



TASAVVUF TARİHİNDE CÜNEYDİ ÇİZGİ

Süleyman GÖKBULUT*

ÖZET

Cüneyd-i Bağdâdî (ö. 297/909), tasavvuf ilminin teşekkül sürecinde Bağdat'ta yaşamış ve kendisinden sonraki pek çok sûfî üzerinde etkili olmuş bir şahsiyettir. O, hâli, tavrı ve görüşleri bakımından tasavvuf tarihinde saygın bir yere sahiptir. Tasavvufun nazarî ve amelî boyutunu kendisinde bütünleştirebilmiş ender şahsiyetlerden birisidir. Bundan dolayı "Cüneydiye" denilen bir mektebin de öncüsüdür. Bu makalenin amacı öncelikle "Tasavvufta Cüneydî bir çizgiden bahsedilebilir mi?" sorusuna cevap aramaktır. Daha sonra Cüneydî ekolün gerek itikadî gerekse tasavvufî sahadaki temel özelliklerine değinmek; ardından tevhîd, mîsâk, fenâ ve ma'rîfet gibi Cüneydî'nin tasavvuf terminolojisine kazandırdığı bazı kavramları birbirleriyle ilişkili olarak ele almaktır.

Anahtar Kelimeler: Cüneyd-i Bağdâdî, Cüneydiye, sahv, tevhîd, fenâ, mîsâk, ma'rîfet.

JUNAYDÎ LINE IN THE HISTORY OF SÛFISM

ABSTRACT

Junayd al-Baghdâdî (d. 297/909) who lived in Baghdad in the process of formation of the the science of sûfism and a figure have affected in many sûfis in the next. He has a respectable place in the history of sûfism from the point of view of his state, attitude and views. He is one of the very rare characters who has integrated the theoretical and practical dimensions of sufism. Therefore, the pioneer of the school called "Junaydiyya". The aim of this article is firstly to answer the question "Can be talked about a Junaydî line in sûfism?" Later, to touch on the base characteristics of Junaydî sect in the field of belief and sufism; after that, to discuss some conceptions which Junayd has earned to the terminology of sûfism like unification, annihilation, eternal covenant and gnosis in relation to each other.

Key Words: Junayd al-Baghdâdî, Junaydiyya, sahw/sobriety, tawhîd/unification, fanâ/annihilation, mîthâq/eternal covenant, ma'rîfa/gnosis.

* Yard. Doç. Dr., DEÜ İlahiyat Fakültesi, Tasavvuf Anabilim Dalı. e-mail: slymngblt@yahoo.com

I. GİRİŞ

Cüneyd-i Bağdâdî, tasavvuf tarihinde bütün sûfler tarafından üzerinde ittifak edilen ve saygı duyulan ender sîmâlardan biridir. Bâyezîd-i Bistâmî (ö. 234/848) ve Hallâc-ı Mansûr (ö. 309/922) gibi büyük mutasavvıflardan aklımıza ilk gelenlerin hemen hepsi çeşitli görüşleri nedeniyle tenkit edilmiş, sırrı fâş etmekle suçlanmış ya da yolun önderi olarak kabul görmemiştir. Fakat Cüneyd, bu hususta bir istisnâ teşkil etmektedir. Tarihî ve tasavvufî kaynaklar incelendiğinde, hem çağdaşları hem de sonraki nesiller tarafından onun adının hep hayırla yâd edildiği görülecektir. Cüneyd'in sohbetinde bulunmak veya onunla görüşmek bir ayrıcalık olarak kaydedilmiştir. O, sûfler zümresinin süsü, imamı ve lisânı diye nitelendirilen büyük bir şahsiyettir.

Cüneyd-i Bağdâdî'nin tasavvufta şeriat-hakikat dengesini gözetten orta bir yolu tuttuğu bilinmektedir. Onun bu yolu tavizsiz bir şekilde ilmi ve şeriatı esas almakta, sahvı sekre tercih etmekte ve tasavvufî hayatın aşırılıklarına karşı bir duruş sergilemektedir. O, aynı zamanda tevhîd, mîsâk ve fenâ gibi nazarî tasavvufun temel kavramları hakkında ilk konuşan sûflerendir. Dolayısıyla onda tasavvufun nazarî ve amelî boyutlarının her ikisini de görmek mümkündür. Bahsedilen bu ayırıcı vasıfları ve hassasiyetleri dolayısıyla tasavvufun klâsik eserlerinde –Hucvirî'nin *Keşfi'l-Mahcûb*'unda daha net bir şekilde olmak üzere – ve modern araştırmalarda “Cüneydî bir çizgi”den söz edilmektedir.¹

Görebildiğimiz kadarıyla “*Cüneydiye*” diye bir ekole ya da mektebe, ilk defa Hucvirî (ö. 465/1072)'nin meşhur eserinde yer verilmiştir. O, daha önceki asırlarda ortaya çıkmış, sayıları on ikiyi bulan çeşitli tasavvufî fırkalardan bahsederken Cüneydiye'ye de ayrı bir başlık açmış ve onu “on makbûl fırka”dan biri olarak değerlendirmiştir. Burada Hucvirî, şeyhin yolunun, “sekr”i temel alan Tayfûriyye'nin aksine “*sahv*” esası üzerine kurulduğunu ve en yaygın ve tanınmış yolun da bu olduğunu belirtmiştir.²

¹ Trimmingham ilk dönemlerde, Cüneydî/İrâkî ve Bistâmî/Horasânî adında birbirine zıt iki tasavvufî eğilimin ortaya çıktığını ve bunların diğerlerinden daha fazla halkın ilgisini çektiklerini söylemektedir. Yazar, Cüneyd-i Bağdâdî'yi “sûfî”; Bâyezîd-i Bistâmî'yi de “melâmetî” çizginin temsilcileri olarak değerlendirmekte ve bu iki koldan türeyen diğer tarikatları bir tablo halinde sunmaktadır. Bk. J. Spencer Trimmingham, *The Sufi Orders in Islam*, Oxford University Press, New York 1998, ss. 4, 30-31. Benzer bir ayrım, hallerin kalıcı olduğunu savunan ve rızâ haller nev'indedir diyen Muhâsibiye ile hallerin şimşek gibi gelip geçici olduğunu ileri süren Cüneydiye arasında da yapılmaktadır. Bk. Hucvirî, *Keşfi'l-Mahcûb (Hakikat Bilgisi)*, haz. Süleyman Uludağ, Dergâh Yay., İstanbul 1996, s. 290.

² Bu ekoller için bk. Hucvirî, *age*, ss. 283-394. Hucvirî'nin söz konusu tasavvufî yolları ele aldığı bölümün başlığı şöyledir: “باب في فرق فرقيهم ومذاهبيهم واياهم ومقاماتهم وحكاياتهم” (Onların fırkaları, mezhepleri, özellikleri, makamları ve hikâyeleri arasındaki farklara dair bâb) Eserin aslı için

Cüneyd-i Bağdâdî ile ilgili modern araştırmalar ise Ezher Üniversitesi hocalarından Ali Hasan Abdülkadir'in *The Life, Personality and Writings of Al-Junayd* adlı akademik çalışmasına kadar uzanmaktadır. Bu zât hem şeyhin yazma halde bulunan risâle ve mektuplarını İngilizce tercümeleriyle birlikte yayınlamış hem de uzunca bir giriş yazarak söz konusu sûfinin hayatını ve görüşlerini incelemiştir.³ Daha sonra Süleyman Ateş, Cüneyd'in ulaşabildiği mektup ve risâlelerinin metinlerini Türkçe tercümeleriyle beraber neşretmiştir. Ateş kitabına, büyük oranda Ali Hasan'ın eserinden faydalanarak Cüneyd'in hayatı ve nazariyeleri üzerine bir bölüm de eklemiştir.⁴ Süleyman Uludağ'ın bu zât hakkında kaleme aldığı bir el kitabı mevcuttur.⁵ Ayrıca Batı'da onun tevhîd, mîsâk ve fenâ-bekâ görüşlerini analiz etmeye çalışan çeşitli akademik tezler de yapılmıştır.⁶

Bütün bu çalışmalara rağmen Cüneyd-i Bağdâdî ve ekolünün tasavvuf araştırmalarında hak ettiği değeri bulabilmesi için tarihteki yansımaları, etkileri ve sonraki sûflerin ona bakışı hâlâ incelenmeye muhtaçtır. Ancak bu şekilde Cüneydî çizginin tarihteki izi sürülebilecek ve bu geleneğin taşıyıcıları daha belirgin hâle gelecektir. Zira bu sûfi, mevcut tarikat silsilelerinin neredeyse hepsinde zincirin bir halkası olarak yer almaktadır. Bizim incelememizin de sözünü ettiğimiz amaca yönelik olduğunu belirtmek gerekir.

