bir kavrama dönüşür. Bu sayede Hallâc'ın düşüncelerini Cüneyd ve Harrâz'da gördüğümüz gibi 'ikinci ezeli varlık' endişesini ortadan kaldıran bir bağlamda yorumlayabiliriz. Nitekim bir başka sözünde Hallâc şöyle demektedir: “Kıdem ve ezeliyet Allah'a mahsus olduğu için sen bütün hâdis ve yaratıkları dikkatli bir şekilde tetkik etmeli ve bunların mahlûk olduğuna hükmetmelisin.”³²⁷ Lahut ve nasut hakkındaki düşünceleriyle bu ifadelerini bir araya getirdiğimizde Hallâc'ın tıpkı Cüneyd ve Harrâz gibi insana 'bir tür' ezellilik atfettiği ancak bu ezelliliğin Allah'ın ezeliyetiyle aynı anlama gelmediği sonucuna ulaşırız. Bu düşüncede tasavvufun gelişimi bakımından sorun teşkil eden yer, insanın ezeli bir yönünün olması değil bir tür ezeliyete sahip olan bu insanın Tanrı ile irtibatıdır.

İleride ayrıntılı bir şekilde duracağımız için şimdilik sadece belirtmekle yetinelim: her üç mutasavvıfın da görüşlerinin iki önemli sorunu izhar ettiğini görüyoruz ki bunlar şeriat-hakikat ilişkilerinin tesisi sürecinde sûfîlerin karşı karşıya kaldıkları en kritik problemlerdendir. Birincisi, tevhid bir kabul müdür yoksa bir sürecin sonunda elde edilen idrak midir? Bu soruya verilen cevaplar, sûfîleri doğrudan kelim âlimleriyle karşı karşıya getirmiş ve iman hakkındaki düşüncelerini belirlemiştir. Bununla bağlantılı olarak ikincisi ve daha önemlisi ise tevhid tecrübesinin subjektifliği ile ilgilidir. Eğer tevhid, 'ulaşılabilir' bir şey olması bakımından bir yetkinleşme sürecini gerektiriyorsa bu sürece girmeyen ya da onu tamamlamayan ile 'muvahhit' arasındaki fark nedir? Her iki sorun da bir yandan sûfîlerin, tasavvuf ve

³²⁵ Ebu'l-Alâ Afîfî, **Tasavvuf: İslam'da Manevi Hayat**, s. 206.

³²⁶ Reynold Nicholson, **Tasavvufun Menşei Problemi**, s. 147.

³²⁷ Kuşeyrî, **Kuşeyrî Risâlesi**, s. 84.

dinî hayat arasındaki ilişkiye dair düşüncelerini ele verirken öte yandan zahir-batın ayrımının giderek keskinleşip nihayet ‘avam-havas’ türü tasniflere dönüşmesine zemin hazırlamıştır.

Sonuç olarak Harrâz, Cüneyd ve Hallâc, tasavvufta ‘ezeli insan’ düşüncesini ilk kez bu denli açıkça dile getiren mutasavvıflardır diyebiliriz. Bu yaklaşımın, tasavvufun ‘olgunluk dönemi’ temsilcileri olan İbnü’l-Arabî ve takipçilerinin elinde bütüncül bir nazariyeye dönüşmesi,³²⁸ ‘ezelî insan’ düşüncesinin tasavvufun başlıca kabullerinden biri haline gelerek merkezi önemini koruduğunu göstermektedir. Bununla beraber hicrî dördüncü asırda, hem kötülüğün kaynağı olarak nefis anlayışı ve bu anlayışın gerektirdiği riyazet düşüncesinin hem de ezeli insan fikrinin şeriat-hakikat ilişkisinde soruna yol açan yönlerini, Serrâc, Kuşeyrî ve Hucvîrî gibi müelliflerin yeniden yorumuna tabî tuttuklarını görüyoruz.

1.3 Tasavvufta Büyük Kırılma: Nefs/Ruh Bahsinde Klasik Teoriye Dönüş

Sûfilerin sadece nefis ve ruh hakkındaki görüşlerini dikkate aldığımızda bile tasavvufun gelişim seyrinde iki farklı çizgiyi müşahede edebiliriz: Hâkim tasavvuf anlayışından kısmen farklılaşan nazari eğilimlerin hicri üçüncü asırdaki artışı ve bu

³²⁸ Ekrem Demirli, Cüneyd’in ve Hallâc’ın ezeli insana dair düşüncelerinin sonraki tasavvuf üzerindeki etkisini şöyle izah eder: “Hallâc insanın iki yönü olarak nasut ve lahut yönlerinden söz ederek, ezeli bir insan fikrini daha ileriye taşımıştır. Bu sayede insanın ezeli bir nefse sahip olduğu fikri, ilk dönem tasavvufu ile İbnü’l-Arabî ve takipçileri arasındaki bağlantıyı sağlamıştır. İbnü’l-Arabî ve takipçileri ‘insanın hakikati nedir?’ sorusunu ‘herhangi bir şeyin hakikati nedir?’ sorusuna çevirerek daha karmaşık ve genel bir soruna dönüştürürler. Daha doğrusu insanın hakikati hakkındaki fikrimiz, eşyanın hakikati hakkındaki düşüncemizi belirleyeceği gibi eşyayı bilmek sayesinde insanın kendisini tanıması da böyle mümkün olacaktır. Konevî bir şeyin hakikati derken ‘o şeyin ilahi ilimdeki taayyünü [belirlenim]’ ifadesini anlar. Bu eşya için olduğu kadar insanın kendisi için de söylenebilir. Bir şeyin hakikatini bilmek ise o şeyi ilahi ilimde bilmek demektir. İnsanın kendisini bilmesi ise ilahi ilimdeki haliyle bilmesi demektir. İbnü’l-Arabî Cüneyd’in ‘tevhit, olmadan önceki hale dönmektir’ ifadesiyle ‘kadim hâdisite bitiştiğinde ondan geri bir şey kalmaz [fena]’ ifadesini bu anlamda yorumlar. Çünkü ‘olmazdan önceki hal’ diye bir mertebeden söz edilmektedir ve Tanrı’nın insandan istediği tevhit ancak o hale ulaşmakla sağlanacaktır. Söz konusu hal, insandan ezeli misakın alındığı haldir. Bunun İbnü’l-Arabî’deki karşılığı ise insanın kuvve halinde sahip olduğu yetkinliklerdir. O hale dönmek veya ‘yaratılmışın kadime bitişmesi’ ise, kuvve halindeki durumun bilfiil hale dönüştürülmesi veya kemâle ulaşmak üzere miracın tamamlanmasıdır. Öyleyse sûfiler riyazet yöntemlerini bilgi yöntemi sayarken yöntemin insana kendisi ve eşya hakkında kesin bilgiyi kazandırabileceği üzerinde dururlar. Yani insan kuvve halindeki yeteneklerini bilfiil hale getirebilir.” Bkz. Ekrem Demirli, **Metafizik Düşüncede Tanrı ve İnsan: İbnü’l-Arabî ve Vahdet-i Vücûd Ekolü**, İstanbul, Kabcacı Yay., 2009, ss. 153-154. İbnü’l-Arabî düşüncesi açısından Hallâc’ın yorumlanması hakkında bkz. Ebû’l-Alâ Affî, **Fusûsu’l-Hikem Okumaları için Anahtar**, Çev. Ekrem Demirli, İstanbul, İz Yay., 2002, (2 bs.), ss. 180, 305.

farklılıkları, tasavvuf alanının dışına çıkarmadan eleştiren bir tür ‘otokontrolcü’ anlayışın hicri dördüncü asrın ortalarından itibaren yükselişi. İkinci aşama büyük ölçüde, ‘ilk tasavvuf klasikleri’ olarak nitelenen *Lüma*, *Ta’arruf*, *Risâle* ve *Keşfu’l-mahcûb* gibi eserler yoluyla hicri beşinci asrın sonlarına dek sürmüştü ve bu eserlerin çizdiği genel çerçeve Gazzâlî’ye kadar ulaşmıştır. Bu yüzden şeriat-hakikat ilişkilerinde bir ‘denge’ ve ‘derecelenme’ söylemi en çok bu eserlerde gözlenir ki nefis ve ruh hakkındaki tartışmalarda bu daha da açıktır. Bu eserlerde takip edilen temel yöntem iki aşamadan oluşur: Birincisi hâkim tasavvuf anlayışından nispeten farklılaşan nazari görüşleri nakzeden sûfilerin ifadelerinin herhangi bir yoruma tabi tutulmadan sıralanması; ikincisi ise bizzat müellifin hem tasavvuf içindeki bu ana akıma dayanarak hem de kelim ve fıkıh âlimlerinin görüşlerini dikkate alarak söz konusu farklı düşünceleri ‘sünnî’ dünya görüşüyle uzlaştıran bir yorum biçimi benimsemesi. Bu durum aynı zamanda, iki ‘farklı’ düşünce tarzını uzlaştırmaya çalışan bu müelliflerin zaman zaman yaşadıkları çelişkilerin de temel nedenidir. Ruh ve nefis konusunun Cüneyd, Harrâz ya da Hallâc gibi mutasavvıfların elinde aslında bir ‘kriz’e dönüştüğü, bu klasiklerde kullanılan üsluba Muhâsibî’nin yaklaşımlarıyla paralellik arz eden bir söylemin hâkim olmasından anlaşılmaktadır.

Serrâc (ö. 378/988) ruh konusunu *Lüma*’nın iki yerinde ele alır: birincisi çeşitli tasavvuf kavramlarını tanımladığı kısım, diğeri ise tasavvufta ‘usul’ konusunda hataya düşen sapkın zümreleri eleştirdiği bölümdür ki esas görüşleri de burada yer alır. Serrâc ilk kısımda öncelikle Ebû Bekir Şiblî’nin iki sözünü aktarır. Bunlardan birincisi ruhların da bedenler gibi ‘hâdis’ varlıklar olduğunu anlatan “Ruhlar, bedenler ve düşünceler gibi kendileri ile değil Allah ile kaimdirler” sözüdür. Diğeri ise hâdis bir varlık olarak ruhun, sahip olabileceği en kesin bilginin Kadim olan Hakk’ı asla idrak edemeyeceğine dair bilgi olmasıyla ilgilidir. Serrâc’ın Şiblî ile başlaması bilinçli bir tercihtir çünkü eser boyunca ortaya koyduğu yaklaşım, bu iki ana fikirle uyum gösterir.³²⁹ Nitekim ismini vermediği bir mutasavvıftan aktardığı -ki bu yüzden şâz görüş olarak değerlendirdiği anlaşılıyor-

³²⁹ Serrâc, aynı kısımda ‘ezel’ kavramını ele alırken Şiblî’nin bir tesbihini aktarır ki bu duada Şiblî zaman ve mekân bildiren her türlü isimlendirme ve nitelemeyi Allah’tan tenzih eder. Bkz. Serrâc, **İslam Tasavvufu: Lüma**, s. 356.

Ruh kadim ve beşeri olmak üzere iki türdür. Hz. Peygamber ‘Benim gözlerim uyur ama kalbim uyumaz’ sözü bunu ifade eder. Bu nedenle onun zahiri beşeriyet gözüyle uyurken batını uyanıktır, ondan değişme olmaz. ‘Ben sürekli Rabbimin huzurunda bulunurum’ hadisi de kadim ruhun özelliğidir.

şeklindeki ifadeyi “Bu görüş doğru değildir. Çünkü kadim, kadimden ayrılmadığı gibi hâdis de kadime bitişmez” diyerek reddeder. Buna mukabil iki ayrı ruh türünden bahseden Vâsıtî’nin (ö. 320/932) sözlerini ise herhangi bir yoruma tabi tutmaz.³³⁰ Bunun nedeni Vâsıtî’nin bu iki ruh türünden herhangi birine açık bir şekilde ‘ezelilik’ atfetmemesidir. Serrâc’ın, sözünü aktardığı bir diğer mutasavvıf olan İbn Sâlim’e göre ise ceza veya mükâfat ruh ve bedene aynı anda terettüp ettiği gibi ruhun bir bedenden diğerine geçişi de (tenasüh) imkânsızdır ve bunu savunanlar açık bir şekilde sapkıncıdır.³³¹ Serrâc’ın ruh konusundaki ifadelerinin ilk kısmı bu iktibasla biter. Fakat bu bölümdeki tasnif biçimi Serrâc’ın ruh konusundaki temel kaygılarını izhar eder. Bunlar, ruhun kesin bir şekilde hudûs ve letafetle nitelenerek bilgi imkânının bu çerçeveye sınırlanması ve ittihat, hulul ya da tenasühün reddi.

Serrâc bu çerçeveye ulaştıktan sonra eserinin son kısmında ruh konusunda ‘sapkın’ olarak nitelediği yedi görüş zikrederek bunları reddeder.³³² Serrâc bu

³³⁰ Serrâc, Vâsıtî’nin “Ruh iki türdür. Biri yaratıklara can veren ruh, diğeri kalpleri aydınlatan ruh...” sözünü aktardıktan şöyle der: “Ruhlar letafeti sebebiyle ‘ruh’ diye adlandırılır. Azalar hallerinde su-i edep edecek olurlarsa ruh işlevini yerine getiremez. Buna mukabil ruh, mülâhaza ve müşahede halinde oldukça zamanla incelik kazanarak kendine yönelik hitapları anlar ve müşahede ettiklerinden bahseder.” Burada ikinci pasajın kime ait olduğu tam olarak belli değildir fakat nazari bir konudan salt pratik ahlaka geçiş yapılması, ifadelerin Serrâc’a ait olabileceğini gösteriyor. Başka bir ifadeyle Serrâc, ruh hakkındaki tartışmaların, netice itibarıyla eylemlerimize bir katkı sağlaması gerektiğini düşünmektedir ki bu genel anlamda sûfilerin nazari ve kuralcı ilimlere yönelik temel eleştirisidir. Bkz. Serrâc, **İslam Tasavvufu: Lüma**, s. 225. Buna ek olarak Hucvîrî, ruh konusunu ele alırken bu hususta en çok görüş bildiren mutasavvıflardan birinin Vâsıtî olduğunu belirtir. Hucvîrî’nin aktardığı pasajda Vâsıtî, ruhları on gruba bölerek her birinin çeşitli niteliklerinden bahseder. Fakat Vâsıtî’nin buradaki ifadelerinde belirsizlikler söz konusudur. Söz gelişi şehitlerin ruhlarının cennette kuşların kurağında olduğunu ifade ederken –ki bu bir hadise atıftır– öte yandan fakirlerin ve dervişlerin ruhlarının fena mahallinde istikrar halinde bulduklarını söyler. Birinci örnekte alışılacağı anlamda ölümden sonra bedenden ayrılan ruh anlatılırken, ikincisinde bir salikin içinde bulunduğu makama göre durumundan bahsedilir. Başka bir deyişle Vâsıtî, söz konusu tasnifte ruh ve nefis ile ilgili herhangi bir ayrıma gitmekten ziyade haller ve makamlarla ilgili görüşünü serdetmektedir. Bu da aşağıda ele alacağımız üzere Hucvîrî’nin nefis ve ruh görüşüyle uyumlu bir yaklaşım tarzıdır. Bkz. Hucvîrî, **Hakikat Bilgisi**, s. 391. Bununla beraber Ebû Bekir Vâsıtî’nin erken dönem tasavvufu açısından merkez isimlerden biri olduğu anlaşılmaktadır. Bkz. Laury Silvers, **A Soaring Minaret: Abu Bakr al-Wasiti and the Rise of Baghdadi Sufism**, Albany, SUNY, 2010, özellikle ss. 45-100.

³³¹ Serrâc, **İslam Tasavvufu: Lüma**, ss. 225-226.

³³² Bunlar “Ruh Allah’ın nurlarından biridir”, “Ruh hayat-ı ilahiyeden bir hayattır”, “Ruhlar mahlûk, Rûhu’l-kuds zat-ı ilahiyededir”, “Avamın ruhları mahlûk, havasın ruhları mahlûk değildir”, “Ruhlar kadimdir, ölmez, azap çekmez ve eskimezler”, “Ruhlar bedenden bedene geçerek tenasüh

görüşlerin sahiplerini zikretmemekle birlikte sonuncu görüşün Hallâc'a ait olduğu kesindir.³³³ Diğer görüşler ise ya ruhu kadim ve ilahi bir varlık sayan, ya ruhun tenasüh ettiğini ifade eden ya da avam ile havasın ruhları arasında ayırım yapan görüşlerdir. Serrâc bunların tamamını reddederek temel görüşünü verir:

Bana göre ruhların hepsi yaratılmıştır. Ruh emr-i ilahiden bir emirdir. Allah ile ruh arasında, ruhun Onun mülkünden Onun emrinde ve kabzasında oluşundan başka bir bağ ve nispet yoktur. Ruhlar tenasüh etmez. Bir bedenden çıkıp ötekine girmez. Bedenin ölüm acısını tattığı gibi ruh da tadar. Bedenin nimetlenmesiyle nimete erer, azap görmesiyle azap görür. Ruh çıktığı bedende haşredilir. Allah Âdem'in ruhunu melekûtta yaratmış ve ona topraktan beden giydirmiştir.³³⁴

Görüldüğü gibi Serrâc ruh hakkındaki tartışmalarda bütünüyle kelamcıların çizdiği çerçeveye sadık kalmaktadır. Serrâc tenasühü reddetmekle gerçekte sûfiler arasında da yeni bir yaklaşım getirmiş olmaz fakat ruhun kıdemi ya da insanın ezeli bir yönü olabileceğiyle ilgili düşüncelere karşı çıkması, 'sünnî tasavvuf'un karakterini yansıtan bir yaklaşımdır. Dikkat çekici olan, Serrâc'ın ruh konusunu ele aldığı hiçbir bölümde Cüneyd'e atıf yapmamasıdır. Çünkü Cüneyd, *Lüma*'nın diğer bütün bahislerinde Serrâc'ın görüşlerini belirleyen otorite isimlerden biridir. Yanı sıra Serrâc, Cüneyd'in pek çok risalesinden pasajlar aktardığı gibi verdiği bazı bilgilerde onun eserlerinden yararlandığını da belirtir. Bu durumda onun, Cüneyd'in ruhun ezeliğinden bahsettiği metinlerini görmemiş olabileceğini varsaymak muhtemel değildir. Bilindiği gibi Cüneyd, ruhların ezeli yönüyle ilgili görüşlerini 'tevhid' bahsi çerçevesinde dile getirmiştir. Serrâc tevhid bahsini ele alırken Cüneyd'in 'olmazdan önceki hale dönmek' ifadesini 'ezel' kelimesine herhangi bir atıf yapmadan yorumlamaya özen gösterir.³³⁵ Oysa Cüneyd'in söz konusu ifadelerinde 'ezel' kavramını kullandığını biliyoruz. Buna mukabil Serrâc 'ezel' kavramı hakkında şunları söyler:

edebilirler", "Ruh ikidir: lahuti ve nasuti" şeklindeki görüşlerdir. Bkz. Serrâc, **İslam Tasavvufu: Lüma'**, ss. 438-439.

³³³ Serrâc Hulûliyye'yi ayrı bir başlıkta ele alır ve bütün iddialarını reddeder. Fakat bunu yaparken Hucvîrî'de gördüğümüz gibi Hallâc'a hiçbir atıfta bulunmaz. Bununla beraber lahut ve nasut düşüncesini reddetmesi, Hallâc'ın düşüncelerinin 'hulul' olarak yorumlanabileceğini kabul ettiğini gösterir. Bkz. Serrâc, **İslam Tasavvufu: Lüma'**, s. 430.

³³⁴ Serrâc, **İslam Tasavvufu: Lüma'**, s. 439.

³³⁵ Serrâc, **İslam Tasavvufu: Lüma'**, ss. 28-33.

Ezel, kıdem anlamına gelmekle beraber, kadim olan Allah, kıdem kelimesiyle başkasını da adlandırmaktadır. Nitekim ‘bir şey başka bir şeyden daha kadimdir’ denilebilir. Ama ezel ve ezeliyet, sadece Allah’a aittir. Ondan başka bir şey ezel adıyla adlandırılmaz.³³⁶

Bu ifadelere dayanarak Serrâc’ın Hallâc ile beraber aynı zamanda Cüneyd’in düşüncelerini de kabul etmediğini ileri sürebiliriz.

Sünnî tasavvufun temel karakteri aynı zamanda bir ‘ahlak eğitimi’ savunusu olmasıdır. Bu nedenle sadece Serrâc değil diğer müellifler de ruh veya nefis konusunu her halükarda ahlâkî bir neticeye bağlamaya özen göstermişlerdir. Bu yaklaşım en çok fena halinde insanın tabiatının değişip değişmeyeceği konusundaki tartışmalarda kendini gösterir. Nitekim Serrâc fena anında kişinin nefisinden ‘tamamen’ soyutlandığını ileri süren görüşlere karşı çıkararak şöyle der:

Fenayı nefsin gitmesi olarak anlayanlar yanılgıya düşmüş ve beşeriyet vasfını tanımamış demektir. Beşeriyetten fani olmak asla mümkün değildir, ancak beşeriyet vasıflarının yani ahlakın dönüşmesi ve değişmesi söz konusudur.³³⁷

Bir başka yerde ise *bilâ-nefs* kavramını tanımlarken kötü ahlakî niteliklerden uzaklaşan kimsenin ‘adeta’ bir nefse sahip olmadığını belirtir.³³⁸ Her iki ifadeye dayanarak Serrâc’ın, yukarıda anlattığımız çerçevede, söz gelişi Muhâsibî ya da Hakîm Tirmizî ile aynı nefis ve ruh görüşünü benimsediğini söyleyebiliriz. Bu durumu, Harrâz ya da Cüneyd’den sonra bir ‘geriye dönüş’ olarak görmek de mümkündür. O halde Serrâc’ın insanın mahiyeti hakkındaki düşüncelerini, birincisi sünnî kelimelere bağlanmak, ikincisi ise ahlâkî eylemlere odaklanmak şeklinde iki temel kaygının belirlediği görülmektedir. Bu temel saikler Kelâbâzî, Kuşeyrî ve Hucvîrî’nin de görüşlerini belirlemiştir.

Kelâbâzî’nin (ö. 380/990) eserinde takip ettiği usulün en önemli tarafı, ‘bütün sûfîlerin ittifak ettiği’ konuları içerdiğini iddia etmesidir. Hiç kuşkusuz bu yönüyle *Ta’arruf*, tasavvufun ilk dönemi üzerindeki araştırmalar için önemli bir çerçeve sunma imkânına sahiptir. Fakat öte yandan, farklı coğrafi mekânlarda ve farklı çağlarda yaşayan ‘bütün’ sûfîleri bir yorum etrafında örgütlemek aynı oranda ‘makul’

³³⁶ Serrâc, **İslam Tasavvufu: Lüma'**, s. 355.

³³⁷ Serrâc, **İslam Tasavvufu: Lüma'**, s. 431.

³³⁸ Serrâc, **İslam Tasavvufu: Lüma'**, s. 351.

sayılamaz. Nitekim Kelâbâzî'nin sûfiler arasında görüş birliğinden bahsettiği konularda yine de çeşitli görüş ayrılıklarını takip edebilmekteyiz. Dikkat çekici olan, sûfilerin ittifak ettiği kimi konularda 'şâz' haline gelen bazı görüşlerin, tasavvufun gelişim seyrinde belirleyici bir etkiye sahip olan 'büyük mutasavvıflardan' aktarılmış olmasıdır.³³⁹ Bu durum Kelâbâzî'nin maksadını dikkate almadan bir 'çelişki' olarak nitelendirilebilir. Fakat Kelâbâzî, tıpkı Serrâc gibi, hem sûfilerin görüşlerini Sünnî itikat ve ibadet esaslarıyla uzlaştırma hem de tasavvuf içerisindeki sapkın eğilimleri dışlama gayelerine sahip bir müellif olarak, aslında paradoksal bir şekilde tutarlı bir söylem benimsemiştir. Bu sayede Kelâbâzî, sûfiler arasında nazari eğilimlere konu olan meseleleri ele alırken, söz gelişi Cüneyd'i ya da Bayezid'i tasavvuf alanının dışına çıkarmadan paranteze alabilmektedir. Ruh hakkındaki açıklamalarında bunu görebiliyoruz.

Kelâbâzî ruh konusuna Cüneyd'den bir alıntı ile başlar ki bu, tasavvufa dair herhangi bir meselenin Cüneyd'den azade kalınarak ele alınamayacağı düşüncesini yansıtması bakımından ilk bakışta Serrâc'ın yaklaşımının bir tashihi sayılabilir. Bununla beraber Kelâbâzî'nin aktardığı sözde Cüneyd, İsrâ Suresi'nin 85. ayetini izah ederken Allah'ın 'ruh' hakkındaki bilgiyi bütünüyle kendisine sakladığını ve insanların ruh konusunda herhangi bir fikre sahip olmalarının geçersiz olduğunu ifade eder.³⁴⁰ Açıktır ki bu, geleneksel tefsir söyleminden bile daha katı ve sınırlı bir yorum olması bakımından³⁴¹ Cüneyd'in 'ruh' hakkındaki özgün düşüncesini yansıtılmaktadır. Bu yönüyle Kelâbâzî aslında Serrâc'dan daha ileri giderek Cüneyd'in ruh konusundaki belirleyici etkisini neredeyse en aza indirir. Üstelik Kelâbâzî tevhid bahsini eserinin iki ayrı yerinde ele almasına rağmen Cüneyd'e atıf

³³⁹ Söz gelişi Kelâbâzî, ticaret konusunda sûfilerin büyük çoğunluğunun mal kazanmayı helal saydıklarını aktarırken Sehl'in 'tevekkül sahibi olmayanların sadece yardımlaşmak gayesiyle' mal kazanmayı meşru saydığını ifade eder. Bu tür örneklerle hem *Ta'arruf* içinde hem de *Ta'arruf* un *Lüma'*, *Risâle* ya da *Keşfu'l-mahcûb* gibi eserlerle çapraz okunması neticesinde rastlamak mümkündür. Bkz. Kelâbâzî, **Doğuş Devrinde Tasavvuf: Ta'arruf**, ss. 124-125.

³⁴⁰ Kelâbâzî, **Doğuş Devrinde Tasavvuf: Ta'arruf**, Çev. Süleyman Uludağ, İstanbul, Dergah Yay., 1992, s. 99.

³⁴¹ Söz gelişi Taberî'nin (ö. 310) tefsirine bakıldığında bile tabiin neslinde pek çok âlimin ayetteki 'ruh' ve 'Rabbin emri' ifadeleriyle neyin kastedildiğine dair yorumlarını görmekteyiz ki bu yorumlarda genel olarak ruh ile Cebrail'in anlaşıldığı müşahede edilir. Bkz. İbn Cerir Taberî, **Tefsîru't-Taberî**, thk. Abdullah b. Abdulmuhsin et-Türkî, Kahire, Dâru Hier, 2001, C. I-XXIV, XV: 66-74.

yapmaz. Bu bahislerdeki temel düşüncesini ‘tevhidin esaslarından birincisi ezeli olanı hâdis olandan ayırmaktır’ şeklinde ifade eder.³⁴²

Kelâbâzî’ye göre sûfîlerin büyük çoğunluğu, ruhun bedene hayat veren bir mana olduğunda görüş birliğindedir.³⁴³ Burada en azından ‘hayat veren mana’ ile ne kastedildiği açık değildir. Fakat Kelâbâzî’nin diğer mutasavvıflardan aktardığı görüşler hem bu ifadeyi vuzuha kavuşturur hem de sûfîler arasında gerçekte bir görüş birliğinden söz etmenin mümkün olmadığını gösterir. Kelâbâzî’nin iktibaslarını dikkate alırsak sûfîler, ruhun insana hayat veren hâdis ve latif bir cisim olduğunu düşünmektedirler. Kahtâbî isimli mutasavvıftan aktardığı ifadede ise ruhun ‘Ol’ emrine muhatap olmadığı dile getirilir. Başka bir deyişle bu sûfîye göre ruh yaratılmamıştır ve ezelidir. Kelâbâzî bu görüşü kabul etmez ve ruhun beden gibi yaratılmış bir mana olduğunu ifade eder.³⁴⁴ Böylece Kelâbâzî hem kendi görüşlerini hem de sûfîler arasında ruh hakkındaki hâkim düşünceleri, ruhu ‘manevi bir cisim’ olarak telakki eden Eş’arî kelamcılarının görüşleriyle³⁴⁵ aynı çerçevede sınırlar.

Kuşeyrî (ö. 465/1072) ise nefis, ruh ve sır kavramlarını art arda mütalaa eder ve -isim vermeksizin birkaç sûfîden iktibas yapması dışında- tamamen kendi ifadelerini kullanır. Bunun temel sebebi -Kelâbâzî’nin iddiasının aksine- ruh/nefis konusunda sûfîler arasındaki görüş ayrılıklarıdır ve bu bağlamda Kuşeyrî, söz konusu farklı görüşleri, Eş’arî kelamcılarının yaklaşımlarını dikkate alarak bütüncül bir forma dönüştürmeyi amaçlamaktadır. O halde konuyu ele alış biçimleri farklı olsa bile Kelâbâzî ile Kuşeyrî’nin maksatları örtüşmektedir.

Kuşeyrî’nin üslubunu belirleyen nokta, yukarıda değindiğimiz gibi, nefis ve ruh konusunun ahlakî neticelerine odaklanmaktır. Bu nedenle Kuşeyrî, kimi tanımlar yapılsa bile sûfîlerin nefisle kast ettikleri şeyin, insandaki kötü eylem ve huyların kaynağı olduğunu belirtip tezkiye ve tasfiye usullerine değinir.³⁴⁶ Bu haliyle Kuşeyrî, Muhâsibî veya Hakîm Tirmizî ile aynı noktada durmaktadır. Öte yandan nefis ya da ruh konusuyla ilgili nazari tartışmaları da ele alan Kuşeyrî, insanı öncelikle ruh, beden

³⁴² Kelâbâzî, **Doğuş Devrinde Tasavvuf: Ta’arruf**, ss. 61-62, 195.

³⁴³ Kelâbâzî, **Doğuş Devrinde Tasavvuf: Ta’arruf**, s. 99.

³⁴⁴ Kelâbâzî, **Doğuş Devrinde Tasavvuf: Ta’arruf**, s. 100.

³⁴⁵ Mehmet Dalkılıç, **İslam Mezheplerinde Ruh**, ss. 207-235.

³⁴⁶ Abdülkerim Kuşeyrî, **Kuşeyrî Risâlesi**, çev. Süleyman Uludağ, İstanbul, Dergah Yay., 1996, s. 181.

ve nefisten müteşekkil bir varlık olarak tanımlar. Bununla beraber Kuşeyrî'nin yaklaşımında yeni olan taraf, bu unsurları bir 'güç' ve 'meleke' olarak ele alıp insanı bu güçlerin toplamı şeklinde anlamasıdır. Başka bir deyişle, eylemlerinden hareketle insanı tanımladığımızda onun kötü ve iyi huylarına ulaşırız. Bu huylardan kötü olanlar nefisten, iyi olanlar ise ruhtan kaynaklanır. Kalp ve sır ise ruhun güzel davranışlarının daha da yetkinleşmesiyle devreye giren güçlerdir.³⁴⁷ Böylelikle Kuşeyrî insanın mahiyeti konusunda hem sûfler açısından yeni bir yorum getirmiş olmakta hem de nefis, ruh, akıl vb. kavramları filozof ve kelamcılardan daha farklı bir tarzda ele almaktadır.

Bununla beraber Kuşeyrî ruhun fonksiyonu konusunda Eş'arî kelamcılarla uyumludur. Ona göre ruh da nefis gibi beden kalıbına tevdi edilmiş bir latifedir ve ruh bedende bulunduğu sürece Allah onda hayatı yaratır. Bu, Eş'arî kelam düşüncesinin ana iddialarından birini, cevher-araz teorisini anımsatan bir yaklaşımdır. Başka bir deyişle ruh kendi başına hayat sahibi değildir ve hayat ancak Allah'ın yaratmasıyla vardır.³⁴⁸ Daha önce de gördüğümüz gibi bu bakış açısı, Serrâc'ın ruh konusunu ele alırken görüşünü aktardığı Ebû Bekir Şiblî'nin düşüncesiyle de örtüşür.³⁴⁹ Kuşeyrî ruhun kıdemi konusunda Serrâc ve Kelâbâzî'den farklı düşünmez. Ona göre de ruh yaratılmıştır ve ruhun kıdemine inananlar büyük bir yanılğı içindedir. Çünkü insan ruh, nefis ve bedenden meydana gelir ve bunların hepsi yaratılmıştır. Bu bakımdan haşr, neşr, ceza ve sevap gibi konular, ruh, beden ve nefisten müteşekkil olan bu bütüne terettüp edecektir ki naslarda buna delildir.³⁵⁰ O halde Kuşeyrî, ruh konusunda hicrî üçüncü asrın sûflerinde gördüğümüz yaklaşıma dönerek nazari tartışmalardan uzak durup Eş'arî kelamcılarının çizdiği çerçeveye sadık kalır ve konunun ahlâkî neticeleri üzerine odaklanarak Serrâc ve Kelâbâzî'nin tavrını sürdürür.

Bu üç müelliften sonra Hucvîrî (ö. 465/1072), aynı ana fikri savunmakla beraber, daha eleştirel bir üslup benimseyerek hem nazari yönüyle hem de neticeleri

³⁴⁷ Abdülkerim Kuşeyrî, **Kuşeyrî Risâlesi**, ss. 181-182. Kuşeyrî burada sırrı, ruhtan daha latif bir unsur olarak tanımlar ve tasavvufa özgü ifadelerle sırrın çeşitli tanımlarına yer verir. Burada Kuşeyrî aslında Hakîm Tirmizî'den beri süregelen bir anlayışı yinelemektedir. Konu bilgi ve idrak güçleri anlamında daha özel bir içerik taşıdığından ileride işlenecektir.

³⁴⁸ Abdülkerim Kuşeyrî, **Kuşeyrî Risâlesi**, ss. 182; Mehmet Dalkılıç, **İslam Mezheplerinde Ruh**, s. 170.

³⁴⁹ Vakıa Kuşeyrî ruh konusunu ele alırken 'Ehl-i sünnetten tahkik ehli olanlar' der ki bu ifade biçimi, ruh ve nefis konusunda zahir ve bâtin âlimler arasında herhangi bir ayırım yapmadığına işaret eder.

³⁵⁰ Abdülkerim Kuşeyrî, **Kuşeyrî Risâlesi**, ss. 182.

bakımından konuyu en geniş şekilde ele alan mutasavvıf olarak karşımıza çıkar. Hucvîrî'nin dikkat çekmemiz gereken yönlerinden birisi de -sadece ruh konusunda değil, *Keşfu'l-mahcûb*'un bütününde de- belirli grupları ve fırkaları 'isim vererek' ele almasıdır. Kısmen Serrâc'da da gördüğümüz bu yaklaşım, sûfîlerin muhaliflerini belirlerken çizdiği çerçeve bakımından bilhassa önemlidir. Hucvîrî'yi bir 'tasavvuf tarihçisi' yapan da bu yönüdür. Diğer müelliflerde görmediğimiz bir tarzda Hucvîrî, söz gelişi ruhun kıdemi ile ilgili iddiaları ele alırken Hıristiyanlar, Uzak Doğu toplumları, Şiiler, Bâtınîler ve Karmatîler gibi zümrelere bahsederek hem evrensel hem de yerel anlamda sûfîlerin muhataplarını ve muhaliflerini belirler. Bir tarihçi olarak Hucvîrî'nin bu tutumu, gerçekte sahip olduğu paradoksal bakış açısını ele verir: bir yandan tasavvufun, coğrafi bakımından farklı kültür ve geleneklerle birlikte değerlendirilmesine imkân tanıyan genişlemesine işaret ederken öte yandan onu Ehl-i sünnetin Eş'arî kanadının inanç ve ibadet ilkeleriyle zapturapt altına alarak tekrar yerelleştirir.

Hucvîrî'nin nefis hakkındaki görüşleri daha önce de belirttiğimiz üzere riyazet ve mücahedenin zorunlu oluşuyla ilgili bilhassa Sehl b. Abdullah Tüsterî'ye yönelik eleştirilerinde kendini gösterir. Bu konuyu ayrı bir başlıkta ele alacağımız için burada Hucvîrî'nin sadece ruh hakkındaki açıklamalarını inceleyeceğiz.

Hucvîrî'nin ruh hakkındaki görüşlerini iki aşamada ele almak mümkündür: Birincisinde Hucvîrî, tıpkı Kelâbâzî gibi, naslara dayanarak ruhun varlığı hakkındaki bilgimizin zorunlu olduğunu fakat ruhun mahiyeti hakkında herhangi bir nazari araştırmanın sonuç vermeyeceğini düşünür. Ona göre "ruhun keyfiyeti konusunda akıl acizdir."³⁵¹ Bu yönüyle Hucvîrî'nin ruh konusunda sûfîlerin görüşlerini ileri bir noktaya taşımayacağını varsayabiliriz. Hucvîrî'ye göre bilgi imkânlarımız sınırlı olsa bile pek çok taife ruhun mahiyeti konusunda görüşler ileri sürmüştür. İkinci aşamada Hucvîrî, işte bu tartışmaları ele alır ki esas olarak burada sûfîler ile Ehl-i sünnet âlimlerini bir arada değerlendirir. Bu aşamada Hucvîrî'nin temel eleştirisi, ruhun kıdeminin savunan zümrelere, sûfîler arasında bu görüşe meyledenlere ve mutasavvıfların ruh hakkındaki görüşlerini bu çerçeveye sınırlayanlara yöneliktir.

³⁵¹ Hucvîrî, **Hakikat Bilgisi**, s. 389.

Hucvîrî, nefis ve riyazet hakkındaki görüşlerini Sehliyye başlığı altında incelediği gibi, ruh hakkındaki görüşlerini de Hulûliyye fırkası altında inceler. Hucvîrî'ye göre bu fırka Hallâciyye ve Hulmâniyye şeklinde iki sapkın taifeden oluşur.³⁵² Bunlardan Hallâciyye, görüşlerini Hallâc'a dayandırmakla beraber gerçekte onu istismar eden bir zümredir. Hucvîrî'nin bu taife hakkında verdiği bilgiler, insanın mahiyeti ve hulul konusunda sûflerin 'yeterli' izahı yapamamalarının sonuçlarını gösterir. Bu çerçevede Hucvîrî, Hallâciyye'ye mensup dört bin kişinin Irak'ın çeşitli bölgelerinde bulunduğunu ve Hallâc'ın görüşlerini istismar eden Fâris'e lanet ettiklerini belirtir. Oysa Hucvîrî'ye göre Hallâc'ın eserlerinde 'hulul' inancına delalet edecek hiçbir ifade bulunmaz.³⁵³ Bu bilgilerden iki neticeye varabiliriz: Birincisi hulul inancı, sûfler arasında zannedildiğinin aksine oldukça yaygındır. İkincisi ise Hallâc'ın görüşlerinin yanlış yorumlanması, başka bir ifadeyle, yeterince açık olmaması hulul inancının yaygınlaşmasının temel nedenidir. Buna ek olarak, ruhun kıdemini ya da hululü reddeden sûfler de süreç içerisinde aynı suçlamayla karşı karşıya kalmışlardır. Nitekim Hucvîrî Zâhirîlerin bu zehaba kapılarak bütün sûflerin ruhun kıdemi görüşünü benimsediğini düşündüklerini, oysa sûflerin kâhir ekseriyetinin bu düşüncüyü reddettiğini vurgular.³⁵⁴ Her iki durum da ruh hakkında 'makul' bir çerçeve çizmenin sûfler için zorunlu olduğunu gösterir. Buradan Hucvîrî'nin, Hallâc'ın görüşlerini yeni bir yorumla tashih ederek tekrar Sünnî inanç ilkeleriyle uzlaştıracığını anlayabiliriz. Bunun için yapması gereken şey, zorunlu olarak, hulul inancının bir yönüyle kaynağı olan ruhun kıdemi fikrini reddetmesidir ki Hucvîrî'nin ruh hakkındaki bütün açıklamaları gerçekte bu eleştiri üzerine kuruludur. Ruhun kıdemini reddetmek ise yine zorunlu olarak ruhu Ehl-i sünnet kelamcıları gibi latif bir cisim

³⁵² Buna mukabil mezhepler tarihçisi Abdülkâhir Bağdâdî (ö. 429/1037) ise Hululiyye'ye mensup on bir fırkanın ismini sayar. Bunlardan ikisi Hucvîrî'nin de saydığı 'Hallâciyye' ve 'Hulmâniyye'dir. Dikkat çekici olan Bağdâdî'nin Hallâciyye'yi Hallâc-ı Mansur'a nispet etmesine rağmen Hucvîrî'nin bu fırkayı Fâris'e nispet etmesidir. Bkz. Abdülkâhir Bağdâdî, **Mezhepler Arasındaki Farklar: el-Fark beyne'l-Fırak**, Çev. Ethem Ruhi Fırlalı, Ankara, TDV Yay., 2007, ss. 198-204. O halde Hucvîrî'nin maksatlarından biri de, Abdülkâhir Bağdâdî'den birkaç on sene sonra, Hallâc ile 'İslâm'a mensup olmadığı halde İslâm'a nispet edilen fırkalardan' biri olan Hallâciyye arasındaki irtibatı zayıflatmaktır. Dolayısıyla Hucvîrî'nin fırka tasnifinden hareketle ortaya koyduğu tarihçilik, aynı zamanda yaygın olan mezhep-fırka tarihçiliğini de dönüştürmeyi hedefler. Kanaatimizce bu durum, genel anlamda tasavvuf ve dini ilimler arası ilişkiyi ele aldığımız bu çalışmanın bir benzerinin, tabakat-teracim literatürü de dikkate alınarak tasavvuf tarihçiliği-fırka tarihçiliği ilişkisine yönelik de gerçekleştirilebileceğini gösterir.

³⁵³ Hucvîrî, **Hakikat Bilgisi**, s. 388.

³⁵⁴ Hucvîrî, **Hakikat Bilgisi**, ss. 392-393.

anlamında cevher olarak kabul etmeyi gerektirir. Çünkü ruh araz olarak kabul edildiğinde mutlaka yerleşeceği bir mahallinin olması gerekir ki bu da hulul ve tenasüh fikrine yol açan temel bir kabuldür.

Hucvîrî öncelikle ruhun araz olduğunu iddia eden iki zümrenin görüşlerini aktardıktan sonra Ehl-i sünnet âlimlerinin büyük çoğunluğunun, ruhun bir araz değil cevher olduğu görüşünü benimsediğini ifade eder. Sûfîlerin de bu görüşü benimsediğini ‘doğrudan’ ifade etmese bile, sonraki ifadeleri hem kendisinin hem de sûfîlerin Ehl-i sünnet kalamcılarının görüşlerinde mutabık olduğunu göstermektedir. Ruhun bir araz değil de cevher olarak kabul edilmesinin çeşitli neticeleri vardır. Buna göre bedende olduğu sürece Allah’ın onda hayatı yaratması bakımından ruh canlılığın bir vesilesidir. Bununla beraber ruhun varlığı için beden zorunlu değildir. Çünkü çeşitli hadisler ruhun bir araz olmadığına işaret eder. Şu halde ruh bir cevherse bu onun latif bir cisim olduğunu gösterir ki cisim olan her şey de yaratılmıştır.³⁵⁵

Kuşkusuz bu akıl yürütme, ruhu hâdis bir varlık olarak nitelemekten başka zorunlu bir bilgi vermediği gibi hulul ve tenasühü reddetmek için de ancak başlangıç noktası sayılabilir. Başka bir deyişle, aynı anda hem ruhun hâdisliğini savunmak hem de tenasühü reddetmek zorunlu olarak çelişkili neticeler verecektir. Bu durum, tenasüh fikrinin sadece sûfîlerin değil gerçekte bütün din bilginlerinin en büyük problemlerinden biri olduğunu göstermektedir. Başka bir açıdan bakılırsa sûfîler, kalam âlimlerinin tenasüh fikrini ortadan kaldıracak düzeyde bir yaklaşım üretememiş olmaları sorunuyla yüz yüze gelmişlerdi. Hucvîrî’nin ruhun kıdemi ve tenasüh inancının yaygınlığıyla ilgili cümlesi dikkat çekicidir:

Mülhitler ruhun ezeli olduğunu söyleyip bir şahıstan diğerine intikal edebileceğini söylerler. İnsanlar için (bilgi edinme yolları) belirsiz olan hiçbir konuda bu kadar icma hâsıl olmamıştır. İfadeler ne kadar değişik olursa olsun bütün Hıristiyanlar, Hint, Çin, Tibet ve Maçin halkının tamamı, Şiiler, Bâtınîler ve Karmatîler bu kanaattedirler. Batıl üzere olan bu iki taife de (Hallâciyye, Hulmâniyye) bu görüşü savunur ki bunlardan her birisinin savunabildikleri delilleri vardır.³⁵⁶

³⁵⁵ Hucvîrî, **Hakikat Bilgisi**, ss. 389-390.

³⁵⁶ Hucvîrî, **Hakikat Bilgisi**, s. 390.

Hucvîrî'nin bu ifadelerinde bir abartıdan söz etmek mümkündür. Çünkü bütün bu zümrelerin aynı görüşü savunuyor olmaları gerçek dışı bir değerlendirmedir.³⁵⁷ Fakat esas maksadı 'ruhun kıdemini' reddetmek olduğundan, Hucvîrî için, bu zümreler arasındaki görüş ayrılıkları ikinci derecede önem arz eder. Öte yandan onun bu ifadelerinden şu neticeye de ulaşırız: Ruhun kıdemi ve tenasühünü savunanlar içinde, Müslümanlar arasından çıkan çeşitli zümreler de bulunur ve onların bu konuda 'ortaya koyabildikleri delilleri' vardır. Bu, üstü kapalı bir biçimde hem kelimelerin yetersizliğine yönelik bir eleştiri hem de ruhun kıdemi ve tenasüh konusunun gerçek anlamda çözülmesi zor bir bahis olduğunun kabulü sayılabilir.

Hucvîrî ruhun kıdemiyle ilgili delilleri bir tasnife tabi tutarak ele alır ve reddeder. Ona göre ruhun kadimliğiyle iki şey kastedilmiş olabilir: Birincisi ruhun, bedenden önce yaratılması anlamında, bedene göre bir önceliğe sahip olmasıdır. Bu görüşün hem din hem de tasavvuf açısından herhangi bir sorun teşkil etmeyeceğini düşünen Hucvîrî bu yaklaşımı benimsediğini belirtir. O bu noktadan hareket ederek, söz konusu özellikteki bir ruhun, bir bedenden diğerine intikal edemeyeceğini savunur. Ona göre bedenden önce var olan bir ruhun tenasühü, hem akıl hem de nakil bakımından imkânsızdır. Çünkü her halükarda ruh hayata vesile olan hâdis bir şeydir ve yine hâdis bir sıfat olarak hayat, aynı anda iki ayrı şahıs için söz konusu edilemez.³⁵⁸ İkinci olarak, ruhun kadimliğiyle onun 'daimi kadim' olması kastedilmiş olabilir ki bu durumda iki ihtimal söz konusu edilebilir: Ruhun *bizatihi* ya da *bigayrihi* kadim olması. Hucvîrî'ye göre her iki yaklaşım da sorunludur ve yanlış neticeler verir. Çünkü her ikisinde de zorunlu olarak Tanrı ile beraber ikinci bir ezeli varlık söz konusu edilmiş olacaktır ki bu imkânsızdır.³⁵⁹ Böylece Hucvîrî şu sonuca ulaşır: "Ruh mahlûktur ve Allah'ın emrindedir. Bu konuda bundan başka iddiada bulunmak açıkça inatçılık ve inkârdır."³⁶⁰ Ardından Hucvîrî bu görüşünü desteklemek üzere ruhu bir

³⁵⁷ Bu ifadeye dikkat çeken Mehmet Dalkılıç'a göre abartının sebebi, Hucvîrî'nin, görüş birliğinde olmaları mümkün olmayan çok sayıda zümreyi 'kavram ve ifade farkına' indirgeyerek bir arada değerlendirmesidir. Oysa bu zümreler arasında ruh konusunda çeşitli ihtilafların olduğu bilinmektedir. Dalkılıç, Hucvîrî'nin maksadına dikkat çekerek şöyle der: "Hucvîrî, dinin temel öğretilerine düşman olduğunu düşündüğü kadim ruh taraftarlarını, aralarındaki farklılara rağmen tek bir isim altında toplayıp, hepsine karşı dini değerleri savunma görevini yüklenmiştir. Bu vazifeyi yerine getirirken de söz konusu akımların görüşlerini doğru ve tam olarak tespit etme kaygısı gütmemiştir." Bkz. Mehmet Dalkılıç, **İslam Mezheplerinde Ruh**, s. 174-175.

³⁵⁸ Hucvîrî, **Hakikat Bilgisi**, s. 391.

³⁵⁹ Hucvîrî, **Hakikat Bilgisi**, ss. 391-392.

³⁶⁰ Hucvîrî, **Hakikat Bilgisi**, s. 392.

surette gördüğünü söyleyen bazı ariflerin bulunduğunu, bunun mümkün olduğunu, çünkü mahlûk bir cism-i latif olarak ruhun görülüyor olması gerektiğini ifade eder.³⁶¹ Öyleyse Serrâc, Kelâbâzî ve Kuşeyrî gibi Hucvîrî de sûfiler arasında ruh ve nefis hakkında birtakım nazari eğilimleri ele alarak bunların inanç ve ibadet ilkeleriyle çeliştiğini düşündüğü yönleri tashih etmiş ve hem kendi görüşlerini hem de sûfilerin ekseriyetini Ehl-i sünnet kelamının görüşleriyle uzlaştırmıştır. Diğer müelliflerden farklı olarak ise, bir ‘tarihçi’ vasfıyla, mutasavvıfların muhataplarını/muhaliflerini hem evrensel hem de yerel ölçekte tespit ederek daha ‘gerçekçi’ bir yaklaşım benimsemiştir.

Buraya kadar anlattıklarımızdan şu iki neticeye varmak mümkündür: Birincisi Serrâc, Kelâbâzî, Kuşeyrî ve Hucvîrî gibi müelliflerin nefis ve ruh konusu özelinde kendilerine mahsus bir nazariyeleri olduğundan söz edilemez. Bu yazarlar büyük ölçüde Ehl-i sünnet kelamının Eş’arî kanadını takip etmişlerdir. Bu nedenle Eş’arîler için söz konusu edilen muhtemel bütün çelişki ve yetersizlikler aynı zamanda sûfilerin yaklaşımları için de geçerlidir. Yanı sıra mutasavvıfların, İslâm filozoflarında gördüğümüz gibi ruh ve nefsi özdeş saymadıklarını, insanın mahiyetini ruh-beden ve nefisten müteşekkil saymaya özen gösterdiklerini söyleyebiliriz. Bununla beraber ruhu ve nefsi özdeş saydığı iddia edilebilecek istisnai yaklaşımlara da rastlamaktayız. Bu farklılıklar, sûfilerin insandaki kötü davranışlara kaynaklık teşkil eden bir özne belirleyip onunla mücadele etmeye yönelik yaklaşımları ile bu süreci gerçek anlamda bütünlüklü bir nazariyeye dönüştürememelerinden kaynaklanır.

Buna bağlı olarak ikincisi ise, sûfiler arasında nefis ve ruh konusuna nazari anlamda çerçeve çizmeyi hedefleyen birtakım teşebbüsler olmuşsa da bu girişimler yeteri kadar açıklığa kavuşmamış ve neticede tasavvufun meşruiyetine zarar vermesi muhtemel eğilimler olarak, yukarıdaki dört müellif tarafından yeniden yoruma tabi tutulmuştur. Bu durumu, tasavvufun kendine özgü bir nefis teorisine sahip olmasını engelleyen bir süreç olarak da değerlendirebiliriz. Kuşkusuz bu, sûfilerin İslam toplumunun bütünlüğünü bozan bir zümreye dönüşmemeleri için zorunlu bir gelişme olarak görülmelidir. Başka bir ifadeyle, sûfiler açısından ruhun hâdisliğini savunmak İslam inancına sahip olmakla ilgili bir zorunluluktur. Bu anlamda Hucvîrî “Aslolan din

³⁶¹ Hucvîrî, **Hakikat Bilgisi**, s. 394.

muhkem olmazsa fer olan tasavvufta aksaklıklar olması doğaldır” der.³⁶² O halde sûfler için önemli olan, inanç ilkeleri bakımından meşru tarafta yer almak ve bir ‘ahlâk ilminin’ mensupları olma vasfını yitirmemektir. Bu durum, inanç ve ahlak alanları arasında, nazari olarak, zaman zaman ‘çelişiklere’ yol açsa bile tasavvuf, ‘ahlak’ alanına yönelik ilgisine öncelik vermeyi sürdürmüştür. Bunun sonucu olarak, söz gelişi nefsin/ruhun ezeliği reddedilse bile bu düşüncenin epistemolojik olarak sağladığı imkânların -özellikle fena ve beka bahsinde- muhafaza edildiğini görebiliyoruz.

2. Sûflerin Bilgi Anlayışı: Bilginin İmkânı ve Temel Konular

Bir önceki kısımda sûflerin kendilerine mahsus bir nefis teorisine sahip olmadıklarını, bu konuda büyük ölçüde Ehl-i sünnet kelamının yaklaşımlarını benimsediklerini görmüştük. Peki, eğer sûflerin kendilerine özgü bir nefis teorileri yok ise bilgi anlayışlarından nasıl söz edebiliriz? İlk elden bu soruya nefis konusundaki ‘Eşârî takipçiliği’nin, doğal olarak, bilgi bahsinde de geçerli olabileceği şeklinde cevap verilebilir. Fakat nefis/ruh konusunda Harrâz, Cüneyd ve Hallâc özelinde ele aldığımız bazı istisnalar, sûflerin bir nefis teorisine sahip olmakla ilgili nazari birikim açısından hiçbir yetersizliklerinin bulunmadığını; tam aksine onların, nazari görüşlerini ifade ‘açık-seçiklik’ sorunu yaşadıklarını göstermektedir. Bununla beraber nefis/ruh konusundaki ifade yetersizliği aynı oranda bilgi bahsi için geçerli değildir. Sûflerin tek tip ve kendilerine özgü olmayan bir nefis görüşünü benimsedikleri düşünülse bile bilgiyle ilgili bahislerde daha özgün ve üretken düşünceler ortaya koyabildiklerini iddia edebiliriz. Bilginin imkânını savunmak gibi bazı temel kabuller dışında sûflerin, bilginin çeşitleri veya dereceleri, bilgi araçları ve elde edilen verilerin niteliği ve sonuçları hakkında kelam ve fıkıh âlimlerinden büyük ölçüde ayrıştığını görmekteyiz.

³⁶² Hucvîrî, **Hakikat Bilgisi**, s. 389.

2.1 Bilginin/Ahlâkî Değerin İmkânının Kabulü

Hucvîrî *Keşfu'l-mahcûb*'a neden hiçbir 'tasavvuf' eserinde rastlamadığımız tarzda 'Bilginin İspatı' konusuyla başlamış olabilir?³⁶³ Soruyu öncelikle felsefe tarihinde bilginin imkânına yönelik tartışmalara bağlayarak cevaplayacağız.

Bilginin imkânı, felsefe geleneğinin gelişimini şekillendiren en önemli bahislerden biri olarak, bu imkânı reddeden sofistler ile Sokrates ve takipçilerini karşı karşıya getirmiştir.³⁶⁴ Antik Yunan düşüncesi tercüme faaliyetleriyle İslâm toplumuna intikal ederken bilginin imkânını reddeden zümrelerin 'la-edriyye', 'sofistâiyye' ve 'hisbâniyye' gibi isimlerle belirginleşmeye başladığı görülmektedir.³⁶⁵ Bu zümrelerin ortak tavrı şuydu: insanın herhangi bir şekilde bilgiye sahip olması ya da her insan *kendine göre* doğru ve gerçek bilgiye sahip olabileceğinden nesnel bilgidен söz edilmesi imkânsızdır. Bilgiye yönelik bu kökten eleştiri öylesine güçlüdür ki hem İslâm düşünürlerinin hem de kelim âlimlerinin bilgi anlayışlarını bu zümrelerine *hilafına* tesis ettiklerini söylemek abartı sayılmaz. Kuşkusuz 'bilgi mümkündür?' önermesi, salt bilgi edinebilmemizle ilgili değil, aynı zamanda ahlâkî, estetik ya da diğer türden değer yargılarımızın da geçerliliğini zorunlu kılan bir kabulü ifade eder. Bu yönüyle 'bilginin imkânını' savunmak, sadece bilgiyi savunmak değil, aynı zamanda insanın ahlâkî gelişimini ve bu süreçte yaşadığı değişimlerin neticelerini de savunmak anlamına gelir. Mutasavvıflar için bilginin imkânı, bu yönüyle ele alınan bir bahistir ve bu imkânın kabul edilmesi zorunludur. Fakat bilginin imkânıyla ilgili tartışma süreci, tasavvufun aleyhine gelişerek 'aklın yetersiz olduğu' ya da 'hakikatin gerçek sahibinin Allah olduğu' gibi ifadeler dile getiren mutasavvıfların da *sofist* zümrelerden sayılmasına yol açan suçlamaları gündeme getirmiştir.³⁶⁶ Nitekim Hucvîrî

³⁶³ Gerçi Sünnî tasavvufun teşekkül sürecine ilişkin şartlar dikkate alındığında bu 'sıra dışılığın' tek örneğinin Hucvîrî olmadığını görüyoruz. Söz gelişi Serrâc, *Lüma*'ya dini ilimlerin alan ve sınırlarından bahisle başlarken Kelâbâzî *Ta'arruf*'a akait konularından başlayarak sûfîlerin Ehl-i sünnet âlimleriyle ittifak ettiği noktalar üzerinde durur. Yine –muhtemelen– başka hiçbir disipline ilişkin 'giriş' kitabına göremeyeceğimiz şekilde Kuşeyrî ve Hucvîrî, tabakât ve terâcim bahislerine geniş yer vermişlerdir. Bütün bu örnekler, 'şariat-hakikat ilişkisi sorunu' olarak vaz ettiğimiz problemin, tasavvuf literatürünün karakteristiğini belirleyen etkisini gösterir.

³⁶⁴ W.T. Jones, **Batı Felsefesi Tarihi: Klasik Düşünce**, Çev. Hakkı Hünler, İstanbul, Paradigma Yay., 2006, ss. 98-110, 165 vd.

³⁶⁵ Bu firkalar hakkında bkz. Seyyid Şerif Cürçânî, **Şerhu'l-mevâkıf**, Çev. Ömer Türker, İstanbul, Kırk Gece Yay., 2011, C. I, ss. 123-124.

³⁶⁶ Ekrem Demirli, "Zahiri İlimlerin Otoritesi Karşısında Tasavvufun Meşruiyet Arayışı", **İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi**, Sayı: 15, Yıl: 2007, s. 227; a. mlf., **İslâm Metafizisinde Tanrı ve İnsan**, İstanbul, Kabalcı Yay., 2009, s.

şöyle der: “Sofistlerin bu sözlerini duyanlar, bütün mutasavvıfların yolunun bu olduğunu iddia etmişlerdir.”³⁶⁷ Dolayısıyla Hucvîrî’nin bu bölümdeki maksadının, sûfîlerin ‘bilginin imkânını kabul eden’ tarafta yer aldığını dile getirmek olduğu anlaşılıyor. Hucvîrî bunu yaparken başından beri sofistlere yöneltilen temel argümanı³⁶⁸ yineler: ‘Bilginin imkânını reddetmek yine bir bilgi anlamına geldiğinden ancak bir çelişkidir!’ Hucvîrî şöyle der:

Bilinmelidir ki sofistler adı verilen mülhit bir grup vardır. Bunların görüşü şudur: Herhangi bir şey hakkında edinilen bilgi doğru ve geçerli değildir, bilginin kendisi de mevcut değildir. Onlara deriz ki: Bu bilginiz doğru mudur değil midir? Eğer olumlu cevap verirlerse bilginin imkânını kabul etmiş olurlar. Olumsuz cevap verirlerse doğru olmayan bir şey hakkında tartışmak makul değildir... Bu zümreden bir başka taife ise ‘Hiçbir şey hakkında doğru bilgiye sahip değiliz. Bu yüzden bilgiyi terk etmek daha doğrudur.’ Bilgiyi terk etmek ya bilgiyle ya da bilgisizlikle olur. Bilgiye dayanarak bilgisizliği savunmak imkânsız olduğundan bu kişilerin cahil olduğu ortaya çıkar.³⁶⁹

Bu ifadelerinin ardından Hucvîrî, mutasavvıfların bilgiye dair sözlerinden bir kısmını aktarır ve böylece onların ‘bilginin imkânını kabul eden’ zümrelerden biri olduğunu gösterir. O halde “Hucvîrî’nin kitabına böyle bir girişle başlamış olması, onun tasavvufu ve sûfîleri yerleştirdiği zeminin bilginin nesnel imkânını reddedenlerden ayırt etmek olması son derece önemlidir.”³⁷⁰ Fakat Hucvîrî’nin bu kısa ve herkes tarafından tahmin edilebilir argümanlarla konuyu sonuca bağladığını düşünmek yanıltıcı olacaktır. O yukarıdaki ifadeleriyle sûfîleri, evrensel anlamda bilginin imkânını kabul eden ana akıma dâhil etse bile sorunun bir yönü ‘yerel’ olarak devam etmektedir. Bu da bilginin öznesi sorunudur. Sûfîlerin bu soruna yönelik yaklaşımları, bilgi görüşlerini belirleyen temel etkenlerden birini oluşturur.

Öte yandan bilginin imkânını kabul etmek, Serrâc’tan itibaren mutasavvıfların ‘tasavvufu bir din ilmi olarak’ vaz etme gayeleriyle örtüşen ve bu maksatlarına temel teşkil eden bir yaklaşımdır. Hucvîrî’ye kadar hiçbir mutasavvıfta bilginin imkânıyla ilgili bu kadar açık ifadelere rastlamamızın nedeni, bu temel ilkenin *zımnen* kabul

³⁶⁷ Hucvîrî, **Hakikat Bilgisi**, s. 94.

³⁶⁸ Mâtürîdî şöyle der: “Eğer sofistler bu iddiayı bir bilgiye dayanarak yaptıklarını söylerlerse bilginin imkânını kendileri de kabul etmiş olur.” Bkz. Mâtürîdî, **Kitâbü’t-tevhîd**, Yay. Haz. Fethullah Huleyf, Çev. H. Sudi Erdoğan, İstanbul, Hicret Yay., 1981, s. 271 vd.

³⁶⁹ Hucvîrî, **Hakikat Bilgisi**, s. 94.

³⁷⁰ Ekrem Demirli, “Zahiri İlimlerin Otoritesi Karşısında Tasavvufun Meşruiyet Arayışı”, s. 228.

edilmiş olmasıdır. Bununla beraber Hucvîrî'nin yaklaşımı sayesinde sûflerin karşı karşıya kaldığı çelişkili durum gün yüzüne çıkmaktadır: sûfler bir yandan sofistlere karşı bilginin imkânını savunurken diğer yandan 'kısmen' sofistlikle suçlandıkları için bu tavra ters düşen eleştirilere karşı din bilimleriyle çatışma görüntüsü vermektedirler. Hucvîrî'den farklı olarak Serrâc ve Ebû Tâlib Mekkî gibi diğer yazarlar ise bilginin imkânını tartışmak yerine onun eylemle ilişkisi üzerinde durmuşlar ve görüşlerini bu ana sorun etrafında serdetmişlerdir. Bunu yaparken bilgide kesinlik meselesinin altını çizerek dinî ilimlerin ortaya koyduklarına karşı 'alternatif' bir bilgi getirmediğini belirtmişlerdir. Sûflere göre bilgide kesinlik kazanmak, ancak Hz. Peygamber'e ittiba ederek sürdürülen bir sürecin sonunda söz konusu olabilir ki bu durum zorunlu olarak nübüvvet-velayet ilişkisini gündeme getirir. O halde kademeli olarak sûflerin bilgi görüşlerini belirleyen dört temel etkenden söz edebiliriz:

- a) Kulun Edilgenliği Düşüncesi
- b) Bilgi-Eylem İlişkisinde Bütünlük
- c) Bilgide Kesinlik Meselesi
- d) Nübüvvet-Velayet İlişkisi

2.2 Sûflerin Bilgi Görüşlerini Belirleyen Temel Konular

2.2.1 Kulun Edilgenliği Düşüncesi

Öncelikle belirtmemiz gereken husus, kulun edilgenliği düşüncesinin sûflerin sadece 'bilgi' konusundaki görüşlerini belirleyen bir etken olmadığı, tam aksine haller ve makamlar başta olmak üzere erken dönem tasavvufunun hemen hemen bütün bahislerinde sûflerin düşüncelerini belirlediğidir. Çalışmamızın ilerleyen safhalarında bu etkinin çeşitli yönlerini ele alacağımız için burada sadece bilgi bahsindeki belirleyiciliğine odaklanacağız.

Yukarıda değindiğimiz üzere, felsefe ve kelam arasında bilginin imkânıyla ilgili ortak bir yönelimden bahsedilse bile kelam özelinde 'bilginin öznesinin kim olduğu' sorununun devam ettiğini görmekteyiz. Gerçekte sûfleri etkileyen ya da ilgilendiren asıl tartışma da budur. Bu yönüyle tasavvuf açısından sorun, bilgiye ulaşmada insan aklına tam bir bağımsızlık öngören Mutezile ile Allah'ın kudretinin kayıtsız şartsız bütün olay ve olguları belirleyen temel unsur olduğu fikrinden hareket

eden Eş'arî düşüncesi arasındaki karşıtlığın bir devamı gibi gözükür. Çünkü seyr u sülûke dair aşamalar belirginleştikçe kulun edilgenliği düşüncesi gelişmiş, kulun edilgenliği ya da izafi özneliğiyle aynı anda bilgisinin imkânını savunmak, sûflerin bağdaştırması gereken önemli bir probleme dönüşmüştür: Bütün iradesinden vazgeçip eylemlerini ve düşüncelerini her şeyin yegâne öznesi Allah'a 'muvafık' kılmaya çalışan bir salık için 'bilmek' ne anlama gelebilir ve bilginin öznesi kimdir? Bu belirsizliği dikkate alırsak, sûflerin 's sofist' olmakla nitelenmesi, hem anlaşılabilir hem de kolayca cevaplanamayacak bir güçlü bir suçlamaya dönüşür. Sûfler için bu suçlama ancak Mutezile ve Eş'arî düşünce arasındaki bu karşıtlık zemininde anlamlı hale gelmektedir ki bunu en iyi fark eden müellif de Hucvîrî'dir. Böylece Hucvîrî bu konuyla ilgili ana fikrini *Keşfu'l-mahcûb*'un bütününe yayarak esas sorunu görmemizi sağlamıştır. Problem sadece bilginin imkânını reddedenlere yönelik bir karşı-argüman üretmekle sınırlı değildir. Esas sorun bilginin öznesine ve Hucvîrî'den önceki yazarlarda gördüğümüz üzere bilgi-eylem ilişkisi meselesine dönüştüğünde, tasavvuf için bir kimlik problemini izhar eder ve bu, bir tasavvuf kitabının bütün karakteristiğini belirleyecek ölçüde büyük bir problematik demektir. Çünkü kulun edilgenliği düşüncesinin en önemli sorunu, dinî ve tasavvufî yükümlülükleri hafife alan/yerine getirmeyen ibahi zümrelerin dayandığı bir gerekçeye dönüşmesiydi. Bu anlamda sofistlerin düşünce tarihindeki tartışmaları tetikleyen etkisine benzer biçimde ibahi zümreler, tasavvufun gelişim seyrindeki tartışmaları belirleyen en önemli taife olarak kabul edilebilir.

O halde bilginin imkânını kabul etmek ve ona bir 'özne' belirlemek, söz konusu kimlik kriziyle ilgili sûfler için bir çözüm anlamı taşımasının yanında, Allah-insan ilişkisine dair çözmeleri gereken büyük bir çelişki de demektir. Bu çelişkiyi aşmak üzere sûflerin, bilginin imkânı tartışmasını iki ayrı aşamada ele aldıklarını görmekteyiz: Birincisi sadece Hucvîrî'de gördüğümüz bir yaklaşım olarak bilginin öznesinden bağımsız biçimde nesnel bilginin imkânını kabul etmek, ikincisi ise öznesi bakımından bilgiyi çeşitli tasniflere tabi tutarak hem Tanrı'nın hem de insanın bilgideki özneliğini korumak. Birinci aşamada Hucvîrî sûfleri, bilginin imkânını kabul eden bir taife olarak genelde felsefe özelde ise İslâm düşünce ve ilim geleneğine bağlarken, ikinci aşamada ise Hucvîrî ile birlikte mutasavvıfların büyük çoğunluğu,

Eş'arî kelam düşüncesine bağlanmakla kalmayıp kendilerine özgü birtakım yaklaşımlar da üretmişlerdir.

Bilginin öznesi konusunda sûfleri Eş'arî düşünceye bağlayan temel konu *kesb* teorisiydi. Kesb, insanın ihtiyari eylemlerinde onun etkisini reddeden Cebriye ile eylemin ilahi bir müdahale olmaksızın bizzat insan tarafından gerçekleştirildiğini savunan Mutezile arasında Eş'arîlerin bulunduğu bir ara-çözümdü. Çünkü Cebriye'nin yaklaşımı insanın herhangi bir anlamda sorumluluğu olamayacağı sonucuna ulaşmakla mükellefiyeti nakzederken Mutezile'nin yaklaşımı, 'başka bir fail' olarak insanın Allah'tan müstağni olmasını gerektiriyordu. Eş'arî kelamcılar ise bu sorunları aşmak maksadıyla kesb teorisini savunmuşlardır. Bu teoriye göre insanın eylemleri temelde iki güçle meydana gelir. Bunlardan ilki Allah'ın 'kadim' kudreti olup fiillerin oluşmasının temel etkenidir. Bu yönüyle ilahi kudret olmadan insanların herhangi bir eylemi gerçekleştirmelerinden söz edilemez. Bu durumda insan fail olarak da isimlendirilemez, çünkü fail demek aynı zamanda yaratıcı demektir ki Allah'tan başka yaratıcı yoktur. O halde insan ancak *mecazi* anlamda 'fail' iken gerçek anlamda 'kâsib'tir.³⁷¹ Bu durumda hem Allah hem de insan tarafından bir güçle fiil meydana gelmektedir. Fakat Allah'a ait güç yaratma, kula ait 'hâdis' güç ise kesb (edinme) adını almaktadır. Kesb teorisinin bilginin öznesi sorunundaki karşılığı, insanın bilginin 'mahalli' olmasıdır. Buna göre bilgi, "bir mahalde var olan ve bir şeye taalluk eden bir sıfattır. Bu sıfat, mahallinin, taalluk edilen şeyi ayırıştırmasını gerektirir."³⁷² Başka bir deyişle insanın 'bilen' olması, bilginin gelip-yerleştiği (yaratma-kesb) bir mahal olmasından ibarettir. O halde her şeyin yaratıcısı olarak Allah bilgiyi de yaratırken insan bu bilgiyi kesb eder.

Bu teorinin tasavvufu ilgilendiren yönü, sûflerin de –farklı gerekçelerle olsa bile- benzer bir bilgi anlayışını dile getirmeleridir. Kesb teorisi ya da Eş'arîlerin bu teoriyi ortaya koyarkenki gerekçeleri, sûflerin sadece 'bilgi' meselesinde değil, görüş belirttikleri hemen her meseledeki yaklaşımlarıyla paralel bir düşünceyi yansıtır:

³⁷¹ Yunus Şevki Yavuz, "Kesb", *DİA*, Ankara, TDV Yay., 2002, XXV: 304-305.

³⁷² İmamü'l-Harameyn Cüveynî, *Kitâbü'l-İrşâd*, Çev. A. B. Baloğlu vd., Ankara, TDV Yay., 2010, ss. 30-31. Cürçânî bilginin bu tarifini 'mezhep tarafından tercih edilen görüş' olarak zikreder. Bkz. Seyyid Şerif Cürçânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, Çev. Ömer Türker, C.I, s. 67. Kesb teorisinin bilgi bahsindeki karşılığıyla ilgili bu bilgiye ulaşmamdaki yardımları için Doç. Dr. Ömer Türker'e teşekkür ederim.

Hakk'ın fiilleri karşısında insanın mutlak anlamda edilgen ve müteessir olması. Gerçi sûfler bu konudaki ifadelerinde doğrudan ve somut şekilde 'kesb' teorisine atıf yapmazlar. Bunun yerine insanın edilgenliği ve değişimi arasındaki ilişkiye 'hal' kavramını merkeze alarak odaklanmışlardır. Her halükarda sûflerin hal konusunda dile getirdikleri görüşler, Eş'arî düşüncenin izlerini taşır.

Sûflere göre hal, insanın herhangi bir çabası olmaksızın kalbine gelen sevinç, hüzn, sıkıntı, rahatlık gibi geçici durumları ifade eder.³⁷³ Bu yönüyle hal, Allah'ın kula ihsanyken 'makam' insanın çabasıyla elde ettiği şeydir. Bu yüzden Hucvîrî şöyle der: "Makamlar *mekâsib*, haller ise *mevâhib* türündendir."³⁷⁴ Halin bilgi bahsiyle ilişkisi de bu noktada ortaya çıkar: Salik bir halin hükmü altına girdiğinde bu hal ona aynı zamanda yeni bir bilgi getirir ve salik bu bilgiyi edinip edinmeme konusunda etkin değildir. Hucvîrî'nin 'hal' tanımı bunu anlatır: "Hal Hak'tan kalbe gelen bir manadır. Bu mana geldiğinde kul onu kendi iradesiyle savamadığı gibi gelmediğinde de tekellüf ve cebr ile elde edemez."³⁷⁵ O halde hal, insanın bilgi konusundaki edilgenliğini anlatan bir kavram olarak nitelendirilebilir. Vakıa tasavvuf, hâlin getirdiği manayı bilmekle ilgilenen bir ilim anlamında 'ilmi-i hâl'; salik de halin etkisi karşısında edilgen olması bakımından 'ibn-i vakt' diye isimlendirilir.

Sûflerin bilgiden bahsederken sıkça kullandıkları birtakım kavramlarda da kulun edilgenliği düşüncesini takip edebiliyoruz. Bunlardan biri de vehbî bilgi-kesbî bilgi ayrımıdır. Sûfler kendi bilgileri ile zahir âlimlerin bilgilerini ayırt etmek üzere bilgide 'vehbî' ve 'kesbî' ayrımına giderek aslında tasavvufa din bilimleri arasında meşru bir yer bulmayı amaçlamışlardı. Bu anlamda kesbî bilgi, insanın çeşitli eğitim kurumlarında belirli bir tahsil sürecinden geçerek öğrendiği malumatı ifade ederken vehbî bilgi, tasfiye ve tezkiye neticesinde Allah'ın kuluna ihsan ettiği bilgi manasına gelmektedir.³⁷⁶ Bu nedenle söz konusu ayırım aynı zamanda bilginin öznesine göre yapılmış bir taksimi ifade eder. Esasında bu ayırım Hz. Peygamber'in bilgiyi 'dil ilmi' ve 'kalp ilmi' şeklinde ikiye ayırdığı bir hadise dayanır. Hakîm Tirmizî bu hadisi

³⁷³ Serrâc, **İslâm Tasavvufu: Lüma'**, s. 41, 52 vd.; Kuşeyrî, **Kuşeyrî Risalesi**, s. 150; Hucvîrî, **Hakikat Bilgisi**, s. 289.

³⁷⁴ Hucvîrî, **Hakikat Bilgisi**, s. 289.

³⁷⁵ Hucvîrî, **Hakikat Bilgisi**, s. 289.

³⁷⁶ Hakîm Tirmizî, **Kalbin Anlamı: Beyânü'l-fark**, s. 52; Abdülkerim Kuşeyrî, **Kuşeyrî Risâlesi**, s. 263. 'Tasfiye ve tezkiye yönteminin' bilgiyi nasıl gerektirdiği tartışmasını bir yana bırakarak burada sadece söz konusu ayırım üzerinde duracağız.

yorumlarken dil ilmi ile kesbî bilginin, kalp ilmi ile de vehbî bilginin kastedildiğine işaret eder. Ona göre bilgi *sadra* iki yolla ulaşır: ya dışarıdan gelir ya da bizzat kalpten neşet eder. Birincisi dinleme, ezberleme ve çalışma yoluyla öğrenmenin neticesidir ki ‘dil ilmi’ diye ifade edilir. Buna mukabil kalpten neşet eden bilgi, Allah’ın bir ihsanıdır ve onu dilediğine bahşeder.³⁷⁷ O halde ‘vehb’ ya da ‘mevhibe’ kavramları, bilginin Allah’tan gelip insana ulaşmasını anlatır ve insan bu süreçte edilgendir. Bu yönüyle ‘vehb’ terimi, paradoksal şekilde bir ‘kesb’ kavramına dönüşür. Benzer bir anlayışla dile getirilen diğer bir kavram çifti de ‘huzûrî bilgi’ ve ‘husûlî bilgi’ şeklindedir. Huzûrî bilgi, tasfiye neticesinde saflaşan kalbe yerleşmiş bilgiyi ifade ederken husûlî bilgi, bir çaba sonucunda elde edilen bilgiyi anlatır.³⁷⁸ Kısaca sûfiler bilgiyi öznesi bakımından sınıflandırırken öncelikle kulun edilgenliği üzerinde durmuşlar ve Eş’arî âlimlerin ‘kâdir-i mutlak’ Tanrı tasavvurlarıyla paralel bir şekilde bilginin esas öznesinin Allah olduğunu dile getirmişlerdir.

Öte taraftan kulun edilgenliği düşüncesi, insan bilgisinin sınırları konusuyla da yakından ilgilidir. Serrâc şatahat bahsini ele alırken “Bilgi, idrak sahiplerinin ihata etmesi ve kavramalarından daha genişdir” ifadesiyle başlar.³⁷⁹ Serrâc’ın bu sözünün bilginin elde edilemeyeceğiyle ilgili ‘sofistik’ bir yaklaşım olmadığı açıktır, çünkü onun çeşitli bilgi tasnifleri yapması bu imkânı kabul ettiğini gösterir. O halde Serrâc burada başka bir bilgi türünden söz etmektedir ki o da Allah hakkındaki marifettir. Serrâc’ın altını çizdiği husus, insanın bu konudaki acziyetidir ve bu yönüyle onun ifadeleri aklın imkânlarına yönelik bir eleştiri de sayılabilir. Kulun edilgenliği düşüncesi, Kelâbâzî’nin ‘büyük sûfilerden biri’ olarak isimlendirdiği bir mutasavvıftan aktardığı şu ifadelerde daha açık dile getirilmiştir:

Allah’ın kendisini tanıttığı kimselerden başkası O’nu tanıyamaz. Allah’ın kendisini ‘Ben Tek’im’ diye tarif ettiği kimselerden başkası O’nu birleyemez. Lütfedip iman verdiği kimseler hariç kimse O’na iman edemez. Kalbine tecelli ettiği kulundan başkası O’nu anlatamaz. O’nun cezbettiği kimselerden başkası O’na hakkıyla kulluk edemezler. Kendisine seçtiklerinin dışında hiç kimse O’na dost olmaya layık değildir.³⁸⁰

³⁷⁷ Hakîm Tirmizî, **Kalbin Anlamı: Beyânü’l-fark**, s. 27, 51-54, 98-99.

³⁷⁸ Ethem Cebecioğlu, **Tasavvuf Terimleri ve Deyimleri Sözlüğü**, İstanbul, Anka Yay., 2004, s. 307.

³⁷⁹ Serrâc, **İslam Tasavvufu: Lüma**, s. 370.

³⁸⁰ Kelâbâzî, **Doğuş Devrinde Tasavvuf: Ta’arruf**, s. 94.