Asıl konuya geçmeden önce Cüneyd'in –bu, benzeri bazı sûfler için de geçerlidir– tasavvufi görüşleri hakkında çalışma yaparken akılda bulundurulması gereken metodolojik bir husûsa işaret etmek istiyoruz. Evvela ondan bize ulaşan eserlerin kısıtlı olduğunu biliyoruz. Dolayısıyla resmin bütününe görmek için onun ismi etrafında oluşan literatürü dikkate almak zorundayız. Bu durumda Cüneyd'in hayattayken söylemediği bazı fikirleriyle de karşılaşabiliriz. Yani asırlar geçtikçe bir sûfi hakkındaki söylemin nasıl genişlediğine şahit oluruz.

bk. Hucvirî, *Kefî'l-Mabûb*, haz. Valentin Zhoukovskii-Kasım Ensârî, Kitâbhâne-i Tahûrî, Tahran 1378, s. 218.

³ Bu çalışma için bk. Ali Hassan Abdel-Kader, *The Life, Personality and Writings of Al-Junayd*, Luzac&Company Pub., London 1962.

⁴ Süleyman Ateş, *Cüneyd-i Bağdâdî, Hayatı, Eserleri ve Mektupları*, Yeni Ufuklar Neşriyat, İstanbul ts.

⁵ Süleyman Uludağ, *Cüneyd-i Bağdâdî*, Türkiye Diyanet Vakfı Yay., Ankara 2010. Dilimizdeki diğer çalışmalar için bk. Ahmed Subhi Furat, "el-Cüneyd el-Bağdâdî", *İslam Düşüncesi*, I, 3, 1967, ss. 150-156; Süleyman Ateş, "Cüneyd-i Bağdâdî", *DİA*, VIII, 119-121.

⁶ Bu çalışmalar için bk. Muhammad Abdu'r-Rabb, *Al-Junayd's Doctrine of Tawbîd*, (Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi), McGill University Institute of Islamic Studies, Montreal 1967; Margaret Isabel Jones, *The Concept of Mithâq in Al-Junayd's Theology*, (Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi), McGill University Institute of Islamic Studies, Montreal 1979; David Ludwig Martin, *al-Fanâ (Mystical Annihilation of The Soul) and al-Baqâ (Subsistence of The Soul) in The Work of Abu Al-Qâsim Al-Junayd Al-Bağdâdî*, (Yayınlanmamış Doktora Tezi), University of California, Los Angeles 1984.

Buna bir de aynı olayın veya ifadenin pek çok sûfiye atfedildiği gerçeğini eklersek meselenin iyice karmaşık hale geleceği açıktır. Fakat bunların ne kadarının doğru olduğunu tevsik edecek bir güce de ne yazık ki sahip değiliz. Sonuçta biz de elimizdeki kaynaklar ve rivâyetler çerçevesinde meseleyi ele almak durumundayız.

İki bölüm halinde neşretmeyi düşündüğümüz bu makalelerin ilkinde öncelikle Cüneyd-i Bağdâdî hakkında kısa bir bilgi verilecek ve “Tasavvufta Cüneydî bir çizgiden bahsedilebilir mi?” sorusuna cevap aranacaktır. Daha sonra Cüneydî ekolün gerek itikadî gerekse tasavvufî sahadaki temel özelliklerine değinilecektir. Ardından tevhîd, misâk, fenâ ve ma’rifet gibi Cüneyd’in tasavvuf terminolojisine kazandırdığı bazı kavramlar birbirleriyle ilişkili olarak ele alınacaktır.

“Cüneyd’in Sekiz Şartı” başlığını taşıyan ikinci makalede ise evvela, Necmeddîn Kübrâ (ö. 618/1221) ve İbn Atâullah el-İskenderî (ö. 709/1309) tarafından Cüneyd-i Bağdâdî’nin yolunun usûlü olarak zikredilen sekiz şart meselesinin sahihliği hem onun mektupları ve risâleleri hem de hakkında yazılanlar çerçevesinde irdelenecektir. Daha sonra İsmail Hakkı Bursevî (ö. 1137/1725)’nin “*Cüneyd’in sekiz şartını*” şerh etmek üzere kaleme aldığı *Vesiletü’l-Merâm* adlı eser esas alınarak, fakat Şeyh Kübrâ’nın *Risâle İle’l-Hâim*’inden de istifâde edilerek söz konusu şartların nasıl anlaşıldığı ve yorumlandığı üzerinde durulacaktır.

II. CÜNEYD-İ BAĞDÂDÎ HAKKINDA

Cüneyd-i Bağdâdî olarak bilinen Ebu’l-Kasım Cüneyd b. Muhammed b. Cüneyd el-Bağdâdî el-Kavârîrî el-Hazzâz, tasavvuf tarihinde zühd döneminden tasavvufa geçiş sürecinde yaşamış ilk sûfilerden birisidir. Aslen Nihâvendli olan Cüneyd, bilinmeyen bir tarihte Bağdat’ta doğmuş, hayatını bu şehirde geçirmiş ve 297/909 tarihinde de vefât etmiştir. Ailesi cam ticaretiyle uğraştığı için “Kavârîrî”, kendisi de kumaş ve ipek ticaretiyle meşgul olduğu için “Hazzâz” unvanıyla tanınmıştır. İlim ve tasavvuftaki üstün konumu dolayısıyla “Tâvüsü’l-Ulemâ”, “Seyyidü’t-Tâife”, “İmâmü’l-Eimme”, “Lisânü’l-Kavm”, “A’bedü’l-Meşâyih” ve “Sultânü’l-Muhakkıkîn” gibi lâkablarla anılmıştır.

Cüneyd küçük yaşlarından itibaren meşhur bir sûfi olan dayısı Serî es-Sakatî (ö. 251/865)’nin yanında büyümüş ve onun terbiyesinden geçmiştir. İlme karşı büyük bir kabiliyeti ve merakı olan Cüneyd, bir taraftan İmam Şâfî (ö. 204/820)’nin öğrencilerinden Ebu Sevr (ö. 240/854)’den⁷ Fıkıh okurken diğer taraftan dayısının evine gelip giden mutasavvıflardan istifâde etmiştir. Bunların

⁷ Ebu Sevr’in fıkıhta mutlak müctehid ve hadiste hâfızlık derecesine ulaştığı, ehl-i re’y olan Iraklılar’ın fıkı ile ehl-i hadis olan Hicazlılar’ın fikhını kendisinde birleştirdiği kabul edilir. Bk. Muhsin Koçak, “Ebü Sevr”, *DİA*, X, 229-230.

başında Hâris Muhâsibî (ö. 243/857), Muhammed b. Ali el-Kassâb (ö. 275/888)⁸, İbnü'l-Kerenbî (ö. ?), Ebu Bekir Muhammed el-Kanterî (ö. 260/873) ve Ebu Abdullah Ahmed Kalânîsî (ö. 270/883) gibi sûfler gelmektedir. Bu kişilerin az ya da çok Cüneyd'in tasavvufî görüşleri ve hâli üzerinde tesiri olmuştur.

Vefâtından sonra Cüneyd'in yerine Ebu Muhammed el-Cerîrî (ö. 321/933)'nin geçtiği kabul edilmektedir. Onun yanı sıra Ebu Bekir el-Vâsîfî (ö. 320/932'den sonra), Cafer b. Muhammed el-Huldî (ö. 328/939), Ebu Bekir Şiblî (ö. 334/945), Ebu Saîd b. Arabî (ö. 341/952), İsmail b. Nüceyd (ö. 366/976), Ebu Amr ez-Züccâcî (ö. 348/959) ve Ali b. Bündâr es-Sayrafi (ö. ?) gibi pek çok ünlü sûfinin Cüneyd'in sohbetlerine katıldığı görülmektedir. Ayrıca Ebu Saîd el-Harrâz (ö. 279/892), Ebu'l-Hüseyn en-Nûrî (ö. 295/907) ve İbn Atâ (ö. 309/921) da Cüneyd'in akrânı olan ve onunla yakın ilişkiler kurmuş kişiler arasındadır.⁹

Cüneyd'in tasavvuf sahasında fazla bir eser vermediği veya yazdıklarının bir kısmının günümüze kadar gelmediği söylenebilir. Onun *Kitâbü'l-Fenâ*, *Kitâbü'l-Mîsâke*, *Edebü'l-Müftekır İllallah* gibi küçük risâleleri ve dostlarından bazılarına yazdığı mektupları *Resâil* adı altında toplanmıştır.¹⁰ Bunların dışında onun birtakım sözleri, duâları, fikirleri, halleri ve kerâmetleri çeşitli tarihî ve tasavvufî kaynaklar aracılığıyla bizlere ulaşmıştır.

⁸ Cüneyd, tasavvuftaki gerçek üstâdının bu zât olduğunu şu şekilde dile getirmiştir: “*Halk benim Serî Sakatî'nin talebesi olduğumu zannediyor. Halbuki ben Muhammed b. Ali Kassâb'ın talebesiyim.*” Bk. Abdurrahman Câmî, *Nefebâtü'l-Üns (Evliyâ Menkabeleri)*, trc. Lâmiî Çelebi, haz. Süleyman Uludağ-Mustafa Kara, Marifet Yay., İstanbul 1995, s. 211. Her ne kadar Cüneyd böyle söylese de onun pek çok hususta dayısı Serî'den etkilendiği açıktır.

⁹ Cüneyd biyografisi hakkında müracaat edilebilecek kaynaklardan bazıları şunlardır: Hatîb el-Bağdâdî, *Târîhu Bağdâd*, Dârü'l-Kitâbi'l-Arabî, Beyrut ts., VII, 241-249; Sülemî, *Tabakâtu's-Sıfyye*, tahk. Nureddin Şerîbe, Mektebetü'l-Hâncî, Kahire 1969, ss. 155-163; İsfahânî, *Hilyetü'l-Evliyâ*, Dârü'l-Kitâbi'l-Arabî, Beyrut 1967, X, 255-287; İbnü'l-Cevzi, *Sıfatü's-Safve*, haz. İbrahim Ramazan-Saîd el-Lahhâm, Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut 1989, II, 270-275; Kuşeyrî, *er-Risâle (Kuşeyrî Risâlesî)*, haz. Süleyman Uludağ, Dergâh Yay., İstanbul 1999, ss. 117-118; Hucvirî, *age*, ss. 229-232; Ferîdüddin Attâr, *Tezâkiratü'l-Evliyâ (Evliya Tezâkireleri)*, haz. Süleyman Uludağ, Kabalcı Yay., İstanbul 2007, ss. 385-415; Câmî, *Nefebât*, ss. 209-213; Abdülvehâb eş-Şa'rânî, *et-Tabakatü'l-Kübrâ*, Matbaatü Âmireti'l-Osmâniyye, Mısır 1306, I, 67-69; Münâvî, *el-Kevâkibü'd-Dürrîyye*, tahk. Muhammed Edîb el-Câdir, Dâru Sâdir, 1999, Beyrut I/II, 570-584.

¹⁰ Cüneyd'in *Resâil*'inin tek yazma nüshası Süleymaniye Ktp., Şehid Ali Paşa, no: 1374'te bulunmaktadır. Araştırmacılar bu yazmaya dayanarak onun eserlerini neşretmişlerdir. Bununla ilgili olarak bk. Ali Hassan Abdel-Kader, *age*, ss. 53-63; Ateş, *age*, ss. 121-134.

III. TASAVVUFTA CÜNEYDİ BİR ÇİZGİDEN BAHSEDİLEBİLİR Mİ?

Cüneyd-i Bağdâdî'nin hayat hikâyesinden bahseden bütün biyografi yazarları ondan övgüyle söz etmişlerdir. Onu tasavvuf yolunun en büyük imamı, meşrebi ve mezhebi ne olursa olsun herkesçe makbul bir kişi olarak tanıtmışlardır. Örneğin Sülemî (ö. 412/1021), “O, bu kavmin imamlarından ve önderlerinden idi, bütünü herkesçe makbuldü.” derken; Hucvirî de “Öyle ki tasavvuf ehli olanların cümlesi onun imam olduğu hususunda ittifak etmişlerdir. Hiçbir iddiacının ve mutasavvıfın onun hakkında itirazda bulunmaya, ondan yüz çevirmeye mecâli yoktur.”¹¹ diyerek, onun önemine dikkat çekmiştir.

Kimisi onu kutub olarak görmekte, kimisi de tasavvufun hakîkî temsilcilerinin sonuncusu diye nitelendirmektedir: İbn Mesrûk (ö. 298/910)'a “Kutub kimdir? Bizze söyle.” denilince şöyle demiştir: “Zâbir değildir ama işâretin hükmü ile öyle görünüyor ki Cüneyd'dir.”¹²

Yine Cüneyd'in talebelerinden Ebu Saîd b. Arabî, onun hakkında şunları söylemiştir: “Bu ilim hakkında söz söyleyenlerin sonuncusu yoldaşımız Cüneyd el-Kavârî'dir. Onun bu ilim üzerinde basîreti, nişîzu ve güzel ifâdesi vardı. Ondan sonra gelenler, meclislerinde hiddetten başka bir şey bulunmayanlardı.”¹³ Bu söz Cüneyd'in tasavvuf tarihindeki yerini anlamak bakımından çok önemlidir. O öylesine bir etkiye ve karizmaya sahipti ki ondan sonra bu çapta bir sûfnin yetişeceğine inanılmıyordu.

Bazılarına göre Cüneyd'le çok kısa bir süre de olsa beraber bulunmak ve onun sohbetini dinlemiş olmak bir ayrıcalıktır: Anlatılır ki Ali b. Bündâr es-Sayrafi'nin yanına ziyâret için Nişâbur'dan Ebu Abdullah b. Haffî (ö. 371/981) gelmişti. Beraber yürümeye başladılar. İbn Haffî ona, sen öne geç anlamında “Buyur” dedi. Sayrafi “Hangi sebeple?” diye sorunca İbn Haffî şu cevâbı verdi: “Çünkü sen Cüneyd-i Bağdâdî ile görüştiün, ben görüşmedim.”¹⁴

Bağdat halifesi bir gün Rûveym'e (ö. 330/941) “edebsiz” dedi. Rûveym de şöyle söylendi: “Ben mi edebsizim? Ben yarım gün Cüneyd'le sohbet ettim.”¹⁵

Cüneyd-i Bağdâdî pek çok sûfnin gözünde kendisine tâbi olunacak üç beş meşâyih'ten birisidir. Bununla ilgili olarak İbn Haffî şöyle der: “Şeyhlerimizden

¹¹ Sülemî, *Tabakât*, s. 155; Hucvirî, *Keşf*, ss. 229-230.

¹² Hucvirî, *Keşf*, s. 249.

¹³ Ebu Tâlib el-Mekkî, *Kütübü'l-Kulüb (Kalplerin Arzûsü)*, haz. Muharrem Tan, İz Yay., İstanbul 1999, II, 108.

¹⁴ Ebu'n-Necîb Ziyâüddîn es-Sühreverdî, *Âdabü'l-Mürîdîn*, tahk. Fehîm Muhammed Şeltut, Dârü'l-Vatani'l-Arabî, Kahire ts., ss. 77-78.

¹⁵ Câmî, *Nefehât*, ss. 209-210.

beş şahsa uyunmuş, geriye kalanların hallerini kendilerine teslim ediniz. Bunlar Rûiveym, İbn Atâ, Muhâsibî, Cüneyd ve Amr b. Osman el-Mekkeî'dir. Çünkü bunlar ilim ile bakîkatleri te'lif etmişlerdir."¹⁶ Yine şu söz de çok meşhurdur: "Dünyada dördüncüsü olmayan üç kişi vardır. Nişabur'da Ebu Osman, Bağdat'ta Cüneyd, Şam'da Ebu Abdullah b. Cellâ."¹⁷

Hucvirî'nin, Cüneyd-i Bağdâdî'nin tasavvufta kendine özgü bir yolu ve mezhebi bulunduğunu ifâde eden ve bu yolu açıklayan ilk müellif olduğunu söylemiştik. Ondandır önce böyle bir ekolden ya da tavırdan söz eden sûfi yok gibidir. Mesela Ebu Ali Rûzbârî (ö. 322/933), tasavvuftaki üstadının Cüneyd olduğunu söyler.¹⁸ Fakat onun bir mezhebinden bahsetmez. Ebu Ali Dekkak (ö. 405/1015) ise bize Cüneyd'in tasavvuftaki silsilesini aktarmakla yetinir: "Ben bu tasavvuf yolunu Nasrabâzî'den, Nasrabâzî Şiblî'den, Şiblî Cüneyd'den, Cüneyd Serî'den, Serî Ma'rîf Kerbî'den, Ma'rîf Kerbî Dâvîd Tâî'den almıştır. Dâvîd Tâî ise tâbiünden olan birçok zevâtla görüşmüştür."¹⁹

Cüneydiyye fırkası ile ilgili olarak Hucvirî şöyle demektedir: "Cüneydler, Ebu'l-Kasım Cüneyd b. Muhammed'e tevellî ve intisâb ederler... Onun yolu Tayfîriyye'nin aksine sabv esası üzere kurulu idi. Mezheplerin en tanınmış ve en meşhuru, onun mezhebi ve yolu idi. Benim şeyhlerimin cümlesi Cüneydî idiler."²⁰

Hucvirî'nin tasavvuftaki bu Cüneydî çizgiyi dile getiren başka sözleri de vardır. Mesela o bir yerde kendi şeyhi Ebu'l-Fadl Muhammed b. Hasan el-Hutlî (ö. 453/1061?)'den bahsederken şöyle demektedir: "Hutlî tasavvufta Cüneyd'in mezhebinin benimsemişti."²¹ Yine *Keşfü'l-Mabciûb*'un başka bir yerinde "Benim şeyhim, mezheb yönünden Cüneydî idi."²² ifâdesini kullanmaktadır.