Kelâbâzî'nin bunu 'büyük' sûflerden birinden (*ba'zu'l-kibâr*) aktarması bu düşünceyi benimsediğini ve sûflerin temel yaklaşımlarını yansıtan bir referans olarak kabul ettiğini göstermektedir. O halde kulun edilgenliği düşüncesi, sûflerin sadece bilgi konusunda değil dindarlığa ilişkin bütün süreçlerde Allah-insan ilişkisine yönelik görüşlerini belirleyen temel etken durumundadır. Fakat bu ilkeyi benimsemek, sûfler için daha büyük bir probleme yol açmıştır: tasavvuf ve cebr düşüncesi arasındaki farkın belirsizleşmesi. Eğer düşünce ve eylemlerinde insanın 'gerçekte' bir tasarrufundan söz edilemiyorsa bu durumda –riyazet ve mücahede bir yana- müslüman olmak ne anlama gelebilir ki? Sûflerin bu sorunu aşmak için başvurduğu yol, doğal olarak, Cebriye düşüncesini bir ilke şeklinde benimsemekle birlikte onun neticelerini paranteze almak ve Mutezile'nin akıl ve irade hürriyetine yönelik düşüncelerinin bir sonucu olan 'sorumlu insan' fikrini benimsemek olmuştur. Bu meyanda Hucvîrî'nin aşağıdaki ifadeleri sadece kendisinin değil, aslında sûflerin kâhir ekseriyetinin eğilimini gösterir:

Muamele ve mücahedesiz mücerret tevhid, Cebriyecilik olur. O halde muvahhid söz itibariyle Cebri, fiil itibariyle Mutezilî olmalı ki cebr ve kader arasındaki seyri sahih olabilsin.³⁸¹

Böylece 'edilgen kul' anlayışının doğuracağı muhtemel sakıncalar, sûfleri 'sorumlu kul' anlayışına yaklaştırmış ve neticede mutasavvıflar bilgi görüşlerini belirleyen ikinci bir ilkeye ulaşmışlardır: bilgi-eylem ilişkisinde bütünlük.

2.2.2 Bilgi-Eylem İlişkisi

Bilgi-eylem ilişkisi derken, bilginin ameli amelin de bilgiyi istilzam etmesini anlatan iki yönlü bir ilişkiden bahsetmekteyiz. Bilgi-eylem ya da teknik tabiriyle *iman-amel* arasındaki irtibat, aslında sadece tasavvufun değil ondan önce ve daha detaylı bir şekilde fıkıh ve kelam disiplinleri tarafından ele alındığı gibi pratik ve nazari felsefe ayırımından hareketle İslâm düşünürleri tarafından da işlenmişti.³⁸² Öyle ki bu konuya

³⁸¹ Hucvîrî, **Hakikat Bilgisi**, s. 96.

³⁸² Bazı örnekler için bkz. Ebû'l-Hasen Eş'arî, **el-İbâne**, Çev. Ramazan Biçer, İstanbul, Gelenek Yay., 2010, s. 150; Mâturîdî, **Kitâbü't-tevhîd**, s. 565 vd.; Abdülmelik Cüveynî, **Kitâbu'l-İrşâd**, Çev. A. Bülent Baloğlu vd., Ankara, TDV Yay., 2010, ss. 321-323; Kâdî Abdülcebbar, **Şerhu'l-Usûli'l-Hamse** (Metin-Çeviri), Yay. Haz. İlyas Çelebi, İstanbul, Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2013,

yönelik farklı yaklaşımlar çeşitli fırkaların doğmasına zemin hazırlamış, bu süreçte bilgi ya da eylem alanlarından birini diğerine feda eden eğilimler genellikle dışlanmıştı. Bu yönüyle bilgi-eylem arasında bir bütünlüğün olması gerektiği, fıkıh ve kelam ilimleri tarafından zımnen kabul edilmiş bir olguydu ve sûfiler bu irtibatı savunmakla aslında yeni bir teşebbüste bulunmuş olmuyorlardı. Nitekim Birinci Bölüm’de gördüğümüz gibi sûfiler temel olarak hicrî birinci ve ikinci yüzyılda dile getirilen ve *Kitâbü’z-zühd*’ler kanalıyla aktarılan eleştirileri yinelemekteydiler. Buna karşılık sûfilerin bu konudaki görüşlerinde yeni olan, bilgi-eylem ilişkisini izah etmekteki gerekçeleri, bunun için ürettikleri kavramlar ve bu kavramlar etrafında bir bilim eleştirisi geliştirmeleri idi. Bu meyanda sûfilerin, bilgi-eylem bütünlüğü görüşüne ulaşmalarını sağlayan sürecin, fıkıh-kelam disiplinindeki gerekçelerden farklı olduğunu görmekteyiz. Fıkıh ve kelam disiplinlerinde bu sorun, imanın artıp eksilmesi başlığı altında tartışılmışken tasavvufta ise herhangi bir eylemle neticelenmeyen teorik bilginin değeri üzerine bir araştırmaya dönüşmüştür. Bu süreçte mutasavvıflar marifet, hikmet, fıkıh ve ilim gibi bilgiyle ilişkili kavramları, bilgi ve eylemi birbirlerinin mütemmim cüzü olacak şekilde yeni bir yoruma tabi tutarak ele almışlardır. Sûfiler için bu tavır, bir yandan ahlak görüşlerini ortaya koymaya imkân tanırken öte yandan teorik ve normatif disiplinlere yönelik eleştirilerine de zemin hazırlamıştır. Serrâc ve Ebû Tâlib Mekkî bu eleştirileri en çok dile getiren mutasavvıflardır.

Serrâc tasavvufta din bilimleri arasında bir yer açmak üzere fıkıh, kelam ve hadis disiplinlerini ele aldıktan sonra ‘zahir ehli’nin bâtın ilmini reddetmesinin neticelerini inceler. Ona göre zahir ehli bu tavrıyla ilim ve ameli kapsayan şeriatın sadece teorik tarafını ön plana çıkarmış olmaktadır. Serrâc’a göre bu bakış açısı, fıkıh ve kelam gibi ilimlerin doğal olarak kuralcı ve bu yüzden otoriter bir tutum takınmalarına sebep olmuştur. Oysa din sadece teorik bilgidен ibaret değildir, bu bilgilerin hem zahir hem de bâtın nitelikli eylemlerle pratiğe aktarılması zorunludur.³⁸³ Böylece Serrâc söz konusu ilimlerin otoritelerini bütünüyle reddetmeden tasavvufu bu ilimlerden kazanılan bilgilerin eyleme döküldüğü bir alan olarak tavsif eder. Bilginin

C. I-II, II: 614-668; İbn Sina, **Metafizik**, Çev. Ekrem Demirli, Ömer Türker, İstanbul, Litera Yay., 2004, I-II, I: 2 vd.

³⁸³ Serrâc, **İslam Tasavvufu: Lüma**, s. 23 vd.

zahir ve batın amellerle değer kazanabileceği fikri, Serrâc'ın temel bir kavrama ulaşmasını sağlar: edeb. Öyle ki *Lüma*'nın en geniş bahsi 'âdâb' bahsidir.³⁸⁴ Serrâc burada bilgi-eylem ilişkisindeki bütünlükten sûfîlerin teorik ve pratik olarak hangi neticelere ulaştıklarını anlatır.

Ebû Tâlib Mekkî ise Serrâc'tan daha keskin bir üslup kullanarak dönemindeki bilim anlayışını eleştirir. Ona göre dinî ilimlerde özellikle son dönemde (hicrî IV. yüzyılın ikinci yarısı) bir yozlaşma müşahade edilir. Bu yozlaşmanın nedeni, âlimlerin bildikleriyle amel etmemesi, bunun neticesinde ise cedel ve vaaz ya da kıssa gibi araçlarla insanlara sadece teorik bilgi aktarımını ya da maddi menfaatler uğruna fetva verme yolunu benimsemiş olmalarıdır.³⁸⁵ Mekkî, *Kûtül-kulûb*'un çeşitli bahislerinde pek çok vesileyle bu eleştirileri dile getirerek genel bir 'dönem eleştirisi' yapar:

İlk devirde hak ve yakîn açıktı. Sonrasında ise bizim yaşadığımız dönemde bidat ve şüpheler arttı. Şöyle denilmesi bu sebeptedir: Allah bir kuluna hayır murat ettiği zaman ona amel kapısını açar ve cedel kapısını kapatır. Kötülük murat ettiğinde ise cedel kapısını açar.³⁸⁶ ...Öyle bir zaman gelecek ki bildiklerinin onda biriyle amel eden kurtulacaktır. Bu, amel edenlerin azınlık, Allah'ın emirlerini umursamayanların ise çoğunlukta olduğu bir dönemdir.³⁸⁷

Ebû Tâlib Mekkî, bir başka yerde ise -Gazzâlî'de gördüğümüz gibi- hakikate ulaşmaya çalışan sınıfları tasnif ederek her birini değerlendirir. Bu meyanda fıkıh ilmine yönelttiği eleştirilerde hem fakihin kimliğine hem de 'teklif' kavramına odaklanarak, gerçekte dinî ilimlerde 'maksat' düşüncesinin bulunmadığını dile getirir:

...Bu hadiste 'fakih olmayan fıkıh taşıyıcısı' diye nitelenen kişi ilmiyle amel etmediği için kalben fakih olmayan kimsedir.³⁸⁸ ...Fetva ehli âlimlere giderseniz size şöyle diyeceklerdir: 'Bu husus ahiret hükümlerinden ve gayb ilminden olup bu bahislerde konuşmayız. Çünkü biz bunlarla mükellef tutulmadık' Oysa girdikleri münazaraların çoğunda aslen mükellef olmadığımız hususları dile getirip, zorla öğretirler. Buna mukabil zavallılar şunu bilmezler: asıl mükellef olduğumuz şeyler, imanın yakîni, tevhidin hakikati ve ihlası bilmektir.³⁸⁹

³⁸⁴ Serrâc, *İslam Tasavvufu: Lüma*', ss. 151-234.

³⁸⁵ Ebû Tâlib Mekkî, *Kalplerin Azığı: Kûtü'l-kulûb*, Çev. Muharrem Tan, İstanbul, İz Yay., 2004, (2 bs.), I-IV, II: 19, 20.

³⁸⁶ Ebû Tâlib Mekkî, *Kalplerin Azığı: Kûtü'l-kulûb*, II: 36, 82, 90.

³⁸⁷ Ebû Tâlib Mekkî, *Kalplerin Azığı: Kûtü'l-kulûb*, II: 34.

³⁸⁸ Ebû Tâlib Mekkî, *Kalplerin Azığı: Kûtü'l-kulûb*, II: 60.

³⁸⁹ Ebû Tâlib Mekkî, *Kalplerin Azığı: Kûtü'l-kulûb*, II: 57, 63. Benzer bir eleştiri için bkz. Hakîm Tirmizî, *Kalbin Anlamı: Beyânü'l-fark*, ss. 78-79; Serrâc, *İslam Tasavvufu: Lüma*', ss. 19, 393.

Görüldüğü gibi Mekkî'ye göre ilim hayatındaki yozlaşmanın temel nedeni bilgi ve eylem arasındaki irtibatın koparılmasıydı. Mekkî'nin tasavvufu dinî ilimler arasına yerleştirdiği kısım da burayla ilgilidir. Nitekim bu eleştirilerin bir bölümünde dünya ilmi-ahiret ilmi ayırımından hareket ederek şöyle der:

Hasan Basri şöyle der: 'Amel etmediğiniz sürece dilediğiniz kadar bilgi sahibi olun. Bu bilgiyle amel etmedikçe Allah size ecir vermeyecektir.' Akılsızların bütün gayreti rivayet iken, âlimlerin tek gayreti ilme riayettir. (Çünkü) ahiret âlimleri bilgiyi sadece kitaplardan okumak suretiyle ya da birbirilerine sorarak öğrenmezler, amel ve güzel muamele ile bunu tamamlarlar.³⁹⁰ Marifet ve muamele ilmi, ahkâm ve fetva ilminden farklıdır. Marifet ve muamele ilmine sahip olanlar, bilgisiyle amel eden, ameli ilimle birlikte zikredenlerdir. Bu dil değil kalp ilmidir. Bu ilim erbabı imanlarını artıran salih amelleri asla ihmal etmezler.³⁹¹

Mekkî'nin bu ifadeleri aynı zamanda 'faydalı ilim hangisidir' sorusuna bir cevap niteliğindedir: Bir bilgi insanı amele icbar ettiği ölçüde değerlidir. Mekkî bu düşüncesini açıkça ifade eder: "Faziletli kılınan ve mendub görülen ilim, amelin gerektirdiği ilimdir. Çünkü Hz. Peygamber, ilimsiz ameli emretmediği gibi amel etmek üzere ilim talebini de mekruh görmezdi."³⁹²

Buraya kadar anlattıklarımızdan sûfilerin ulaştığı neticeyi, herhangi bir şekilde eyleme geçirilmemiş bilginin 'faydasız' olduğu şeklinde dile getirebiliriz. Fakat temelde bilgiden eyleme doğru bir seyir takip eden bu söylem sûfilerin daha çarpıcı bir ilkeye ulaşmalarını sağladı: Bilgilenmek eylemenin neticesidir. Başka bir ifadeyle eylem bilgiye ulaşmadaki araçtır. Bu sayede sûfiler bilginin eylemle neticelenmesini, eylemin de bilgiyi gerektirmesi ilkesiyle birleştirmişlerdi. "Bildiğiyle amel eden Allah tarafından bilmediklerine varis kılınır" ya da "Bildiğiyle amel edene Allah bilmediklerini öğretir" gibi ifadeler, bu meyanda sûfilerin sıkça atıf yaptıkları rivayetlerdir.³⁹³ Bilgi-eylem arasındaki ilişkide eylemi araç, bilgiyi ise maksada dönüştürmek dinî ilimlerdeki 'bilgi' anlayışına bir tepkinin neticesiydi. Bu tepkinin

³⁹⁰ Ebû Tâlib Mekkî, **Kalplerin Azığı: Kûtü'l-kulûb**, II: 21.

³⁹¹ Ebû Tâlib Mekkî, **Kalplerin Azığı: Kûtü'l-kulûb**, II: 37.

³⁹² Ebû Tâlib Mekkî, **Kalplerin Azığı: Kûtü'l-kulûb**, II: 15.

³⁹³ Ebû Tâlib Mekkî, **Kalplerin Azığı: Kûtü'l-kulûb**, II: 35.

sonraki dönem âlimlerinde nispeten karşılık bulduğunu eklemeliyiz.³⁹⁴ Bu nedenle sûflerin bilgi-eylem ilişkisiyle ilgili görüşleri aynı zamanda din ilimlerindeki bilgi anlayışını da dönüştüren güçlü bir eleştiri niteliğindedir.

Din ilimlerinin öğrenmenin araçları konusuna yaklaşımlarıyla birlikte değerlendirdiğimizde de bu ilke, meselenin ileri bir noktaya taşınması anlamına geliyordu. Bu yönüyle sûflerin bilgi-eylem ilişkisine yönelik düşünceleri aynı zamanda dönemin eğitim-öğretim anlayışına karşı bir eleştiri idi. Çünkü medrese merkezinde yaygınlaşan ilimlerde öğrenmeyle ilgili temel yönelimler, tahsil süreçlerinin kurumsal anlamda çeşitlenmesini sağlarken sûflerin yaklaşımında öğrenmek, kişinin bizzat eylemleriyle yürüteceği bir sürece dönüşmüş oluyordu.³⁹⁵ Bilgi-eylem ilişkisine dair genel yönelimi tersine çeviren bu kabul, sûflere kendi aralarında çıkan ‘aykırı prototipleri’ izah etmeye imkân sağlamıştır. Söz gelişi herhangi bir sistematik tahsil süreci yaşamayan Şeybân-ı Râî’nin, İbn Hanbel ya da İmam Şafii gibi mezhep kurucusu âlimlerin ‘danıştığı’ biri haline gelmesi, onun sadece bildiği kısıtlı şeyleri yaparak bilgisini yetkinleştirmiş olmasıyla açıklanabilir. Kaynaklar sûflerle âlimler arasında bu tür bir ilişki biçimine dair pek çok örnek vermektedir.

³⁹⁴ Örnek olarak Sadruşşeria’nın (ö. 747/1346) *Tavzih*’de dile getirdiği görüşleri zikredebiliriz. Sadruşşeria, ‘Mahkûm-u aleyh’ konusunu ele alırken teklifin akli temellerini inceler ve bu meyanda bilginin husule gelmesiyle ilgili şunları söyler: “Çeşitli akıl türlerinden söz edebileceğimiz gibi, insanların da bu konudaki eksiklik ve yetkinliklerinden söz edebiliriz. Yetkinlik bilginin çokluğu ve övülen melekelerde derinleşme yoluyla gerçekleşir ki bu süreçte aklın nurları artar. Dolayısıyla bu kabiliyet, bir yandan bilgi ve amelin husule gelmesinin sebebiyken devamında bilgi ve amel söz konusu kabiliyetteki artışın sebebi olur.” Taftazânî’nin (ö. 792/1390) bu ifadeleri şerh ederken yine aynı yaklaşımı benimsediği görülür. Bkz. Sadeddin Taftazânî, **Telvîh ilâ keşfi hakâiki’t-Tenkîh**; Sadruşşeria, **Tavzih şerhu’t-Tenkîh** ile beraber, Yay. Haz. Muhammed Adnan Derviş, Beyrut, Dârü’l-Erkâm b. Ebî’l-Erkâm, 1998, C. I-II, II: 344-345. Görüldüğü gibi bu ifadelerde dile getirilen görüşler, sadece bilgidен eyleme doğru bir seyir izlemez ve bilgi-eylem birlikteliğinin insan düşüncesini geliştirmesi üzerinde durur. Fakat bu ifadeleri sadece sûflerin eleştirilerine hamletmek yanıltıcı olabilir. Onun yerine bu ifadelerde, sûflerle birlikte nazari düşüncenin diğer temsilcileri olan İslam düşünürlerinin ve Gazzâlî sonrası kelim bilginlerinin konuya getirdiği katkıların izlerini görebiliriz.

³⁹⁵ Medrese eğitiminin yaygınlaşması ve sûflerin bu gelişime yönelik tepkilerini ele alan George Makdisi, aynı zamanda müderris olan pek çok âlimin sûflerin medresede eğitim görmeye ilgili kayıtsızlıklarından doğan şikâyetlerini aktarır. Makdisi’nin verdiği örnekler, genellikle İbnü’l-Cevzî ve Taceddin Subkî’nin görüşlerini yansıtmaları bakımından yanıltıcı olabilir. Çünkü sûfler bilgi-eylem ilişkisine yönelik bu düşüncelerini dile getirdiklerinde, medrese eğitiminin yanına koyabilecekleri bir eğitim sisteminden de bahsetmiş olmaktadır. Dolayısıyla sûfler medrese eğitimine karşı basit ve tembelce bir kayıtsızlık göstermek yerine köklü bir eleştiri geliştirmişlerdir. Bkz. George Makdisi, **Ortaçağ’da Yüksek Öğretim: İslam Dünyası ve Hıristiyan Batı**, Çev. A. Hakan Çavuşoğlu, Tuncay Başoğlu, İstanbul, Klasik Yay., 2012, ss. 43-73, 163-170, 200-225, 262-266.

Öte taraftan eylemin bilgiyi gerektirmesi, zorunlu olarak sûflerin bilgilerine ‘sübjektif’ karakter kazandıran bir ilkeydi aynı zamanda. Böylece, bu ilkeyi benimsemek sûfler açısından ‘devrim’ niteliğinde bir sonuç doğurdu: sûfler, tasavvufî bilginin ‘sübjektifliğini’ mümkün olduğunca ‘nesnel’ bir zemine çekmek maksadıyla bir mürşid otoritesini gerekli görmenin yanında müşahede, keşf ve bunun gibi konularda Kur’ân ve sünnetten şahit/delil getirmeyi zorunlu sayarak tasavvufun bir bilime dönüşmesine zemin hazırlamışlardır. Bu süreç tasavvufta haller ve makamların sistematik bir şekilde tasnifiyle sonuçlanmıştır. Haller ve makamlar bahsinin en önemli yönü, sûflerin, bir bidayeti ve nihayeti olan düzenli ve sınırları belli bir eğitim sürecini benimsediğini göstermesidir. Dolayısıyla bu bahsin tasavvufun problematiği haline gelmesi, bir yandan tasavvufun ciddiyetsizlikle özdeşleştirilmesine bir tepkinin sonucu iken öte taraftan sûflere ait sübjektif yargıları ortadan kaldıran genel-geçer bir yorum yöntemine yönelik ihtiyaçtan kaynaklanır. Bu meyanda Serrâc, Kelâbâzî ya da Herevî gibi mutasavvıflar, tasavvuftan bir ilim olarak bahsederken meselelerini ‘haller ve makamlar’ olarak tespit etmişlerdi. Daha önce belirttiğimiz üzere, kulun edilgenliği düşüncesinde sûflerin merkeze aldıkları kavram hal idi. Buna mukabil, bilgi-eylem ilişkisi konusunda ise bu kavramın makam olduğunu söyleyebiliriz. Makam, halin aksine, kulun çabasının bir ürünüdür³⁹⁶ ve bu yönüyle salikin içinde bulunduğu makamı koruması için uygun ve doğru amelleri gerçekleştirmesini gerektirir. Hucvîrî bunu ‘makamlar ameller türündendir’ şeklinde dile getirir.³⁹⁷ Bu anlamda sûfler hâlin geçiciliğine karşılık ‘makamın sürekliliği’ üzerinde durarak devamlı amel etmenin ve bu amel neticesinde elde edilen bilgilerin önemini vurgulamışlardır. Öyle ki sûflere göre kişi sahip olduğu bilgiye göre değil, içinde bulunduğu makama göre değer kazanır: “İnsanlardan en bilgisi vera bakımından en ileri olandır.”³⁹⁸ Başka bir ifadeyle en bilgili olan, en çok amel edendir. Sûflerin makamı halden üstün gören ve hatta kimi zaman hallerin değersizliğini ima eden ifadeleri, ancak böylesine bir zeminde anlam kazanabilir.

³⁹⁶ Serrâc, **İslam Tasavvufu: Lüma'**, s. 41; Kuşeyrî, **Kuşeyrî Risalesi**, s. 149; Hucvîrî, **Hakikat Bilgisi**, s. 289.

³⁹⁷ Hucvîrî, **Hakikat Bilgisi**, s. 289.

³⁹⁸ Ebû Tâlib Mekkî, **Kalplerin Ağızı: Kûtü'l-kulûb**, II: 35.

Eylemin bilgiyi gerektirmesi bağlamında makam bahsinin en önemli yönü, sûfilere tasavvufî bilginin sübjektif neticelerini izah edebilecekleri bir yaklaşım kazandırmasıdır. Bu yaklaşımla sûfiler tasavvuf yoluna girenleri ve belirli bir tecrübe kazananları üçlü bir tasnifle değerlendirdiler: mübtedi, mutavassıt, müntehi. Gerçekte sûfilere çeşitli taifeler halinde ele alan bütün sınıflandırmaların bu temel ayrıma dayandığı görülür. Böylece sûfiler, herhangi bir mutasavvıfın sahip olduğu bilgileri ya da dile getirdiği görüşleri, bu tasnifte nerede yer aldığına bakarak izah etmişlerdir. Söz gelişi Serrâc tevekkülden bahsederken, avamın, havassın ve havassu'l-havassın tevekkülünden söz eder.³⁹⁹ Burada düşünce şudur: Her bir mertebede bilginin ve davranışın niteliği değiştiği gibi netice ve hükümleri de değişir. Bu yüzden her mutasavvıfın söylediği söz ya da verdiği bilgi bir değerlendirmeden geçmek zorundadır. Diğer yazarlarda da bu tür tasnif merkezli değerlendirmeleri görmek mümkünse de bu yaklaşımın en önemli temsilcisi Abdullah Ensârî Herevî'dir (ö. 481/1089). Herevî, *Menâzilü's-sâirîn*'de makamları yüzlü bir tasnifle ele almış ve her birisini yukarıdaki üçlü tasnife göre tanımlamıştır.⁴⁰⁰ *Menâzil*'in tasavvuf literatüründe en çok şerh edilen eserlerden biri olması⁴⁰¹ söz konusu tasnifin her zaman güncelliğini koruduğunu göstermesi bakımından dikkate değerdir.

Mübtedi-mutavassıt-müntehi şeklindeki bu tasnifin en önemli neticelerinden bir diğeri de sûfilerin *işaret* dedikleri nas yorumlarını ve *şathiye* türü ifadelerini, tasavvuf dairesinin dışına çıkarmadan açıklama imkânı sunmasıdır. Kelâbâzî, Kuşeyrî ve Hucvîrî gibi mutasavvıflar bu imkânı değerlendirmekle beraber en çok Serrâc'ın işlediğini görmekteyiz. Serrâc hem sûfilerin Kur'ân ve sünnetten 'istinbat' ettikleri bilgileri aktarmış hem de başta Bayezid ve Şiblî olmak üzere önemli sûfilerin *şathiye* türü ifadelerini Sünnî düşünceye uygun bir zemine yerleştirmeye çalışmıştır.⁴⁰² Dolayısıyla eylemin bilgiyi gerektirmesi ilkesini benimsemekle sûfiler, tasavvufun kimliğini kazanmasını sağlayan çok önemli neticelere ulaşmışlardır.

Öte yandan sûfilerin bilgi-eylem bütünlüğünü savunmalarının daha özel bir gerekçesinden de söz edilebilir. O da kötülüğün kaynağı olarak nefis ve bu nefse karşı

³⁹⁹ Serrâc, **İslam Tasavvufu: Lüma'**, ss. 49-51.

⁴⁰⁰ Abdullah Ensârî Herevî, **Menâzilü's-sâirîn**, Çev. Abdürrezzak Tek, Bursa, Emin Yay., 2008.

⁴⁰¹ Abdürrezzak Tek, *Menâzil*'in ondan fazla şerhi bulunduğunu belirtip bunlardan bir kısmını tanıtmıştır. Bkz. Herevî, **Menâzilü's-sâirîn**, Giriş Yazısı, s. 27 vd.

⁴⁰² Serrâc, **İslam Tasavvufu: Lüma'**, ss. 109-125, 369-413.

mücadele ilkesinin korunması. Yukarıda değindiğimiz üzere kulun edilgenliği fikrini benimsemekle sûfler cebr düşüncesine yaklaşmıştı. Çünkü kul, sadece bilgiyi edinirken değil bu bilginin neticelerinde de edilgendir. Bu anlamda sûfler tevekkül, rıza, sabır gibi kavramlara çok geniş yorumlar getirmişlerdir. Tasavvuf açısından bu sürecin sakıncası, ‘her şeyin faili ve her şeye kâdir Allah’ tasavvurunun yanında nefsi/şeytanı kötülüğün kaynağı olarak açıklarken çelişkiye düşme ihtimaliydi: kötülüğe Tanrı’dan başka bir kaynak bulunamazsa o zaman salık kiminle mücadele edecektir? Cevap sûfler açısından açıktır: nefis her halükarda kötüdür ve riyazet zorunludur. Hucvîrî’nin bu durumu ifade etmek üzere kullandığı kavram çifti *muvaafakat-muhalefet* terimleridir ki *Kesfu’l-mahcûb*’daki pek çok konunun bu ayrım dikkate alınarak telif edildiğini görürüz. Hucvîrî kulun her türlü duygu, düşünce ve eyleminin Allah’ın muradına uygun olmasını *muvaafakat*, kişinin nefesine esir olmasını ise *muhalefet* terimiyle ifade eder.⁴⁰³ Böylece Allah’a muvaafakat için en temel şartı, bir eylemle nefse muhalefet etmek olarak belirler. Dolayısıyla sûfler nefsi kötülüğün kaynağı olarak kabul ettikleri sürece bu durum zorunlu olarak ameli icbar edecek ve bilgi-eylem ilişkisinde bütünlük hem bilgiyi hem de davranışa değer kazandıran ana etken olacaktır.

Kısaca sûfler kulun edilgenliği düşüncesinin neden olacağı sakıncaları önlemek adına ameli ön plana çıkaran bir ilke olarak bilgi-eylem bütünlüğünü savunmuşlar fakat bunu yaparken aynı zamanda dinî ilimlere yönelik bir eleştiri zemini de hazırlamışlardı. Sûfler bilgi-eylem ilişkisini ele alırken bunu tasavvufî bilginin değeri ve niteliği konusunda da bir ölçüt haline getirmişler ve bu sayede tasavvufu bir din ilmi olarak savunan yaklaşımlar geliştirmişlerdir.

2.2.3 Bilgide Kesinlik Meselesi

Tasavvuf için ‘bilgide kesinlik’ ilkesinin ne anlama geldiğini genel ve özel olmak üzere iki açıdan ortaya koyabiliriz:

(a) Kesin ve en doğru bilgiye ulaşma, kuşkusuz, ilim yapmanın en temel gayesini teşkil ettiği kadar hareket noktalarından birini de oluşturur. Vakıa Kur’ân’ı ve hadisleri doğru anlamak ve onlardan kesin hükümleri çıkarmak dinî ilimlerin temel

⁴⁰³ Hucvîrî, **Hakikat Bilgisi**, s. 119.

gayesini teşkil ettiği gibi, hicri V. asır sonrasındaki etkilerine bakarak söyleyecek olursak, metafizik düşüncede de kesinlik, metafizik yapabilmenin hem ilkesini hem de gayesini oluşturur. Söz gelişi bu anlamda İbn Sina insanın, varlığının başlangıcından beri sahip olduğu ‘ben’ idrakinin en kesin ve bedîhî bilgi olduğunu, metafizik yapmayı mümkün kılan bilginin de bu olduğunu düşünür.⁴⁰⁴ Buradan hareketle İslam düşünürleri, metafizik sayesinde, en kesin önermelerden hareket edip yine kesin bilgilere ulaştıklarını, bu nedenle de metafiziğin teorik ve pratik bütün ilimlerin kurucusu ya da dayanağı olduğunu öne sürmüşlerdir. Buna karşılık Gazzâlî’nin *Munkiz*’de dile getirdiği eleştiriler ve Fahreddin Râzî’nin itirazları, metafiziğin bu en temel iddiasına yönelik güçlü eleştiriler olarak değerlendirilmiştir.⁴⁰⁵ Bu yönüyle İslam’da ‘felsefe eleştirileri’nin, ‘kesin bilgiye ulaşmada yöntem ne olmalıdır’ sorusuyla başladığı söylenebilir. O halde İslam ilim ve düşünce geleneğinde en temel problemin aslında ‘bilgide kesinlik’ olduğunu, geriye döndüğümüzde aynı durumun bir ‘din ilmi’ olarak tasavvuf için de geçerli sayılabileceğini iddia edebiliriz. Fakat tasavvufu bu nazari disiplinlerden ayıran şey, bilgide kesinlik ilkesine farklı bir gerekçeyle ihtiyaç duymasıdır.

(b) Yukarıda gördüğümüz üzere bilgi-eylem bütünlüğünü bilim eleştirilerinin merkezine yerleştirmek sûfîler için yeni bir soruna yol açmıştı: Din bilimleri içerisinde tasavvufun fonksiyonu nedir? Sûfîler tasavvufu, fıkıh ve kelam gibi ilimlerden elde edilen bilgilerin ahlak haline getirildiği bir alan olarak kabul etse bile, gerçekte onu bir maksada çevirip bütün bu ilimlerden daha üst ve belirleyici bir konuma yerleştirmiş oluyorlardı. En azından onların tasavvuf ile din ilimleri arasında mukayese yaptıkları bazı ifadelerinden bu düşüncelerine ulaşabiliriz.⁴⁰⁶ Bu durum doğal olarak, tasavvufun, din bilimlerinin ‘alternatifi’ olan bir ilim olarak algılanmasına sebep olabilirdi. Başka bir ifadeyle tasavvuf, tıpkı İslam düşünürlerinin metafiziğe biçtikleri role benzer bir

⁴⁰⁴ Ömer Türker, **İbn Sina Felsefesinde Metafizik Bilginin İmkânı Sorunu**, s. 158.

⁴⁰⁵ Ebû Hâmid Gazzâlî, **Mi’yâru’l-ilm**, Çev. Ali Durusoy, Hasan Hacak, İstanbul, Türkiye Yazma Eserler Kurumu, 2013, s. 29-32; a. mlf., **Munkiz mine’ d-Dalâl**, thk. Mahmud Beycû, Şam, 1992, s. 41-42. Fahreddin Râzî ise *Nihâyetü’l-ukûl* adlı eserinde nazar ve istidlalin bazı delillerini eleştirerek burhanî delilleri ikame ettiğini belirtir. Bkz. Eşref Altaş, “Fahreddin er-Râzî: Küllî Perspektifler Arasında”, **İslam Felsefesi: Tarih ve Problemler**, ed. M. Cüneyt Kaya, İstanbul, İSAM Yay., 2013, s. 437 vd. Ayrıca bkz. Eşref Altaş, **Fahreddin er-Râzî’nin İbn Sina Yorumu ve Eleştirisi**, İstanbul, İz Yay., 2010, s. 314 vd.

⁴⁰⁶ Cüneyd şöyle der: “Bu dünyada bizim ilmimizden daha değerli bir ilmin olduğunu bilsem öğrenmek için ehline koşardım... Bana göre ilim öğrenmek üzere bir araya gelenler arasında sûfîlerden daha üstün bir topluluk yoktur.” Bkz. Serrâc, **İslam Tasavvufu: Lüma'**, s. 186.

fonksiyona sahip olarak, din ilimlerini ‘fer’ haline getiren bir ‘asl’a dönüşebilirdi. Tasavvufî bilgideki kesinliğin ‘sübjektif’ tabiatını göz önüne alan ilk dönem mutasavvıflarının, bunu bir ‘tehlike’ olarak addedip, bu tehlikeyi önlemek adına başka bir ilkeye ulaştıklarını görmekteyiz: Tasavvuf, dinî ilimlerden kazanılan bilgilerin kesinleştirilmesi demektir, alternatif değil! Bu ilke sayesinde sûfiler, bilgede kesinlik konusunda dinî ilimlere bağlanmakta ve tasavvufu bu ilimlere alternatif bir yöntem olmak yerine onları ‘tamamlayan’ bir disiplin şeklinde ortaya koymaktadırlar. Bu durum, bundan önceki iki ilkede gördüğümüz din ilimleri eleştirisinin esnetilmesi anlamına gelmektedir. Serrâc ve Ebû Tâlib Mekkî’nin temel yaklaşımlarını esas alırsak, tasavvufa ‘fikh-ı bâtın’ demekle sûfiler, dinî ilimlerin otoritesini tekrar kabul etmiş olmaktadır. O halde sûfiler için bilgede kesinlik ilkesini benimsemek, paradoksal şekilde tasavvufu ‘fer’ bir ilim haline getirmek demektir. Tasavvufa intisap etmek için öncelikle ‘şer’î ilimleri tahsil etme’ şartının öne sürülmesi de bu durumla ilgilidir.

Sûfilerin bu yaklaşımı benimsemesinin temel nedeni, tasavvufî yöntemin bilgede kesinliği nasıl sağladığına yönelik belirsizlik ve bu belirsizliğin yol açtığı sorunlardır. Fakat aynı belirsizlik söz gelişi mantık için geçerli değildir. Mantıkta kesin bilgiye ulaşmak, doğru bir akıl yürütmeyle mümkün olabilir ki bu akıl yürütme yine kesin bir bilgidir. “Çünkü bir şeyi ispatlamak için kullanılacak öncüller ispata konu olan durumdan daha açık ve kesin olmak zorundadır.”⁴⁰⁷ Bu yönüyle mantık, düşüncenin her aşamasında kesin bilgiye ulaşmanın yöntemlerini ortaya koyan bir disiplin olarak metafiziğin ve dinî ilimler içerisinde bilhassa usul-i fikhın metodunu temsil eder. Fakat tasavvuf söz konusu olduğunda kesinliği sağlayan hangi yöntemden bahsedebiliriz? Sûfiler tasfiye ve tezkiyeyi bir ‘yöntem’ olarak tespit ettiklerinde söz gelişi mantığın mukabilinde bir metot mu önermekteydiler? Bu soruya olumlu cevap vermek olası değildir. Çünkü mantıkta bilginin kesinliğinin garantisi, bilgiye ulaşmada yaptığımız akıl yürütme sürecinin doğru olmasıdır. Tasavvuf söz konusu olduğunda ise tasfiye ve tezkiyenin garantisi, ‘bizatihi’ bu yöntem sürecine dâhil olmayan bir dış öznedir: mürşit! Tasavvufî yöntemin bu ‘vazgeçilmez’ özelliği, onu, bir insanın tek başına yürütebileceği bir süreç olmaktan çıkardığı gibi –ki bu tasavvufu diğer mistik

⁴⁰⁷ Ömer Türker, **İbn Sina Felsefesinde Metafizik Bilginin İmkânı Sorunu**, s. 158.

geleneklerden ayıran en önemli karakteristiğidir- nazari ilimlerin ‘kesinlik’ algısından da uzaklaştırmaktadır. Kuşeyrî, bir sūfînin “İlim şüphenin zıddıdır. Yakînde ise şüphe söz konusu değildir” sözünü açıklarken şöyle der:

Bu sözle, öğrenilerek elde edilen kesbî bilgi ile apaçık olan bedihî bilgiye işaret edilmiştir. Bu anlamda sūfîlerin bilgileri başlangıçta kesbî iken sonunda bedihîdir.⁴⁰⁸

Öyle anlaşılıyor ki Kuşeyrî, kesbî kavramıyla temel dinî bilgileri edinmeyi kastederken bedihî kavramıyla bu bilgilerle ilgili kesinliğe ulaşmayı kastetmektedir. Eğer öyleyse tasavvufî yöntem, herhangi bir tahsil sürecindeki hoca-talebe ilişkine benzer bir ilişki biçimini gerektirir. Bu anlamda müridin, başlangıçta bilgileri mürşidinden ‘müsellem’ olarak ittihaz ettiği ve süreç içerisinde bu bilgilerde kesinliğe ulaştığı söylenebilir. Ancak bu, tasavvufî yöntemin tabiatıyla ‘tam olarak’ uyuşmayan bir açıklama tarzı olacaktır. Çünkü tasavvufî eğitimle ilgili süreç böyle kabul edilse bile mürşidin ‘kesinliği ve doğruluğu’ belirleyici vasfı her zaman devam eder. Bayezid’in “Şeyhi olmayanın şeyhi şeytandır” sözü bu anlamda bir süreklilik de belirtir. Öte taraftan tasavvufî eğitim sürecini ‘önce kesbî sonra bedihî’ olarak sınırlamak -yukarıda değindiğimiz üzere- Şeybân-ı Râî gibi ‘aykırı tipleri’ izah etmeyi güçleştirir. O halde Kuşeyrî’nin ‘kesbî’ ile kast ettiği, itikadi konularla ve farz ve nafile ibadetlerle ilgili makul düzeydeki bir fıkıh ve akaid bilgisidir ve salikin bu bilgilere süreç içerisinde kesinlik kazandırması söz konusudur.

Sūfîler, kesinliği ifade etmek üzere ortaya koydukları meşhur tasnifte *ilme’l-yakîn*, *ayne’l-yakîn* ve *hakka’l-yakîn* olmak üzere üç dereceli bir kesinlikten bahsettiklerinde aynı zamanda mübtedî, mutavassıt ve müntehinin bilgisindeki kesinlikten de söz etmekteydiler.⁴⁰⁹ Serrâc yakîni ‘son hal’ olarak ele alırken onun üç türünden bahseder ve çeşitli sūfîlerden yaptığı nakillerle bunları tanımlar. Buna göre müritlerin yakîni şek ve şüphelerin ortadan kalkması, havassın yakîni iç çekişmelerinin sürmesi, havassu’l-havassın yakîni ise isbât-ı ilâhının bütün sıfatlarıyla

⁴⁰⁸ Abdülkerim Kuşeyrî, **Kuşeyrî Risâlesi**, s. 263.

⁴⁰⁹ Bu anlamda -yaygın kanının aksine- bu tasnifteki ilk kısım, tam olarak dini ilimlerin sağladığı kesinliğe tekabül etmediği gibi söz konusu tasnif *her zaman* bir ‘bilim tasnifi’ni ifade etmez. Bunu söyleyebilmek için sūfîlerin ifadelerindeki bağlam dikkate alınmalıdır.

gerçekleşmesidir.⁴¹⁰ Açıktır ki bu tasnifte ilk iki kısım bir zihni süreçten bahsederken, üçüncü kısım –belirsiz de olsa- bir eyleme, daha doğrusu bir maksadın tamamlandığına işaret eder. Benzer bir durum Sülemî'nin ifadeleri için de geçerlidir. Sülemî (ö. 412/1021) yakîn kavramını anlatırken şöyle der: “Yakîn makamında kulda ne şüphe, ne iç karışıklığı ne de istidlalden eser kalır. Açıkça görmek insandaki bu durumları giderir.”⁴¹¹ Sülemî'nin ifadesinde üç aşama dikkati çeker: şüphe, iç çekişme ve istidlal. Bunları Serrâc'ın derecelendirmesiyle ilişkilendirmek mümkün görünüyor. Bu durumda Serrâc'ın aktardığı ‘isbât-ı ilahinin bütün sıfatlarıyla gerçekleşmesi’ sözü istidlalin yetersizliğini ve işlevsizliğini anlatan bir ifadeye dönüşmektedir.

Kulun ameli ve nazari olarak yetkinleşip maksadı tamamladığı izlenimini veren bu ifadeler, bilgide kesinlik ilkesini benimsemenin sûflerin söylemindeki dönüştürücü etkisini izhar etmektedir. Fakat maksada ulaştıktan sonraki aşama nedir? Sûfler için esas problem bu noktadan sonra başlamaktadır ki tasavvuf literatüründe bu meselenin neticesi olan konular, nübüvvet-velayet bahislerinde ele alınmıştır.

2.2.4 Nübüvvet-Velayet İlişkisi

Sûfler için nübüvvet-velayet ilişkisini tesis etme zorunluluğunu doğuran iki temel sebepten bahsedebiliriz. Bunlardan birincisi peygamber ile veli arasındaki farkı izah ederken bazı mutasavvıfların kullandığı belirsiz üslup ve bu üslubun dinî ilimlerce eleştirilmesi; ikincisi ise müridin bilgi ve davranış konusundaki belirleyicilik alanının genişlemesine bağlı olarak tasavvuf ile Bâtınîlik arasındaki mesafenin azalması.

Peygamber ile veli arasındaki farklar, genellikle mucize ve keramet arasındaki farklar konusunda işlenmiştir. Bu meyanda Sülemî'nin yakîn bahsindeki şu ifadesi dikkat çekicidir: “Keramet göstermek, yakîn derecesinde iyice yerleşmekten ileri gelir.”⁴¹² Bu haliyle Sülemî'nin ifadelerinde bir sorun gözükmez. Fakat dinî ilimler açısından bu durum büyük bir tepkiyi beraberinde getirmiştir. Fıkıh ve kelim âlimleri için bu söylem, peygamberin otoritesini zayıflatmak anlamına gelmektedir. Bu minvalde Serrâc şöyle der:

⁴¹⁰ Serrâc, **İslam Tasavvufu: Lûma'**, s. 66-67. Burada Serrâc diğer yazarlarda görmediğimiz tarzda halleri de tıpkı makamlar gibi birbirini gerektirecek bir hiyerarşik düzenle sıralar ki bu konuya ileride değineceğimizi hatırlatalım.

⁴¹¹ Ebû Abdurrahman Sülemî, **Tasavvufun Ana İlkeleri: Sülemî'nin Risaleleri**, s. 30.

⁴¹² Ebû Abdurrahman Sülemî, **Tasavvufun Ana İlkeleri: Sülemî'nin Risaleleri**, s. 30.

Zahir âlimlerinin kanaati şudur: Ayet, mucize, keramet birdir. Bunları peygamberlerden başkasına isnat eden, bu kimseleri peygamberlerle aynı seviyeye getirmiş olur ve aralarındaki farkı yok eder.⁴¹³

Dolayısıyla bilgide kesinlik ilkesinin benimsenmesinin sonucu olarak, tasavvuf ile dinî ilimlerin arasında ‘gerçek’ anlamda tartışma konusu olan en önemli probleme ulaşılmış oluruz: bir peygamber ile veli arasındaki fark nedir? Daha doğru bir ifadeyle müntehinin maksada ulaştıktan sonraki durumu hangi açılardan peygamberden farklıdır? Nübüvvet ve velayet arasındaki ilişkiye bir açıklık getirme zorunluluğu, sûfîlerin şimdiye kadar karşılaştıkları en ciddi problem olarak tasavvufun İslam toplumunda ‘var olma’ mücadelesine dönüşmüştür. Bu varlık krizi karşısında sûfîlerin, peygamberin otoritesini korumakla beraber velayetin nispi otoritesini de savunan alt bir söylemi benimsediklerini görmekteyiz. Bu dönüşüm o kadar etkili oldu ki sûfîler, bütün kavram ve ibarelerini, odaklandıkları temel meseleleri ve ulaştıkları neticeleri yeni bir dille izah etmek durumunda kaldılar. Böylece nübüvvet-velayet ilişkisine yönelik görüşler, sûfîlerin bilgi anlayışlarını belirleyen en genel çerçeve haline gelmiştir.

Öte taraftan bilgide kesinlik ilkesinin benimsemekle sûfîler mürşide geniş bir alan açmışlar ve bu durum başka her şeyden daha çok tasavvuf ile Bâtınî düşüncüyü birbirine yaklaştırmıştır. Bâtınî düşünce ise en çok bilgiye ulaşma yollarına ilişkin görüşleri sebebiyle âlimler tarafından dışlanmıştı. Bilhassa Gazzâlî bu yöndeki çabalarıyla ön plana çıkar. Gazzâlî, *Fedâihu'l-Bâtıniyye*'de bilgi edinmenin akıl yoluyla değil imamın öğretmesiyle elde edileceği şeklindeki Bâtınî iddiayı ele alır ve çeşitli deliller ortaya koyarak bu iddiayı geçersiz kılar ki eserin en önemli bölümü de burasıdır.⁴¹⁴ Bu nedenle Gazzâlî bu bölümü merkeze alarak benzer eleştirileri *Kitâbu Kavâsımı'l-Bâtıniyye*'sinde müstakil olarak ele almıştır.⁴¹⁵ Gazzâlî'nin verdiği bilgilere göre Bâtınîler bu görüşlerinden zorunlu olarak imamın ‘masum’ olması gerektiği sonucuna ulaşmışlardı. Açıktır ki bu söylem en çok imam ile peygamber arasındaki farkı ortadan kaldırdığı için sorun teşkil etmiştir. Vakıa konunun bu yönü,

⁴¹³ Serrâc, *İslam Tasavvufu: Lüma'*, s. 331.

⁴¹⁴ Gazzâlî, *Fedâihu'l-Bâtıniyye*, Çev. Avni İlhan, Ankara, TDV Yay., 1993, ss. 45-80.

⁴¹⁵ Gazzâlî, *Kitâbu Kavâsımı'l-Bâtıniyye*, Çev. Ahmet Ateş, Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, Sayı: I-II, 1954.

tasavvufu daha yakından ilgilendiren noktaydı ve s fller nübüvvet-velayet ilişkilerini tesis ederken ‘velinin masum olmadıŐını’ ısrarla dile getirerek aynı zamanda B t n lik suçlamasını da bertaraf etmeyi amaçlamışlardır. Bu nedenle ilk dönem tasavvuf eserlerinde doŐrudan bir B t n lik eleştirisi görmek yerine, bu konunun nübüvvet-velayet ilişkilerinin bir alt baŐlıŐı Şeklinde ele alındıŐını müşahede etmekteyiz.

Nübüvvet-velayet arasındaki ilişki, s fllerin bilgi görüşlerini ve dolayısıyla tasavvufun seyrini iki noktada belirlemiştir. Bunlardan birincisi Cüneyd’in ortaya koyduŐu ‘‘Bizim ilmimiz Kur’an ve sünnetle kayıtlıdır’’ ilkesinin neticesi olan geliŐmelerdir. Bu meyanda bilhassa Serr c’tan itibaren müellif mutasavvıfların, bilgide kesinlik ilkesini benimseyerek mürşid ya da müntehinin otoritesini geniŐletmelerinden doŐacak muhtemel bütün sakıncaları Cüneyd’in sözünü dikkate alarak engelleme girişimlerini görmekteyiz. Bu çerçevede nazari bakımdan bilgiye ve varlıŐa ilişkin hemen hemen bütün bahislerde Kur’an ve sünnete başlı kalmak ya da bu kaynaklardan birer referans bulmak, bu yazarların benimsediŐi genel bir usul olagelmiŐtir. Başka bir ifadeyle s fller, kendileri için ‘kriz’ konusu olan meseleleri, Kur’an’ın ve sünnetin belirlediŐi çerçeveye başlı kalan bir söylemle  zme yoluna gitmişlerdir. Bu süreçte en sık kullanılan kavramlardan biri olarak Şahit ya da delil, herhangi bir s f nin düşüncesinin ya da davranıŐının Kur’an’dan veya sünnetten bir bilgiye dayanıp dayanmadıŐını tespit edebilmek için s fller tarafından zorunlu sayılmıştır. Tasavvufi bilgiye yönelik Şahit/delil Şartı, ilki tasavvufun kurumsal yapısına ikincisi ise tasavvufun gelişim seyrine ilişkin iki önemli neticeyi izhar etmiştir: birincisi daha üst bir otoritenin mürşidin ya da müntehinin durumunu belirlemesi, buna başlı olarak ikincisi ve daha önemlisi ise tasavvufun artık tek tek bireylerin düşünce ve davranıŐlardan müteşekkil öznel yapısının daha nesnel ve ilmi bir i eriŐe kavuŐmasıdır. Bunun anlamı tasavvufun, tıpkı diŐer din  ilimler gibi, lafız-anlam problematiŐinden hareket eden bir metin yorumculuŐuna dönüşmüş olmasıdır. Hicr  dördüncü asrın ortalarından itibaren yazılan ve bazı çekincelerle beraber tasavvufun ‘ilk klasikleri’ diye nitelendirilebilecek *Lüma’*, *Ta’arruf*, *K t ’l-kul b*, *Risale* ve *Keşfu’l-mahc b* gibi eserlerin temel fonksiyonu, yaklaşık üç asırdır Kur’an ve sünnetin belirlediŐi çerçeveye göre yorumlanmamıŐ ya da doŐruluŐu tespit edilmemiŐ tasavvufi söylemi, sistematik bir tasnifle bu çerçeveye uygun hale getiren ‘Őerhler’ olmalarıdır. O nedenle tasavvufun ‘metin yorumculuŐuna dönüşmesi’ derken

sûfîlerin nasların yorumuna ilişkin görüşleriyle beraber tasavvufun kendi iç söylemiyle ilgili çabalarını kastetmekteyiz. Söz gelişi bu eserler arasında *Lüma*'da Serrâc istinbat, işaret ve ittiba olmak üzere üç kavramı merkeze alarak tasavvufun bir 'din ilmi' olduğunu ortaya koyar ki bu kavramlardan ilk ikisi sûfîlerin nasları ve kendi söylemlerini yorumlarken sınırlı kaldıkları çerçevelere işaret eder.

Nübüvvet-velayet ilişkilerinin bu nazari bahislerdeki belirleyiciliği, sûfîler için daha önemli bir alan olan 'pratik' konulardaki belirleyiciliğinin bir neticesi ya da devamıdır. Daha doğru bir ifadeyle nübüvvet-velayet arasındaki ilişki, sûfîlerin bilgi ve varlık görüşlerini belirlediği gibi aynı zamanda tasavvufî yöntemin de çerçevesini belirlemiştir. Bu anlamda Serrâc'ın kullandığı üç kavramdan sonuncusu, yani ittiba kavramı tasavvufî yöntemle kastedilen şeyin Hz. Peygamber'e uymaktan başka bir içeriğe sahip olmadığını anlatır. Muhâsibî ve Tirmizî'nin eserlerinde Hz. Peygamber'den itibaren sahabelerin ve tabiin neslinin söz gelişi helal-haram, kazanç vb. konularda nasıl davrandıklarına yönelik örnekler geniş yer tutar. Bu anlamda nübüvvet-velayet ilişkilerinde velinin peygambere tabi olması sadece peygamberle sınırlı değildir, aynı zamanda sahabe ve tabiin nesline uymak da peygambere uymak anlamına gelir. Dolayısıyla bu yazarlarda konu, 'tasavvufun yöntemi nedir' sorusuna göre şekillenirken Serrâc, Kuşeyrî ve Hucvîrî gibi geç dönem yazarları tasavvufun yöntem bakımından Hz. Peygamber'e dayanmasından bir tarih yorumu üretmişlerdir. Bu yazarlara göre tasavvuf, Hz. Peygamber zamanından beri var olan bir harekettir fakat zaman içerisinde 'biçim değiştirmiş' olması muhtemeldir. O nedenle, birinci bölümde gördüğümüz üzere tasavvufun bir zühd eleştirisi olarak gelişim göstermesi, bu biçim değiştirmeye bir tepki olarak riyazet ve mücahede usullerinin Hz. Peygamber'den tevarüs edilen birikime göre yeniden tashih edilmesinden ibarettir.

Nübüvvet-velayet ilişkilerini hem nazari hem de ameli alanlarda temel çerçeve haline getirmekle sûfîler, tasavvufun kimliğini belirginleştirmek adına iki neticeye ulaştılar. Birincisi tasavvuf Hz. Peygamber'e tabi bir yönetime sahip olmakla diğer mistik geleneklerden ayrılmıştır. İkincisi ise hiçbir zaman peygamberle kıyaslanacak kadar 'masum' bir veli olmadığının izahı ile tasavvuf, Bâtînlilik ve türevleri olan zümrelerden ayrılmıştır. Fakat evrensel ölçüde tasavvufun kimliğini veren bu süreç, sûfîler için daha önemli bir sorunu da gündeme getirdi: eğer tasavvuf peygambere ittiba etmekten ibaret ise veliyi diğer insanlardan ayıran şey nedir? Gerçekte veli kime

denir ve tasavvufa intisap etmek ne anlama gelir? Çünkü eğer peygamberi takip ederek nazari ve ameli yetkinleşme hâsıl olabiliyorsa bir mürşide neden ihtiyaç duyulabilir ki? Daha önce de değindiğimiz gibi bu durum, tasavvuf ve dinî hayat arasındaki ilişkinin tam olarak izah edilmesini gerektirmektedir. Hatta denilebilir ki şeriat-hakikat ilişkilerini bir soruna dönüştüren şey, sûflerin bu iki durum arasındaki ilişkiyi çözen ya da tam olarak çözemeyen söylemleridir. Bu süreci daha iyi görebilmek için öncelikle sûflerin bilgi hakkında kullandıkları/ürettikleri kavramlara, bilginin nasıl husûle geldiğine ilişkin görüşlerine ve bilgi araçları konusunda dinî ilimlerden ayrıştıkları noktalara değinmemiz gerekmektedir.

3. Bilgiyle İlgili Temel Kavramlar ve Sorunlar

3.1 Bilgi-Eylem İlişkisi: Marifet ve İlgili Terimler

Sûfler bilgiyi ifade etmek üzere pek çok kavram kullanmış olsalar da içlerinde marifet neredeyse tasavvufla özdeşleşmiş, kavramın arif, irfan vb. formları tasavvufu ve sûfîyi ifade etmek için kullanılagelmiştir. Bu yönüyle marifet sûfler tarafından çeşitli terimlerle özdeşleştirilmiş ve tıpkı ‘tasavvuf’ gibi çok anlamlı bir içeriğe kavuşmuştur. Aslında ‘ilim’ ile ‘marifet’ arasında sözlükteki anlamları bakımından herhangi bir fark yoktur.⁴¹⁶ Bu yönüyle ‘marifet’ kavramını sûflerle beraber fakihler ve kelimciler de kullanmışlardır.⁴¹⁷ Ancak âlimler bu kavramın sadece ‘bilmek’ anlamını kastederek sûflerin izahlarından onların bu kavrama daha geniş bir içerik kazandırdıkları anlaşılmaktadır. Fakat burada marifetin çeşitli anlamlarını aktarmak yerine, temel problemimiz olan ‘şeriat-hakikat ilişkileri’ bakımından önemi üzerinde duracağız. Bu çerçevede marifet kavramının iki yönüne dikkat çekmek istiyoruz. Bunlardan birincisi marifetin tasavvufun dinî ilimlerle ilişkisini anlatan bir kavram olması, buna bağlı olarak ikincisi ise bilgi-eylem bütünlüğünü ifade eden bir terim olarak eylemin neticesinde elde edilen bilgi şeklinde telakki edilmesidir.

Sûflerin izahlarında görülen ilk hususiyet, marifet kavramını ilim kavramının mukabilinde değerlendirmiş olmalarıdır. İlim-marifet ayrımında *ilim*, fıkıh, kelam,

⁴¹⁶ Hucvîrî, **Hakikat Bilgisi**, s. 533; Süleyman Uludağ, **Tasavvufî Terimleri Sözlüğü**, İstanbul, Marifet Yay., 1991, s. 316.

⁴¹⁷ Cüveynî, **Kitâbü'l-İrşâd**, s. 30 vd.; Kâdî Abdülcebbar, **Şerhu Usûli'l-Hamse**, I: 70 vd.; Seyyid Şerif Cürânî, **Şerhu'l-Mevâkif**, I: 157-177.

hadis gibi 'kural koyucu' disiplinleri ifade ederken *marifet*, bütün bunların dışında, dindarlığı hukuka bağlı olmakla sınırlamayıp iyi ahlak sahibi olmayı dindarlığın gereği sayan ama bunun yanında bu tür bir dindarlığın daha üst bir bilgi ve idrak sağladığını da düşünen zümrelerin faaliyeti olarak tanımlanmıştır. Bu ayrımın bir neticesi olarak sûfiler, arif ve âlim ayrımı yapmış, arifin âlimden daha kesin ve üstün bir bilgiye sahip olduğunu belirten ifadeler kullanmışlardır.⁴¹⁸ O halde marifet kavramı hakkında dikkat çekmemiz gereken ilk husus, bu kavramın tasavvuf ve diğer dinî ilimler arasındaki ilişkiyi anlayabileceğimiz terimlerden biri olmasıdır. Bu çerçevede marifet-ilim ayrımını takip edebileceğimiz bir diğer kavram çifti de zahir ve bâtin ilim ayrımıdır. Sûfilere göre ameller zâhir ve bâtin olmak üzere ikiye ayrılır. Dolayısıyla karşımıza iki ayrı ilim türü ortaya çıkmaktadır: Organların amelleri ve ibadetlerle ilgili hüküm veren *ilm-i zâhir* ve ilgi alanı kalplerin amelleri olan *ilm-i bâtin*.⁴¹⁹ Kelâbâzî'nin ismini vermediği bir mutasavvıftan aktardığı sözde şöyle denilir: "Varlıkların zahiri ile ilgili bilgilere ilim, bâtin ile ilgili bilgilere ise marifet denilir."⁴²⁰ Bu anlamda 'fıkıh-ı bâtin' terimi tasavvufu ifade etmek için kullanılan terimlerden biri olarak temeyyüz etmiştir.

Burada iki bilgi türü arasında en azından 'isim' bakımından bir ayrışmadan söz edebilmekteyiz. O halde isim bakımından ayrışmanın, aynı zamanda iki disiplin arasında alan, yöntem ve maksat bakımından da bir ayrışmayı ifade ettiğini varsayabiliriz. Bununla beraber mutasavvıfların 'marifetin içeriği' hakkındaki izahlarından böyle bir ayrıma gitmek oldukça güçtür. Söz gelişi Ahmed b. Atâ şöyle der: "Marifet iki türlüdür: Birincisi Hakk'ı bilmek, ikincisi hakikati bilmektir. Hakk'ı bilmek O'nun birliğini isim ve sıfatları vasıtasıyla bilmek demektir. Hakikati bilmek ise Allah'ın isim ve sıfatlarını 'gereği gibi' bilmenin imkânsızlığını kavramaktır."⁴²¹ Bu ifadeden hareket ederek şunu söylemek mümkündür: sûfilerin marifetle ilgili izahlarının bir kısmında, bu bilgi türünün itikat ve ibadet alanlarında fıkıh ve kelam ilimlerince ortaya konulan bilgileri kapsadığını görmekteyiz. O halde sûfilerin ilim ve marifet ayrımında ısrar etmelerinin nedeni, birbirinden bağımsız iki ayrı bilgi türünü

⁴¹⁸ Süleyman Uludağ, "Ma'rifet", *DİA*, XXVIII: 54.

⁴¹⁹ Serrâc, *İslam Tasavvufu: Lüma'*, ss. 23-24.

⁴²⁰ Kelâbâzî, *Doğuş Devrinde Tasavvuf: Ta'arruf*, s. 98.

⁴²¹ Serrâc, *İslam Tasavvufu: Lüma'*, s. 34. Benzer bir değerlendirmeyi Cüneyd'in de yaptığını görüyoruz. Cüneyd şöyle der: "Marifetle kul, Hâlık'ın vasıflarını ve hâdis karşısında Kadim'in vasıflarını tanır ve böylece yaratıcının davetine boyun eğer. O'na itaat etmenin şart olduğunu kabul eder." Kuşeyrî, *Kuşeyrî Risâlesi*, s. 84.

ifade etmek değil, bu bilgilerin, ahlâkî anlamda kişide ‘dönüştürücü’ bir etkisi olup olmamasına göre değer kazanabileceğini vurgulamaktır. Başka bir anlatımla sûfler, marifet ile dinî ilimlerden kazanılan bilgilerin tahkik edilmesini kastetmektedirler. Bu durumda marifet ile ilim arasında sadece bir ‘kesinlik’ farkından söz edilebilir.

Kategorik olarak marifetin ilimden sonra gelmesi ya da ona tabi olması sûflerin ısrarla vurguladıkları bir husus olarak şeriat-hakikat ilişkilerinin karakterini belirlemiştir. Serrâc marifet bahsini ele alırken ilk olarak Ebû Said Harrâz’ın sözüne atıf yapar: “Marifet iki türlüdür: Biri Hakk’ın vergisi, diğeri ise kulun gayretiyledir.”⁴²² Bu ifadeden iki ayrı sonuç çıkarmak mümkündür. Birincisinde marifeti genel bilgi türünün adı sayıp, zahir ve bâtın bilgi türlerini bunun alt başlığı yapabiliriz. Bu durumda marifet, alışlagelen anlamda ‘ilim’ ile özdeş hale gelir. İkincisinde ise bu ifadede hal ve makamdan bahsedildiğini varsayabiliriz. Her iki durumda da marifete ulaştırılan müstakil bir yöntem iddiası bulamayız. Bunun nedeni âlimin ilmi ile ârifin marifeti arasında bilgi olmaları bakımından herhangi bir fark olmamasıdır. Tasavvuf tarihinde marifetten ilk bahseden sûflerden biri olarak nitelenen Zünnûn-u Mısrî ârifi tanımlarken şöyle der: “Ârif zahiri ahkâma ters düşen bâtın ilmine inanmaz.”⁴²³ Yine Ebû Said Harrâz “Zahire muhalif olan her bâtın geçersizdir” demektedir.⁴²⁴ Yine Ebû Süleyman Dârânî ve Cüneyd-i Bağdâdî’nin marifetin doğrulanması için Kur’ân ve sünnetten delil getirilmesi gerektiğine yönelik ifadeleri, marifet alanının ‘ilim’ alanına tabi olduğunu göstermektedir. Böylece mutasavvıflar tasavvufun din ilimlerine karşı ‘alternatif’ bir bilgi yöntemini savunmadığını dile getirmiş olmaktadır.

Ahmed b. Atâ’dan alıntıladığımız sözün ikinci kısmı, marifetle ilgili sûflerin üzerinde durdukları bir başka hususa işaret eder. O da marifetin paradoksal bir şekilde ‘bilgisizlik’ anlamına gelmesidir. Cüneyd-i Bağdâdî “Marifet Hakk’ın ilminin olduğu yerde senin bilgisizliğin demektir. Çünkü bilen de odur bilinen de”⁴²⁵ demiştir. Hakk’ın ilmi her şeyi kuşattığına göre marifet zorunlu olarak kulun hiçbir zaman ‘marifet sahibi’ olamayacağı anlamına gelir. Bu anlama gelen başka bir söz de Vâsîfî’den aktarılır. Vâsîfî şöyle der: “Allah’a ihtiyaç hali mevcut oldukça kulun

⁴²² Serrâc, **İslam Tasavvufu: Lüma'**, s. 33.

⁴²³ Serrâc, **İslam Tasavvufu: Lüma'**, s. 37.

⁴²⁴ Kuşeyrî, **Kuşeyrî Risalesi**, s. 125.

⁴²⁵ Kelâbâzî, **Doğuş Devrinde Tasavvuf: Ta'arruf**, s. 97.

marifetinden söz edilemez.”⁴²⁶ Herhangi bir varlığın Allah’a ihtiyacı hiçbir zaman kesilmeyeceği için zorunlu olarak marifet imkânsızdır. Sehl de “marifet, bilgisizliğin bilinmesidir”⁴²⁷ diyerek bu paradoksa dikkat çeker. Ancak buradan bilginin imkânını reddeden bir tür sofist yaklaşım çıkarmamak gerekir, çünkü sûfler insanın Hakk’ı ancak O’nun bildirmesiyle bilebileceğini kabul ederek yine de ‘sınırlı’ bir bilgi halinden söz etmişlerdir. Nitekim hatırlayacağımız gibi Hucvîrî’nin ele aldığı ilk bahis sûflerin bilginin imkânını kabul eden bir zümre olduğuydu.⁴²⁸ Başka bir deyişle sûfler ilke olarak insanın bilebileceğini kabul etmişler fakat bu bilginin mahiyet bakımından ilahi bilgi karşısında değersiz olduğunu ve Allah hakkındaki marifetin hiçbir zaman nihayete eremeyeceğini vurgulamışlardır.⁴²⁹ Bu yönüyle Allah’ın bilgisi karşısında insanın acizliği sadece tasavvufta değil, diğer mistik geleneklerde de dile getirilen bir düşüncedir. Peki, bilgi değersiz ve en büyük marifet bu bilgisizliği idrak ise insanı Hakk’a ulaştıracak yol nedir? Çeşitli tartışmaları bir kenara bırakırsak sûflerin ekseriyeti bu soruya hizmet, kulluk, itaat vb. konulara atıf yaparak ‘amel’ olduğunu belirtmişlerdir. O halde tasavvufu bu mistik geleneklerden ayıran şey, insanın acizliğini ifade ettikten sonraki tavrıdır. Sûflerin tavırlarında gördüğümüz ana fikir, marifeti zihinsel bir idrak süreci olmaktan çıkarıp bir eyleme dönüştürmek şeklinde ifade edilebilir.

Bilindiği gibi bu husus, iman-amel ilişkisi tartışmalarının bir yönünü teşkil eder. Sûfler bu sorunu çok önemsemiş ve iman-amel birlikteliğini savunmuşlardır. Başka bir deyişle ancak davranışımıza ve eylemlerimize yansıttığımız şeye inanmaktan bahsedebiliriz. Bu anlamda marifet, sûflerin bilgi-eylem birlikteliğini ifade ettikleri terimlerden biridir. Söz gelişi Muhâsibî’ye (ö. 243/857) göre “marifet, kalpte Allah’tan başka kimseye yer vermemektir.”⁴³⁰ Yine Muhâsibî’ye göre marifet kalbin bir eylemi olarak ‘nurlanan kalbin etkisinin diğer organlara yansması’⁴³¹

⁴²⁶ Kuşeyrî, **Kuşeyrî Risâlesi**, s. 400.

⁴²⁷ Kelâbâzî, **Doğuş Devrinde Tasavvuf: Ta'arruf**, s. 97.

⁴²⁸ Hucvîrî, **Hakikat Bilgisi**, s. 89 vd.

⁴²⁹ Bu nedenle Hucvîrî’nin ‘Bilginin İmkânı’ bahsinden sonra insanın acizliği ve yetersizliğini etraflıca anlattığı ‘Fakr’ bahsini ele alması sıradan bir tercih değildir. Bkz. Hucvîrî, **Hakikat Bilgisi**, ss. 99-110.

⁴³⁰ Yüksel Göztepe, “Abdülkerim Kuşeyrî’de Haller ve Makâmlar”, (Basılmamış Doktora Tezi), Ankara Üniversitesi SBE, 2006, s. 423.

⁴³¹ Ali Bolat, “Muhâsibî’ye Göre Marifetin Unsurları”, **Tasavvuf İlimi ve Akademik Araştırma Dergisi**, 2000, Cilt: II, Sayı: 4, s. 132.

durumunu ifade eder. Görüldüğü gibi Muhâsibî'nin sözü marifeti bir eylem olarak ifade tanımlamaktadır ki sonraki mutasavvıflarda da benzer düşüncüyü takip edebiliriz. Cüneyd-i Bağdâdî Allah hakkında marifet sahibi olanlardan dinî yükümlülüklerin düşeceğini iddia eden birine “Bu hatalı bir düşüncedir. Allah hakkında marifet sahibi olan arifler, amelleri Allah'tan alırlar ve bu amellere göre hareket etmek suretiyle tekrar O'na dönerler”⁴³² demektedir. Benzer bir açıklamayı da Kuşeyrî'de görmekteyiz. Kuşeyrî şöyle der:

Âlimlere göre marifet ilim anlamındadır. Her ilim marifet, her marifet de ilimdir. Allah hakkında âlim olan herkes aynı zamanda arif, her arif de âlimdir. Oysa sûfilere göre marifet şudur: Kişi Allah'ı önce isim ve sıfatlarıyla tanır, sonra Hakk ile olan muamelesini sıdk ve ihlas üzerine kurar ve kötü huylarından temizlenir. Daha sonra Hakk'ın huzurunda bekler. Allah da ihsan edip bu kuluna teveccüh eder ve kendisinden başka kimseyle sükûnet bulmama halini lütfeder.⁴³³

Kısaca aktardığımız bu pasajda Kuşeyrî açık bir şekilde bütün bir sülûk sürecini aslında marifetin kapsamına dâhil etmekte ve marifetin bir şeyi idrak ederek ya da kavrayarak bilmek anlamından ziyade yaparak öğrenme ya da yaparak marifeti kazanma anlamı üzerinde durmaktadır.⁴³⁴ Bu durum daha geniş kapsamda marifetin bütün bir kulluk eylemini içermesini gerektirmektedir. Başka bir deyişle sâlikin sülûk sürecinde gerçekleştirdiği eylemlerin her biri, marifetin unsurlarını teşkil etmektedir. Bu minvalde sûfilere göre marifetin öncelikli anlamlarından biri de kulluktur. Serrâc, ‘Allah'ın kullarına farz kıldığı ilk şey nedir?’ sorusuna Ebû Hüseyin Nuri'nin ‘marifettir’ cevabını verdiğini aktarır. Ebû Hüseyin Nuri bu cevabı verirken İbn Abbas'ın “*Ben insanları ve cinleri ancak bana ibadet etsinler diye yarattım*”⁴³⁵ ayetindeki ‘*ibadet etsinler*’ ifadesini ‘*beni tanısınlar*’ (marifet) şeklinde tefsir etmesine atıf yapar.⁴³⁶ O halde sûfilere göre insanın yükümlü olduğu ilk şey Allah'ı bilmektir (*marifetullah*). Bu durumda ârif aynı zamanda âbid olmaktadır. Başka bir deyişle marifet, kategorik olarak ibadet diye nitelediğimiz namaz, oruç, zekât gibi eylemlerin

⁴³² Kuşeyrî, **Kuşeyrî Risâlesi**, s. 117.

⁴³³ Kuşeyrî, **Kuşeyrî Risâlesi**, s. 398.

⁴³⁴ Kuşeyrî'nin tasavvufî bilgi hakkındaki görüşleri için bkz. Abdullah Kartal, “Kuşeyrî'de Bir Bilgi Sistemi Olarak Tasavvuf”, **Bursa'da Düünden Bugüne Tasavvuf Kültürü**, 2004, Cilt: III, s. 89-100.

⁴³⁵ Zâriyat, 51/56.

⁴³⁶ Serrâc, **İslam Tasavvufu: Lüma'**, s. 38.

hepsini önceleyen ve onların varlık sebebi olan nihai gayeye dönüşmekte ve tasavvufun maksadı da marifete erişmek anlamında kulluğu gerçekleştirmek şeklinde ifadesini bulmaktadır.⁴³⁷ Ebû Abdurrahman Sülemî, marifetin Allah vergisi olduğunu belirterek bir kişinin arif olduğunun göstergesinin hiç ara vermeden ve usanmadan ibadete sarılmak olduğunu dile getirir.⁴³⁸ Hucvîrî marifetin bilgi-eylem bütünlüğünü anlatan bir kavram olduğunu açıkça belirten bir başka müelliftir. Ona göre ‘usul âlimleri’ ilim ve marifet kavramları arasında bir fark görmese bile sûfilere göre marifet muamele ve hal ile desteklenen bilgiyi, ilim ise salt teorik bilgiyi ifade eder. Bu nedenle Hucvîrî sûflerin ilim-marifet ayrımı yaparken maksatlarının âlimleri kötölemek olmadığını, tam aksine amelle desteklenmeyen bilgiyi eleştirdiklerini dile getirir.⁴³⁹ Bütün bu izahlardan ortaya çıkan netice, marifetin öncelikle dinî ilimlerden kazanılan bilgilerin tahkik edilmesini ifade eden bir terim olması ve buna bağlı olarak tasavvufun dinî ilimlerle ilişkisini anlatan bir kavram olarak kullanılmasıdır.

Marifetten başka bilgi-eylem bütünlüğünü ifade eden kavramlardan biri de hikmettir. Hikmet bilhassa ilk dönem mutasavvıfları tarafından marifet, ilim, akıl, kalp ve fıkıh gibi terimlerle birlikte değerlendirilen ve zaman zaman bu terimlerin yerine kullanılan kavramlardan biridir. Kelâbâzî’ye göre hikmet, nefsin bilinmesi ve onun tedip edilmesiyle ilgili bilgi demektir. O kulun bilmesi gereken ilimleri sayarken şöyle der:

Yukarıdaki hususları (fıkıh bilgisi, tevhid ve marifet ilmi ve şeri hükümlerin uygulanmasına dair bilgi) öğrenen bir kimsenin önce nefsin afetlerini bilmesi, nefsin tanıması, nefsin nasıl eğitileceğini, huylarının ne şekilde düzenleneceğini,

⁴³⁷ Daha önceki bölümlerde tasavvufun maksadının Cüneyd tarafından ‘tevhide şahit olmak’ şeklinde vaz edildiğini görmüştük. Sûflerin marifetle ilgili izahları bu maksada da işaret etmektedir. Bu çerçevede marifetle ilişkilendirilen kavramlardan biri de fena ve tevhitir. Serrâc şöyle aktarır: “Kendisine marifetin ne olduğu sorulan bir sûfi şöyle demiştir: ‘İsim ve sıfatlarının kemaliyle Allah’ın birliğini kalpte ispat etmektir.’” Bkz. Serrâc, **İslam Tasavvufu: Lüma**, s. 38. Marifeti herhangi bir şeyin delâlet ve alâmet vasıtasıyla bilinmesi şeklinde tarif eden Kelâbâzî ise marifetullahı Allah’ı birlemek, O’nu kadim ve şeriki olmayan olarak bilmek diye yorumlar. Bkz. Vahit Göktaş, “Kelâbâzî ve Tasavvuf Anlayışı”, (Basılmamış Doktora Tezi), Ankara Üniversitesi SBE, 2007, s. 121. Bu yorum açık bir şekilde ‘tevhid’ tanımıdır. Kelâbâzî, Fâris-i Bağdâdî’nin şöyle dediğini aktarır: “Marifet bilineni müşahede halindeyken nefisten tamamen tecrit olup ayrılmaktır.” Bkz. Kelâbâzî, **Doğuş Devrinde Tasavvuf: Ta’arruf**, s. 98. Burada ise marifet açıkça fena hali ile özdeşleşmektedir. O halde ilk dönem sûfleri için marifetin bir anlamı da tevhidi idrak etmek ve fenaya ermektir denebilir.

⁴³⁸ Ebû Abdurrahman Sülemî, **Tasavvufun Ana İlkeleri: Sülemî’nin Risâleleri**, s. 29.

⁴³⁹ Hucvîrî, **Hakikat Bilgisi**, s. 533.

şeytanın kurduğu tuzakların neler olduğunu ve bunlardan nasıl korunması gerektiğini bilmesi gerekir. Bu ilme 'hikmet ilmi' denir.⁴⁴⁰

Kelâbâzî'nin ifadelerin dikkate alırsak hikmet, sülûk sürecini bütünüyle içermesi bakımından gerçekte 'tasavvuf' kavramıyla özdeş bir anlama sahip olmaktadır. Nitekim 'hakîm' teriminin bazı nüansları göz ardı etmemekle birlikte 'sûfî'yi ifade etmek için kullanıldığını öne sürebiliriz. Bu yüzden söz gelişi Hakîm Tirmizî'ye 'Hakîm' denilmesinin sebebi, görüşlerinin felsefî kaynaklarıyla ilgili olmaktan daha çok sûfîlerin nefsin bilinmesi ve tedip edilmesine ilişkin süreci aynı zamanda hikmet kavramıyla karşılamış olmasıdır.⁴⁴¹ Bu minvaldeki ifadelere en erken dönemlerde bile rastlamak mümkündür. Sülemî'nin verdiği bilgilere göre İbrahim b. Ethem (ö. 161/778) nefsin bilinmesi, tedip edilmesi, ona tahammül gösterilmesi, sabrın önemi vb. konulardan bahsettikten sonra bunların 'hikmet' olarak nitelendirildiğini görüyoruz.⁴⁴² Ebû Bekir Verrâk ise şöyle demektedir:

Hakîmler peygamberlerin halifeleridir. Peygamberlikten sonra geriye sadece hikmet kalmıştır ki o da halleri bilmek demektir. Hikmetin başı daimi samt ve ancak zorunlu durumlarda konuşmaktır.⁴⁴³

Aynı şekilde Ebû Said Harrâz'ın (ö. 286/899) *Kitâbu's-sıdk*'ında 'hikmet ehli' kişilerden aktardığı ifadelerin bütünüyle mutasavvıfların sözleriyle paralellik arz ettiği müşahede edilmektedir.⁴⁴⁴ Bu bağlamda Harrâz'ın hikmet tanımı, bilgi-eylem bütünlüğünü ifade etmesi bakımından dikkat çekicidir:

Hikmet, sözün doğru olması ve yeri ve zamanı geldiğinde kulluğun gereğini yapmaktır. O halde doğruyu söyleyen ve Allâm [olan Allah]'a kulluğu yerli yerince ve güzelce gerçekleştiren kişi hikmet sahibi demektir.⁴⁴⁵

⁴⁴⁰ Kelâbâzî, **Doğuş Devrinde Tasavvuf: Ta'arruf**, s. 130.

⁴⁴¹ Hikmet Yaman, **The Concept of Hikmah in Early Islamic Thought**, (Yayımlanmamış Doktora Tezi), Harvard University, 2008, s. 210-211. Bu iddiada bulunurken Hakîm Tirmizî'nin kendi ifadelerine de dayanmak mümkündür. Hakîm Tirmizî fakih ile hakîm arasında bir mukayese yaparak fakihin zahiri ifadelerdeki hükmü çıkartan kişi olduğunu ancak hakîmin hem zahiri hem de bâtını birleştirerek iki alana ilişkin de hükmü çıkartan kişi olduğunu belirtir. Bkz. Hakîm Tirmizî, **Kalbin Anlamı: Beyânü'l-fark**, s. 80. Burada Hakîm Tirmizî'nin 'hakîm' ile arifî ya da sûfîyi kastettiği açıktır.

⁴⁴² Sülemî, **Tabakât**, s. 32.

⁴⁴³ Sülemî, **Tabakât**, s. 226.

⁴⁴⁴ Ebû Said Harrâz, **Doğruluk Kitabı: Kitâbu's-sıdk**, Çev. Hacı Bayram Başer, İstanbul, Hayykitap Yay., 2013, ss. 64, 73, 76, 80, 85.

⁴⁴⁵ Ebû Said Harrâz, *Kitâbü'l-hakâik*, s. 202.