Ferîdüddîn-i Attâr (ö. 618/1221), Cüneyd'in hal tercümesinden bahsederken "Gerek çağdaşı olan gerekse ondan sonra gelen Bağdat şeyhlerinden çoğunluğu onun mezhebinin tutmuşlardır. Cüneyd'in tuttuğu yol, sabv yoludur. Tarîkatta en tanınmış tarîk ve en meşhur mezhep Cüneyd'in tarîki ve mezhebidir. Çağında şeyhlerin başvurdukları merci oydu..."²³ sözlerini sarf etmektedir.

¹⁶ Kuşeyrî, *Risâle*, s. 103.

¹⁷ Kuşeyrî, *Risâle*, s. 118.

¹⁸ Ebu Nasr es-Serrâc, *el-Liima' (İslâm Tasavvufu)*, haz. H. Kâmil Yılmaz, Altınoluk Yay., İstanbul 1996, s. 105; Kuşeyrî, *Risâle*, s. 133.

¹⁹ Kuşeyrî, *Risâle*, s. 385.

²⁰ Hucvirî, *Keşf*, s. 300.

²¹ Hucvirî, *Keşf*, s. 271.

²² Hucvirî, *Keşf*, s. 297. Hucvirî'nin ifâdesi şöyledir: "وى حنيدى مذهب بود" (O, Cüneydî mezhebi idi.) Eserin aslı için bk. Hucvirî, *Keşfü'l-Mabciûb*, s. 232.

²³ Attâr, *Tezkire*, s. 385.

Yine *Nefehât* müellifi Abdurrahman Câmî (ö. 898/1492) tasavvufta Cüneydî bir çizginin bulunduğunu destekleyecek şu açıklamaları yapmaktadır: “Cüneyd, sûfîlerin önde gelen imamlarındandır. Herkes tasavvuf yolunda ona mensup olduğunu söyler. Harrâz, Riveym, Nûrî, Şiblî ve daha nice mutasavvif Cüneyd’e mensubiyetlerini ifâde etmişlerdir. Ebu’l-Abbas Attâr ‘Bu işte bizim büyüğümüz ve imamımız Cüneyd’dir’ demiştir.”²⁴ Münâvî (ö. 1031/1622) ise Cüneyd’i “Tasavvuf yolunun şeybi, âriflerin pehlivanı ve sülûk ehlinin mercii”²⁵ diye nitelendirmektedir.

Bütün bu ifadelerden tasavvuf tarihinde Cüneydî bir çizgiden bahsetmenin mümkün olduğu açıkça anlaşılmaktadır. Bu yolun ana karakteri ise “sahv” a dayanmasıdır. Peki Cüneydiye’nin başka ne gibi özellikleri vardır? Şimdi ana hatlarıyla bu ekolün temel görüş ve esaslarına geçebiliriz.

IV. CÜNEYDÎ ÇİZGİNİN TEMEL HASSASİYETLERİ

Bu başlık altında Cüneydî çizgiyi diğer ekollerden farklı kılan birtakım esasları ele almaya çalışacağız. Bunlar aslında tasavvuf tarihinde Cüneydî bir yolun ortaya çıkmasını sağlayan ve böyle bir çizgiyi var kılan özelliklerdir. Bu özelliklerin bir kısmı diğer tasavvufî fırkalarca da paylaşılmaktadır. Fakat Cüneyd-i Bağdâdî’nin ve takipçilerinin ifâdelerindeki vurgular bizi aşağıdaki tasnifi yapmaya itmiştir.

1. İtikadî Konulardaki Bazı Hassasiyetler

Tasavvuf erbâbı ilk dönemlerden itibaren Kelâm veya Fıkıh alanında mütehasıs birtakım ulemânın tenkitlerine maruz kalmıştır. Bu tenkitlerin bir kısmı itikadî alanla ilgilidir. Bundan dolayı Kelâbâzî (ö. 380/990) ve Kuşeyrî (ö. 465/1072) gibi sûfî müellifler eserlerine “Sûfilerin akaidle ilgili görüşleri”ni aktarmakla başlamayı tercih etmişlerdir. Burada onlar sûfiyenin de ehl-i sünnet cemaatinin bir parçası olduğunu ve inanç bakımından diğerlerinden farklı bir yönlerinin bulunmadığını ispata çalışmışlardır. Aşağıda Cüneyd-i Bağdâdî’nin itikadla ilgili bahisler içerisinde değerlendirilebilecek dikkat çeken bazı düşüncelerine yer verilecektir.

Kelâm’da tartışılan konulardan biri “rü’yetullah”, yani Allah’ın görülüp görülemeyeceği mevzuudur. Sûfiler, mü’minlerin Allah’ı âhirette görecekleri hususunda ittifâk etmişlerdir. Fakat bu dünyada Hz. Muhammed’in veya başka birinin Allah’ı görmesi konusunda ihtilâfa düşmüşlerdir. Bu meselede Cüneyd, Nûrî ve Harrâz gibi sûfiler ne Hz. Peygamber’in ne de yaratılmışlardan birinin dünyada Allah’ı gözle görmesinin mümkün olmadığı kanaatindedirler.²⁶

²⁴ Câmî, *Nefehât*, s. 209.

²⁵ Münâvî, *Kevâkib*, I/II, 570.

²⁶ Kelâbâzî, *et-Ta’arrıf (Doğuş Devrinde Tasavvuf)*, haz. Süleyman Uludağ, Dergâh Yay., İstanbul 1992, ss. 72-73.

İslâm düşüncesinde “*rûhun mâhiyeti*” ve mahlûk olup olmadığı da çokça tartışılan meselelerden biridir. Pek çok âlim ve sûfî bununla ilgili yorumlarda bulunmuştur. Fakat Cüneyd, ruhla ilgili bilgileri Allah’ın kendisine tahsis ettiğini ve yaratıklardan hiçbirinin de buna vâkıf olmadığını söyler. Ona göre, “*De ki, ruh Rabbimin emrindedir.*” (İsrâ, 17/85) âyetine binâen “ruh vardır” demekten başka bir şey söylemek mümkün değildir.²⁷

İslâm inancında peygamberlerin temel vasıflarından birisi “*ismet*”, yani günah işlememektir. Fakat onların birtakım küçük hata ve kusurlarına “*zelle*” ismi verilmiştir. Zellelerin nasıl gerçekleştiği konusunda farklı görüşler ortaya çıkmıştır. Cüneyd ve Nûrî gibi sûfîler, peygamberlerin bu zellelerinin sadece onların zâhiri ve bedeni üzerinde gerçekleştiğini, sırlarına ve içlerine herhangi bir etkisinin olmadığını, çünkü onların sırlarının daima Hakk’ı müşâhe ettiğini belirtmişlerdir.²⁸

Akaidde iman, kalb ile tasdik ve dil ile ikrâr olarak tanımlanır. Ulemâ imanın artıp eksilmesi meselesinde farklı görüşler ortaya koymuşlardır. Cüneyd ve Sehl gibi bazı sûfîlerin görüşü ise şöyledir: Tasdik artar fakat eksilmez. Çünkü onun eksilmesi imandan çıkışla eşdeğerdedir. Zira iman, Allah’ın verdiği haberleri ve va’dleri tasdik etmektir. Bu konuda en küçük bir şüphe bile küfrü gerektirir. İmanın artması kuvvet ve yakîn yönündendir. Dilin ikrârı ne artar ne eksilir ama organlarla yapılan ameller artar ve eksilir.²⁹

Kesb, yani çalışıp kazanma konusu da genellikle itikadla ilgili bahisler içerisinde ele alınmıştır. “Kesb ile tevekkül arasında nasıl bir denge kurulmalıdır?” sorusu pek çok zâhid ve sûfîyi meşgul etmiştir. Bazı tasavvuf erbâbının bu hususta aşırı bir yol tutup kesbi tamamen inkâr ettikleri de görülmüştür.³⁰ Fakat Cüneyd’in bu mevzuya yaklaşımı tamamen İslâmî ve insânîdir. Ona kesbden sorulunca şu karşılığı vermiştir: “*Kesb, kayıyudan su çekmek, ağaçtan hurma toplamak gibi tabii bir şeydir.*”³¹ Bir başka yerde o çalışıp kazanmayı eğer iyi niyetle yapılırsa nâfile ibâdetle eşdeğer görmektedir. Ona göre Allah’a karşı yapılan ibâdetler, insanı O’na yaklaştıran ameller hangi anlayışla yapılıyorsa mal kazanma işi de o anlayışla yapılmalıdır. İnsan, rızık celbetmek ve menfaat sağlamak için değil, tıpkı teşvik edilen nâfile ibâdetler gibi kazanma işiyle meşgul olmalıdır.³²

²⁷ Kelâbâzî, *Ta’arruf*, s. 99.

²⁸ Kelâbâzî, *Ta’arruf*, ss. 104-105.

²⁹ Kelâbâzî, *Ta’arruf*, s. 118.

³⁰ Sûfîlerin kesb konusundaki hataları için bk. Serrâc, *Lîma*’, s. 419.

³¹ Serrâc, *Lîma*’, s. 200.

³² Kelâbâzî, *Ta’arruf*, s. 124.

2. İlim-Amel Bütünlüğüne Karşı Gösterilen Dikkat

Bu başlık altında birbiriyle bağlantılı iki meseleyi ihtivâ etmektedir: Birincisi, Cüneydî anlayışta ilim tahsiline verilen önem; ikincisi de Kitap ve sünnete dayanan bir tasavvufî hayat, yani şer'î emirlere karşı gösterilen titizlik. Cüneyd-i Bağdâdî bu iki hususu hem yaşantısıyla hem de sözleriyle devamlı bir şekilde gündemde tutmuştur. Talebesi Cafer el-Huldî'nin şu değerlendirmesi anlatmak istediklerimizi özetler niteliktedir: “Şeyblerimiz içinde, Ebu'l-Kasım Cüneyd dışında ilim ile hâli bir araya getiren kimse görmedik. Onların çoğunun pek çok ilmi oluyordu, fakat hâli olmuyordu. Bir kısmının ise fazlaca hâli oluyordu, fakat az bir ilmi bulunuyordu. Cüneyd'in ise hem kuvvetli bir hâli hem de çok ilmi vardı. Onun hâlini görsen ilmine, ilmimi görsen hâline tercih edersin.”³³

Cüneyd'den bahseden bütün kaynaklar onun ilim bahsinde üstün bir zekâ ve kabiliyete sahip olduğunu vurgulamaktadır. Onun “Allah'ın yeryüzüne çıkarıp insanların öğrenmesini mümkün kıldığı hiçbir ilim yoktur ki, Allah benim için o ilimden bir pay ayırmış olmasın.”³⁴ sözü de bu hususu gözler önüne sermektedir. Cüneyd, öncelikle Fıkıh ve Hadis okumuş, çok genç yaşlarında fetvâ verebilecek bir konuma gelmiş, daha sonra zühd ve tasavvufun inceliklerine dalmıştır.³⁵ Hattâ onun sûfî hırkası giymeyip bir âlim gibi dolaştığı söylenir.³⁶

Cüneyd-i Bağdâdî şöyle anlatıyor: Serî es-Sakati'nin yanında ikamet ederken bana “Benden ayrıldığın zaman kimin meclisinde oturuyorsun?” diye sormuştu. Ben de “Hâris el-Mubâsibi'nin” deyince, şunları söyledi: “Güzel, onun ilmimi ve edebini al. Kelâm'ı şıklara ayırmasını ve kelimcular hakkındaki tenkitlerini ise bırak.” Ben ayrılırken şöyle dediğini işittim: “Allah seni bir sıfî mubaddis değil, mubaddis sıfî kalsın.”³⁷

Serî'nin bu duâsı ya da tavsiyesi, öyle görünüyor ki Cüneyd'in hayat boyu düstûru olmuştur. Çünkü bu sözde kelâmî tartışmalardan uzak durmaya bir gönderme yapılmakla birlikte, ilme teşvik ve tasavvufun nasıl bir temel üzerine oturması gerektiği de vurgulanmaktadır. Cüneyd'e göre dinin esaslarını ve sünneti öğrenmeden zühd ve tasavvuf hayatına dalmak kâmil bir sûfî olmaya engeldir. Ebu Tâlib el-Mekkî (ö. 386/996)'nin de dediği gibi böyleleri ya hata ehlerinden ya da şatahât ehlerinden olup çıkar. Çünkü hallerin en güzeli, evvela zâhir ilmine ve hadis kitaplarına vâkif olmaktır.³⁸ Cüneyd'in bu tavır Cüreyrî, Ebu Saîd b. Arabî ve Cafer el-Huldî gibi önde gelen talebelerine de aynen

³³ Hatîb el-Bağdâdî, *Târîh*, VII, 244; İbnü'l-Cevzî, *Sıfat*, II, 270.

³⁴ Hatîb el-Bağdâdî, *Târîh*, VII, 243; İbnü'l-Cevzî, *Sıfat*, II, 270.

³⁵ Hatîb el-Bağdâdî, *Târîh*, VII, 241.

³⁶ Attâr, *Tezkire*, s. 390.

³⁷ Mekkî, *Küt*, II, 95-96; Münâvî, *Kevâkib*, I/II, 571.

³⁸ Mekkî, *Küt*, II, 96.

yansımasıdır. Sözü geçen kişilerin özellikle Hadis ve Fıkıh sahasında iyi bir üne sahip oldukları kaydedilmektedir.³⁹

Cüneyd'e göre ilim de seyr ü sülûk de kişiyi Hakk'a götüren vâsıtalaradır. Fakat o, her ikisinin birleştirilmesi gerektiği, ancak bu şekilde mükemmel bir sûfi olunabileceği kanaatindedir: “*Dostun yoluna ya ilimle veya sülûkle girilir. İlimsiz sülûk güzel olsa bile eksikliklerdir, bilgisizliktir. Sülûk ile beraber ilim olursa, işte izzet ve şeref odur.*”⁴⁰ Yine o sûfi tecrübenin aşkın bir boyutu olan vecd ile ilmi kıyaslayarak, ilmin daha faziletli olduğunu savunmaktadır. Çünkü câhil ve vecd ehli bir sûfinin yoldan çıkması an meselesidir. Cüneyd şöyle demektedir: “*İlmin fazîleti yanında vecdin noksan oluşu bir zarar vermez. İlmin fazîleti vecdin fazîletinden daha kâmindir.*”⁴¹

Cüneyd'in anlayışında ilimden gaye onunla amel edilmesidir. Kendisiyle amel edilmeyen bir ilmin, şeklin dışında, kişiye hiçbir faydası olmadığı gibi zararı da vardır. O, bu konudaki görüşlerini şöyle dile getirmektedir: “*Ne zaman ki sen nefsin ilmin yerleştiğine iyice kanaat getirdin ise bil ki bu bilgi senin bir parçandır. İlmin senden istediği şey, onu başkalarına vermezden önce kendine tatbik etmendir. İlmin tam hakkını vermezsen, onun faydası ve nûru senden gizlenir de sadece şekli ve dışı meydana çıkar. Bu da ilmin senin aleyhinde olan hüccetidir.*”⁴²

Bundan sonra artık bu başlık altındaki ikinci hususa geçebiliriz: Cüneydî ekolün en temel vasfı tasavvufa, Kur'an ve sünnet çerçevesinde bir sınır çizmesidir. Bununla bağlantılı olarak vurgulanan diğer bir nokta da şeriatın emir ve yasaklarının en zor şartlarda bile terk edilmemesi gerektiğidir. Zira henüz çok erken bir dönem olmasına rağmen İslâm toplumundaki sûfiler arasında aykırı fikirlere sahip, dinin emir ve yasaklarına karşı duyarsız bazı kişiler çıkabilmiştir.⁴³ Cüneyd'in bütün çabası henüz gelişme gösteren bir harekete temel bazı hassasiyetleri kazandırmaktır. Ona göre, tasavvufun ancak bu şekilde doğru bir zeminde ilerlemesi mümkündür.

Bundan dolayı Cüneyd'in defalarca tekrarladığı husus, tasavvuf ilminin Kur'an ve sünnetle kayıtlı olmasıdır. Kaynaklarda onun şu sözlerine sıkça rastlanmaktadır: “*Kur'an ezberlemeyen ve hadis yazmayan kimselere tasavvuf yolunda tâbi*

³⁹ Cüneyd'in öğrencileri ile ilgili olarak bk. Ateş, *age*, ss. 77-86.

⁴⁰ Hucvîrî, *Keşf*, s. 569.

⁴¹ Sühreverdî, *Avârifü'l-Maârif (Gerçek Tasavvuf)*, haz. Dilaver Selvi, Semerkand Yay., İstanbul 1999, s. 249.

⁴² Bu ifâdeler Cüneyd'in Amr b. Osman el-Mekkî'ye yazdığı mektupta geçmektedir. Bk. Ateş, *age*, s. 194. Mektubun asıl metni için bk. Ateş, *age*, s. 8.