İlk dönemin önemli sûfilerinden Ebû Osman Hirî (ö. 298/910) şöyle demektedir: “Hikmet, hem söz hem de eylem yönünden nefsi sünnetin emri altına almanın neticesidir.”⁴⁴⁶ Bu ifade açık bir biçimde hikmeti Hz. Peygamber'e ittiba etmenin neticesinde kulun ulaştığı bilgi olarak tanımlar. Hatırlanacağı üzere bu yaklaşım, sûfilerin aynı zamanda marifet tanımları için de geçerlidir. Hikmet kavramı üzerine bir çalışma yapan Yaman'a göre mutasavvıflar bu terimi kulun hem amelî hem de nazarî yetkinliğini aynı anda ifade eden bir anlamda kullanmışlardı. Bu yönüyle hikmet, bilgi-eylem bütünlüğünü ifade etmesinin yanı sıra aynı zamanda dini ve tasavvufî yükümlülüklerin yerine getirilmesinin neticesidir. Başka bir ifadeyle hikmet, ancak iyi ameller sayesinde kula ihsan edilir. Sûfilerin tıpkı marifet için söylediği gibi hikmet de ‘çalışmakla elde edilmez.’ Kulun kendi çabası hikmete erişmek için gerek bir sebep olmakla birlikte yeter sebep sayılmaz. Kul farz ve nafile ibadetleri yerine getirerek hikmete hazırlanır.⁴⁴⁷

Marifet ve hikmetten sonra dikkat çekmek istediğimiz bir diğer kavram ise fıkıhtır. Sûfilerin *fıkıh* ya da *fakih* ile ilgili tanımlamaları üzerinden, hem bilgi-eylem bütünlüğüne dair yaklaşımlarını hem de fıkıh ilmine yönelik eleştirilerini takip etmek mümkündür. Sûfilerin ‘fıkıh’ kavramını merkeze alarak dile getirdikleri görüşlerde genellikle atıf yaptıkları isim Hasan-ı Basrî (ö. 110/728) idi. Hasan-ı Basrî ‘Filan kimse fakihdir’ diyen birisine ‘Sen hiç fakih görmemişsin’ diye tepki göstererek fakihî şöyle tanımlar: “Fakih dünyaya değer vermeyip ahirete yönelir. Dini emirlere karşı da basiretlidir.”⁴⁴⁸ Hasan-ı Basrî'nin tanımı her şeyden evvel toplumdaki ‘fakih’ algısının zamanla bozulmaya uğradığını gösterdiği gibi fakihlerin de ilgi ve hassasiyetlerinin menfi anlamda değiştiğini ima eder. Sûfiler bu yaklaşımdan bir bilim eleştirisi üreterek fakihlerin fıkıh ilminin içeriğini zayıflatarak dindarlıkla ilgili maksat düşüncesini yitirdiklerini dile getirmişlerdir. Bu minvalde sûfiler amelleri zahir ve bâtın olmak üzere ikiye ayırarak fikhin sadece zahir amellerle sınırlı olmasına karşı çıkmışlardır.

Hakîm Tirmizî'ye (ö. 320/932) fûru konularda anlayış sahibi olan herkesin esas konularda da fakih sayılması zorunlu değildir. Çünkü fûru konularda yetkinleşmek

⁴⁴⁶ Kuşeyrî, *Kuşeyrî Risâlesi*, s. 119.

⁴⁴⁷ Hikmet Yaman, *The Concept of Hikmah in Early Islamic Thought*, ss. 133-245.

⁴⁴⁸ Hakîm Tirmizî, *Kalbin Anlamı: Beyânü'l-fark*, s. 78; Serrâc, *İslam Tasavvufu: Lüma'*, s. 19.

ancak malumat sahibi olmak anlamına gelir. Bu yönüyle ‘bilgi taşıyıcısı’ olan fakihler gerçek anlamda fakih sayılmazlar. Çünkü fıkıh, kalbin bir eylemi olarak Allah’ın mümin kulunun kalbine bıraktığı bir nurdur ve bu nur ancak hayatta tatbik edilerek artabilir. Tirmizî’ye göre bu nurun artmasıyla kişi dine ilişkin daha başka meseleleri de öğrenme imkânı elde eder. Başka bir deyişle önce bilgi, sonra eylem daha sonra da bu eylemin kazandırdığı bir başka bilgiden söz eder. Bu düşünceden hareketle Tirmizî gerçek anlamda fakihin hem sünnete uyarak şeriata ilişkin meselelerde hüküm çıkartan hem de bâtındaki hükümleri çıkartarak Rabbini müşahede eden kimse olduğunu vurgular. Böylece Tirmizî ‘iki fıkıh’tan bahsederek bunları birleştireni en büyük âlim ve en derin akıl sahibi olarak niteler.⁴⁴⁹ O halde Tirmizî’ye göre fıkıh, öncelikle şeriata ilişkin zahir bilgilerin kazanılması ama bundan daha önemlisi bu bilgilerin bir maksada (müşahede) ulaşmak üzere tatbik edilmesi demektir.

Fıkıhın sadece zahiri hükümlere ilişkin bir disipline dönüşmesine yönelik bir başka eleştiriyi de Ebû Bekir Şiblî (ö. 334/946) dile getirmiştir. Serrâc, Ebû Bekir Şiblî’nin şöyle söylediğini aktarır:

Otuz yıl boyunca sabahlara kadar hadis ve fıkıh tahsil ettim. Sonunda bana bu ilimleri öğreten kişiye ‘Ben fikh-ı ilahiyi öğrenmek istiyorum fakat bunu anlatacak kimse bulamıyorum’ dedim.

Serrâc bu ifadedeki ‘fikh-ı ilahi’ tabirini ‘hâl’ olarak yorumlar ve bununla kul ile Allah arasında her an gerçekleşen ahvalin kastedildiğini belirtir ki⁴⁵⁰ hatırlanacağı üzere yukarıda Ebû Bekir Verrâk’ın hikmeti ‘halleri bilmek’ olarak tanımladığını aktarmıştık. Böylece marifet, hikmet ve fıkıh ‘halleri bilmek’ anlamında birleşmiş olmaktadır.

Serrâc (ö. 378/988) fıkıhın anlamının zamanla daraltılmasına en sert tepkiyi dile getiren mutasavvıflardan biridir. Hatta denilebilir ki Serrâc, sünnî tasavvufun teşekkülünü temin eden ideolojiyi ‘fıkıh’ ilminin eleştirisi ve ‘fıkıh’ kavramının aslına döndürülmesi üzerine vaz ederek başka herhangi bir ‘tasavvuf klasiği’ yazarından daha kritik bir katkı sağlamıştır. Hasan-ı Basrî’nin yukarıdaki ‘gerçek fakih’ tanımı zikrettikten sonra Serrâc dinin zahir ahkâmı olduğu kadar bâtın hükümleri de

⁴⁴⁹ Hakîm Tirmizî, **Kalbin Anlamı: Beyânü'l-fark**, ss. 78-79.

⁴⁵⁰ Serrâc, **İslam Tasavvufu: Lüma'**, s. 393.

içerdiğini; zahir hükümlerle ilgili bilgilere kişinin hayatta her zaman ihtiyaç duymayabileceğini fakat kalbin eylemleriyle ilgili bâtin hükümlere her zaman ihtiyaç duyulduğunu; bu yüzden bâtin ahkâmı herkesin öğrenmesi gerektiğini ifade eder.⁴⁵¹ Bu yaklaşım bir yandan tasavvufun ‘nafil’ bir alan olarak bütün Müslümanlar için zorunlu olmadığı şeklindeki düşünceyi nakzederken öte taraftan tasavvuf ya da dini hayat hakkında sûfîlerin eğilimini de ele verir. Buna göre sadece dinin zahirine ait hükümlerle iktifa etmek ‘dindar’ olmak için yeterli değildir. Bu anlamda Hucvîrî, Ebû Bekir Verrâk’ın şöyle dediğini aktarır: “Bir kimse tasavvufu bırakır da sadece kelamla yetinirse zındık; fıkıh ile yetinirse fâsık olur.” Hucvîrî bu ifadeyi şerh ederken fıkıh ile muamele ve mücahedenin kastedildiğini belirtir.⁴⁵² Bu yönüyle fıkıh terimi, zihinsel bir biliş sürecinden ziyade bir bilgiyle amel etmek ve o amelin daha sonra bir başka bir bilgiyle neticelenmesi anlamını içererek marifet ve hikmetle özdeş hale gelir. Ebû Tâlib Mekkî bu anlamda şöyle der: “Fıkıh kelimesi, dil fikhî olan beyanı değil, Allah’a yönelen kalp fikhını anlatmak için kullanılan bir kelimedir.”⁴⁵³ Hasan-ı Basrî, Şiblî ve Serrâc gibi isimlerin fikhın anlamındaki daralmayla ilgili bu görüşlerini daha sonra Gazzâlî’nin de takip ettiğini görmekteyiz.⁴⁵⁴

Sûfîlerin fıkıh terimine yönelik düşüncelerinden hareketle dikkat çekmemiz gereken bir başka husus da ‘fikh-ı bâtin’ nitelemesiyle ilgilidir. Sûfîler esas olarak fikhın dinin hem zahir hem de bâtin hükümlerini kapsadığını, ancak bir din ilmi olarak fikhın bâtin hükümleri bu anlamın dışında bıraktığını dile getirerek iki tür fıkıh arasında ayırım yapmışlardır. Bu anlamda hem zahir ve hem de bâtin hükümleri kapsayan fıkıh, daha çok Ebû Hanîfe’nin ‘fikh-ı ekber’ tanımına denk düşmektedir. Fikh-ı ekber, ‘kişinin lehinde ve aleyhinde olan şeyleri bilmesi’ olarak tanımlanırken zahir ya da bâtin hükümlerden herhangi birini dışarıda bırakmamaktadır. Bu nedenle sûfîlerin bahsettiği fikhı -büyük harfle- ‘Fıkıh’, bir dini ilim anlamında fikhı ise ‘fıkıh’ olarak ifade edebiliriz. Tasavvufun fikh-ı bâtin olarak nitelenmesi, ‘Fıkıh’ alanının bir alt başlığı olarak telakki edilmesi anlamına gelmektedir. Bu nedenle sûfîlerin tasavvufu fikh-ı bâtin olarak niteleyerek bir din ilmi olması bakımından fikhın alt

⁴⁵¹ Serrâc, **İslam Tasavvufu: Lüma'**, ss. 19, 20, 23.

⁴⁵² Hucvîrî, **Hakikat Bilgisi**, s. 96.

⁴⁵³ Ebû Tâlib Mekkî, **Kalplerin Azığı: Kûtü'l-kulûb**, II: 123.

⁴⁵⁴ Ebû Hâmid Gazzâlî, **İhyâu Ulûmi'd-Dîn**, I: 52-53.

kategorisi şeklinde anladıklarını iddia etmek mümkün değildir. Çünkü mutasavvıflar fıkıh ile ilgili eleştirilerini dile getirirken tasavvufu tezyif edip fıkıhı yücelten bir söylem kullanmamışlar, tam aksine fıkıhın zamanla anlam daralmasına uğradığını iddia etmişlerdir. Öyleyse ‘fıkıh-ı bâtın’ı, tasavvufu fıkıh ilmine tabi kılarak onu ikincilleştiren bir niteleme değil, bunun yerine bir bütünün iki eşit cüzünden birisini ifade eden bir isimlendirme saymak daha doğru bir yaklaşımdır.

Özetle sûfler bilgi-eylem bütünlüğü ilkesini bir dizi kavramlarla dile getirmişlerdir. Gerçekte bu terimler dinî ilimler tarafından da kullanılan terimler olarak sadece mutasavvıflara özgü kavramlar değildir. Sûfler marifet, hikmet ve fıkıh gibi terimlere ya yeni anlamlar kazandırarak ya da bu kavramların anlam daralmasına uğradığını öne sürüp onları asıllarına irca ederek hem eylemin gerektirdiği bilgiye dikkat çekmişler hem de bu kavramlara ilişkin görüşlerinden bir bilim eleştirisi üretmişlerdir.

3.2 Kalbe Doğan Bilgiler: Havâtır ve İlgili Terimler

‘Tasavvuf bir hal ilmidir’ cümlesi onu normatif disiplinlerden ayıran yönüne işaret ettiği kadar, salikin yaşadığı hallerin farklı epistemolojik neticeleri bulunduğunu da ifade eder. Bu durum sûflerin çok çeşitli bilgi türlerinden bahsetmelerini temin etmiştir. Sûfler, bilgi-eylem bütünlüğü ilkesi çerçevesinde davranışların neticesi olan bilgidен söz ederken bu bilgiyi levâih-tevâli-levâmi, bevâdih-hevâcim, havâtır, avâriz, tavârik, kâdih ve vâkı gibi çeşitli terimlerle ifade etmişlerdir. Bu bilgi türlerinin en önemli ve ortak vasfı, belirli bir istikra ya da istidlal sürecine dayanmayıp doğrudan ‘kalbe doğan’ ya da ‘kalbe gelen’ bilgi olmalarıdır. Bu bilgi türleri arasında ise farklılaşmayı sağlayan temelde iki kriterden söz edilebilir: birincisi bilginin kaynağı (ilahi, melekî ya da şeytani olup olmaması), ikincisi ise sahibinin sülûk sürecindeki mertebesi.

Levâih-tevâli-levâmi, anlamca birbirine yakın kelimelerdir ve üçü de kalbe bir anda gelip-giden ‘parıltılar’ demektir. Kuşeyrî’ye göre sûfler bu üç kavram arasında şöyle bir sıralama yapmışlardır: Kalbe doğan ilk parıltılar olan levâih, şimşek gibi görünür görünmez kaybolur. Levâmi ise ilkinden daha açıktır ve etkisi birkaç vakit devam ettiği için levâihten biraz daha uzun sürer. Tevâli ise hem etki hem de süre

bakımından diğer ikisinden daha güçlüdür. Bu yönüyle tevâli, ‘karanlığı giderir ve şüpheyi izale eder.’ Bununla beraber tevâli de kalıcı değildir.⁴⁵⁵ Kuşeyrî, levâih-tevâli-levâmi kavramlarından bahsederken bunların ‘kalp ile yükselme halinde olsa bile marifet güneşi tarafından sürekli aydınlatılmayan’ başlangıç durumundaki mübtedilerin bilgilerini ifade ettiğini belirtir.⁴⁵⁶ Bu yönüyle Kuşeyrî’nin açıklamaları, tesir ve süre bakımından farklı olmakla birlikte her üç kavramı da aynı çerçevede değerlendirdiğini gösteren bir tür belirsizlik içerir. Fakat Kuşeyrî’den önce Serrâc, bu bilgi türleri arasında yapılan sıralamanın aynı zamanda bir ‘değer’ sıralaması olduğunu gösteren daha kesin ifadeler kullanmıştır. Serrâc’a göre levâih, manevi terakkinin artmasına bağlı olarak zahiri sırlarda beliren durumdur. Cüneyd’den bir alıntı yapan Serrâc levâihin, kalbine gelen ilham dolayısıyla kulun derhal bir ameli yerine getirmesini temin eden bilgi olduğuna işaret eder.⁴⁵⁷ Tevâli ise marifet ehlinin kalbine gelen tevhid nurlarının doğması ve bu sayede arifte itminanın husule gelmesidir.⁴⁵⁸ İtminan Serrâc’ın müşahede ve yakîn kavramıyla birlikte bilgedeki kesinliği ifade etmek üzere kullandığı terimlerden biridir.⁴⁵⁹ O halde levâih, levâmi ve tevâliyi, sırasıyla mübtedi, mutavassıt ve müntehinin kalbine doğan bilgiler olarak görebiliriz. Mübtedi ile müntehinin kalplerine doğan bilgilerin farklılığını ifade eden bir diğer kavram çifti ise *bevâdih* ve *hücum*dur. Kuşeyrî’ye göre bevâdih, ansızın gaybdan kalbe gelen şeydir ve neşe ya da hüznün olarak tesir bırakır. Hücum ise insan iradesinin tesiri olmadan kalbe gelen varittir. Bevâdih ve hücum, sâliki tasarrufu altına alan ve etkileyen varitlerdir, fakat ‘vaktin efendileri’ olan bazı sûfler söz konusu tasarrufun etkisinde kalmazlar.⁴⁶⁰

Bâdî (ç. bevâdî), kulun haline göre belli zamanlarda kalbine zuhur eden tecelli olarak tanımlanmıştır. *Vârid* ise bâdîden sonra gelen ve kalbi tamamen kaplayan tecellidir. Bu ikisi arasında bir mukayese yapan Serrâc, *bâdî*de insanın etkisinin söz konusu olabileceğini ancak *vârid*de bu etkinin mümkün olmadığını belirtir ve bâdîyi vâridin başlangıcı sayar.⁴⁶¹ Kuşeyrî’ye göre sûflerin kalbe doğan bilgileri ifade etmek

⁴⁵⁵ Kuşeyrî, *Kuşeyrî Risâlesi*, s. 171.

⁴⁵⁶ Kuşeyrî, *Kuşeyrî Risâlesi*, s. 170.

⁴⁵⁷ Serrâc, *İslam Tasavvufu: Lüma'*, s. 329.

⁴⁵⁸ Serrâc, *İslam Tasavvufu: Lüma'*, s. 338.

⁴⁵⁹ Serrâc, *İslam Tasavvufu: Lüma'*, ss. 63-68.

⁴⁶⁰ Kuşeyrî, *Kuşeyrî Risâlesi*, s. 172.

⁴⁶¹ Serrâc, *İslam Tasavvufu: Lüma'*, s. 335.

üzere en sık kullandıkları kavram *vâridât* kavramıdır. Bu yüzden Serrâc'tan farklı olarak Kuşeyrî'nin vârid terimini, kalbe doğan bütün bilgilerin genel adı olarak telakki ettiğini görüyoruz. Ona göre vârid, kulun kastı olmaksızın kalbine gelen havâtır ya da havâtır cinsinden olmayan ilhamlardır. Havâtır ise kalplere gelen bir hitap olarak bazen Hakk'ın, bazen meleğin, bazen nefsin ve bazen de şeytanın ilkası ile gerçekleşir. Hakk'tan gelenine *hâtır-ı Hakk*, melekten gelen havâtıra *ilham*, nefisten gelen havâtıra *hevâcis*, şeytandan gelenine ise *visvâs* (vesvese) denir.⁴⁶² *Kâdih* ise hâtıra yakın bir manada olsa bile hâtır yakaza ehlinin kalplerine doğan bilgiyi ifade ederken, kâdih gaflet ehlinin kalplerine ait bir hususiyettir.⁴⁶³ Ârız (ç. avâriz) ise kalplere ve sırlara şeytanın ya da nefsin attığı duyguyu ifade eder. Serrâc'ın tanımına göre şeytanın ve nefsin kalbe ilka ettiği her şey ârızdır ve bu yönüyle ârız kâdih, hâtır, bâdî ve vâridden farklıdır. Müntehi olsa bile ârız kişinin kalbine ulaşabilir.⁴⁶⁴

Görüldüğü gibi kalbe gelen bilgiler kaynakları ve nitelikleri dikkate alındığında farklı farklıdır. Sorun bu farklılıkların nasıl tespit edileceğinde odaklanmaktadır ki sûfîlerin meseleye katkısı da burada ortaya çıkar. Çünkü gerçekte bu kavramlar tasavvufa özgü kavramlar değildir. Nitekim Kuşeyrî bu kavramların yaygınlığından söz eder.⁴⁶⁵ Fakat sûfîlerin bu kavramlardan hareketle ulaştıkları neticeler, tasavvufun kendine özgü karakteristiğini yansıtır. Bunu iki açıdan ifade edebiliriz:

Birincisi bu bilgilerin kaynağının nasıl tespit edileceğine ilişkindir. Bu bilgiler ilahi, melekî, nefsî ya da şeytani olabilir. Kalbe doğan bilginin kaynağını tespit edebilmek sülûkun sıhhatli olmasının temel şartlarından biridir. Sûfîlerin bu konuda dile getirdikleri en önemli ilke, Kur'ân ve sünnetten bir delili ya da şahidi bulunmayan varidin dikkate alınmaması gerektiği yönündedir. Bu anlamda Kuşeyrî “havâtır melek tarafından gelirse bunun doğruluğu ilme muvafık olmasıyla bilinir. Bu nedenle ‘doğruluğuna zahirin şahitlik etmediği hâtır, bâtıldır’ denilmiştir” demektedir.⁴⁶⁶ Kur'ân ve şahitten delil getirmek ise müntehi mertebesindeki mutasavvıfların bir özelliği olarak dikkati çeker. Nitekim *tavârik* Serrâc'ın tanımına göre ‘hakikat ehlinin kalbine doğan’ bilgidir. Fakat hakikat ehli olan kişi (müntehi) Kitap ve sünnete arz

⁴⁶² Serrâc, *İslam Tasavvufu: Lüma'*, s. 335; Kuşeyrî, *Kuşeyrî Risâlesi*, s. 179.

⁴⁶³ Serrâc, *İslam Tasavvufu: Lüma'*, s. 336.

⁴⁶⁴ Serrâc, *İslam Tasavvufu: Lüma'*, s. 336.

⁴⁶⁵ Kuşeyrî, *Kuşeyrî Risâlesi*, s. 179.

⁴⁶⁶ Kuşeyrî, *Kuşeyrî Risâlesi*, s. 178.

etmeden bu bilginin kalbe girmesine müsaade etmez.⁴⁶⁷ Dolayısıyla herhangi bir ayet veya hadisle desteklenmeyen her türlü bilgi geçersizdir.

İkincisi ise davranış ve bilgi arasındaki ilişkiye dairdir. Sûfilerin dikkat çektikleri ilk nokta davranışın, bilgiyi gerektirmesi ya da bilginin niteliğini belirlemesi bakımından önceliğidir. Bu anlamda sûfiler söz gelişi helal yemek ve doğru davranış ile ‘doğru bilgi’ arasında zorunlu bir ilişkiden söz etmişlerdir. Bu çerçevede mübtedi sâlik öncelikle ‘helal yemeye’ ve ‘sıdk ile davranmaya’ özen göstermeli ve kalbine gelen hâtır cinsinden bilgileri, ancak Kur’ân ve sünnetten getirdiği şahitlerle değerlendirebilen bir mürşidin gözetiminde dikkate almalıdır. Kuşeyrî bunu şöyle ifade ederken ‘şeyhlerin’ -burada irşad vazifesi yürüten müntehi mürşitlerin kastedildiği açıktır- yediği haram olan bir kimsenin ilham ile vesveseyi ayırt edemeyeceği hususunda görüş birliğinde olduklarını dile getirir. Ardından üstadı Ebû Ali Dekkâk’ın bir sözünü bu yaklaşımın daha ileri bir biçimi olarak sunar: “Bir kimsenin gıdası *malum* olursa o kimse ilham ile vesveseyi ayıramaz.”⁴⁶⁸ Bu ifadedeki ‘malum’ kelimesi, tevekkülü göz ardı edip sebeplere bağlanarak biriktirilen belirli erzak şeklinde açıklanmıştır.⁴⁶⁹ Aynı bağlamda olmak üzere Kuşeyrî, sâlikin davranışlarındaki doğruluk neticesinde nefsin *hevâcisinden* kurtulup kalbinin anlattığı hikmetleri dinleyebileceğini dile getirerek⁴⁷⁰, sıdk ile davranışı doğru bilginin vesilesi olarak telakki eder ki bu, genel olarak sûfilerin paylaştığı bir düşüncedir. Bu düşüncüyü ifade eden en önemli deyim ‘nefsin doğru kalbin ise yalan söylemeyeceği’ şeklindedir.⁴⁷¹ Kalbe gelen bilgiler ve davranış arasındaki ilişki konusunda sûfilerin dikkat çektikleri ikinci husus ise, bu bilgilerin muhakkak bir amelle neticelenmesiyle ilgilidir. Fakat bilginin kaynağına göre amelin niteliği de değişir. Kuşeyrî bunu şöyle dile getirir: “Hâtır şeytan ve nefis cihetinden gelirse bunlar insanı günaha ve hevaya uymaya sevk eder. Melekten gelen hâtıra ise insan bazen uyar bazen de kayıtsız kalır.

⁴⁶⁷ Serrâc, **İslam Tasavvufu: Lüma'**, s. 339; Benzer izahlara Ebû Tâlib Mekkî de yer verir. Ona göre kalbin yakîn, müşahede ve iman bilgisi karşısında aciz kalması nifaka yakın bir hal arz eder. Bu tehlikeyi önlemek için kalbe doğan her türlü bilgi ‘iki adil şahit’ olan Kur’ân ve sünnetle desteklenmedikçe kabul edilmemelidir. Bkz. Ebû Tâlib Mekkî, **Kalplerin Azığı: Kütü'l-kulûb**, II: 124, ayrıca I: 385 vd.

⁴⁶⁸ Kuşeyrî, **Kuşeyrî Risâlesi**, s. 178.

⁴⁶⁹ Mustafa Arûsî, **Netâicü'l-Efkârî'l-Kudsiyye fi Beyâni Maânî Şerhi'r-Risâleti'l-Kuşeyriyye**, thk. Abdülvâris Muhammed Ali, Beyrut, Dârü'l-kütübi'l-ilmiyye, 2007 (2. Bs.), C. I-IV, II: 150.

⁴⁷⁰ Kuşeyrî, **Kuşeyrî Risâlesi**, s. 178.

⁴⁷¹ Kuşeyrî, **Kuşeyrî Risâlesi**, s. 178.

Fakat Hakk'tan gelen hâtırın insanda bir değişim gerçekleştirmemesi mümkün değildir.⁴⁷² Kısacası 'helal yemek' ve 'doğru davranmak' gibi hususiyetler, kalbe doğan bilgilerin kaynağını tespit etmede sâlike belirli bir bilinç kazandırdığı gibi kalbe gelen bu bilgiler de ahlâkî bakımdan değişimi gerektirir.

Buraya kadar anlattıklarımızdan hareketle kalbe doğan bilgilere ilişkin şöyle bir tasnif yapmak mümkün görünmektedir: *Mübtedi* kalbe doğan bilgiler karşısında edilgen ve bir otoritenin işaretine ihtiyaç duyan kişiyi; *mutavassıt* bu bilgileri tahkik etmeye başlayan kişiyi –ki burada tahkik kavramını Serrâc'ın kullandığı şekilde gayret ve çaba⁴⁷³ anlamında kullanıyoruz-; *müntehi* ise tahkik edilmiş bilgiye uygun davranışı meleke yani ahlak haline getirip süreklilik kazandıran kişiyi ifade eder. Fakat her üç aşamada da insan kalbe doğan bilgiler karşısında edilgendir ve bu bilgiler onda bir dönüşüm meydana getirir. Bu dönüşümün çeşitli davranış ilkeleri vasıtasıyla dinin temel metinleri ölçüt alınarak takip edilmesi, sûfler tarafından tasavvufî yöntemin doğru bir süreçle ilerleyişinin vazgeçilmez şartı olarak kabul edilmiştir.

Bundan daha önemlisi sûfler kulun edilgenliğinden hareketle kalbe doğan bilgilerden bahsettiklerinde, din ilimleriyle 'kriz' yaşamalarına neden olan tasavvufî söylemleri izah edebilecekleri çok önemli bir düşünceye ulaşmışlardır: şathiye. Şathiye kavramıyla sûfler, bilhassa mübtedi ve mutavassıt salıkların genel-geçer yargılarda bulunamayacağı ya da en azından onların birer referans kabul edilemeyeceğini dile getirmişler ve bu yaklaşım tasavvufun din ilimleriyle uzlaşmasının önünü açan önemli bir imkân sağlamıştır. Dolayısıyla bilginin kalbe 'ilka' edilmesi düşüncesi, şathiye kavramının iptidai bir biçimi olarak tasavvufun kimliğini kazanması sürecinde büyük bir aşamayı temsil eder.

3.3 Bilginin Kesinliği Sorunu: Müşahede ve Yakîn

Daha önce vurguladığımız gibi tasavvuf, dinî ilimlerin getirdiği bilgilere karşı alternatif bilgiler üretmekten ziyade bu bilgilere tahkik yoluyla kesinlik kazandıran bir süreci ifade etmektedir. Bunun en önemli göstergesi, sûflerin bilginin kesinliğine ilişkin *ilme'l-yakîn*, *ayne'l-yakîn* ve *hakka'l-yakîn* şeklinde dile getirdikleri tasniftir.

⁴⁷² Kuşeyrî, *Kuşeyrî Risâlesi*, s. 178.

⁴⁷³ Serrâc, *İslam Tasavvufu: Lüma'*, s. 330.

Tasnifteki üç aşama sūfîler tarafından bazen ilimler tasnifi şeklinde izah edilerek tasavvufun bilgide kesinliği gaye edindiği dile getirilmiş, bazen de tasavvufun kendi kurumsal yapısı içerisinde mübtedi-mutavassıt ve müntehinin sahip olduğu bilgilerin değerini ifade etmek üzere kullanılmıştır.⁴⁷⁴ Her halükarda bu yönelimlerde ortak olan husus, başlangıçta öğrenilen bir bilginin süreç içerisinde tahkik edilerek kesinleştirilmesi, o bilgiyle ilgili bütün şüphelerin ortadan kaldırılmasını vurgulamaktır. Sūfîlerin bu durumu anlatmak üzere pek çok kavram ürettiklerini ya da var olan kavramlara yeni boyutlar kazandırdıklarını görüyoruz. Bunlar arasında müşahede, yakîn ve itminan, sūfîlerin en çok atf yaptıkları kavramlar olarak tebarüz etmektedir. Ebû Hüseyin Nûrî'nin (ö. 295/908) “Yakîn müşahededir”⁴⁷⁵ ifadesinde olduğu gibi bazen bu kavramlar eşanlamlı telakki edilmiştir.

Başta Cüneyd-i Bağdâdî (ö. 297/909) olmak üzere pek çok önemli mutasavvıfın ‘tevhîde şahit olma’ halini tasavvufun gayesi olarak vaz etmeleri, sūfîlerin ‘bilgi kesinliği’ hakkındaki yaklaşımlarının aynı zamanda ‘inanç kesinliği’ olarak da anlaşılabilceğini göstermektedir.⁴⁷⁶ Nitekim Sehl b. Abdullah Tüsterî'nin (ö. 283/896) “İmanın fazlalaşmış ve hakikat haline gelmiş biçimine yakîn denir”⁴⁷⁷ sözü, genel itibarıyla sūfîlerin görüş birliğine vardığı bir tanımlama sayılabilir. Bu anlamda ‘yakîne ulaşmak’, başlangıçta bir kabul olarak tasavvur edilen tevhid akidesinin müselleme bilgi halinden çıkarak kesin bilgiye dönüşmesini ifade eder. Başka bir deyişle sūfîler yakîn, müşahede ve benzeri kavramlarla gerçekte iman tahkik edilmesini kastetmekteydiler. Bu yönüyle sūfîlerin bilginin kesinliğiyle ilgili dile getirdikleri düşünceler, dinî ilimlerdeki iman artması ya da eksilmesi meselesinin tasavvuftaki karşılığına dönüşür. O nedenle bu kavramlardan hareket ederek sūfîlerin bilhassa kelimelerdeki iman tartışmalarına yönelik eleştiri ya da tepkilerini takip etmek mümkündür. İleride daha ayrıntılı ele alacağımız için şimdilik şu hususun altını çizmekle yetineceğiz: Sūfîler genel anlamda iman güçlenebileceği

⁴⁷⁴ Kuşeyrî, **Kuşeyrî Risâlesi**, s. 179.

⁴⁷⁵ Kelâbâzî, **Doğuş Devrinde Tasavvuf: Ta'arruf**, s. 154.

⁴⁷⁶ Amr b. Osman Mekki'nin şöyle söylediği aktarılır: “Yakîn, isbât-ı ilahinin bütün sıfatlarıyla gerçekleşmesidir” Serrâc bu tür yakîni havassu'l-havas zümresinin yakîni olarak tasnif eder ki aslında bu ifadeyi bir tevhid tanımı olarak da kabul edebiliriz. Bkz. Serrâc, **İslam Tasavvufu: Lüma'**, s. 67; Benzer izahlar için bkz. Ebû Tâlib Mekki, **Kalplerin Azığı: Kütü'l-kulûb**, I: 406-407.

⁴⁷⁷ Kuşeyrî, **Kuşeyrî Risâlesi**, s. 263.

fikrini benimsemiş ve bunu bilgi-eylem bütünlüğü ilkesi çerçevesinde izah ederek imanı güçlendiren ya da ‘artıran’ şeyin ameller olduğunu dile getirmişlerdir.

Sûfilerin bu genel eğilimini de dikkate alarak bilhassa *Lüma'*, *Ta'arruf*, *Kûtü'l-kulûb*, *Risâle* ve *Keşfu'l-mahcûb* gibi ilk tasavvuf eserlerinde bilginin kesinliğine ilişkin serdedilen düşünceleri ele almak doğru bir yöntem olacaktır. Çünkü bu eserler, çeşitli zamanlarda yaşamış sûfilerin herhangi bir kavram hakkındaki parça parça ifadelerine, belirli başlıklar altında tasnif ederek bütünlük kazandıran bir fonksiyona sahiptirler. Bu üslup, mutasavvıfların bilhassa dinî ilimler tarafından da istimal edilen ‘ortak terminoloji’ hakkında ‘kriz’ olarak nitelenebilecek ifadelerinin izah edilebileceği bir bakış açısı ortaya koyma ihtiyacına dayanır. Sûfilerin bilgi kesinliği meselesini bir ‘inanç kesinliği’ tartışmasına dönüştürerek iman ve tevhid bahislerinin karşılığı olarak telakki etmeleri, bu muhtemel krizi güçlendiren bir yaklaşımı ifade eder.

Serrâc’ın (ö. 378/988) haller bahsiyle ilgili yaklaşımı, konumuz açısından özel bir öneme sahiptir. Çünkü Serrâc son üç hal olarak zikrettiği itminan, müşahede ve yakîn hallerinde bilginin ve inancın kesinleşmesi üzerinde durur. Dolayısıyla Serrâc’ın kullanımında sırasıyla bu üç kavram, bilgi ve inanç kesinliğinin kademeli olarak güçlenmesini ifade eden aşamalara dönüşür. O öncelikle itminan halini ele alır ve çeşitli ayetlerden yola çıkarak itminanın imanı anlatan bir hal olduğunu ifade eder. Ona göre itminan ‘aklını yenen, imanını güçlendiren, ilimde derinlik kazanan ve zikrini saflaştırıp hakikatini sabitleştiren’ kul için kullanılan bir nitelemedir.⁴⁷⁸ Serrâc’a göre itminan avam, havas ve havassu’l-havas zümrelerinde farklı anlamalara sahiptir. Avam için itminan belaların kaldıran ve rızkı verenin Allah olduğuna inanmaktan ibarettir. Havas için itminan belalara sabredip, ihlas ve takva sayesinde Allah ile sekinet bulmak demektir. Havassu’l-havas için ise itminan gerçek anlamda söz konusu değildir. Çünkü bu zümre Allah’ın idrak edilebilecek nihai bir sınırı olmadığını öğrenmişlerdir.⁴⁷⁹ Görüldüğü gibi son kısım, tıpkı sûfilerin ‘marifet’ hakkında

⁴⁷⁸ Serrâc, **İslam Tasavvufu: Lüma'**, s. 64. (Hasan Kâmil Yılmaz’ın yaptığı çeviride ‘aklını tercih eden’ ifadesi yer alır. Bu haliyle metin bir belirsizlik içermektedir. Çünkü sûfiler aklın yetersizliği üzerinde durarak daha kesin yöntemlerden bahsetmişlerdir. Vakıa r-c-h fiili aynı zamanda yenmek, üstün gelmek, baskın gelmek gibi anlamlara gelir ve bu anlamlar sûfilerin genel manada akıl ya da akılcı yöntemlerle ilgili yaklaşımlarını daha doğru yansıtır. Bu nedenle burada çevirideki ifade yerine ‘aklını yenen’ demeyi uygun gördük.)

⁴⁷⁹ Serrâc, **İslam Tasavvufu: Lüma'**, s. 64.

söyledikleri ‘Gerçek marifet, marifetin imkânsız olduğunun bilinmesidir’ deyişiyile aynı anlamı idrak edenleri ifade eder ve böylece itminanın son derecesi marifetin bir başka anlatımı olarak karşımıza çıkar.

Müşahede bahsinde ise Serrâc daha çok *Kitâbü'l-müşâhede* isimli bir eser telif eden Amr b. Osman Mekkî'nin (ö. 291/903) görüşlerine atıf yapar. Serrâc, Mekkî'nin izahları arasında ‘gözle görme’ ve ‘kalple görme’ arasındaki kesinlik farkını vurguladığı sözlerini aktararak müşahedeyi yakîn halini önceleyen bir kesinlik tarzı olarak vaz eder. İtminan halinde olduğu gibi müşahede halinin de üç derecesi olduğunu belirten Serrâc, müşahedenin son aşamasında kulun her şeyi Allah ile ve her şeyde Allah'ı görme haline ulaşarak huzur, sekinet ve yakîninin arttığını söyler.⁴⁸⁰ Serrâc'ın izahlarına göre itminan ve müşahede hallerinde kademeli olarak tahkik edilen bilgi ve inanç, yakîn halinde gayesine ulaşır.

Yakîn, Serrâc'ın bütün hallerin, dolayısıyla da bütün bir sülûk sürecinin gayesi olarak anladığı hali ifade eder. Serrâc bunu şöyle ifade eder:

Yakîn bütün hallerin aslı ve nihayetidir. O bütün hallerin sonu ve bătınıdır. Hallerin hepsi yakînin zahiridir. Yakînin zirvesi, her türlü şüphenin giderilerek gayba imanın ve tasdikın gerçekleşmesidir. Bu ise sevinç ve münacattan haz almak şeklinde kendini gösterir. Yakîn Allah'a karşı nazarın durulaşması demektir. Bu da *suçlayıcı muhalefetin ve illetlerin* izale edilmesi sayesinde kalplerin yakînin hakikatlerini müşahede etmesiyle gerçekleşir.⁴⁸¹

İtminan halinde ‘aklı yenmekten’ bahseden Serrâc'ın ‘suçlayıcı muhalefet ve illetler’ ile kelim ilminin cedel yöntemine işaret ettiğini varsayabiliriz. Bu durumda onun yakîn hakkındaki düşünceleri, sadece salikin bir halini anlatmakla kalmaz aynı zamanda tasavvufun din ilimleri içerisinde nerede durmak istediğini de dile getiren bir bilim eleştirisi niteliği taşır. Belki bu ifadelerinden hareketle Serrâc'ın akide alanında imanın artması ya da eksilmesi ile ilgili tartışmaları ‘kısır’ ve ‘sadece insanların birbirini suçladığı’ atışmalar olarak değerlendirdiğini söylemek de mümkündür. Serrâc'ın yaklaşımı açıktır: Bilgi ve inancın artması anlamında yakîn dindarlığın gayesini teşkil eder. Bu gaye ayet ve hadislerde dile getirilmiş ve yakînin artması yönünde dua edilmesi tavsiye edilmiştir. Serrâc'a göre yakînin artması, kulun bela ve

⁴⁸⁰ Serrâc, *İslam Tasavvufu: Lüma'*, s. 66.

⁴⁸¹ Serrâc, *İslam Tasavvufu: Lüma'*, s. 68.

rahatlık arasında fark görmemesi, her halde rıza ilkesini benimseyerek buna göre davranması demektir. Başka bir anlatımla yakîn bilgiyle ilgili olduğu kadar eylemle de ilgili bir kavramdır. Bu nedenle bir sûfinin ‘Perde kalksa bile yakînim artmazdı’ sözünü Serrâc ‘vecd ve galebe halinde söylenen bir söz’ olarak niteler ve tasavvufun gayesi hakkında yanlış bir değerlendirme olarak görür.⁴⁸² O halde Serrâc, başlarda bir ‘kabul’ olarak benimsenen tevhid inancının çeşitli aşamalardan geçerek güçleneceğini, bu süreci yaşamının dindarlığın temel gayesini teşkil ettiğini ve bilgi ya da inanç kesinliğinin zorunlu olarak tevekkül ve rıza halini gerektireceğini düşünmektedir.

Sûfîlerin akide bahislerinde Ehl-i sünnetin âlimleriyle aynı görüşleri paylaştığı ana fikrinden hareket eden Kelâbâzî’nin (ö. 380/990) yaklaşımı da aynı oranda açıktır. Kelâbâzî, Ebû Hüseyin Nûrî’nin ‘Vuslat kalbin mûkaşefesi ve sırrın müşahedesidir’ sözünü aktardıktan sonra şöyle söyler: “Kalbin mûkaşefesine misal Hârîse’nin ‘Rabbimin arşını görür gibiyim’ ifadesi; sırrın müşahedesine misal ise hadisteki ‘Allah’a onu görüyormuşçasına kulluk et’ ifadesidir.”⁴⁸³ Her ikisi de sûfîlerin tasavvufun gayesini izah ederken sıkça atıf yaptıkları rivayetlerdir.⁴⁸⁴ Dolayısıyla Kelâbâzî müşahedeyi kulluk bilincinin en yetkin haline ulaşması olarak telakki etmekle Serrâc’ın yaklaşımını paylaşmış olmaktadır.

Ebû Tâlib Mekkî’nin (ö. 386/1006) yakîn kavramına bakışı, bu yazarlardan daha kapsamlı bir görünüm arz eder. Mekkî yakîn ilminden bahsederek bu ilmin çeşitli makamları bulunduğunu belirtir ve bunlar arasında tevbe, sabır, şükür, havf ve zühd gibi makamları sıralar.⁴⁸⁵ Bu makamların diğer tasavvuf yazarları tarafından ‘tasavvuftaki makamlar’ olarak sıralandığı bilinmektedir. O halde Mekkî için yakîn ilmi, tasavvufun bir diğer adıdır ve bu isimlendirmeyi kullanması tasavvufu dinî ilimlerden edinilen bilgilerin kesinleştirildiği bir yöntem olarak tasavvur ettiğini gösterir.

⁴⁸² Serrâc, **İslam Tasavvufu: Lüma'**, ss. 66-67. Buna mukabil diğer tasavvuf yazarları, söz gelişi Kelâbâzî ve Kuşeyrî bu ifade hakkında herhangi bir yorum yapmazlar. Bkz. Kelâbâzî, **Doğuş Devrinde Tasavvuf: Ta'arruf**, s. 154; Kuşeyrî, **Kuşeyrî Risâlesi**, s. 264.

⁴⁸³ Kelâbâzî, **Doğuş Devrinde Tasavvuf: Ta'arruf**, s. 160.

⁴⁸⁴ Ebû Saîd Harrâz, **Kitâbu's-sıdk**, thk. Abdülhalim Mahmud, Kahire, Dârü'l-meârif, (t.y.), 5. bs., s. 56-57, a. mlf., **Doğruluk Kitabı**, Çev. Hacı Bayram Başer, İstanbul, Hayy Kitap Yay., 2013, ss. 47 vd.; Cüneyd-i Bağdâdî, **Risâleler**, Yay. Haz. Süleyman Ateş, İstanbul, Yeni Ufuklar Neşriyat, (t.y.), s. 292; Hakîm Tirmizî, **Riyâzetü'n-nefs**, thk. Ahmed Abdurrahim es-Sayih vd., Kahire, Mektebetü's-sekafeti'd-diniyye, 2002, s. 43; a. mlf., **Edebü'n-nefs**, thk. Ahmed Abdurrahim es-Sayih, Kahire, 1993, s. 36; Ebû Nuaym, **Hilye**, X: 271 vd.

⁴⁸⁵ Ebû Tâlib Mekkî, **Kalplerin Azığı: Kûtü'l-kulûb**, II: 158 vd.

Bilindiği gibi tasavvufun kendine özgü bir terminolojiye sahip olduğu düşüncesi, Kuşeyrî'nin (ö. 465/1072) tasavvufa dinî ilimler içinde meşru bir zemin bulmaya çalışırken esas aldığı temel argümandı. Bu bakımdan Kuşeyrî'nin müşahede ve yakîn gibi bilhassa bilgiye dair kavramları ele alırken kullandığı üslupta, sürekli ilimler arası ilişkiye ya da hiyerarşik yapıya yönelik ayırt edici bir vurgu hâkimdir. Söz gelişi ilme'l-yakîn, ayne'l-yakîn ve hakka'l-yakîn tasnifi hakkında Kuşeyrî'nin izahları, ilimler arasında bir tür hiyerarşiyi ima ettiği sözleri dışında son derece yüzeyseldir: Öncelikle yakîn kavramının genel kullanımda 'şüphenin giderilmesi' anlamına geldiğini, daha sonra bu üç kavramın da aynı manayı ifade ettiğini dile getirir. Ardından sûfîlerin bu üç kavramı, sırasıyla burhanla elde edilen bilgi, burhandan daha açık bir delille elde edilen bilgi ve bu ikisinden daha açık ve kesin bilgiyi ifade etmek üzere kullandıklarını belirtir.⁴⁸⁶ Kuşeyrî bu izahı, aynı bahsi muhadara-mükaşefe-müşahede şeklindeki üçlü taksimde ele aldığı için kısa tuttuğunu ifade eder. Fakat ilimler arasında öngördüğü hiyerarşik yapıyı, bu üç kavramda açıkça dile getirdiği söylenemez. Muhtemelen bunun nedeni, muhadara-mükaşefe-müşahede kavramlarını tasavvufa özgü terminolojik yapı içerisinde mütalaa etmesidir.

Kuşeyrî'ye göre muhadara, tevatür derecesine ulaşmış delile dayanan bilgiyi ifade ederken mükaşefe ve müşahede halinde herhangi bir delile ihtiyaç duyulmaz. Buradan hareket ederek Kuşeyrî muhadara sahibini delile ihtiyaç duyan, mükaşefe sahibini Allah'ın sıfatları ile bast ve üns halinde olan, müşahede sahibini ise marifette mahv olan kişi olarak tavsif eder.⁴⁸⁷ Bu izahı esnasında Kuşeyrî, Cüneyd'in 'Müşahede kendini kaybederek Hakk'ı bulmandır' şeklindeki tanımının dışında herhangi bir sûfînin görüşüne atıf yapmaz. Bu nedenle bilhassa mükaşefe sahibinin haliyle ilgili cümleye nasıl ulaştığı belirsizdir. Çünkü muhadara-mükaşefe-müşahede üçlemesini bir 'bilgi tasnifi' olarak ele almasına rağmen 'Allah'ın sıfatlarıyla üns ve bast halinde olmak' doğrudan bilginin durumunu ifade etmek yerine sâlikin hallerini anlatan bir söylemdir. Oysa müşahede sahibi için 'marifette mahv olma' nitelemesi, daha önce de değindiğimiz gibi sûfîlerin gerçek marifeti, 'marifetin imkânsızlığını idrak' şeklindeki tarifleriyle uyum arz eder ve bu bakımdan bilginin bir durumunu anlatır. Kuşeyrî'nin

⁴⁸⁶ Kuşeyrî, **Kuşeyrî Risâlesi**, s. 179.

⁴⁸⁷ Kuşeyrî, **Kuşeyrî Risâlesi**, s. 169.

sonraki izahları bu bahisteki asıl maksadını izhar etmektedir.⁴⁸⁸ Ona göre bu üçlü tasnif kulun bilgi bakımından ‘karanlıktan aydınlığa’ doğru ilerlediği aşamaları ifade eder.

Kuşeyrî yakîn bahsini pek çok sūfînin sözünü aktararak inşa etmiştir. Bu üslubunda Kuşeyrî’nin iki tercihi dikkati çeker. Birincisi yakîn konusunu tevhid ve iman bahsine bağlayan, ikincisi ise yakîn halini ameli icbar eden bir durum olarak ele alan mutasavvıfların sözlerini nakletmesidir. Sehl’in “İmanın fazlalaşmış ve hakikate dönüşmüş biçimine yakîn denir”; İbn Haffif’in “Yakîn gaybın hükümlerine ait sırların hakikat haline gelmesidir”; Ebû Bekir Verrâk’ın “İman yakîn ile kemale erer” şeklindeki ifadeleri birinci tercihine dâhil olan sözlerdir. Bu ifadeler, sūfîlerin bilgide kesinliğe dair dile getirdikleri görüşlerin gerçekte inancın güçlenmesiyle ilgili olduğunu gösteren açık örneklerdir.⁴⁸⁹ İkinci tercihinde ise Zünnûn’un “Yakîn insanın kanaatkâr olmasını gerektirir”; İbn Atâ’nın “Yakîni elde edenler takva ile elde etmişlerdir. Takva ise yasaklardan kaçınmaktır. Bunun esası da nefse muhalefettir” sözleri dikkati çeker.⁴⁹⁰ Fakat bunlardan daha önemlisi, anonim olarak zikrettiği şu sözdür: “Makamlar sırasıyla marifet, yakîn, tasdik, ihlas, şehadet ve itaat-ameldir. İman kelimesi ise bunların tamamını kapsar.” Kuşeyrî’nin bu sözü izah sadedinde serdettiği cümleler, inancın tahkik edilmesi ve bunun kulluk eylemleriyle ilişkisini anlatan mühim bir pasajdır:

Bu kanaatte olan sūfî bu sözüyle farz olan ilk şeyin Allah’ın bilinmesi, bunun ise öncelikle delillerden hareketle tesis edilecek isabetli düşünceyle mümkün olduğuna işaret etmektedir. Deliller birbirini takip ederek arzu edilen açıklık hâsıl olduğunda peş peşe gelen nurların neticesinde artık delillere ihtiyaç kalmaz ve böylece yakîn oluşur. Ardından peygambere icabet ederek onun gaybdan verdiği haberleri tasdik eder. Bundan sonra ise tasdike uymak maksadıyla emirleri ifada ihlusa sarılır. Ardından şehadet ile bu icabetini beyan etme aşaması gelir. Nihayet tevhid inancı sayesinde emredilene itaat ve yasaklananlardan kaçınma haline ulaşır.⁴⁹¹

Bu pasaj, Kuşeyrî’nin yakîn bahsinde yaptığı en uzun şerhtir. Dikkate değer husus, Kuşeyrî’nin söz konusu ifadeyi onayladığını açıkça ifade etmemiş olmasıdır.

⁴⁸⁸ Kuşeyrî, **Kuşeyrî Risâlesi**, s. 170.

⁴⁸⁹ Kuşeyrî başka bir vesileyle Cüneyd’den şu rivayeti aktarır: “Âlimlerden birine tevhidin ne olduğu sorulduğunda ‘yakîndir’ cevabını vermiştir. Yakîni ise bütün mahlûkatın fiillerinin yaratıcısı olarak Hakk’ı görmek şeklinde tanımlamıştır.” Bkz. Kuşeyrî, **Kuşeyrî Risâlesi**, s. 87.

⁴⁹⁰ Kuşeyrî, **Kuşeyrî Risâlesi**, ss. 262-266.

⁴⁹¹ Kuşeyrî, **Kuşeyrî Risâlesi**, ss. 263-264.

İlk tasavvuf eserlerinde gözlenen genel eğilim, şeriat-hakikat ilişkisinde soruna yol açabilecek türde belirsizlik içeren rivayetlerin bilhassa böylesine uzun şerhlerle izah edilmiş olmasıdır. İfade sahibinin ‘anonim’ olması bu ihtimali güçlendirmektedir. Bu itibarla söz konusu ifadenin izhar ettiği sorunu, en genel ifadeyle ‘dindarlık ne zaman başlar’ sorusuyla ortaya koyabiliriz. Çünkü Kuşeyrî’nin, ifadedeki sıralamaya sadık kalarak yaptığı izahtan dinî yükümlülükleri yerine getirmeyle ilgili mükellefiyetin ancak inancın tahkik edilmesinden sonra başladığı –ya da en azından anlam kazanacağı- anlaşılmaktadır. Bu anlayış sûfiler için ‘ideal kulluğun bir ifadesi’ sayılabilir. Nitekim bazı mutasavvıfların kimi olaylar üzerine ‘Şimdi yeniden müslüman oldum’⁴⁹² şeklinde kulluk bilincinin tamamen yenilenmesini anlatan sözleri, Kuşeyrî’nin bu ifadeyi kabul etmesini sağlayacak bir zemin kabul edilebilir. Bununla beraber iman ve amel kategorileri arasında bir öncelik sıralaması ima eden söz konusu ifade, doğaldır ki dinî ilimlerce kabul edilmeyecektir. Çünkü fıkıh ve kelim ilimlerinde, iman ya da amelden birinin diğerini öncelemeksizin her ikisinin aynı anda birbirini desteklediği yönünde genel bir yönelimden bahsedebiliriz. Bu nedenle Kuşeyrî hem tasavvufun yaklaşımını yansıtmak üzere bu ifadeyi şerh ederken hem de şeriat-hakikat ilişkisini bir soruna çevirmemek gayesiyle kesin bir tercih de belirtmez ve teknik tabirle ‘tevakkuf’ eder.

O halde Kuşeyrî bilgideki kesinliği ifade eden çeşitli kavramları ele alırken bir yandan bu kesinliğin inancın tahkik edilmesini gaye edindiğini öte yandan da iyi amel ve uygulamalarla desteklenmeden bir anlam ifade etmeyeceğini düşünmektedir. Benzer fikirleri Kuşeyrî ile aynı dönemde yaşayan Hucvîrî’de de görmekteyiz.⁴⁹³ Dolayısıyla Kuşeyrî ve Hucvîrî, bilgide kesinlik ve bilgi-eylem bütünlüğü konularında Serrâc’ın ‘sûfilerin genel kabulü’ olarak vaz ettiği çerçeveyi takip etmektedir. Söz konusu genel kabul, temelini bilgi ve eylem bütünlüğü prensibinin oluşturduğu bir

⁴⁹² Kuşeyrî, hocası İbn Fûrek’in naklettiği bir rivayette meşhur mutasavvıflardan Ebû Osman Mağribî’nin daha önce Allah’ın bir cihette bulunduğu görüşünü benimsediğini ancak Bağdat’a gelip çeşitli ilim meclislerine iştirak ettikten sonra bu kanaatinden vazgeçip tekrar Müslüman olduğunu söylediğini anlatır. Benzer bir örnek ise daha evvel ruhun kademine inanan Ebû Kasım Nasrâbâzî’nin yine Kuşeyrî’nin hocalarından Ebû İshak İsfârâînî’nin sohbetinden sonra ruhun hâdisliğini kabul ederek yeniden Müslüman olduğunu söylediği şeklindedir. Bkz. Kuşeyrî, **Kuşeyrî Risâlesi**, s. 86, 87.

⁴⁹³ Hucvîrî, **Hakikat Bilgisi**, ss. 523-524, 532-533.

dindarlığın, bilgi ve inanç kesinliğini gaye edinerek kademeli bir şekilde güçleneceği fikrine dayanır.

4. Bilgi Araçları ve Bilginin Değerlendirilmesi

4.1 Bilgi Araçları: İdrak Güçlerinde Çeşitliliğin Savunulması

İmanın bidayeti ve nihayeti belli bir süreçle güçlenebileceği fikri, açıktır ki insanın dinî duygu ve düşüncedeki rikkatinin farklı aşamalarda değişebileceği, bu yüzden de bütün müminlerin aynı ölçüde dindar olamayacağı neticesini veren dinamik bir dindarlık anlayışını izhar eder. Sûfilerin, bu anlayışı temellendirmek için bilginin doğrulanmasına ilişkin yöntemler ve bilgi araçları konusuna özel bir önem attiklerini görmekteyiz. Buradaki temel düşünce, ‘nas’ olan her ifadenin çeşitli anlam derecelerine sahip olduğu ve bu durumun her bir anlam derecesine uygun farklı idrak araçlarını gerektirmesine dayanır. Buradan hareketle sûfiler, idrak güçlerindeki çeşitliliği tasavvufun dinî ilimler arasındaki ‘meşru’ yerini; bu güçler arasındaki hiyerarşiyi ise tasavvufun dinî ilimlerle ilişkisini –ya da bu ilimlere üstünlüğünü– anlatırken bir araç olarak kullanmışlardır. Özel anlamda ise mübtedi-mutavassıt ve müntehi sûfilerin bilgilerindeki derecelenmenin de kaynağı idrak güçlerindeki bu hiyerarşidir. Bu yüzden sûfilerin idrak güçleri hakkındaki düşünceleri, ‘metin yorumculuğu’ olarak tezahür eden her bir disiplindeki ve genel anlamda dinî düşüncedeki ‘farklı görüşlerin kaynağı nedir’ sorusunun cevabına bir katkı niteliği taşıdığı gibi aynı zamanda tasavvufun kendi içindeki ihtilafların ya da şatahat kabilinden ‘şâz’ görüşlerin tasnif edilerek değerlendirilmesine imkân tanıyan bir bakış açısı temin eder.

4.1.1 Sadr, Kalp, Fuad, Lübb

Tasavvuf ve bilgi bahsi ele alınırken, umumiyetle sûfilerin, bilgiye ulaşmada akli bir araç kabul etmedikleri şeklindeki genel yargıdan hareket edildiği görülmektedir. Bu yargı aklın ‘yetersizliğini’ ifade ettiği ölçüde büsbütün yanlış sayılmaz. Çünkü sûfiler bilgiyi temelde *ilim* ve *marifet* şeklinde iki kategoriye ayırdıklarında aklın ilim için bir araç sayılsa bile marifete ulaşmada yetersiz olduğunu savunmuşlardır. Söz konusu ayrımla sûfiler, marifete ulaştıran bilgi aracını ‘kalp’

olarak vaz etmişlerdir. Bu nedenle ‘kalp ilmi’ aynı zamanda tasavvufun bir diğer adı olarak tebarüz eder. Fakat bu genel ayırmadan daha önemlisi sûflerin, kalbin, aralarında farklı idrak araçlarının da bulunduğu bütüncül bir iç idrak yapısının sadece bir parçasından ibaret olduğu yönündeki görüşleridir.⁴⁹⁴ Bu çerçevede *sadr, kalp, fuad* ve *lubb*, genel bir idrak aracı olarak Kalb’in farklı aşamalarını ya da düzeylerini ifade etmek üzere en sık kullanılan terimlerdir.⁴⁹⁵ Öncelikle altını çizmemiz gereken husus, sûflerin bu ayrımı dile getirirken bütünüyle ayet ve hadislerden hareket etmiş olmalarıdır. Bu kavramlar arasında lubbün ‘akıl’ anlamında kullanılan kelimelerden biri olması⁴⁹⁶ sûflerin akıl-kalp ayrımının gerekçesi hakkında fikir verir. Şöyle ki:

Sûfler akıl-kalp ayrımına gittiklerinde kalbin tıpkı aklın imkânlarına sahip müstakil bir bilgi aracı olduğunu kastetmemişlerdi. Vakıa, bilgiye ulaşmada tek bir iç idrak aracından söz edilebilir o da akıldır. Fakat öyle anlaşılıyor ki sûflere göre sorun, -ya da çalışmamızın bu bölümündeki ana fikre uygun ifade edersek ‘kriz’ konusu olan durum- dinî ve felsefi ilimlerin bu idrak aracından hareketle doğru bilginin ‘yöntemini’ sadece nazar ve istidlalle, yani mantıksal düşünme biçimiyle sınırlamalarıydı. Bu noktada sûfler istidlal ile ulaşmanın mümkün olmadığı bir bilgi türünün varlığını savunarak mantıksal düşünme biçimiyle ilgili ‘yegânelik’ iddiasına karşı çıkmışlardır. Söz konusu bilgi türü, genel ifadesiyle marifettir ve marifete ulaşmanın yöntemi istidlal değil, tasfiye ve tezkiyedir. Bu itibarla sûflerin akıl-kalp ayrımı, akıldan bağımsız bir idrak aracının varlığını ortaya koymak yerine, bu idrak aracından hareketle vaz edilen yöntemin yetersizliğine dair metodolojik bir eleştiri amacını taşır.

⁴⁹⁴ Hakîm Tirmizî’ye göre ‘kalp’ kelimesinin yaygın anlamı, iç idrak güçlerindeki bu çeşitliliğin ve hiyerarşinin anlaşılmasında yeterli değildir. Çünkü insanlar bu idrak güçleri arasındaki farkı dikkate almadan kalp kelimesini istimal ederler. Bu nedenle Tirmizî Kur’ân ve hadislerdeki kullanımlardan örnekler zikrederek kalp kelimesini teknik tabirle ‘tevil’ eder ve aslına döndürür. Bkz. Hakîm Tirmizî, **Kalbin Anlamı: Beyânü’l-fark**, Çev. Ekrem Demirli, İstanbul, Hayy Kitap, 2009, s. 16. Bu yaklaşım, sûflerin, pek çok terimin zamanla anlam daralmasına uğrayarak zayıflatıldığı, dolayısıyla tekrar ilk kullanımlarına döndürerek bu kavramlara etkinlik kazandırmak gerektiği yönündeki düşüncelerinin açık bir örneğidir.

⁴⁹⁵ Söz gelişi Hakîm Tirmizî *Gavru’l-umûr* ya da *Furûk* gibi eserlerinde, bu dört kavramın dışında daha fazla ya da farklı düzeylerden de bahseder. Zamir, gılâf, şegaf, habbe ve lübâb bunlara örnektir. Bkz. Salih Çift, **Hakîm Tirmizî ve Tasavvuf Anlayışı**, s. 186. Fakat bunlar yukarıdaki dörtlü tasnife nispetle yaygınlık kazanmadığı görülür. Muhtemelen bunun nedeni iç idrak güçleriyle ilgili sûflerin sahip olduğu ana fikri bu dörtlü tasnifin yeteri ölçüde yansıtmış olmasıdır.

⁴⁹⁶ İbn Manzûr, “l-b-b” Maddesi, **Lisânu’l-Arab**, Dârü’l-maarif, 44: 3979; Cürcânî’ye göre lubb ‘vehim ve hayalin örtülerinden kudsi nur vesilesiyle arınmış münevver akıl’ anlamına gelir. Bkz. Seyyid Şerif Cürcânî, **Kitâbu’t-târîfât**, Beyrut, Mektebe-i Lübnan, 1985, s. 200; Tehânevî, **Keşşâfu Istilâhâti’l-Fünûn**, ed. Refik Acem, Beyrut, Mektebe-i Lübnan, 1996, C. I-II, II: 1402.

Sûfîler bu temel düşünceyi daha açık ifade etmek ve nazari ilimlerin terminolojik yapısından ayırışmak üzere ‘akıl’ kavramının mukabiline ‘kalp’ terimini yerleştirmişlerdir. Bununla beraber bahsettikleri husus, yine aklın idrak düzeyleri ve bunların nasıl etkin hale getirileceğidir. Bu nedenle sadr, kalp, fuad ve lübb terimlerini, sûfîlerin yeni kavramlar üreten ya da dinî ilimlerce istimal edilen terminolojiye yeni boyutlar kazandıran yaklaşımlarının örnekleri olarak görebiliriz.

Ebû Hüseyin Nûrî (ö. 295/908) bu tasnifi dile getiren ilk sûfîlerden biridir.⁴⁹⁷ *Makâmâtü'l-kulûb*'ünü⁴⁹⁸ kalbin bu ‘dört makamı’ üzerine inşa eden Nûrî, her bir aşamayı dindarlığın farklı veçhelerinin idrak mahalli sayarak şöyle der:

Kalplerin makamları dörttür. Zira Allah kalbi dört isimle anmıştır: sadr, kalp, fuad, lübb. Sadr, Allah'ın “*O halde Allah kimin sadrını İslam'a açmışsa...*” buyruğu gereği İslam'ın kaynağıdır. Kalp, “*Fakat Allah imanı size sevdirdi, onu kalplerinizde güzelleştirdi*” ayeti gereği imanın kaynağıdır. Fuad, “*Gözün gördüğünü fuad yalanlamadı*” ayeti gereği marifetin kaynağıdır. Lübb ise “*...derin kavrayış sahipleri (lübb sahipleri) için deliller vardır*” ayeti gereği tevhidin kaynağıdır. O halde lübb birlemenin, fuad bilmenin, kalp inancın, sadr ise İslam'ın mahallidir. Bu durumda tevhid, Hakk'ın düşük niteliklerden tenzih edilmesi; marifet, Hakk'ın yüce niteliklerinin ve en güzel isimlerinin olumlanması; iman, Hakk'tan gayrı, zarar ve fayda türünden kalplerin endişe duyup çılgına döndüğü şeylerin hepsini reddetmek suretiyle kalbin [Hakk'a] bağlanmasıdır. İslam ise gizli ve açık [davranışların hepsinde] Allah'ın bütün emirlerine teslim olmaktır. İşte bu nurlar, [Hakk'ı] birleyenlerin gönüllerinde yer edinmiştir. O halde marifet ancak birlemekle, iman ancak marifetle, İslam da ancak imanla geçerli olur. Dolayısıyla tevhidi olmayanın marifeti, marifeti olmayanın imanı, imanı olmayanın da İslam'ı yoktur. İslam'ı olmayan kişi ise ameller, fiiller ve ahlak türünden Müslümanlara fayda veren şeyden yararlanamaz.⁴⁹⁹

Bu pasajda dikkati çeken ilk husus, kalpteki her bir makamın birbirini gerektirecek bir zorunluluk ilişkisine sahip olmasıdır. Bu itibarla Nûrî tevhid, marifet, iman ve amel arasında iki yönlü bir hiyerarşiden bahseder: Ameller imanı güçlendirip marifet ve tevhidin gerçek anlamda idrakine vesile olurken, bu idrak marifeti, imanı ve ameli ‘sahih’ kılan temel bir miyara dönüşür. O nedenle bu paragrafı, bilgi-eylem

⁴⁹⁷ Ebû Hüseyin Nûrî hakkında daha geniş bilgi için bkz. Serrâc, **İslam Tasavvufu: Lüma'**, ss. 46, 63, 68; Sülemî, **Tabakât**, ss. 164-169; Hucvîrî, **Hakikat Bilgisi**, s. 232 vd.; Ebû Nuaym, **Hilye**, X: 249.

⁴⁹⁸ Eser iki kez tahkik edilmiştir. Bkz. Paul Nwya, “Textés Mystiques inédits D'Abu'l-Husayn al-Nuri”, **Melangés de l'Université Saint Joseph**, Beyrut, 1968, XL, 115-154; Ahmet Subhi Furat, “Abu'l-Huseyn an-Nuri ve Makamat al-Kulub adlı risalesi”, **İslâm Tetkikleri Enstitüsü Dergisi**, VII/1-2, İstanbul, 1978, s. 339-355. Buradan itibaren Ahmet Subhi Furat'ın tahkikini esas alarak esere “Ebû Hüseyin Nûrî, *Makâmâtü'l-kulûb*” şeklinde atıf yapacağız.

⁴⁹⁹ Ebû Hüseyin Nûrî, *Makâmâtü'l-kulûb*, s. 355.

bütünlüğü ilkesinin idrak araçlarındaki karşılığı olarak görebiliriz. Nûrî'nin sonraki izahları, riyazet ve mücahedeyi terk etmenin tevhid ve marifeti 'düşmanın saldırılarına karşı' zayıflatacağı düşüncesini işler. Bu sebeple Nûrî kalbin her bir makamının belirli bir amel türüne dönüşmesi gerektiğini belirtir ve bunu 'özgün' bir kavramlaştırmayla izah eder:

İslam nuru akıbetlerin hatırlanmasıyla, iman nuru kalbe doğan bilgilere karşı uyanık olmakla, marifet nuru kişinin evvelini hatırlamasıyla, tevhid nuru ise hakikatlerin açığa çıkmasıyla parlar. Akıbetlerin hatırlanması nefislerin yönetilmesini (*siyaset*), kalbe doğan bilgilere karşı uyanık olmak nefisleri eğitmeyi (*riyazet*), kişinin evvelini hatırlaması kalbin korunmasını (*hiraset*) ve hakikatleri görmek de hakları yerine getirmeyi (*riayet*) gerektirir. Burada kul, siyasetle tasdike, hirasetle tahkike, riyazetle tevfiğe, riayetle de Hakk'a ulaşır. Siyaset, nefsin korunması ve bilinmesidir. Riyazet nefsi terbiye edip ona söz geçirebilmektir. Hiraset, Allah'ın kalplerde olanı bildiğinin farkında olmaktır. Riayet ise en gizli duygu ve niyetler de bile hakları gözetmektir. Bu durumda riayet, ahitlere vefalı olmayı; hiraset, sınırların korunmasını; riyazet, elde bulunana rıza göstermeyi; siyaset ise elden kaçıp gidene sabrı gerektirir. İşte bu hasletler, Allah'ın insanları gizlide, açıkta, zahirde ve bâtında kulluk etmekle mükellef kıldığı özelliklerin tümüdür.⁵⁰⁰

Nûrî'nin ifadeleri gayet açıktır: Mükellefiyet dediğimiz şey sadece zahir amelleri kapsamaz. İnsan zahir ve bâtın yönleriyle bir bütün olduğu için bu iki yön 'aynı oranda' yükümlülöklere sahiptir. Bu nedenle bâtın amellerin, yani ahlakın 'ikincil' derecede önemli olduğu yanlış bir yargıdır. Dolayısıyla Nûrî'nin ifadelerini, geniş anlamda, fıkıh ve kelim gibi dinî ilimlerin mükellefiyet anlayışına bir tepki/eleştiri olarak okumak kabildir. Bu 'makamların' güçlenmesi ya da zayıflaması, Nûrî'nin müminler arasında tesis ettiği tefadüliyet şemasının da kaynağıdır. Şöyle der:

Kalpler üç türdür: Birincisi isyankârların kalpleridir. Bunlar, şeytanın konakladığı pislük ve kir yurdudur. İkincisi itaatkârların kalpleridir ki âlimlerin, ihlas sahiplerinin ve ilmiyle âmil olanların evidir. Allah bu kalplerde nice sırlar gizlemiş ve bunları koruması için muhafızlar var etmiştir. Üçüncüsü ise ariflerin kalpleridir. Burası, içerisinde mücevherler, inciler ve yakutlar bulunan bir hazine odasıdır.⁵⁰¹

⁵⁰⁰ Ebû Hüseyin Nûrî, *Makâmâtü'l-kulûb*, s. 354. Nûrî başka vesilelerle bu düşüncesini örneklendirir. Ona göre selim bir kalbin dört menzili vardır: Birincisi kalbin kuşkudan kurtulması, ikincisi yoldan çıkaran hevese tabi olmaktan uzaklaşması, üçüncüsü gösteriş ve kendini beğenmekten kurtulması, dördüncüsü de Allah'ın zikrinden başka her şeyin zikrinden uzaklaşıp selamette olmasıdır. Bkz. *Makâmâtü'l-kulûb*, s. 352.

⁵⁰¹ Ebû Hüseyin Nûrî, *Makâmâtü'l-kulûb*, s. 352.

Bu tasnifte dile getirilen temel düşünce, her insanın bilgi ve inanç bakımından bir potansiyele sahip olsa bile bunu ancak ahlaka uygun bir şekilde eyleme dönüştürenlerin bilfiil hale getirebileceğidir. Nûrî'nin ifadelerindeki sembolik anlatım dikkat çekicidir: kulluk bilkuvve halden bilfiil hale geçse bile ikinci zümrenin kalbinde sırlar hâlâ 'gizlidir.' Başka bir deyişle kalp, bu sırları idrak edebilecek ölçüde rikkat kazanamamıştır. Fakat daha yetkin bir aşamayı temsil eden arifler için gizli olan bir şey yoktur. Onlar, Nûrî'nin 'değerli taşlar' olarak telakki ettiği ilahi bilgileri gereği gibi idrak edebilecekleri bir mertebede bulunurlar. Bu sembolik anlatım, *Makâmâtü'l-kulûb*'ün sonraki paragraflarına hâkim olan bir üsluptur. Nûrî kalbin kalelerinden, bu kalenin yönetici, tebaa ve düşmanlarından, müminin ilahi denizlerdeki seferlerinden ve marifet ağacından söz eder.⁵⁰²

Bu durum, bilhassa tasavvufun erken dönemini konu alan akademik çalışmalara metodolojik bir bakış açısı sağlar. Bilindiği gibi Kuşeyrî, tasavvufun bir din ilmi sayılması gerektiğini, sûfîlerin kendilerine mahsus bir terminolojiye sahip olmasına dayandırmıştı. Bu minvalde Kuşeyrî, sûfîlerin sembolik anlatım ve mecazi ifadeler de kullanarak 'yetkin olmayan' kişilerden kendi bilgilerini sakladıklarını belirtir.⁵⁰³ Bu yönüyle sadece sûfîlerin anlayabileceği bir dil olarak sembolik anlatım, Kuşeyrî'nin tasavvufu bir din ilmi olarak savunma maksadıyla çelişen bir ayrıcalığa dönüşür. Çünkü mutasavvıfın bilgisi zaten sübjektif bir bilgidir ve bunu sınırlı bir grubun anlayabileceği sembolik üslupla nesnel bir yapıya kavuşturmak imkânsızdır. Vakıa, Ebû Hüseyin Nûrî ve *Makâmâtü'l-kulûb* bu olgunun en mühim örneklerinden biridir. Nûrî sadr, kalp, fuad ve lübb kavramlarını dile getiren ilk sûfîlerden biri olsa bile bu görüşü Hakîm Tirmizî'ye referansla ele almak çağdaş araştırmalarda yaygın bir tercihtir. Bu, söz konusu kavramların 'ilk sahibini' tespit etmeye yönelik bir çabaya dönmediği sürece haklı bir tercihtir. Çünkü *Beyânü'l-fark*'ta Nûrî'den farklı olarak Tirmizî, daha açık bir üslup kullanmış ve bundan da önemlisi iç idrak güçlerinin bilgiyi nasıl sağladığına yönelik daha ayrıntılı izahlar getirmiştir. Bu nedenle aralarında pek

⁵⁰² Ebû Hüseyin Nûrî, *Makâmâtü'l-kulûb*, ss. 351-345. (Tahkikin dizisinde sayfa numaraları geriye doğrudur.)

⁵⁰³ Kuşeyrî, **Kuşeyrî Risâlesi**, s. 147.

çok benzerlik olsa da⁵⁰⁴ *Makâmâtü'l-kulûb*'e göre *Beyânü'l-fark* gerçek anlamda bir 'tasavvuf klasiği' niteliğindedir.

Hakîm Tirmizî (ö. 320/932) ilkin fizyolojik bir benzetmeyle sadr, kalp, fuad ve lübbün dışarıdan içeriye doğru Kalb'in kısımları olduğunu belirtir.⁵⁰⁵ Bu yapısal tanımlamanın gerekçesi, herhangi bir bilginin veya halin insana ya dışarıdan gelerek sırasıyla bu kısımlardan geçtiğini/geçmesi gerektiğini ya da en içte bilkuvve halde bulunan bilginin bilfiil hale gelmesi için bu düzeylerin karşılığı olan yükümlülüklerin düzenli olarak yerine getirilmesi gerektiğini açıklayabilmektir. Bu nedenle Tirmizî'nin iç idrak güçleriyle ilgili düşünceleri öncelikle 'kulun edilgenliği' ve 'kalbe ilka edilen bilgi' ilkesine dayanır ve bu haliyle tümevarımsal düşünme biçimine alternatif bir yöntem iması taşır. Bunun en açık örneği, 'kalbin bilgi denizleri'nden bahsettiği uzunca bir metinde her bir idrak aşamasında insanlara 'gösterilen' bilgileri tasnif etmesidir.⁵⁰⁶ Yanı sıra Kalb'in her bir idrak aracında Tirmizî Hakk'ın ihsan ve vergisine karşılık kulun pasifliği ve yardıma muhtaçlığını dile getirerek kulun o aşamalarla ilgili 'eylem' bakımından gerçekleştirdiği bütün pratikleri Hakk'ın yardımı sayar. Bilhassa 'kalp' aşamasındaki izahlarında bu düşüncesini açıkça ifade eder. Bu yaklaşımın Eş'arî düşüncedeki kesb teorisiyle uyum arz ettiğini hatırlatmalıyız.

Tirmizî'ye göre Kalp'teki her bir aşama kendisinden öncekine göre daha mükemmel bilgi düzeyini temsil eder. O sebeple dışarıdan gelen bilgi ya da hal, bu aşamalardan geçebildiği ölçüde ahlâkî ve idrakî yetkinliğin unsurları haline gelerek değer kazanır. Bu düşünceden hareketle Tirmizî, Kalp'teki her bir aşamayı nefis

⁵⁰⁴ Tirmizî de Nûrî gibi deniz seferlerinden, kale ya da evlerden vs. bahseder. Bu nedenle iki eser arasındaki benzerlik Nûrî ile Tirmizî'nin birebir görüştüğü izlenimini verecek ölçüde güçlüdür. Salih Çift'e göre bu kuvvetli bir ihtimaldir. Çünkü Tirmizî hicrî 235-245 yılları arasında Bağdat'a gelip bir müddet buradaki sûfilerle görüşmüştür. Bu sırada Ebû Hüseyin Nûrî de Bağdat'taydı. Öte taraftan Tirmizî'nin kesin olarak görüştüğünü bildiğimiz İbnü'l-Cellâ (ö. 306/918) Nûrî'ye oldukça yakın bir mutasavvıftı. Bkz. Salih Çift, **Hakîm Tirmizî ve Tasavvuf Anlayışı**, s. 77, 90. Bu bilgiler, Nûrî ve Tirmizî'nin bu görüşleri beraber müzakere etmiş olabileceğini gösterse bile her iki mutasavvıfın da birbirlerini andıkları bir ifadeye rastlanmadığını eklemeliyiz.

⁵⁰⁵ Tirmizî bu düşüncesini çeşitli örneklerle açıklarken kandil, ceviz, ev ve göz gibi sembolleri de kullanır. Bu üslubu Nûrî'nin kalbi bir kaleye benzetmesiyle uyumluluk arz eder. Bkz. Hakîm Tirmizî, **Kalbin Anlamı: Beyânü'l-fark**, ss. 15-19. Tirmizî'nin düşüncelerini ele alırken Kalp-kalp şeklinde iki ayrı kullanımda bulunarak *Kalp* ile iç idrak güçleri toplamını, *kalp* ile de bu bütünün bir parçasını kastettiğimizi belirtmeliyiz.

⁵⁰⁶ Hakîm Tirmizî, **Kalbin Anlamı: Beyânü'l-fark**, ss. 42-45.

mertebeleriyle ilişkilendirir.⁵⁰⁷ Çünkü bir idrak vasıtası olarak Kalp, tasfiye ve tezkiye yönteminin aracıdır ve pratik ahlâk bakımından nefiste gerçekleşen dönüşümlerin teorik zeminini teşkil eder.⁵⁰⁸ Bu temel çerçevenin ardından Tirmizî'nin iç idrak güçlerine dair görüşlerini sırayla ele alabiliriz.

Sadr, Kalb'in dış cephesidir. Bilgiyle ilişkisi bakımından sadrın bu konumu son derece edilgen bir görünüm arz eder. Tirmizî'ye göre sadr 'dışarıdan gelen' bilgilerin ilk varış yeri olduğu için onun bilgiye ulaşma süreci duyma ve öğrenme şeklindedir. Dışarıdan gelen bilgiler ikiye ayrılır: Birincisi şeytan ya da melek kaynaklı hâtır türünden bilgiler, ikincisi ise duyulardan elde edilen bilgilerdir. Bu anlamda sadr, belirli tahsil süreçleriyle öğrenilen, aktarılan ve unutulması muhtemel bilgilerin de yeridir. Sadr aynı zamanda kötülüğü emreden nefsin yönetim alanı olduğu için çeşitli ahlâkî erdemsizliklerin de kaynağıdır ve bu, sadırdaki bilgileri tahrif eden bir özelliğe dönüşebilir. O nedenle Tirmizî'ye göre kalbin en iç kısmında yer alan bilkuvve bilginin (marifet) sadra ulaşıp bilfiil hale gelmesi için, sadrın bu erdemsizliklerden arındırılması gerekir. Tirmizî'nin, sadrı, İslam'ın ve nefsin mekânı olarak değerlendirmesi de bu amaca matuftur: Söz konusu erdemsizliklerden arınmak nefsin tezkiye ve tasfiyesiyle mümkündür ve bunun yolu da dinî yükümlükleri bihakkın yerine getirmektir.⁵⁰⁹

Tirmizî'ye göre kalp, sadırdan sonraki ikinci duraktır. Sadrın aksine kalp, nefsin otoritesinden kurtulup yönetici vasfı kazandığı için rıza, yakîn, havf, reca, sabır ve kanaat gibi müspet erdemlerin de yeri olduğu gibi imanın da mekânıdır. Tirmizî'ye göre iman, Allah'ın kuluna bir vergisidir ve onun imkân vermesi dışında kul imana erişemez.⁵¹⁰ Bunun, belirgin düzeyde cebr düşüncesini çağrıştıran bir yaklaşım olduğunu söyleyebiliriz. Dolayısıyla Tirmizî -sûfîlerin umumiyetle yaptığı gibi- söz konusu erdemlerin ve imanın kalpte istikrar sağlamasının temel koşulunu, aynen sadırda olduğu gibi eylem olarak vaz eder ve böylece cebr düşüncesinden doğması

⁵⁰⁷ Tirmizî'nin şöyle der: "Sadr dağının kuşu nefs-i emmâre, kalp dağının kuşu nefs-i mülhime, fuad dağının kuşu nefs-i levvâme, lübb dağının kuşu ise nefs-i mutmainne'dir." Bkz. Hakîm Tirmizî, **Kalbin Anlamı: Beyânü'l-fark**, s. 84-85.

⁵⁰⁸ Bu itibarla tasavvufta nefis mertebelerine dair tasniflerin nazari kaynaklarından birinin Tirmizî'nin bu yaklaşımı olduğunu söyleyebiliriz.

⁵⁰⁹ Hakîm Tirmizî, **Kalbin Anlamı: Beyânü'l-fark**, ss. 17-18, 29-30, 34; Salih Çift, **Hakîm Tirmizî ve Tasavvuf Anlayışı**, s. 187.

⁵¹⁰ Hakîm Tirmizî, **Kalbin Anlamı: Beyânü'l-fark**, ss. 22, 46, 52.

muhtemel ibâhî eğilimlerin önüne geçer. Bu aşamada o dini vecibelere çeşitli riyazet ve mücahede uygulamalarının eklenmesi gerektiğini düşünür. Ona göre bu pratikler, kalpteki ‘imanın güçlenmesi’ için bir vesiledir.

Tirmizî üçüncü kısım olan fuadı ise bilmenin yeri olan kalpten farklı olarak ‘görmenin’ ve müşahedenin yeri şeklinde niteler⁵¹¹ ve bu ikisi arasında zorunlu bir ilişki kurar: ‘Fuad görmediği sürece kalp bilemez.’⁵¹² Fuad, görmeyi sağlayan ‘göz ve kulaklara’ sahiptir ve bunların doğru görebilmesi için yine nefis terbiyesine ihtiyaç duyulur. İlk iki düzeyde İslam ve imanın yeri olan sadr ve kalpten sonra fuad, ‘marifet nurunun parladığı’ kısmı temsil eder.

Kalbin en iç kısmı olan lübb Tirmizî’ye göre ‘sadece seçkin iman sahiplerinde’ bulunur.⁵¹³ Bunun anlamı ancak önceki üç düzeyin gereklerini yerine getirenlerin lübbün idrak imkânından istifade edebileceğidir. İslâm, iman ve marifetten sonra tevhid nurunun yeri lübbdür. Tirmizî kalbin bu kısmını kesin bilgi ve inançla niteleyerek dinin bilfiil varlığını lübbün yetkinliğine dayandırır. Ona göre İslâm, iman ve marifet nurları lübbün etrafında dolanır ve lübb işlevini yerine getirmediği bu nurlar da işlevsiz kalır. Lübbün işlevini yerine getirmesi ise diğer üç kısımda olduğu gibi kulun nefsi arındırma çabası ile Allah’ın yardım ve ihsanının örtüşmesine bağlıdır. Tirmizî buradan hareketle akıl ve fıkıh kavramları hakkındaki düşüncelerini serdeder ki bunlar aynı zamanda felsefi ve dinî ilimlere yönelik bir eleştiri niteliği taşır.⁵¹⁴

Böylece ana hatlarıyla ele aldığımız iç idrak güçleriyle ilgili şariat-hakikat ilişkilerine raci üç neticeye ulaşırız: Birincisi sülûk süresince kalbe doğan her bilgi aynı değeri taşımaz. Çünkü bunların bir kısmı kuruntu ve vesveselerden ibaret olup tashihe muhtaçtır. Bu nedenle Tirmizî şathiyeleri şerh etmek isteseydi hareket edeceği nokta sadırdaki bilgilerin değeri olurdu. İkincisi ise eyleme dönüşmeyen bir bilginin herhangi bir anlam ifade etmeyeceğidir. Çünkü sadırdaki bilgiler nefsin etkilerine maruzdur ve bu durum söz konusu bilgilerin kesinlik vasfını ortadan kaldırarak onları zanna dönüştürür. Bu bakımdan Tirmizî’nin dinî ilimler eleştirisi bilgi-eylem bütünlüğünden hareket eder ve ‘öğrenilen bilgilerin’ sadır gibi dış etkilere açık bir

⁵¹¹ Hakîm Tirmizî, **Kalbin Anlamı: Beyânü’l-fark**, s. 59, 61.

⁵¹² Hakîm Tirmizî, **Kalbin Anlamı: Beyânü’l-fark**, s. 65.

⁵¹³ Hakîm Tirmizî, **Kalbin Anlamı: Beyânü’l-fark**, s. 73.

⁵¹⁴ Hakîm Tirmizî, **Kalbin Anlamı: Beyânü’l-fark**, ss. 21, 71-80.

mekânda bulunması düşüncesine dayanır. O halde hiyerarşik yapısını dikkate alırsak, söz gelişi, fuad ya da lübbde yer alan ve bilfiil hale getirilen bilgi (marifet), sadırdakinden daha kesin ve üstün, etkisi ya da sorumluluğu da o denli daha fazladır. Üçüncüsü ise nefsi arındırmak için uygulanan eylemlerin bir başka bilgiyle neticelenmesidir. Tirmizî'ye göre bilgi kabaca ya dışarıdan gelir ya da içeriden açığa çıkar. Açığa çıkan bilgi (marifet), kalbin içten dışı doğru seyreden her bir düzeyinin kendi yetkinliğine kavuşmasının neticesidir. Çünkü bu yetkinleşmeyi temin eden her pratik, nefsin etkilerini zayıflatır ve içteki bilgilerin sadırda yerleşmesinin önünü açar.

Tirmizî'nin bu dörtlü tasnif hakkındaki açıklamalarının bazen belirsizleştiği hatırdadır. Nitekim Tirmizî'nin kendisi de bunu ifade eder ve bilhassa kalp ile fuadın, fuad ile de lübbün birbirine yakın anlamalara sahip olduğunu belirtir.⁵¹⁵ Bu nedenle o İslam, iman ve marifet nuru şeklinde bahsettiği hususları sürekli bir arada mütalaa ederek tevhid nurunu marifete dâhil eder.⁵¹⁶ Buna ek olarak son üç aşamanın benzerliğinden bahsederken çeşitli vesilelerle sadr ve kalp arasındaki farkları vurgular.⁵¹⁷ Tirmizî'nin bu yaklaşımı bütün dikkatini gerçekte ikili bir ayrıma yönelttiğini gösterir: sadr ve kalp. Bunun en mühim göstergelerinden biri de zahir ve batın ayrımını, bu iki idrak gücüne nispetle ele almasıdır.⁵¹⁸ Yanı sıra 'ibare' ve 'işaret' diye nitelediği iki ayrı bilgi türünü de sadra ve kalbe karşılık olarak kullanır.⁵¹⁹ Bütün bu verilerin araştırmamız bakımından önemi şurada ortaya çıkar: Tirmizî'nin esasta ikili bir ayrım öngördüğünü varsayarak onun düşüncelerini sûflerin haller ve makamlar hakkındaki görüşlerine bağlayabiliriz. Çünkü sûfler çeşitli hallerden bahsetseler bile bütün halleri iki kategoriye indirgemek mümkün görünür: Hakk'a yakınlık veya uzaklık. Hallerin çeşitli görünüm arz etmesi ise birincisi sâlikin sülûk sürecindeki mertebesine, ikincisi de sahip olunan bilgi ve hallerin çokluktan birliğe doğru bir seyir takip ederek isim değiştirmesine dayanır. Bu hususu ileride ayrıntılı ele alacağımızı için, şimdilik sadece Tirmizî'nin sadr ve kalp ayrımının Hakk'a uzaklık ve yakınlığın gerçekleştiği mekânlar ya da idrak araçları olmaları bakımından sûflerin hal görüşlerine muvafık olduğunu belirtmeliyiz.

⁵¹⁵ Hakîm Tirmizî, **Kalbin Anlamı: Beyânü'l-fark**, ss. 54, 66.

⁵¹⁶ Hakîm Tirmizî, **Kalbin Anlamı: Beyânü'l-fark**, ss. 31, 64-66, 83-85.

⁵¹⁷ Hakîm Tirmizî, **Kalbin Anlamı: Beyânü'l-fark**, ss. 61.

⁵¹⁸ Hakîm Tirmizî, **Kalbin Anlamı: Beyânü'l-fark**, ss. 45-51.

⁵¹⁹ Hakîm Tirmizî, **Kalbin Anlamı: Beyânü'l-fark**, ss. 51-52.

Yine çalışmamızdaki temel problematik açısından Tirmizî'nin *Beyânü'l-fark*'taki düşünceleri iki noktada önem arz eder: Bunlardan ilki Tirmizî'nin iç idrak güçlerinden hareketle bir dindarlık skalasına ulaşmasıdır. Buna göre dindarlık, ancak zahir ve bâtın mükellefiyetler yerine getirildiğinde söz konusu olan bir vasıftır ve bu yükümlülükler ve doğurduğu sorumluluklar, *müslüman*, *mümin*, *arif* ve *muvaahhit* şeklinde kademeli olarak artar veya güçlenir. Dolayısıyla Tirmizî, Cüneyd-i Bağdâdî başta olmak üzere pek çok sûfinin tasavvufun gayesini 'tevhide şahit olmak' şeklinde vaz eden düşüncelerine eklenir. Buna bağlı olarak ikincisi ise dindarlığın her aşamasında bilhassa dini metinleri ya da nasları idrak düzeyinin de aynı oranda artması ve güçlenmesidir. 'Her ayetin zahiri, bâtını, haddi ve matlaı vardır' hadisine atıfla Tirmizî, nas anlamındaki her bir ifadenin farklı anlam katmanları bulunduğunu ve bu anlam katmanlarına intibak etmenin ancak paralelindeki idrak aracının yetkinleşmesiyle mümkün olduğunu düşünür. Böylece tasavvuf, bütün idrak araçlarının yetkinleşmesini hedefleyen bir yöneme sahip olmakla her bir anlam derecesini anlamayı mümkün kılan disiplin olarak temeyyüz eder. Bu yüzden Tirmizî'nin *Beyânü'l-fark*'ta çeşitli kavramları ele alırkenki düşünceleri aynı zamanda bir bilim eleştirisi niteliğindedir. Zahir ve bâtın birlikteliğini savunan ifadelerde bulunsa bile bu tavrı, idrak güçlerini bütün imkânlarıyla etkin hale getirmenin yöntemi olarak tasavvufu, esas olarak diğer dinî ilimlerin 'üstünde' telakki ettiğini göstermektedir. Söz gelişi sadece 'fıkıh ilmi' özelinde, Tirmizî'nin İslam, yani ameller alanına ait dini hükümlerde değişiklik olabileceğini belirtirken iman, marifet ve tevhit alanlarında hiçbir şekilde değişimin mümkün olmadığını belirtmesini misal verebiliriz.⁵²⁰ Hükümlerinde herhangi bir değişimin yaşanmadığı sabit bir alan doğaldır ki daha üstün ve belirleyici olmalıdır.

Sûfîlerin umumiyetle yukarıda serdettiğimiz neticeleri benimsediğini fakat bunu vuzuha kavuşturan Cüneyd, Tirmizî ya da Serrâc gibi sınırlı sayıda mutasavvıf olduğunu görmekteyiz. Bu müellif-sûfîlerin söz konusu bakış açısına sahip olmalarını temin eden en önemli özellikleri, tasavvufun, bir tavır olmaktan çok dinî ilimlerin muhatabı olan bir disiplin olduğu yönündeki kanaatleriydi. Tasavvufu 'dinî ilimler' arasında görmeleri ise en başta onun, bilgiye ulaştırıcı yöntemlerin niteliği, bilgiyi

⁵²⁰ Hakîm Tirmizî, **Kalbin Anlamı: Beyânü'l-fark**, s. 55.

değerlendirme ve onun geçerliliğini tespit etmeyle ilgili kriterlere sahip olduğu düşüncesine dayanmaktadır.

4.1.2 Marifete Ulaşmada Akılcı Yöntemlerin Eleştirisi

Açıktır ki bir disiplinin ‘ilim’ olarak savunulmasının ön koşulu, evveleminde kendisine ulaşmada ‘belirli bir yöntem’in yetersiz kaldığı bir bilgi türünden ve bu bilgi türüne ulaşmayı temin eden ikinci bir yöntemden bahsetmektir. Bu itibarla sûfiler dini v felsefi ilimlerin sağladıklarından farklı bir bilgi türünden –buna genel olarak marifet diyebiliriz- bilgiye ulaşmada iki ayrı yöntemin varlığını kabul etmişlerdi. Bir genellemeyle ifade edecek olursak bunlar, fıkıh, kelim gibi dinî ilimler ile felsefi ilimlerin sahip olduğu ve mantıksal düşünme biçiminin benimsendiği ‘akılcı yöntemler’ ile tasavvufun sahip olduğu ve tasfiye, tezkiye, istinbat gibi farklı isimlerle anabileceğimiz ikinci bir yöntemdir. Dolayısıyla tasavvufu bir ‘din ilmi’ olarak vaz etmeyi amaçlayan sûfiler zorunlu olarak akılcı yöntemlerin marifete ulaşmada yetersiz olduğunu dile getirmek durumundaydılar.

Marifet daha önce belirttiğimiz gibi sûfilerin ‘tevhide şahit olma’ gayelerine ulaşmalarını temin eden genel bilgi türünü ifade etmektedir. Bu itibarla bazen marifetin, tasfiye ve tezkiye uygulamalarını da içerecek şekilde bir ‘yöntem’ olarak telakki edildiğine rastlıyoruz. Söz gelişi ilk dönem sûfilerinden Ebû Tayyip Mağribî, akıl, hikmet ve marifeti bir ‘yöntem’ anlamında kullanır ve ‘saf tevhide’ ulaşmanın ancak marifetle mümkün olabileceğini söyler:

Aklın delaleti vardır: Allah’ın var ve bir olduğunu delille bulmak akılla olur. Hikmetin işareti vardır. Marifetin ise şehadeti vardır. Şu halde akıl delil, hikmet rehber, marifet ise şahit olur. Bu ise ibadette saflığa, riyadan uzak halis kulluğa götürerek saf tevhide ulaşmayı temin eder. O halde saf kulluk ancak saf tevhitte mümkündür.⁵²¹

Görüldüğü gibi bu ifade, sûfiler için en öncelikli hususun, tevhid ve iman bahsindeki tartışmaları doğru bir noktaya çekmek olduğunu, bunun da ancak marifetin neticeleri olan ahlâkî olgunlukla sağlanabileceğini anlatır.

⁵²¹ Kuşeyrî, **Kuşeyrî Risâlesi**, s. 84.

Muhâsibî ‘akıl’ hakkında izahlarda bulunan önemli mutasavvıflardan biridir. Öyle ki tasavvufta ‘akılcı’ bir geleneğin kurucusu sayılmıştır.⁵²² Muhâsibî hakkındaki bu izlenim onun bazı ifadelerine dayanır. Söz gelişi o şöyle der: “Akıl bir seciyedir ve bize göre marifet de aklın ürünüdür.”⁵²³ Fakat bu iddia bazı yönlerden sorunludur. Çünkü Muhâsibî’nin bu tanımı ve sonraki izahları Hakîm Tirmizî’nin kalbin idrak araçlarıyla ilgili görüşlerine muvafıktır. Muhâsibî aklın Allah’ın kuluna ihsan ettiği bir nur olduğundan ve aklî müşahedededen bahsederken Tirmizî’nin kalp ile kastettiği hususları dile getirir. Nitekim bir başka ifadesinde “Gözdeki nur görme gücü olduğu gibi kalbin nuru da akıldır”⁵²⁴ demektedir. Bir başka yerde ise aklın ancak kalp ve kalpten sadır olan davranışlar vasıtasıyla bilinebilecek bir seciye olduğunu dile getirir.⁵²⁵ Bununla beraber izahlarının genelinde ‘akıl’ kavramının geleneksel kullanımını dikkate alarak, söz gelişi Tirmizî gibi, ‘kalp’ kavramlaştırmasını istimal etmez. Buna Muhâsibî’nin, akılı, kulun ‘mükellef’ olmasını temin eden seciye olarak anladığını eklemeliyiz.⁵²⁶ Bu yaklaşımı diğer sûflerde de görmekteyiz. Söz gelişi Ebû Said Harrâz akılı tanımlarken şöyle der: “Akıl, kişiyi amelin dayanaklarına ulaştırıran kalpteki bir nurdur. Buna göre Allah’ı tanımanın nuru vasıtasıyla O’ndan başka hiçbir şeye yönelmeksizin davranış sergileyen kişi akıllıdır.”⁵²⁷ Dolayısıyla genel anlamda sûflerin yaklaşımlarıyla uyumlu olması bakımından Muhâsibî’nin ‘akıl’ hakkındaki görüşlerinin, tasavvufta ‘akılcı’ bir geleneği oluşturduğu iddiası tartışmalıdır.

Marifete ulaşmada aklın yetersiz olduğuyla ilgili en sistematik eleştirileri Hucvîrî’de görmekteyiz. Hucvîrî’nin bu husustaki önemi, kendisinden önceki yaklaşık dört asırlık tasavvuf geleneğinin akıl ve akılcı yöntemler hakkındaki yaklaşımını muhataplarını da dikkate alarak hulasa etmesinde ortaya çıkar. Hucvîrî’nin öncelikle vurguladığı husus marifetin ‘Allah hakkında bilgi’ olması ve bu bakımdan imanla özdeş sayılabileceğidir. Şöyle der: “Bilinmelidir ki ister âlimler, ister fakihler, isterse de başkaları için olsun Allah hakkındaki doğru bilgiye ‘marifet’ demişlerdir. Fakat

⁵²² Hüseyin el-Kuvvetli, “Hâris el-Muhâsibî: Hayatı ve Akılcı Mezhebi”, **el-Akl ve Fehmü’l-Kur’ân** içinde, Çev. Veysel Akdoğan, İstanbul, İşaret Yay., 2006, s. 192 vd.

⁵²³ Muhâsibî, **el-Akl ve Fehmü’l-Kur’ân**, s. 208.

⁵²⁴ Muhâsibî, **el-Akl ve Fehmü’l-Kur’ân**, ss. 208-225.

⁵²⁵ Muhâsibî, **el-Akl ve Fehmü’l-Kur’ân**, s. 207.

⁵²⁶ Muhâsibî şöyle der: “Akıl Allah’ın imtihanına muhatap olan kullarına lütfettiği bir seciyedir. ... Allah onlara akılları oranında hitap etmiş, emretmiş, yasaklamış ve değer vermiştir.” Bkz. Muhâsibî, **el-Akl ve Fehmü’l-Kur’ân**, s. 207.

⁵²⁷ Ebû Said Harrâz, *Kitâbü’l-hakâik*, s. 202.

sûfîler Allah hakkındaki ‘doğru hal’e marifet demişlerdir. Marifetin ilimden üstün olması bu anlamdadır.”⁵²⁸ Marifeti ‘ilmi’ ve ‘hâlî’ şeklinde ikiye ayıran Hucvîrî böylece, tasavvufun öncelikle bir ‘ahlak’ olarak, Tanrı hakkında, kişide ahlakî herhangi bir netice doğurmayan tartışmalara karşı tavrını ortaya koyar. Bu yüzden Hucvîrî marifeti şöyle tanımlamaktadır: “Marifet kalbin Hakk ile diri olması ve sırrın Hakk’ın dışındaki her şeyden yüz çevirmesidir.”⁵²⁹

Marifeti imanla özdeş kabul eden Hucvîrî’nin bu yaklaşımı şu temel ayrıma ulaşmasını sağlar: Marifetin illeti ile sebebi aynı değildir. Marifetin illeti Hakk’ın iradesiyken akıl bu iradenin kulda tahakkuk etmesinin sadece bir vasıtasıdır. Bütün izahları, Hucvîrî’nin ‘illet’ kavramını bilginin ya da marifetin ‘varlık ilkesi’; sebep ya da vasıta kavramını ise insanda bu bilginin yerleşmesini sağlayan ‘aracı unsur’ olarak anladığını göstermektedir. Bu anlamda Hucvîrî’nin kullandığı manada sebep, Eş’arîlerin kesb düşüncesine uygun olarak bilginin insana gelip yerleşmesini ve insanın bilgi için mahal olmasını ifade eden bir kavrama dönüşür.

Hucvîrî bu temel çerçevenin ardından ilkin Mutezile’nin görüşünü ele alır. Ona göre Mutezile Allah hakkındaki marifetin aklî olduğunu, bu nedenle akıllı olmayanların bu marifete sahip olmalarının caiz olmadığını söylediklerini belirtir. Buna karşın Hucvîrî delilerin Allah’ı ‘bilmiş’ sayıldığından ve akıl baliğ olmayan çocuklar için ‘iman’ hükmünün verilmesinden hareketle bu iddiayı geçersiz kılmaya çalışır. Ona göre akıllı marifetin illeti saydığımızda her akıllının arif olması, bütün akılsızların da cahil olmaları gerekeceğinden Mutezile’nin iddiasında doğruluk payı yoktur.⁵³⁰

Hucvîrî’nin ele aldığı diğer görüş marifetin illetini istidlal sayan görüştür ki en önemli itirazlarını da burada serdedir. Hucvîrî’ye göre Allah’ın inayeti olmadan istidlalde bulunmak hatadır. Çünkü kulu hidayete erdiren Allah’tır ve delillerin ve aklın varlığı ile hidayete ulaşmak mümkün değildir.⁵³¹ Zira Hucvîrî’ye göre aklî istidlal Tanrı hakkında zorunlu olarak iki netice verir: ispat ve nefy. Fakat bunlardan ispat teşbih, nefy ise tatil niteliği taşır. Bu nedenle gerçekte her iki hüküm de *nekre* (tanınmama) ifade eder, *marifet* değil.⁵³² Şu halde Hucvîrî, istidlal yöntemine karşı

⁵²⁸ Hucvîrî, **Hakikat Bilgisi**, s. 398.

⁵²⁹ Hucvîrî, **Hakikat Bilgisi**, aynı yer.

⁵³⁰ Hucvîrî, **Hakikat Bilgisi**, aynı yer.

⁵³¹ Hucvîrî, **Hakikat Bilgisi**, s. 399.

⁵³² Hucvîrî, **Hakikat Bilgisi**, ss. 399-402.

Eş'arî düşüncenin Kâdir-i mutlak Tanrı tasavvurundan hareket eder ve çeşitli itirazlar serdederek aklî yöntemin etkisizliğini dile getirir.

Öte taraftan Hucvîrî'nin başka ifadeleri, (önce Mutezile'nin sonrasında ise Eş'arî) kelamcılarının kullandığı 'şahitle gaibe istidlal'⁵³³ metoduna yönelik bir eleştiri izlenimi verir. Hucvîrî şöyle der:

Hâdis olan bir şeyin kendisi gibi hâdis bir varlığa [akılla] ulaşması mümkündür. Ancak Kadim'e vasıl olması caiz değildir. Hâdisin kesb dairesine dâhil olan her şey, galip bir kâsibin kesbidir. Dolayısıyla bu galip kâsibin muktesibi, mağluptur. Aklın fiil delili ile failin varlığını ispat veya nefyetmesi hüner değildir. Aksine hüner Hakk'ın nuru ile kalbin ve nefsin nefy edilmesidir. Bunlardan birincisinin marifeti söz, ikincisinin marifeti ise haldir.⁵³⁴

Bu pasajda Hucvîrî görünenden görünmeyene (fiil ve eserden fail ve müessire) ulaşma anlamında analogik akıl yürütmeyi, görünen ve görünmeyenin farklı varlık durumlarına sahip olmasından dolayı geçersiz olduğunu anlatır. 'Kalbi ve nefsi nefy etmek' ifadesi ise söz konusu akıl yürütmenin basit ve insan tabiatına uygun olmasından hareketle tabiatı 'inhiraf' etmiş bir insan için yanlış neticeler vereceği, bu yüzden insanın evvelemerde tabiatını sahih bir hale getirmesi gerektiğine işaret eder. Dolayısıyla Hucvîrî marifetin salt zihinsel bir süreç olmak yerine eylemi gerektiren bir bilgi türü olduğunu; aklın ise bütün bu süreçte marifeti temin eden bir illet değil, ona bir vasıta olarak görülmesi gerektiği sonucuna ulaşır.

Bu izahlarının ardından Hucvîrî, Zünnûn, Bâyezid ve Şiblî gibi önemli sûfîlerin marifet hakkındaki görüşlerini aktarır. Bu rivayetlerde öne çıkan düşünceleri, gerçek marifetin aslında 'marifet hakkındaki acizliği bilmek' ve her şeyin yegâne faili olarak Allah'ı görmek şeklinde ortaya koyabiliriz.⁵³⁵ Kısaca ele aldığımız bu bahis, sûfîlerin akli yöntemlerle ulaşılmaması mümkün olmayan bir bilgi türünden bahsettiklerini ve

⁵³³ Bu metot ve kelim tarihinde geçirdiği dönüşümler hakkında bkz. Ömer Türker, "Bir Tümdengelimi Olarak Şâhitle Gâibe İstidlâl Yöntemi ve Cüveynî'nin Bu Yönteme Yöneltiği Eleştiriler", **İslâm Araştırmaları Dergisi**, 2007, sayı: 18, ss. 1-26; a. mlf., "Eş'arî Kelâmının Kırılma Noktası: Cüveynî'nin Yöntem Eleştirileri", **İslâm Araştırmaları Dergisi**, 2008, sayı: 19, ss. 1-24; Bazı sûfîler bu kıyas türünü eleştiren ifadeler serdetmişlerdir. Bunlardan biri Ebû'l-Hasan İbnü's-Sâî'dir (ö. 330/941). Kuşeyrî'nin aktardığına göre ona şahidin gaibe kıyası hakkında sorulduğunda şöyle demiştir: "Dengi ve benzeri bulunanın nitelikleri, dengi ve benzeri bulunmayan hakkında nasıl istidlal konusu olabilir?" Bkz. Kuşeyrî, **Kuşeyrî Risâlesi**, s. 130.

⁵³⁴ Hucvîrî, **Hakikat Bilgisi**, s. 401.

⁵³⁵ Hucvîrî, **Hakikat Bilgisi**, ss. 407-410.

ahlâkî yetkinliğe ulaşmayı bu bilgiyi elde etmenin ön koşulu olarak vaz ettiklerini göstermektedir. Ahlâkî yetkinliğe ulaşmak bir süreci (seyr u sülûk) gerektirdiğinden, bu süreç esnasında her bir fert aynı ölçüde marifeti idrak etme imkânına sahip olmayacaktır. Bu nedenle sûfiler için en önemli meselelerden biri sülûk süresince elde edilen bilgilerin belirli kriterlere göre doğrulanmasıdır.

4.2 Bilginin Doğrulanması

İç idrak güçleriyle ilgili Hakîm Tirmizî'nin dörtlü tasnifini dikkate aldığımızda tasavvuf ile dinî ilimler arasında 'kriz' yaşanmasına neden olan en mühim nokta, sadra doğan ya da 'kalbe ilka edilen' bilgilerin hangi anlamda 'bilgi' sayılacağı konusudur. Sülûk süresince dile getirilen herhangi bir idraki, bilgiye çeviren şey nedir? Çünkü - sadece Tirmizî'nin sadr hakkındaki görüşlerini dikkate alarak söylersek- kalbe ilka edilen her 'şey' bilgi değeri taşımamaktadır. O halde '*bilgiye muhtemil*' idrak ile onu bilgiye çeviren ayrı bir yöntem arasında ayırım varsayabiliriz. Nitekim sûfiler 'kalbe ilka edilen' bilgileri değerlendirmek üzere bir kriter düşüncesine sahiptiler: Kur'an veya sünnetten getirilecek bir şahit veya delil! Bu kriteri zorunlu kılan problem, kalbine idrak ilka edilen herkesin aynı ölçüde o idraki bilgiye çevirecek yöntemde yetkin olmamasıdır. Çeşitli vesilelerle dile getirdiğimiz üzere bu sorun ve sûfilerin bu soruna yönelik çözüm girişimleri, tasavvufu bir 'din ilmine' dönüştüren en kritik aşamayı ifade eder. Bu aşamayı iki adımda ele alacağız:

4.2.1 Veri ve Yöntem Ayrımı: Keşf Bir Yöntem midir?

Erken döneme ait tasavvuf metinlerinin bilhassa bilgiye dair bölümlerini anlamayı güçleştiren belirsizliklerden biri de bilgi verisine ulaşma yöntemi ile bu veriyi bilgiye dönüştüren yöntemi ifade etmek üzere benzer terimlerin kullanılmış olmasıdır. Bu terimlerin başında 'keşf' gelmektedir ki bunu bilhassa Serrâc, Kelâbâzî, Kuşeyrî ve Hucvîrî'den hareketle ele alacağız. Çünkü ilk tasavvuf eserleri dikkatli bir okumaya tabi tutulduğunda sûfilerin veri ve veriyi bilgiye dönüştüren süreç hakkında açık oldukları görülmektedir. Buna karşın, günümüzde 'keşf' kavramı özelinde yaygın

bir kanaat yanlışlığını gözlemlemekteyiz.* Dolayısıyla burada sadece ‘keşf’ kavramına odaklanan bir analizle görüşlerimizi belirteceğiz.

Keşf kavramı hakkındaki belirsizliğin çeşitli nedenlerinden söz edebiliriz. Bunlardan birincisi tasavvuf metinlerinde –hâtır ya da vârid kelimeleriyle karşılaştırarak söylersek- keşf kelimesinin ‘kâşif’ formundan ziyade ‘keşf’ biçimindeki mastarının yaygın olarak kullanılmasıdır. ‘Örtüyü kaldırmak’ anlamına gelmesi bakımından *keşf* mastarının bir ‘süreç’ bildiriyor olması,⁵³⁶ ‘örtüyü fark etme ve onu kaldırarak altındaki şeyi görme’ şeklinde bir yöntem iması barındırmaktadır. İkinci olarak bazı mutasavvıfların keşf kelimesini hem yöntem hem de veri anlamına gelecek şekilde istimal etmesidir. Bunun bir örneği Ebû Hasan Fârisî’nin (ö. ?) tasavvufun on esas üzerine kurulduğunu ve bunlardan birinin de ‘hâtırları keşf etmek’ olduğunu ifade eden sözüdür: “Hâtırları keşf etmek, kalbe gelen hâtırları dikkatlice araştırarak Hakk’a ait olanını tespit etmek ve diğerlerini bırakmaktır.”⁵³⁷ Üçüncüsü ise çağdaş araştırmalara mahsus bir problem olması bakımından *keşf* kelimesinin Türkçeye tercümesinde göze çarpan tercih hatalarıdır. Söz gelişi Kelâbâzî’nin *Ta’arruf* unda keşf kelimesi Ebû Hasan Fârisî’nin yukarıdaki sözü dışında sadece bir yerde mastar olarak kullanılırken bunun dışındaki bütün kullanımlar çoğuldur ve *küşûf* (keşifler) şeklindedir. Bununla beraber çeviride bu kullanım tam olarak yansıtılmadığı gibi *mükaşefe* ya da *mükaşefât* kelimelerinin ‘bilgi verisi’ anlamı ifade ettiği bazı yerlerde sadece ‘keşf’ kelimesinin tercih edildiği de gözlenir.⁵³⁸ Kanaatimize göre bu tercihler ‘keşf’ kavramının tasavvufta bilgiye ulaşmayı sağlayan bir ‘yöntem’ olarak algılanmasına zemin hazırlamıştır. Fakat -yukarıdaki dört yazarı dikkate alarak söylersek- bu algının tashih edilmesi zorunludur.

* Çalışmamızın kaleme alındığı süreçte çeşitli vesilelerle bu soruna dikkat çekerek bir çerçeve belirlememi sağlayan Prof. Dr. Ekrem Demirli’ye ve felsefe-kelam geleneğine göre sorunun durduğu yeri göstererek katkıda bulunan Doç. Dr. Ömer Türker’e bilhassa teşekkür ederim. Bu konu, Demirli ve Türker arasındaki fikir teatisine şahit olmamdan sonra çalışmamıza dâhil edilmiştir.

⁵³⁶ İbn Manzûr, **Lisânu’l-Arab**, XLIV: 3883; Seyyid Şerif Cürçânî, **Ta’rîfât**, 193; Tehânevî, **Keşşâf**, II: 1366-67.

⁵³⁷ Kelâbâzî, **Doğuş Devrinde Tasavvuf: Ta’arruf**, s. 134.

⁵³⁸ Krş. Kelâbâzî, **Ta’arruf li mezhebi ehli’t-tasavvuf**, thk. Ahmed Şemseddin, Beyrut, Dârü’l-kütübî’l-ilmîyye, 2001, ss. 99, 100, 103-104, 140-141, 148, 151, 158, 178; a. mlf., **Doğuş Devrinde Tasavvuf: Ta’arruf**, Çev. Süleyman Uludağ, İstanbul, Dergah Yay., 1992, ss. 116, 131, 134-135, 193, 200-201, 221.

Bunu yapmak için öncelikle iki süreç arasında bir ayrım vaz etmek mümkün görünmektedir: veriyi sağlayan bir süreç olarak yöntem ve veriyi bilgiye dönüştüren bir süreç olarak yöntem. Burada ‘veri’ ile sûfilerin hâtır, vârid vb. kavramlarla ifade ettikleri ‘kalbe ilka edilen’ bilgileri kastetmekteyiz. ‘Veri’ terimi, söz konusu ilkanın kesinleşmemiş ve tam olarak bilgiye dönüşmemiş durumunu anlatmaktadır. Sûfiler her iki yöntemi de çeşitli kavramlarla dile getirmişlerdir. Şöyle ki birinci yöntem riyazet, mücahede, muamele, tasfiye, tezkiye vb. isimler altında ifade edilirken ikinci yöntem istinbat, tahkik, tabir, tefsir veya tevil gibi isimlerle anılmıştır. Sûfilerin izahlarından genel olarak çıkardığımız sonuca göre bu ayrım da dikkat edilmesi gereken nokta şudur: Her iki yöntemin de garantörü, bu yöntemlerin doğru bir süreç takip etmesidir. Kabaca ifade edecek olursak sûfilerin bilgi-eylem bütünlüğü bahsinde dile getirdikleri biçimiyle bilginin eylemi ve eylemin de tekrar yeni bir bilgiyi gerektirmesi ve davranışların bu bilgiye göre şekillenmesi, her iki sürecin de ‘sahih’ sayılmasının temel koşuludur. Vakıa *tasavvuf, marifet, ilm-i bâtin* gibi kavramlaştırmalar ya da ‘Tasavvuf güzel ahlakıdır’ şeklindeki tanımlamalar, her iki süreci de beraber ifade eden kapsamlı kullanımlar olarak, iki yöntem arasındaki bu karşılıklı ilişki zemininde anlamını bulur. O nedenle her iki yöntem de tasavvufun bir ‘din ilmi’ sayılması sürecinde kritik öneme sahip ayrımlara işaret etmektedir. Birinci yöntem -bundan önceki başlıkta ifade ettiğimiz üzere- akılcı yöntemlerin yetersizliğinden hareketle tasavvufun felsefe ve kelam disiplinlerinden ayrıldığı yönü temsil ederken ikinci yöntem tasavvufa ‘metin yorumculuğu’ karakteri kazandırarak onu dinî ilimlere yaklaştırır.

Bu ikili ayrımı Hakîm Tirmizî’nin iç idrak güçleri hakkındaki görüşlerini dikkate alarak tahlil etmek daha açıklayıcı olabilir. Hatırlanacağı üzere Tirmizî iki tür bilgidен bahsetmişti: Birincisi *dışarıdan gelen* ve duyuşsal bilgiler başta olmak üzere öğrenme yoluyla elde edilen ya da şeytan-melek-nefs gibi özneler tarafından ilka edilen bilgiler, ikincisi ise *içeride bulunan* ve kuvve halinde olup bilfiil hale gelmeyi bekleyen, ‘Allah’ın kuluna ezelde ihsan ettiği’ bilgi. Sadr, kalp, fuad ve lübb aşamalarına göre ilk bilgi türü sadra gelen bilgiyken ikincisi lübbde yer almaktadır. Fakat Tirmizî’nin ısrarla üzerinde durduğu nokta, her iki bilgi türüne de değer kazandıran şeyin ‘tasfiye’ yöntemi olmasıdır. Başka bir deyişle sadra gelen ilkanın doğrulanması da lübbde yer alan bilginin sadra yerleşerek amele dönüşmesi de –çünkü

sadr nefsin mahallidir ve amelleri nefis icra eder- ancak kalbin tasfiye ve tezkiyesiyle mümkündür. Şu halde izaha muhtaç husus, keşfin bir veri mi yoksa yöntem mi olduğudur. İlk tasavvuf eserlerinde ‘keşf’ kavramının kullanımıyla ilgili iki tercihten bahsedebiliriz:

Keşf her şeyden önce kulun edilgenliğiyle ilgili bir kavram olarak tebarüz etmektedir. Bilhassa k-ş-f fiilinin edilgen türevleri tasavvuf metinlerinde tercih edilen bir kullanımdır.⁵³⁹ Bu yönüyle keşfin, bizzat kulun bir eylemi olmak yerine ‘Allah’ın kuluna ihsan ettiği’ ilahi bir vergi şeklinde anlaşıldığı görülür. Nitekim nicelik bildiren *küşûf*, *kevâşif* ya da *mükaşefât* kavramlarının daha sık kullanılması, keşfin de tıpkı hâtır ve vârid gibi ‘kalbe ilka edilen’ bilgi türlerinden biri olduğunu göstermektedir. Bu anlamda Kelâbâzî’nin tavrı dikkat çekicidir. Kelâbâzî’nin mürid-murad ayrımı Hakk’ın kuluna ezeli inayetiyle ilgili bilince sahip olup olmama durumuna dayanır. Bu ikisi arasındaki farkı açıklarken Kelâbâzî şöyle der: “Mücahedesi keşiflerini (*küşûf*) önceleyene mürid, keşifleri mücahedesini önceleyene ise murad adı verilir.”⁵⁴⁰ Bu ifadede *keşf*, açık bir biçimde, veri/bilgi anlamında kullanılmaktadır. Kelâbâzî’nin bu kullanımını destekleyen başka örneklere de rastlanır.⁵⁴¹ Serrâc’ın Vâsıtî’den aktardığı bir söz keşfin bir ‘veri’ olduğunu daha açık ifade eder:

Manada yakîn kesb eden kişiyi hallerin müşahedesi vaki olur. Bu kişiye mananın hakikatleri keşf olduğunda (*inkişâf*) halkın sıkıntularından kurtulur ve onlara yaklaşımcı bir dille hitap eder. Bu sıddikiyetten kaynaklanan bir keşiftir.⁵⁴²

Vâsıtî’nin sözünü dikkate alırsak burada keşfi ifade etmek için kullanılması gereken doğru kavramın ‘inkişâf’ olduğu ve keşf dediğimiz şeyin ‘kalbe inkişaf olan’ bir veriyi ifade ettiği anlaşılmaktadır. Amr b. Osman Mekkî’nin ‘zevâid’ terimini açıklarken kullandığı ifadeler de bunu destekler: “Kalplerde gizlenen bilinmezlerin üzerindeki örtü açılıp da huzur keşifleri yayıldığında...”⁵⁴³ Yine Serrâc’ın Ebû Hüseyin

⁵³⁹ Bazı örnekler için bkz. Serrâc, *Lüma'*, thk. Kamil Mustafa Hindâvî, s. 100; Kelâbâzî, *Ta'arruf*, s. 106; Kuşeyrî, *Risâle*, thk. Abdülhalim Mahmud, s. 198.

⁵⁴⁰ Kelâbâzî, *Ta'arruf*, ss. 158-159; a.mlf., *Doğuş Devrinde Tasavvuf: Ta'arruf*, ss. 200-201; Krş. Kuşeyrî, *Kuşeyrî Risâlesi*, s. 286.

⁵⁴¹ Kelâbâzî, *Ta'arruf*, ss. 132, 151, 178; a.mlf., *Doğuş Devrinde Tasavvuf: Ta'arruf*, ss. 169, 193, 221.

⁵⁴² Serrâc, *Lüma'*, s. 66; a. mlf., *İslam Tasavvufu: Lüma'*, s. 68.

⁵⁴³ Serrâc, *Lüma'*, s. 290; a. mlf. *İslam Tasavvufu: Lüma'*, s. 332.

Nûrî'den aktardığı bir sözde duyu verileri ile iç idrak güçleri karşılaştırılır ve keşf kelimesi her iki idrak aracı için de 'veri' anlamında kullanılır: "Gözlerin keşifleri görmekle, kalplerin keşifleri ise kavuşma haliyledir."⁵⁴⁴ Görüldüğü gibi ilk tasavvuf eserlerinde keşf kavramının kullanımında dikkati çeken ilk husus, keşfin kulun edilgenliğini anlatan bir kavram olması ve buna bağlı olarak 'kalbe doğan' bir bilgi verisi anlamı taşımasıdır.

İkincisi ise daha çok Hucvîrî'de gördüğümüz bir tavır olarak keşfin 'hal' anlamında kullanılmasıdır. Bir hal olarak keşf, Cüneyd'in halifesi Ebû Muhammed Cerîrî'nin sözlerinde ifadesini bulur: "Bir kimse kendisi ile Allah arasındaki takva ve murakabe halini tahkim etmezse keşf ve müşahedeye ulaşamaz."⁵⁴⁵ Cerîrî'nin ifadesinde keşf ve müşahade, daha önce ele aldığımız üzere, sûflerin bilgide kesinliğe ulaşmayı anlatırken kullandıkları iki kavrama dönüşür. Bu kullanım Hucvîrî'nin ifadelerinde daha barizdir. Hucvîrî kalbin 'keşf hali'nden bahseder⁵⁴⁶ ve bu hali 'bilgide kesinliği' ifade eden çeşitli terimlerle özdeşleştirir. Söz gelişi 'kul marifette keşf haline ulaşınca marifet hakikate dönüşür.'⁵⁴⁷ Bir başka yerde ise müşahade ve rüyet hallerini 'keşf' olarak niteler.⁵⁴⁸ Bunlar dışında Hucvîrî keşfi 'hicap' kavramıyla beraber ikili bir tasnifte değerlendirir ve kulun Allah'a yakın olduğu her hali (kurb) keşf, uzak olduğu her hali ise hicap olarak ifade eder. Aynı tavrı sekr-sahv ikili kavramları için de geçerlidir. Hucvîrî'ye göre sekr hicap iken sahv keşf halini belirtir.⁵⁴⁹ Bütün bu kullanımlar keşfin aynı zamanda bilgide kesinliği ifade eden bir kavram olarak anlaşıldığını göstermektedir. Fakat keşfin 'kesin bilgi'ye dönüşmesi Hucvîrî'ye göre 'halin sıhhatine' bağlıdır ki bu düşüncesi Hakîm Tirmizî'nin tasfiye hakkındaki düşüncesiyle uyumludur. Hucvîrî'ye göre "Hal sahih olmazsa tahkik netice vermez."⁵⁵⁰ Bu ifadeye göre keşif bir veridir ve onu bilgiye dönüştüren yöntem 'tahkik' olarak ifade edilir.

Şu halde sûflerin farklı zaman ve coğrafyalarda dile getirdikleri düşünceleri derleyen ilk tasavvuf eserlerinin yazarları, keşfi 'tahkik edilmesi gereken bir bilgi

⁵⁴⁴ Serrâc, **Lüma'**, s. 296; a. mlf. **İslam Tasavvufu: Lüma'**, s. 339.

⁵⁴⁵ Serrâc, **Lüma'**, s. 296; Kuşeyrî, **Risâle**, ss. 105, 189; a. mlf., **Kuşeyrî Risâlesi**, ss. 201, 272.

⁵⁴⁶ Hucvîrî, **Keşfu'l-mahcûb**, thk. İ's'ad Abdülhâdî Kandîl, s. 619; a. mlf. **Hakikat Bilgisi**, s. 525.

⁵⁴⁷ Hucvîrî, **Keşfu'l-mahcûb**, s. 406; a. mlf. **Hakikat Bilgisi**, s. 286.

⁵⁴⁸ Hucvîrî, **Keşfu'l-mahcûb**, s. 486; a. mlf. **Hakikat Bilgisi**, s. 370.

⁵⁴⁹ Hucvîrî, **Keşfu'l-mahcûb**, ss. 361, 416, 460; a. mlf. **Hakikat Bilgisi**, ss. 252, 297, 344.

⁵⁵⁰ Hucvîrî, **Keşfu'l-mahcûb**, s. 415; a. mlf. **Hakikat Bilgisi**, s. 296.

verisi' olarak ortaya koymuşlardır. Böylece keşfin, hâtır, vârid, mana, kâdih, vâkı ya da târik gibi kalbe doğan ilkalardan biri olduğunu söyleyebiliriz. Kuşeyrî'ye göre sûfîlerin kalbe doğan bilgileri ifade etmek üzere en sık kullandıkları terim vârid-vâridâtır.⁵⁵¹ O halde keşfi de vâridâtın bir türü saymak mümkündür.

Kanaatimize göre bunlar arasında *keşf* ve *vârid* kavramlarını, bilgiye dönüşme sürecinde verinin niteliğini ifade eden iki ana terim olarak vaz etmek de kabildir. Bunu yapabilmek için tekrar Hakîm Tirmizî'nin iç idrak güçleriyle ilgili görüşlerine dönebiliriz. Tirmizî'nin tasnifinde bilgi ya *dışarıdan gelen* ya da *içeride bulunan* veriden kaynaklanmaktadır. Keşf ve vârid kelimelerinin sözlük anlamlarını dikkate alarak bu ikili ayırmada keşfi içeride bulunan, vâridi ise dışarıdan gelen bilgi verisi şeklinde ifade edebiliriz. Buna göre dışarıdan *gelen* bir veri olarak vârid ilk önce sadra uğrar. Vâridin lübbe inip tahkik edilerek bilgiye dönüşmesi tasfiyenin sıhhatine bağlıdır. Aynı şekilde keşf de lübbden sadra doğru yükselip *ortaya çıkan* veriyi ifade eder ve keşfin sadra yerleşerek ameli gerektiren bir bilgiye dönüşmesi de aynı şekilde tasfiyenin sıhhatine bağlıdır. Ebû Hüseyin Nûrî'nin yukarıda aktardığımız mukayesesi de bu zeminde anlamını bulur: Duyusal bilgilerimizin kaynaklarından biri olarak 'gördüklerimiz' görme müdrikesinin verileriye, vârid ya da hâtır sadrın, keşf ise lübbün verileridir. Fakat her halükarda bunların hepsi birer veridir ve belirli ölçütlere göre doğrulanmaları (*tahkik*) gerekir.

Hem Hakîm Tirmizî'nin hem de Hucvîrî'nin tahkik için tasfiyenin sıhhatini koşul olarak tespit etmeleri⁵⁵², şeriat-hakikat ilişkilerinde krize neden bir problemi çözme amacına matuftur. Sûfîler mübtedi, mutavassıt ve müntehinin 'keşf' ya da 'vârid' türü verilere sahip olduklarını söyleseler bile, tasfiyenin sıhhatine vurgu yaparak, bu verileri bilgiye çevirecek bir yöntem ve bu yöntemi uygulayacak bir 'uzman'dan da bahsetmiş oluyordı. Bu çerçevede sûfîlerin ifadelerinden genel bir hükme ulaşacak olursak ilk iki sınıf, bilgiyi tahkik eden zümreden sayılmamış ve bu yöntemi icra edecek kişinin müntehi olduğuna işaret edilmiştir. Bu sayede sûfîler, sülûkunu tamamlamamış sâliklerin herhangi bir konuda 'henüz' referans

⁵⁵¹ Kuşeyrî, **Kuşeyrî Risâlesi**, s. 179.

⁵⁵² Aslında bu hemen hemen bütün sûfîlerin görüş birliği içinde oldukları bir ilkedir. Serrâc şöyle der: "Müşahedeler kalp safasına ve kalplerin varitleri idrakine engel olan perdelerin kalkmasına göredir." Bkz. Serrâc, **İslam Tasavvufu: Lüma'**, s. 301.

sayılamayacağını ortaya koyarak, din ilimleriyle soruna yol açan ifadeleri yorumlama imkânı elde etmişlerdir.

Netice olarak keşf, ilk sûfîlerin kullanımları dikkate alındığında bilgiyi sağlayan bir yöntem değil, tahkik edilmesi gereken bir veridir. Bir veri olarak keşfi bilgiye dönüştüren yöntem çeşitli isimler alabilir. Söz gelişi rüya bir veri kabul edildiğinde onu bilgiye çeviren yöntem tabir adını alır. Eğer veri naslarda dayanağı bulunan bir nitelik arz ediyorsa bu sefer yöntem istinbat, tahkik, tevil ya da tefsir gibi isimler alabilir. Her halükarda keşf bir ‘yöntem’ olarak anlaşılır. Aksi halde tasavvufa bir ilim sistematığı kazandırarak onu din ilimleriyle uzlaştırmayı hedefleyen ilk tasavvuf eserlerinde keşfin ‘merkezi bir konu’ izlenimi vermemesini izah etmek güçtür.

4.2.2 Bilginin Geçerliliği İçin Şahit/Delil Zorunluluğu

Bilindiği gibi bir disiplinin ‘ilim’ sayılabilmesinin temel koşullarından biri de ‘delillerden’ hareket etmektir. Tehânevî’nin verdiği bilgilere göre İslam ilim ve düşünce tarihinde teşekkül etmiş bir teamül bulunur: bir kişinin ‘ilim adamı’ sayılmasının en önemli iki şartı, herhangi bir disiplinindeki delilleri ve meseleleri bilmesidir. Bir şeyi delil ile bilmeyen kimse ise âlim değil, hâkîdir (anlatıcı).⁵⁵³ Tasavvufun Serrâc, Kuşeyrî ve Hucvîrî gibi yazarların elinde bir ‘din ilmi’ formu kazanması sürecinde sûfîlerin de bu şartları dikkate aldıklarını gösteren yaklaşımlara rastlamaktayız.

Sûfîler için bilginin tashih ya da tahkik edilmesinde şart olan iki delilden söz edebiliriz: Kur’ân ve sünnet. Bu anlayışı dile getiren pek çok ifade bulunur. Bunlar arasında Ebû Süleyman Dârânî’nin (ö. 215/830) “Bazen hakikate dair bilgiler kalbimi kırk gün süreyle sarar. Ben iki şahit olmadan onların gönlümde yer etmesine izin veremem. Bu iki şahit Kur’ân ve sünnettir.”⁵⁵⁴ Zünnûn’un (ö. 245/859) “Arif zahir ahkâmla çelişen bâtın bilgisine inanmaz.”⁵⁵⁵ Ebû Hafs Haddâd’ın (ö. 260/883) “Bir kimse hallerini ve eylemlerini Kitap ve sünnetle ölçmez ve aklına gelen havâtırı

⁵⁵³ Tehânevî, *Keşşâf*, I: 3.

⁵⁵⁴ Serrâc, *İslam Tasavvufu: Lüma*, s. 105; Kuşeyrî, *Kuşeyrî Risâlesi*, s. 109.

⁵⁵⁵ Serrâc, *İslam Tasavvufu: Lüma*, s. 37.

bunlarla değerlendirmeye, ismi Allah'ın adamları listesinden silinir.”⁵⁵⁶ Sehl b. Abdullah Tüsterî'nin (ö. 283/896) “Kitap ve sünnetten şahidi bulunmayan her vecd geçersizdir.”⁵⁵⁷ Ebû Said Harrâz'ın (ö. 286/899) “Zahire muhalif olan her bâtın batıldır.”⁵⁵⁸ Cüneyd'in (ö. 297/909) “Bizim bu ilmimiz Rasûlullah'ın hadisine bağlıdır.”⁵⁵⁹ Bu sözün bir başka rivayeti şu şekildedir: “Kur'ân ezberlemeyen ve hadis yazmayan kimselere tasavvuf yolunda tabi olunmaz. Çünkü bizim bu ilmimiz Kitap ve sünnetle mukayyetir”⁵⁶⁰ sözlerini örnek olarak gösterebiliriz.

Burada, sûfîlerin Kur'ân ve sünnetten delil getirmeyle ilgili sözlerinin hicri üçüncü yüzyıldan sonra artış gösterdiği ya da bunun daha sık dile getirilmeye başladığı gözlenmektedir. Muhtemeldir ki bu, sûfîler ile fıkıh-kelam âlimleri arasındaki ilişkiyi bir ‘kriz’ durumuna dönüştüren pek çok tartışmanın hicri üçüncü yüzyıldan itibaren ortaya çıkmasından kaynaklanmaktaydı. Söz konusu tartışmalar, çalışmamız boyunca çeşitli yönlerini ele aldığımız şeriat-hakikat ilişkisine dair konularda ağırlık kazanan ve genellikle taraflardan birinin diğerine ait bilgiyi/yöntemi yetersizlik ya da ‘Kur'ân ve sünnete uymamak’ ile suçlayan eleştirilere dayanmaktaydı.

Bu noktada sûfîlerin konumunu iki ayrı grupta ele almak mümkün görünmektedir. Bunlardan birincisi tasavvufî eğitim sürecini tamamlamamış ve mübtedi-mutavassıt seviyesindeki sûfîlerin dile getirdikleri düşüncelere yönelik eleştirilerdir. Bu ifadeler hem fıkıh-kelam bilginleri hem de bizzat mutasavvıflar tarafından çeşitli gerekçelerle eleştirilmiştir. Yukarıda değindiğimiz gibi sûfîlerin bu tür ifadeleri şeytani ya da nefsanî hâtır olarak tespit edip yorumlamaları buna genel bir misaldir. Bu ‘aşırı’ ifadeler genellikle herhangi bir isme atıf yapılmadan, bir ‘düşünce’ olarak, sûfîler tarafından eleştirilmiş ve ‘ilke olarak’ tasavvufun kapsamı dışında tutulmuştur. Serrâc'ın ‘usûl ve fûru konularındaki hatalar’ başlığı altında bu eleştirilerden bir kısmını serdettiğini görmekteyiz.⁵⁶¹ Dolayısıyla mübtedi salıklar tarafından dile getirilen ‘ölçsüz’ ifadeler aslında tasavvuf ve din bilimleri arasında

⁵⁵⁶ Kuşeyrî, **Kuşeyrî Risâlesi**, s. 113.

⁵⁵⁷ Serrâc, **İslam Tasavvufu: Lüma'**, s. 105, 294.

⁵⁵⁸ Kuşeyrî, **Kuşeyrî Risâlesi**, s. 125.

⁵⁵⁹ Serrâc, **İslam Tasavvufu: Lüma'**, s. 104.

⁵⁶⁰ Kuşeyrî, **Kuşeyrî Risâlesi**, s. 117.

⁵⁶¹ Serrâc, **İslam Tasavvufu: Lüma'**, ss. 399-439.

‘gerçek bir kriz’ nedeni sayılmaz. İkinci grupta ise sûfilerin ‘imam’ olarak andığı ve kolay bir şekilde tasavvufî düşüncenin dışına itilemeyecek ‘kurucu’ âlimlerin/mutasavvıfların ifadeleri yer almaktadır. Bu isimlerin toplumun belirli kesimlerinin dindarlık mülahazalarını hedef alan ve belli ölçüde ‘küçümseyici’ nitelik arz eden sözleri krizin başlıca nedenlerinden biri olarak tebarüz etmektedir. Bu noktada ön plana çıkan isimler arasında Ebû Süleyman Dârânî, Sehl, Bayezid, Ebû Bekir Şiblî ve Ebû Bekir Vâstî’yi sayabiliriz. Bu sûfilerin tamamı ya buldukları şehirden ‘sürülmüş’ ya da ‘sürgüne zorlanmıştır’. Dolayısıyla tarihsel verilere dayanarak, bu tartışmaların hicri üçüncü yüzyıldan sonra sûfilerin aleyhine bir tür baskı ve eziyet durumuna dönüştüğünü söylemek mümkündür.⁵⁶² Bu sürecin en meşhur örneği ‘Gulam Halil’ olayıdır ve bu olayda aralarında Cüneyd’in de bulunduğu pek çok mutasavvıf yargılanmıştır.⁵⁶³

Bu sürecin tasavvufun teşekkül seyirindeki en önemli sonucu, sûfilerin kullandığı dili paradoksal bir şekilde dönüştüren etkisidir. Sûfiler –bir tarih aralığı tespit etmek gerekirse Hallâc’ın idamından sonra- bir yandan şeriat-hakikat ilişkileri hakkında krize sebep olabilecek düşünce ve ifadelerini daha kapalı ve sembolik bir üslupla ‘ehil olmayanlardan’ gizlemeye çalışırken⁵⁶⁴ bir yandan da bu iki alan arasındaki ilişki biçimini âlimlere açık seçik anlatabilecekleri daha nesnel ve uzlaşmacı bir söylem ortaya koymak zorunda kalmışlardır. Dildeki bu dönüşümün en bariz göstergelerinden biri, sûfilerin, herhangi bir ölçüte göre değerlendirilmemiş ‘veri’ halindeki ifadeleri tashih ve tahkik üzere bir *miyar* (Kur’ân ve sünnet) düşüncesine ulaşmalarıdır. Serrâc (ö. 378/988) şöyle der: “Her ilim ya Allah’ın kitabında ya Rasûlullah’ın sünnetinde ya da kalpleri Allah tarafından açılmış velilerde bulunur.”⁵⁶⁵ Serrâc’ın bu ifadesi, *Lüma*’nın hemen her bahsinde kendisini gösteren ana fikrini yansıtır: ‘Tasavvufa dair herhangi bir konunun mutlaka Kur’ân’da, hadislerde

⁵⁶² Bu konuyla ilgili detaylı bilgiler için bkz. Gerhard Böwering, “Zulme Uğrayan ve İlhâdla Suçlanan İlk Sûfiler”, Çev. Abdürrezzak Tek, **Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi**, C. 12, Sayı: 2, 2003, ss. 361-384.

⁵⁶³ Detaylı bilgi için bkz. Christopher Melchert, “The Transition from Asceticism to Mysticism”, **Studia Islamica**, 1996/1, Paris, C. 83, ss. 51-70; Ahmet T. Karamustafa, **Sufism: The Formative Period**, Edinburgh, Edinburgh University Press, 2007, ss. 11-26; Alexander Knysh, **Tasavvuf Tarihi**, Çev. İhsan Durdu, İstanbul, Ufuk Yay., 2011, ss. 80-85.

⁵⁶⁴ Ankaravî’nin Hallâc’ın öldürülmesinin sufler üzerindeki etkisi ve onları daha kapalı bir dile yönelttiğiyle ilgili tespiti hakkında bkz. İsmail Rusûhî Ankaravî, **Şerh-i Mesnevî**, İstanbul, 1289, c. VI, s. 400.

⁵⁶⁵ Serrâc, **İslam Tasavvufu: Lüma**, s. 3.

ya da sahabelerin hayatlarında dayanakları bulunmaktadır.’ Bu nedenle başta Serrâc olmak üzere Kelâbâzî, Kuşeyrî, Ebû Tâlib Mekkî ve Hucvîrî gibi müellif-mutasavvıflar eserlerinde, herhangi bir konuya öncelikle o konuyu ifade ettiğini düşündükleri ayet ve hadisleri yazarak başlamayı bir üslup olarak benimsemişlerdir. Bu durum, yukarıda isimlerini sıraladığımız mutasavvıfların, Kur’ân ve sünnetten delil getirmekle ilgili sözlerinin karşılık bulduğunu göstermektedir.

Kanaatimize göre bu yazarlar arasında Serrâc *istinbat* kavramını merkeze alarak, diğer yazarlara da belirli bir çerçeve sağlayan kapsamlı bir düşünceye ulaşmıştır. Ona göre tıpkı fıkıh ya da kelim bilgileri gibi sûfiler de Kur’ân ve sünnetten *hüküm* çıkarabilirler. Serrâc sûfilerin ‘bâtın’ hükümler çıkardıklarını belirterek tasavvufun alanını belirginleştirir. Her halükarda istinbat yöntemi sadece fıkıha ya da başka bir disipline özgü değildir. İstinbat, dini metinleri anlamayla ilgili yöntemin genel adıdır ve sûfiler de bu yöntemi benimsemişlerdir. Bu yöntemin iki doğal sonucu bulunur: Birincisi hüküm çıkaran kişi ya bunda isabet etmiş ya da hata etmiştir. Dolayısıyla tasavvuf kendi içinde bu ‘içtihat’ hatalarını tashih edebilecek bir yöntemle sahiptir. İkincisi ise tıpkı fıkıh ve kelim âlimlerinde gördüğümüz gibi sûfiler de kendi aralarında ‘görüş ayrılıklarına’ düşebilirler ve bir ilim için bu son derece doğaldır. Bu anlayışı temel alan ilk yazarlar, tasavvufu din bilimleri ile uzlaştıran bir üslup benimseyerek ona ‘dinî ilimler’ arasında bir yer bulmaya çalışmışlardır.

Kısaca, sûfilerin bilginin doğrulanması için Kur’ân ve sünnetten delil getirmeye yönelik düşünceleri, tasavvufun din ilimleri arasına katılması ve şeriat-hakikat ilişkisi sorununda krizin ‘aşılarak’ uzlaşıya gidilmesini temin eden kritik öneme sahip bir aşamayı ifade eder.

ÜÇÜNCÜ BÖLÜM
DİN İLİMLERİYLE UZLAŞMA:
SÜNNÎ TASAVVUFUN FIKH-I BÂTİN OLARAK TEŞEKKÜLÜ

1. Bir Din İlmî Olarak Tasavvuf: Tedvin Sürecinde Tasavvuf

Tasavvufun tedvin sürecinde gerçekte ne olduğunu anlayabilmek için, tam anlamıyla ‘sûfî’ sayamayacağımız fakat dinî düşünce geleneğinde belirleyici öneme sahip Gazzâlî ve Fahreddin Râzî’deki tesirlerinden geriye bakabiliriz. Gazzâlî (ö. 505/1111) *el-Munkiz*’de sûfiler taifesini hakikate ulaşmayı hedefleyen zümreler arasında zikredip tasavvufu ‘en güzel yaşantı ve en doğru yol’ olarak nitelerken,⁵⁶⁶ Râzî (ö. 606/1210) kendi dönemine kadar ilim ve fırka tasnifi literatüründe sûfiler taifesinin zikredilmemiş olmasını hatalı bulur. Râzî, sûfileri Ehl-i sünnet fırkaları arasında zikretmesinin gerekçesini, onların gayesinin marifetullah olduğunu belirterek ortaya koyar.⁵⁶⁷ Kuşkusuz -tasavvufa yeni intisap eden ya da henüz etmemiş âlimler tarafından dile getirilen- her iki yaklaşım da artık hicri altıncı asırda tasavvufun din ilimlerinden biri olarak sûfiler dışında da kabul gördüğünü ifade etmektedir.⁵⁶⁸ Bilhassa Gazzâlî tasavvuf yolunu öğrendiği kaynakları sıralarken Muhâsibî, Ebû Tâlib Mekkî gibi müelliflerin eserlerini de zikrederek tasavvufun ‘din ilmi’ hüviyetine kavuşmasını bir anlamda bu literatüre dayandırmış olmaktadır. Gerçekten de hicrî üçüncü asırdan itibaren telif edilen eserlerde sûfilerin, görüşlerini bir ilim sistematığı içinde ifade etmeye çalıştıkları müşahede edilir.

Tasavvufun tedvini, ‘dışarıda’ din âlimlerine ama daha çok ‘içeride’ Hucvîrî’nin tabiriyle *mustasvîflere*⁵⁶⁹ karşı yürütülen bir mücadelenin neticesi sayılabilir. Hicrî ikinci asrın ortalarından başlayarak üçüncü asrın ortalarına kadar devam eden ve merkezî konusu zühd hakkındaki aşırı anlayışların tashih edilmesi şeklinde temayüz eden sürecin en önemli sonucu, sûfilerin artık ilmî bir üslupla görüşlerini ifade etme zorunluluğuyla karşı karşıya kalmış olmalarıdır. Bu durum tasavvuf adına bir ‘kriz’ sayılabilir, çünkü sûfiler –en azından çeşitli konuları bir bilim

⁵⁶⁶ Gazzâlî, *el-Munkiz mine’-d-dalâl*, thk. Cemil Saliba, Kamil İyâd, (7. bs.), Beyrut, Dârü’l-Endülüs, 1967, ss. 100-109.

⁵⁶⁷ Râzî şöyle der: “Bilinmelidir ki İslam ümmetinin fırkalarını yazanlar sûfileri zikretmemişlerdir. Bu bir hatadır. Çünkü sûfilerin sözünün ve yolunun amacı marifetullahtır. O da bedenî ilişkilerden soyutlanma ve temizlenmedir. Bu ise güzel bir yoldur. Onların çeşitli fırkaları vardır.” Bkz. Fahreddin Râzî, *İtikâdâtü’l-fıraki’l-müslimîn ve müşrikin*, thk. Ali Sami Neşşâr, Kahire, Mektebetü’n-Nahdati’l-Mısriyye, 1938, ss. 72-73.

⁵⁶⁸ Bu konudaki ilk değerlendirmelerden biri için bkz. Ekrem Demirli, *Sadreddin Konevî’de Bilgi ve Varlık*, İstanbul, İz Yay., 2005, ss. 51-53; a. mlf., “Gazzâlî ve Tasavvuf”, *Gazzâlî Konuşmaları*, Yay. Haz. M. Cüneyt Kaya, İstanbul, Küre Yay., 2012, ss. 253-291.

⁵⁶⁹ Hucvîrî, *Hakikat Bilgisi*, s. 116.

sistematîği içinde ele alan Muhâsibî'ye (ö. 243) kadar- tasavvufu geleneksel anlamda bir 'ilim' olarak görmedikleri gibi ahlâk konusuna odaklanmayı engelleyen her türlü normatif tartışmayı da eleştirmişlerdi. Öyle ki Kelâbâzî ve Kuşeyrî'nin bile tasavvufun artık 'soru-cevaba' dönüşünden yakınmaları, müdevven bir ilim hüviyeti kazanmasının tasavvuf adına yeni bir durum olarak telakki edildiğini göstermektedir.⁵⁷⁰ Çalışmamızın ikinci bölümünde söz konusu krizin belirginleştiği temel konuları ele almıştık. Bu süreçte tasavvufun karşı karşıya kaldığı en önemli problem, hicrî üçüncü asra kadar temel tartışmaları, kavramsal örgüleri ve literatürüyle teşekkül ederek yapısal gelişimini tamamlamış 'dinî ilimler' öbeğine dâhil olmak ve bunu uygun bir söylemle gerçekleştirmektir.

Gazzâlî'nin düşüncesi bize bu konuda önemli bir bakış açısı sağlamaktadır. Ona göre tasavvufu hakikate ulaştıran bir yöntem saymamızı gerektiren özellikleri, sûfîlerin bir literatür ortaya koymuş olması ve bu literatürde başlangıcı ve nihayeti belirli bir süreçten bahsetmeleridir. Gazzâlî'nin yaklaşımında hareket edersek, ilk dönemde telif edilen tasavvuf kitaplarının karakteristiğiyle ilgili üslup ve muhteva yönünden ikili bir ayırım yapmak mümkün görünmektedir: Birinci grupta Muhâsibî, Hakîm Tirmizî, Ebû Said Harrâz, Cüneyd-i Bağdâdî, Ebû Hüseyin Nûrî ve Sehl b. Abdullah Tüsterî gibi –bunlara münferit bir şahsiyet olarak Nifferî'yi de ekleyebiliriz- sûfîler bulunur. Hicrî üçüncü asırda yaşayan bu isimler geniş bir telifata sahip olmakla birlikte 'sûfîler taifesi'nin ittifak ettiği hususları gerçek anlamda tasnif eden bir üslup benimsememişlerdir. Bunun yerine bilhassa riya, sıdk ya da velayet gibi belirli kavramlardan istifade ederek görüşlerini telif etmişlerdir. Söz gelişi Muhâsibî riya, Ebû Saîd Harrâz sıdk, Hakîm Tirmizî ise velayet gibi terimleri merkeze alarak kitap yazmışlardır. İkinci grupta ise hicri dördüncü asrın ortalarından beşinci asrın sonlarına kadarki süreçte yaşayan Serrâc, Kelâbâzî, Ebû Tâlib Mekkî, Kuşeyrî ve Hucvîrî'yi zikredebiliriz. İlk grubun aksine bu yazarlar, kendi görüşlerini 'nadiren' zikrederek daha çok sûfîlerin sözlerini tasnif ve şerh etmişlerdir.

Her iki gruptaki müellifler de tasavvuftan bir 'ilim' olarak söz etmişlerdir. Bu bakımdan her iki grup, tasavvufun bir ilim olması bakımından tedvin sürecinin iki

⁵⁷⁰ Kelâbâzî, **Doğuş Devrinde Tasavvuf: Ta'arruf**, s. 48; Kuşeyrî, **Kuşeyrî Risâlesi**, s. 80.

aşamasını temsil eder.⁵⁷¹ Fakat ilk sûflerin, tasavvuf için ‘ilim’ nitelemesini ‘geleneksel’ ilim tanımına uygun bir biçimde kullandıklarını söyleyebilir miyiz? Burada ‘geleneksel’ ifadesiyle İslam ilim ve düşünce geleneğinde bir disiplini ilim saymamamızı sağlayan unsurlara ilişkin genel kabulleri kastetmekteyiz. Fârâbî, İbn Sînâ, İbn Rüşd, Gazzâlî ve İbn Haldun gibi düşünörlere göre bir disiplinin ilim olabilmesi için belirli bir konuya, meselelere ve ilkelere (mevzu, mesâil ve mebâdî) sahip olması gerekir.⁵⁷² Bu bilgiyi dikkate aldığımızda şunu söyleyebiliriz: ‘geleneksel’ ilim tanımına uygun görüş ve yaklaşımlar, daha çok ikinci gruptaki yazarlarda gözlemlenir. Bunun nedeni, söz konusu yazarların, -nefs ve ruh bahsinde gördüğümüz üzere- nazari konularda belirsizleşen tasavvuf dilini, dinî ilimlerin dil ve üslubuna muvafık hale getirmek suretiyle anlaşılabilir ve açıklanabilir bir görünüme kavuşturmayı amaçlamış olmalarıdır. Bu gayeye matuf olmak üzere sûflerin fıkıh, kelam ve tefsir gibi disiplinlerin üsluplarından istifade ettikleri görölmektedir. Söz gelimi şathiye sûfler arasında ‘içtihat hatası’ yapanların sözlerini; işaret, tefsir yöntemine katkı sağlayan tali yorum biçimini, ilhad ise temel inanç esasları bakımından sûflerden ayrışan zümreleri anlatmaktadır.

İkinci grupta yer alan her bir yazar, tasavvufun ilim addedilmesini haklı kılan gerekçeleri çeşitli esaslara dayandırmışlardır. Söz gelişi Serrâc tasavvufun alanı, yöntemi ve gayesinden bahsederken, Kuşeyrî sûflerin kendilerine özgü bir terminoloji geliştirmiş olmalarını ön plana çıkarır. Bu yazarların icra ettiğı fonksiyon, bir yönüyle hadisleri çeşitli fıkıh konularına göre tasnif eden Buhârî’nin (ö. 256/870) yaklaşımını anımsatmaktadır. Buhârî örneğinde hadis, fıkıh ilmine göre şekillenen bir ilim olarak görölebilir.⁵⁷³ Aynı şekilde Serrâc’tan itibaren müellif-mutasavvıflar, tasavvufun

⁵⁷¹ Cüneyd-i Bağdâdî, Ebû Bekir Şibli’ye ‘Biz önce bu ilmi tedvin ve tezyin ettik, sonra mahzenlere çekildik. Fakat sen geldin ve bu bilgileri izhar ettin!’ şeklinde bir eleştiri dile getirirken ‘tahbîr’ terimini kullanır. Tahbîr, tıpkı telif ve tasnif kavramları gibi bir ilmin tedvin edilmesini anlatan kelimelerden biridir. Bkz. Kelâbâzî, **Doğuş Devrinde Tasavvuf: Ta’arruf**, s. 205; a. mlf., **Ta’arruf**, s. 126.

⁵⁷² Konuya ilişkin değerlendirmeler için bkz. Ekrem Demirli, **Sadreddin Konevî’de Bilgi ve Varlık**, ss. 63-66; Ayrıntılı bilgi için bkz. İbn Sînâ, **II. Analitikler**, Çev. Ömer Türker, İstanbul, Litera Yay., 2006, s. 102; İbn Haldun, **Mukaddime**, thk. Derviş el-Cüveydî, Beyrut, el-Mektebetü’l-Asriyye, 2.bs., 1996, s. 451; Kâtip Çelebi, **Keşfü’z-zünûn**, tsh. M. Şerafettin Yalçkaya, Kilisli Rifat Bilge, İstanbul, Milli Eğitim Basımevi, 2.bs., 1971, C. I, s. 6-8; Tehânevî, **Keşşâf-ı Istılâhâti’l-Fünûn**, Çev. A. Muhammed Hasaneyn, Kahire, el-Müessesetü’l-Mısriyyeti’l-Âmme, 1963, C. I, s. 3-7.

⁵⁷³ M. Fuat Sezgin, **Buhârî’nin Kaynakları**, Ankara, Kitabiyat Yay., 2000, (2. bs.), ss. 79-87; 105-117.

‘kendine özgü’ temel konularını dinî ilimlerin dilinden de yararlanarak telif etmişlerdir. Bu bakımdan tasavvufun, hicrî dördüncü asrın sonlarından itibaren bu yazarların elinde, konusu, meseleleri ve ilkeleri tespit edilmiş müdevven bir ilim hüviyeti kazandığını söyleyebiliriz. Daha doğru bir anlatımla tasavvufun *mevzu*, *mesâil* ve *mebâdî*’sini Serrâc, Kelâbâzî, Ebû Tâlib Mekkî, Kuşeyrî ve Hucvîrî’nin, sûfîlerin sözlerine ilişkin gerçekleştirdikleri tasnif ve şerh faaliyetinden çıkarmaktayız.

1.1 Tasavvufun Mevzusu: Hal veya Ahlaktaki Değişim

Tasavvufun gelişim sürecini ele alan pek çok çalışma, onu bir ‘ahlak hareketi’ olarak tavsif eder. Eğer bunu doğru kabul edersek, zaten bütün unsurları Kur’ân ve sünnette yer alan bir ahlak alanının sûfîler tarafından hangi anlamda ‘yeniden keşfedildiğini’ açıklamak durumundayız. Bu muhtemel çelişki, tasavvufun bir ahlak hareketi olarak gelişim gösterdiği şeklindeki yaklaşımın tashihini zorunlu kılar. Çünkü ahlak, aslında hiçbir dinî ya da felsefî düşünce ayrımı yapmaksızın bütün insanlığın üzerinde mutabık olabileceği unsurlar içermesi bakımından evrenseldir. Bu çerçevede tasavvufun gelişim gösterdiği zaman diliminde, İslâm toplumunda ahlak üzerinde herhangi bir fikir ayrılığından söz etmek mümkün değildir. Hatta fakihlerin, adalet, helal kazanç, kişilerin maslahatını gözetme, uygun bir biçimde kulluk gereklerini yerine getirme gibi mutasavvıfların da üzerinde durduğu konuları onlardan çok daha önce normatif olarak ortaya koydukları iddia edilebilir. Bunun yanında ilk mutasavvıflarla aynı dönem ve toplumsal şartlar içinde yaşayan pek çok kelamcı – bilhassa Mutezile- ya da filozof, teorik olarak ahlakı ele almıştı. Bu durumda sûfîlerin yapmak istediği şeyi, bütün bunlardan nasıl ayıracağız? ‘İlk zahitler’ olarak bilinen kimselerin *Kitâbü’z-zühd*’lerin de önemli bir yönünü oluşturan eleştirilerinin büyük ölçüde ahlaki yozlaşmaya yönelik tenkitler olduğu göz ardı edilemez. Fakat bu durum yine de tasavvufun bir ahlak hareketi olarak doğduğunu göstermeye yetmez. Aksi bir yaklaşım, İslâm toplumunda bir tür ‘ahlak yoksunluğu’ sorununu gündeme getirirdi. Bu bakımdan sûfîlerin hem eleştirel söylemlerinde hem de pratik uygulamalarında öne çıkan taraf, ahlakın varlığı ya da zorunluluğu değil, onun nasıl tahsil edileceğiydi. Bu nedenle tasavvufa, gelişim saiklerine göre bir çerçeve çizmek istediğimizde, en doğrusu, onun bir ‘ahlak eğitimi’ ya da ‘ahlaklanma’ olarak tanımlanması olabilir.

Sûfilerin ‘tasavvuf’ kavramına yönelik dile getirdikleri pek çok tanım, ahlâkî değişimi tasavvufun mevzusu olarak vaz etmeye imkân veren bir bakış açısı sağlar. Gerçi erken dönemde yapılan tasavvuf tanımlarını bir tasnife tabi tutmak güçtür, fakat ‘ahlak’ özelinde ele alındığında bu tanımlarda iki eğilimin ağırlık kazandığı görülür: tasavvufu ya ahlak ve edep ile özdeş kabul etmek ya da herhangi bir ahlâkî erdemi tasavvufun konusu veya gayesi yapmak. Bu tanımlardan bazılarını kronolojik olarak şöyle sıralayabiliriz:

Ebû Hafs Haddâd (ö. 260/874) şöyle der: “Tasavvuf tümü ile edeptir. Zira her bir vaktin, makamın ve halin edebi vardır.”⁵⁷⁴ Ebû Hüseyin Nûrî (ö. 295/908) şöyle der: “Tasavvuf ahlakıdır, ulûm ve rûsum değildir.”⁵⁷⁵ Ebû Hüseyin Nûrî şöyle der: “Tasavvuf hürriyet, fütüvvet, tekellüfî terk ve cömertliktir.”⁵⁷⁶ Ebû Muhammed Cerîrî (ö. 311/923) şöyle der: “Tasavvuf, her türlü güzel ahlakı donanmak; her türlü çirkin ahlaktan ise sıyrılmaktır.”⁵⁷⁷ Kettânî (ö. 322/933) şöyle der: “Tasavvuf ahlakıdır. Ahlaken senden önde olan tasavvuf bakımından da senden öndedir.”⁵⁷⁸ Ebû Muhammed Murtaîş (ö. 328/940) şöyle der: “Tasavvuf güzel ahlakıdır.”⁵⁷⁹ Ebû Ali Muzaffer Karmasînî (hicrî 350’ler ?) şöyle der: “Tasavvuf razı olunan bir ahlakıdır.”⁵⁸⁰

Bunlara ek olarak sûfilerin “Tasavvuf şu hasletler üzerine kuruludur...” şeklinde başlayan cümlelerle tasavvufun mevzusunu teşkil eden çeşitli ahlâkî erdemleri sıraladıklarını belirtmeliyiz. Cüneyd-i Bağdâdî’nin (ö. 297/909) ve Ruveym b. Ahmed’in (ö. 330/941) ifadeleri bu kabildendir.⁵⁸¹

Bu tanımlarda dikkati çeken noktalardan biri, Ebû Hafs Haddâd dışındaki diğer bütün mutasavvıfların Cüneyd’e müntesip olan ya da onunla bir biçimde ilişki kuran sûfiler olmasıdır. Bu durum, tasavvufun müdevven bir ilim hüviyeti kazanırken kullandığı dil ve üslupta Cüneyd’in merkezi rolüne işaret eder. Tasavvuf hakkındaki bu tarifler -çalışmamızın Birinci Bölümü’nde ele aldığımız üzere- dinî ilimlerin kendi

⁵⁷⁴ Sülemî, **Tabakâtu’s-sûfiyye**, s. 119; Hucvîrî, **Hakikat Bilgisi**, s. 122.

⁵⁷⁵ Sülemî, **Tabakâtu’s-sûfiyye**, s. 167; Hucvîrî, **Hakikat Bilgisi**, s. 122.