⁴³ Tasavvufi kaynaklarda bu tip kişilerin isimleri pek zikredilmez, onlara sadece genel ifâdelerle aüfta bulunulur. Fakat ilk dönemlerden itibaren böyle şahıs ve zümrelerden daima şikâyet edilmiş ve onlara eleştiriler yöneltilmiştir. Bunun bir örneği için bk. Serrâc, *Lîma'*, ss. 414-439.

olunmaz. Çünkü bizim bu ilmimiz Kitap ve sünnetle kayıtlıdır.”⁴⁴ “Bu yolda sağ elinde ulu ve yüce Allah’ın kitabını, sol elinde Mustafâ’nın sünnetini tutan kimseler yürür. Şiiphe çukuruna ve bid’at karanlığına düşmemek için bu iki meş’alenin ışığında yürümek gerekir.”⁴⁵ “Peygamberin izini takip edenlerden başkası için Allah’a giden bütün yollar insanların yüzüne kapatılmıştır.”⁴⁶ “Bizim bu ilmimiz Resûlullah’ın badisine bağlıdır.”⁴⁷

Cüneyd yaşlandığı zaman, hattâ ölüm anında bile gençliğinden beri devam etmekte olduğu ibâdetlerinin ve evrâd ü ezkârının hiçbirini terk etmemiştir. Ona “Ey şeyb, yaşlandın ve zayıfladın, nâfile ibâdetlerinin bir kısmını bari bırak.” dediklerinde buna karşı çıkmış ve şöyle cevap vermiştir: “Bunlar öyle şeylerdir ki, başlangıçta her ne buldum ve elde ettimse, bu sayede buldum ve elde ettim. Allah ibtiyacımu gördükten sonra bunlardan el çekmem imkânsızdır.”⁴⁸ Onun “Biz tasavvufu dedi-kodu ile değil, açlık, dünyayı terk ve alışkanlıklar ve sevilen şeylerle alakayı keserek elde ettik.”⁴⁹ sözü de esas itibarıyla tasavvufun amelî boyutuna yapılan bir göndermedir. Zira Cüneyd, velîliğin devamının bile dinin emir ve âdâbına riâyete mümkün olacağını düşünmektedir.⁵⁰

Cüneyd-i Bağdâdî kendilerine sûfî süsü vermiş birtakım ibâhîlerin dillendirdikleri, belli makamları katetmiş kişilerden şer’î emirlerin düşeceği iddiasına şiddetle karşı çıkmış, hırsız ve zânîlerin bile bunlardan daha hayırlı insanlar olduklarını söylemiştir. Ona “Ma’rifet ehli olan bir kavim, iyilik ve takvâ nev’inden olan hareket ve amellerin bir dereceden sonra terkine kail oluyolar. Buna ne dersiniz?” diye sorulunca, “Bu söz amellerin düşmesinden bahseden bir kavmin sözüdür. Kanaatime göre büyük ve korkunç bir lâkurtıdır. Hırsızlık ve zinâ yapanın hâli bu lafı söyleyenin hâlinden daha güzeldir. Çünkü ârifbillah olanlar amelleri Allah’tan almışlar ve o amellerin içinde bulunmak sîretiyle Allah’a dönmüşlerdir. Bin yıl ömrüm olsa iyi amellerimden zerre miktarı eksiltmezdim.”⁵¹ diye cevap vermiştir.

⁴⁴ Kuşeyrî, *Risâle*, s. 117; İsfahânî, *Hilye*, X, 255.

⁴⁵ Attâr, *Tezkire*, s. 388.

⁴⁶ Kuşeyrî, *Risâle*, s. 117; İsfahânî, *Hilye*, X, 257; İbnü’l-Cevzî, *Sıfat*, II, 271.

⁴⁷ Serrâc, *Lîma*, s. 104. Yine onun benzer bir sözü şöyledir: “Bizim bu mezhebimiz Resûlullah’ın hadisi ile tabkım edilmiştir.” Bk. Kuşeyrî, *Risâle*, s. 117; Sühreverdî, *Avârîf*, s. 63.

⁴⁸ Hucvîrî, *Keşf*, s. 440. Ölüm halinde iken İbn Atâ, Cüneyd’in yanına geldi ve selâm verdi. Cüneyd selâma mukabelede bir müddet gecikti ve sonra “Beni mazur görün, virdim ile meşguldim.” dedi ve hayata gözlerini kapadı. Bk. Kuşeyrî, *Risâle*, s. 396. Ebu Bekir Atavî şöyle anlatıyor: “Vefât ettiği zaman Cüneyd’in başucunda idim. Kur’an’ı batmettiğini, sonra yeni bir hatme başlayarak Bakara Sûresi’nden yetmiş âyet kadar okuduktan sonra vefât ettiğini gördüm.” Bk. İsfahânî, *Hilye*, X, 264; Kuşeyrî, *Risâle*, s. 118; Ebu’n-Necib, *Âdâb*, s. 121.

⁴⁹ Bağdâdî, *Târîh*, VII, 246; İsfahânî, *Hilye*, X, 277-278; Sühreverdî, *Avârîf*, s. 62.

⁵⁰ Bu konuda Cüneyd şöyle der: “Kimin emir ve edeblere riâyeti güzel olursa velâyeti devam eder.” Bk. Sühreverdî, *Avârîf*, s. 617.

⁵¹ Kuşeyrî, *Risâle*, s. 117, 401. Benzer bir rivâyet için bk. Sühreverdî, *Avârîf*, s. 98; İsfahânî, *Hilye*, X, 278.

3. Semâ' ve Vecd Hallerindeki Taşkınlığa Tepki

“Dinleme, işitme” gibi anlamlara gelen semâ', tasavvuf erbabı arasında yaygın olan bir terimdir. Genel olarak sûfilere göre semâ', Hak'tan gelen ve insanları O'na çağırın bir mesajdır. Zünnûn el-Mısri'ye (ö. 245/859) semâ'dan sorulduğunda şu karşılığı vermiştir: “*Semâ' kalbleri Hakk'a doğru yönlendiren bir vâridir. Onu hak kulağıyla dinleyen bakâkat erbâbından olur, nefis ile dinleyen ise zındıklığa düşer.*”⁵² Cüneyd'e göre semâ', elest bezmindeki Rabbânî hitabı hatırlatmakta, bundan dolayı ruhlar harekete geçmekte ve sakin sakin duran bir kişi sallanmaya başlamaktadır.⁵³

Çoğu kez semâ' ile birlikte kullanılan vecd ise üzüntü ve sevinç türünden kalbde bulunan her türlü duygudur. Bir diğer ifadeyle vecd, kulun herhangi bir kasdı ve çabası olmadan, onun kalbine gelen şeydir. Vecd sırasında hırıltılı ses çıkarma, derin nefes alma, bayılma, ağlama, inleme, sarsılma, sallanma, bağırıp nâra atma gibi davranışlar görülebilmektedir.⁵⁴

Pek çok meselede olduğu gibi Cüneyd'in semâ' hususundaki hassasiyetini de üstâdi Serî'den edindiğini anlaşılmaktadır. Cüneyd, onun bir hayli şiir ve kasîde bildiğini ama yanlış anlaşılmasından korktuğu için onları gizli tuttuğunu söylemiştir.⁵⁵ Bu durum, ileriki hayatında onun örnek aldığı bir yöntem olmuştur. Hemen belirtmek gerekir ki, Cüneyd semâ'a karşı bir sûfi değildir. Aksine üç yerde dervişlerin üzerine rahmet-i ilâhiyenin indiğini, bunun en başında da semâ' anının geldiğini söylemektedir.⁵⁶ Fakat onun genel tavrı itibariyle bu konuda bazı çekinceleri vardır. Mesela şeytanın en çok vesvese verdiği ve müridi kandırmaya çalıştığı vakitlerin başında semâ' anı gelmektedir.

Cüneyd-i Bağdâdî'nin şöyle dediği nakledilmiştir: İblis'i rüyamda gördüm ve ona “*Ashâbımızdan yolunu bulup kandırdığın veya kendisinden herhangi bir şey kopardığın kimse oluyor mu?*” diye sordum. İblis “*Onların bâli bana çok sıkıntı vermektedir. İki vaktin dışında onlardan herhangi bir şey koparmam benim için çok zordur.*” dedi. Ben “*Onlar hangi vakitlerdir?*” diye sorunca, “*Biri semâ' vaktinde, diğeri de harama nazır anında. Onların bu anı gözetirim ve o anda kalblerine girip vesvese veririm.*” şeklinde cevap verdi.⁵⁷

⁵² Serrâc, *Lîma'*, s. 264; Süleyman Uludağ, *Tasavvuf Terimleri Sözlüğü*, Kabcacı Yay., İstanbul 2001, s. 308. Konuyla ilgili ayrıca bk. S. Uludağ, *İslâm Açısından Mûsîkî ve Semâ'*, Marifet Yay., İstanbul 1999.

⁵³ Kuşeyrî, *Risâle*, s. 424.

⁵⁴ Serrâc, *Lîma'*, ss. 293-295; Uludağ, *TTS*, s. 369.

⁵⁵ Serrâc, *Lîma'*, s. 289.