⁵⁷⁶ Bu sözü izah eden Hucvîrî hürriyeti kulun heva bağından azat olması olarak yorumlar. Bkz. Hucvîrî, **Hakikat Bilgisi**, s. 123.

⁵⁷⁷ Serrâc, **İslam Tasavvufu: Lüma'**, s. 25; Kuşeyrî, **Kuşeyrî Risâlesi**, s. 368; a. mlf., **Risâletü'l-Kuşeyriyye**, thk. Abdülhalim Mahmud, Mahmud b. Şerif, Yay. Haz. Veliyüddin Muhammed Salih el-Ferfûr, Şam, Dârü'l-ferfûr, 2002, s. 479.

⁵⁷⁸ Kuşeyrî, **Kuşeyrî Risâlesi**, s. 331, 369; a. mlf., **Risâletü'l-Kuşeyriyye**, s. 427, 481. Hucvîrî bu ifadeyi İmam Muhammed Bâkır’a nispet eder. Bkz. Hucvîrî, **Hakikat Bilgisi**, s. 119.

⁵⁷⁹ Hucvîrî, **Hakikat Bilgisi**, s. 122.

⁵⁸⁰ Hucvîrî, **Hakikat Bilgisi**, s. 123.

⁵⁸¹ Hucvîrî, **Hakikat Bilgisi**, s. 120; a. mlf., **Keşfu'l-mahcûb**, s. 235; Kuşeyrî, **Kuşeyrî Risâlesi**, s. 268.

alan ve mevzularını tayin ederken ahlaka yer vermemelerinin neticesi olarak sūfîlerin bu alanı sahiplendiğini göstermektedir. Bu konudaki en açık ifadelerden birini Hakîm Tirmizî (ö. 320/932) dile getirir.

Tirmizî *Mesâilü'l-meknûne*'sinde fıkıh âlimlerini tenkit ederek onların telif ettikleri kitaplara, eleştirisinde sıraladığı çeşitli ahlakî erdemleri tahsil etmenin yollarını ve bunun neticelerini dâhil etmemelerinden yakınlıkta ilmin afetlerinden söz eder. Hatta Tirmizî'nin belli başlı fıkıh kitapları hakkındaki görüşleri daha çarpıcıdır. Tirmizî Ebû Hanife'nin ya da Ebû Yusuf'un pek çok kitabı bulunduğunu fakat bunların içinde kıyamet, cennet, cehennem, sırat ve hesap günüyle ilgili hiçbir şey bulunamayacağını söyler. Ona göre kişi, bir kez rey ehlinin yoluna girip ilim tahsil edecek olsa ahireti unutup dünyaya dalmaktadır. Bu eleştirileri esnasında Tirmizî fıkıh âlimlerini Ashâb-ı Rey olarak isimlendirir ve kendisinin Ashâb-ı Hadis'ten olduğunu belirtir.⁵⁸² Tirmizî'nin tenkitleri, öncelikle, hicrî dördüncü asırda âlimler arasında hangi anlamda bir ayrışmadan söz edebileceğimize dair fikir verir. Tirmizî'yi bir 'mutasavvıf' olarak nitelese bile o kendisini 'ehl-i hadis' olarak isimlendirir. Benzer bir tavrı Ebû Tâlib Mekkî'de de görmek mümkündür.⁵⁸³ Birinci Bölüm'de ele aldığımız üzere *Kitâbü'z-zühd* müellifleri de 'muhaddis' olarak nitelenen kimselerdi. Bu durumda rey ehli-hadis ehli şeklinde sınırlandırılan meşhur ikili ayırım söz konusu edildiğinde sūfîlerin kendilerini hadis ehline daha yakın gördükleri söylenebilir. Fakat bu tercih, yöntemsel bir ayrılığı dile getirmek amacıyla başka ahlaka ilişkin malzemenin hadis literatürü içerisinde yer almasından kaynaklanır.

Tirmizî'nin eleştirilerinde dikkati çeken ikinci nokta, fıkıh ilminin ahirete ilişkin konuları göz ardı ettiğine, daha doğru bir deyişle bu konuları dünyaya ait meseleler olarak görmediklerine yönelik imasıdır. Aynı eleştiriyi Ebû Tâlib Mekkî'de (ö. 386/1006) de görmekteyiz. Mekkî şöyle der:

...Ya da fetva ehli âlimlere gidersiniz. Böyleleri, kendilerine göre âlim oldukları ve ilimleri kendi çevrelerinde takdir gördüğü için âlim makamında dururlar. Bunların diyeceği de şundan ibarettir: Bu husus, ahiret hükümlerinden ve gayb ilminden olup bu bahislerde konuşamayız. Çünkü biz, bunlarla mükellef kılınmadık. Hâlbuki girdikleri münazaraların çoğunda aslen mükellef olmadığımız hususlarda fikir beyan

⁵⁸² Hakîm Tirmizî, *Mesâilü'l-meknûne*, thk. Muhammed İbrahim Ceyûşî, (yy), Dârü't-Türâsi'l-Arabî, 1980, ss. 46-48.

⁵⁸³ Ebû Tâlib Mekkî, *Kalplerin Azığı: Kâtu'l-kulûb*, II: 94-97.

eder ve selefın telaffuz etmediği hususları ısrarla müdafaa ederler. Zorlama bilgileri öğrenir ve öğretirler.⁵⁸⁴

Fıkıh-kelam özelindeki dinî düşünce ile tasavvuf arasındaki çatışmanın kaynağını tam da burada aramak gerekir. Tirmizî ve Mekkî'nin eleştirilerini dikkate alarak söylersek, dinî ilimler, eylemleri maksatlarına –ki burada makâsıd-ı şeria konusunu kastetmiyoruz- göre değerlendirmemektedir. Oysa tasavvuf ahlaklanmayı konu edinerek insanın eylemlerine bir maksat belirlemekte ve bu maksada uygun olup olmadığına göre eylemler değer kazanmaktadır. Bu bakımdan sûfilere göre dindarlığın herhangi bir yönü, *mead* düşüncesinden soyutlanarak gerçekleştirilemez. İnsanın nereden gelip nereye gittiğine ilişkin temel soru ve bu sorunun doğurduğu kaygılar, onun bir maksat düşüncesine sahip olmasını icbar etmekte ve bu maksat en yalın haliyle ahlakta temerküz etmektedir. Her halükarda sûfiler, dinî ilimler teşekkül ederken ahlak alanının sahipsiz kaldığını, daha doğru bir ifadeyle dinî hayata ilişkin ‘bütüncül’ yapının bozulduğunu tespit etmişler ve yukarıdaki tanımlarda gördüğümüz üzere tasavvufu ahlak alanını sahiplenen ilim diye vasfederek ona kaybolan bu bütünlüğü yeniden sağlayacak bir fonksiyon atfetmişlerdir.⁵⁸⁵

Bu tanımlar, hicrî dördüncü asrın sonlarından itibaren ‘tasavvuf klasikleri’nde işlenerek ahlâkî değişimi tasavvufun mevzusu haline getiren daha teknik izahlara kaynaklık etmiştir. ‘Şerh dönemi’ müellifleri arasında bilhassa Serrâc'ın (ö. 378/978) –ki yukarıda bir sözünü aktardığımız Murtaîş'in talebesi olduğunu ve bu bağlantıyla Cüneyd'in takipçisi sayıldığını hatırlatmalıyız- daha kritik bir yaklaşımla konuyu izah ettiğini görmekteyiz. O tasavvufu dinî ilimlerle mukayese etmesine olanak tanıyan bir ilim tasnifinden hareketle mevzuyu tespit eder.

Serrâc tasavvufu meşru bir zeminde ele almak için öncelikle yapılması gerekenin, dinî ilimler arasında ona bir alan açmak olduğunu düşünmektedir. Bu amaçla o, meşhur Cibril hadisini, tasavvufu da aralarında zikredebileceği bir dinî ilimler tasnifine delil olarak sunar. Serrâc'a göre üç tür ilimden söz edilebilir: Kur'an

⁵⁸⁴ Ebû Tâlib Mekkî, **Kalplerin Azığı: Kûtu'l-kulûb**, II: 60.

⁵⁸⁵ Tirmizî ve Mekkî'nin eleştirilerinin bir benzeri de hicri IV. yüzyıla ait yazarı bilinmeyen Edebü'l-Mülûk adlı eserde de dile getirilir. Bu eser fakihlerin, hadis ehlinin, kurranın ve dil âlimlerinin dinî hayata bakışlarındaki yozlaşmayı eleştirerek başlar ve devamında sûfilere ‘melikler’ şeklinde isimlendirerek ele alır. Bu yönüyle eser Tirmizî ve Mekkî'nin bakış açısını paylaştığı gibi, Serrâc'ın dinî ilimlere yaklaşımıyla paralellik de arz eder. Bkz. **Edebü'l-mülûk fi beyâni hakâik't-tasavvuf = Âdâb al-mulûk**, Haz. Bernd Radtke, Stuttgart, Franz Steiner Verlag, 1991, ss. 1-10.

ilmi, sünnet ilmi ve iman hakikatleri ilmi. Bu üç ilim, Cibril hadisinde belirtilen islam, iman ve ihsanın karşılıklarıdır ve bu alanlardaki ilmi faaliyetleri muhaddisler, fakihler ve mutasavvıflar deruhte eder. Bu itibarla islam ve iman hakikatleri olan *ihsan*, tasavvufun mevzusu olmaktadır.⁵⁸⁶ Bu bakımdan ihsan, insanın ahlâkî dönüşümünü ifade eden en geniş terimlerden biridir.

Serrâc'ın yaklaşımını hayati kılan nokta, söz konusu üç alanı bilgi, eylem ve bu ikisine değer kazandıran hakikat olarak vaz etmesinde kendisini gösterir. Böylece Serrâc Cibril hadisini bir yandan dinî ilimlerin müstakil alanlarını ifade eden bir tasnif, öte yandan ise ahlaklanmayla ilgili bir kemal süreci olarak düşünür. Başka bir anlatımla ahlâkî erdemleri kazanmanın en ideal ifadesi olarak *ihsan*, bütün bir dindarlık hayatının maksadını teşkil eder. Bu durum Serrâc'ın hem bu ilimlerin kendilerine özgü konu ve yöntemleri bulunduğunu belirten hem de tasavvufun bütün bu disiplinlerden daha 'üstün' ve 'vazgeçilmez' olduğunu dile getiren izahları⁵⁸⁷ arasında bir çelişki olmadığını göstermektedir.

Serrâc'ın tasavvuf kelimesinin kökeni hakkındaki görüşleri de konumuzla yakından ilgilidir. Serrâc muhaddislerin hadis ilmine, fakihlerin de fıkıh ilmine nispet edilmelerine rağmen sûfilerin neden bir giysi türüne nispet edildiklerini açıklarken şöyle der:

Sûfiler sadece bir ilimde teferrüt etmiş, bir makam ve bir hale bürünmüş kimseler değildir. Aksine onlar bütün manevi ilimlerin kaynağı ve hallerin barınağı olan eskilerin ahlakının mazharlarıdır... Onlar devamlı bir güzel ahlaktan diğerine intikal eder. Halleri böylesine değişken olanları, bu hallerden sadece biriyle anmak onları sınırlamak olurdu. Kaldı ki böyle bir tercihte onları sürekli değişik isimlerle anmam gerekecekti. Bu nedenle onları giydikleri yüne (*sûf*) nispet ettim. Yün giymek peygamberlerin uygulaması ve seçkinlerin şiarıdır... Sûfileri giydikleri elbiseye nispet edince bu isim, onların hal ve ahlaklarının tümünü kapsamış olmaktadır.⁵⁸⁸

Tasavvuf kelimesinin kökeni hakkındaki görüşler arasında Serrâc'ın 'özgün' yaklaşımını yansıtan bu izah tarzı, tasavvufun mevzusunun övülen bütün ahlâkî erdemler olduğunu dile getirmektedir. Bu tavır, Serrâc'ın ihsanı ya da ahlâkî değişimi *Lüma'nın* hemen hemen bütün bahislerinde ana fikir olarak işlemeden de takip

⁵⁸⁶ Serrâc, **İslam Tasavvufu: Lüma'**, s. 10; a. mlf., **Lüma'**, s. 12.

⁵⁸⁷ Serrâc, **İslam Tasavvufu: Lüma'**, s. 11-14, 16-20.

⁵⁸⁸ Serrâc, **İslam Tasavvufu: Lüma'**, s. 21-22.

edilebilir. Daha geniş ölçekte, Serrâc'ın tasavvuf-ahlak arasında kurduğu irtibatı, Kuşeyrî ve Hucvîrî gibi diğer müelliflerin de takip ettiğini söyleyebiliriz.

Hucvîrî'nin (ö. 465/1072), tasavvufu ahlakla ilişkilendiren tanımları 'Muameleler konusunda söylenenler' başlığı altında müstakil olarak tasnif ve şerh ederken sunduğu yaklaşım, tasavvufun mevzusunun ahlâkî değişim olduğunu ortaya koyar.⁵⁸⁹ Bunlar arasında Murtaîş'in "Tasavvuf güzel ahlaktır" sözünü izah ederken yaptığı tasnif bilhassa önemlidir. Hucvîrî şöyle der:

Güzel ahlakın üç türü vardır. Birincisi Hakk'a yöneliktir ve emirleri ihlasla ifa etmek demektir. İkincisi insanlara yöneliktir. Büyüklere saygı, küçüklere şefkat, başkalarının mülkünden yüz çevirmek, insaflı ve adaletli olmak bu kabildendir. Üçüncüsü ise nefse yöneliktir. Bu da hevaya ve şeytana uymamakla gerçekleşir. Bu üç manayı bir arada toplayan kişiye 'güzel ahlaklı' denir.⁵⁹⁰

Bilindiği gibi Hucvîrî'den önce ya da onunla aynı dönemde yaşamış pek çok müellif, Aristocu sınıflandırmayı takip ederek ahlakı felsefi ilimlerin alt bir dalı şeklinde tasnif etmişlerdir.⁵⁹¹ Bu pasajda konumuz açısından önemli olan nokta, Hucvîrî'nin ikinci tür ahlak olarak bahsettiği bölümde, âdâb-ı muaşeret kabilinden davranışları da tasavvufun mevzusu haline getirmesidir. Başka bir anlatımla Hucvîrî'ye göre tasavvuf, ahlak kategorisi altında her neden söz ediliyorsa onu mevzu edinen bir ilimdir. Fakat bunun tasavvuf-ahlak özdeşliğini gerektirdiği söylenemez. Çünkü tasavvuf, öncelikle bir Tanrı inancı ve o inancın gereklerini yerine getirme ilkesine dayanır ve bu yönüyle dinî olmayan ahlak anlayışlarından ayrışır.

Kuşeyrî'nin tavrını ise bir ifadesinden hareketle belirteceğiz. Kuşeyrî, Ebû Hasan Husrî'nin (ö. 371/981) "Sûfî var olduktan sonra yok, yok olduktan sonra var olmaz" şeklindeki sözünü izah ederken bunun muğlak bir ifade olduğunu belirtir ve Husrî'nin maksadını nefsanî hastalıklardan fani olduktan sonra kötü huyların bir sûfide tekrar yer edinmeyeceği şeklinde şerh eder.⁵⁹² Böylece tasavvufun mevzusu olması

⁵⁸⁹ Hucvîrî, **Hakikat Bilgisi**, ss. 122-124; a. mlf., **Keşfu'l-mahcûb**, ss. 237-239.

⁵⁹⁰ Hucvîrî, **Hakikat Bilgisi**, s. 122; a. mlf., **Keşfu'l-mahcûb**, s. 237-238.

⁵⁹¹ Müstakim Arıcı, "Ahlak Neyi Bilmektir? Bir İlim Olarak Ahlak", **İslam Ahlâk Literatürü: Ekoller ve Problemler**, ed. Ömer Türker, Kübra Bilgin, İstanbul, Nobel Yay., 2015, ss. 43-75.

⁵⁹² Kuşeyrî, **Kuşeyrî Risâlesi**, s. 371; a. mlf., **Risâletü'l-Kuşeyriyye**, s. 484. Buna karşın Hucvîrî aynı sözü daha soyut bir üslupla izah ederken sûfinin Hakk'la bulunduğu zaman baki, onunla bulunmadığı zaman fani olduğunu dile getirir. Bkz. Hucvîrî, **Hakikat Bilgisi**, s. 121.

bakımından ahlaktaki değişim, mutasavvıfların belirsiz ifadelerini açıklığa kavuşturan bir çerçeve sağlamaktadır.

Tasavvuf ve ahlaklanma arasındaki irtibatı tarihsel süreç üzerinden de takip edebiliriz. ‘Zühd devresi’ diye bilinen ilk aşama ahlaklanmanın amelî ilkelerinin belirlenmesiyle ilgiliyken Sünnî tasavvuf ahlaklanmanın hem amelî hem de nazarı ilkelerinin tespit edildiği döneme işaret eder. Tarikatların yaygınlaştığı süreci, ahlaklanmanın tek tek bireylere nasıl tatbik edileceğiyle ilgili çeşitli usullerin geliştiği evre olarak tavsif edebiliriz. Nihayet İbnü’l-Arabî ve Konevî vasıtasıyla tasavvufun olgunlaşma devresinde ahlaklanmanın metafizik temelleri ortaya konulmuştur. Kısacası geçirdiği bütün aşamalarda tasavvufun temel meselesi ahlaktaki değişim, daha teknik bir ifadeyle *hal* olmaya devam etmiştir. Değişim ya da hal tasavvufun mevzusu olduğuna göre *haller ve makamlar* başlığı altında ele alınan her bir durum veya aşama da tasavvufun meselelerini ifade etmiş olmaktadır.

1.2 Tasavvufun Mesaili: Haller ve Makamlar

Çalışmamıza konu ettiğimiz dönemi dikkate aldığımızda sûflerin insandaki ahlâkî dönüşümü iki temel ilke çerçevesinde dile getirdiklerini görmekteyiz: haller ve makamlar. Haller sâlikin, doğrudan kendi çabasının bir neticesi olmaksızın bir duygu ya da düşünceden diğerine geçmesini ifade ederken; ‘makam’ ise hâlin geçicilik ve değişkenlik özelliklerinden kurtulmayı ve sürekliliği dile getirir.

Sûfler, makamın sürekliliğinden ve sabitliğinden bahsetseler bile, makamlar arası geçişlerden söz ederek değişim ilkesini korumuşlardır. Kuşeyrî’nin vakit, hal ve nefes kavramları arasında kurduğu ilişki, ahlaktaki değişim ve sürekliliği aynı anda ifade eder. Ona göre vakit sahibi mübtedi, nefes sahibi ise müntehidir. İkisi arasında bulunan mutavassıt ise hâl sahibidir.⁵⁹³ Kuşeyrî’nin açıklamalarından hareket ettiğimizde bu aşamalardan vakit ve nefesin, hâlin ‘süre’ bakımından iki uç noktası olarak telakki edildiği sonucuna ulaşırız. Başka bir deyişle vakit, hal ve nefese göre daha uzun bir zaman dilimini ifade ederken nefes, her ‘an’ Allah ile birlikte oluşu anlatan bir ideal anlamı yansıtır. Bu anlamda tasavvufu ‘nefsi murakabeden nefesi

⁵⁹³ Kuşeyrî, **Kuşeyrî Risâlesi**, s. 177.

murakabeye doğru bir terakki⁵⁹⁴ olarak tavsif etmek mümkündür. Bu yüzden Kuşeyrî sûflerin ‘İbadetlerin en faziletlisi Hak ile geçen her soluğu saymaktır’ dediklerini aktarır.⁵⁹⁵ Fakat vakit, hal ya da nefes terimlerinden hangisini tercih edersek edelim mübtedi ya da müntehinin hiçbir zaman ‘değişim’ ilkesinin dışına çıkamadığını görmekteyiz.

Peki, değişim zorunlu ise süreklilikten nasıl söz edilebilir? Başka bir deyişle eğer birden fazla makamdan ve bu makamlar arası geçişlerden bahsedebiliyorsak, hangi anlamda süreklilikten bahsedebiliriz? Bu çerçeveyi dikkate aldığımızda hal ve makam arasındaki farkın ancak epistemolojik düzeyde söz konusu edildiğini söyleyebiliriz. Bu yönüyle makam, halin kazandırdığı bilgilerin tahkik edilip hale süreklilik kazandırılmasını anlatan bir kavrama dönüşür. O nedenle makamlara ‘kuvvetli hal’ demek mümkündür. Zira sûflere göre insanın değişimden bigâne kalması mümkün değildir, çünkü sabit olan (yani değişimden ve dolayısıyla ‘eksik’ olmaktan münezze olan) yalnızca Allah’tır. Kulun Allah karşısında mutlak anlamda edilgen olması, insanın (ya da kalbin) değişkenliğinin bir başka ifadesidir. O halde ‘kuvvetli hal’ olması bakımından makam, insandaki değişimi ve bu değişimin çeşitli aşamalarında görülen sürekli durumları anlatan merkezi kavram olarak ahlak felsefesindeki ‘meleke’ kavramıyla karşılanabilir ve sûflerin ahlakı temellendirdikleri bir çerçeveye ulaşır. Nitekim Kuşeyrî makam kavramını tanımlarken şöyle der: “Makam, kulun tekrar ede ede kazandığı ve vasıf haline getirdiği âdâb ve ahlakıdır.”⁵⁹⁶

Haller ve makamlar arasındaki bu ilişki, hangi durumun hal veya makam olarak isimlendirileceği hususunda görüş ayrılıklarına neden olmuştur. Sühreverdî (ö. 632/1234) bu soruna dikkat çekerken şöyle der:

Hal ve makam arasında büyük bir benzerlik vardır. Şeyhlerin konu ile ilgili işaret ve sözleri çeşitlidir. Hal ve makam birbirlerine çok benzedikleri ve zaman zaman karıştıkları için biri diğeri ile ayırt edilememiş; bir durumu birisi hal, diğeri makam olarak değerlendirmiştir.⁵⁹⁷

⁵⁹⁴ Bu tanımlama Prof. Dr. Ekrem Demirli’ye aittir.

⁵⁹⁵ Kuşeyrî, **Kuşeyrî Risâlesi**, s. 177.

⁵⁹⁶ Kuşeyrî, **Kuşeyrî Risâlesi**, s. 149.

⁵⁹⁷ Sühreverdî, **Tasavvufun Esasları: Avârifü’l-maârif**, s. 585.

Bundan sonra Sühreverdî, yukarıda çizdiğimiz çerçevede değişim ve süreklilik ilkelerinden hareket ederek hal ve makam arasındaki farkı ortaya koyar. Kuşeyrî ve Hucvîrî'nin verdiği bilgiler, hal ve makam arasındaki bu benzerliğin, erken dönem tasavvuf tarihindeki ihtilaflardan birini gün yüzüne çıkardığını göstermektedir: Iraklı ve Horasanlı sûfîlerin rızanın bir hal mi yoksa makam mı olduğuna dair ihtilafları. Bu, söz konusu yazarların coğrafi bölgelere nispetle andıkları 'ender' görüş ayrılıklarından biridir. Fakat iki yazarın verdiği bilgiler arasında çelişki bulunur. Kuşeyrî Horasanlıların rızayı tevekkülün nihayeti olan bir makam saydıklarını, Iraklıların ise rızayı hâl olarak görüp Allah'ın kuluna bir vergisi şeklinde anladıklarını aktarır ve bu ihtilafta herhangi bir isme atıf yapmaz.⁵⁹⁸ Buna mukabil Hucvîrî, tasavvuf fırkalarını ele aldığı bölümde ilk olarak Muhâsibiyye'yi tanıtır ve bu fırkanın mümeyyiz vasfını rızayı 'hal' olarak tespit etmesi olduğunu belirtir. Ona göre bu düşünce Muhâsibî ile başlamış ve Horasanlı mutasavvıflar Muhâsibî'yi takip etmiştir. Iraklı sûfîler ise rızayı tevekkülün nihayeti olan bir makam saymışlardır.⁵⁹⁹ Sühreverdî ise tartışmayı Kuşeyrî'nin aktardığı biçimde ele alır.⁶⁰⁰ Kuşeyrî'nin belirgin bir tercihte ya da izahta bulunmadığı bu tartışmada Hucvîrî, Eş'arîlerin fiillerin yaratılması konusundaki görüşlerinden de istifade ederek, Allah'ın fiilinin bütün fiilleri öncelediğini ve rızanın ezeli olduğunu belirtir ve Muhâsibî'nin yaklaşımını daha doğru bulur.⁶⁰¹ Bununla beraber sonuç cümlesinde rızanın makamların sonuncusu ve hallerin bidayeti olduğunu söyleyerek bir orta yol bulmaya çalışır. Ona göre başlangıçta rızayı kendi fiili olarak gören kişi buna makam, nihayette ise rızayı Hakk'ın bir fiili olarak gören kimse buna hal demiştir. Kanaatimize göre Hucvîrî'nin bu bahisteki son ifadesi bize daha önemli bir bakış açısı kazandırır: "Muhâsibî'nin mezhebinin hükmü budur. Fakat o, muamelelerde değişik bir görüşe sahip olmamıştır, bu hususta görüş ayrılığı yoktur."⁶⁰² O halde eğer yöntem konusunda bir ayrılık yoksa teorik konulardaki görüş ayrılıkları ancak 'lafzî' bir karakter taşır. Tartışmanın tarafları hakkında Kuşeyrî ve Hucvîrî'nin çelişik ifadeleri bunun bir göstergesi sayılabilir. Bu nedenle söz konusu

⁵⁹⁸ Kuşeyrî, **Kuşeyrî Risâlesi**, s. 276.

⁵⁹⁹ Hucvîrî, **Hakikat Bilgisi**, s. 284.

⁶⁰⁰ Sühreverdî, **Tasavvufun Esasları: Avârifü'l-maârif**, ss. 587-589.

⁶⁰¹ Hucvîrî, **Hakikat Bilgisi**, s. 287.

⁶⁰² Hucvîrî, **Hakikat Bilgisi**, s. 290.

görüş ayrılığı, tasavvuf tarihinde ortaya çıkan ‘ekoller’ ya da ‘fırkalar’ bahsinde değerlendirilmek için yeterli görülemez.

Hucvîrî’nin bu tartışmada nasıl bir ‘orta yol’ bulunduğunu Sühreverdî’nin izahlarından hareketle şu şekilde değerlendirebiliriz: Her makama eşlik eden haller mevcuttur. Fakat bu halleri tahkik etmedikçe makamlar arası geçiş yapılamaz. Başka bir anlatımla başlangıçta istikrarsız bir görünüm arz eden haller, sülûk süreci ilerledikçe istikrar kazanarak makama dönüşmektedir. Bu anlamda rıza hem bir hal hem de bir makamdır. Rıza halini güçlendirmedikçe rıza makamında sebatan söz edilemez. Çünkü burada şöyle bir paradoksla karşı karşıya kalırız: Hal ‘gelip geçici’ olduğundan kulun rızaya ulaştıktan sonra düşmesi söz konusu edilebilirdi. Makam ise kulun çabası söz konusu olduğundan ‘nefsî etkiler’ ile malul olabilir. Bu paradoksun çözümü halin gelip geçicilik anlamını paranteze alıp onun ‘ilahi bir mevhibe’ oluşunu öne çıkarmaktır. Böylece rıza ‘değerli bir hal’ ama aynı zamanda ‘sağlam bir makam’ haline gelir.⁶⁰³ Hem Hucvîrî hem de Sühreverdî’nin izahları bu yöndedir. Bu itibarla Sühreverdî’nin “Makam olan şey de makam olmayan şey de hallerden kabul edilmiştir. Buradaki sır, makamda kesbin, halde ise vehbin öne çıkmasıdır”⁶⁰⁴ şeklinde sonuç cümlesi, yukarıda izah etmeye çalıştığımız üzere makamların gerçekte ‘kuvvetli hal’ olduklarını gösteren bir ifade sayılabilir. Başka bir anlatımla burada esas kavram haldir ve sûfîlerin makamın üstünlüğünden bahsetmeleri, çalışmamız boyunca çeşitli veçhelerine dikkat çektiğimiz üzere, muhtemel ibahi eğilimlere karşı insanın gayret ve alın terini tebcil etme maksadı taşır.

Aynı çerçevede değerlendirilmesi gereken hususlardan biri de salikin makamlar arasında nasıl geçiş yaptığıdır. Bu noktada genel kabul, içinde bulunulan makamın gerekleri tam olarak yerine getirilmeden diğer makama geçilemeyeceği, daha doğrusu söz konusu şartlar yerine getirilmeden diğer makama geçmenin doğru olmayacağı yönündedir. Bu anlamda Kuşeyrî şöyle der: “Makamın şartı, içinde bulunulan bir makamın bütün hükümleri gerçekleştirilmeden ondan sonraki makama göz dikmemek ve oraya yükselmemektir. Söz gelişi kanaat makamını gerçekleştirilmeyen kimsenin tevekkül makamı sahih olmaz.”⁶⁰⁵

⁶⁰³ Sühreverdî, **Tasavvufun Esasları: Avârifü'l-maârif**, ss. 590.

⁶⁰⁴ Sühreverdî, **Tasavvufun Esasları: Avârifü'l-maârif**, ss. 590.

⁶⁰⁵ Kuşeyrî, **Kuşeyrî Risâlesi**, s. 149.

Bu noktada sorun, az önce de temas ettiğimiz gibi, değişim ve süreklilik arasındaki ilişkide ortaya çıkar. Bir makamın bütün gereklerinin yerine getirildiği ve makamın tam anlamıyla sona erdiği nasıl tespit edilebilir? Kuşkusuz sülûk sürecinin bir otorite (mürşid) tarafından takip edilmesi ve makamlar arası geçişin bu otorite tarafından tayin edilmesi sorunun bir çözümü sayılabilir. Fakat bu durumda bile iki makam arasında bir boşluk olup olmayacağı açık değildir. Bu nedenle sûfîler hallerin birbirini içerdiklerini düşünerek değişim ilkesini de korumak suretiyle sürekliliğin sağlandığını ifade etmişlerdir. Bu itibarla söz gelişi salık, sabrı, tevekkül makamına geçince tamamlar. Bu hususta Cüneyd’in sözleri oldukça açıktır:

Kul bazen bir halden daha yüksek bir hale çıkarılır. Fakat üzerinde önceki halinden bir şeyler kalmış olur. Dolayısıyla bir önceki makama bakarak, eksikliklerini, içinde bulunduğu makamda yerine getirir.⁶⁰⁶

Herevî, Cüneyd’in bu sözünü aktardıktan sonra bir makamın bütün gereklerini yerine getiren kişinin o makama nispet edilmesinin daha doğru olacağını dile getirerek bir yönüyle Cüneyd’in düşüncesini benimsemediğini ima eder.⁶⁰⁷ Her halükarda Cüneyd’in ifadesi, haller arasında bir boşluk fikrini nakzeder. Öyle görünüyor ki Kuşeyrî bunu dikkate alır ve sûfîlerden bir kısmının hallerin peş peşe gelmesi gerektiği yönündeki düşüncelerini aktarır.⁶⁰⁸ Buradan hareketle mesela kabz-bast hallerini havf ve reca makamlarıyla ya da heybet ve ünsü sekr-sahv makamlarıyla ilişkilendirir.⁶⁰⁹ O halde sûfîlerin kahir ekseriyetine göre haller –ve dolayısıyla makamlar- arasında boşluk yoktur, bunlar birbirlerini içerir ve bu anlamda sülûk süreci bir sürekliliğe sahiptir.

Tasavvuf tarihinde bu konunun tek istisnasının Nifferî (ö. 354/965 ?) olduğunu söyleyebiliriz. Nifferî, *Mevâkif*’inde, sülûk sürecini, her birini ‘mevkıf’ olarak isimlendirdiği yetmiş yedi aşamada gerçekleştirdiğini anlatır. Burada temel kavram

⁶⁰⁶ Abdullah Ensârî Herevî, **Menâzilü’s-sâirîn**, s. 71.

⁶⁰⁷ Herevî hakkında ülkemizde çok az çalışma yapılmıştır. En önemli ikisi, Abdurrezzak Tek ve M. Nedim Tan’ın çalışmalarıdır. Bu çerçevede Herevî’nin haller ve makamlar hakkındaki görüşlerine dair daha ayrıntılı bilgi için bkz. Abdurrezzak Tek, **Tasavvufî Mertebeler: Hâce Abdullah el-Ensârî el-Herevî Örneği**, Bursa, Emin Yay., 2008; M. Nedim Tan, **Abdullah Ensârî Herevî’nin Tasavvuf Tarihindeki Yeri ve Sad Meydân’ı**, (Basılmamış Doktora Tezi), Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2013.

⁶⁰⁸ Kuşeyrî, **Kuşeyrî Risâlesi**, s. 150.

⁶⁰⁹ Kuşeyrî, **Kuşeyrî Risâlesi**, ss. 151-155.

‘vakfe’dir. İki makam arasında durup kalmak anlamına gelen bu terimle Nifferî, sâlikin önceki makamdaki kalan yükümlülüklerini tamamlaması ve yeni makam için gerekli hazırlıkları yapması gerektiğini kasteder. Ona göre mevkıf, zahiri bilgiden ve marifetten daha kesin bir biliş durumunu ifade eder. Daha doğru bir anlatımla mevkıf, her türlü bilginin sona ererek sürekli huzura sahip olmayı anlatır.⁶¹⁰ Bu bilgilerden yola çıkarak şunu söyleyebiliriz: Nifferî’ye göre, sûfiler tarafından makamlar olarak tespit edilen her bir aşama, ‘sürekli huzur’ anlamına gelen bir *mevkıfa* sahiptir. Salikin – Nifferî’nin terimleştirmesiyle *vâkıfın*- bu mevkıfa ulaşarak diğer mevkıfa geçmeden evvel bir önceki makama ilişkin yükümlülüklerini tamamlaması gerekir. Başka bir anlatımla her bir mevkıf, içinde bulunulan makamın eksikliklerinin giderildiği bir bekleme/duraklama aşamasıdır. O halde Nifferî, makamlar arasında bir tür ‘boşluk’ fikrini dile getirmektedir. Bu düşüncesi, Mutezile’nin varlık ile yokluk arasındaki ‘ara durum’ olarak dile getirdiği ‘madum’ fikrini⁶¹¹ çağrıştırır. Sûfiler ise bu düşüncüyü benimsemedikleri için, haller ve makamlar arasında bir ‘boşluk’ olamayacağını dile getirmişlerdir.

Rıza hakkındaki tartışmalardan sarf-ı nazar ederek söylemek gerekirse, haller ve makamların neler olduğu konusunda sûfiler arasında bir ‘ittifak’ halinden bahsetmek mümkündür. Bu çerçevede haller başlığı altında kabz-bast, hüzn, şevk, heybet-üns, kurb-bu’d, gaybet-huzur, sekr-sahv, mahv-ispah, fena-beka ve cem-fark gibi durumlar sayılmıştır. Makamlar bahsinde ise tevbe, zühd, vera, sabır, şükür, tevekkül, fakr ve rıza şeklinde bir sıralama görülmektedir. Bu temel makamlara ek olarak bidayet ve nihayet makamlarından da bahsedilmiştir. Bidayet makamları havf, reca, takva, huşû, tevazu, kanaat, irade, gayret, murakabe, fütüvvet, feraset ve yakîn olarak tertip edilirken nihayet makamları hayâ, istikamet, ihlas, sıdk, samt, dua, ubudiyet, hürriyet, marifet, muhabbet ve tevhid şeklinde sıralanmıştır.⁶¹² Haller ve

⁶¹⁰ Ekrem Demirli, “Nifferî”, **DİA**, 2007, XXXIII: 81-82. Daha geniş bilgi için bkz. Muhammed b. Abdülcebbar b. Hasen Nifferî, **Kitâbü’l-mevâkıf ve’l-muhâtabât**, thk. Arthur John Arberry, Beyrut, Dârü’l-kütübi’l-ilmîyye, 1997, ss. 9-16; Afifüddin Tilimsânî, **Şerhu Mevâkıfî’n-Nifferî**, thk. Âsım İbrahim el-Keyyâlî, Beyrut, Dârü’l-kütübi’l-ilmîyye, 2007, ss. 67-103.

⁶¹¹ Madum kavramı hakkında bkz. Kâdî Abdülcebbar, **Şerhu’l-Usûli’l-Hamse**, I: 284-286; Ebû’l-Alâ Affî, “İbnü’l-Arabî’nin Sisteminde A’yân-ı Sâbite ve Mutezile’deki Ma’dûmât”, **İslam Düşüncesi Üzerine Makaleler**, Çev. Ekrem Demirli, İstanbul, İz Yay., 2000, ss. 259-271.

⁶¹² Ebû Said Harrâz, **Doğruluk Kitabı: Kitâbu’s-sıdk**, ss. 25-88; Hakîm Tirmizî, **Menâzilü’l-kurbe**, thk. Halid Zahri, Rabat, Câmîiatu Muhammed el-Hamis, 2002; a.mlf., **Menâzilü’l-ibâd mine’l-ibâde**, thk. Ahmed Abdürrahim es-Sâyih, Beyrut, Dârü’l-Cil, 1990; Serrâc, **İslam Tasavvufu: Lüma’**, ss. 53 vd.; Kelâbâzî, **Doğuş Devrinde Tasavvuf: Ta’arruf**, ss. 139-192; Ebû Tâlib Mekkî,

makamların tertibi konusunda ise mutasavvıflar arasında farklı yaklaşımlara rastlanabilir. Tasavvuf literatüründe bu kavramlardan hal başlığı altında zikredilenlerden bazılarının makam ya da makamlardan bazılarının hal olarak zikredildiği vakidir.

Muhtemelen bu belirsizlik veya geçişlilik, Knysh'in de belirttiği gibi, Herevî'nin (ö. 481/1089) bütün bu kavramları tek bir başlık altında, 'menziller' olarak toplamasını açıkladığı gibi⁶¹³ aynı eğilimi Nifferî'nin *Mevâkıf*ında (duraklar) ve Ruzbihân Baklî'nin (ö. 606/1209) *Meşrebü'l-ervâh*'ında da görmek mümkündür.⁶¹⁴ Fakat sıradüzeni ne kadar değişirse değişsin kesin olan vurgulanmak istenen husus, kulun bu ahlaklanma sürecinde olumsuz ya da eksik bir bilgi ya da ahlak durumundan olumlu ve daha yetkin bir duruma terakki ettiğiidir. Daha önce Cüneyd'in tasavvufi yöntemin gayesini 'tevhide şahit olmak' şeklinde ifade ettiğini belirtmiştik. Herevî'nin tasnifinde son makam tevhid olduğu gibi, mutasavvıflar fenayı anlatırken 'hayret' veya 'samt' hallerinden bahsetmişler ve hayretin tasavvufta son makam olduğunu belirtmişlerdir. Bu durumda bütün haller ve makamlar 'tevhid' maksadına doğru bir seyir takip eder ve 'tevhide şahit olmak', fena, hayret ve samt halleriyle özdeş hale gelir. Dolayısıyla tertibi konusunda ne kadar farklı yaklaşımlar olursa olsun, haller ve makamlar bahsi, söz konusu maksada doğru şüpheden kesinliğe, düşünce karmaşasından bir düzen ve birliğe ya da çelişik tutum ve davranışlar göstermekten tutarlılık ve sabitkademliğe doğru yetkinleşmenin aşamalarını gösterir.

O halde sûfiler, haller ve makamlardan bahsettiklerinde ahlaki gelişimin kontrolsüz bir süreç olamayacağını da vurgulamışlardı. Burada Serrâc'a, haller bahsine getirdiği yorum sebebiyle özel bir önem atfetmemiz gerekir. Serrâc haller bahsinde diğer tasavvuf yazarlarından ya da sûfilerden ayrılan iki aşamalı bir yöntem takip eder: Birincisi hallerin sıralanmasıyla ilgilidir. Haller hakkında sûfilere

Kalplerin Azığı: Kûtü'l-kulûb, II: 158 vd.; Kuşeyrî, **Kuşeyrî Risâlesi**, ss. 148 vd.; Hucvîrî, **Hakikat Bilgisi**, ss. 281 vd.; Abdullah Ensârî Herevî, **Menâzilü's-sâirîn**, Yay. Haz. Abdürrezzâk Tek, Bursa, Emin Yay., 2008; Ebû Hâmid Gazzâlî, **İhyâu Ulûmi'd-Dîn**, C. IV-V.; Sühreverdî, **Tasavvufun Esasları: Avârifü'l-maârif**, ss. 592-660; Yüksel Göztepe, "Abdülkerim Kuşeyrî'de Haller ve Makamlar", (Basılmamış Doktora Tezi), Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2006, ss. 48 vd.

⁶¹³ Alexander Knysh, **Tasavvuf Tarihi**, s. 284.

⁶¹⁴ Nifferî, **Kitâbü'l-mevâkıf ve'l-muhâtabât**, thk. Arthur J. Arberry, Beyrut, Dârü'l-kütübi'l-ilmîyye, 1997; Ruzbihân Baklî, **Meşrebü'l-ervâh**, thk. Asım İbrahim Keyyâlî, Beyrut, Dârü'l-kütübi'l-ilmîyye, 2005.

gözlenen genel eğilim, bunların salikin iradesinin dışında geliştiği ve zorunlu bir sıradüzeni takip etmediği şeklindedir. Oysa Serrâc haller bahsinde on halden bahsederek bunları sıralar ve her birinin diğerini gerektirdiğini ifade eder.⁶¹⁵ İkincisi ise diğer mutasavvıfların aksine kabz-bast, havf-reca gibi karşıt halleri bir arada değerlendirmek yerine onları tıpkı makamlar gibi teker teker sıralayarak ele almasıdır. Bunlardan itminan, müşahede ve yakîni son üç hal olarak zikretmesi, daha önce de değindiğimiz üzere hallerin aynı zamanda kademeli olarak bilgide kesinlik aşamalarını ifade ettiğini göstermektedir. Dolayısıyla Serrâc'ın yaklaşımını önemli kılan nokta, tasavvufun 'sistemik bir ahlak eğitimi' olma özelliğini haller bahsinde de korumasında tezahür eder.

Çalışmamızdaki problematik bakımından konunun bir diğer mühim yönü şudur: Salikin bidayeti, nihayeti ve bu ikisi arasındaki aşamaları belli olan bir süreçte ahlaki gelişimini sürdürmesi, tasavvufun din bilimleriyle ilişkilerini normalleştiren bir uzlaşma söylemine kaynaklık eder. Çünkü bu ahlaklanma süreci, en başta, iki noktayı zorunlu kılar: Birincisi sâfîler arasındaki 'görüş ayrılıkları', sürecin kademeli olarak her bir aşamada bilgi ve idrak çeşitliliğine yol açmasının sonucudur. Bu yüzden mübtedi, mutavassıt ve müntehinin söylemleri farklılık gösterebilir. Buna bağlı olarak ikincisi ise bu ahlaklanma sürecini takip eden bir otoritenin (mürşid) varlığıdır ve bu otorite söz konusu görüş ayrılıklarını gideren ve ahlaklanma sürecinde sapma yaşayanları tespit eden bir fonksiyon icra eder. Sâfîlerin 'Tatmayan bilemez' şeklinde deyimleştirdikleri ilke, tasavvufi bilginin sübjektif karakterini vurgulamaktan daha çok, salikin dile getirdiği düşünce ve duyguları belirli ölçütleri dikkate alarak değerlendirecek bir tecrübenin varlığını anlatır. Bu anlamda Kelâbâzî, makamların farklılığından kaynaklanması muhtemel tehlikelere değinerek bu durumun hem mutasavvıfın kendisi hem de onu dinleyen kişi için yol açacağı sakıncalara dikkat çekmiştir.⁶¹⁶ Vakıa, Serrâc'ın ve sonrasında daha ayrıntılı bir şekilde Herevî'nin

⁶¹⁵ Serrâc, **İslam Tasavvufu: Lüma'**, ss. 53-68.

⁶¹⁶ Kelâbâzî şöyle der: "Her makamın bir başlangıcı ve sonu vardır ve bu ikisi arasında çeşitli haller söz konusudur. Her bir makama ait bir bilgi ve her hale ilişkin bir işaret vardır. Her makamda kabul ve reddedilen hususlar vardır, bu yüzden bir makamda reddedilen şey diğerinde reddedilmeyebilir... Bazı kimseler muhataplarının hallerini bilmeden makamdan bahseder, bu makamla ilgili bazı şeyleri kabul eder veya reddeder. Oysa bu kişilerin arasında söz konusu makama ulaşmamış kimselerin olması muhtemeldir. Bu durumda konuşanın makamında tasvip edilmeyen bir husus, dinleyici nezdinde kabul görebilir. Bunun neticesinde konuşanın sözleri, şeriat ilmine göre kabul edilmesi gereken bir hususun reddedildiği intibama neden olabilir. Bu ise onun hatalı,

tasniflerinde gördüğümüz üzere,⁶¹⁷ her bir hal ve makamın mübtedi, mutavassıt ve müntehi tabakalarından söz edilmesi, bunlardan her birinin söylediği sözlerin farklı bilgi türlerine işaret ettiğini, dolayısıyla hepsinin aynı kriterlere göre değerlendirilemeyeceğini ifade eder. Böylece sûfler, şathiye türü ifadelerle ilgili dışarıdan gelen eleştiri ve suçlamalara karşı bunları değerlendirmek için belirli usullere bizzat kendilerinin sahip olduklarını dile getirmiş ve bir din ilmi olarak tasavvufun ‘müstakil’ vasfını ortaya koymuş olmaktadır.

1.3 Tasavvufun Yöntemi: Tasfiye ve İstinbat

Daha önce de belirttiğimiz gibi tasavvufta ‘yöntem’ denilince iki şey kastedilmektedir: Birincisi bilgi verisinin elde edilmesiyle ilgili yöntem, diğeri ise bu veriyi gerçek anlamda ‘bilgi’ haline getiren yöntem. Bunlardan ilki tasfiye, tezkiye, tecrit, tecerrüt, tahallî, riyazet ya da mücahede gibi isimler alırken, ikincisi başta istinbat olmak üzere tahkik, tabir, tashih, tefsir, tevil vb. isimler almaktadır. Bu tasnifi, tasavvufî yöntemin pratik ve teorik yönlerini ifade etmek üzere ‘tasfiye ve istinbat’ şeklinde iki başlıkta toplayarak isimlendirmek mümkündür. Pratik yöntem, tasavvufu, İslam’ın insana yüklediği amelî yükümlülükler olması bakımından şeriatın uygulandığı bir alan haline getirirken teorik yöntem onu din bilimlerine yakınlaştırır.

Tasavvufun pratik yöntemi konusu, teklif bahsiyle doğrudan ilgilidir. Sûfler, insanı ‘mükellef’ bir varlık olarak tasavvur etmede âlimlerle görüş birliği içindedir. Birinci Bölüm’de gördüğümüz üzere Muhâsibî ve Hakîm Tirmizî, kesb sorununda teklifin sınırlarını ortaya koyarken –aralarındaki nüanslara rağmen- İmam Muhammed Şeybânî ile benzer bir çerçeveye ulaşmışlardı. Fakat sûfleri âlimlerden ayıran ve bir *şeriat-hakikat ilişkisi* sorunundan bahsetmemize yol açan temel yaklaşımları, mükellefiyet hükümlerini, ‘görünür’ davranışların dışında gizli duyguları, düşünceleri ve niyetleri de kapsayacak şekilde genişletmelerinde odaklanıyordu. Sûflerin bu yaklaşımlarının dayanağı, insan tabiatı hakkındaki görüşleridir. İnsan ruh, nefis ve

hatta bidatçı ya da inkârcı olmakla suçlanmasına sebep olur. Vaziyet böyle olunca sûfler kendilerine mahsus birtakım bilgileri ifade etmek için çeşitli terimler ve rumuzlar üretmişlerdir ki bunların manalarını ancak kendileri bilir. Onların makamlarına ulaşmamış olanlar ise bundan bir şey anlamazlar.” Bkz. Kelâbâzî, **Doğuş Devrinde Tasavvuf: Ta’arruf**, s. 132; a. mlf., **Ta’arruf**, ss. 101-102.

⁶¹⁷ Serrâc, **İslam Tasavvufu: Lüma'**, ss. 41-68; Abdullah Ensârî Herevî, **Menâzilü’s-sâîrîn**, Yay. Haz. Abdürrezzâk Tek, Bursa, Emin Yay., 2008.

bedenden müteşekkil bir varlıkken, nefis insanın varlık maksadına ulaşmasındaki – Cüneyd-i Bağdâdî’ye göre bunu tevhide şahit olmak şeklinde tanımlayabiliriz- en büyük engeldir. Çünkü maksada ulaşmak nefsi ve bedeni, ruhun –ya da tasfiye edilen kalbin- emrine vermekle mümkün olabilir. Fakat nefis, ahlâkî erdemleri ‘kazanma’ sürecinde bile insanın ‘erdemsiz’ davranmasına yol açabilir. Muhâsibî’nin *er-Riâye*’si nefsin bu yönüne odaklanmakta ve insanın ‘iyi’ olarak tavsif ettiği herhangi bir eylemin nasıl ‘kötü’ olabildiğini ortaya koymaktadır.⁶¹⁸ Dolayısıyla nefsin ‘tuzaklarının’ sürekli gözetilmesi ve onun ‘güçlenmesini’ temin edecek her türlü unsurdan arındırılması gerekir. Tasfiye kavramı burada önemli hale gelmektedir. Çünkü mutasavvıflar tasfiye kavramını ‘kalp’ ile ilişkili olarak kullanmış olsalar bile kast ettikleri şeyin nefis olduğu anlaşılmaktadır. Daha doğru bir ifadeyle sülûk sürecinde tasfiye edilen şey, insanın nefsi ya da hayvani mizacıdır.⁶¹⁹ Öyle anlaşılıyor ki sûfîlerin tasfiyeyi kalbe izafe etmelerinin nedenlerinden birisi, insan eylemlerini zahir ve bâtın olarak taksim edip bâtın eylemleri ‘kalp amelleri’ olarak isimlendirmeleridir.⁶²⁰ Böylece sûfîler teklifin sınırlarını genişleterek, -daha doğru bir ifadeyle aslına döndürerek- nefsi terbiye etmek anlamında kalbin tasfiyesini mükellef olmanın bir gereği saymışlardır.

Nefis terbiyesi konusunda sûfîlerin benimsediği prensibi, nefsi güçlendirecek her türlü unsurdan uzak durmak şeklinde ortaya koyabiliriz. Şeriat-hakikat ilişkilerini dikkate alarak söylersek, tam da bu aşamada sûfîlerin pratik yöntem hakkındaki düşünceleri paradoksal bir şekilde hem sorun hem de çözüm niteliği taşımaktadır. Sorun teşkil eden nokta, dinî mükellefiyetin yerine getirilmesi için fıkıh-kelam ilimlerinin yeterli gördüğü asgari şartların sûfîler tarafından ‘yetersiz’ sayılmasında odaklanmaktadır. Çünkü nefsi güçlendirecek unsurlardan uzak durma ilkesi, söz konusu unsurların içine ‘helaller’ dâhil olduğunda da geçerlidir. Bilhassa Hakîm Tirmizî’nin (ö. 320/932) *Riyâzetü’n-nefs*’teki ifadeleri son derece açıktır:

⁶¹⁸ Hâris Muhâsibî, **er-Riâye: Nefis Muhasebesinin Temelleri**, Çev. Şahin Filiz, Hülya Küçük, İstanbul, İnsan Yay., 1998, s. 423 vd.

⁶¹⁹ Ekrem Demirli, **Şair Sûfîler**, İstanbul, Sufi Kitap, 2015, s. 132-133. ‘Kalp tasfiyesi’ ifadesinin nefsi arzularından arındırma anlamına geldiğini Hakîm Tirmizî açık bir dille izah eder. Bkz. Hakîm Tirmizî, **Kalbini Bul: Edebü’n-nefs**, ss. 32-66.

⁶²⁰ Kelâbâzî, **Doğuş Devrinde Tasavvuf: Ta’arruf**, s. 118.

Bu şehvetlerden bir kısmı *mutlak* (serbest bırakılmış) bir kısmı *mahzur*dur (yasaklanmıştır) ve tuzak, şehvetlerin ancak *mutlak* olanları hakkında gerçekleşir. Çünkü yapılması serbest bırakılmış şehvetler daha sonra peşi sıra yasaklanmış olanların da işlenmesine sebep olur. Zira nefis çok saftır, hemen aldanır. Nitekim nefis helaller konusunda çok ileri gidince, bu fiilleri işlemeye ilgili gücü artar, yayılır ve kalpte nefsin haram işlemeye yönelik isteklerini kısıtlayan ve harama karşı uysal olmasını engelleyen bir güç olmadığı zaman nefis söz konusu yasakları çiğnemeye karşı daha meyyal hale gelir. İşte nefsin tedip edilmesi, haramlara yönelmemesi amacıyla aynı zamanda helallerden kaçınmakla mümkün olur.⁶²¹

Bir başka pasajda Tirmizî, helaller konusunda kendisini sınırlamayan kişinin nefse karşı koyabilecek iradesinin zayıfladığını belirtir:

Nefsini tarif ettiğimiz şekilde ezmeyen ve helal olan nimetlerle onu besleyen kişi, bundan medet umarak iyi ameller yapmaya koyulur. Bu durum iyi amellerin sevabının o an için bir nur olarak gelmesini hızlandırır. Fakat sadırdaki bu nurun, nefsin iştahlı olmasını engelleyecek bir gücü yoktur. Bu nedenle kişi helal olan şehvetlerde istemese de ilerlemeye devam eder. Ardından gittikçe tembelleşir ve bozulur, böylece geride güzel bir amel bırakmaz.⁶²²

Muhâsibî'nin *Riâye*'deki temel düşüncesine paralel olarak Tirmizî de hazza neden olan her türlü eylemden –buna ibadetler de dâhildir- sakınmayı nefis terbiyesinin koşullarından biri olarak görmektedir:

Hiç kuşkusuz burada ısrarla vurguladığımız nokta, sâlikin nefsini iyi amellerden herhangi birinde sabitlememesi gerektiğidir. Bu nedenle nefis her ne zaman dünyalık hazlarla veya iyi amellerle neşelenirse bu durumu örtmek için derhal son verilmelidir. Böylece kalp, nefis kaynaklı neşelerden arınabilsin.⁶²³

'Helallerden bile sakınma' ilkesinin, sûfiler ile fıkıh-kelam âlimleri arasındaki krizin temel sebeplerinden biri olduğu görülmektedir. İmam Muhammed Şeybânî'nin *Kitâbü'l-kesb*'de helal kazanç ve yeme-içme hakkında dile getirdiği görüşler, bu krizin göstergelerinden biri sayılabilir. Buradaki sorunu şöyle vaz edebiliriz: Eğer ahlaklanma ya da doğru dindarlık, sûfilerin dediği gibi muhakkak surette bir nefis

⁶²¹ Hakîm Tirmizî, **Metafizik Mutluluk: Riyâzetü'n-nefs**, s. 29.

⁶²² Hakîm Tirmizî, **Metafizik Mutluluk: Riyâzetü'n-nefs**, s. 41.

⁶²³ Hakîm Tirmizî, **Metafizik Mutluluk: Riyâzetü'n-nefs**, s. 61. Bir başka pasajda ise Tirmizî şöyle demektedir: "Akıllı kimse ise nefsini helal ya da haram her türlü neşe kapısıyla ilgisini koparmıştır. Bunların arasında nefsin rahatlık hissine kapılabileceği iyi amellerle neşelenme duygusu da bulunur. Böylece akıllı kimse hüznü ve kederle donanmış ve kalbi temizlenmiştir." Hakîm Tirmizî, **Metafizik Mutluluk: Riyâzetü'n-nefs**, s. 77.

terbiyesini icbar ediyorsa, bu sürece girmeyen Müslümanların durumu ne olacaktır? Sûfilerin bu muhtemel soruyu dikkat aldıklarını görmekteyiz. Bilindiği üzere sûfiler nefsin tezkiye ve tasfiyesinden bahsederken *kurb-i nevâfil* terimini ön plana çıkararak farz olan yükümlülüklerden sonra, ek olarak, nafile ibadetleri de yerine getirmenin önemi üzerinde durmuşlardır.⁶²⁴ Bunun anlamı sûfilerin ‘pratik yöntem’ adı altında bahsettikleri her türlü uygulamayı, gerçekte fıkhıdaki ‘nafile ibadetler’ olarak düşündüklerini göstermektedir.⁶²⁵ ‘Helallerden bile sakınma’ ilkesini açıkça dile getiren Hakîm Tirmizî *Riyâzetü'n-nefs*'in başka bir bölümünde şöyle demektedir:

Yükümlülük konusunda İslam'ın izinden gidilir. Yükümlülük ise emir ve nehiydir. İslam bunların ‘kalben’ yerine getirilmesini ister. Fakat nefis bunlara karşı isyan etmiş ve bu nedenle Allah'ın emrini yerine getirmek için mücahede gereksinim duymuştur... Böylece *mücahede ehli* iki fırka haline gelmiştir. Fırkalardan biri azalarını muhafaza eder, farzları yerine getirir ve kalben Allah'a ilerler. Hakk'a vasil olmadıkça hiçbir yerde durmaz ve duraksamaz. Bir fırka da azalarını muhafaza eder, farzları büyük bir gayret ve meşakkat içinde yerine getirir. Hatalara düşme konusunda taşkınlık gösterse ve yanılığa düşmekle ve kendisini kurtarmayı başaramadığı kirlenmekle birlikte bu zor işi devam ettirmeye çalışır.⁶²⁶

Bu pasajda Tirmizî'nin, tıpkı Muhâsibî'nin *Mekâsib*'de yaptığı gibi, ‘kalben’ kaydıyla tasavvufî yöntemin hususi şartlarını mükellefiyet bahsine dâhil ettiğini görmekteyiz. Bu durumda bütün mükellefler ‘nefisle mücahede edenler’ haline dönüşmekte ve sülûk sürecine dâhil olmayan Müslümanlar için, tabir yerindeyse, bir ara-çözüm önerilmektedir. Fakat bu çözüm girişiminin doğurduğu önemli bir sorun daha vardır: Dinî yükümlülükleri yerine getirmek nefis terbiyesi için ‘yeterli’ sayıldığında, sûfilerin ‘seçilmiş taife’ oldukları, başka bir ifadeyle avam-havas ayrımı hakkındaki düşünceleri bir çelişkiye dönüşmez mi? Daha da önemlisi müstakil bir tasavvuf yönteminden bahsetmek ne kadar geçerli olabilir? Bu soruları cevaplamak, tasavvufî yöntemin bilgiyi nasıl sağladığının açık bir izahını gerektirir.

⁶²⁴ Bu tavrın en önemli örneği olarak Ebû Tâlib Mekkî'yi gösterebiliriz. Mekkî, nefsin arındırılması ve kalbin tasfiye edilmesiyle ilgili en detaylı bilgileri veren müelliflerden biridir. Bkz. Ebû Tâlib Mekkî, **Kalplerin Azığı: Kûtu'l-kulûb**, Çev. Muharrem Tan, İstanbul, İz Yay., 2004, özellikle I ve II. ciltler.

⁶²⁵ Ekrem Demirli, “Zahirî İlimlerin Otoritesi Karşısında Tasavvufun Meşruiyet Arayışı”, **İÜİFD**, Yıl: 2007, Sayı: 15, s. 220-221.

⁶²⁶ Hakîm Tirmizî, **Metafizik Mutluluk: Riyâzetü'n-nefs**, s. 50.

Buna mukabil –çalışmamıza konu ettiğimiz dönemle sınırlamak kaydıyla-sûfiler, tasavvufî yöntemin bir gruba özgü olma niteliğini korumak ve ‘bir şekilde’ bilgi kazandırdığını ifade etmek eğilimindedir. Hakîm Tirmizî’nin ahlâkî yetkinlik ve idrak arasındaki ilişkiyle ilgili *Beyânü’l-fark*’ta dile getirdiği düşünceler, bu konudaki en teknik izahlardan biri sayılabilir.⁶²⁷ Fakat burada bile tasavvufî yöntem, nefsi ve bedeni ruhun emrine vererek Hakk’tan gelen bilgiyi kazanma ya da Hakk’ın kuluna ezelde verdiği bilgileri bilfiil hale getirmek anlamında, felsefedeki *teheyü*’, yani ‘hazırlanma’ süreciyle benzerlikler arz etmesi dışında, açıklıkla izah edilmemektedir. Diğer bir anlatımla tasavvufta iç idrak araçlarıyla ilgili en başından beri yerleşmiş çok geniş bir kavram haritasına şahit olsak bile -kuşkusuz, sûfilerin bu kadar güçlü bir kavramsal yapı ortaya koyması ayet ve hadislerden güç almalarına dayanmaktaydı-sorun, bilginin nasıl husûle geldiğini açıklayan ara cümlelerden yoksun olmalarından kaynaklanmıştır. Bu noktada en makul yorum, sûfilerin, şeriat-hakikat ilişkilerinde ortaya çıkan sorunu çözmeye odaklandıkları ve tasavvufî yöntemin bilgiyi nasıl sağladığına yönelik daha detaylı izahlara yer vermedikleri şeklinde ortaya konulabilir. Onlara göre tasavvufî yöntem ister teklif bahisleriyle sınırlı olsun isterse fazlasını ifade etsin, netice olarak bir ‘bilgi’ sağlamaktadır. Kelâbâzî’nin *Ta’arruf*’taki ifadeleri, Hakîm Tirmizî’nin görüşleriyle uyumlu olduğu kadar sûfilerin genel yaklaşımlarını içerme iddiası da taşır:

Sûfiler şöyle derler: Allah bir şeyi teklif ettikten sonra, teklif edileni yerine getirmek ve teşvik edilen işleri yapmak için bütün gücünü harcamak kulun vazifesi haline gelir. Kul isteneni yapar ve görevini yerine getirirse *müşahedeler meydana gelir*. Nitekim bir hadiste “Bildiğiyle amel edene Allah bilmediğini öğretir” denilmektedir.⁶²⁸

Kelâbâzî, tasavvufun meşruiyetini beyan niteliğindeki bu önemli cümlelerinde teorik bir izah getirmek yerine, teklîfî yükümlülüklerin yerine getirilmesinin müşahedelere vesile oluşunu, bir hadise dayandırmakla yetinmektedir. Benzer cümleleri Serrâc’da ve diğer müelliflerde de görmek mümkündür.⁶²⁹ Tasavvufî

⁶²⁷ Hakîm Tirmizî, **Kalbin Anlamı: Beyânü’l-fark**, ss. 18-23, 51-56, 71-80.

⁶²⁸ Kelâbâzî, **Doğuş Devrinde Tasavvuf: Ta’arruf**, s. 92.

⁶²⁹ Serrâc şöyle der: “Kalpler üzerindeki kilit, günah çokluğu sebebiyle kalpler üzerinde oluşan pas, hevaya uymak, dünya sevgisi, hırs, rahata düşkünlük, övgüden hoşlanmak, gaflet, hata vb... hastalıklar sebebiyle kalplerde oluşan perdedir. Allah kalplere günahattan tevbe ve pişmanlık

yöntemin bilgiyi nasıl sağladığına yönelik izahlar için sûflerin yeterli müktesebata sahip olmadıklarını düşünebiliriz, fakat daha açık olan husus, şeriat-hakikat ilişkilerindeki sorunları en azından ‘söylem’ düzeyinde çözümenin, sûfler tarafından tasavvufun teorik yönlerini izah etmekten daha önemli ve öncelikli görülmesidir. Bu durumu, şeriat-hakikat ilişkisi sorununun, bir ilmin teşekkülündeki etkisi olarak görmek gerekmektedir.

Şu halde sûfler için tasavvufun pratik yöntemi, ‘kalben’ yerine getirilen dinî yükümlülükler ve nefis terbiyesi için gerekli olabilecek diğer riyazet-mücahede uygulamalarından müteşekkildir. Bu yönüyle *kurb-i nevâfil* terimi, tasavvufî yöntemin belirli bir gruba tahsisinden çok, umum ifade eder. Fakat sorun sûflerin bu yöntemin aynı zamanda bir ‘bilgi’ sağladığını söylediklerinde ortaya çıkmış görünmektedir. Kişi bu eğitim sürecine dâhil olmakla bilgileri ‘bir şekilde’ kazanmakta ya da kendisine bilgiler ‘ihsan edilmektedir.’ Daha önceki bölümlerde, sûfler için kalbe gelen her türlü düşünce ya da idrakin ‘bilgi’ anlamına gelmediğini görmüştük. Bunlar bilgiye dönüştürülmesi gereken ‘veriler’ olarak, çeşitli delillerle değerlendirmeye tabi tutulmak zorundadır. Bu da bizi tasavvufî yöntemin teorik yönüne götürür.

Hemen belirtmemiz gereken nokta, tasavvufta teorik yöntemin ‘mahza’ teorik olmadığıdır. Bir önceki bölümde ele aldığımız üzere, sûflerin bilgi-eylem ilişkisi hakkındaki görüşleri, veri halindeki bilgilerin tahkik edilmesini şart koştuklarını göstermektedir ki tahkik sûfler için bilgidен eyleme geçişi anlatan bir kavramdır.⁶³⁰ Diğer bir anlatımla sûflere göre ilahi ahlakla ahlaklanma, bu ikinci aşamada gerçekleşmektedir. Bu bakımdan teorik yöntem olarak ifade ettiğimiz, istinbat, tahkik, tabir vb. kavramlar aynı zamanda amele irca edilmesi gereken kavramlardır ve bunların bir yöntemi ifade etmesi, ancak bir önceki aşamada pratik yöntemin gereklerinin yerine getirilmesiyle mümkündür. Başka bir ifadeyle sûfler, bir yöntem olarak istinbattan söz ederken, bunu riyazet ve mücahede uygulamalarının bir neticesi olarak görmüşlerdir. Burada Serrâc’ın kavramlaştırmasını esas alarak, tasavvufun

sebebiyle keşf verince kilitler çözülür ve gaybın zevâid ve fevaidi kalplere gelmeye başlar. Kalp de bu zevâid ve fevaidi, tercümanı olan ve bilgi-hikmet konuşan dille anlatmaya başlar. Bu izahları dinleyen müritler ve talipler, diri kalpleri sayesinde deryadan cevherleri devşirirler. Bunlarla yaşar, bunlardan istifade eder ve bu sayede saadete ulaşırlar.” Bkz. Serrâc, **İslam Tasavvufu: Lüma**, s. 109-110.

⁶³⁰ Serrâc, **İslam Tasavvufu: Lüma**, s. 330.

teorik yöntemlerini ‘istinbat’ başlığı altında değerlendireceğiz. Çünkü Serrâc sûfîlerin bir ‘bilgi yöntemine’ sahip olduğunu en açık dile getiren müelliflerden biridir.

Serrâc’a göre istinbat, sûfîlerin naslardan hüküm çıkarırken kullandıkları yöntemdir ve fıkıh-kelam ilimlerinin istinbat yöntemi gibi meşru ve geçerlidir. Serrâc şöyle der:

Müstenbetât nedir diye sorulursa şöyle deriz: Müstenbetât, Allah’ın kitabına, elçisinin sünnetine, zahirde ve bâtında ittiba eden tahkik ehlinde idrak sahibi kimselerin, Kitap ve sünnetten çıkardıkları bilgiler ile dış ve iç azalarıyla bu bilgilere göre davranmaktır. Allah, bildikleriyle amel edenleri bilmediklerine varis kılar. Bu ilim, halleri ve vakitleri, zikirlerinin duruluğu ve amelleri vesilesiyle kullarının kalplerine Kur’ân ve hadislerin manalarındaki gizli sırları, ilmi incelikleri ve hikmetleri açarak Allah’ın öğrettiği işaret ilmidir.⁶³¹

Bu pasajda Serrâc’ın önemli bir ayrım yaptığını gözlemiyoruz. İstinbat ‘zahir’ ilimlerin yöntemi olsa bile Serrâc, genel-geçer meşru bir yöntemi sûfîlerin de kullandığını söylemek yerine, istinbat edilen bilgiler anlamında ‘müstenbetât’ kavramını bilgi ve amel ile tahdit ederek sûfîlerin bilgi-amel bütünlüğü hakkındaki görüşlerini yansıtmayı hedeflemektedir. Sûfîlerin zamanla içeriği daralan ya da zayıflayan dinî terminolojiyi ‘aslına döndürme’ eğilimlerini –Birinci Bölüm’de gördüğümüz üzere zühd, fıkıh ya da hikmet kavramları hakkındaki düşüncelerini-dikkate alarak söylediğimizde bunu, istinbat kavramının aslına irca edilmesi olarak da görmek mümkündür. Serrâc, fıkıh ve kelam âlimlerinin de ‘istinbatları’ bulunabileceğini göz ardı etmez, fakat bunu, sûfîleri âlimlerden ayıran ya da onlara yaklaştıran hususiyetleri ortaya koyarak tasavvufun meşru bir ‘din ilmi’ olduğunu temellendirmek üzere bir ‘araç-söylem’ olarak kullanır. Ona göre istinbat yöntemini kullandıkları için sûfîler de ‘ilim ehli’ arasında sayılmalıdır. ‘Zahir’ ve ‘bâtın’ âlimlerin ortak yönü, istinbat ederken görüş ayrılıklarına düşmüş olmalarıdır. Bu bakımdan Serrâc’a göre zahir ilimlerdeki istinbat sürecinde yaşanan görüş ayrılığının doğru hükme varabilmek için bir rahmet olması ilkesi, aynı şeyin tasavvuf için de geçerli olduğunu gösterir. O halde bu benzerliklere dayanarak, tasavvufun da bir din ilmi olduğunu söylemek mümkündür.⁶³²

⁶³¹ Serrâc, **İslam Tasavvufu: Lüma'**, s. 109; **Lüma'**, s. 100.

⁶³² Serrâc, **İslam Tasavvufu: Lüma'**, s. 109-111; **Lüma'**, s. 100-103.

İlk aşamada Serrâc, fıkıh-kelam ilimlerini tasavvuf için bir tür ‘model’ olarak düşündükten sonra ikinci aşamada tasavvufun onlardan ayrışan ya da onları ‘aşan’ özelliklerini serdeder. Sûfîlerin istinbatlarını âlimlerinkinden ayıran en önemli nokta, zahir ehlinin görüş ayrılıklarının yanlış bir hükme ve dolayısıyla hatalı bir davranışa sebebiyet vermesine karşılık, sûfîlerin istinbatlarındaki görüş ayrılığının yanlışla götürmemesidir. Serrâc’a göre bunun sebebi, tasavvufun ahlak konularıyla ilgilenmesidir.⁶³³ Buradaki mukayeseyi hangi anlamda doğru kabul edebiliriz? Eğer tasavvuf Allah-insan ilişkilerini konu ediniyor ve bunu ‘ahlak’ üzerinden gerçekleştiriyorsa, bu durumda ahlâkî konulardaki görüş ayrılıklarının daha önemli sorumluluklar doğurması beklenemez mi? Sûfîlere göre bunun cevabı müspet olmalıdır. Bu durumda Serrâc’ın burada daha basit görüş ayrılıklarından söz ettiğini varsayabiliriz. Bu görüş ayrılıkları çoğunlukla herhangi bir tasavvuf kavramının tanımlanmasında gözlenir. Nitekim Serrâc sûfîler arasındaki görüş ayrılıklarına örnek olarak onların ‘sâdik fakir’ tanımlarındaki çeşitliliği gösterir ve tanımlamaların hepsinin sûfîler arasında karşılıklarının bulunduğu altını çizer.⁶³⁴ Daha sonra sûfîlerin Kur’ân ve sünnetten istinbat ettikleri bilgilere örnekler serdeder.⁶³⁵ O halde Serrâc burada herhangi bir erdemsizliğe neden olacak görüş ayrılıklarından söz etmemektedir.

Serrâc’ın yaklaşımı bize sûfîlerin yüzleşmek zorunda kaldığı paradoksu gösterir: Şeriat-hakikat ilişkisi sorunun bir din ilmi olarak tasavvufun teşekkülündeki etkisini ‘istinbat’ yöntemiyle ilgili görüşlerden takip edebiliriz. Serrâc açık bir şekilde ‘bâtın’ ilminin meşruluğunu, ‘zahir’ ilimleri model olarak ortaya koymayı hedefler. Buna mukabil bu ‘savunmacı’ yaklaşım, tasavvufun özgünlüğünü vurgulayan üst bir dille ‘neredeyse’ nakzedilmektedir. Bu da Serrâc’ın, ‘savunmacı’ yaklaşımı bir ‘araç’ olarak tasavvur ettiğini göstermektedir: Tasavvufun bir din ilmi olarak meşruluğu ‘zahirî’ ilimlerle ortak yönlelere sahip olmasına dayansa bile, kişiye sağladığı ‘fayda’ bakımından son tahlilde onlardan daha üstündür. Benzer bir yaklaşımı Kelâbâzî’de de görmekteyiz. Kelâbâzî tasavvufun diğer dinî ilimlere alternatif bir yöntem ve bilgi getirmediği düşüncesini işleyerek *Ta’arruf*’un bütününde sûfîlerle Ehl-i sünnetin

⁶³³ Serrâc, **İslam Tasavvufu: Lüma'**, s. 111; **Lüma'**, s. 102.

⁶³⁴ Serrâc, **İslam Tasavvufu: Lüma'**, s. 111-112; **Lüma'**, s. 103.

⁶³⁵ Serrâc, **İslam Tasavvufu: Lüma'**, s. 112-123; **Lüma'**, s. 103-113.

fıkıh-kelam âlimlerini uzlaştırsa bile, ilimler arası tefadüliyetten bahsederek tasavvufu maksat ve üst ilim olarak vaz eder.⁶³⁶

İstinbat yöntemi hakkında Serrâc'ın savunusunun icbar ettiği bir diğer netice, tasavvufu metin yorumculuğuna dönüştüren –bazı mutasavvıfların tasavvufun soru-cevaba döndüğü şeklindeki eleştirilerini dikkate alırsak, indirgeyen- daraltıcı etkisidir. Çünkü hüküm çıkarılması gereken ‘metin’ olmaksızın istinbattan söz edilemez, bu durumda tasavvuf zihni bir faaliyetten öteye geçemez. Bu durumda en makul yorum, Serrâc'ın istinbat derken aynı zamanda ameli kastediyor olmasıdır ki istinbat tanımında bunu ortaya koymuştur.⁶³⁷ Bu anlamda sûflerin tasavvufun teorik yöntemine işaret ederken kullandıklarına bir diğer kavram, tahkiktir. Serrâc'a göre *tahkik*, kulun hakikati bulması ve Hakk'a ermesi için olanca gücüyle çabalamasıdır. Bu bakımdan tahkik kavramı, amele bürünmek ve sadıklara benzemek anlamına gelen *tahallî* ile aynı manayı ifade eder ve her hâlükârda ‘amele taalluk eden’ bir yöntemi anlatır.⁶³⁸ Bu yüzden bilhassa Serrâc'tan itibaren müelliflerin, sûfleri ifade etmek üzere kullandıkları ehl-i tahkik, ehl-i tahakkuk, ehl-i hakikat, ehl-i hakâik, mütehakkikler ya da muhakkikler gibi taife isimleri, yöneme nispetle yapılan isimlendirmelerdir.⁶³⁹

O halde pratik ve teorik olarak iki kısma ayrılan tasavvufî yöntem, ilk olarak çeşitli riyazet ve mücahede uygulamalarıyla nefsin arındırılması ve hayvani mizacın etkisinin kırılmasını, buna dayanarak ikinci aşamada ise dinî metinlerin anlaşılması ve tekrar eyleme dönüştürülmesini kapsamaktadır. Sûfler bu çerçeveyi ortaya koyarken, farz ve nafil ibadetleri tasavvufî yöntemin vazgeçilmez unsurları olarak görmüşler ve riyazet uygulamalarını nefsin arındırılması sürecinde bu ibadetlere eklenen araçlar olarak kabul etmişlerdir.

⁶³⁶ Kelâbâzî, **Doğuş Devrinde Tasavvuf: Ta'arruf**, s. 129-131.

⁶³⁷ Serrâc, **İslam Tasavvufu: Lüma'**, s. 109; **Lüma'**, s. 100.

⁶³⁸ Serrâc, **İslam Tasavvufu: Lüma'**, s. 330, 354.

⁶³⁹ Serrâc, **İslam Tasavvufu: Lüma'**, s. 109; Hucvîrî, **Hakikat Bilgisi**, s. 127, 143, 152, 312.

2. Din İlimleriyle Uzlaşı Sürecinin Neticesi: Tasavvufta İlmî Dilin Gelişimi

İstinbat hakkındaki görüşlerinden anlaşılacağı üzere Serrâc, bu düşüncüyü tasavvufun ‘özgün’ yönünü korumakla beraber din ilimlerini model alarak izah etmiş ve tasavvufun din ilimlerinden biri sayılması gerektiğini belirtmiştir. Bu noktada Serrâc’ın fıkhıdaki ‘içtihat hatası’ ile sûfiler arasındaki ‘farklı’ görüşleri mukayese eden düşünceleri, ona bilhassa sûfilerin şariat-hakikat ilişkilerinde kriz nedeni olan söylemlerini ya da tavırlarını izah etme imkânı tanımıştır. Böylece din ilimleriyle ilişkisini dengeleyen uzlaşı sürecinin bir neticesi olarak tasavvuf, eleştirel söylemi bu kez kendi içinde işlevsel hale getirmiştir. Bu iç-eleştiri, Serrâc’ın sınıflandırmasını dikkate aldığımızda, özellikle üç zümreye tevcih edilmiş görünmektedir: şathiye sahibi sûfiler, tasavvufî âdâb ve erkânda hataya düşen galat ehli ve düşünceleri itikadi esaslara mutabık olmayan ilhad ehli.

2.1 Nazariyesiz Amelin Sorunları: Şatahat

Şatahat, sûfilerin tepki çeken bazı davranışları ile fena müşahedesini dile getirirken kullandıkları paradoksal ve çelişik ifadelerdir. Fena, kulun Hakk’ta ‘silindiği’ bir hal olduğu için şatahat, genellikle, Allah ve yaratıkları arasındaki ‘başkalığı’ nakzeden söylemlere neden olmuştur. Doğal olarak bu tür ifadeler, âlimlerin tepkisini çekmiş ve bu tepkiler sûfiler tarafından dikkate alınmıştır. Bu nedenle şatahat bahsi, tasavvufun din ilimleriyle uzlaşma arayışının açıkça görüleceği konuların başında gelir. Şimdiye kadar ele aldığımız meselelerde sûfilerin, fıkıh-kelam âlimlerinin tepkisini çeken hususlarda hem tasavvufun meşruiyetini hem de din ilimlerinin otoritesini aynı anda savunan bir yaklaşım benimsediklerini görmüştük. Şatahat bahsinde ise sûfiler, âlimlerin eleştirilerini dikkate almakla birlikte bu kez, sadece kendilerine özgü bir eleştiri yetkisinden bahsederek tasavvufun bağımsızlığını korumayı amaçlamışlardır. Binaenaleyh *şath* kavramının ortaya çıkışını, bu gayeye dayandırmak mümkündür. Bu çerçevede şatahat bahsiyle ilgili üç hususun açıklık kazanması gerektiği görülür: (a) şath kavramının tarihsel arka planı, (b) şariat-hakikat ilişkileri bağlamında şatahat bahsinin anlamı, (c) bir ‘uzlaşma’ kavramı olarak şathın

hem ilimler arası ilişkileri belirlemedeki rolü hem de tasavvufun kendi iç eleştiri geleneği bakımından sorun teşkil eden yönleri.

2.1.1 Şath: Tarihsel Arka Plan

Burada *şath* kelimesinin bir tasavvuf kavramı olarak ilk kez ne zamandan itibaren ve kim tarafından kullanılmaya başladığını tespit etmeye çalışacağız.⁶⁴⁰ Süleyman Uludağ *şath* kavramının ilk kez hicri II. yüzyıldan itibaren ‘sûfiler’ arasında kullanıldığını ifade etmektedir.⁶⁴¹ Fakat bu bilginin kaynağını belirtmediği gibi biz de tespit edemedik. Burada iki ihtimal söz konusu edilebilir: Birincisi, Rabia el-Adeviyye ve İbrahim b. Edhem gibi ikinci yüzyılda yaşayan mutasavvıfların bazı sözlerinin önce İbn Haldun (ö. 808/1406), çağdaş dönemde ise Abdurrahman Bedevî tarafından şathiyelerin ilk örnekleri olarak zikredilmesinin bir karışıklığa neden olduğu düşünülebilir.⁶⁴² Burada önemli olan nokta, bu iki mutasavvıfın sözlerinin ya bizzat kendileri tarafından ya da çağdaşları olan mutasavvıflar tarafından ‘şath’ olarak nitelendirilip nitelendirilmediğidir ki kaynaklarda böyle bir bilgiye rastlanmamaktadır. İkincisi ise şathiyе türü söylemlerin türevleri kabul edilen *arbede*, *türrehât*, *tâmmât* gibi terimlerin⁶⁴³ oldukça erken bir dönemden itibaren istimal edilmesinin şath kavramının ortaya çıkışıyla ilişkilendirilmiş olması ihtimalidir. Görünüşte saçma fakat gerçekte bir anlam ihtiva eden ifadeler ve bunları söyleyenler için kullanılan ‘akıllı deliler’ tabiri, bu tür terimlerin içeriğine anlamca yakın sayılabilir. İbn Habîb Neysâbûrî (ö. 406/1016) *Ukalâü'l-mecânîn* adlı eserinde İbrahim b. Edhem, Rabia el-Adeviyye, Davud Tâî, Fudayl b. İyâz, Semnûn ve Zünnûn-u Mısrî gibi pek çok mutasavvıftan nakillerde bulunmuştur.⁶⁴⁴ Bunlar arasında meşhur sûfi Semnûn’u ‘akıllı deliler’ arasında zikretmiştir.⁶⁴⁵ Bununla beraber sûfilerin ‘anlaşılmaz’ sözleri için ‘şath’ kelimesini kullanmamıştır. Tasavvuf tarihçilerine baktığımızda ise ne

⁶⁴⁰ Konuyla ilgili bir başka çalışma için bkz. Carl W. Ernst, **Words of Ecstasy in Sufism**, New York, SUNY Press, 1985, ss. 9-21.

⁶⁴¹ Süleyman Uludağ, “Şathiyе” **DİA**, XXXVIII: s. 370.

⁶⁴² İbn Haldun, **Şifâu’s-sâil**, Haz. Süleyman Uludağ, İstanbul, Dergâh Yay., 1998, s. 153; Abdurrahman Bedevî, **Şatahâtu’s-sûfiyye**, Kuveyt, Vekâletü’l-matbûât, 1978, (3. bs.), s. 25.

⁶⁴³ Bu terimler hakkında bkz. Süleyman Uludağ, “Arbede”, **DİA**, III: 347; a. mlf., **Tasavvuf ve Tenkit**, İstanbul, Mavi Yay., 2011, ss. 196.

⁶⁴⁴ Ebû’l-Kâsım Hasan b. Muhammed b. Habib en-Neysâbûrî, **Ukalâü’l-mecânîn**, thk. Ömer el-Es’ad, Beyrut, Dârü’n-nefâis, 1987.

⁶⁴⁵ İbn Habîb en-Neysâbûrî, **Ukalâü’l-mecânîn**, s. 231.

Sülemî'nin ne de Ebû Nuaym'ın hicri ikinci yüzyılda yaşayan mutasavvıflar hakkında bu terimi gündeme getirdikleri görülür. Şu halde *şath* kavramının hicri ikinci yüzyılda sûfîler tarafından kullanıldığı tam olarak tespit edilememektedir.

Detaylı araştırmalara konu olduğu için Hallâc'ın yargılanması süreci bize bir bakış açısı kazandırabilir. Massignon'un verdiği bilgilere göre Hallâc, âlimlerin tepkisine neden olan vaazlarına hicri 280'lerin sonunda başlamıştı.⁶⁴⁶ 284-289 yılları arasında çeşitli defalar şikâyet edilmesine karşın Şafii fakih İbn Süreyc'in destekleyici tutumu sayesinde yaklaşık on-on beş yıl kadar vaazlarına devam etmiştir. Bu süreçte İbn Süreyc'in, Hallâc'ın dile getirdiği ilhamların şeriat yetkisinin dışında kaldığını savunurken⁶⁴⁷ onu mazur göstermek için 'şath' terimini kullanmaması dikkat çekicidir.⁶⁴⁸ Hallâc'a yönelik suçlamaların hicri 301'den itibaren resmi bir davaya dönüşmesi sürecinde de aynı şekilde ne âlimlerin ne de sûfîlerin onu savunmak için 'şath' terimini kullandıkları müşahede edilir. Bu yöndeki tek girişim, yine İbn Süreyc'in etkisiyle verilen 'kara cahilliğinin sabit olması' şeklindeki hükümdür ki bu sadece kırbaçlanmayı gerektiren bir karar niteliği taşır.⁶⁴⁹ Nihayet idamın gerçekleştiği 309/922 yılına kadar yine Hallâc'ı savunmak için 'şath' tabirinin sûfîler tarafından dile getirilmediğini görmekteyiz.

Muhtemelen bunun en önemli sebebi, söz konusu ifadelerin onları mazur gösterecek bir vecd ve sekr halinde söylenmemiş olmasıydı. Çünkü Hallâc'ın idamına neden olan ifadelerinden biri, yazdığı bir mektupta yer almaktaydı ve bu mektup mahkemede kendisine gösterilince söz konusu ifadeyi kendisinin yazdığını onaylamıştı. Bu mektup, "Rahman ve Rahîm olandan falancanın oğlu falana..." diye başlar. Hallâc bu ifadenin sûfîler arasında yaygın olan bir kullanım olduğunu, buna *aynü'l-cem* sırrı denildiğini, -kurb-i nevafile hadisinde belirtildiği gibi- burada yazan el kendisine ait olsa bile gerçekte yazanın Hakk olduğunu belirtir.⁶⁵⁰ Şu halde eğer *şath* türü ifadeleri -Serrâc'ın tanımından hareketle- 'vecdin ve galebenin etkisiyle irade

⁶⁴⁶ Louis Massignon, **Hallâc-ı Mansûr'un Çilesi: La Passion de Hallâj**, Çev. İsmet Birkan, İstanbul, Ardiç Yay., 2006, I: 60.

⁶⁴⁷ Louis Massignon, **Hallâc-ı Mansûr'un Çilesi**, s. 63, 67. İbn Süreyc'in görüşleri daha sonra Hallâc'ı takip edenler hakkındaki yargılamaların düşmesi için de kullanılmıştır. Bkz. **a.g.e.**, s. 573.

⁶⁴⁸ Louis Massignon, **Hallâc-ı Mansûr'un Çilesi**, s. 456-457.

⁶⁴⁹ Louis Massignon, **Hallâc-ı Mansûr'un Çilesi**, s. 573.

⁶⁵⁰ Louis Massignon, **Hallâc-ı Mansûr'un Çilesi**, s. 636.

dışında' söylenen sözler olarak kabul edersek, Hallâc'ı savunmak için sûfilerin bu süreçte şath kavramını kullanmamaları makul hale gelebilir.

Aynı şekilde belirsiz olan bir başka husus, Bayezid'in (ö. 261/875) sözlerini yorumlamak üzere Cüneyd'in (ö. 297/909) telif ettiği kitapla ilgilidir. Literatür bilgisi veren eserler kitabın ismini *Şerh-i Şatahât-ı Ebî Yezîd el-Bestâmî* olarak zikretmişlerdir.⁶⁵¹ Oysa bu bilgiyi aktaran Serrâc, bu kitaptan bahsederken "Bayezid'in şathiyeleri" ya da "Bayezid'in sözleri" ibarelerini kullanır. Dolayısıyla bu kullanımlar kitabın tam ismine delalet etmez. Aşağıda değineceğimiz üzere, Bayezid'in sözlerinin 'şathiye' diye nitelenmesi, ancak Serrâc'ın bakış açısı kabul edildiğine anlamlı hale gelir. Çünkü Serrâc şath kelimesini bir ıstılah olarak kullanırken sûfilerin 'mazur' olduğunu ifade etmeyi hedefliyordu. Cüneyd'in ise aynı gerekçeyle bu eseri telif ettiği kesin değildir. Abdurrahman Bedevî'ye göre böyle bir ihtimal söz konusudur. Ona göre, Hallâc'ın yargılandığı esnada Cüneyd, Bayezid'in sözlerini izah ederek onu aklamak istemişti.⁶⁵² Fakat Bedevî'nin yaklaşımı, Massignon'un verdiği bilgilerle uyumsuz. Massignon'a göre Hallâc'ın gerçek anlamda yargılanmasıyla ilgili süreç ancak hicri 301'den itibaren başlamıştı.⁶⁵³ Bu durumda 297'de vefat eden Cüneyd'in, bu eseri hayatının son yılında yazdığını kabul etsek bile, bu yıla kadar Hallâc hakkında ciddi bir suçlama bulunmuyordu. Buna ek olarak Massignon, Bayezid'in ifadeleri hakkında Cüneyd'in ne düşündüğüne dair bilgiler verir. Buna göre Cüneyd, Bayezid'in sözlerini Farsçadan tercüme ettirerek öğrenmiş ve bunları yorumlarken Bayezid'in tecrübelerini eksik ve ifadelerini fazla somut bulmuştu.⁶⁵⁴ Gerçekten de Serrâc'ın Cüneyd'den aktardığı ifadelerde onun Bayezid'i 'aklamak' gibi bir yaklaşıma sahip olmadığı müşahede edilir. Cüneyd'in odaklandığı nokta, daha çok, Bayezid'in ne tür bir fena tecrübesi yaşadığını anlamaktı. Dolayısıyla Cüneyd'in onun sözlerini 'şath' olarak isimlendirdiği kesin değildir.⁶⁵⁵ Yine o dönemde Bayezid

⁶⁵¹ Carl Brockelmann, *Târîhu'l-Edebi'l-Arabî (GAL)*, Arapçaya çev. Abdülhalim Neccâr, Kahire, Dârü'l-meârif, (5. bs.), 1983, IV: 66; Fuat Sezgin, *Târîhu't-Türâsi'l-Arabî (GAS)*, Arapçaya çev. Mahmûd Fevzi Hicâzî, Riyad, Câmîatü'l-İmam Muhammed b. Suud el-İslâmiyye, 1991, I: 134; Süleyman Uludağ bu eserden "Şerh-i Şathiyât-ı Ebî Yezîd-i Bestâmî" şeklinde bahseder ki bu Serrâc'ın kullanımına daha uygundur. Bkz. Süleyman Uludağ, "Şathiye", *DİA*, XXXVIII: s. 370.

⁶⁵² Abdurrahman Bedevî, *Şatahâtü's-sûfiyye*, s. 24-25.

⁶⁵³ Louis Massignon, *Hallâc-ı Mansûr'un Çilesi*, s. 573.

⁶⁵⁴ Louis Massignon, *Hallâc-ı Mansûr'un Çilesi*, s. 122-124.

⁶⁵⁵ Lüma'daki ifadelere göre Cüneyd, Bayezid'in sözlerinden bahsederken 'kelam' ve 'hikâye' lafızlarını kullanmaktadır. Bkz. Serrâc, *Lüma'*, s. 325.

üzerine yazılan eserlerin isimlendirmelerindeki tercihler de bunu destekler. Bu isimlendirmelerde dikkat çekici olan husus, *şatahât* tabiri yerine *kelimât*, *işârât* ve *tarikât* terimlerinin kullanılmış olmasıdır.⁶⁵⁶ Buradan hareketle Fuat Sezgin, Cüneyd'in Bayezid hakkında yazdığı eserin *Tarîkatü Ebî Yezîd el-Bestâmî* isimli eser olabileceğini belirtir.⁶⁵⁷ Bu tür ihtimalleri 'güçlü' kabul etmek gerekebilir, çünkü hicri IV. yüzyılın sonlarında bile, sûfilerin 'anlaşılmaz' ve 'kapalı' sözleri için şath teriminden daha yaygın bir şekilde kullanılan terimlerin olduğunu görmekteyiz. Mesela Sehl b. Abdullah Tüsterî'nin (ö. 283/896) -Serrâc'ın bakış açısıyla söylersek şath niteliğindeki- yüze yakın sözünü şerh eden Ebû'l-Kâsım Abdurrahman b. Muhammed es-Sakallî (ö. 380/990) kitabına *Kitâbü's-şerhi ve'l-beyân li mâ eşkele min kelâmi Sehl* adını vermişti.⁶⁵⁸

Serrâc'ın (ö. 378/988) *Lüma*'daki "Şathiyat Bahsi" dışında şath kelimesini tanımladığı bölümde de yine benzer bir belirsizlik söz konusudur. Serrâc'ın aktardığına göre Ebû Hamza Horâsânî (ö. 290/903) kendisine 'güvende olmak' hakkında soran Horasanlı bir kişiye, yanında yırtıcı bir hayvan ve bir yastık bulunup da hangisine yaslanacağını umursamayan bir adamı örnek verir. Bunun üzerine adam 'Bu bir şathtır, delil (*ilm*) getir' demiştir.⁶⁵⁹ Burada Ebû Hamza Horâsânî'nin şath teriminden habersiz olduğunu varsaysak bile, en azından, hicri III. yüzyılın son çeyreğinde Horasan'da bu tabirin kullanıldığını tespit edebiliriz. Fakat bu anlatıda şath terimi, sûfilerin sözlerini mazur gösteren bir kavram olmak yerine, 'herhangi bir delile dayanmayan hikâye ya da iddia' anlamında kullanılır. Nitekim Serrâc'ın tanımı da bunu gösterir. Serrâc şöyle der: "Şath, dilin vecd halinde söylediği, ancak sahibinin izahıyla anlaşılabilir, iddia içeren bir sözdür."⁶⁶⁰ Öyle anlaşılıyor ki bir 'mazeret' anlamı taşımasından önce şath terimi, sûfilerin 'iddia' adını verdikleri ve Kur'ân ve sünnetten herhangi bir delili bulunmayan sözleri ifade etmek için kullanılıyordu. Serrâc'ın, aynı yerde, ismini vermediği bir sûfinin, kendisine sorulan soruda 'iddia' sezinlediği için "Dilin şathından Allah'a sığınırım!" dediğini aktarması bunu destekler. Serrâc şath

⁶⁵⁶ Fuat Sezgin, *Târîhu't-Türâsi'l-Arabî (GAS)*, I: 126-127.

⁶⁵⁷ Fuat Sezgin, *Târîhu't-Türâsi'l-Arabî (GAS)*, I: 134.

⁶⁵⁸ Süleymaniye Yazma Eserler Kütüphanesi, Esad Efendi Koleksiyonu, No: 1623; Köprülü Fazıl Ahmed Paşa Koleksiyonu, No: 727.

⁶⁵⁹ Serrâc, *İslam Tasavvufu: Lüma'*, s. 339; *Lüma'*, s. 296 (Abdülhalim Mahmud, Taha Abdülbâki neşri, s. 422).

⁶⁶⁰ Serrâc, *İslam Tasavvufu: Lüma'*, s. 339.

kelimesine ayırdığı kısa bölümde son olarak Ali b. Abdurrahim Ebû'l-Hasan Kannâd'ın şath kelimesini kullandığı bir şiirine yer verir. Bu şiirde Kannâd 'hakikatin ve hallerin şathı'ndan söz eder ve telvin sahibi sâlikin bu iki şathı birbirine karıştırabileceğinden bahseder.⁶⁶¹ Kannâd'ın ölüm tarihi tam olarak belli değildir fakat Ebû Hüseyin Nûrî (ö. 295/908) ve Hallâc'la (ö. 309/922) görüştüğü kesindir.⁶⁶² Fakat Kannâd'ın şiirinde de *şath*, sûfileri mazur gösteren bir anlam taşımaz. Nitekim Ebû Sa'd Harkûşî'nin (ö. 407/1016) naklettiğine göre Kannâd, kulluk gereklerini yerine getiremeyen bir kişinin işaretler ve ibarelerle Allah'a yakınlaşamayacağını düşünmektedir.⁶⁶³ Bütün bunlara rağmen Serrâc'ın (ö. 378/988) aktardığı bilgiler, Hallâc'ın yaşadığı dönemde, yani hicri III. yılın sonlarında, sûfilerin 'şath' terimini kullandıklarını kesin olarak göstermekte, fakat aynı zamanda bu kullanımın Serrâc'ınki gibi bir 'istilah' anlamı içermediğine işaret etmektedir.

Tasavvuf literatürü dikkate alındığında Serrâc'ın istisnai konumu belirginlik kazanır. Hicri IV. asırdan önce yaşayan Muhâsibî, Sehl-i Tüsterî, Ebû Said Harrâz ve Hakîm Tirmizî gibi müellifler eserlerinde şath kavramını kullanmamışlardır.⁶⁶⁴ Aynı şey Kelâbâzî, Kuşeyrî ve Hucvîrî gibi sünni tasavvufun kurucu isimleri için de geçerlidir. Bu müelliflerin eserlerinde şath terimine rastlanmaz fakat pek çok yerde 'iddia sahibi sûfiler' kınanır.⁶⁶⁵ Söz gelişi Hucvîrî, yaptığı üçlü taksimde *mustasvif* olarak zikrettiği zümreler için "ehl-i fuzûl" nitelemesini kullanır ki bu sınıflandırmanın, şathiye sahibi sûfileri de kapsamak üzere tasavvuftaki bütün aykırı eğilimleri içerdiğini düşünebiliriz.⁶⁶⁶ Bilindiği gibi *füzûl*, Hallâc'ın bir ifadesini eleştirirken Cüneyd'in 'manasız ibare' anlamında kullandığı kavramlardan biridir.⁶⁶⁷ Bununla beraber Hucvîrî, Hallâc'tan bahsettiği bölümlerde onu savunur, hatta onun

⁶⁶¹ Serrâc, **İslam Tasavvufu: Lüma'**, s. 339.

⁶⁶² Hatîb el-Bağdâdî, **Târîhu Bağdâd (Târîhu Medîneti's-Selâm)**, thk. Beşşâr Avvâd Ma'rûf, Beyrut, 2001, VI: 330-338; VIII: 688 vd.

⁶⁶³ Ebû Sa'd Harkûşî, **Tehzîbü'l-esrâr**, thk. Bessam Muhammed Bârûd, Abu Dabi, el-Mecmau's-sekâfî, 1999, s. 321.

⁶⁶⁴ Ayrıntılı bilgi için bkz. Carl W. Ernst, **Words of Ecstasy in Sufism**, ss. 9-24. Bu müelliflerden Muhâsibî ve Hakîm Tirmizî'nin tasavvufî tecrübe ve bu tecrübeyi ifade sorunu hakkındaki yaklaşımları için bkz. Serafîm Seppälä, **In Speechless Ecstasy: Expression and Interpretation of Mystical Experience in Classical Syriac and Sufi Literature** (Studia Orientalia), Helsinki, Finnish Acad of Sci & Letters, 2003, ss. 267-279.

⁶⁶⁵ Kelâbâzî, **Doğuş Devrinde Tasavvuf: Ta'arruf**, s. 48-49, 189; Kuşeyrî, **Kuşeyrî Risâlesi**, s. 180, Hucvîrî, **Hakikat Bilgisi**, s. 82, 109, 110.

⁶⁶⁶ Hucvîrî, **Hakikat Bilgisi**, s. 115.

⁶⁶⁷ Hucvîrî, **Hakikat Bilgisi**, s. 300.

sözlerini şerh etmek üzere bir kitap yazdığını ifade eder.⁶⁶⁸ Ona göre temkin niteliğinden uzak bir ‘mağlup’ olduğu için Hallâc’a tabi olunmaz fakat kapalı ibarelerinin hakikati de aynı şekilde inkâr edilemez.⁶⁶⁹ Fakat bütün bu izahlarında Hucvîrî’nin *şath* kavramını kullandığı görülmez. O halde *şath* kelimesi bir tasavvuf ıstılahı haline gelmeden önce, sûfiler bu tür ifadeler için ‘iddia’, sahibine ise ‘müddaî’ demektedirler. Buna ek olarak sûfilerin anlaşılmasız ve kapalı sözlerini ifade etmek için *kelimât* ve *işârât* gibi tabirler, daha önce yerleşmiş kullanımlardı.

Serrâc ile aynı dönemde yaşayan Ebû Tâlib Mekkî’nin (ö. 386/996) de aynı şekilde *şath* terimini ‘delilsiz iddia’ anlamında telakki ettiğini görmekteyiz. Mekkî *Kûtu’l-kulûb*’un sadece beş yerinde “şathiye sahiplerini” (*şâth*) zikrederken, diğer yazarlardan daha katı ve dışlamacı bir üslup benimseyerek onları bazen ibâhîlik bazen de ilhâdîlikle suçlar. Söz gelişi “Allah’ın emirlerini boşlayan şatahat sahiplerinden birisi...”⁶⁷⁰ derken onları ibâhîliğe nispet eder.⁶⁷¹ Bir başka kişiye dayandırdığı sözde ise şathiye sahipleri, kandırılmış cahil, hakikatten uzaklaşmış âlim ve hiçbir delil getirmeyen ezberci şeklinde tavsif edilir. Bu alıntının devamında Mekkî şöyle der:

Sonradan ortaya çıkan bidat ilimlere misal olarak, vecdlerini Kitap ve sünnete başvurmaksızın sadece vesvese ve hatırlara dayanarak yapılan konuşmaları zikredebiliriz. Oysa bu vecdlerin tafsilinin yapılması, Kitap ve sünnetin delilleriyle teyit dilmesi gereklidir. Bu ikisinin teyit etmediği fikirleri reddetmek icap eder. Çünkü bu tür vecdlerde dalalet ve aldanma, bu tür müşahedelerde de bâtil ve yalan mevzubahis olabilir.⁶⁷²

Bu pasajdan hareketle, Mekkî’nin ‘şathiye söylemeyi’ sonradan ortaya çıkan bir bidat olarak değerlendirdiğini öne sürebiliriz. Çünkü bir başka yerde şathiye sahiplerini Kur’an ve sünneti dikkate almamakla suçlayarak şöyle der:

...Ya da şatahat ehlinde bir sûfiye giderseniz. Böyle bir sûfi, yolunu kaybetmiş, hatalar içinde biri olduğundan sizi Kitap ve sünnetin ötesine taşır. O, bu iki kaynağı

⁶⁶⁸ Hucvîrî, **Hakikat Bilgisi**, s. 256.

⁶⁶⁹ Hucvîrî, **Hakikat Bilgisi**, s. 255-257.

⁶⁷⁰ Ebû Tâlib Mekkî, **Kalplerin Ağı: Kûtu’l-kulûb**, I: 355; **Kûtu’l-kulûb fi muâmeleti’l-mahbûb**, thk. Bâsil Uyûn es-Sûd, Beyrut, Dârü’l-kütübi’l-ilmiyye, 1997, I: 191.

⁶⁷¹ Bir başka ifadesinde ise şatahat sahiplerini ilmin sınırlarını aşan ve hükümleri ıskat edenler olarak tanımlamaktadır. Bkz. Ebû Tâlib Mekkî, **Kalplerin Ağı: Kûtu’l-kulûb**, II: 145; **Kûtu’l-kulûb fi muâmeleti’l-mahbûb**, I: 310.

⁶⁷² Ebû Tâlib Mekkî, **Kalplerin Ağı: Kûtu’l-kulûb**, II: 115; **Kûtu’l-kulûb fi muâmeleti’l-mahbûb**, I: 294.

fazla önemsemez ve söylediği sözlerle imamların görüşlerine muhalefet eder. Bu görüşlere muhalefet etmekten çekinmediği gibi sana sadece, zanna, vesveseye, hadse ve hakkı batıl gösterme esasına dayanarak fikir beyan eder. Kevni ve mekânı ortadan kaldırarak, ilmi ve ahkâmı tamamen devreden çıkarır. Kavramları ve kaideleri çiğneyip atar. Bunlar, ucu bucağı olmayan bir çölde yollarını kaybetmiş ve hiçbir hüccete dayanmayan kimselerdir. Tevhid denizinde boğulup giden bu zavallılar, ne muttakilerin imamları sayılır, ne de muttakiler için bir rehber olabilirler. Bunların bildirecekleri görüşler, delilden yoksun olduğu ve delillendirme yollarından birine dayanmadığı için tamamen geçersizdir.⁶⁷³

Bunu destekleyen bir başka ifadesinde ise şathiyeye söyleyen iddia sahiplerini, Mutezile, Mürice, Rafiziyye, İbâdiyye ve Cehmiyye ile beraber İslam ümmetinde sonradan ortaya çıkan ‘en büyük bidatlardan’ biri olarak zikreder. Ona göre bu altı zümre, ‘ümmetin zındıklarıdır.’⁶⁷⁴ Bu düşüncelerden hareketle Mekkî, zahir ilmin esaslarını dikkate almadan bâtın ilmi konusunda söz söylemeyi ilhad kabul eder ve şathiyeye sahiplerini mülhit olmakla niteler.⁶⁷⁵ Şu halde Mekkî’de şath terimi geçse bile, o bunu sûfilere mazur gösteren değil, ‘delilsiz iddia sahiplerini’ ifade eden bir anlamda kullanmaktadır.

Ebû Abdurrahman Sülemî (ö. 412/1021) ise bazı tasavvuf kavramlarını açıkladığı *Tefsîru elfâzi’z-sûfiyye* risalesinde, şathı mübtedi ve müntehi saliklerden vecd ve galebe anında dile gelen sözler olarak tarif eder ve şathın ‘yerilmiş’ (mezmûm) bir husus olduğunu vurgular.⁶⁷⁶ Yine ona nispet edilen⁶⁷⁷ *Risâle fi galatâti’s-sûfiyye*’de ise birkaç kez şath konusuna değinir fakat bunlar şath kelimesinin dilsel kökenine dairdir ve *Lüma*’daki ifadelerle neredeyse birebir örtüşür.⁶⁷⁸ Bu açıdan Sülemî, biraz

⁶⁷³ Ebû Tâlib Mekkî, **Kalplerin Aziği: Kûtu’l-kulûb**, II: 60. Bir başka yerde ise Mekkî, tasavvuf yoluna girmeden önce hadis tahsil edilmesini savunarak şöyle der: “Müritlik yoluna başlarken hadis, usul ve sünneti öğrenip bunların ardından ibadet ve zühde dalarsanız sûfilik yolunda ilerleyip arif bir sûfi olursunuz. Böyle yapmayıp da önce ibadet, takva ve hal ile meşgul olursanız, hadis ve usul ilmine bakmazsanız, işin sonunda ilim sahibi olmadığınız için ya şatahat ehlinen biri ya da hata ehlinen olup çıkarsınız.” Bkz. Ebû Tâlib Mekkî, **Kalplerin Aziği: Kûtu’l-kulûb**, II: 96; **Kûtu’l-kulûb fi muâmeleti’l-mahbûb**, I: 283.

⁶⁷⁴ Ebû Tâlib Mekkî, **Kalplerin Aziği: Kûtu’l-kulûb**, II: 199.

⁶⁷⁵ Ebû Tâlib Mekkî, **Kalplerin Aziği: Kûtu’l-kulûb**, II: 115.

⁶⁷⁶ Ebû Abdurrahman Sülemî, “Tefsîru elfâzi’z-sûfiyye”, **Resâilu’s-sûfiyye** içinde, thk. Gerhard Böwering, Bilal Orfali, Beyrut, Dârü’l-maşrık, 2009, s. 33. Yanı sıra Sülemî’nin, *Risâle fi galatâti’s-sûfiyye*’sinde şath konusunu ele aldığını görüyoruz. Bkz. Nureddin Şerîbe, **Tabakâtu’s-sûfiyye**, Giriş bilgileri, s. 37.

⁶⁷⁷ Abdülfettâh Ahmed el-Fâvî, **et-Tasavvuf el-vech ve’l-vechü’l-ahâr: Usûlü’l-melâmetiyye ve galatâtu’s-sûfiyye**, Kahire, Mektebetü’z-zehra, 1995, (2. bs.), s. 247.

⁶⁷⁸ Ebu Abdurrahman Sülemî, “Risâle fi galatâti’s-sûfiyye”, **et-Tasavvuf el-vech ve’l-vechü’l-ahâr: Usûlü’l-melâmetiyye ve galatâtu’s-sûfiyye** içinde, thk. Abdülfettâh Ahmed el-Fâvî, Kahire, Mektebetü’z-zehra, 1995, (2. bs.), s. 346.

sonra göreceğimiz üzere Serrâc'ın yaklaşımını takip etmektedir. Bununla birlikte Sülemî, eserin başında Serrâc'tan farklı bir bilgi vererek, şathın Horasanlı sûfilere ait bir konu olduğunu çünkü onların kendi hallerinden ve hakikatlerden söz ettiklerini; buna mukabil Irak ehlinin ise başkalarının hallerini vafettiklerini, bunun ise şath sayılmayacağını belirtmektedir.⁶⁷⁹ Bu tasnifi tasavvuftaki ekoller arası ilişkilere dair bir bilgi olarak kabul etmek mümkündür. Tasavvufun bir din ilmi olarak savunulması, Cüneyd ve Serrâc gibi Bağdatlı mutasavvıfların yaklaşımlarıyla tebarüz etmişti. Dolayısıyla Sülemî'nin tasnifinden hareketle şath meselesinin Iraklı sûfilere Horasanlı sûfilere tashih etme girişimi olduğunu öne sürebiliriz. Her hâlükârda Sülemî şath konusundaki görüşleri itibariyle Serrâc'tan farklı düşünmez.

Öyleyse bir tasavvuf ıstılahı olarak *şath* kelimesine, belli başlı eserler arasında ilk kez Serrâc'ın ö. (378/988) *Lüma*'sında rastlandığını söyleyebiliriz.⁶⁸⁰ Serrâc'ın önemi, o dönemde 'iddia' anlamında nadiren kullanılan bir terimi, sûfilere inanç ve ibadet ilkeleriyle çelişen ifadelerini mazur göstermek ve yorumlamak için istimal etmiş olmasıdır. Peki, böyle bir kullanımın ilk kez Serrâc tarafından gerçekleştirildiği öne sürülebilir mi? Öncelikle Serrâc 'Şathiye Bahsi'nin girişinde 'ıstılah ehli'nin *şath* kelimesini bu tür sözler için vaz ettiklerini belirttiği gibi⁶⁸¹ Cüneyd'den başka kimselerin de yine Bayezid'in sözleri hakkında konuştuklarını ifade eder.⁶⁸² Fakat burada 'ıstılah ehli'ni mutasavvıflar olarak kabul ettiğimizde, günümüze kadar ulaşan klasik tasavvuf kaynaklarında bu bilginin karşılığını bulmak –yukarıda da serdettiğimiz gibi- son derece güçtür. Bu nedenle şu tespitte bulunmak makul görünmektedir: Serrâc *şath* kelimesini, sûfilere vecdin etkisindeyken irade olmaksızın dile getirdikleri anlaşılmas sözleri ya da tepki çeken davranışlarını ifade eden bir ıstılah olarak kullanan ilk mutasavvıftır. Buradan çıkan bir başka önemli netice de Serrâc'ın şathı bir 'ıstılah' olarak kullanmasının ondan sonraki Kelâbâzî, Ebû Tâlib Mekkî, Kuşeyrî ve Hucvîrî gibi yazarlarda aynı şekilde karşılık bulmadığı, bu yazarların eski söylemi takip ederek 'iddia' kavramını tercih ettikleridir. Bu durumu şeriat-hakikat ilişkilerinin düzenlenmesi sürecinde, mutasavvıflar arasında ilk kez

⁶⁷⁹ Ebu Abdurrahman Sülemî, *Risâle fi galatâti's-sûfiyye*, s. 323.

⁶⁸⁰ Carl W. Ernst, "Shath", *EP*, Vol. IX, 1997, s. 361. Ernst'ün daha geniş izahları için bkz. a. mlf., **Words of Ecstasy in Sufism**, ss. 9-24.

⁶⁸¹ Serrâc, **İslam Tasavvufu: Lüma'**, s. 369; **Lüma'**, s. 322.

⁶⁸² Serrâc, **İslam Tasavvufu: Lüma'**, s. 373-374; **Lüma'**, s. 325-326.

Serrâc'ın tasavvufu bir 'din ilmi' olarak vaz etme girişimi ve bu amaçla kullandığı uzlaşmacı dille ilişkilendirebiliriz.

2.1.2 Bir Tasavvuf İstilahı Olarak Şath

Serrâc'ın tasavvuf anlayışı, yeknesak bir süreklilik içinde en başından beri Müslümanlar arasında varlığını sürdüren bir geleneğe ve bu geleneğe mensup 'büyük sûfilerin' otoritesine dayanır. Ona göre tasavvuf, insanın ahlaklanma sürecini problem edinen bir din ilmidir. Serrâc bunun iki önemli göstergesi olduğunu düşünür: Öncelikle bir 'din ilmi' olması bakımından tasavvuf, yapısal olarak fıkıh ilmiyle mukayese edilebilir ve tasavvufta da tıpkı fıkıhta olduğu gibi müçtehit sûfilerden ve onların içtihatlarında hata yapabileceğinden söz edilebilir. İkincisi ise tasavvuf, kendi içindeki ihtilafları ve içtihat hatalarını değerlendirebilecek eleştiri hakkına ve yetkisine sahiptir.⁶⁸³ Bir sonraki başlıktaki bu konuyu ele alacağız fakat burada şunu belirtmekle yetinelim: Serrâc'ı bu yaklaşımı benimsemeye icbar eden durum, sûfiler arasında söylemleri ve davranışları sünni inanç ve ibadet esaslarına aykırı zümrelerin yaygınlaşmaya başlamasıydı. *Lüma*'nın son bölümlerinde bu zümrelerden bir kısmını ibâhâ ve ilhada nispet ederek tasavvuf 'geleneği'nin dışına çıkarsa bile, Bayezid, Ebû Hüseyin Nûrî ve Ebû Bekir Şiblî gibi bu 'geleneğin kurucu isimlerini' kapsam dışı bırakmak aynı oranda mümkün değildi. Binaenaleyh Serrâc, bu gibi isimlerden nakledilen sözleri ve davranışları, onları 'geleneğin' dışına çıkarmadan izah edebileceği bir tasnif ve yorum biçimi kullanmaktadır. Buna göre sûfilerden nakledilen bu tür söz ya da davranışlar birer *şatahattır* ve ancak aynı tecrübeyi yaşayanların izahlarıyla anlaşılabilir.⁶⁸⁴

Şath konusunun başka bir yönü de bunun sadece sözleri ifade eden bir terim olmakla kalmayıp davranışları da kapsamasıdır. Söz gelişi Serrâc, Ebû Bekir Şiblî ve Ebû Hüseyin Nûrî'nin insanlar tarafından tepki çeken bazı davranışlarını şatahat bahsinde ele alır. Şiblî'nin pahalı elbiseler giyip daha sonra onları yakması, Nûrî'nin ise paralarını nehre saçması, insanlar tarafından malın zayi edilmesi olarak değerlendirilmiş, Serrâc ise bu davranışları kalbi Allah'tan alıkoyan her şeyden

⁶⁸³ Serrâc, *İslam Tasavvufu: Lüma*, s. 13, 16-21, 111.

⁶⁸⁴ Serrâc, *İslam Tasavvufu: Lüma*, s. 369-370.

vazgeçme prensibine dayandırarak yorumlamıştır.⁶⁸⁵ Daha çarpıcı bir örnek, Hallâc'ın idamına neden olan davranışlarıdır. Massignon'un verdiği bilgilere göre Hallâc'ın, Bağdat'taki evinde küçük bir Kâbe modeli inşa edip onun etrafında tavaf etmesi ve buna dayanarak hac vazifesini yerine getirdiğini öne sürmesi yüzünden idam edilmişti.⁶⁸⁶ Bu gibi örnekler, şatahatın sadece 'sözlerle' sınırlı olmadığını, davranışları da kapsadığını göstermektedir.

Bu minvalde Serrâc öncelikle *şath* kelimesinin analizini yapar. Ona göre *şath* Arapçada hareket demektir. Aynı zamanda nehirden suyun ya da elekten unun taşması da *şataha* fiiliyle ifade edilir.⁶⁸⁷ Serrâc'ın neden *şath* kelimesini tercih ettiği bu izahlarıyla açıklığa kavuşur. Çünkü buradaki 'hareket' ve 'taşma' anlamları, *şath*'ın türevlerinde –mesela *türrehât*, *tâmmât* ya da *arbede* gibi kelimelerde- bulunmaz. Serrâc 'hareket' ve 'taşma' anlamlarının, vecd anı ve irade dışı konuşmaya karşılık geldiğini düşünmektedir. Serrâc şöyle der: “*Şath*, vecd ehlinin vecdleri güçlendiğinde sırlarının *harekete* geçmesidir.” Devamında ise şöyle der: “Mürit vecdi artıp kalbine varit olana takat yetiremeyince duyguları diline *taşar*.”⁶⁸⁸ Buraya kadar Serrâc bir tasavvuf terimi olarak şatahatın içeriğine dâhil edilmesi gereken ve sûfilere mazur gösterecek iki önemli unsuru tespit etmiş olmaktadır: Birincisi vecd ve galebe anında, diğeri ise irade dışı söylenmiş ya da gerçekleşmiş olması.

Serrâc'a göre bu tür sözleri ve davranışları ancak 'ilimde derinleşmiş olanlar' yani bu tecrübeyi yaşamış olanlar anlayabilir.⁶⁸⁹ Bu, şatahatı ancak sülûk sürecine girip ilerleme kaydeden 'müntehi' mutasavvıfların yorumlayabileceği anlamına gelir ve bu yönüyle *şath* teriminin, ilimler arası ilişkilerde tasavvufa kazandırdığı hareket alanını gösterir. Eğer bunları izah edenler müntehi sûfiler ise, şatahat sahipleri de 'bidayet ehli' olmalıdır. Serrâc şöyle der: “Kemal ehlinde en az bulunan şey şatahattır. Çünkü onlar temkin sahibidir. Şatha düşenler ancak bidayet halinde olanlardır.”⁶⁹⁰ Böylece bir

⁶⁸⁵ Serrâc, **İslam Tasavvufu: Lüma'**, s. 390, 397.

⁶⁸⁶ Louis Massignon, **Hallâc-ı Mansur'un Çilesi**, s. 64, 559.

⁶⁸⁷ Serrâc, **İslam Tasavvufu: Lüma'**, s. 369. *Şath* hakkında ayrıntılı bilgi için bkz. Seyyid Şerif Cürcânî, **Kitâbü't-Ta'rîfât**, s. 312; Tehânevî, **Keşşâf**, I: 1028; Carl W. Ernst, “*Şath*”, **EP**, Vol. IX, 1997, ss. 361-362; Refik el-Acem, **Mevsûâtü Mustalahâti'-Tasavvufi'l-İslâmî**, Beyrut, 1999, s. 497-500; Ethem Cebecioğlu, “Şatahat İbarelerinin Anlaşılmasına Doğru: Metodik Bir Deneme”, **Tasavvuf Dergisi**, 2006, cilt: VII, sayı: 17, s. 7-27.

⁶⁸⁸ Serrâc, **İslam Tasavvufu: Lüma'**, s. 369.

⁶⁸⁹ Serrâc, **İslam Tasavvufu: Lüma'**, s. 369.

⁶⁹⁰ Serrâc, **İslam Tasavvufu: Lüma'**, s. 373.

sözün ya da davranışın şath sayılmasını sağlayan üçüncü unsura ulaşır: Şath, sûfler arasında bidayet ehli olanlardan vecd ve galebenin etkisiyle irade dışı dile gelen sözlerdir.

Bu nokta tasavvufta iç eleştiri geleneğinin nasıl teşekkül ettiğini anlamaya yardımcı olmaktadır. Şöyle ki Serrâc, Bayezid hakkındaki bölümde Cüneyd'in yazdığını ifade ettiği kitaptan iktibaslar yapar. Bu noktada Cüneyd'in Bayezid hakkındaki düşünceleri dikkati çeker. Cüneyd'e göre Bayezid'in sözlerinin bir kısmı 'sadece kendisinin bileceği' bir muhtevaya sahiptir. Çünkü o 'vecd denizinde boğulduğu için kendi durumundan haber vermektedir.'⁶⁹¹ Bu izahtaki 'boğulma' ve 'haber verme' eylemleri arasındaki paradoksal durum, -aynı zamanda Cüneyd'e müntesip olan- Amr b. Osman Mekkî'nin (ö. 291/903) de dikkat çektiği bir husustur: Mekkî şöyle der:

Vecdin keyfiyeti sözle anlatılmaz. Zira o müminler nezdinde bulunsa bile Allah'ın sırrıdır. İnsan sözünün, üzerinde tasarrufta bulunabildiği hiçbir şey Hakk'ın sırrı değildir. Zira kulun tekellüf ve zorlaması, rabbani sırlardan tümüyle kesilmiştir.⁶⁹²

Cüneyd'in görüşünü dikkate aldığımızda Mekkî'nin bu izahı şu anlama gelebilir: şatahat söylemek hakikatte imkânsızdır, şatahat olduğu iddia edilen ifadeler 'zorlama' ile dile gelen sözlerdir. Bununla beraber Serrâc, Cüneyd'i takip ederek bu imkânı kabul eder ve sırasıyla Bayezid, Ebû Bekir Şiblî, Ebû Hüseyin Nûrî'nin şathiyelerinden nakiller yaparak onları izah etmeye çalışır.⁶⁹³ Böylece en azından şathiyenin imkânı hakkında Cüneyd ve Amr b. Osman Mekkî arasındaki görüş ayrılığını tespit edebiliriz.⁶⁹⁴ Fakat bu imkânı kabul etsek bile, tasavvuf metodolojisi bakımından başka bir sorunla karşı karşıya kalırız: Eğer *şath*, sadece bu tecrübeyi yaşayanların anlayabileceği bir kişisel tecrübenin sonucuysa hangi anlamda bir başkası onu yorumlayabilir? Bu nokta, tasavvufun bir 'ahlak hareketi' ve 'din ilmi' olmak arasında kaldığı ve anlaşıldığı kadarıyla ikincisini benimsediği zorunlu tercih

⁶⁹¹ Serrâc, **İslam Tasavvufu: Lüma'**, s. 373-374.

⁶⁹² Hucvîrî, **Hakikat Bilgisi**, s. 241.

⁶⁹³ Serrâc, **İslam Tasavvufu: Lüma'**, s. 373-399. Serrâc Hallâc'tan çeşitli nakiller yapsa bile Şathiye Bahsinde onu hiç zikretmemiş ve sözlerini izah etmemiştir.

⁶⁹⁴ Amr b. Osman Mekkî, Hucvîrî'nin Hallâc'a tepki gösteren sûfler arasında zikrettiği isimlerden biridir. Bkz. Hucvîrî, **Hakikat Bilgisi**, s. 253.

durumunu ele verir. Buna ek olarak, sorun teşkil eden yönlerden birisi de şath türü söylemlerin ‘gerçekten’ vecd ve galebe anında söylenip söylenmediğidir.⁶⁹⁵ Bayezid’in ya da Şiblî’nin, bu sözleri vecd halindeyken söylediklerine dair kendi beyanları bulunmadığı gibi Cüneyd ve Serrâc bunun tespitini aynı tecrübeyi yaşayan üst bir otoriteye dayandırmaktadır. Cüneyd şöyle der: “Bayezid’in sözlerini, manasını bilen ve maksadını kavrayan çok az kimse tam olarak yorumlayabilir.”⁶⁹⁶ Fakat bu otoritenin tespiti de başka bir sorundur. Serrâc’a göre Cüneyd bu otoritelerden biridir. O Cüneyd’in şöyle dediğini aktarır: “Bayezid halinin büyüklüğüne rağmen bidayet halinden çıkamamıştı.” Bu iktibasın biraz sonrasında Ebû Bekir Şiblî’nin Bayezid hakkındaki sözü gelir: “Bayezid yanımızda olsaydı talebelerimizden birine teslim olurdu.” Serrâc’ın bu iki ifade hakkındaki izahı, şathı tespit edip yorumlayacak otoritenin kim olacağı sorununu tam olarak açıklığa kavuşturmaz. Serrâc şöyle der:

Tasavvuf ilmiyle işgal edenlerin her birinin, daima kendi hallerini en yüksek hal olarak görmeleri vakayı-ı âdiyedendir. Bu, sûflerin birbirine yaslanıp kalmamaları için Hakk’ın onlara bir gayret-i ilahisidir. Bayezid zamanının en anlayışlı kişilerinin bile anlayamadığı sözler söylediği halde Cüneyd onu bidayet ehli saymış, Şiblî de aynı tutumu benimsemiştir. Buna mukabil şeyhlerden bir başkası ise ‘Ben yirmi yıl Şiblî’nin yanında bulundum fakat ondan tevhide dair hiçbir şey duymadım, hep halleri ve makamları anlatırdı’ demiştir.⁶⁹⁷

Bu pasajdan hareketle tasavvufun ‘imamlarını’ tespit etmenin sûfler tarafından da bir sorun olarak kabul edildiğini iddia edebiliriz. Her hâlükârda şath gibi ‘özel’ bir konuda bu tür sorunların paranteze alındığını görmekteyiz: eğer tasavvuf bir din ilmiyse kendi ‘imamları’ bulunmalı ve bu imamlar şatahattaki kapalılıkları izah etmelidir. Binaenaleyh Serrâc’ın kendisine böyle bir rol biçerek bu tür sözleri *şath*

⁶⁹⁵ Bu görüşün Cüneyd ve Serrâc ile beraber ortaya çıktığı, sonrasında ise Gazzâlî ve İbn Haldun gibi müelliflerce sürdürüldüğünü söyleyebiliriz. Bkz. İbn Haldun, **Mukaddime**, Yay. Haz. Süleyman Uludağ, İstanbul, Dergâh Yay., 2013 (9. bs.), C. 2, ss. 862-863. Bu tür sözlerin vecd halinde söylenip söylenmediğine dair İbnü'l-Arabî’nin izahları da önem arz eder. Bu anlamda İbnü'l-Arabî’nin şathın tarifine ‘ilahi izin olmaksızın’ kaydını eklediğini belirtmeliyiz. Ona göre şath, kendilerine emir verilmediği sürece muhakkiklerin zellesidir. Fakat ilahi izin söz konusu olduğunda –ki Allah dostları sadece doğruyu söyler- şatahat, yorumlanması gereken bir kapalı ifade olmaktan çıkar ve doğru söze dönüşür. Bununla beraber şatahat gaflet anında söylenen bir sözdür ve şath sahibinin kibrinden kaynaklanır. Bu nedenle şath sahibinin derhal üzerindeki ‘doğa kalıntısından’ kurtulması beklenir. Bkz. Muhyiddin İbnü'l-Arabî, **Fütûhât-ı Mekkiyye**, VIII: 355-359. İbnü'l-Arabî’nin şathiyeler hakkındaki görüşleri için bkz. M. Mustafa Çakmaklıoğlu, **İbn Arabî’de Marifetin İfadesi**, İstanbul, İnsan Yay., 2007, ss. 464-481.

⁶⁹⁶ Serrâc, **İslam Tasavvufu: Lüma'**, s. 373.

⁶⁹⁷ Serrâc, **İslam Tasavvufu: Lüma'**, s. 387.

olarak isimlendirip izah etmesi, tasavvufun 'ilmî dil' kazanmasında zorunlu bir aşamayı temsil etmektedir.

Serrâc'ın açıklamalarından hareketle bu zorunluluğu iki önemli gerekçeye dayandırabiliriz: Birincisi bu tür sözlerin büyük bir çoğunluğu Allah-insan arasındaki başkalığın ortadan kalktığını ima eder ya da böyle bir vehme yol açar. Söz gelişi Ebû Bekir Şiblî'nin "Nereye giderseniz gidin sizinle beraberim"⁶⁹⁸ sözü bu türdendir. Doğal olarak bu, İslam'ın inanç ilkeleriyle çelişiktir ve hem Cüneyd hem de Serrâc, bu vehme yol açabilecek sözleri sünni inanç ilkelerine uygun olarak yorumlamışlardır.

İkinci gerekçe ise şathiye türü sözlerin popülerleşmesidir. Serrâc'ın bu konuya en az birinci gerekçedeki kadar önem attığını görmekteyiz. Ona göre problem, bu tür sözlerin halk arasında yaygınlaşması, buna bağlı olarak bazılarının yanlış tutumlarını bu tür sözlere dayandırmaları ya da tam tersi bir tavırla bu sözleri söyleyenleri tekfir etmeleridir ve her iki durumda da zarar gören sûfilerdir. Bu noktada Serrâc bir diğer önemli soruna dikkati çeker, o da şathiye olduğu iddia edilen pek çok sözün halk tarafından üretilmesidir. Verdiği örnek Bayezid'in meşhur "Sübhânî..." sözüdür. Serrâc bu sözün Bayezid'e ait olup olmadığı konusunda ünlü mutasavvıf İbn Sâlim'le tartıştığını, bunu tespit etmek için Bestam'a kadar gittiğini, oranın halkından meseleyi soruşturduğunu fakat kimsenin Bayezid'den böyle bir söz işitilip nakledildiğini onaylamadığını ifade eder.⁶⁹⁹ Bayezid'den yaklaşık bir asır sonra bu soruşturmanın yapıldığını ve bu süre içerisinde soruşturmanın sıhhatini engelleyen bir dezenformasyonun gerçekleştiğini kabul etsek bile, Serrâc'ın burada şathiyelerin tespit edilmesiyle ilgili teknik bir soruna işaret etmesi önemlidir. Ona göre şath türü sözlerin yaygınlaşmasının temel nedeni, âlimlerin bu konuları ciddiye alıp eserlerinde yer vermemeleridir. Şöyle der: "Benim izah etmek istediğim sözler, kitaplarda bulunmayan sözlerdir. Çünkü bunlar âlimlerin itibar ettiği bilgilerden değildir sadece halk arasında yaygındır."⁷⁰⁰ Başka bir ifadesinde ise bu tür sözleri vaizlerin şuursuzca yaydığını dile getirir.⁷⁰¹ O halde Serrâc'ın şöyle düşündüğünü öne sürebiliriz: Şathiyelerle ilgili sûfilere yöneltilen eleştirilerde 'haksız' bir durum söz konusu, çünkü

⁶⁹⁸ Serrâc, **İslam Tasavvufu: Lüma'**, s. 385.

⁶⁹⁹ Serrâc, **İslam Tasavvufu: Lüma'**, s. 382.

⁷⁰⁰ Serrâc, **İslam Tasavvufu: Lüma'**, s. 374.

⁷⁰¹ Serrâc, **İslam Tasavvufu: Lüma'**, s. 408. Benzer bir durumdan Hucvîrî bu kez nübüvvet-velayet meselesiyle ilgili olarak bahseder. Bkz. Hucvîrî, **Hakikat Bilgisi**, s. 356.

bu tür sözlerin bir kısmı kontrolsüz bir süreçte yaygınlaşıyor ve bunda âlimlerin bu meseleleri ciddiye almamalarının büyük rolü vardır.

Serrâc'ın şatahatı mazur göstermek üzere yaptığı izah ise sünni tasavvufun karakteristiğini yansıtmaması bakımından önemlidir. Serrâc şöyle der:

Bütün bunlar haldir, dolayısıyla devamlı değildir. Çünkü haller geçicidir ve kula bir an gelen Allah'ın ikramıdır. Hal kalıcı olsaydı ilahi hüküm ve emirlere dair vazifeler ortadan kalkar, adâb ve ahlaktan bahsetmek mümkün olmazdı.⁷⁰²

Görüldüğü gibi Serrâc'ın şahsında sûfiler için önem arz eden husus, şeriatın emir ve yasaklarına uygun davranarak ilahi ahlakla ahlaklanmaktır. Sünni tasavvuf başından beri bu maksada vurgu yapar ve bu maksadın yitirilmesine yol açacak her türlü söz ve davranış ya tevil edilir ya da tasavvufun kapsamı dışında tutulur.

Serrâc'ın şatahat hakkındaki izahlarının maksadına ulaştığını iddia edebilir miyiz? Öyle görünüyor ki Serrâc, en azından, şathiyeye sahibi olmakla ün kazanmış pek çok mutasavvıfa yönelik suçlayıcı yaklaşımların azalmasında pay sahibi olmuştur. Her ne kadar Kuşeyrî ya da Hucvîrî gibi müellifler, bizzat *şath* teriminden hareket etmeseler de Serrâc'ın bu kavramı merkeze alarak din ilimleriyle yapmak istediği uzlaşılı üslubunu, özellikle fena ve beka bahislerinde sürdürürler. Yedinci yüzyılda ise Rûzbihân Baklî (ö. 606/1209) bir şathiyeler koleksiyonu meydana getirerek Serrâc gibi bu şathiyelerin 'bâtın' anlamlarını izah etmektedir.⁷⁰³ Sûfiler dışındaki âlimlerden örnek vermek gerekirse, Serrâc'tan bir nesil sonra, Abdülkâhir Bağdâdî (ö. 429/1037) *el-Fark beyne'l-Fırak*'ta Hallâc'tan bahsetmesine rağmen Bayezid ya da Şiblî'den söz etmez. Hallâc'tan bahsederken de sözlerinin 'şath' olarak kabul edildiğini belirtir fakat yine de onu Hulûliyye'nin bir alt fırkasının, Hallâciye'nin kurucusu sayar.⁷⁰⁴ Bilindiği gibi Hucvîrî de benzer bir tasnif yapmış fakat Hallâciye'nin Hallâc'ı yanlış anlayanlar tarafından sonradan ihdas edildiğini öne sürmüştü.⁷⁰⁵ Dolayısıyla *el-Fırak* özelinde Hallâc'ın durumunu istisna kabul edebiliriz. Hallâc'a karşı müspet tutuma misal olarak Fahreddin Râzî'yi (ö. 606/1209) zikredebiliriz. Râzî *Mefâtîhu'l-Gayb*'da besmelenin

⁷⁰² Serrâc, **İslam Tasavvufu: Lüma'**, s. 395.

⁷⁰³ Rûzbihân Baklî, **Şerh-i Şathiyât**, Tahran, Gencine-i Nuviştehây-i İran, 1966.

⁷⁰⁴ Abdülkâhir el-Bağdâdî, **Mezhepler Arasındaki Farklar: el-Fark beyne'l-Fırak**, Çev. Ethem Ruhi Fırlı, Ankara, TDV Yay., 2007, (4. bs.), s. 202.

⁷⁰⁵ Hucvîrî, **Hakikat Bilgisi**, s. 388.

niçin üç ilahi ismi içerdiğini izah ederken Hallâc'ın iki şiirini nakletmektedir. Bu şiirlerde Hallâc, Allah isminin içerdiği anlamlardan birini bile bilmenin, sadece Allah'ın bildirmesiyle mümkün olduğunu ve O'nun açıkta ve gizlide her şeye 'her şey ile' tecelli ettiğini dile getirir.⁷⁰⁶ Açıktır ki bu düşüncelerde, sünni inanç ilkeleriyle temelde bir ayrışma bulunmaz. O halde *şath* istilahının ve onun etrafında yapılan izahların ilim çevrelerinde belli ölçüde karşılık bulduğunu öne sürebiliriz.

Sûfiler için en az şathiye sahipleri kadar sorun teşkil eden diğer konu ise tasavvuf yolunda olan ancak onun âdâb ve kuralları konusunda hataya düşen gulat ehli ile inanç esaslarında sapkınlık gösteren mülhit gruplardan ayrılmaktı. Buradan hareketle konuyu tasavvuf-içi ve tasavvuf-dışı hatalı zümreler şeklinde ikiye ayırarak ele almak uygun olacaktır.

2.2 Tasavvufta “İçtihat” Hataları: Galatât

Tasavvufî âdâb ve uygulamalar konusunda hataya düşenlere yönelik eleştiriler, başından beri sûfilerin üzerinde durduğu bir konudur. Bu anlamda sûfiler, bir yandan toplumdaki tasavvuf algısına zarar veren ve sûfilere izafe edilen yanlış düşünceleri ve uygulamaları bertaraf ederken bir yandan da mübtedi salıklere tasavvuf âdâb ve erkânını öğretmek istemişlerdir. Her iki durumda da temel gaye, tasavvufun din ilimleriyle ilişkisinde sorun teşkil eden düşünce ve davranışları, sünni inanç ve ibadet ilkeleriyle sınırlı bir ahlak anlayışı düzeyine çekmekti. Özellikle bu amaca matuf olmak üzere erken dönemden itibaren geniş bir *Âdâbü'l-mürîdîn* literatürü teşekkül ettiği gibi⁷⁰⁷ sûfi tabakâtı, terâcim ve menâkıbnâme türü eserler de tasavvufî hayattaki bozulmaların 'üstat' ve 'imam' otoritesiyle tashih edilmesi maksadını taşımaktadır. Birinci Bölüm'de gördüğümüz üzere, toplumdaki dindarlık algısına yönelik *Kitâbü'z-zühd*'lerde yer alan eleştiriler ile hicri üçüncü asırda Muhâsibî ve Hakîm Tirmizî'nin bilhassa zühdün mahiyetine ilişkin serdettikleri tenkit ve tashihler, bu yaklaşımın ilk örnekleri sayılabilir.⁷⁰⁸ Hicri dördüncü asır ve sonrasında ise bu yaklaşımın en önemli temsilcileri Serrâc, Ebû Tâlib Mekkî, Ebû Abdurrahman Sülemî ve Hucvîrî'dir. Bu

⁷⁰⁶ Fahreddin Râzî, *Mefâtihu'l-Gayb*, Beyrut, Dârü'l-fîkr, 1981, C. I, s. 291.

⁷⁰⁷ Çeşitli örnekler için bkz. Mustafa Aşkar, *Tasavvuf Tarihi Literatürü*, ss. 174-189.

⁷⁰⁸ Ayrıntılı bilgi için bkz. Hâris Muhâsibî, *Mekâsib*, thk. Sa'd Kerîm el-Fakî, İskenderiye, Dâiretü İbn Haldun, ts.; Hakîm Tirmizî, *Beyânü'l-kesb*, *Âdâbü'l-mürîdîn* ile birlikte thk. Abdülfettâh Abdullah Bereke, Kahire, Matbaatü's-saade, 1977.

mutasavvıflar eleştirilerini –siyasi anlamından sarf-ı nazar ederek⁷⁰⁹ bazen *galat* bazen de *bidat* terimleriyle ifade etmişlerdir.

Serrâc (ö. 378/988) *Lüma*'nın son bölümünde 'sûfî kisvesine bürünenlerin' (*müterassimûn bi't-tasavvuf*) hatalarını bir derecelendirme yaparak ele alır. Serrâc'a göre tasavvuf içindeki hatalar, tıpkı fıkıhtaki "içtihat" hatalarına benzer ve bu nedenle bu hataları değerlendirenlerin yine sûfiler olması gerekir. Ona göre bu hatalar, dalalete götürmeyen furû hataları ve dalalete götüren usul hataları olarak ikiye ayrılır. Usul hataları şeriatın temel esaslarındaki yanlışları, furû hataları ise âdâb, ahlak, haller ve makamlar konusundaki yanlışları ifade eder.⁷¹⁰ Serrâc furû konularda yanlışları ikiye ayırmaktadır: tasavvufa intisap edenler ve etmeyenler. Binaenaleyh *müterassim* teriminin, bir mürşide intisap etmemiş olduğu halde tasavvuf hakkında konuşan kişileri ifade ettiğini belirtmeliyiz. Bu itibarla Serrâc, furû konulardaki hataların temel sebebini, 'mürşitsizlik' olarak izah eder ve *müterassimler*den ayırmak için salıkların hatalarını sürçme anlamına gelen *zelle* ve *hefve* kavramlarıyla ifade eder. Ona göre zelle tarzında hataları olan sûfiler, yanlışlarında ısrar etmezler.⁷¹¹

Bu temel çerçevenin ardından Serrâc, zenginlik-fakirlik, dünyevi genişlik ve çalışma (kesb), mücadele usulleri ve uzlet gibi konularda yanlışların görüşlerini değerlendirir. Dile getirdiği tenkitlerdeki ana fikri, nefsin terbiyesinde ciddiyetten uzaklaşmamak ve her hâlükârda ayet ve hadislerde belirtilen ahlâkî değerlerin dışına çıkmamak şeklinde ifade edebiliriz. Bu itibarla onun tenkitleri sürekli bir 'orta yol' arayışını ihtiva eder. Söz gelişi zenginlik-fakirlik ihtilafında, ahlâkî değerlerden sapmamak kaydıyla zenginliğin güzel bir haslet olduğunu, dilencilığe ve tembelliğe sebep olmaması şartıyla fakirliğin üstün olduğunu belirtir. Mücadele konusunda ise amelleri maksada ulaşmanın sebebi sayanları eleştirirken, cebrî bir tutumla nefis terbiyesini gereksiz görenlere mürşitlere intisap etmelerini söyler.⁷¹²

⁷⁰⁹ *Gulat* teriminin İslam ilimlerindeki gelişime dair geniş bilgi için bkz. Vedad el-Kâdî, "Keysâniyye'ye Özel Referansla İslam Kaynaklarında *Gulat* Teriminin Gelişimi", Çev. Yusuf Benli, *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi*, VII (2007), sayı: 2, ss. 241-276.

⁷¹⁰ Serrâc, *İslam Tasavvufu: Lüma'*, s. 414-415; *Lüma'*, s. 362-363.

⁷¹¹ Serrâc, *İslam Tasavvufu: Lüma'*, s. 415; *Lüma'*, s. 363.

⁷¹² Serrâc, *İslam Tasavvufu: Lüma'*, s. 416-424; *Lüma'*, s. 363-372. Bu bölümde Serrâc, tasavvuftaki 'aşırı akımlar' hakkında dikkat çeken bilgiler de vermektedir. Mesela nefsi aruzlarına gem vurmak için tenasül uzuvlarını kesen kişilerden bahseder. Bkz. Serrâc, *İslam Tasavvufu: Lüma'*, s. 422; *Lüma'*, s. 370. Bu bilgi, tasavvuf tarihinde bu tür yozlaşmaların XIII. yüzyıldan sonra yaygınlık kazandığı ya da en azından X. yüzyılda bu tür aşırı örneklere rastlanmadığı şeklindeki yerleşik kanıyı değiştirebilecek niteliktedir. Nitekim Ahmet T. Karamustafa, bu konuya hasrettiği *God's*

Ebû Tâlib Mekkî'nin (ö. 386/996) eleştirilerindeki temel kavram ise *bidattir*. Mekkî, selef zamanında olmadığı halde sonrakilerin ortaya çıkardığı sözleri ve fiilleri ele alırken, aynı zamanda tasavvuftaki yozlaşmaları da eleştirir. Bilhassa toplumsal ilişkilerde, ibadetlerde, ilim tedrisinde ve ahlâkî değerlere bakışta yaşanan değişimleri, selefın (sahabe ve tabiin neslinin) otoritesine dayanarak izah etmeye çalışır.⁷¹³ Tasavvuf özelinde, yukarıda da değindiğimiz gibi, şathiye sahibi sûfilere yönelik eleştirilerini örnek verebiliriz. Bununla beraber en önemli tenkitleri, ilim hayatına yöneliktir ve burada Mekkî bidat kavramının kapsamını genişleterek fıkıh, kelam vb. ilimler ile kıssacılık gibi faaliyetlerin tamamını bidat saymaktadır.⁷¹⁴ Buna mukabil selef zamanından beri varlığını sürdüren *iman ve yakîn ilminden* söz eden Mekkî, hicri III. yüzyıla kadar yazılan eserlerin genel bir listesini vererek, *yakîn ilminden* kopmanın nasıl gerçekleştiğini anlatır.⁷¹⁵ Dolayısıyla Mekkî, Tirmizî ve Serrâc gibi müelliflerde de gördüğümüz bir tavrı sürdürerek, din ilimlerinde zamanla yaşanan ayrışmalara ve bütüncül yapının kaybolmasına yönelik tepkisini, bidat kavramını merkeze alarak dile getirmektedir.

Ebû Abdurrahman Sülemî (ö. 412/1021) tasavvuf âdâb ve erkânında hataya düşenleri iki eserinde ele almıştır. Bunlardan birincisi olan *Beyânu zeleli'l-fukarâ*'da tıpkı Serrâc gibi, sûfilerin hatalarını “zelle” olarak isimlendirir. Fakat bu eserdeki temel konu, zenginlik ve fakirlik arasındaki üstünlük tartışmalarıyla sınırlıdır. Sülemî, bu tartışmada yanılanları tashih etmek için tasavvufun ‘selef’ mesabesindeki büyük sûfilerinden örnekler vermektedir.⁷¹⁶ Burada Sülemî'nin izahları, sünni tasavvufa hâkim olan uzlaşmacı bir üslup barındırır ve bu yönüyle Tirmizî ve Serrâc gibi müelliflerin izahlarıyla paralellik arz eder. Nitekim ona nispet edilen *Risâle fi galatâti's-sûfiyye*'de de hem aktarılan rivayetler hem de konuların sıralanışı

Unruly Friends'in özellikle aşırı akımların tarihini incelediği ilk bölümlerinde Serrâc'ı tamamen göz ardı etmiş görünmektedir. Bkz. Ahmet T. Karamustafa, **Tanrı'nın Kuraltanıma Kulları: İslam Dünyasında Derviş Toplulukları (1200-1550)**, Çev. Ruşen Sezer, İstanbul, YKY, 2007, ss. 23-49.

⁷¹³ Ebû Tâlib Mekkî, **Kalplerin Azığı: Kûtu'l-kulûb**, II: 58-120.

⁷¹⁴ Ebû Tâlib Mekkî, **Kalplerin Azığı: Kûtu'l-kulûb**, II: 120-140.

⁷¹⁵ Ebû Tâlib Mekkî, **Kalplerin Azığı: Kûtu'l-kulûb**, II: 98-100, 124.

⁷¹⁶ Ebû Abdurrahman Sülemî, “Beyânu zeleli'l-fukarâ”, **Tasavvufun Ana İlkeleri: Sülemî'nin Risaleleri** içinde, Çev. Süleyman Ateş, Ankara, 1981, ss. 142-156.

bakımından *Lüma* ' ile benzerlikler olduğu görünür.⁷¹⁷ Dolayısıyla bu risale, *Lüma* 'daki *galatât* bölümünün bir ihtisarı mesabesindedir.

Hucvîrî (ö. 465/1072) ise öncelikle şu tespitte bulunur: “Mesleklerin mensubu olanlar bozulabilir, fakat tarikatların aslı bozulmaz.”⁷¹⁸ Ardından Serrâc'ın *müterassim* diye isimlendirdiği zümreleri *mustasvif* olarak adlandırır. Ona göre mustasvifler, mal ve makam sahibi olmak için sûfilere benzemeye çalışan kimselerdir ve ‘şekilcilik (*resm*) illetiyle perdelenikleri’ için yaptıkları *fuzûl*dan ibarettir. Bu nedenle nefis terbiyesi ve ahlaklanmanın ‘hakikatinden’ bütünüyle uzak oldukları gibi tutumlarıyla sûfilere de zarar vermektedirler.⁷¹⁹ Hucvîrî *Keşfu'l-mahcûb* 'da çeşitli vesilelerle bu tür zümreleri eleştirip tasavvuf dairesinin dışına çıkarırken, bir yandan da tasavvufun âdâb ve erkânında hataya düşen saliklere tavsiyelerde bulunmayı sürdürür. Hucvîrî'nin eleştiri yönelttiği zümrelere örnek olarak şunları zikredebiliriz: sofistler gibi bilginin ve ahlâkî değerlerin imkânını reddeden sûfiler,⁷²⁰ zenginliği fakirliğe üstün sayanlar,⁷²¹ itibar elde etmek için yamalı hırka giyenler,⁷²² melameti benimsemekle beraber şeriati terk edenler⁷²³ ve ‘zamanın afeti’ olan sema konusunda aşırıya gidenler.⁷²⁴ Bunlara ek olarak Hucvîrî, tasavvuf fırkalarını ele aldığı bölümde, her bir fırkanın ‘hatalarını’ izah ederek tasavvufun iç eleştiri geleneğinin teşekkül etmesinde pay sahibi olmuştur.

Kısaca şariat-hakikat ilişkilerini düzenlemek maksadıyla başından beri sûfilerin gerek tasavvufa intisap eden saliklerin gerekse tasavvufa intisap etmediği halde kendisini sûfî sayanların hatalarını tespit ve tashih etmeye büyük önem verdiklerini görüyoruz.

2.3 Sünnî Tasavvufun Neticesi: Dalaletin Tanımlanması

Sünnî tasavvufun en mühim neticelerinden biri de sapkınlığın sınırlarının belirlenmesiydi. Bu itibarla erken dönemde sûfilerin yüzleşmek zorunda kaldığı en önemli sorun, aralarındaki mülhitleri tespit edip onlardan ayrışmaktı. Serrâc'ın ve

⁷¹⁷ Ebu Abdurrahman Sülemî, *Risâle fi galatâti's-sûfiyye*, ss. 324-348.

⁷¹⁸ Hucvîrî, **Hakikat Bilgisi**, s. 123.

⁷¹⁹ Hucvîrî, **Hakikat Bilgisi**, s. 115-116.

⁷²⁰ Hucvîrî, **Hakikat Bilgisi**, s. 94.

⁷²¹ Hucvîrî, **Hakikat Bilgisi**, s. 104.

⁷²² Hucvîrî, **Hakikat Bilgisi**, s. 126-128.

⁷²³ Hucvîrî, **Hakikat Bilgisi**, s. 147.

⁷²⁴ Hucvîrî, **Hakikat Bilgisi**, s. 552.

Hucvîrî'nin verdiği bilgilerden, bu dönemde bilhassa sülûk süreci sonunda Tanrı'yla birleşme (ittihad) ve Tanrı'nın kula yerleşmesi (hulûl) düşüncelerinin bazı mutasavvıflar arasında terviç ettiğini öğrenmekteyiz.⁷²⁵ Bu meyanda sûflere yöneltilen en önemli eleştiriler, fena hakkındaki görüşlerine odaklanmış ve Bayezid gibi bazı sûfler ilhad ile suçlanmıştı.⁷²⁶ Sûfler bu eleştirilere karşı öncelikle fena tecrübesini açıklıkla izah edebilecek anlatım imkânının yetersizliğini dile getirmişlerdi.⁷²⁷ Fakat tasavvufun Cüneyd ve Serrâc gibi mutasavvıflar sayesinde bir 'din ilmi' hüviyeti kazanmasından itibaren dil yetersizliği sorunu paranteze alınmış ve fena hali çeşitli derecelendirmelerle tasnif edilerek, tepkileri azaltacak bir muhteva kazanmıştır. Bu çerçevede en önemli iki örnek Ebû Said Harrâz'ın (ö. 286/899) ve Cüneyd'in (ö. 297/909) fena hakkındaki görüşleridir. Harrâz ve Cüneyd, fena halini sülûk sürecinin aşılması gereken bir merhalesi sayıp, ondan sonra gelen ve kulluk yükümlülüklerinin daha bilinçli yerine getirildiği bekâ halini tebci etmişlerdi.⁷²⁸ Yine fark ve cem halinden sonra tekrar 'ikinci fark' halinden bahsederek aynı düşünceye sistematik bir çerçeve sağlamaya çalışmışlardı.⁷²⁹

Dil yetersizliği konusunda sorun teşkil başka bir nokta ise mübtedi-mutavassıt-müntehi aşamalarında, müntehinin niteliklerinin belirsizleşmesi, daha doğru bir ifadeyle nebi ile veli arasındaki farkı tezyif eden söylemlerdi.⁷³⁰ Sûfler bir velinin peygamberin tecrübesine ortak olduğunu dile getirseler bile –mesela Hucvîrî'ye göre velilerin sahv makamı avamın derecesi iken sekr makamları peygamberlerin derecesidir-⁷³¹ “Tâbi olan tâbi olunandan üstün olamaz”⁷³² ilkesini benimseyerek her hâlükârda nübüvvet ve velayet arasındaki farkların tespitine aynı derecede önem

⁷²⁵ Serrâc, **İslam Tasavvufu: Lüma'**, s. 424, 430; Hucvîrî, **Hakikat Bilgisi**, s. 388-394.

⁷²⁶ Hucvîrî, **Hakikat Bilgisi**, s. 204; İlhad ile suçlanan mutasavvıflar hakkında daha geniş bilgi için bkz. Gerhard Böwering, “Early Sufism Between Persecution and Heresy” **Islamic Mysticism Contested** içinde, ed. Frederick De Jong-Bernd Radtke, Leiden, Brill, 1999, ss. 45-67; Türkçesi için bkz. Gerhard Böwering, “Zulme Uğrayan ve İlhâdla Suçlanan İlk Sufiler”, Çev. Abdurrezzak Tek, **Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi**, 2003, Cilt: XII, Sayı: 2, s. 361-384.

⁷²⁷ Bu girişime bir örnek vermek gerekirse Amr b. Osman Mekki'nin görüşlerini zikredebiliriz. Bkz. Hucvîrî, **Hakikat Bilgisi**, s. 241.

⁷²⁸ Hucvîrî, **Hakikat Bilgisi**, s. 365-371.

⁷²⁹ Kuşeyrî, **Kuşeyrî Risâlesi**, s. 158-160.

⁷³⁰ Örnekler için bkz. Serrâc, **İslam Tasavvufu: Lüma'**, s. 426 vd. Mesela Hallâc'ın yazdığı bazı cümleleri Kur'an ile eşdeğerde kabul etmesi. Bkz. Louis Massignon, **Hallâc-ı Mansûr'un Çilesi**, s. 120.

⁷³¹ Hucvîrî, **Hakikat Bilgisi**, s. 344.

⁷³² Hucvîrî, **Hakikat Bilgisi**, s. 357-359.

vermişlerdi. Öyle anlaşılıyor ki Serrâc'ın eleştirdiği diğer ilhâdî ve ibahi eğilimler ise bu iki ana sorunun uzantısı olarak tebarüz etmektedir. Dolayısıyla hem fena halinde ittihadı ve hululü hem de bir nebinin mertebesine çıkmayı ima eden görüşler, hicri dördüncü yüzyılda ve sonrasında yaşayan sûfi-müellifler tarafından 'inançsızlık' (ilhad) kabul edilerek tasavvufun kapsamı dışına çıkarılmıştır. Bu konuyu Serrâc ve Hucvîrî'den hareketle ele alacağız.

Serrâc'ın tenkit ettiği ilk grup, sülûk sonunda beşeri özelliklerinden kurtularak gerçek özgürlüğe ulaştıklarını, bu yüzden de kendilerinden dinî yükümlülüklerin düştüğünü iddia edenlerdir. Serrâc ise gerçek özgürlüğü, "kalbi Allah dışındaki her şeyden temizleyip O'na kulluk etmek" şeklinde tanımlayarak çeşitli ayet ve hadislerden deliller getirir.⁷³³ Serrâc'ın bu gruptan bahsederken 'önceki sûfilerden' demesi ve sûfilerden birinin kulluk ve özgürlüğü anlatan bir kitap yazdığını belirtmesi, en başından beri tasavvufta bu tür eğilimlerin ve buna yönelik eleştirilerin varlığını göstermektedir. Serrâc daha sonra velayeti nübüvvetten üstün sayan,⁷³⁴ her şeyin gerçekte mubah olduğunu ileri süren,⁷³⁵ kemal ehlinin günahsızlığını savunan⁷³⁶ ve Hakk'ın dünya gözüyle görülebileceğini söyleyen⁷³⁷ mülhitleri eleştirir. Bununla birlikte Serrâc'ın en önemsedığı sorunun hululî eğilimler olduğunu söylemeliyiz. Tamamı fena tecrübesinin yanlış yorumundan ibaret olan çeşitli konularda, hululî eğilimleri eleştirmektedir.⁷³⁸

Serrâc'ın bu minvalde tenkit ettiği mülhit gruplardan biri de 'aynü'l-cem' konusunda yanılanlardır. Serrâc insanın fiillerinde özne olduğunu savunarak *aynü'l-cem* anlayışında ısrar etmenin insanı cebre ve inkârcılığa götüreceğini belirtir ve şöyle der: "Bu görüşü savunanlar, cem ve tefrikayı anlayamamışlardır."⁷³⁹ Burada Serrâc'ın *aynü'l-cem* konusunda yanılanları, Harrâz ve Cüneyd'in fena hakkında ortaya koydukları çerçeveye göre değerlendirdiği açıktır. *Müterassimleri* ele aldığı bölümde hiçbir isme atıf yapmamasına karşın Serrâc'ın buradaki eleştirilerini Hallâc'a

⁷³³ Serrâc, **İslam Tasavvufu: Lüma'**, s. 424-425.

⁷³⁴ Serrâc, **İslam Tasavvufu: Lüma'**, s. 426-428.

⁷³⁵ Serrâc, **İslam Tasavvufu: Lüma'**, s. 428-430.

⁷³⁶ Serrâc, **İslam Tasavvufu: Lüma'**, s. 433-434.

⁷³⁷ Serrâc, **İslam Tasavvufu: Lüma'**, s. 432.

⁷³⁸ Söz gelişi fenadan sonra beşeriyetten kurtulma, duyu güçlerinin etkisinden kurtulma, insani vasıflardan sıyrılarak Hakk'ın vasıflarına dâhil olma gibi iddiaları ayrı ayrı başlıklarda ele almaktadır. Serrâc, **İslam Tasavvufu: Lüma'**, s. 430-439.

⁷³⁹ Serrâc, **İslam Tasavvufu: Lüma'**, s. 435.

yöneltiğini öne sürebiliriz. Hallâc'ın idamına sebep olan davranışlarından biri, yukarıda da değindiğimiz üzere, Hakk'ın diliyle bir başkasına yazdığı mektubu, *aynü'l-cem* sırrı ile izah etmesiydi. Bu izahında Hallâc, yazan el kendisine ait olsa bile gerçekte yazanın Hakk olduğunu savunmuştu. Bu Hallâc'ın soruşturma esnasında sekr ya da fena halinde olmadığını ve Hallâc'ın tefrika halinin başka bir anlamına işaret ettiğini göstermektedir. Bu yüzden Louis Massignon'a göre Hallâc'ın da *aynü'l-cem* halini, Harrâz'ın fena hakkındaki sınırlı çerçevesini aşmak için kullanmış olması muhtemeldir.⁷⁴⁰ O halde Serrâc'ın bu bahiste isim vermeden Hallâc'ı eleştirdiğini düşünebiliriz. Buna benzer bir başka örnek de “Ruh konusunda yanılanlar” başlıklı bölümde ruhun lahut ve nasut şeklinde iki türü olduğunu söyleyenlerin sapkın olduğunu ifade etmesidir⁷⁴¹ ki bu terimleri Hallâc'tan başka bir mutasavvıfın kullandığı bilinmemektedir. Serrâc'ın bu tutumunu, *Lüma*'nın başka bahislerinde Hallâc'ın tepki çekmeyen bazı görüşlerini ismini vererek zikretmesine rağmen onda hulûlî eğilimler bulunduğunu kabul ettiği fakat bu durumu isim vermeden eleştirdiği şeklinde yorumlayabiliriz.

Serrâc'ın Hallâc konusundaki tutumuna benzer bir tavrı Hucvîrî'nin de benimsediğini müşahede ederiz. Hucvîrî'nin on ikili fırka tasnifinde yer alan sapkın iki fırka, Hulûliyye'nin alt firkaları olan Hallâciyye ve Hulmâniyye'dir. Bunlardan Hallâciyye, Hucvîrî'ye göre Hallâc'a nispet edilse bile bu firkaya mensup olanlar onun görüşlerini tahrif etmişlerdir ve bu bozulmadan Hallâc'ın talebesi Fâris-i Bağdâdî sorumludur. Hucvîrî'nin Hallâciyye'ye nispet ettiği Ebû Cafer Saydalânî ve ona bağlı dört bin kişinin Irak'ın çeşitli bölgelerinde görüldüğünü söylemesi, hulûl inancının sûfiler arasında ne kadar hızla terviç ettiğini gösteren önemli bir bilgidir. Hucvîrî'nin Ebû Hulmân Dimaşkî'ye nispet ettiği diğer sapkın fırka olan Hulmâniyye ise, tıpkı Hallâciyye gibi, Ebû Hulmân'ın takipçileri tarafından hulûl ve ittihat düşünceleri ona izafe edilerek tahrif edilmiştir.⁷⁴² Hucvîrî her iki firkayı da sapkın inançlarının kaynağı olarak ruh hakkındaki görüşlerinden hareketle eleştirir. Bu bahisteki görüşlerini daha önce ele almıştık, dolayısıyla burada şunu belirtmekle yetineceğiz: Hucvîrî ruh konusunda Ehl-i sünnet'in bilhassa Eş'arî kanadına ait görüşleri benimseyerek

⁷⁴⁰ Louis Massignon, **Hallâc-ı Mansûr'un Çilesi**, s. 637.