⁵⁶ Diğer ikisi ilim mütâlaası ve yemek sırasındadır. Bk. Serrâc, *Lîma'*, s. 265.

⁵⁷ Sühreverdî, *Avârif*, s. 224.

Cüneyd, başlangıç hâlindeki müridin, henüz terbiye sürecinden geçmediği için semâ'dan uzak durması gerektiğini, eğer semâ'a dalarsa diğer görevlerini ihmâl edeceğini dile getirmektedir: “Müridin semâ'ı arzuladığını görürsen bil ki onda tembellik eseri vardır.”⁵⁸

Cüneyd'e göre semâ' “*zaman, mekân ve ihvân*”⁵⁹ olmak üzere üç şartı içerisinde taşımalıdır. Yani semâ' için uygun bir an, yabancılardan uzak bir yer ve işin ehli kimselerin bulunması zaruridir. Çünkü semâ', isteyerek dinleyenler için fitne, tesâdüfen dinleyenler için bir ferahlık ve rahatlaktır.⁶⁰ Bu, semâ'da zorlama ve yapmacıklık olmaması gerektiğine işâret etmektedir. Cüneyd'in müridlerinden Ebu'l-Hüseyin b. Zirî'nin (ö. ?) şu tavrı aktarmak istediklerimizin güzel bir örneğidir: Anlatıldığına göre o, fâzıl bir şeyhti. Bazen semâ' yapılan bir yere gelir, eğer hoşlanırsa izârını serip oturur ve şöyle derdi: “*Dervîş gönline göre bereket eder, gönliniü nerede bulursa oraya oturur.*” Eğer hoşlanmazsa “*Semâ' kalb ehlînin işidir.*” deyip oradan uzaklaşırdı.⁶¹

Cüneyd, insanların dikkatini çekmemek ve kafalarında herhangi bir kuşku uyandırmamak için nerede nasıl davranması gerektiğine çok dikkat ederdi. Özellikle semâ' anında ayağa kalkıp nâralar atmaya karşı mesafeli bir duruşu vardı. Nakledilir ki Cüneyd, İbn Mesrûk ve İbn Atâ bir mecliste toplanmışlardı. Kavvâl bir ilâhi okudu. İkisi vecd hâli gösterdi. Cüneyd ise şakin bir halde duruyordu. Ona “*Ey şeyb, senin bu semâ'dan hiç nasibin olmuyor mu? Hiç mi zevk ve haz almıyorsun?*” diye sordular. Bunun üzerine Cüneyd “*Dağları görürsün ve onları hiç yerinden oynamaz sanırsın. Halbuki onlar bulutlar gibi geçip girmedeler.*” (Neml, 27/88) âyetini okudu.⁶² Bununla o, siz benim zâhirime bakarak böyle bir karara varıyorsunuz fakat içimde, kalbimde neler oluyor bilmiyorsunuz, demek istemiştir. Bundan dolayı Serrâc, Cüneyd'in bu hâlini kemâl ehli kişilerin semâ'ına örnek olarak göstermiştir.⁶³ Kelâbâzî de “*Semâ' insanın kalbine ulaşınca, orada gizli bulunan şeyleri açığa çıkarır. Bu esnada acz ve za'f vasfına sahip olanlar, gelen vârid ve feyzin tesiriyle çoşarlar, kuvvetli bir hâle mâlik olanlar ise bulduklar yerde sâbit kalırlar.*”⁶⁴ diyerek Cüneydî bir tavır ortaya koymuştur.

⁵⁸ Kuşeyrî, *Risâle*, s. 427; Ebu'n-Necîb, *Âdâb*, s. 107; Sühreverdi, *Avârîf*, s. 238.

⁵⁹ Kuşeyrî, *Risâle*, s. 424; Serrâc, *Lîma'*, s. 264.

⁶⁰ Kuşeyrî, *Risâle*, s. 424.

⁶¹ Serrâc, *Lîma'*, s. 265.

⁶² İsfahânî, *Hilye*, X, 271; Hucvirî, *Kesf*, s. 569; Kuşeyrî, *Risâle*, s. 155; Cüneyd'in talebesi Ebu Saîd b. Arabî de “*Vecde hareket mi yoksa sükûnet mi efdaldir?*” sorusuna şöyle cevap vermiştir: “*Sükûn ve temkân, bereket ve kasılmadan dâba fazîletli ve üstündür.*” Bk. Serrâc, *Lîma'*, s. 300.

⁶³ Serrâc, *Lîma'*, s. 285.

⁶⁴ Kelâbâzî, *Ta'arruf*, s. 221.

Yine Cüneyd, bahsedilen konuda yanındaki öğrencilerini de uyarır ve onlardan söz ve hareketlerinde ölçüyü kaçırmamalarını isterdi. Gerektiğinde onları azarlar ve meclisinden kovardı. Bir gün Şiblî, Cüneyd'in sohbet meclisinde "Allah" dedi. Bunun üzerine Cüneyd ona şunları söyledi: "*Şayet Allah yitmişse yitenden söz etmek dedikodudur. Yok eğer bâzırsa, bâzır olanı müşâbede ve temâşâ ederken adını zikretmek saygısızlıktır.*"⁶⁵

Cüneyd vaaz ederken bir müridin nâralar attığını görünce bunu da yasakladı ve "*Eğer bir daba nâra atarsan seni terk eder, yanına yaklaştırmam.*" dedi. Sonra şeyh konuşmasına devam etti. Bu zât Cüneyd'i dinlerken nâra atmamak için kendini zaptetmeye çalışıyordu. Ama hali öyle bir noktaya ulaştı ki daha fazla dayanamayarak çatladı gitti. Yanına vardıklarında müridin abâsı içinde yanıp kül olduğunu gördüler.⁶⁶

Avârîfî'l-Maârif'teki bir rivâyetten Cüneyd'in bir zaman sonra semâ'i bıraktığı anlaşılmaktadır.⁶⁷ Bunun en büyük sebebi de işe ehil kimselerin azalması ya da yok olup gitmesidir. Dolayısıyla o da şartları yerine gelmiyor diye semâ'i terk etmiş olabilir.

4. Şathiyeler Konusunda Gösterilen Titizlik

"Hareket, kıpırdama, köpürme" gibi anlamlara gelen şath/şatah kelimesinden türeyen şathiye vecdin anlatımı sırasında feyz, galeyân, heyecan ve galebe ile sarf edilen alışılmamış ibâre ve ifâdelerdir. Ne kastedildiği kolayca anlaşılmadığı için bu tür sözler zâhiri itibariyle şer'î hükümlere aykırı olarak yorumlanabilmektedir.⁶⁸

Tasavvuf tarihinde "*Kendimi tenzîh ederim, şânım ne yücedir!*", "*Cübbemin içinde Allah'tan başkası yoktur.*" ve "*Allah'a yemin olsun ki benim sancağım Muhammed'inkinden daha büyüktür.*" gibi şathiyeleriyle tanınan en meşhur sûfî Bâyezîd-i Bistâmî'dir. Cüneyd'in Bâyezîd'le herhangi bir görüşmesi ve yazışması tespit edilememiştir. Fakat Cüneyd muhtemelen Yahya b. Muâz er-Râzî (ö. 258/871) vasıtasıyla onu ve fikirlerini tanımıştır. Bununla da yetinmemiş, Bâyezîd'in şathiyelerini şerh etmeye çalışmıştır. Bu şathiyelerin ve yorumların bir kısmı Serrâc (ö. 378/988) sayesinde günümüze kadar ulaşmıştır.⁶⁹

⁶⁵ Attâr, *Tezkîre*, s. 395.

⁶⁶ Serrâc, *Lîma'*, s. 277; Ebu'n-Necîb, *Âdâb*, ss. 105-106; Attâr, *Tezkîre*, s. 400; Sühreverdî, *Avârîf*, s. 253.

⁶⁷ Sühreverdî, *Avârîf*, ss. 238-239.

⁶⁸ Serrâc, *Lîma'*, s. 369; Uludağ, *TTS*, s. 323.

⁶⁹ Serrâc, *Lîma'*, ss. 373-385. Sehlegî'nin Bâyezîd hakkında kaleme aldığı *Kitâbü'n-Nûr* bu konuda önemli bir kaynaktır. Yayınlanmış hali için bk. Abdurrahman Bedevî, *Şatabâtu's-Sıfyye*, *Vekâletü'l-Matbûât*, Kuveyt 1978, ss. 58-187. Bâyezîd'in şathiyeleri için ayrıca bk.