⁷⁴¹ Serrâc, **İslam Tasavvufu: Lüma'**, s. 438.

⁷⁴² Hucvîrî, **Hakikat Bilgisi**, s. 388.

düşüncelerini serdeder. Bu minvalde ruhun ezeliğini ve tenasühünü savunan zümreleri reddeder.⁷⁴³

Hucvîrî *Keşfu'l-mahcûb*'da çeşitli vesilelerle başka mülhit zümrelerden bahsetmekte ve sûfilerden ayırtırmayı sürdürmektedir.⁷⁴⁴ Bunlardan velayeti nübüvvetten üstün sayan zümreler hakkında ifadeleri önemlidir. Hucvîrî'ye göre Ehl-i sünnet ulemasından olduğu kadar 'muhakkik sûfilerden' de hiç kimse velayeti nübüvmete üstün gören bir anlayış benimsememiştir. Bununla beraber kendilerini sûfilere nispet eden, Haşevî fırkalardan Mücessime'nin Horasan'daki taraftarları velayeti nübüvmete üstün görmekte ve Müşebbihe'ye bağlı başka bir fırka ise hulûl düşüncesini savunmaktadır.⁷⁴⁵ Hucvîrî bu fırkaları eleştiri sadedinde nübüvvetin velayete üstünlüğü konusunu geniş bir şekilde izah eder.

Buraya kadar anlattıklarımızla ilgili şu genel değerlendirmeyi yapmak mümkündür: Serrâc'tan itibaren sûfi-müellifler, tasavvufu mevzu, mesâil ve yönetime sahip bir 'din ilmi' olarak ortaya koymayı, şeriat-hakikat ilişkilerinde sorun teşkil eden hususların çözümlenmesi için zorunlu görmüşlerdir. Onlara göre tasavvuf, tasfiye ve tahkik yöntemlerini benimseyerek ahlaktaki değişimi haller ve makamlar bahsi üzerinden ele alan bir din ilmiydi ve bu meyanda tasavvuf kendi müellefatına ve terminolojisine sahipti. Bu aşamada sûfiler bilhassa bilgi-eylem bütünlüğü konusunda din ilimlerine bazen eleştiriler yönelttikten bazen de yapısal anlamda tasavvuf ile bu ilimler arasında benzerlikler kurarak, tasavvufî tecrübenin daha ilmî ve uzlaşmacı bir dille anlatılmasını sağlamışlardır. Söz konusu müelliflerin bu tutumları en çok şathiye sahibi mutasavvıflara ve sûfiler arasında ortaya çıkan aşırı akımlara yönelik eleştirel söylemlerinde tebellür eder. Böylece sûfiler, hicri dördüncü asrın ortalarında, dinî hayat hakkında daha sistematik ve nazari bir şekilde ifade edebilecekleri kavram zenginliğine ulaşmış ve bu süreçte aralarındaki ihtilaf ve inhirafları en aza indirecek otokontrolcü bakış açısını kazanmışlardı.

⁷⁴³ Hucvîrî, **Hakikat Bilgisi**, s. 389-394.

⁷⁴⁴ Bir örnek olması bakımından marifet konusunda hataya düşenleri eleştirdiği kısmı zikredebiliriz. Bkz. Hucvîrî, **Hakikat Bilgisi**, s. 403.

⁷⁴⁵ Hucvîrî, **Hakikat Bilgisi**, s. 356-357.

3. Dinî Hayata Dair Ana Kavramların Taşıyıcısı Olarak Tasavvuf

Dinî ilimlerden herhangi biriyle mukayese edildiğinde, tasavvufun erken dönemi hakkındaki araştırmalar, daha belirgin metodolojik güçlüklerle maluldür. En başta, tasavvufun teşekkül sürecine dair bilgilerimiz, geç dönemde kaleme alınmış sınırlı sayıda referansa dayanmaktadır. Fakat daha da önemlisi, bu referanslardaki bilgilerin, tasavvufun teşekkülünü bütünlüklü bir seyirde ortaya koymamızı zorlaştıracak ölçüde “parçalardan” oluşuyor olmasıdır. Erken dönemde, tasavvufa ilişkin herhangi bir sözün kime ait olduğu kısmen bellidir ama bunun yanında kaynağı tespit edilemeyen sayısız “anonim” söz bulunur. Bu bakımdan tasavvuf, Cüneyd ya da Bayezid gibi muayyen şahısların düşüncelerinden hareketle ele alınabileceği gibi, onun bütün meselelerini taşıyabilecek kadar merkezî ve bu nedenle aynı belirleyiciliğe sahip olmasına karşılık “anonim” şekilde nakledilen izahlara da rastlanır. Vakıa, sûfiler, mananın doğru ve tam aktarılmasını senedin sıhhatine tercih ettikleri için, bu sözlerin ‘ilk sahiplerini’ tespit etmede söz gelişi muhaddisler gibi son derece katı usuller benimsememişlerdi.

Fakat bu tercih sûfilere, söz konusu metodolojik güçlüğü yol açabileceği sorunları asgariye indiren bir bakış açısı kazandırmıştır. Bu bakış açısı, dinî hayatın temel kavramları üzerinden konuşarak dinî düşüncenin ‘kaybolan’ bütünlüğünü koruma ilkesine dayanmaktadır. Bundan önceki bölümlerde Hakîm Tirmizî ve Ebû Tâlib Mekkî’nin bu konudaki yaklaşımlarını zikretmiştik. Kuşeyrî’nin tasavvufun ilim sayılması için öne sürdüğü ‘terminoloji delili’ ancak bu zeminde anlamını bulabilir, çünkü sûfilerin kullandığı kavramların büyük bir çoğunluğu -Birinci Bölüm’de de gördüğümüz üzere *Kitâbü’z-zühd*’lerde aktarılan ahlakî erdemlerden müteşekkil olması bakımından- ‘özgün’ sayılmaz. Sûfilerin dinî terminolojiye sağladıkları özgün katkı, başka her şeyden çok, dinî ilimlerin branşlara ayrışmasıyla kavramlarda meydana gelen daralmaları en aza indirmelerinde ortaya çıkmaktadır. “Fıkıh” kavramı hakkındaki düşünceleri, daha önce de değindiğimiz gibi, buna en uygun örneklerden biridir. Sûfiler fikhî ‘bâtın’ ya da ‘kalbin’ amellerini de içerecek şekilde tanımlayarak sadece ‘zahir organların amelleri’ anlamındaki içeriğini ikmal etmişlerdir.

Ancak burada şöyle bir sorunla karşı karşıya kalırız: sûfiler ikincil, üçüncül vb. anlamlarını da dikkate alarak dinî terimleri tanımladıklarında ilim yapmış sayılırlar mı sayılmazlar mı? Başka bir anlatımla dinî hayattaki bütünlüğü korumaya dayalı bir ilmî dil geliştirmek, ilmin mantığıyla çelişir mi? Tasavvufun seyrini dikkate aldığımızda sorunun iki yönü için de uygun örnekler zikredilebilir: Birincisi bilgiyi bir tafsil ve temyiz olarak anladığımızda, sûfilerin yaklaşımını *ayrıştırma* amelîyesinden çok bir *telif* amelîyesine yakın kabul edebiliriz. Çalışmamızın ilk bölümünde ele aldığımız üzere tasavvufu önceleyen ilk yüzyıllarda *zühd*'ün, sûfiler tarafından İslam dindarlığını anlatan üst kavram olarak anlaşılması ya da onların genel anlamda bilgi-eylem bütünlüğü hakkındaki görüşleri buna örnektir. İkincisi ve daha önemlisi ise sûfilerin dinî hayata ilişkin kavramları *temyiz* eden yaklaşımlarıdır. Bu ise başta Cüneyd, Serrâc ve Kuşeyrî gibi tasavvuf kavramlarını tasnif eden müelliflerin, sûfilerin kullandığı terminoloji –söz gelişi *fena-* ile dinî hayatın temel kavramları –söz gelişi *tevhid-* arasında irtibat kuran yaklaşımlarından takip edilebilir. Bu sûfilerin ortaya koyduğu temel düşüncenin şu olduğu anlaşılmaktadır: tasavvuf söz konusu olduğunda üretilen bütün kavramlar, iman, tevhid vb. temel dinî kavramların yorumları ya da görünümleridir ve bu yönüyle tasavvuf dinî hayata dair kavramların taşıyıcısı olan bir disiplindir.

O halde tasavvufun teşekkülü ya da sûfilerin gerçekte ne yapmak istedikleri, mutasavvıflar veya tasavvuf ekolleri arasındaki ilişkileri tespit eden tarihsel soruşturmalar yanında, en çok, onların dinî hayatın temel kavramları üzerindeki düşüncelerinden hareketle ortaya konulabilir. Bu meyanda konunun takip edilebileceği en önemli kavram, hiç kuşkusuz, *imandır*.

3.1 İman-Amel Tartışmasının İkmali: İmanın Terakki Aşamaları veya Haller ve Makamlar

İman ve amel arasındaki irtibat, bütün dinî ilimlerde olduğu gibi⁷⁴⁶ tasavvufun da teşekkülünü etkileyen ana sorun olarak tebarüz eder. Bilindiği üzere sorun, öncelikle *mürtekib-i kebirenin* mümin sayılıp sayılamayacağı konusunda ortaya

⁷⁴⁶ Konu hakkındaki bazı araştırmalar için bkz. Ömer Aydın, *Kur'ân-ı Kerim'de İman-Amel İlişkisi*, İstanbul, İşaret Yay., 2007; Adem Yığın, “Klasik Fıkıh Usûlünde Taklîdin Bilgi ve Amel Değeri: Genel Bir Bakış”, *İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi*, 2014, sayı: 24, s. 109-126.

çıkılmış, kısa sürede müminin kimliği, imanın mahiyeti, iman-amel arasındaki irtibat ve imanın artması-eksilmesi hakkındaki ihtilaflara dönüşmüştür. Mutezilî bilginler, Hâricîlerin ameli imandan bir parça sayarak büyük günah sahibinin kâfir olacağını iddia etmelerinin yol açtığı sorunu *el-menzile beyne'l-menziletayn* ilkesiyle çözebileceklerini düşünmüşler, buna mukabil Eş'arî kelamcılar büyük günah sahibinin iman dairesinden çıkmayacağını ancak 'fâsık' olarak nitelenebileceğini savunmuşlardır. İhtilafın ikinci aşamasında, iman kavramına çerçeve kazandırma girişimlerine şahit olmaktadır. Genel olarak Eş'arî kelamcılar imanın 'dil ile ikrar kalp ile tasdik' olduğunu belirtmişlerdir. Buna mukabil Cehmiyye ve Neccariyye imanın parçalara bölünmesini reddederek onun sadece marifet olduğunu öne sürmüşler, fakat bu görüşleri Maturidi ve Mutezilî bilginler tarafından eleştirilmiştir. Mürcie ve Kerrâmiyye ise imanın sadece dil ile ikrar olduğunu öne sürmüşlerdir.⁷⁴⁷

Sûfîlerin ilk aşamada iman hakkındaki bu çerçeve tanımlarda bir tercihte bulduklarını görmekteyiz. Kelâbâzî'nin aktardığına göre sûfîlerin büyük bir çoğunluğu, Ehl-i sünnet uleması gibi, imanın 'dil ile ikrar ve kalp ile tasdik' ve amelin imanın bir cüzü olduğu görüşünü benimsemişlerdi. Kelâbâzî bunu 'ikrar, amel ve niyet' olarak ifade eder.⁷⁴⁸ Cüneyd ve Sehl gibi mutasavvıfların görüşlerini aktaran Kelâbâzî, genel anlamda sûfîlerin şu hususlarda ittifak ettiklerini tespit eder: İmanın aslı tasdik ve ikrar, ferleri ise dinî yükümlülükleri yerine getirmektir. Bu anlamda iman 'kesinlik kazanma' (yakîn) bakımından kuvvetlenir, ancak artan veya eksilen amellerdir.⁷⁴⁹ Kelâbâzî'nin üslubu, sûfîlerin görüşlerini evvelemerde Ehl-i sünnet düşüncesiyle uzlaştırma prensibine dayandığı için bu tasnifin, mutasavvıfların iman konusundaki tavrını tam anlamıyla yansıtamayacağını öne sürebiliriz. Fakat Kelâbâzî'nin diğer ifadeleri ile Hakîm Tirmizî, Serrâc ve Kuşeyrî gibi yazarların

⁷⁴⁷ Şehristânî, **Milel ve Nihal**, s. 86-87; 96-97; Abdülkâhir el-Bağdâdî, **Mezhepler Arasındaki Farklar: el-Fark beyne'l-Fırak**, Çev. Ethem Ruhi Fıçlalı, Ankara, TDV, 2007, s. 55, 83. Abdülkâhir el-Bağdâdî şöyle der: "İmanın aslı Allah'ı bilmek ve kalple tasdiktir. Ancak onlar farzların hepsinin gerekli olduğu ve nâfilelerin fazileti üzerine anlaşmış olmalarına rağmen ikrar ve dış organların itaatine iman denilip denmeyeceği hususunda görüş ayrılığına düştüler. Bu 'İman ister ihlâş ister ikiyüzlü olsun yalnızca ikrardan ibarettir' diyen Kerrâmiyye'nin görüşüne aykırıdır. Yine bu, Kaderiye ve Haricilerden 'Günah işleyenlere mümin denemez' iddiasında bulunanlara aykırıdır. Ehl-i sünnet ise küfür dışında günahla mümin niteliğinin değişmeyeceğini ve bir kimsenin günahla fiska düşse de mümin olduğunu söylemişlerdir." Bkz. **a.g.e**, s. 278.

⁷⁴⁸ Kelâbâzî, **Doğuş Devrinde Tasavvuf: Ta'arruf**, s. 117.

⁷⁴⁹ Kelâbâzî, **Doğuş Devrinde Tasavvuf: Ta'arruf**, s. 118.

yaklaşımları, sūfilerin iman ve iman-amel irtibatı konusundaki tartışmaları bu haliyle yetersiz ve eksik saydıklarını göstermektedir.

Hakîm Tirmizî imanın artıp eksilmesiyle ilgili ihtilafı en azından “lafzî” bir ihtilaf olarak anladığını gösteren ifadelerinde şöyle der:

İman nuru, sabit bir nurdur. Öte taraftan bir Müslümanın yükümlü olduğu şer’i hükümler ölümle biter. İmanın tamlığını dile getirip onun artmayacağını ve eksilmeyeceğini dile getiren kimseye bu durum kanıt olarak yeter. Bu, aynı zamanda imanın artıp eksileceğini söyleyip imanı diğer amellere benzeten kimse için de bir delildir. Bu kimse bütünüyle amellerin iman olduğunu iddia eder. Öte yandan imanın dille söylenen bir fiil olduğunu, gerçekte kulun fiili olduğunu veya imanın hakikatinin anlamıyla İslâm’ın anlamını ayırt eder.⁷⁵⁰

Burada Tirmizî, imanın artıp eksilmesiyle ilgili her iki görüşün de delillendirilebileceğini, fakat bu ayrımı kabul ettiğimizde İslam ve iman arasında bir ayrımın kaçınılmaz olduğunu belirtmektedir. Oysa Tirmizî’ye göre imanın bölünmezliği esastır ve daha da önemlisi “iman” bize ait bir eylem olmadığı için artması ve eksilmesinden söz etmek geçersizdir. Şöyle der: “Kalp süratle başkalaştığı için, iman Hakk’ın zayıf ve biçare kuluna dönük bir ihsanıdır.”⁷⁵¹ Bu nedenle İslam ve iman arasında şu ilişkiyi kurar:

İsim bakımından farklı olsalar bile iman ve İslâm anlamca birbirinin benzeridir. İslâm iman etmeyi, dille söylemeyi ve organlarla amel etmeyi kendinde toplayan genel bir isimdir. Fakat onun bir zâhir bir de bâtın yönü vardır. Zâhir yön bazen bir münafık tarafından da gerçekleştirilebilir. Bu durumda onlar dilleriyle Müslüman olmuşken kalpleriyle gerçekte iman etmemişlerdir.⁷⁵²

O halde Tirmizî imanın sadece tasdikten ibaret olmadığını, onu kuvvetlendirecek amellerle (islam) birlikte bir bütün oluşturduğunu düşünmektedir. Tirmizî, iç idrak güçleriyle ilgili ifadelerinde kalbi “imanın yeri” olarak tavsif eder. Bu nedenle kalpten ve onun durumlarından bahsettiği yerlerde gerçekte imandan

⁷⁵⁰ Hakîm Tirmizî, **Kalbin Anlamı: Beyânü’l-fark**, s. 63.

⁷⁵¹ Hakîm Tirmizî, **Kalbin Anlamı: Beyânü’l-fark**, s. 64. İmanın gerçekte Hakk’ın bir fiili olduğu görüşü tasavvufta erken dönemlerden beri işlenen bir düşüncedir. Söz gelişi Muhâsibî şöyle der: “O halde Allah kimin gönlünü açar da tasdiki onun kalbine işler ve o da Allah’a yol bulma arzusunda olursa Allah’ın kitabından, elçisinin sünnetinden ve hidayet üzere olan önderlerin sözbirliğinden anlaşılın şeriatın sınırlarını gözetir ve aklı-ı selim insanların yoluna girer.” Muhâsibî, **Risâletü’l-müstersidîn**, s. 2.

⁷⁵² Hakîm Tirmizî, **Kalbin Anlamı: Beyânü’l-fark**, s. 31-32.

bahsettiği hatırda tutulmalıdır. Bu minvalde bir başka yerde ise iman ve amel arasındaki irtibatı şöyle açıklar:

Kalp iman nurunun kaynağıdır. O aynı zamanda Allah'tan sakınmanın, dinginlik duygusunun, Allah korkusuyla titremenin, Allah'a yönelmenin, yumuşamanın, tatmin olmanın, arınmanın ve temizlenmenin yeridir.⁷⁵³

Burada Tirmizî'nin imanla aynı yeri paylaştığını düşündüğü *huşû*, *takva*, *muhabbet*, *rıza*, *yakîn*, *hayf*, *reca*, *sabır* ve *kanaat*,⁷⁵⁴ tasavvufun “mesaili” olarak ortaya koyduğumuz haller ve makamlardan bazılarıdır. Tirmizî'nin açıklamaları dikkate alındığında, iman ve onun tezahürleri insanda “bilkuvve” mevcuttur ve dinî hayat dediğimiz şey bu potansiyelin “bilfiil” hale getirilmesinden ibarettir. O nedenle Tirmizî'nin açıklamalarını, iman-amel irtibatı konusunda kelamcılar arasındaki tartışmaları ikmal eden izahlar olarak kabul etmek mümkündür.

Serrâc, Kelâbâzî ve Kuşeyrî'de ise tevhid ve iman bahislerini ele almayla ilgili ortak bir tavır müşahede ederiz. Serrâc tasavvuf ve dinî ilimleri mukayese ettiği bölümden hemen sonra tevhid bahsini, onun ardından ise haller ve makamlar bahsini ele alır.⁷⁵⁵ Kuşeyrî ise mukaddimeden hemen sonra tevhid ve akait bahsini ele alarak sûfîlerin görüşlerini aktarır.⁷⁵⁶ Bu üslup, her şeyden evvel, sûfîlerin ‘tasavvuf meseleleri’ olarak bahsettikleri bütün konuların gerçekte imana eklenmesi gereken alt başlıklar ya da onun tezahürleri olarak anladıklarını göstermektedir.

Bu durum Serrâc, Kelâbâzî ve Ebû Tâlib Mekkî'nin ilim tasniflerinde daha belirgindir. Serrâc Cibril hadisinden hareketle yaptığı ilim tasnifinde tasavvufa karşılık gelen ilmi, *ilmu hakâiki'l-îmân* (iman hakikatleri ilmi) diye isimlendirir.⁷⁵⁷ Kelâbâzî de aynı şekilde “İman Hakikatleri” konusunda sûfîlerin görüşlerini zikreder.⁷⁵⁸ “İmanın hakikatleri” ifadesindeki *hakikatin*, sûfîlerin sıkça atıf yaptığı ‘Hârîse hadisi’ndeki anlama sahip olduğu anlaşılmaktadır. Bu hadiste sahabelerden Hârîse “Tam bir mümin olarak sabahladığımı” söylemiş, Hz. Peygamber ise bu sözün ‘hakikatini’ belirtmesini

⁷⁵³ Hakîm Tirmizî, **Kalbin Anlamı: Beyânü'l-fark**, s. 18, 33.

⁷⁵⁴ Hakîm Tirmizî, **Beyânü'l-fark**, thk. Ahmed Abdürrahim es-Sâyih, Kahire, (trs.), s. 20.

⁷⁵⁵ Serrâc, **İslam Tasavvufu: Lüma'**, s. 28-68; **Lüma'**, s. 29-66.

⁷⁵⁶ Kuşeyrî, **Kuşeyrî Risâlesi**, s. 83-91.

⁷⁵⁷ Serrâc, **İslam Tasavvufu: Lüma'**, s. 10; **Lüma'**, s. 12.

⁷⁵⁸ Kelâbâzî, **Doğuş Devrinde Tasavvuf: Ta'arruf**, s. 121-123.

istemmiştir. Hârîse de “tam bir mümin” olduğunu gösteren çeşitli vakıalarını anlatmış, Hz. Peygamber de onu tasdik etmiştir.⁷⁵⁹ Dolayısıyla “İman Hakikatleri” ifadesi, imanın tezahürlerini anlatan bir kavram olarak değerlendirilebilir ve sûflerin esas olarak üzerinde durdukları husus bu tezahürlerin insan hayatındaki yeri ve değeridir. Bu nedenle sadece imanı tanımlayan bahislerin tasavvuf literatüründe kategorik olarak ele alındığı çok az yerden söz edebiliyoruz. Çünkü bütün bir tasavvufî eğitim sürecinin her bir safhası imanın kuvvetlendiği aşamalar olarak kabul edilmiştir. Söz gelişi Kelâbâzî’nin aktardığına göre sûflilerden biri şöyle demiştir: “İmanın tam ve eksiksiz oluşu (*sıdk*), Allah’a tazimde bulunmak, onun da neticesi Allah’tan hayâ etmektir.”⁷⁶⁰ Bu ifadenin Hakîm Tirmizî’nin yaklaşımıyla uyumlu olduğu görülür.

İman ve haller-makamlar arasındaki ilişki, Serrâc’ın izahlarında daha açık dile getirilir. Serrâc Hz. Ali’den bahsederken ondan şöyle bir söz aktarır:

Hz. Ali’ye iman nedir diye sorulunca şöyle dedi: “İman dört temel üzerine kuruludur: sabır, yakîn, adalet ve cihat.” Sonra sabrı on, yakîni on, adaleti on ve cihadı on makam üzere vafetti. Eğer bu rivayet doğruysa haller ve makamlardan ilk bahseden kişi Hz. Ali’dir.⁷⁶¹

⁷⁵⁹ Abdullah b. Mübârek, **Kitâbü’z-zühd**, nşr. Habîburrahmân A’zamî, Beyrut, Dârü’l-kütübi’l-ilmîyye, 2004, s. 125, Hadis No: 314.

⁷⁶⁰ Kelâbâzî, **Doğuş Devrinde Tasavvuf: Ta’arruf**, s. 123.

⁷⁶¹ Serrâc, **İslam Tasavvufu: Lüma’**, s. 138. Hz. Ali’nin bu sözü, Serrâc ile aynı dönemde yaşayan Ebu’l-Hasan Şerif er-Radî (ö. 406/1015) tarafından derlenen *Nehcü’l-belâga*’da yer almaktadır. Serrâc’ın dikkat çektiği üzere önemine binaen burada aktarıyoruz: “Ona iman sorulunca şöyle dedi: İman dört ayak üzerine kuruludur: Sabır, yakîn, adalet ve cihat. Sabır dört bölüm üzerindedir: Arzu, korku, zühd ve bekleyiş. Cenneti arzulayan şehvetleri unuttur. Ateşten korkan haramlardan sakınır. Zühd hayatını benimseyen musibetleri önemsemez. Ölümü bekleyen hayırlarda acele eder. Yakîn dört bölüm üzerindedir: Zekâ basireti, hikmetin inceliklerini anlamak, ibretten ders almak ve öncekilerin sünneti. Kim zekâda basiret sahibi olursa ona hikmet görünür. Kime hikmet görünürse ibreti bilir. Kim ibreti bilirse ilklerden olur. Adalet dört bölüm üzerindedir: Engin anlayış, derin ilim, güzel hüküm ve sağlam hilm. Kim anlayış sahibi olursa ilmin derinliğini bilir. İlimin derinliğini bilen, [almasa gerekeni aldıktan sonra] hükmün yolundan geri döner. Kim hilm sahibi olursa işinde aşırıya gitmez ve insanlar arasında övülerek yaşar. Cihat dört bölüm üzerindedir: İyiliği emretme, kötülükten sakındırma, savaş bölgelerinde doğruluk ve fasıklara kin duymak. Kim iyiliği emrederse müminleri takviye etmiş olur. Kim kötülükten sakındırırsa münafıkları alt eder. Kim savaş bölgelerine doğru olursa yükümlülüğünü yerine getirir. Kim fâsıklardan nefret eder ve Allah için kızarsa Allah da onun için kızar ve kıyamet günü onu memnun eder.” Bkz. Şerif er-Radî, **Nehcü’l-Belâga**, Çev. Adnan Demircan, İstanbul, Beyan Yay., 2012, ss. 341-342. Bu pasajın şerhi için bkz. İbn Ebu’l-Hadîd (ö. 655/1257), **Şerhu Nehcü’l-Belâga**, thk. Muhammed Ebu’l-Fazl İbrahim, (2. bs.), Beyrut, Dâru İhyâi’t-türâsi’l-arabî, 1965, C. 17-18, s. 267-268. Sülemî’nin aktardığına göre tasavvufta haller ve makamlardan “ilk konuşan”, yani sistematik olarak bu konuyu ele alan kişi Serî Sakatî’dir (ö. 251/865). Bkz. Sülemî, **Tabakât**, s. 48; Hucvîrî, **Hakikat Bilgisi: Keşfu’l-mahcûb**, s. 209.

Serrâc'ın bu ifadelerinden çıkarılacak kesin sonuç, tasavvufta “haller ve makamlar” olarak bahsedilen bütün meseleleri, gerçekte imanın taşıyıcı unsurları olarak kabul ettiğidir. Nitekim daha önce de belirttiğimiz gibi son hal olarak zikrettiği *yakîni*, her türlü şüphenin ortadan kalkarak tasdik tahakkuk etmesi olarak tanımlar.⁷⁶² Ebû Tâlib Mekkî ise temelde ikili bir ayırım yapar: İman ve Yakîn ile diğer ilimler.⁷⁶³ Mekkî'ye göre tevbe, sabır, şükür, reca, havf, zühd, tevekkül, rıza ve muhabbet ise İman ve Yakîn ilmi'nin makamlarıdır ve *Kûtu'l-kulûb*'un büyük bir kısmı bu makamların izahına hasredilmiştir.⁷⁶⁴ Böylece Mekkî'nin düşüncesinde de makamlar, imanın güçlendiği bir terakki sürecinin aşamaları haline gelir.

Görüşlerini aktaracağımız bir diğer müellif, konuyu daha geniş bir zeminde ele alarak iman-amel ilişkisine bağlayan Hucvîrî'dir. Hucvîrî imanın tanımlanması konusundaki ihtilafların taraflarını ortaya koymuş ve sûfileri de bu çerçeveye göre iki grupta mülâhaza etmiş olsa bile gerçekte imanın tanımlanmasıyla ilgili ihtilafları “lafzî” bir ayrışma kabul etmektedir.⁷⁶⁵ Bu nedenle Hucvîrî imana dair ana sorunları temyiz ederek temelde üç soruna işaret eder. Bunlardan ilki amelin imandan bir parça sayılması ile marifetin iman için yeterli olacağı görüşlerinin yol açtığı sorun, ikincisi imanın kime ait bir fiil olduğu meselesi, üçüncüsü ise imanın kişi üzerindeki pratik sonuçlarıdır.

Birinci sorunla ilgili⁷⁶⁶ Hucvîrî'nin değerlendirmesi şöyledir: Amelin imandan bir parça olduğunu savunan görüş ile imanın marifetten ibaret olduğunu öne süren

⁷⁶² Serrâc, *İslam Tasavvufu: Lüma'*, s. 68; *Lüma'*, s. 66.

⁷⁶³ Ebû Tâlib Mekkî, *Kalplerin Aığı: Kûtu'l-kulûb*, II: 140 vd.

⁷⁶⁴ Ebû Tâlib Mekkî, *Kalplerin Aığı: Kûtu'l-kulûb*, II: 158 vd.

⁷⁶⁵ Hucvîrî'ye göre Mutezile ve Hariciler bilgi ve amel bakımından bütün itaat eylemlerine iman adını vermişler, bu sebeple günah işleyen kimseyi iman dairesinden çıkarmışlardır. Mutezile böyle bir kimseye ‘ne mümin ne de fâsik’ denilebileceğini iddia ederken Hariciler ‘kâfir’ nitelemesinde bulunmuşlardır. Bir grup iman sadece ikrar, bir grup ise sadece marifetten ibaret olduğunu iddia etmiştir. Sünni kelimelerden bir diğer grup ise iman mutlak anlamda tasdik görüşünü ileri sürmüştür. Daha sonra sûfileri ele alan Hucvîrî onların iman konusunda iki gruba ayrıldığını belirtir ve bu bakımdan sûfilerin durumunu aynı hususta iki gruba ayrılan fıkıh bilginlerinin durumuna benzetir. Ona göre Fudayl b. İyâz, Bişr-i Hafî, Hayru'n-Nessâc, Semnûn Muhib, Ebû Hamza Bağdâdî ve Ebû Muhammed Cerîrî gibi sûfiler imanın ikrar, tasdik ve amel olduğu görüşündedirler. Buna mukabil İbrahim b. Edhem, Zünnûn-ı Mısrî, Bayezid-i Bestâmî, Haris Muhâsibî, Cüneyd-i Bağdâdî, Sehl-i Tüsterî, Ebû Süleyman Dârânî ve Şakîk-i Belhî gibi sûfiler ise imanın ikrar ve tasdikten ibaret olduğunu belirtmişlerdir. Bunların yanında İmam Şafîi, İmam Malik, Ahmed b. Hanbel, Ebû Hanife ile talebeleri İmam Muhammed ve Ebû Yusuf, Davud-u Tâî gibi âlimler de aynı görüşü paylaşır. Bkz. Hucvîrî, *Hakikat Bilgisi: Keşfu'l-mahcûb*, s. 420-421.

⁷⁶⁶ Bu tartışmanın odağındaki kavram ‘emn’dir. Amelin imandan bir parça olduğunu savunanlar iman kelimesini ‘emn’ ile ilişkilendirerek imanın kişiyi azaptan emin kılan şey olması nedeniyle itaat türünden her türlü fiilin imana dâhil olduğunu öne sürmüşlerdir. Onlara göre iman asıl, itaat ise

görüşler tek başlarına yetersiz oldukları gibi ahlâkî açıdan çeşitli sakıncalar doğurmaktadırlar. Bu sakıncalardan ilki kişinin fiilleri kendine nispet ederek ameline güvenmesi, ikincisi ise marifete güvenip dinî yükümlülüklerin terk edilmesidir. Hucvîrî iki görüşü telif ederek sorunu çözebileceğini düşünür ve sûfiler arasında imanın marifet, ikrar ve itaat olduğu konusunda görüş birliği olduğunu belirtir.⁷⁶⁷ Buradan hareketle Hucvîrî, marifet sahibi olduğunda teklifin kalkacağını savunan sapkın grupları eleştirerek teklifin değil ‘teklifteki meşakkatin’ ortadan kalkmasının mümkün olduğunu vurgular ve iman-amel irtibatını öncelikle bu zemine yerleştirir. Bu nedenle sûfilerin iman-amel irtibatı konusunda görüş belirtmeye iten sebeplerden birinin, ibahi zümreler olduğu hatırdadır tutulmalıdır.

Bununla bağlantılı olarak Hucvîrî’nin ele aldığı ikinci sorun bir fiil olarak imanın kime ait olduğu meselesidir ve aslında özgürlük problemiyle ilgili tartışmaların bir başka veçhesini teşkil etmektedir. Hucvîrî, itaat türü eylemleri Hakk’ın bir hidayeti, imanı ise Hakk’ın hidayetini bitişen kulun fiili şeklinde nitelendirerek imanın tümüyle Hakk’ın bir fiili olduğunu savunan Cebrî ve imanın bütünüyle kulun fiili olduğunu savunan Mutezilî yaklaşımlara karşılık bunun orta yol olduğunu ifade eder.⁷⁶⁸ Gerçekte bu telif biçimi, sûfilerin Eş’arîlerin *kesb* teorisini benimsediklerini göstermektedir. Konumuz bakımından bunun önemi şudur: Eş’arîlerin kadir-i mutlak Tanrı tasavvuru ve ferdin özgürlüğü arasındaki çelişkiyi aşma girişimlerini ifade eden *kesb* görüşü, Hucvîrî tarafından hem Hakk’ın mutlak kudretini hem de insanın ahlâkî özgürlüğünü ve sorumluluğunu aynı anda savunabileceği bir bağlamda yorumlanır. Böylece iman

ferdir ve fer’e istiare yoluyla aslının ismini vermek Arapça’da yaygın bir durumdur. Buna mukabil bir diğer grup kişiyi azaptan emin kılan şeyin itaat değil marifet olduğunu öne sürerek marifet sahibi bir kimsenin ebedi azaptan kurtulacağını söylemişlerdir. Bkz. Hucvîrî, **Hakikat Bilgisi: Keşfu’l-mahcûb**, s. 421-422.

⁷⁶⁷ Bunu yaparken Hucvîrî şöyle bir akıl yürütme yapmaktadır: Marifet (Allah’ı bilmek) ancak O’nun vasıflarını bilmektir. Bu vasıflar ise celal, cemal ve kemal vasıfları olmak üzere üçtür. Kemal vasıfları hususunda Hakk’ı bütün eksikliklerden nefyetmekten başka bilgi mümkün değildir. Geriye kalan iki tür vasıftan her kim O’nu cemal nitelikleriyle bilirse O’nu müşahade ve temaşaya şevk duyar. Her kim de celal nitelikleriyle bilirse heybetin tesiri ile kendi nefsinin vasıflarından kaçır (nefret). Şevk ve nefret, insani nitelikler olması hasebiyle birer perdedir ve bu perdelerin açılması ise ancak muhabbetle mümkün olur. Bu durumda iman ve marifet dediğimiz şey gerçekte ‘muhabbet’ haline gelmiştir. Muhabbetin göstergesi ise itaattir. O halde iman sahibi olabilmek ya da imanı sürdürebilmek için dinî yükümlülükleri yerine getirmek gereklidir. Bkz. Hucvîrî, **Hakikat Bilgisi: Keşfu’l-mahcûb**, s. 422-423.

⁷⁶⁸ Hucvîrî, **Hakikat Bilgisi: Keşfu’l-mahcûb**, s. 423.

kişiyeye bir *ihsan* olsa bile, onu tamamlayan ya da güçlendiren ‘amel’ hakkındaki sorumluluğu baki kalır.

Hucvîrî’nin değindiği üçüncü konu ise iman ile kişinin ahlâkî niteliklerinin değışmesi arasındaki ilişkidir. Hucvîrî imanın kişi üzerindeki alametlerinden bahsederek –sözgelimi imanın kalpteki alameti tevhid, gözlerdeki alameti gözleri yasaklardan sakınmak ve ayetlere ‘ibret’ nazarıyla bakmak, kulaktaki alameti yalnızca Hakk’ı dinlemek, dil üzerindeki alameti doğru söz vb. – ‘tasdik, ikrar ve amel’ şeklinde formüle edilen iman tanımına da açıklık kazandırmaktadır.⁷⁶⁹ Bir başka deyişle Hucvîrî, nazari olarak benimsenen ilkelerin amelî sonuçlar doğurması gerektiğini düşünmüş ve bu meyanda –yukarıda da değindiğimiz imanın hakikati tabirini izah sadedinde- ameli, tasdik ve ikrar ile başlayan iman sürecinin terakki ettiği bir aşama olarak kabul etmiştir.⁷⁷⁰

O halde sûfiler için esas sorunun, imanı sadece zihinde gerçekleştiren bir kabul olmak yerine insanın bütün hayatını şekillendiren bir süreç olarak anlamakta odaklandığını söyleyebiliriz. Sûfiler imanı en basit haliyle tek Tanrı inancının mukabilindeki her türlü anlayışın reddedilmesi olarak kabul etseler bile, üzerine inşa edilecek ahlâkî erdemler vasıtasıyla bu inancın güçleneceği bir terakki fikrini gündeme getirmişlerdir. Bu nedenle onların haller ve makamlar bahsindeki görüşlerini, iman ve iman-amel irtibatı hakkındaki ihtilaflara bir cevap ya da bu tartışmaları ikmal eden yaklaşımlar olarak görmek mümkündür. Buradan ortaya çıkan bir başka sonuç ise tasavvuf ile ahlak arasındaki özdeşlik olup olmadığıyla ilgilidir. Bunun için “ahlaktan ortaya çıkan din” ve “dinden ortaya çıkan ahlak” şeklinde ikili bir ayrım varsayalım. İman ve tasavvufun mesaili olan haller ve makamlar arasında kurdukları irtibat, sûfilerin, ancak bir Tanrı inancını ve bu inancın gereklerini yerine getirmeyi ahlaklı

⁷⁶⁹ Hucvîrî, **Hakikat Bilgisi: Keşfu’l-mahcûb**, s. 423.

⁷⁷⁰ Öyle anlaşılıyor ki bu durum, ‘iman’, ‘zühd’, ‘tasavvuf’ gibi geniş çerçeveli kavramların daha iyi anlaşılması amacıyla sûfilerin tikel olarak bazı amelleri bu kavramlarla özdeş kabul etmelerini de açıklamaktadır. Sözgelimi İbrahim Havvâs’ın (ö. 291/904) kendisine imanın hakikatini soran bir kişiyeye ‘Bunu ancak muamele ile bilfiil gösterebilirim’ demesi ve ardından Hızır’ın dostluk talebini tevekkülüne zarar vereceği endişesiyle reddettikten sonra ‘İmanın hakikati Allah’a tevekkülün muhafaza edilmesidir’ şeklinde öne sürdüğü gerekçe buna bir örnektir. Nitekim Hucvîrî, İbrahim Havvâs’ı ‘tevekkül ehlinin idarecisi’ olarak nitelendirir. Bir şeyin hakikati, onu o şey yapan unsur olduğundan imanı sözgelimi ‘tevekkül’, ‘korku’ veya Rabiatü’l-Adeviyye gibi ‘ilahi aşk’ şeklinde nitelendirmek sûfiler için herhangi bir sorun teşkil etmemektedir. O nedenle sûfilerin imanın aşamaları olarak tespit ettikleri haller ve makamları aynı zamanda “imanın yeniden-tanımlanması” olarak da görmek mümkündür. Bkz. Hucvîrî, **Hakikat Bilgisi: Keşfu’l-mahcûb**, s. 257, 424.

olmanın koşulu sayan ikinci ayrımı kabul ettiklerini göstermektedir. Tasavvufu, herhangi bir dinî inanca dayanmayan her türlü mistik gelenekten ayırıştırıran en önemli yönlerden birisi de budur.

3.2. Tevhide Ulaşmanın Aracı Olarak Fena: Dinî Hayatta Fenanın Tezahürleri

Sûfîlerin iman-amel irtibatı hakkındaki görüşlerinin en önemli neticesi, imanın merkezî kavramı tevhid ile tasavvufî eğitim sürecinin –beka halini de kapsadığını düşünerek- sonu diyebileceğimiz fena hali arasında kurdukları ilişkidir. Buna göre fena, tevhidi idrak etmek/tevhide şahit olmak demektir. Bu, ele aldığımız dönemdeki bütün sûfîler de tezahürlerini gördüğümüz fakat esas olarak Cüneyd-i Bağdâdî'ye (ö. 297/909) atfedilen bir düşüncedir ve Serrâc'tan itibaren belli başlı sûfî müellifler tevhid bahsini Cüneyd'in –spesifik olarak ezelf insan düşüncesi hariç- tevhid ve fena hakkındaki görüşlerini merkeze alarak inşa etmişlerdir.⁷⁷¹ Bu nedenle onun yaklaşımını bütün sûfîlere teşmil etmek metodolojik bir hata olarak sayılmaz.

Cüneyd, kulun varlığının Hakk'ta silinmesi anlamındaki fenayı izah ederken şöyle der:

O önce beni benden aldı, sonra benliğimi tekrar bana verdi. O'nun huzurunda bulunmam yoksunluğumun sebebi oldu. O'na şahit olmak, bütün çabalarımın kemali haline geldi. Fakat şimdi sırrım yok olduğu kuvvelerimi yitirdim... Böylece iş, olmazdan önceki hale döndü.⁷⁷²

Hucvîrî'nin aktardığı bir ifadesinde ise “Tevhid kulun son halinin ilk haline dönmesi ve böylece olmazdan önceki gibi olmasıdır” demektedir.⁷⁷³ Burada “olmazdan

⁷⁷¹ Serrâc, **İslam Tasavvufu: Lüma'**, s. 28-38; Hucvîrî, **Hakikat Bilgisi: Keşfu'l-mahcûb**, s. 414-420.

⁷⁷² Cüneyd-i Bağdâdî, “Kitâbü'l-fena”, **Cüneyd-i Bağdâdî: Hayatı, Eserleri ve Mektupları**, Yay. Haz. Süleyman Ateş, İstanbul, Yeni Ufuklar Neşriyat, (trs.), s. 230. İfade şöyledir: “*Kâne'l-emru fi ibdâihi kemâ lem yezel fi ibtidâihi.*” Bkz. Suâd Hakîm, **Tâcü'l-Ârifîn: Cüneyd-i Bağdâdî**, s. 247.

⁷⁷³ Hucvîrî, **Hakikat Bilgisi: Keşfu'l-mahcûb**, s. 417. İbnü'l-Arabî'nin bu ifade hakkındaki düşünceleri Ekrem Demirli tarafından şöyle değerlendirir: “Bir şeyin hakikatini bilmek o şeyi ilahi ilimde bilmek demektir. İnsanın kendisini bilmesi ise ilahi ilimdeki haliyle bilmesi demektir. İbnü'l-Arabî Cüneyd'in ‘tevhid, olmadan önceki hale dönmektir’ ifadesiyle ‘kadim hâdise bitiştiğinde ondan geri bir şey kalmaz [fena]’ ifadesini bu anlamda yorumlar. Çünkü ‘olmazdan önceki hal’ diye bir mertebeden söz edilmektedir ve Tanrı'nın insandan istediği tevhid ancak o hale ulaşmakla

önceki hale dönmek” ifadesi -daha önce belirttiğimiz gibi- insana özgü bir kıdem anlayışını anlatır. Tevhid esasta Hakk’ın bir fiilidir, fakat bütün varlıklar -sadece Hakk’ın bilebileceği bir tarzda- ezeli bir varlığa sahip oldukları için, Hakk’ın bu eylemine şahitlik etmişler, Allah da onlardan misak almıştır (elest misakı). Fakat insan beşeri vasıflarla yaratıldığında *ezeldeki* bu şahitliği ve misakı unutmuştur. Dolayısıyla yaratılış sürecini geriye doğru bir terakkiye dönüştürerek beşerî vasıflardan uzaklaşmak ve bu misakı tekrar hatırlamak gerekir. Bu yüzden Cüneyd tevhid haline tekrar ulaşmayı aynı zamanda bir ‘hatırlama’ olarak tavsif eder. Cüneyd şöyle der: “...Ariflerin ruhları buradan yeşil ve parlak mekânlara vb. yükselir. Artık ruh, gaybın ve sevgilinin kendisini kaplayıp istila ettiği o ilk âlemi hatırlamaktan başka bir şey yapmaz.”⁷⁷⁴

Böylece tevhid, sadece tek Tanrı inancının dışındaki bütün anlayışların reddedilmesi şeklindeki yaygın anlamından, daha dinamik bir anlama doğru evrilir. Bu aşamada tevhid, bir hatırlama, görerek şahit olma ve idrak etme eylemidir. Cüneyd şöyle der:

Bilmelisin ki Allah’a kulluğun başı O’nu bilmek (marifet), marifetin başı da O’nu birlemektir (tevhid)... O ancak O’nun muvaffak etmesiyle bulunur. Bu nedenle tevhid ancak O’nun tevfiğiyle mümkündür. O’nun emirlerine uymakla O’na terakki gerçekleşir... O’nun varlığının hakikatine geçince kendisinininkini kaybederek şahit olmanın hakikatine erer. Böylece ruhu saflığa kavuşur.⁷⁷⁵

Bu pasajda tevhid, kulluğun hem ilkesi hem de gayesi olarak ortaya konulur. Cüneyd’in fena ve tevhid arasında kurduğu bu ilişki, her şeyden önce, fena dediğimiz halin sadece kulun Hakk’ın varlığında silinmesini anlatan bir terim olmadığını göstermektedir. Cüneyd’in düşüncesinde fena, insanın beşeri vasıflarını terk ettiği terakki sürecinin bütününe ifade eden bir kavramdır ki aslında terimin bu anlamı

sağlanacaktır. Söz konusu hal, insandan ezeli misakın alındığı haldir. Bunun İbnü’l-Arabî’deki karşılığı ise insanın kuvve halinde sahip olduğu yetkinliklerdir. O hale dönmek veya ‘yaratılmışın kadime bitmesi’ ise, kuvve halindeki durumun bilfiil hale dönüştürülmesi veya kemâle ulaşmak üzere miracın tamamlanmasıdır. Öyleyse sûfiler riyazet yöntemlerini bilgi yöntemi sayarken yöntemin insana kendisi ve eşya hakkında kesin bilgiyi kazandırabileceği üzerinde dururlar. Yani insan kuvve halindeki yeteneklerini bilfiil hale getirebilir.” Bkz. Ekrem Demirli, **Metafizik Düşüncede Tanrı ve İnsan: İbnü’l-Arabî ve Vahdet-i Vücûd Ekolü**, İstanbul, Kabalcı Yay., 2009, ss. 153-154.

⁷⁷⁴ Suâd Hakîm, “Kitâbü’l-fena”, **Tâcü’l-Ârifîn: Cüneyd-i Bağdâdî**, s. 250. Serrâc’ın izahları için bkz. Serrâc, **İslam Tasavvufu: Lüma’**, s. 28-33.

⁷⁷⁵ Cüneyd-i Bağdâdî, “*Tevhide Dair Diğer Bir Mesele*”, s. 257.

tasavvuf metinlerinde daha çok dile getirilmiş ve işlenmiştir. Bu nedenle fena halini, *fena anh* ve *fena fih* hallerini tazammun eden üst başlık olarak değerlendirmek gerekmektedir.⁷⁷⁶ Bunlardan *fena anh* kulun tevhide şahit olmasını temin edecek her türlü arınma ve terk eylemini anlatırken, *fena fih* kulun nihai tahlilde kendi benliğini terk ederek Hakk'ın varlığında silinmesi demektir.⁷⁷⁷ Bu durumda *fena anh*, tevhide ulaşmanın aracı olan fena halini; *fena fih* ise bu sürecin son anını anlatır. Bu anlamda Cüneyd'in fenadan (*fena fih*) sonraki süreç üzerine söyledikleri önem arz eder:

Fenadan sonra Hak ona tekrar beşerî varlığını verip kendi cinsine koyduğu zaman, daha önce yaşadığı fena hali kendisinden gizlenir. O zaman ruh hüzünlenir ama normal yaşantısına devam eder. Çünkü bir önceki tam hal ve mükemmel ikram kendisinden gitmiş, tekrar kendini tanımaya ve düşünmeye itmiştir.⁷⁷⁸ ...Allah ile huzura erdikleri, kendilerine hâkim olan Allah ile kaim oldukları için onlar, hakiki sıfatlarını fenadan sonra kazanırlar. Bu sıfatları ise tekrar yok olmaktan korunmuştur. Allah'ın önünde var kılınıp müşahedeye erdirilirse, o *huzur* (bulunma hali), *istitarı* (bulunmama hali) içerir. Müşahedesinde beşerî izler silinir ve bu mertebeyi ancak O'nun kendi yüce sıfatlarında ve güzel isimlerinde idrak edebilir.⁷⁷⁹

O halde *fena fih*, *fena anh*'in gayesini teşkil eden ve ona göre daha kısa süren bir haldir. *Fena anh* ise *fena fih*'ten sonra kulun "hakiki vasıflarını kazandığı" bir süreci ifade eder. Bu bakımdan Cüneyd'in ifadelerinde dikkat çekici olan nokta, *fena fih*'in ardından *fena anh* sürecinin tekrar başlamasıdır. O nedenle bütün bir fena süreci gerçekte döngüsel bir seyir takip eder. Cüneyd şöyle der: "...Şimdi onlar tekrar Allah'ı talep ederler. Gayeleri O'nu bulmak olur. Bu nedenle kendilerini o halden alıkoyan ferdiyetlerini ortadan kaldırırlar."⁷⁸⁰ Burada Cüneyd'in "ferdiyeti ortadan kaldırmak" dediği durum, fena sürecini anlatır ve bütün bir tasavvufî eğitim sürecinin özlü ifadesidir. Cüneyd'in fenayı tanımlarken kullandığı üçlü tasnif, *fena fih* ve *fena anh* ayrımını ortaya koyar:

⁷⁷⁶ Bu tespitte bulunurken, fenayı bir "süreç" olarak daha önce dile getiren Ekrem Demirli'nin düşüncelerinden hareket ettiğimizi hatırlatmalıyız. Bkz. Ekrem Demirli, **Aşk Nedir? İslam Düşüncesinde İman ve Amel İrtibatı Sorunu**, İstanbul, Sufi Kitap, 2014, (ön baskı), s. 188-189.

⁷⁷⁷ Fena terimi *fî* harf-i ceriyle daha sık kullanılsa bile tasavvuf metinlerinde *an* harf-i ceriyle de istimal edildiğinin örnekleri bulunur. Bkz. Abdürrezzâk Kâşânî, **Tasavvuf Sözlüğü: Letâifü'l-a'lâm**, Çev. Ekrem Demirli, İstanbul, İz Yay., 2004, s. 442.

⁷⁷⁸ Cüneyd-i Bağdâdî, *Kitâbü'l-fena*, s. 234 (S. Ateş neşri).

⁷⁷⁹ Cüneyd-i Bağdâdî, *Kitâbü'l-fena*, s. 235.

⁷⁸⁰ Cüneyd-i Bağdâdî, *Kitâbü'l-mîsâk*, s. 246.

Fena üç anlama gelir. Birincisi amelleri yaparak, ceht ve gayret göstererek, nefesine muhalefet edip onun istemediği fiilleri yaparak, sıfatlardan, huylardan ve tabii özelliklerden fani olmaktır. İkincisi Hakk'ın istediği şeye uymak ve arada hiçbir vasıta olmadan O'na yönelmek için, ibadetten haz almaktan fani olmaktır. Üçüncüsü ise vecdin son mertebesinde Allah'ı müşahedeye ermenin farkına varmaktan fani olmaktır. İşte o zaman sen fani-baki olursun. Resmin kalır fakat ismin gider, yok olduğun için gerçek varlığa ermişsindir ve sen artık başkasıyla var olursun.⁷⁸¹

Bu pasajda fenanın ilk iki türü *fena anh* anlamını içerirken, üçüncüsü *fena fih* halini anlatır. Fakat *fena anh*, *fena fih*'ten sonra da devam ettiği için bu tasnif, kesintisiz bir süreci ifade eder. Sûfîlerin bu ikinci süreci farklı kavramlarla dile getirdiklerini görmekteyiz. Misal olarak fark, ikinci fark/ikinci tefrika, beka, bekanın bekası, ikinci fena, mahv ve isbât gibi kavramları verebiliriz. Kuşeyrî'ye göre bir kul için hem *cem* hem de *fark* halinin bulunması gerekir, çünkü tefrika haline sahip olmayan kulluğunu icra edemez.⁷⁸² Aynı şekilde *cemu'l-cem* halini “fena” anlamında yorumlayan Kuşeyrî devamında şöyle der:

Bu halden sonra sûfîlerin fark-ı sâni (ikinci fark) dedikleri daha yüksek bir hal gelir. Bu da kulun farzları eda edeceği zaman sahv haline iade edilmesidir. Böylece kul farzları vaktinde ifa etmiş ve Allah için Allah ile kulluk etmiş olur.⁷⁸³

Kuşeyrî'nin fena-beka tanımı, açık bir şekilde yukarıda *fena anh* terimiyle ifade ettiğimiz manayı anlatır:

Sûfîler fena sözüyle insandaki kötü vasıfların yok olmasına işaret ettikleri gibi, beka sözü ile de insanın güzel vasıflar edinerek bu hal üzerinde daim olmasına işaret ederler.⁷⁸⁴

Görüldüğü gibi sûfîler, fena terimini anlatırken şu hususu vurgulamış olurlar: tasavvuf hiçbir zaman maksadı ‘amelsizlik’ olan bir tavır değildir. Dinî yükümlülükleri yerine getirmek suretiyle terakki etmek, sürekli olarak ‘Hakk’ın vasıflarıyla ahlaklanmayı’ gerektirir ve bu süreç döngüsel bir seyir takip ederek bütün bir insan hayatını içine alır.⁷⁸⁵

⁷⁸¹ Cüneyd-i Bağdâdî, *Tevhîde Dair Diğer Bir Mesele*, s. 265-266.

⁷⁸² Kuşeyrî, **Kuşeyrî Risâlesi**, s. 158.

⁷⁸³ Kuşeyrî, **Kuşeyrî Risâlesi**, s. 159.

⁷⁸⁴ Kuşeyrî, **Kuşeyrî Risâlesi**, s. 160.

⁷⁸⁵ Hucvîrî'nin değerlendirmeleri için bkz. Hucvîrî, **Hakikat Bilgisi: Keşfu'l-mahcûb**, s. 365-371.

Bu durumda Şu soruyu gündeme getirebiliriz: Eğer fena böylesine bütüncül bir kavram ise sũflerin dinî hayata ilişkin bütüñ düşünceleeri onun üzerinden ele alınabilir mi? Başka bir açıdan fena kavramı, tasavvufun bütüñ seyrini takip etmemize olanak sağlayabilir mi?

Bu yöntem, çeşitli metodolojik sorunları gündeme getirse bile, konunun başında da belirttiğimiz gibi, dinî hayatın insan ve Allah arasında daha aktif ve dinamik bir ilişki biçimine dönüşmesini savunan tasavvufu bir bütüñ olarak anlamaya katkı sağlayabilir. Çağdaş araştırmalar arasında, bir kavram üzerinden tasavvufun seyrini ele alan çok az çalışmaya rastlanır. İlk örneklerden biri Benedikt Reinert'ın *Die lehre vom tawakkul in der klassischen sufik*'idir. Burada Reinert, tevekkül kavramının tasavvufun teşekkülünde nasıl bir yere sahip olduğunu ve hangi sorunlara ve düşüncelere yol açtığını ayrıntılarıyla ele alır.⁷⁸⁶ İkinci bir örnek ise Ekrem Demirli'nin *Aşk Nedir? İslam Düşüncesinde İman ve Amel İrtibatı Sorunu* başlıklı çalışmasıdır. Demirli burada aşk kavramı üzerinden tasavvufun seyrini ele alır. Eserin başında ise bir kavramın herhangi bir disiplini yüklenmesinin yol açtığı metodolojik sorunlardan bahseder ve Şu değerlendirmeyi yapar:

Bir terim içinde neşvünema bulduğu bilimin meselelerini taşıyabilecek kadar merkezî ve asli bir terim ise metodolojik sorunlar asgariye inebilir. Böyle bir durumda kavram, bizatihi disiplinin yerini almaya yakındır, hatta o kavram söz konusu disiplinin adı haline bile gelebilir. En azından söz konusu disiplinin varlık sebebiyle terim arasında güçlü bir ilişki vardır.⁷⁸⁷

Kanaatimize göre fena kavramını *fena anh* ve *fena fih* hallerinin üst başlığı olarak kabul ettiğimiz takdirde bu kavram tasavvufun bütüñ meselelerini taşıyabilecek bir kapsama kavuşur ve bize onun seyrini takip edebilmemizi sağlayan bir imkân sunabilir. Çünkü başından beri sũfler, Serrâc ve Ebû Tâlib Mekkî'nin yaklaşımlarından anlaşılacağı üzere, dinî ilimlerin bütüncül yapısının bozularak branşlara ayrışmasına tepki göstermişlerdi. Bunun en önemli gerekçesi, ilimlerde ve dolayısıyla dinî kavramlarda yaşanan parçalanmanın dinî hayata da aynıyla yansımaları tehlikesiydi. Bu nedenle sũfler dinin iman, yakîn, zühd, fıkıh, ihsan vb. temel

⁷⁸⁶ Benedikt Reinert, *Die lehre vom tawakkul in der klassischen sufik*, Berlin, Walter De Gruyter, 1968.

⁷⁸⁷ Ekrem Demirli, *Aşk Nedir? İslam Düşüncesinde İman ve Amel İrtibatı Sorunu*, s. 13-14.

kavramlarındaki anlam daralmalarına dikkat çekerek, bunları bütüncül bir çerçeveye kavuşturan yaklaşımlar getirmişlerdir. Sûfilerin yaptığı şey, ilmî ayrışmaların kişinin dinî hayatında alışkanlıklar ve kalıplaşmış yargılar şeklinde tezahür eden etkisini kırmayı amaçlayan bir tür yapı-bozum eylemini çağırıştırır.⁷⁸⁸ Bu noktada sûfiler, paradoksal bir şekilde, yeni kavramlar üreterek dinî hayattaki bütünlüğü anlatmaya çalışmışlardır. Sûfiler tarafından üretilen her yeni kavram, gündelik hayatta Allah-insan ilişkisini donuklaştıran ya da tekdüzeliğe yol açan sorunları göstermeyi ve aşmayı hedefler.

Yukarıda da belirttiğimiz gibi bu meyanda en önemli örnek iman kavramıydı. Kalam ekollerinin ve çeşitli firkaların ihtilaflarında *iman*, tasdik, ikrar vs. ne denirse densin hep kısa süreli zihinsel bir eylemle sınırlandırılmıştı. Sûfiler bu çerçeveyi aşmak üzere, imanı anlatan yeni kavramlar ürettiler. Bunlar arasında *fena* hem bir terakkiyi hem de neticeyi anlatması bakımından en kapsayıcı kavramlardan biri olarak tebarüz eder. Binaenaleyh *fena* kavramı üzerinde dile getirilen düşüncelerin ittihad, hulûl vb. sorunlarla ilişkilendirilerek bir krize dönüştürülmesi, tam da sûfilerin bu maksadını göz ardı etmekten kaynaklanır. Çünkü burada *Fena*'nın *fena fih* anlamının *fena anh*'ı teşmil edecek bir tarzda ele alınması söz konusudur ve çağdaş araştırmalarda bu yaklaşım metodolojik bir hata olarak değerlendirilmeyi hak eder. Oysa sûfiler evveleminde kavramların ortaya çıkardığı sorunlara değil de dinî hayattaki tezahürlerine odaklanan pozitif bir bakış açısına sahiptiler. *Fena* kavramını dikkate aldığımızda sûfiler, iradenin azaltılarak (bozularak ya da terk edilerek) özgürlük düşüncesinin tashih edilmesi, malın küçültülerek dünyevileşmenin terk edilmesi (zekât, zühd) vb. durumlardan bahsederek imanı Allah'a doğru bir terakki ve fenayı da terakki sürecine kimlik kazandıran temel eylem olarak anlamışlardı. Böylece *fena* kelime anlamı bakımından negatif bir anlama sahip olsa bile, sûfilerin yaklaşımıyla pozitif bir kavrama dönüşmüştür. O halde sûfiler ne kadar farklı ve çeşitli kavramlardan bahsederlerse etsinler, gerçekte anlatmak istedikleri hep iman ve

⁷⁸⁸ Hatırlanacağı üzere Hakîm Tirmizî bunu şöyle ifade etmiştir: “Burada ısrarla vurguladığımız nokta, sâlikin nefsinin iyi amellerden herhangi birinde sabitlememesi gerektiğidir. Bu nedenle nefis her ne zaman dünyalık hazlarla veya iyi amellerle neşelenirse bu durumu örtmek için derhal son verilmelidir. Böylece kalp, nefis kaynaklı neşelerden arınabilsin.” Bkz. Hakîm Tirmizî, **Metafizik Mutluluk: Riyâzetü'n-nefs**, s. 61. Tasavvufu “yapı-bozum” kavramı üzerinden okumaya tabi tutan bir çalışma için bkz. Ekrem Demirli, **Şair Sûfiler**, Önsöz kısmı, İstanbul, Sûfi Kitap, 2015.

ibadetin mahiyetidir. Bu nedenle fena, sahy, ihsan, sabır, tevekkül, rıza ve muhabbet gibi kavramlar, Allah-insan ilişkisinin en temel kavramı olan *imanı* anlattığı sürece tasavvufun maksadı anlaşılmış olur.

O halde fena, başından sonuna kadar dinî hayata ilişkin bütün kavramları taşıyabilecek nitelikte merkezî bir terim sayılabilir. Bu sayede tasavvufun tümüyle “terk” olduğunu anlatan tümel tanımlamalara tasavvuf metinlerinde sıkça rastlar ve şu yargıya ulaşırız: sûflere göre hayat, sürekli bir fena ediminden ibarettir. Namaz, oruç, zekât gibi ibadetler başta olmak üzere, Allah’a yönelmek maksadıyla yapılan her ne var ise hepsi bir *fena* anlamı içerir. Sûflerin kullandığı *ifna*, *ref*, *irtifa*, *selâ*, *izale*, *fakr*, *iftikar*, *tecrit*, *tecerrüt*, *zühd* vb. kavramlar da bu manayı dile getirmek üzere hep *fena* anlamında kullanılan terimlerdir. Hangi terim kullanılırsa kullanılsın sûfler, esas olarak, dünyeviliğin, iradenin, erdemsizliklerin ve nihayetinde benliğin terkinden bahsetmişlerdir. Bu nedenle fenayı en uygun bir biçimde *iskâtü'l-izâfât* (bağımlılıkların düşürülmesi) olarak tanımlayabiliriz. Bunu dinî hayatın tevekkül, sabır, kanaat, rıza ve muhabbet gibi bazı temel kavramlarında mündemiç olan fena anlamını –ki bu anlam temel olarak iradenin terkidir- sûflerin nasıl dile getirdiklerini göstererek ortaya koymaya çalışacağız.

3.2.1 Tevekkül

Tevekkül, en genel anlamıyla Allah’a güvenip dayanmak manasına gelir. Fakat sûfler bunu kişinin Allah’ın onun hakkındaki tercihe güvenerek kendi iradesini yok sayması (*fena ani'l-irade*) şeklinde dile getirmişlerdir. İlk mutasavvıflardan beri bu anlayışın örneklerine rastlamaktayız. Söz gelişi Zünnûn-u Mısrî tevekkülü şöyle tanımlar: “Tevekkül, kendi tedbirini terk etmen, güç ve kuvvet fikrini içinden söküp atmandır.”⁷⁸⁹ Yine Zünnûn başka bir ifadesinde tevekkülü, sebeplere itimat düşüncesinin yok edilmesi olarak tanımlar.⁷⁹⁰

Ebû Yakup Nehrecûrî’ye göre ise tevekkül, dünya ve ahiret hazlarının gitmesi sayesinde nefsin ölümü demektir.⁷⁹¹ Bayezid’in tevekkül tanımı da buna paraleldir. Ona göre, cennet ve cehennem ehli arasında olmak arasında fark görüp bir tercihte

⁷⁸⁹ Kuşeyrî, *Kuşeyrî Risâlesi*, s. 250.

⁷⁹⁰ Kuşeyrî, *Kuşeyrî Risâlesi*, s. 251.

⁷⁹¹ Serrâc, *İslam Tasavvufu: Lüma'*, s. 51.

bulunan kişi tevekkül ehlinden sayılmaz.⁷⁹² Bu tanımlara göre tevekkül, sadece dünyadaki geçim ile ilgili tedbiri terk etmekle sınırlı kalmaz ve dinî hayatın neticeleriyle ilgili her türlü kaygıyı ve beklentiyi terk etmek anlamına kavuşur.

Birinci Bölüm’de ele aldığımız gibi tevekkülü bir tür eylemsizlik sayan aşırı yaklaşımlar sûfiler tarafından eleştirilmiştir. Bu anlamda Sehl b. Abdullah’ın tevekkül tanımı önem arz eder: “Çalışıp kazanma esasını tenkit eden şeriatı; tevekkülü tenkit eden ise gerçekte imanı tenkit etmiş demektir.”⁷⁹³ Böylece Sehl’in tanımında tevekkül, iman ile özdeşleşen bir kavram haline gelir. Bununla aynı düşüncüyü dile getiren bir söz Cüneyd’den aktarılır. Cüneyd kendisine eve kapanıp tevekkül ederek rızık beklemenin çare olup olmadığını soran kişiye “Çare, çareyi terk etmektir” diye cevap vermiştir.⁷⁹⁴

Ebû Bekir Şiblî’nin ve Cüneyd’in tevekkül tanımları ise yine Cüneyd’in tevhid ve fena tanımının neredeyse aynısıdır. Şiblî şöyle der: “Tevekkül olmadan önceki halin gibi, varlığının Allah’a ait olmasıdır. Bu sayede Allah da hep senin yanında olur.”⁷⁹⁵ Cüneyd ise şöyle der: “Tevekkül, kulun Allah’a karşı var olmadan önceki gibi olması; Allah’ın da kuluna karşı o kul mevcut olmadan önceki gibi olmasıdır.”⁷⁹⁶ Bu tanımlarda tevekkül, açıkça kulun bütün benliğiyle Hakk’ta silinmesini anlatan fena haliyle özdeşleşir.

Görüldüğü gibi tasavvufun ilk döneminin belli başlı simalarına göre tevekkül, gündelik geçimle ilgili tedbiri terk etmek yerine, söz konusu tedbir eyleminde esas öznenin Allah olduğu bilincine ulaşmak amacıyla iradeyi asgariye indirmek anlamına gelir. Bu bakımdan tevekkül, fena ve iman kavramları arasında güçlü bir irtibattan söz edebiliriz.

3.2.2 Sabır ve Kanaat

Fenanın bir tezahürü olarak sabır, her türlü şikâyet halinin ortadan kalkmasını ifade eder. Kuşeyrî’nin aktardığı bir tanımda şöyle denilir: “Sabır musibetler içinde yok olma halinde bile şikâyeti ve sızlanmayı terk etmektir.” Aynı sözü Ruveym’den

⁷⁹² Kuşeyrî, **Kuşeyrî Risâlesi**, s. 249.

⁷⁹³ Kuşeyrî, **Kuşeyrî Risâlesi**, s. 252.

⁷⁹⁴ Kuşeyrî, **Kuşeyrî Risâlesi**, s. 254.

⁷⁹⁵ Serrâc, **İslam Tasavvufu: Lüma'**, s. 51.

⁷⁹⁶ Kelâbâzî, **Doğuş Devrinde Tasavvuf: Ta'arruf**, s. 151.

de nakletmektedir.⁷⁹⁷ Kuşeyrî ise sabır hakkında şu değerlendirmeyi yapar: “Sabır iki türdür. Âbidlerin sabrı ve âşıkların sabrı. Âbidlerin sabrının en güzel şekli şikâyeti terk etmektir. Âşıkların sabrının en güzeli ise sabrın terk edilmesidir.”⁷⁹⁸ Bu ifadede âşik, sadece şikâyeti terk eden kimse olmakla kalmaz aynı zamanda hayatta sabrı gerektirecek herhangi bir düzensizlik ya da sıkıntı görmeyen kimseyi temsil eder. Dolayısıyla Kuşeyrî’ye göre sabır, diğer bütün tasavvuf kavramlarında da yansımalarını görebileceğimiz gibi sûflilerin sahip olduğu iyimser varlık anlayışını anlatan kavramlardan biri haline gelir.

Zünnûn’a göre sabrın anlamlarından biri de Allah’a muhalif her türlü davranıştan uzaklaşmaktır.⁷⁹⁹ Allah’a muhalif her türlü davranışın terk edilmesi, sûflilere göre dinî hayatın gereğidir. Böylece sabır, *fena anı* kavramıyla anlatmak istediğimiz terakki sürecini tazammun eder.

Sabırla irtibatlı bir diğer kavram olan kanaatte da *fena* anlamının izlerini görmekteyiz. İbn Haffî kanaat hakkında şöyle söyler. “Kanaat, elde bulunmayana istek duymamak; elde bulunana ise ihtiyaç duymamaktır.”⁸⁰⁰ Kettânî ise kanaati şöyle der: “Hırsı satarak kazancı ile kanaat satın alan izzet ve mürüvete erişir.”⁸⁰¹ Burada kanaat, *fena anı*’l-hırs olarak tanımlanır ve kişideki bir erdemsizliğin yok edilip yerine ahlâkî bir erdemin yerleşmesini anlatır.

3.2.3 Rıza

Fenanın tezahürlerinden bir olarak rıza, insanın özgür iradesinin sınırları hakkında sûflilerin görüşlerini en iyi yansıtan kavramlardan biridir. Cüneyd’e göre rıza iradenin fenasıdır: “Rıza iradenin ortadan kalkmasıdır.”⁸⁰² Ebû Ömer Dımaşkî’nin “Rıza hangi hüküm olursa olsun sızlanma halinin ortadan kalkmasıdır” sözü de rızayı sabır ile özdeş hale getiren bir fena anlamı içerir. İman-amel irtibatı ihtilaflarına sûflilerin yaptığı en önemli katkı, sorunu bir tartışma konusu olmaktan çıkarıp kişiyi

⁷⁹⁷ Kuşeyrî, *Kuşeyrî Risâlesi*, s. 267.

⁷⁹⁸ Kuşeyrî, *Kuşeyrî Risâlesi*, s. 271.

⁷⁹⁹ Kuşeyrî, *Kuşeyrî Risâlesi*, s. 267.

⁸⁰⁰ Kuşeyrî, *Kuşeyrî Risâlesi*, s. 246.

⁸⁰¹ Kuşeyrî, *Kuşeyrî Risâlesi*, s. 247.

⁸⁰² Kuşeyrî, *Kuşeyrî Risâlesi*, s. 278.

amele yönlendirecek yaklaşımlar getirmelerinde odaklanır. Bu anlamda Hucvîrî rızayı iki yönlü değerlendirerek şöyle der:

Rıza iki türlüdür. Birincisi Allah'ın kulundan razı olmasıdır ki bu O'nun kuluna nimet ve keramet ihsan etmesidir. İkincisi ise kulun rızasıdır ki bunun hakikati Allah'ın emirlerini yerine getirmek ve hükümlerine boyun eğmektir.⁸⁰³

Böylece Cüneyd'in iradenin fenası olarak tanımladığı rıza, herhangi bir eylemsizlik anlamında yorumlanmaktan uzaklaşır. Bu anlamda rıza aynı zamanda nefsanî arzuları terk etmek anlamına gelir. Ebû Süleyman Dârânî şöyle der: “Kul arzularından sıyrılınca Rabbinden razı olur.”⁸⁰⁴ Zünnûn-u Mısırî'nin rızanın tezahürleri hakkındaki görüşü de bunu destekler: “Şu üç şey rıza göstergesidir: Kazadan önce iradeyi terk etmek, kazadan sonra hükmün acısını hissetmemek ve musibet halindeyken sevginin heyecanını duymak.”⁸⁰⁵ Görüldüğü gibi rıza iradenin ortadan kaldırılması ancak ahlâkî erdemleri edinme sürecine yönelik iradenin korunması anlamlarını aynı anda içerir ve *fena anî* halini anlatan bir mahiyete sahip olur. Serrâc rıza ehlinin derecelerinden bahsederken rızayı öncelikle Allah'tan görerek kendi rızalarını görmeyen kimseleri de rıza ehli arasında sayar.⁸⁰⁶ Böylece fena anlamı içermesi bakımından rıza, aynı zamanda *rızayı terk* kavramını da tazammun eder.

Öte yandan sûfiler için rıza, sabır konusunda değindiğimiz gibi, iyimser varlık anlayışlarını dile getirdikleri kavramlardan biridir. Bu yönüyle rıza, âlemde herhangi bir düzensizlik ve adaletsizlik görmekten fani olma anlamını da içermektedir. Bu meyanda sûfiler iyimser âlem anlayışını, Allah'a iman etmenin neticelerinden biri olarak görmüşler ve bunun insandaki tezahürünün rıza olduğunu düşünmüşlerdir.⁸⁰⁷

3.2.4 Muhabbet

Muhabbet, sûfilerin, rıza halinin/makamının neticelerinden biri olarak ele aldıkları kavramlardan biridir. Bu yüzden muhabbet, eldekinin terk edilmesi, iradenin terk edilmesi ve neticede benliğin Hakk'ın varlığında silinmesi anlamlarını

⁸⁰³ Hucvîrî, **Hakikat Bilgisi: Keşfu'l-mahcûb**, s. 284.

⁸⁰⁴ Kuşeyrî, **Kuşeyrî Risâlesi**, s. 277.

⁸⁰⁵ Kuşeyrî, **Kuşeyrî Risâlesi**, s. 278.

⁸⁰⁶ Serrâc, **İslam Tasavvufu: Lüma'**, s. 52.

⁸⁰⁷ Ekrem Demirli, **Aşk Nedir? İslam Düşüncesinde İman ve Amel İrtibatı Sorunu**, s. 183.

mündemiçtir.⁸⁰⁸ Bu anlamda Serî Sakatî şöyle der: “Biri diğerine ‘Ey Ben!’ demedikçe, iki kişi arasındaki muhabbet sahih olmaz.”⁸⁰⁹ Serî’nin sözünde muhabbetin *fena fih* anlamına sahip olduğu söylenebilir. Hâris Muhâsibî ise şöyle der: “Muhabbet önce bütün varlığıyla bir şeye meyiletmen, sonra onu nefesine, ruhuna ve malına tercih etmen, sonra hem gizlide hem de açıkta ona muvafakat etmen ve neticede sevginde kusurlu olduğunu bilmendir.”⁸¹⁰ Burada ise muhabbet, başından sonuna kadar bütün bir tasavvufî eğitim sürecinin merkezindeki kavram olarak fena anlamıyla istimal edilmiştir.

Hallâc-ı Mansûr şöyle der: “Hakiki muhabbet, kendi vasıflarını söküp atmak suretiyle sevgili ile beraber bulunmaktır.” Burada “sevgiliyle beraber bulunma” ifadesinin anlamı ise Cüneyd’in sözünde açıklığa kavuşur: “Muhabbet, âşığın kendi sıfatlarını terk edip sevgilisinin sıfatlarına bürünmesidir.”⁸¹¹ O halde muhabbet aynı zamanda erdemsizliklere yol açan beşeri niteliklerden soyutlanarak ilahi ahlakla ahlaklanma anlamını da içererek pozitif bir fena sürecini anlatır.

Öte yandan sûfîlerin muhabbetten bahsederken iradenin terk edilmesi anlamı üzerinde de durduklarını görüyoruz. Bu anlamda Kettânî şöyle der: “Muhabbet, bütün tercihlerin sevgili lehinde yapılmasıdır.”⁸¹² Kuşeyrî ise muhabbet kelimesi hakkında izahta bulunurken sûfîlerin dil âlimlerinden ayrılan yönüne dikkat çeker ve şöyle der: “Ulemanın dilinde ve ıstılahında muhabbet, irade demektir. Sûfîlerin muhabbet tabirinden kasıtları ise irade değildir. Çünkü irade kadim olan varlığa ilişmez. Ancak buradaki irade tabirinin Hakk’a yaklaşmak ve O’na tazim etmek olarak anlaşılması mümkündür.”⁸¹³ Böylece muhabbetin iradeyi terk anlamına gelmesi, aynı zamanda insanın hâdis bir varlık olmasının neticelerinden biri olarak değerlendirilebilir. Bu yüzden Kuşeyrî’ye göre ancak O’na yaklaşmak anlamına gelirse muhabbetten söz edilebilir. Bu meyanda Kuşeyrî Ebu Ali Rûzbârî’nin “Muhabbet muvafakattir” sözünde sûfîlerin ittifak ettiğini söyler ve şu değerlendirmeyi yapar: “Bu durumda

⁸⁰⁸ Mekkî’ye göre makamlar olarak tasnif edilen bütün kavramlar ile muhabbet arasında güçlü bir ilişki tesis edilebilir. Bkz. Ebû Tâlib Mekkî, **Kalplerin Ağızı: Kûtü’l-kulûb**, III: 167 vd.

⁸⁰⁹ Kuşeyrî, **Kuşeyrî Risâlesi**, s. 410.

⁸¹⁰ Kuşeyrî, **Kuşeyrî Risâlesi**, s. 410.

⁸¹¹ Kuşeyrî, **Kuşeyrî Risâlesi**, s. 407, 409.

⁸¹² Kuşeyrî, **Kuşeyrî Risâlesi**, s. 409.

⁸¹³ Kuşeyrî, **Kuşeyrî Risâlesi**, s. 405.

muhabbet zıtlaşmanın ve muhalefetin yok edilmesini gerektirir.”⁸¹⁴ Böylece Allah’a iman etmenin tezahürlerinden biri olarak muhabbet, terakki sürecinde kişinin kendi iradesini yok sayarak Allah’ın iradesine boyun eğdiğini anlatan bir fena kavramı olarak değerlendirilebilir.

Kısacası fena, hem tasavvufî eğitim sürecinin adı olarak *fena anh*, hem de bu sürecin gayesi olan iman ve tevhid halini anlatan *fena fih* manalarını içerir ve böylece “Hakk’a vasıl olmak” insanın sürekli olarak gerçekleştirdiği bir fena ediminin neticesi olarak vaz edilir. Haller ve makamlar bahsi imanın tezahürleri olduğu kadar aynı zamanda fenanın da tezahürleri olarak değerlendirilir. Söz gelişi *tevbe* günahlardan, *vera* şüpheli şeylerden, *zühd* mal biriktirmekten, *fakr* insanlara el açmaktan, *sabır* şikâyetten, *tevekkül* ve *rıza* ise iradeden fani olmayı anlatır. Böylece şu tespiti yapmak mümkündür: sûfiler ne kadar çeşitli terimler kullanmış olurlarsa olsunlar, hep bir tek manaya atıf yapmışlar ve Hakk’a yönelmenin ve terakki etmenin tezahürlerini dile getirerek dinamik bir dinî hayat anlayışını benimsemişlerdir.

4. Sünnî Tasavvufun Teşekkül Sürecinin Neticeleri

Tasavvufun fıkıh ve kelam gibi ilimler karşısında bir ‘din ilmi’ olarak teşekkül etmesi, her şeyden evvel “dinî ilimler” sahasına yeni bir disiplinin dâhil olması demektir ve bu durumun bir tür “otorite paylaşımı” sorununa dönüştüğü gözlenmektedir. Bunun en önemli göstergesi velayet hakkındaki tartışmalardır. ‘Hakk ile her zaman beraber olmak’ anlamı dikkate alındığında velayet, sûfilerin her bir salık için “ideal derece” olarak tavsif ettiği bir nitelik ve bu nedenle dinî hayatın maksadını anlatan kavramlardan biriydi.⁸¹⁵ Fakat velayet bahsinin tasavvufun teşekkülü bakımından önemli kılan yönü, sûfilerin, kendileri dışındaki zümrelerle olduğu kadar kendi aralarında da ihtilafa yol açması ve farklı yaklaşımlara konu olarak ‘sünnî tasavvuf’ karakterini kazanmasını sağlamasıydı. Sûfiler, Serrâc’ın *istifa* ve *ictiba* kavramlarından hareketle ortaya koyduğu yaklaşımdan hareket ederek söylersek, başından beri nebevî bilgilerin ve hallerin mirasçısı olan ‘özel’ ve ‘seçkin’ bir zümrenin bulunduğu düşüncesini benimsemişler, bu zümrenin kapsamını öncelikle

⁸¹⁴ Kuşeyrî, *Kuşeyrî Risâlesi*, s. 407, 413.

⁸¹⁵ Ekrem Demirli, *Aşk Nedir? İslam Düşüncesinde İman ve Amel İrtibatı Sorunu*, s. 163.

bütün âlimler için genişletmiş fakat daha sonra avam-havas ayırımına *havassu'l-havassı* ekleyerek sûfler için daha üst bir konum belirlemişlerdi. Fakat bu düşüncenin dinî ilimlerde velayetle ilgili mukabil yaklaşımlara neden olduğu anlaşılmaktadır. En başta Mutezile ve Haşeviyye, velayette “genelci” yaklaşımı savunarak iman eden herkesin veli olduğu düşüncesini dile getirmişlerdir.⁸¹⁶ Mutezile'nin bu yaklaşımını Ehl-i beyt ve Şia'nın velayet/imamet anlayışının mukabili olarak da değerlendirmek daha mümkün gözükebilir, fakat her hâlükârda, bir velayet düşüncesine sahip olan sûflerin Mutezile'nin yaklaşımı bigâne kalamadıklarını müşahede ederiz.

Tasavvufta velayet hakkında sistematik düşünceleri ilk serdeden sûfînin Hakîm Tirmizî olduğu bilinmektedir. Tirmizî'nin velayeti tasnif ettiği *evliyau hakkillah* ve *evliyauallah* şeklindeki ikili ayırım, bu anlamda Mutezile'nin tesirlerini takip edebileceğimiz unsurlar içerir. Bu tasnifte ilk grup bütün müminleri içerirken ikinci grup Allah'ın koruduğu ve vahyettiği nebilere benzeyen daha özel bir zümreyi ifade eder. Aynı şekilde Kelâbâzî de velayeti *velayet-i âmme* ve *velâyet-i hâssa* şeklinde ikili bir tasnifle ele alarak, hem Mutezile'nin güçlü eleştirisine karşılık vermiş hem de tasavvufun velayet anlayışının özgün yönünü korumayı hedeflemiştir. Burada sûflerin temel gayesinin, Şia'nın velayet anlayışında görülen soruna düşmeksizin velayetle ilgili genelci ve özselci yaklaşımları telif etmek olduğu anlaşılmaktadır. Çünkü velayete ilişkin genelci yaklaşımlar, sûflerin bir terakki olarak dinî hayatın maksadını teşkil eden “velayet” anlamını tezyif etmektedir. Bu yönüyle velayet imanda artma ve eksilme konularıyla yakından ilgilidir ve sûfler yakîn, itminan, marifet vb. kavramlarla ilişkilendirerek velayeti imandaki artışın bir neticesi olarak değerlendirmişlerdir. Bilgide bir derecelenmeden söz etmek mümkün ise o halde velayette de bir hiyerarşiden bahsetmek mümkündür ve bu anlayış veli ve nebi arasındaki farkların tespit edilmesini gündeme getirmiştir. İlk sûfleri dikkate alarak söylersek, veli her halde ve surette peygambere tabi olan kişidir ve bu anlamda ona karşı bir üstünlüğünden söz edilemez. Sûfler, şeriat-hakikat arasında bir özdeşlikten söz etseler bile bu, mutlak anlamda bir özdeşlik değildir. Çünkü şeriat ya da hakikat alanlarından herhangi biri, özdeş olmalarına dayanarak yok sayılamaz. Bu nedenle şeriat-hakikat ilişkisi, bir tefadüliyet ilişkisidir. Sûfler şeriatı zemin kabul ederek

⁸¹⁶ Hucvîrî, **Hakikat Bilgisi: Keşfu'l-mahcûb**, s. 330 vd.

hakikati bu zemin üzerine inşa edilen bir terakki sürecinin sonucu olarak düşünmüşlerdir. Bu düşünceleri ise nübüvvet ve velayet arasındaki ilişkiye dayanır. Netice olarak velayet bahsi, tasavvufun ‘sünnî’ karakterini kazanmasında önemli rol oynayan, ilimler arası ilişki ve tesir noktalarını görebileceğimiz konuların başında gelir.

Dinî hayatın, sûfiler tarafından, bir gayeye doğru terakki olarak anlaşılmasının ve bu terakki sürecini takip eden bir rehberin zorunlu olduğu düşüncesinin, teşekkül sürecinin yaşandığı dönemin toplumunda karşılık bulduğunu görmekteyiz. Bu meyanda tasavvufta terbiye usullerinin kurumsal bir nitelik kazanmasına dair ilk örneklere erken dönemlerden itibaren rastlamaktayız. Tasavvuf metinlerinde büyük fıkıh imamlarının ele alınması çeşitli açılardan değerlendirilebilir fakat konumuz açısından önem arz eden yönlerinden birisi de söz gelişi Ebû Hanife ya da Şafii’nin yanında fıkıh eğitimi aldıktan sonra bu ilimden tatmin olmayıp Allah ile daha yakın bir ilişki biçimini arayan sûfilerin yaklaşımlarını aktarmada bir araç olarak kullanılmasıdır. Söz gelişi Davud Tâî’nin tasavvufa intisap etmesinin sebebi, Ebû Hanife’nin yanında eğitim gördükten sonra yine onun işaretiyle ‘öğrendikleriyle amel edebileceği’ bir hayat tarzına sahip olma ihtiyacıydı.⁸¹⁷ Bu örnekte Ebu Hanife’yi Davud-u Tâî’nin intisap ettiği ilk müşid olarak nitelememek için herhangi bir engelden söz edemeyiz. Böylece dinî hayatı Hakk’a doğru ilerleyen bir terakki sürecine dönüştürmek maksadıyla bir müşide intisap etmenin farklı biçimlerinden bahsetmek mümkün hale gelir. Sûfiler bu meyanda ilim itihaz etmek (*ahz*), belli bir süre veya devamlı bir müşidin yanında bulunmak (*sohbet*), dinlemek (*sem‘*) ve hizmette bulunmak gibi çeşitli eylemlerden söz etmişlerdir. Bütün bunları intisap anlamında değerlendirmek –yol açabileceği muhtelif sorunları göz ardı etmeden– mümkün sayılabilir. Öte yandan ilk sûfilerden itibaren, müntesiplerine son derece katı ve titiz bir sülûk eğitimi uygulayan mutasavvıflara rastlamamız, tasavvufta terbiye usullerinin kurumsallaşma seyrini tespit etmek için çok daha geri tarihlere gitmemizi zorunlu kılmaktadır.

Bu çerçevede âdâb bahisleri, tasavvufta terbiye usullerinin gelişiminin en önemli tezahürlerinden birisidir. Sûfiler bilgi-eylem ilişkisi hakkındaki tartışmalara,

⁸¹⁷ Kuşeyrî, **Kuşeyrî Risâlesi**, s. 104.

bu iki alan arasında döngüsel nitelikte zorunlu bir irtibat kurarak katkı sağlamışlardı. Çünkü bilgidен sonra amelin gelmesi herkes tarafından kabul edilebilecek bir düşünceydi. Fakat sûfiler amelin gerektirdiği bilgi ve bu bilgiye dayanarak tekrar yeni bir amel yapmak üzerinde durmuşlar ve bu sayede dinî hayatın uygulamalarına dair zengin bir düşünce geliştirmişlerdir. Bunu yaparken ulaştıkları en önemli kavram ise edepti. Bu nedenle tasavvuf literatüründeki âdâb bahisleri ve sonrasında gelişen âdâb literatürü, bilginin neticesi olan amellerden ziyade amelin neticesi olan bilgi üzerinde durması bakımından tasavvufun mebâdîsinin/epistemolojisinin takip edileceği alan olarak değerlendirilebilir.

Hem dinî hayatın temel bazı kavramları ve tasavvufa özgü birtakım konular hakkında hem de tasavvufî terbiye usullerinde yaşanan farklılaşmalar, tasavvuftaki ilk firkalaşmaların sistematik bir görünüm kazanmasını sağlamıştır. Bu anlamda hicrî üçüncü yüzyıldan itibaren sûfî müellifler, tasavvufta çeşitli ekol tasniflerine atıf yapmışlardır. Bunlardan en önemlisi, kuşkusuz, Hucvîrî'nin on ikili tasnifidir. Hucvîrî bu tasnifte sahv, sekr, rıza, velayet, mücahede, fena, beka, cem ve tefrika gibi bazı halleri/makamları çeşitli sûfilere nispet ederek ele alır. Fakat Hucvîrî'nin tasnifinde evvelemirde iki sorun göz çarpar. Öncelikle bu hallerin/makamların bir kişiye tahsisinin hangi gerekçelerle yapıldığı açık değildir. Hucvîrî genellikle bu sûfîlerin görüşlerinin, onlara nispet ettiği kavramlar üzerine inşa edildiğini öne sürmektedir. Bu meyanda söz gelişi Cüneyd sahv ekolünün kurucusu olarak zikredilirken fena bahsi Harrâz'a nispet edilir. Bununla beraber Hucvîrî fena ve tevhid gibi konuları genellikle Cüneyd üzerinden ele alır. Bu durumda Harrâz'ın belirleyiciliğinden hangi anlamda bahsedebiliriz? Başka bir örnek olarak, nefisle mücahede konusunda Sehl kurucu mutasavvıf sayılırken, diğer belli başlı sûfîlerin en az Sehl kadar mücahedeye vurgu yapmasını nasıl değerlendireceğiz? Buna bağlı olarak ikinci sorun ise söz konusu tasnifin tasavvuf tarihinde karşılığını bulmanın güçlüğüdür. Mesela Hucvîrî, cem ve tefrika gibi Cüneyd, Şiblî, Harrâz ya da Nûrî gibi mutasavvıfların nispeten sistemli görüşler öne sürdüğü bir konuyu Ebû Abbas Seyyârî'ye nispet eder. Fakat fırka tasnifi yaptığı bölümün dışında bu mutasavvıfı neredeyse hiç zikretmez.

Bu durum, tasavvuf tarihinde hangi anlamda bir fırka tasnifinden söz edebileceğimiz sorununu gündeme getirmektedir. Daha önce de belirttiğimiz gibi sûfîler, dinî hayatın kavramları üzerinde konuşmayı ve bu kavramların bütünlüklü

yapısının korunmasını önemseyen yaklaşımlar getirmişlerdi. Bu nedenle Hucvîrî'nin haller/makamlar odaklı tasnifi ilk elden doğru bir tasnif denemesi olarak değerlendirilebilir. Fakat bu tasnifte belirli isimlere atıf yapmak, sûflerin tasavvufî yöntemin genel-geçerlik ve ihtilafsızlık hususiyetleri hakkındaki düşünceleriyle bağdaşmayan neticelere yol açar. Çünkü sûfler, dinî hayatı bir terakki süreci olarak değerlendirdiklerinde bunu istisnasız herkes için geçerli olan bir kuvve-fiil düşüncesinden hareketle yapmışlardı. Bu süreçte yaşanan farklı yönelimler ise temel maksadın ve yöntemin değişmediğini hesaba katarsak bir fırka tasnifine nasıl zemin hazırlayabilir? Kanaatimize göre Hucvîrî'nin fırka tasnifinin başka bir gerekçesinden söz etmek zorunludur. O da tasavvufta yaşanan bozulmaların, hicrî dördüncü yüzyılda iyiden iyiye yaygınlaşması sorunudur. Hucvîrî fena konusunda ittihat ve hulûl gibi düşüncelere sapan zümrelerden bahsederken onları müntesipleri bakımından büyük rakamlarla anar. Bu durumda tasavvuf içerisinde sapkın zümrelerin yaygınlığından ve firkalaşma anlamında sistematikliğinden söz edebiliriz. Muhtemelen Hucvîrî aynı sistematik görünümü tasavvufun “doğru ve sahih” zümreleri için de geçerli olabileceğini düşünmüştü. Bu nedenle söz konusu tasnifi, tasavvuf tarihindeki mukabilleriyle birlikte değerlendirmek zorunluluk olarak gözükmektedir.

Öte taraftan tasavvuf metinlerinde, tıpkı dinî ilimlerdeki rey ehli-hadis ehli ayrımını andıran bir tarzda temelde ikili bir fırka tasnifinin sürekli vurgulandığını görüyoruz. Bunu Hucvîrî'nin tasnifiyle sekr-sahv olarak ifade edebileceğimiz gibi, Irak-Horasan şeklinde coğrafi bölgelere de nispet edebiliriz. Bu temel ayrımı, Hucvîrî'nin on ikili fırka tasnifinden daha gerçekçi kılan nokta, tasavvufun meseleleri olan haller ve makamlar bahsindeki görüş ayrılığında zikredilmesidir. Haller ve makamlar tasavvufun en önemli bahisleridir kuşkusuz ve bu konuda yaşanan görüş ayrılıkları tasavvuftaki ekolleşmeleri tespit edebileceğimiz bir zemin sunabilir. Ayrıca tasavvuf içindeki ilk iç-eleştiri eğilimlerinin yine bu tasnif özelinde örneklerine rastlamaktayız. Irak (daha özelde Bağdat) mintikasında gelişim gösteren tasavvuf eğitimi ve düşüncesi, daha üçüncü yüzyılın başından itibaren Horasan'da yaygınlaşan melamet düşüncesiyle mukabil bir eğilime sebep olmuştur. Melamet düşüncesine sahip mutasavvıflar, temelde, tasavvufun başlarda nazari ve kuralcı dinî ilimlere tepki olarak gelişmesine rağmen tasavvufî terbiye ve hayat tarzı konusunda gittikçe daha şekilci ve kuralcı bir muhtevaya sahip olmasının doğurduğu çelişkiye dikkat

çekmişlerdi. Bu minvalde melamet, tasavvufta “eski düzenin” korunmasını savunan eğilim olarak da görülebilir. Sülemî'nin şatahat hakkında yaptığı değerlendirme de bunu destekler. Hatırlanacağı üzere Sülemî şatahat sahiplerinin Horasan ehli olduğunu söylemiş, Bağdat ehlinin ise sadece şatahat sahipleri hakkında konuşan kişiler olduğunu belirtmişti. Bu değerlendirme, tasavvufta firkalaşmalardan hangi anlamda söz edebileceğimize dair önemli bir bakış açısı kazandırır.

Bu meyanda tasavvuf tarihinde iki temel eğilimden söz edebiliriz: Birincisi şehirde yaşanacak ve bu nedenle zorunlu olarak bir din ilmi sistematığı ve şekilciliğine kavuşacak bir tasavvuf anlayışının savunulmasıdır ki bunu Bağdat çevresine nispet edebiliriz. İkincisi ise şehirden ziyade toplum dışında yaşanan bir dinî hayatın ve bu hayatın neticelerinin sadece o hayatı yaşayan kişiler için bağlayıcı olmasını savunan daha klasik bir tasavvuf anlayışının savunulmasıdır ve bu düşüncenin yansımaları daha çok Horasan mıntıkasında gözlemlenir. Nitekim pek çok çağdaş araştırmada Irak (Bağdat) ve Horasan (Nişabur) ekolleri üzerinden tasavvuf tarihini okuma girişimlerine şahit olmamız, bu tasnifin daha gerçekçi kabul edilmesinin tezahürü olarak değerlendirilebilir.

Hicrî dördüncü asırdan itibaren, sûflerin tasavvufu sünnî inanç ve ibadet ilkeleriyle sınırlı bir fikh-ı bâtın olarak vaz etmelerinin, İslam ilim geleneğinde karşılık bulduğuna dair örneklerden söz edebilmekteyiz. Söz gelişi ünlü Kuşeyrî'nin hocalarından biri olan ünlü Eş'arî kelim âlimi İbn Fûrek (ö. 406/1015) *İbâne an Turuki'l-Kâsidîn* adlı eserinde, bir örneğini Kuşeyrî'de gördüğümüz gibi, tasavvuf terminolojisine dair bir tasnif girişiminde bulunur ve belli başlı sûflerin tanımlamalarını aktarır.⁸¹⁸ Yine Hanefî usul bilgini Ebû Zeyd Debûsî (ö. 430/1039) *Emedü'l-aksâ*'sında kelim, felsefe ve tasavvuf düşüncelerini mezcetme girişiminde bulunurken, ruh, nefis ve nefis eğitimi konusunda, mutasavvıflara paralel düşünceleri –söz gelişi Hakîm Tirmizî'de görebileceğimiz hususları- dile getirir.⁸¹⁹

⁸¹⁸ İbn Fûrek, *Kitâbu'l-ibâne an turuki'l-kâsidîn ve'l-keşf an menâhici's-sâlikîn ve't-teveffur ilâ ibâdeti rabbi'l-âlemîn*, Topkapı Sarayı Müzesi Kütüphanesi, Hazine, No: 308.

⁸¹⁹ Ebû Zeyd Debûsî, *Emedü'l-aksâ*, thk. Muhammed Abdülkâdir Atâ, Beyrut, Dârü'l-kütübi'l-ilmiyye, 1985. Ayrıca bkz. Ömer Türker “Ebû Zeyd Ed-Debûsî'de Varlık ve Bilgi İlişkisi Bakımından Ruh Meselesi”, *İslâm Araştırmaları Dergisi*, 2008, sayı: 20, s. 39-58. Debûsî hakkında yayımlanmamış çalışmalarını benimle paylaşan Doç. Dr. Ömer Türker'e bilhassa teşekkür ederim.

Bununla beraber söz konusu sürecin en önemli aşaması, kuşkusuz, Gazzâlî (ö. 505/1111) ve *Munkiz*'nda dile getirdiği görüşlerdir. Gazzâlî büyük ölçüde Muhâsibî, Ebû Tâlib Mekkî ve Kuşeyrî gibi sûfîlerin eserlerinden beslenerek tasavvufu 'hakikat ulaştırıcı yöntem' olarak değerlendirmiş ve bu yaklaşım, Gazzâlî'nin İslam ilim ve düşünce geleneğindeki merkeziliği vesilesiyle tasavvufun sûfî-dışı zümreler tarafından dikkate alınmasını hızlandırmıştır.

SONUÇ

Sünni Tasavvufun Teşekkül Sürecinde Şeriat-Hakikat İlişkisi Sorunu (Hicrî III. ve IV. Yüzyıllar) konulu çalışmamızda ulaştığımız neticeleri şu şekilde özetleyebiliriz:

Tasavvufun teşekkül süreci, şeriat ve hakikat alanları arasındaki ilişkinin tesisi sorununa dayanır ve başlıca üç aşamada gerçekleşmiştir: eleştiri, kriz ve uzlaşma aşamaları. Tasavvufun toplumsal hayata dair eleştirel bir söylem olarak gelişim gösterdiği aşama, sûfilerin öncelikle dinî hayattaki yozlaşma ve bozulmalara karşı Hz. Peygamber ve sahabelerinin yaşadığı hayat tarzını “zühd” kavramını merkeze alarak dile getirmelerini ifade eder. Bu anlamda sûfilere göre zühd, ahlâkî erdemleri kazanmanın ve erdemsizliklerin yok edilmesinin odağındaki tavır olarak, bütün bir İslam dindarlığını ifade eden kapsayıcı bir muhtevaya sahiptir. Zühd çerçevesinde dile getirilen eleştiriler öncelikle bütün bir toplumsal hayatı, fakat daha da önemlisi dinî ilimleri de kapsayacak şekilde geniş bir zemine kavuşmuştur. Bu meyanda sûfiler dinî ilimlerde yaşanan branş ayrışmalarını, dinî hayattaki olumsuz neticelerini dikkate alarak eleştirmişlerdir. Sûfiler zühd ve neticelerinden bahsederken büyük ölçüde *Kitâbü’z-zühd* literatüründe aktarılan bilgilerden beslenmişlerdir. Bu nedenle zühd literatürü, *tasavvufu önceleyen dönemde* ahlak tartışmalarının takip edileceği literatür olarak değerlendirilebileceği gibi tasavvuf literatürünün de ilk örnekleri sayılabilir. Nitekim hem eleştirel söylemin sürdürülmesi hem de terminolojiye kaynaklık etmesi bakımından zühd literatürü ile tasavvuf eserleri arasında önemli irtibat noktaları tespit edilmiştir. Sûfilerin temelde ayet ve hadislerden beslenerek görüşlerini dile getirmiş olmaları, en başta, tasavvufun –herhangi bir zaman diliminde ortaya çıkmayıp- Hz. Peygamber devrinden beri yeknesak ve kesintisiz bir süreçte gelişim gösterdiğini ortaya koymalarına olanak sağlamıştır. Bu nedenle çağdaş araştırmalarda tasavvuf tarihini dönemlendirme girişimlerinde şahit olunan zühd dönemi-tasavvuf dönemi ayrımı gerçekçi bir tasnif sayılamaz. Çalışmamızda esas aldığımız klasik tasavvuf eserlerinde bu ayrımın herhangi bir karşılığı tespit edilememiştir.

Bir eleştirel söylem olarak tasavvuf, en çok, aşırı zühd anlayışlarının tashihinde kendini göstermiştir. Bu bakımdan sûfiler eleştirilerini öncelikle kendileri dışındaki zümrelere yöneltmiş olsalar bile, zühd hayatı ile söz gelişi geçim için çalışma hayatını

(kesb) bağdaştıramayan mutasavvıflara yönelik tenkitler de serdetmişlerdir. Bunun dışında evlilik yapmamayı ya da sosyal hayatta başka herhangi bir alanında sorumluluk üstlenmemeyi zühdün gereği sayan mutasavvıflara rastlanmaktadır. Bu meyanda öncelikle İmam Muhammed'in *Kitâbü'l-kesb*'ine daha sonrasında ise benzer bir çerçeveyi kabul eden fakat tasavvufa özgü nüansları da dikkate alan Muhâsibî ve Hakîm Tirmizî gibi sûfîlerin eleştirilerine şahit olmaktayız. Sorunun temelinde tevekkülü esas kabul edip çalışmayı haram sayan yaklaşımlar bulunmaktadır. Bu yaklaşımlar ya da türevleri zamanla tasavvuf içerisinde 'ibahilik' sorununu gündeme getirmiş ve dinî yükümlülükleri hafife alan ya da yerine getirmeyen zümreler yaygınlaşmaya başlamıştır. Tasavvufun kimlik arayışında 'genel zahitlik yönelimleri' olarak adlandırdığımız bu zümrelerin eleştirilmesinin hayati bir öneme sahip olduğu anlaşılmaktadır. Nitekim bu 'aşırı' anlayışlara karşılık sûfîler, helal kazancın dinî hayatla çelişmediğini göstermişler ve bu yönüyle tasavvuf –paradoksal bir şekilde- gerçekte bir *zühd eleştirisi* olarak gelişim göstermiştir.

Sûfîlerin tasavvuf içerisindeki ibahi zümrelerden ayrışması sorunu, başka girişimleri de beraberinde getirmiştir. Bunun en önemli örneklerinden biri de sûfîlerin halk vaizlerinden ayrışması sürecidir. Halk vaizleri ve kıssa anlatıcıları, dinî ilimler tarafından üretilen bilginin halk arasında yayılmasına aracılık eden bir fonksiyona sahip olmakla birlikte, zamanla hadis uydurma faaliyetleriyle ilişkilendirilmiş ve bu durum en çok vaaz ve sohbeti bir irşad yöntemi olarak kullanan sûfîleri etkilemiştir. Bu nedenle başta Ebû Tâlib Mekkî olmak üzere mutasavvıfların, sûfîlerin meclisleri ile halk vaizlerinin meclisleri arasındaki farklara dikkati çekerek tasavvufun İslam toplumunu nezdinde daha güven veren bir yer edinmesine katkı sağladıklarını görmekteyiz.

Zühd eleştirisi ve toplumun bazı kesimleriyle ayrışma sürecinin en önemli neticesi sûfîlerin muhaliflerini/muhataplarını belirginleştirmesidir. Bu meyanda sûfîlerin, Mutezile ve Eş'arîlik olmak üzere başlıca kelam ekollerini; Cebriye, Haşeviyye ve Cehmiyye gibi fırkaları; fıkıh âlimlerini ve muhaddisler, müfessirler gibi diğer âlimleri; zühd ve fena konusundaki aşırı anlayışların sahipleri olarak ibahi ve hulûf eğilimleri; âdâb bahisleri dikkate alındığında ise bizzat kendilerini muhalif/muhatap olarak kabul ettikleri tespit edilmektedir. Bu anlamda tasavvufun teşekkülünü temelde iki zümreye karşı yürütülen gösteren bir süreç olarak betimlemek

zorunludur: Fıkıh, kelim, hadis ve tefsir gibi dinî ilimlerde uzmanlaşmış âlimler ve ibahi-hulûlî eğilimler. Çalışmamızın muhtelif pasajlarında bu ilişkinin neticelerini ele aldık ve gördük ki tasavvuf ve din ilimleri arasındaki karşılıklı etkileşim noktalarının tespit edilmesi, diğer disiplinlerdeki ihtisas çalışmalarıyla desteklenmesi zorunlu bir sorun olarak önemini korumakta ve bu, sadece tasavvufun teşekkül sürecine dair değil, aynı zamanda bütün dinî ilimlerin hangi saiklerle gelişim gösterdiğine ilişkin araştırmaların, ancak bu inter-disipliner yöntemle anlamını bulacağını göstermektedir.

Sûfilerin, âlimlerden çeşitli fırkalara kadar toplumun geniş kesimlerine yönelttikleri eleştiriler, kısa sürede karşıt eleştirilere sebep olmuş ve bu durum kendi görüşlerini artık daha sistematik ve nazari bir üslupla ifade etmelerini zorunlu kılmıştır. Bu konunun tezahürlerini çalışmamızda ‘kriz aşaması’ olarak ele aldık. Çünkü sûfiler nefis, ruh, bilgi vb. nazari konularda konuşmayı başından beri ahlâkî terakkiye engel olarak görmüşler ve tasavvufu böyle bir yöntem olarak nitelememişlerdi. Bu nedenle tasavvuf için ‘yeni’ sayılması gereken bu kriz aşamasının, başka dinî ilimlerde ihtisas yapmış sûfilerin katkılarıyla aşılmaya çalışıldığını gözlemledik. Çalışmamızda bir kriz konusu olarak ‘bilgi’ bahsini inceledik ve sûfilerin çeşitli nazari meseleler hakkında ne tür yaklaşımlar getirdiklerini tespit etmeye çalıştık. Bu minvalde öncelikle nefis/ruh konusunu ele aldık ve sûfiler arasında nefis/ruh konusunda temelde iki eğilim olduğunu tespit ettik: Bunlardan birincisi nefsi bütün kötülüklerin kaynağı sayarak nefis terbiyesini tasavvuf anlayışının merkezine yerleştiren Muhâsibî, Sehl b. Abdullah Tüsterî gibi mutasavvıfların yaklaşımları; ikincisi Cüneyd, Harrâz ve Hallâc gibi mutasavvıfların yaklaşımlarıdır. Onlar nefis/ruh konusundan hareket ederek insanın ‘ezelî’ ve ‘ilahi’ yönünü ortaya koyan ve böylece tasavvuf epistemolojisine yeni imkânlar sunma potansiyeline sahip birtakım görüşlere sahiptiler. Bilhassa ilk gruptaki mutasavvıfların –genel ölçekte ilk dönemdeki bütün sûfilerin- nefsi latif ama yine de maddi bir varlık sayan kelamcı nefis teorisini büyük ölçüde benimsediklerini belirledik. Bu bahiste ulaştığımız en mühim sonuçlardan biri de Serrâc, Kelâbâzî, Kuşeyrî vb. müelliflerin kendilerine mahsus bir nefis teorisine sahip olmadıkları gibi Eş’arî kelamının nefis teorisini merkeze alarak Cüneyd ve Hallâc gibi nefsin/ruhun ezeliğini savunan sûfileri ya eleştirmiş ya da göz ardı etmiş olmalarıdır. Buradan çıkardığımız netice, İbn Haldun’un ilimlerin tedahül sürecini bir ‘bozulma’ olarak tavsif etmesiyle uyum arz eder. Kanaatimize göre

Serrâc'tan itibaren müellif sûfler, Cüneyd ve diğer sûflerin insanın ezeliğiyle ilgili görüşlerini epistemolojik bir zemin olarak kabul etmiş olsalardı, kuşkusuz tasavvuf İbnü'l-Arabî ve Konevî ile geldiği noktaya daha erken ulaşabilirdi. Bu nedenle nazari-amelî tasavvufun zirvesini Cüneyd kabul ederek, Serrâc'tan itibaren tasavvuf hakkında yazan belli başlı müellifleri 'şerh dönemi yazarları' olarak nitelemek mümkün görünmektedir. Söz konusu yazarların Sünni tasavvufun şarihleri olarak değerlendirilmesi, tasavvufun erken dönemi hakkındaki araştırmalara yeni açılımlar sağlayacak ve bir din ilmi olarak tasavvufun gerçek 'kurucu' isimlerini tespit kilit rol oynayacaktır.

Doğrudan bilgi ve bilgi-eylem ilişkisine dair bahisler de ise sûflerin, nefis konusunun aksine, kendilerine özgü yaklaşımlar sunduklarını gördük. Burada tasavvufun teşekkülüne etki eden iki ana sorun belirledik: Birincisi bilgi-eylem ilişkisi sorunu, ikincisi ise nübüvvet-velayet ilişkisi sorunu. Sûfler bu sorunlarla ilgili görüşlerini çeşitli bağlamlarda dile getirmişlerdir. En başta sûfler –özellikle kelim âlimlerinde benzerini gördüğümüz gibi- kendilerini bilginin ve dolayısıyla ahlâkî değerlerin imkânını savunan zümrelerden sayarak sofist eğilimlerden ayırmışlardır. Buna dayanarak dinî ilimlerin bilgi anlayışını eleştiren ve ikmal eden yaklaşımlar öne süren mutasavvıflar, bilgi-eylem ilişkisi üzerinde durmuşlar ve bilginin gerektirdiği eylem ile eylemin neticesi olan bilgi arasında ayrıma gitmişlerdir. Esasta tasavvufa özgün karakterini yansıtan da ikinci yaklaşımdır. Bu sayede sûfler tasavvufu, dinî ilimlere 'alternatif' bir disiplin olmaktan çıkartıp 'dinî ilimleri ikmal eden' ya da onların sağladığı müktesebata dinî hayatı bir terakkiye dönüştürerek kesinlik kazandıran disiplin olarak tesis etmişlerdir. Sûfler tasavvufun bu karakterini, bilgiye ulaşmada iç idrak güçlerinin çeşitliliğini savunarak göstermeye çalışmışlardır. Bu meyanda bilginin derecelenmesi ve kalbe doğan bilgilerin doğruluğunun tespit edilmesi sürecinde Kur'an ve sünnetten deliller getirilmesiyle ilgili ilkeler, tasavvufun din ilmi hüviyeti kazanmasının önemli aşamaları olarak görülmektedir.

Üçüncü aşamada ise tasavvufun din ilimleriyle uzlaştırılarak şariat-hakikat özdeşliğinin savunulduğunu görmekteyiz. Gerçekte Serrâc, Kelâbâzî ve Kuşeyrî gibi Cüneyd-sonrası müelliflerin katkıları da bu aşamada ortaya çıkmaktadır. Bu yazarlar, sûflerden nakledilen sözleri belirli meseleler dâhilinde tasnif ve telif ederek tasavvufun bir din ilmi sistematığı kazanmasını sağlamışlardır. Bu meyanda onlara

göre tasavvuf, mevzusu ahlaktaki değişim (hal, tahavvül); meseleleri haller ve makamlar; yöntemi ise tasfiye ve istinbat olan bir din ilmidir. Sûfiler insandaki ahlâkî değişimi hal ve tahavvül kavramlarını merkeze alarak incelemişler ve bir terakki olması bakımından dinî hayat anlayışlarını bu mevzuya dayandırmışlardır. Bunun neticesi olarak haller ve makamlar bahsinin tasavvufun meseleleri olarak tespit edildiğini görmekteyiz. Haller ve makamlar bahsiyle sûfiler, dinî hayatın bir maksada doğru seyir takip eden ve bu süreçte çeşitli aşamalara sahip olan yönünü ortaya koymuşlardır. Ayrıca haller ve makamlar, tasavvufî terbiye metodunun başlangıcı ve sonu belirli ve kontrollü bir süreç olduğunu da göstermektedir.

Bu nedenle sûfiler, söz konusu sürece girmeyen ya da bu süreci tamamlamayan zümrelerle ayrışmayı zorunluluk saymışlardır. Bu çerçevede ibahi ve hulûlî eğilimler çeşitli tenkitlere tabi tutulmuştur. Fakat şeriat-hakikat ilişkilerinde problem sayılabilecek başka bir zümreden ayrışmanın sûfiler için hiç kolay olmadığını gözlemledik: şatahat sahipleri. Fena halinin neticesinde kapalı ve anlaşılmaz sözler söyleyenler, sûfiler tarafından daha önceleri *dava/iddia* ve *davayı terk etmek* şeklinde terimleştirilen söylemlerle eleştirilmişti. Ancak bu sûfiler, Bayezid, Şiblî ya da Nûrî gibi tasavvufun kurucu şahsiyetleri olunca müellif sûfilerde, onları tasavvuf dairesinin dışına çıkarmadan yorumlayıp sözlerinin etkisini tezyif edecek bir yöntem arayışına şahit oluyoruz. Bu noktada tezimizde ulaştığımız en önemli sonuçlardan biri de *şath* kavramının bu gayeyle istimal edilmesi ve bunu -çalışmamıza dâhil ettiğimiz dönemi dikkate alarak söylersek- ilk kez ve sadece Serrâc'ın yapmasıdır. Serrâc'tan önce *şath* kavramının bu maksatla kullanıldığı görülmediği gibi Serrâc'tan sonra da Mekkî, Kuşeyrî ya da Hucvîrî gibi mutasavvıfların *şath* kavramını kullanmadan fakat *dava/iddia* kavramını kullanarak yine eleştirilerde bulduklarını görmekteyiz. Bununla beraber Serrâc'ın *şath* kavramını merkeze alarak tasavvuftaki anlaşılmaz sözleri yorumlaması, tasavvufun bir din ilmi olarak teşekkülünün en önemli neticelerinden biri olarak değerlendirilmelidir. Çünkü bu yaklaşım, tasavvufta kullanılan dilin daha az tepki çeken bir karakter kazanmasını temin ederek ilmî dilin gelişmesine katkı sağlamıştır.

Bu çalışmamızın iddialarından biri de -Ebû Hasan Bûşencî'nin meşhur sözüne atıfla belirtirsek- tasavvufun önceden adı olmayıp kendisi bulunan fakat sonra bir isme kavuşup kendisi kaybolan yönünü gösterebilmektir. Bunu sûfilerin dinî hayat

hakkındaki düşüncelerine tümel bir bakış açısıyla eğilerek ele aldık. Burada tasavvuf, en temelde iman-amel irtibatı sorununa bir çözüm olarak teşekkül eden disiplin şeklinde gözükür. Dindarlık, kuşkusuz, Allah-insan arasında dinamik ve sahici bir ilişki kurulması ilkesine dayanır. Sûfiler ‘tasavvufun meseleleri’ dedikleri haller ve makamları, imanın gündelik hayattaki tezahürleri şeklinde yorumlayarak iman-amel irtibatı hakkındaki ihtilafları sadece bir ‘tartışma’ konusu olmaktan çıkarmışlar ve kişiyi tekrar tekrar amele ve bu amelden devşirilecek bilgilere yönelten bir bakış açısı önermişlerdi. Bunu da fena kavramının farklı tezahürleri üzerinde durarak gerçekleştirmişlerdir. Ulaştığımız neticeye göre fena, sadece kulun Hakk’a vasıl olmasını ifade eden “anlık” bir hal (*fena fih*) değil, tasavvufî terbiye sürecinin bütünü (*fena anh*) anlatan bir kavramdır. *Fena anh* ise tevekkül, zühd, rıza, muhabbet, teslimiyet vb. çok çeşitli terimlerle ifade edilmiş fakat her birinde dinî hayatın sürekli bir ‘fena’ ya da ‘iskâtü’l-izâfât’ ediminden ibaret olduğu düşüncesi işlenmiştir. Böylece sûfiler, dinî hayatı ‘Allah’a vasıl olma’ maksadına doğru seyreden bir terakki süreci olarak anlamışlar, buna bağlı olarak imanın güçlenmesi üzerinde durmuşlardır. Bu anlayışta haller ve makamlar, imanın güçlenmesini ve kesinlik kazanmasını anlatan terimlere dönüşmüştür. O nedenle sûfiler ne kadar farklı terimlerden bahsederlerse etsinler, gerçekte dinî hayatın maksadı ve bu maksada ulaşmanın neticeleri üzerinde durarak hep iman ve tevhid bahsini işlemişlerdir. Bu bakımdan sûfilerin iman ve tezahürleri hakkındaki düşünceleri dikkate alındığında şu neticeye ulaşırız: onlara göre imanın tahkik edilmesi, Hz. Peygamber’den beri süregelen tavrın ta kendisidir. Bu tavra tarihin herhangi bir döneminde “tasavvuf” adının verilmiş olması, onu yeni ve türedi bir şeye dönüştürmez. Hatta daha ileri giderek, başından beri “tasavvufun” hiç var olmadığını, var olan şeyin Allah-insan arasında sahici bir ilişki biçimi olarak İslam dindarlığı ve onun farklı dönemlerdeki görünümleri olduğunu söylemekten başka çare yoktur.

KAYNAKÇA

- el-Acem, Refik, **Mevsûâtü Mustalahâti't-Tasavvufi'l-İslâmî**, Beyrut, 1999.
- Afîfî, Ebû'l-Alâ, **Tasavvuf: İslâm'da Manevî Hayat**, Çev. Ekrem Demirli, Abdullah Kartal, İstanbul, İz Yay., 2004.
- Fusûsu'l-Hikem Okumaları için Anahtar**, Çev. Ekrem Demirli, İstanbul, İz Yay., 2002, (2 bs.).
- “İbnü'l-Arabî'nin Sisteminde A'yân-ı Sâbite ve Mutezile'deki Ma'dûmât”, **İslam Düşüncesi Üzerine Makaleler**, Çev. Ekrem Demirli, İstanbul, İz Yay., 2000, ss. 259-271.
- Alıcı, Mustafa, **Dinler Tarihinin Batılı Öncüleri**, İstanbul, İz Yay., 2007.
- Altaş, Eşref, “Fahreddin er-Râzî: Küllî Perspektifler Arasında”, **İslam Felsefesi: Tarih ve Problemler**, ed. M. Cüneyt Kaya, İstanbul, İSAM Yay., 2013.
- Fahreddin er-Razi'nin İbn Sina Yorumu ve Eleştirisi**, İstanbul, İz Yay., 2010.
- Arûsî, Mustafa, **Netâicü'l-Efkâri'l-Kudsiyye fî Beyâni Maânî Şerhi'r-Risâleti'l-Kuşeyriyye**, thk. Abdülvâris Muhammed Ali, Beyrut, Dârü'l-kütübi'l-ilmîyye, 2007 (2. Bs.), C. I-IV.
- Ammara, Muhammed, **Mutezile ve İnsanın Özgürlüğü Sorunu**, Çev. Vahdettin İnce, İstanbul, Ekin Yay., 1998.
- Anonim, **Edebü'l-mülûk fî beyâni hakâik't-tasavvuf = Âdâb al-mulûk**, Haz. Bernd Radtke, Stuttgart, Franz Steiner Verlag, 1991.
- Arberry, Arthur J., **Sufism: An Account of the Mystics of Islam**, Londra, George Allen & Unwin Ltd., 1950.

- Arıcı, Müstakim, “Ahlak Neyi Bilmektir? Bir İlim Olarak Ahlak”, **İslam Ahlâk Literatürü: Ekoller ve Problemler**, ed. Ömer Türker, Kübra Bilgin, İstanbul, Nobel Yay., 2015, ss. 43-75.
- Asad, Talal, “The Construction of Religion as an Anthropological Category”, **Genealogies of Religion: Discipline and Reasons of Power in Christianity and Islam**, Baltimore, Johns Hopkins University Press, 1993.
- “Medieval Heresy: An Anthropological View”, **Social History**, Vol. 11, No.3, 1986, ss. 345-362.
- Aşkar, Mustafa, **Tasavvuf Tarihi Literatürü**, İstanbul, İz Yay., 2006.
- Athamina, Khalil, “Al-Qasas: Its Emergence, Religious Origin and Its Socio-political Impact on Early Muslim Society”, **Studia Islamica**, 76, 1992, ss. 53-74.
- Ateş, Süleyman, **Cüneyd-i Bağdâdî: Hayatı, Eserleri ve Mektupları**, İstanbul, Yeni Ufuklar Neşriyat, (trs.)
- Attâr, Ferîdüddîn, **Tezkiretü'l-evliyâ**, Çev. Süleyman Uludağ, İstanbul, Kabalcı Yay., 2007.
- Bağdâdî, Abdülkâhir, **el-Fark beyne'l-Fırak**, thk. Komisyon, Beyrut, Dârü'l-âfâki'l-cedîde, 1982. **Mezhepler Arasındaki Farklar: el-Fark beyne'l-Fırak**, Çev. Ethem Ruhi Fıglalı, Ankara, TDV Yay., 2007, (4. bs.), s. 202.
- el-Bağdâdî, Hatîb, **Târîhu Bağdâd (Târîhu Medîneti's-Selâm)**, thk. Beşşâr Avvâd Ma'rûf, Beyrut, 2001.
- Takyîdü'l-ilm**, thk. Yusuf Iş, (2. bs.), [y.y.], Dâru İhyai's-Sünneti'n-Nebevî, 1974.
- Baklî, Rûzbihân, **Şerh-i Şathiyyât**, Tahran, Gencine-i Nuviştehây-i İnan, 1966.
- Arâisü'l-beyân fî hakâiki'l-Kur'ân**, thk. Ahmed Ferid Mezîdî, Beyrut, Dârü'l-kütübi'l-ilmiyye, 2008, III C.

- Meşrebü'l-ervâh**, thk. Asım İbrahim Keyyâlî, Beyrut, Dârü'l-kütübi'l-ilmiyye, 2005.
- Bedevî, Abdurrahman, **Şatahâtu's-sûfiyye**, Kuveyt, Vekâletü'l-matbûât, 1978, (3. bs.).
- Tarihü't-tasavvufi'l-İslâmî**, (2. bs.), Kuveyt, Vekaletü'l-Matbuat, 1978.
- Belhî, Şakîk, “Âdâbü'l-ibâdât”, **Trois oeuvres inédites de Mystiques Musulmans** içinde, thk. Paul Nwyia, Beyrut, Dârü'l-maşrîk, 1982, ss. 17-22.
- Berkey, Jonathan P., **Popular Preaching and Religious Authority in the Medieval Islamic Near East**, Seattle, Washington University Press, 2001.
- Besyûnî, İbrahim, **Neş'etü't-Tasavvufi'l-İslâmî**, Kahire, Dârü'l-maârif, 1969.
- Brockelmann, Carl, **Târîhu'l-Edebi'l-Arabî (GAL)**, Arapçaya çev. Abdülhalim Neccâr, Kahire, Dârü'l-meârif, (5. bs.), 1983.
- Bolat, Ali, **Melâmetîlik**, İstanbul, İnsan Yay., 2003.
- “Muhâsibî'ye Göre Marifetin Unsurları”, **Tasavvuf İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi**, 2000, Cilt: II, Sayı: 4.
- Bonner, Michael, “The Kitâb al-Kasb attributed to al-Shaybani: poverty, surplus, and the circulation of wealth”, **Journal of the American Oriental Society**, 121, 2001, ss. 410-427.
- Bosworth, C. Edmund, “The Rise of the Karramiyyah in Khurasan”, **Muslim World**, L/1, 1960.
- Böwering, Gerhard, **The Mystical Vision of Existence in Classical Islam: The Qur'anic Hermeneutics of the Sufi Sahl At-Tustari (D. 283/896)**, Berlin, Walter De Gruyter, 1979.
- “Early Sufism Between Persecution and Heresy” **Islamic Mysticism Contested** içinde, ed. Frederick De Jong-Bernd

- Radtke, Leiden, Brill, 1999, ss. 45-67; “Zulme Uğrayan ve İlhâdla Suçlanan İlk Sufiler”, Çev. Abdurrezzak Tek, **Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi**, 2003, Cilt: XII, Sayı: 2, s. 361-384.
- Câhız, Ebû Osman, **el-Beyân ve't-tebyîn**, thk. A. M. Harun, Kahire, Mektebetü'l-Hancî, 1960.
- Cebecioğlu, Ethem, **Tasavvuf Terimleri ve Deyimleri Sözlüğü**, İstanbul, Anka Yay., 2004.
- Chabbi, Jacqueline, “Remarques sur le developpement historique des mouvements ascétiques au Khurasan”, **Studia Islamica**, 46, 1977, ss. 5-72.
- Cirit, Hasan, **Halkın İslâm Anlayışının Kaynakları: Vaaz ve Kıssacılık**, İstanbul, Çamlıca Yay., 2002.
- Cürcânî, Seyyid Şerif, **Şerhu'l-mevâkıf**, Çev. Ömer Türker, İstanbul, Kırk Gece Yay., 2011, C. I.
- Cüveynî, **Kitâbü'l-İrşâd**, Çev. A. B. Baloğlu vd., Ankara, TDV Yay., 2010
- Çakan, İsmail Lütfi, **Hadîs Edebiyatı**, 4. bs., İstanbul, İFAV Yay., 1997.
- Çakmaklıoğlu, M. Mustafa, **İbn Arabî'de Marifetin İfadesi**, İstanbul, İnsan Yay., 2007.
- Ceyhan, Semih, “Tasavvufun Doğuş Devrini Anlamada Anahtar Kavram Olarak Zühd'ün Hakikati ve Dereceleri: Gazzâlî Yaklaşımı”, **900. Vefat Yılında İmam Gazzâlî: Milletlerarası Tartışmalı İlmi Toplantı**, 07-09 Ekim 2011 İstanbul, İFAV Yay., 2012, s. 457-471.
- Çift, Salih, **Hakîm Tirmizî ve Tasavvuf Anlayışı**, İstanbul, İnsan Yay., 2008.

- Tasavvufu Sevgi ve Ümit Yolu: Yahyâ b. Muâz er-Râzî**, Bursa, Sır Yay., 2011.
- Dahhâk, İbn Ebû Âsım, **Kitâbü'z-zühd**, thk. Abdulâlî Abdulhamid A'zamî, Beyrut, Dârü'l-kütübi'l-ilmiyye, 1985.
- el-Müzekkir ve't-tezkîr ve'z-zikr**, thk. Ebû Yâsir Hâlid b. Kâsım Reddâdî, Riyad, Dârü'l-menâr, 1993.
- Daftary, Farhad, **The Ismâ'îlis: Their History and Doctrines**, Cambridge, Cambridge University Press, 1992.
- Dalkılıç, Mehmet, **İslam Mezheplerinde Ruh**, İstanbul, İz Yay., 2004.
- Debûsî, Ebû Zeyd, **Emedü'l-aksâ**, thk. Muhammed Abdülkâdir Atâ, Beyrut, Dârü'l-kütübi'l-ilmiyye, 1985.
- Demirli, Ekrem, **Sadreddin Konevî'de Bilgi ve Varlık**, İstanbul, İz Yay., 2004.
- İslam Metafiziginde Tanrı ve İnsan**, İstanbul, Kabalcı Yay., 2009.
- Aşk Nedir? İslam Düşüncesinde İman ve Amel İrtibatı Sorunu**, İstanbul, Sufi Kitap, 2014, (ön baskı).
- Şair Sûfler**, İstanbul, Sufi Kitap, 2015.
- “Zahiri İlimlerin Otoritesi Karşısında Tasavvufun Meşruiyet Arayışı”, **İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi**, Sayı: 15, Yıl: 2007.
- “Gazzâlî ve Tasavvuf”, **Gazzâlî Konuşmaları**, Yay. Haz. M. Cüneyt Kaya, İstanbul, Küre Yay., 2012, ss. 253-291.
- “Nifferî”, **DİA**, 2007, XXXIII: 81-82.
- Erginli, Zafer, **Hâris Muhâsibî ve Nefis Kavramı**, Rize, (y.y), 2008.
- Ernst, Carl W., **Words of Ecstasy in Sufism**, New York, SUNY Press, 1985.
- “Shath”, **EP**, Vol. IX, 1997, ss. 361-362.

- van Ess, Josef, **Theologie und Gesellschaft im 2. und 3. Jahrhundert Hidschra**, I-VI, Berlin-New York, 1991-1997.
- Eş'arî, Ebû'l-Hasen, **İlk Dönem İslâm Mezhepleri: Makâlâtü'l-İslâmiyyîn**, Çev. Mehmet Dalkılıç, Ömer Aydın, İstanbul, Kabalcı Yay., 2005.
- el-İbâne**, Çev. Ramazan Biçer, İstanbul, Gelenek Yay., 2010.
- el-Fâvî, A. Ahmed, **et-Tasavvuf el-vech ve'l-vechü'l-âhar: Usûlü'l-melâmetiyye ve galatâtu's-sûfiyye**, Kahire, Mektebetü'z-zehra, 1995, (2. bs.).
- Furat, Ahmet Suphi, **Arap Edebiyatı Tarihi**, İstanbul, Edebiyat Fakültesi Basımevi, 1996.
- “Abu'l-Huseyn an-Nuri ve Makamat al-Kulub adlı risalesi”, **İslâm Tetkikleri Enstitüsü Dergisi**, VII/1-2, İstanbul, 1978, ss. 339-355.
- Gazzâlî, Ebû Hâmid, **İhyâü 'ulûmi'd-dîn**, Kahire, Dâru's-Şa'b, (t.y.).
- Fedâihu'l-Bâtıniyye: Bâtnîliğin İç Yüzü**, Çev. Avni İlhan, Ankara, TDV Yay., 1993.
- Ahmet Ateş, “Gazâlî'nin Bâtnîlerin Belini Kırın Delilleri: Kitâb Kavâsim al-Bâtıniya”, **AÜİFD**, 1954, III/1-2, ss. 23-44.
- Mi'yâru'l-ilm**, Çev. Ali Durusoy, Hasan Hacak, İstanbul, Türkiye Yazma Eserler Kurumu, 2013.
- Munkiz mine'd-dalâl**, thk. Mahmud Beycû, Şam, 1992.
- Munkiz mine'd-dalâl**, thk. Cemil Saliba, Kamil İyâd, (7. bs.), Beyrut, Dârü'l-Endülüs, 1967.

- Goldziher, Ignaz, **Introduction to Islamic Theology and Law**, Çev. Andras ve Ruth Hamori, Princeton, Princeton University Press, 1981.
- Muslim Studies**, Çev. Samuel Miklos Stern, C. R. Barber, 2. bs., Londra, George Allen&Unwin Ltd., 1971.
- Göztepe, Yüksel, “Abdülkerim Kuşeyrî’de Haller ve Makâmlar”, (Basılmamış Doktora Tezi), Ankara Üniversitesi SBE, 2006.
- Hakîm, Suâd, **Tâcü’l-Ârifîn: Cüneyd-i Bağdâdî**, Kahire, Dâru’ş-şurûk, 2007.
- Haklı, Şaban, “Fahreddin er-Râzî’nin Bilgi Teorisi”, **İslam Düşüncesinin Dönüşüm Çağında Fahreddin er-Râzî**, ed. Ömer Türker, Osman Demir, İstanbul, İSAM Yay., 2013, ss. 423-452.
- Harkûşî, Ebû Sa’d, **Tehzibü’l-esrâr**, thk. Bessam Muhammed Bârûd, Abu Dabi, el-Mecmau’s-sekâfî, 1999.
- Harrâz, Ebû Saîd, **Kitâbu’s-sıdk**, thk. Abdülhalim Mahmud, Kahire, Dârü’l-meârif, (t.y.) **Doğruluk Kitabı: Kitâbu’s-sıdk**, Çev. Hacı Bayram Başer, İstanbul, Hayykitap Yay., 2013.
- “Resâilü’l-Harrâz”, thk. Kasım Samarrâî, **Mecelletü’l-Mecmai’l-İlmi’l-İrâkî=Journal of the Iraq Academy**, Bağdat, C. 15, Yıl: 1967.
- Herevî, Abdullah Ensârî, **Menâzilu’s-sâirîn**, Beyrut, Dârü’l-kütübi’l-ilmîyye, 1988; **Menâzilü’s-sâirîn**, Çev. Abdürrezzak Tek, Bursa, Emin Yay., 2008.
- Hucvîrî, Ali b. Osman, **Keşfu’l-mahcûb**, thk. İs’âd Abdülhâdî Kandîl, Kahire, 1974, I-II. **Keşfu’l-mahcûb: Hakikat Bilgisi**, Çev. Süleyman Uludağ, İstanbul, Dergâh Yay., 1996.
- İbnü’l-Arabî, **Fütûhât-ı Mekkiyye**, I-XVIII, Çev. Ekrem Demirli, İstanbul, Litera Yay., 2008.

- İbn Cerrâh, Vekî', **Kitâbü'z-zühd**, thk. A. Feryevâî, 1994, I-II.
- İbnü'l-Cevzî, **Sıfatu's-safve**, thk. Mahmud Fâhûrî, Muhammed Revvâs Kal'aci, 3. bs., Beyrut, Dârü'l-ma'rife, 1985.
- Kitâbü'l-kussâs ve'l-müzekkirîn**, ed. M. L. Swartz, Beyrut, Darü'l-maşrık, 1982.
- Telbîsü'l-iblîs**, thk. A. Osman el-Mezîd, Riyad, Dârü'l-Vatan li'n-Neşr, 2002.
- İbn Ebu'l-Hadîd, **Şerhu Nehcü'l-Belâga**, thk. Muhammed Ebu'l-Fazl İbrahim, (2. bs.), Beyrut, Dâru ihyâi't-türâsi'l-arabî, 1965, C. 17-18.
- İbn Fûrek, **Kitâbu'l-ibâne an turukı'l-kâsıdîn ve'l-keşf an menâhici's-sâlikîn ve't-teveffur ilâ ibâdeti rabbi'l-âlemîn**, Topkapı Sarayı Müzesi Kütüphanesi, Hazine, No: 308.
- İbn Haldun, **Mukaddime**, thk. Derviş el-Cüveydî, Beyrut, Mektebetü'l-Asriyye, 2.bs., 1996. **Mukaddime**, Yay. Haz. Süleyman Uludağ, İstanbul, Dergâh Yay., 2013 (9. bs.).
- Tasavvufun Mahiyeti: Şifâu's-sâil**, Yay. Haz. Süleyman Uludağ, İstanbul, Dergah Yay., 1998.
- İbn Hanbel, Ahmed, **Kitâbü'z-zühd**, thk. Muhammed Said Besyûnî Zağlûl, Beyrut, Dârü'l-kütübi'l-arabî, 2002.
- İbn İmran, Muâfâ, **Kitâbü'z-zühd: Müsnedü'l-Muafa b. İmran el-Mevsilî**, thk. Amir Hasan Sabri, Beyrut, Dârü'l-Beşâiri'l-İslâmiyye, 1999.
- İbnü'l-Murtaza, **Tabakâtü'l-Mu'tezile**, thk. Susanna Diwald-Wilzer, Beyrut, Mektebetü'l-İslâmiyye, 1982.
- İbn Mübârek, Abdullah, **Kitâbü'z-zühd**, thk. Habîburrahmân A'zamî, Beyrut, Dârü'l-kütübi'l-ilmiyye, 2004.

- Kitâbü'l-cihâd**, Sayda, Mektebetü'l-asriyye, 1988.
- İbn Mülakkin, **Tabakâtü'l-evliyâ**, thk. Mustafa Abdülkâdir Atâ, Beyrut, Dâru'l-kütübi'l-ilmîyye, 1998.
- İbn Serî, Hennâd, **Kitâbü'z-zühd**, thk. Abdurrahman Feryevâî, C. I-II, Kuveyt, Dâru'l-hulefâ li'l-kitâbi'l-islâmiyye, 1985.
- İbn Sînâ, **İşaretler ve Tembihler**, Çev. A. Durusoy, M. Macit, E. Demirli, İstanbul, Litera Yay., 2005.
- Metafizik**, Çev. Ekrem Demirli, Ömer Türker, İstanbul, Litera Yay., 2004, I-II.
- II. Analitikler**, Çev. Ömer Türker, İstanbul, Litera Yay., 2006.
- İsfahânî, Ebû Nuaym, **Hilyetü'l-evliyâ ve tabakâtü'l-asfiyâ**, Beyrut, Dâru'l-fıkr, 1996, I-X.
- Jones, W.T., **Batı Felsefesi Tarihi: Klasik Düşünce**, Çev. Hakkı Hünler, İstanbul, Paradigma Yay., 2006
- Kâdî Abdülcebbâr, **Şerhu'l-Usûli'l-Hamse** (Metin-Çeviri), Yay. Haz. İlyas Çelebi, İstanbul, Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2013, C. I-II.
- el-Kâdî, Vedad, "Keysâniyye'ye Özel Referansla İslam Kaynaklarında Gulat Teriminin Gelişimi", Çev. Yusuf Benli, **Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi**, VII (2007), sayı: 2, ss. 241-276.
- Kara, Mustafa, **Tasavvuf ve Tarikatlar Tarihi**, İstanbul, Dergah Yay., 1985.
- Kartal, Abdullah, **İlahi İsimler Teorisi**, İstanbul, Hayy Kitap, 2009.
- "Kuşeyrî'de Bir Bilgi Sistemi Olarak Tasavvuf", **Bursa'da Düünden Bugüne Tasavvuf Kültürü**, 2004, Cilt: III, s. 89-100.

- Kallek, Cengiz, “Miskin”, **DİA**, C. XXX.
- Karamustafa, Ahmet T., **Sufism: The Formative Period**, Edinburgh, Edinburgh University Press, 2007.
- Tanrı'nın Kuraltanımaz Kulları: İslam Dünyasında Derviş Toplulukları (1200-1550)**, Çev. Ruşen Sezer, İstanbul, YKY, 2007.
- Kâşânî, Abdürrezzâk, **Tasavvuf Sözlüğü: Letâifü'l-a'lâm**, Çev. Ekrem Demirli, İstanbul, İz Yay., 2004.
- Kâtip Çelebi, **Keşfü'z-zünûn**, tsh. M. Şerafettin Yaltkaya, Kilisli Rıfat Bilge, İstanbul, Milli Eğitim Basımevi, 2.bs., 1971.
- Kelâbâzî, Ebû Bekir, **Ta'arruf li-mezhebi ehli't-tasavvuf**, thk. Ahmed Şemseddin, Beyrut, Dârü'l-kütübi'l-ilmîyye, 1993; Yeni Baskısı: 2001.
- Doğuş Devrinde Tasavvuf**, Çev. Süleyman Uludağ, İstanbul, Dergah Yay., 1992.
- Bahrü'l-fevâid (Maâni'l-ahbâr)**, thk. Vecîh Kemâleddin Zekî, Kahire, Dârü's-selâm, 2007, C. I-II.
- Kettânî, Ebu Abdullah, **Risâletü'l-mustatrefe li-beyâni meşhûri kütübi's-sünne**, Kahire, Mektebetü'l-Külliyyâti'l-Ezheriyye, trs.
- Kinberg, Leah, “What is Meant by Zuhd”, **Studia Islamica**, 1985, Paris, C. 61, ss. 27-44.
- Koçyiğit, Talat, **Hadis Tarihi**, Ankara, TDV Yay., 1998.
- Knysh, Alexander, **Islamic Mysticism: A Short History**, Leiden, Brill, 2000; **Tasavvuf Tarihi**, Çev. İhsan Durdu, İstanbul, Ufuk Yay., 2011.
- Kuşeyrî, Abdülkerîm, **Risâletü'l-Kuşeyriyye**, thk. Abdülhalim Mahmud, Mahmud b. Şerif, Kahire, Metâbiu müessesetü'd-dârü'ş-şa'b, 1989.; **Risâletü'l-Kuşeyriyye**, thk. Abdülhalim Mahmud, Mahmud

b. Şerif, Yay. Haz. Veliyüddin Muhammed Salih el-Ferfûr, Şam, Dârü'l-ferfûr, 2002.

Tasavvufa Dair Kuşeyrî Risâlesi, Çev. Süleyman Uludağ, İstanbul, Dergah Yay., 1996.

Letâifu'l-işârât: Tefsiru's-sûfiyyi'l-kâmil li'l-Kur'âni'l-Kerîm, thk. İbrâhim Besyûnî, (2. bs.), Kahire, el-Hey'etü'l-Mısriyyetü'l-Âmme li'l-Kitâb, 1981, VI C.; **Letâifu'l-işârât: Kuşeyrî Tefsiri**, Çev. Mehmet Yalar, İstanbul: İlk Harf Yayınevi, 2013, VI C.

Madelung, Wilferd, “Sûfism and the Karrâmiyya”, **Religious Trends in Early Islamic Iran**, Albany, 1988, ss. 39-53.

Mahmûd, Abdülkâdir, **Felsefetu's-sûfiyye fi'l-İslâm**, Kahire, 1967.

Makdisî, Ebû Abdullah, **Ahsenü't-tekâsîm fi ma'rifeti'l-ekâlîm**, ed. M. J. De Goeje, Leiden, E.J. Brill, 1906.

Makdisi, George, **Ortaçağ'da Yüksek Öğretim: İslam Dünyası ve Hıristiyan Batı**, Çev. A. Hakan Çavuşoğlu, Tuncay Başoğlu, İstanbul, Klasik Yay., 2012.

Malamud, Margaret, “Sûfî Organizations and Structures of Authority in Medieval Nishapur”, **International Journal of Middle East Studies**, C. XXVI, No. 3, 1994, ss. 427-442.

Massignon, Louis, **Essay on the Origins of the Technical Language of Islamic Mysticism**, Çev. Benjamin Clark, Notre Dame, University of Notre Dame, 1997.

La Passion de Husayn Ibn Mansur Hallaj: martyr mystique de l'Islam execute a Baghdad le 26 Mars 922, Paris, Gallimard, 1975; **Hallâc-ı Mansûr'un Çilesi: La Passion de Hallâj**, Çev. İsmet Birkan, İstanbul, Ardıç Yay., 2006.

- Mâturîdî, **Kitâbü't-tevhîd**, Yay. Haz. Fethullah Huleyf, Çev. H. Sudi Erdoğan, İstanbul, Hicret Yay., 1981.
- Mekkî, Ebû Tâlib, **Kûtü'l-kulûb fi muâmeleti'l-mahbûb**, thk. Bâsil Uyûn es-Sûd, Beyrut, Dârü'l-kütübi'l-ilmîyye, 1997, II C.; **Kalplerin Azığı: Kûtü'l-kulûb**, Çev. M. Tan, İstanbul, İz Yay., 2004, IV C.
- Melchert, Christopher, “The Transition from Asceticism to Mysticism”, **Studia Islamica**, 1996/1, Paris, C. 83, ss. 51-70.
- “Early Renunciants as Hadîth Transmitters”, **The Muslim World**, Vol. 92: 2002.
- “The Piety of the Hadith Folk”, **International Journal of Middle East Studies**, C. 34, No. 3, 2002.
- “Sufis and Competing Movements in Nishapur” **Iran: Journal of the British Institute of Persian Studies**, C. 39, 2001, ss. 237-247.
- Mersed, Alkame b., **Zühdü's-semâniye mine't-tâbiîn**, thk. Abdurrahman b. Abdülcebbâr Feryevâî, Medine, Mektebetü'd-dâr, 1984.
- Mez, Adam, **Onuncu Yüzyılda İslâm Medeniyeti: İslâm'ın Rönesansı**, Çev. Salih Şaban, İstanbul, İnsan Yay. 2000.
- Mojaddedi, Jawid A., **The Biographical Tradition in Sufism: The Tabakat Genre from al-Sulami to Jami**, Richmond, Curzon Press, 2001.
- Muhâsibî, Hâris, **Mekâsib**, thk. Sa'd Kerîm el-Fakî, İskenderiye, Dâiretü İbn Haldun, ts.,
- Âdâbü'n-nüfûs**, thk. Abdülkadir Ahmed Ata, Beyrut, Dârü'l-Cil, 1987; **Nefsin Terbiyesi: Âdâbü'n-nüfûs**, Çev. M. Zahit Tiryaki, İstanbul, Hayy Kitap, 2011.

- er-Riâye li-hukûkillah**, thk. Abdülkadir Ahmed Ata, (3. bs.) Kahire, Dârü'l-kütübi'l-hadise, 1970; **er-Riâye: Nefis Muhasebesinin Temelleri**, Çev. Şahin Filiz, Hülya Küçük, İstanbul, İnsan Yay., 1998; **Riâye**, Çev. Abdülhakim Yüce, İstanbul, Işık Yay., 2013.
- Tevbenin İlk Adımı: Bed-ü Men Enâbe İlallah**, Çev. Muhammed Coşkun, İstanbul, İlk Harf Yay., 2012.
- Neşşâr, Ali Sami, **İslâm'da Felsefî Düşüncenin Doğuşu**, Çev. Osman Tunç, İstanbul, İnsan Yay., 1999, I-II.
- Neysâbûrî, İbn Habib, **Ukalâü'l-mecânîn**, thk. Ömer el-Es'ad, Beyrut, Dârü'n-nefâis, 1987.
- Nicholson, Reynold, **Tasavvufun Menşei Problemi**, Çev. Abdullah Kartal, İstanbul, İz Yay., 2004.
- “A Historical Enquiry Concerning the Origin and Development of Sufism”, **Journal of the Royal Asiatic Society**, 1906, s. 303-48; “Tasavvufun Kaynağı ve Gelişimi Üzerine Tarihi Bir Araştırma”, Çev. Abdullah Kartal, **Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi**, 1998, Cilt: VII, Sayı: 7, s. 689-708.
- Nifferî, **Kitâbü'l-mevâkîf ve'l-muhâtabât**, thk. Arthur J. Arberry, Beyrut, Dârü'l-kütübi'l-ilmiyye, 1997.
- Nwyia, Paul, “Textés Mystiques inédits D'Abu'l-Husayn al-Nuri”, **Melangés de l'Universite Saint Joseph**, Beyrut, 1968, XL, ss. 115-154.
- Pedersen, Johannes, “The Islamic Preacher”, **Ignace Goldziher Memorial Volume**, I, Budapeşte, 1948.
- “The Criticism of the Islamic Preacher”, **Die Welt des Islams**, II, Leiden, Brill, 1953.
- Pellat, Charles, “Kâss”, **EI: New Edition**, C. IV.

- Radtke, Bernd; O’Kane, J., **The Concept of Sainthood in Early Islamic Mysticism: Two Works by al-Hakim al-Tirmidhi**, Richmond Surrey, 1996.
- Râzî, Fahreddin, **İtikâdâtü’l-firaki’l-müslimîn ve müşrikin**, thk. Ali Sami Neşşâr, Kahire, Mektebetü’n-Nahdati’l-Mısriyye, 1938.
Mefâtihu’l-Gayb, Beyrut, Dârü’l-fikr, 1981, XXXII C.
- Reinert, Benedikt, **Die Lehre vom *tawakkul* in der klassischen Sufik**, Berlin, Walter De Gruyter, 1968.
- Sabbağ, M. L., **Târihü’l-kussâs ve eseruhum fi hadîsi’n-nebevî**, Beyrut, el-Mektebü’l-İslâmî, 1985.
- Sahmerânî, Es’ad, **Tasavvuf: Menşei ve Istılahları**, Çev. Muharrem Tan, İstanbul, İz Yay., 2000.
- Schimmel, Annemarie, **İslâm’ın Mistik Boyutları**, İstanbul, Kabalcı Yay., 2001.
- Schmidtke, Sabine, “Early As‘arite Theology: Abû Bakr al-Bâqillânî (d. 403/1013) and his Hidâyat al-mustarşidîn”, **Bulletin d’Études Orientales**, LX, 2011, ss. 39-72.
- Seppälä, Serafim, **In Speechless Ecstasy: Expression and Interpretation of Mystical Experience in Classical Syriac and Sufi Literature** (Studia Orientalia), Helsinki, Finnish Acad of Sci & Letters, 2003.
- Serrâc, Ebû Nasr, **Lüma‘**, thk. Abdülhalim Mahmud, Taha Abdülbâki Surûr, Kahire, Dârü’l-kütübi’l-hadîse bi-Mısr, 1960.
Kitâbü’l-Lüma’ fi’t-tasavvuf, thk. Kamil Mustafa Hindâvî, Beyrut, Dârü’l-kütübi’l-ilmıyye, 2001.
İslâm Tasavvufu: Lüma’, Çev. Hasan Kamil Yılmaz, İstanbul, Altınoluk Yay., 1996.
- Serahsî, **Mebşût**, Beyrut, Dârü’l-ma’rife, 1986, C. XXX.

- Sezgin, Fuat, **Buhârî'nin Kaynakları**, İstanbul, 1956; **Buhârî'nin Kaynakları**, Ankara, Kitabiyat Yay., 2000, (2. bs.).
- Geschichte des arabischen Schrifttums (GAS)**, Leiden, E. J. Brill, 1967.
- Târîhu't-Türâsi'l-Arabî (GAS)**, Arapçaya çev. Mahmûd Fevzi Hicâzî, Riyad, Câmîatü'l-İmam Muhammed b. Suud el-İslâmiyye, 1991.
- Sicistânî, Ebû Dâvûd, **Kitâbü'z-zühd**, thk. Ebû Temîm Yâsir b. İbrahim, Ganim Ebû Bilal, Kahire, Dârü'l-mişkât, 1993.
- Silvers, Laury, **A Soaring Minaret: Abu Bakr al-Wasiti and the Rise of Baghdadi Sufism**, Albany, SUNY, 2010.
- Smith, Margaret, **Studies in Early Mysticism in the Near and the Middle East**, Oxford, Oneworld Publications, 1995.
- Bir Kadın Sûfi: Râbia**, Çev. Özlem Eraydın, İstanbul, İnsan Yay., 1991.
- Sühreverdî, Ebû Hafs, **Avârifü'l-Maârif**, thk. Edib el-Kemdânî, M. Mahmûd Mustafa, Mekke, Mektebetü'l-Mekkiyye, 2001; **Tasavvufun Esasları: Avârifü'l-Maârif**, Çev. Hasan Kamil Yılmaz, İrfan Gündüz, İstanbul, Erkam Yay., 1989.
- Sülemî, **Hakâiku't-tefsîr**, thk. Seyyid İmrân, Beyrut, Dârü'l-kütübi'l-ilmiyye, 2001, C. I-II.
- Tabakâtu's-Sûfiyye**, thk. Nureddin Şerîbe, Halep, Dârü'l-kitâbi'n-nefis, 1986.
- Tabakâtu's-Sûfiyye**, thk. Mustafa Abdülkâdir Atâ, Beyrut, Dârü'l-kütübi'l-ilmiyye, 2003.
- Tasavvufun Ana İlkeleri: Sülemî'nin Risâleleri**, Yay. Haz. Süleyman Ateş, Ankara, Ankara Üniversitesi Basımevi, 1981.

- Beyânu Zeleli'l-Fukarâ**, Yay. Haz. Süleyman Ateş, Ankara, Ankara Üniversitesi Basımevi, 1981.
- Resâilu's-sûfiyye**, thk. Gerhard Böwering, Bilal Orfali, Beyrut, Dârü'l-maşrık, 2009.
- Sobieroj, Florian, “The Mu‘tazilites and Sufism”, **Islamic Mysticism Contested** Thirteen Centuries of Controversies & Polemics, ed. Frederick de Jong & Bernd Radtke, Leiden-Boston-Köln, Brill, 1999; “Tasavvuf ve Mutezile”, **Din Felsefesi Açısından Mutezile Gelen-Ek-i: Klasik ve Çağdaş Metinler Seçkisi I**, Der. Recep Alpyağıl, İstanbul, İz Yay., 2014, ss. 276-296.
- Şehristânî, **Milel ve Nihal**, Çev. Mustafa Öz, Yay. Haz. Mehmet Dalkılıç, İstanbul, Litera Yay., 2008.
- Şerif er-Radî, **Nehcü'l-Belâga**, Çev. Adnan Demircan, İstanbul, Beyan Yay., 2012.
- Şeybânî, İmam Muhammed, **el-İktisâb fi'r-rızki'l-müstetâb**, thk. Mahmud Arnûs, Beyrut, Dârü'l-kütübi'l-ilmîyye, 1986.
- Taberî, İbn Cerir **Târîhu't-Taberî**, thk. Muhammed Ebû'l-Fazl İbrahim, 2. bs., Kahire, Dârü'l-Maârif bi Mısır, (t.y.)
- Tefsîru't-Taberî**, thk. Abdullah b. Abdulmuhsin et-Türkî, Kahire, Dâru Hicr, 2001, C. I-XXIV.
- Taftazânî, Sadeddin, **Telvîh ilâ keşfi hakâiki't-Tenkîh; Sadrüşşeria, Tavzîh şerhu't-Tenkîh** ile beraber, Yay. Haz. Muhammed Adnan Derviş, Beyrut, Dârü'l-Erkâm b. Ebî'l-Erkâm, 1998, C. I-II.
- Tan, M. Nedim, “Abdullah Ensârî Herevî'nin Tasavvuf Tarihindeki Yeri ve *Sad Meydân*'ı”, (Basılmamış Doktora Tezi), Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2013.
- Tehânevî, **Keşşâfu Istilâhâti'l-Fünûn**, thk. Lütfi Abdülbedi', trc. Abdünnaim Muhammed Hasaneyn, Kahire, Müessesetü'l-

Mısriyyeti'l-Amme, 1963, I-II; **Keşşâfu Istılâhâti'l-Fünûn**,
Çev. A. Muhammed Hasaneyn, Kahire, el-Müessesetü'l-
Mısriyyeti'l-Âmme, 1963.

Tek, Abdurrezzak, **Tasavvufî Mertebeler: Hâce Abdullah el-Ensârî el-
Herevî Örneği**, Bursa, Emin Yay., 2008.

Tilimsânî, Afifüddin, **Şerhu Mevâkîfi'n-Nifferî**, thk. Âsım İbrahim el-Keyyâlî,
Beyrut, Dârü'l-kütübi'l-ilmîyye, 2007.

Tirmizî, Hakîm, **Beyânü'l-fark beyne's-sadr ve'l-kalb ve'l-fuâd ve'l-lübb**,
thk. Ahmed Abdürrahim es-Sayih, Kahire, Merkezü'l-Kitâb
li'n-neşr, 1998; **Kalbin Anlamı: Beyânü'l-fark**, Çev.
Ekrem Demirli, İstanbul, Hayykitap, 2009, (2 bs).

Riyâzetü'n-nefs, thk. Ahmed Abdürrahim es-Sâyih, Kahire,
Mektebetü's-Sekâfeti'd-Dîniyye, 2002; **Metafizik
Mutluluk: Riyâzetü'n-nefs**, Çev. Hacı Bayram Başer,
İstanbul, Hayykitap, 2013.

Beyânü'l-kesb, *Âdâbü'l-mürîdîn* ile birlikte thk.
Abdülfettâh Abdullah Bereke, Kahire, Matbaatüs's-saade,
1977. **Edep Ya Hu: Âdâbü'l-mürîdîn**, Çev. M. Zahit
Tiryaki, İstanbul, Hayykitap, 2013.

Gavru'l-umûr, thk. Ahmed Abdürrahim es-Sayih, Ahmed
Abduh İvaz, Kahire, Mektebetü's-sekâfe, 2002.

el-Hacc ve Esrâruhu, thk. Hüsnî Nasr Zeydan, Kahire,
Matbaatü's-saade, 1969.

Edebü'n-nefs, thk. Ahmed Abdurrahim es-Sayih, Kahire,
1993. **Kalbini Bul: Edebü'n-nefs**, Çev. M. Zahit Tiryaki,
İstanbul, Hayykitap, 2013.

Mesâilü'l-meknûne, thk. Muhammed İbrahim Ceyûşî, (yy),
Dârü't-Türâsi'l-Arabî, 1980.

- Menâzilü'l-ibâd mine'l-ibâde**, thk. Ahmed Abdürrahim es-Sâyih, Beyrut, Dârü'l-Cil, 1990.
- Menâzilü'l-kurbe**, thk. Halid Zahri, Rabat, Câmiatu Muhammed el-Hamis, 2002; **Allah'a Yakınlığın Dereceleri: Menâzilü'l-kurbe**, Çev. M. Zahit Tiryaki, İstanbul, Hayykitap, 2013.
- Hatmü'l-evliyâ**, thk. Abdülvâris Muhammed Ali, Beyrut, Dârü'l-kütübi'l-ilmıyye, 1999; **Veliliğın Sonu: Hatmü'l-evliyâ**, Çev. Salih Çift, İstanbul, İnsan Yay., 2003.
- Nevâdiru'l-usûl**, thk. İsmail İbrahim Mütevelâ Avaz, Kahire, Mektebetü'l-İmâmi'l-Buhârî, 2008, VII C.
- Touati, Houari, **Ortaçağda İslâm ve Seyahat**, Çev. Ali Berktaç, İstanbul, Yapı-Kredi Yay., 2004.
- Türker, Ömer, **İbn Sînâ Felsefesinde Metafizik Bilginin İmkânı Sorunu**, İstanbul, İSAM Yay., 2010.
- “Kelam İlminin Metafizikleşme Süreci”, **Divan Disiplinlerarası Çalışmalar Dergisi**, C. 12, S. 23, (2007/2).
- “Nefs”, **DİA**, Ankara, TDV, 2006, XXXII.
- “Bir Tümdengelim Olarak Şâhitle Gâibe İstidlâl Yöntemi ve Cüveynî'nin Bu Yönteme Yönelttiği Eleştiriler”, **İslâm Araştırmaları Dergisi**, 2007, sayı: 18, ss. 1-26.
- “Ebû Zeyd Ed-Debûsî'de Varlık ve Bilgi İlişkisi Bakımından Ruh Meselesi”, **İslâm Araştırmaları Dergisi**, 2008, sayı: 20, s. 39-58.
- Uludağ, Süleyman, **Dört Kapı Kırk Eşik**, İstanbul, Dergâh Yay., 2009.
- Tasavvuf ve Tenkit**, İstanbul, Mavi Yay., 2011.
- “Arbede”, **DİA**, III: 347.
- “Şathiye” **DİA**, XXXVIII: 370.

- Wolfson, H. Austryn, **Kelâm Felsefeleri**, Çev. Kasım Turhan, İstanbul, Kitabevi, 2001.
- Yaman, Hikmet, **The Concept of *Hikmah* in Early Islamic Thought**, (Yayımlanmamış Doktora Tezi), Harvard University, 2008.
- Yavuz, Yunus Şevki, “Kesb”, **DİA**, Ankara, TDV Yay., 2002, XXV: 304-305.
- Yıldırım, Ahmet, “Hadis Edebiyatında Zühd Literatürü ve Zühdle İlgili Rivayetlerin İncelenmesi”, **Süleyman Demirel Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi**, 2008/1, Sayı: 20, ss. 119-138.
- Yılmaz, Hasan Kamil, **Tasavvufî Hadis Şerhleri ve Konevî'nin Kırk Hadis Şerhi**, İstanbul, İFAV Yay., 1990.
- Ana Hatlarıyla Tasavvuf ve Tarikatlar**, İstanbul, Ensar Neşriyat, 2007.

ÖZGEÇMİŞ

Hacı Bayram BAŞER

26.08.1985 tarihinde Kırşehir’de doğdu. İlk ve orta öğrenimini Mucur/Kırşehir’de tamamladıktan sonra 2002 yılında üniversiteye başladı. İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi’nden 2006’da mezun oldu. 2009’da İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Temel İslam Bilimleri Anabilim Dalı’nda “Ebû Nasr Serrâc et-Tûsî’nin Tasavvuf Anlayışı” konulu yüksek lisans çalışmasını tamamladı. 2009’dan itibaren aynı anabilim dalı bünyesinde doktora eğitimine başladı ve bu süreçte Yalova Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi’nde (ÖYP bünyesinde İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi’nde geçici bir süre de dâhil olmak üzere) araştırma görevlisi olarak vazife yaptı. Arapça ve İngilizce bilen Başer’in hakemli dergilerde çeşitli makaleleri, sempozyumlarda sunulmuş bildirileri ve çevirileri bulunmaktadır.