Cüneyd'in Bâyezîd'e bakışı oldukça temkinlidir. Cüneyd, bu zât hakkında bazen olumlu cümleler sarf etse de genellikle onun tasavvufun bidâyet mertebesinde kaldığını, nihâyete ve kemâle vâsıl olamadığını dile getirmektedir: “Bâyezîd, işâretinin çokluğuna rağmen orta yolda kaldı. Ben onun nibât noktaya ulaştığını gösteren herhangi bir sözünü duymadım. Bu yüzden cisim, kanat, hava ve meydan gibi maddî kavramlarla konuşmuştur.”⁷⁰ “Bâyezîd, hâlinin büyüklüğüne rağmen bidâyet hâlinde çakamamıştır. Ben ondan kemâl ve nihâyete delâlet eden bir söz işitmedim.”⁷¹ Peki bu şekilde değerlendirmelerde bulunan Cüneyd-i Bağdâdî niçin onun şathiyelerini yorumlama gereği duymuştur?

Kanaatimizce onun böyle bir işe yönelmesinin birinci sâiki tasavvufun sadece bu tür söz ve hallerle tanınmasının önüne geçmektir. İkincisi de tasavvufun derûnî boyutundan habersiz câhillerin ya da sûfî karşıtlarının, bu sözleri farklı yorumlamalarına geçit vermemektir. Cüneyd'in tasavvufi bahisleri gizli kapılar ardında ve sınırlı sayıdaki dostlarına açtığı görülmektedir. O, mektuplarında da bu şekilde hareket etmiş ve yazdığı kişiden buradaki ifâdelerin başkalarının eline geçmemesini özellikle istemiştir.⁷² Ona göre bu tavır aslında Hz. Peygamber'in bir sözünde karşılığını bulmaktadır: “Biz insanlara akallarına göre konuşmakla emrolunduk.”⁷³

Cüneyd tasavvufi sırların ehil olmayanların eline geçmesine şiddetle karşıdır. Şathiyeler de esasen tasavvufun en mahrem taraflarının dille ifâdesidir ve her zaman için yanlış anlaşılmaya müsaittir. Eğer böyle bir söz halkın kulağına gidecek olursa, bu hem o kişiyi sapıtacak hem de sûfler zümresinin yanlış anlaşılmasına ve çeşitli ithamlarla karşı karşıya gelmesine sebep olacaktır.

Cüneyd'in, “Ene'l-Hak” sözünün sahibi Hallâc-ı Mansûr'a bakışı da aynı minvalde değerlendirilebilir. Hallâc'ın, tasavvufun bazı estârengiz taraflarını uluorta dile getirdiği için çeşitli sûfler tarafından tenkit edildiği bilinmektedir. Onun Amr b. Osman el-Mekkî (ö. 291/903) ile arası açıldıktan sonra Cüneyd'in

Ruzbihân-ı Baklı, *Şerh-i Şathiyât*, haz. Henry Corbin, İntişârât-ı Tahûrî, Tahran 2006, ss. 95-141.

⁷⁰ Serrâc, *Lîma'*, s. 378.

⁷¹ Serrâc, *Lîma'*, s. 387.

⁷² Örneğin o Ebu Bekir el-Kisâî'ye yazdığı mektupta şöyle demektedir: “Ancak beni sana mektup yazmaktan alıkoyan şey, mektubumda yazdıklarının senin bilgine sahip olmayan birinin eline geçmesi endişesidir. Çünkü bir müddet önce İsfahan halkından bazı kimselere bir mektup yazmıştım. Mektubum açılmış, kopyası alınmış, onda yazılı olan bazı şeyler o insanlara yabancı gelmiş. Onların kırtulması beni hayli yordu. İşte onlara böyle yük olmak ve onları şüpheye düşürmek endişesi beni bundan alıkoymdu...” Bk. Ateş, *age*, s. 298. Asıl metni için bk. Ateş, *age*, s. 77.

⁷³ Aclûnî, *Keşf'ül-Hafâ*, I, 196. Cüneyd, Kisâî'ye yazdığı mektubun devamında şöyle der: “İnsanlara bildikleriyle hitap et, bilmediklerini söyleme. Zira bilmediğine düşman olmayan çok azdır. Bu insanlar başıboş bırakılmış şaşkın develer gibidirler...” bk. Ateş, *age*, s. 299. Asıl metni için bk. Ateş, *age*, ss. 77-78.

meclisine geldiği, fakat onunla da pek anlaşamadığı görülmektedir.⁷⁴ Bunun en temel sebebi de tabiri câizse Hallâc'ın "sırrı fâş etmesi"⁷⁵dir.

Tasavvufî esrârın sıradan halka açıklanması Cüneyd'in hiç hoşuna gitmez. Aslında o, tasavvufun fenâ ve tevhîd gibi ince mevzularına karşı değildir. Bilakis bu konular hakkında konuşan ve ilk yorumları yapan kişilerdendir. Onun karşı çıktığı şey bunların her ortamda dile getirilmesi ve avâmla paylaşılmasıdır. Bu açıdan bakıldığında Cüneyd seçkin bir anlayışa sahiptir. Ona göre tasavvuf, toplumda iyi eğitim görmüş ve aynı zamanda mânevî meselelere kabiliyetli kişilerin elinde gelişip temellerini sağlamlaştırılmalıdır.

Tasavvuf hareketinin henüz başlangıç dönemi diyebileceğimiz bir zamandaki bu dikkatli tavır acaba nedendi? Bu tutumun temel sebebi tabii ki devrin şartları ile bazı fakih ve mütekellimlerin tasavvuf aleyhtarlığıydı. Hâli ve ilmiyle o kadar övülmesine ve örnek sûfi olarak gösterilmesine rağmen Cüneyd'in bile pek çok defa tutuklanıp sorguya çekildiği, küfür ve zındıklıkla suçlandığı vâkidir.⁷⁵ Ayrıca Gulâm Halîl (ö. 275/888) olayı da bu devir sûflerinin, özellikle de Bağdat mektebine bağlı olanların en cefâli imtihanı olmuştur. Adı geçen kişi uydurma rivâyetleriyle tanınan bir muhaddis ve vâizdir. Saraydan aldığı destekle halifeyi tasavvuf ehline karşı kıskırtmış ve bazılarının hapsedilmesini sağlamıştır. Hattâ Ebu'l-Hüseyn en-Nûrî ve Rakkâm (ö. ?) gibi sûflerin idamına bile hükmedilmiştir. Cüneyd ise kendisini bir fıkıh âlimi olarak göstererek kurtulmuştur.⁷⁶

5. Sahv Hâlinin Üstünlüğüne Yapılan Vurgu

Hucvirî tarafından dile getirilen Cüneydiye fırkasının ayırıcı vasfı "sahv/ayıklık"⁷⁷tır. Tasavvufun uzun tarihinde Bâyezîd'in "sekr"⁷⁸i esas alan Tayfûriyye mektebi ile Cüneyd'in "sahv"⁷⁹ı savunan ekolü daima kendisine taraftar bulmuş, her dönem ve coğrafyada bu iki meşrebden sûflere rastlanmıştır. Bu kişilerin tasavvufî yaşantıları, üslupları, hakikati kavrayış ve ifâde ediş biçimleri genellikle farklı olmuştur.

"Sarhoşluk, mest olmak ve kendini kaybetmek"⁸⁰ gibi anlamlara gelen sekr, kuvvetli bir vârid veya tecellî ile gaybet hâline geçiştir. Sekr, eşyâdan değil de eşyâ arasındaki farkları görmekten gâib olmaktır. Sekr ve galebe, Hakk'ın

⁷⁴ Hucvirî, *Kef*, s. 300. Hallâc'ın üstadlarıyla ilgili olarak bkz. Louis Massignon, *İslâm'ın Mistik Şehidi Hallâc-ı Mansûr'ın Çilesi*, çev. İsmet Birkan, Ardıç Yay., Ankara 2006, ss. 115-126.

⁷⁵ Bununla ilgili olarak Serrâc şöyle der: "*Cüneyd, ilmi derinliği, kıvrak anlayışı, evrâd ve ibâdetlere devamı, akrâna ilim ve din açısından üstünlüğü sebebiyle Tâvîsî'l-Ulemâ lâkabıyla anılmasına rağmen kaç kere aranmış, yakalanmış; hâkiminde küfür ve zındıklık ithâmında bulunulmuştur.*" Bk. Serrâc, *Lâma*, s. 402; Attâr, *Tezkire*, s. 385.

⁷⁶ Konuyla ilgili bk. Kuşeyrî, *Risâle*, ss. 336-337; Hucvirî, *Kef*, s. 302-303; M. Yaşar Kandemir, "Gulâmu Halîl", *DİA*, XIV, 187.

muhabbetinin galebesini ifâde etmek için kullanılan tabirlerdendir. “Ayıklık, kendinde olma hâli” diyebileceğimiz sahv ise sekrden sonra kulun his ve suur hâline dönüşünü ifâde eder. Sahv ve sekrin, gaybet ve huzûrdan daha kapsamlı ve yüce olduğu söylenir.⁷⁷

Sahvı sekrden üstün tutan Cüneydilere göre sekr, âfet mahallidir. Çünkü o, hallerin karışması, sıhhatin gitmesi ve nefsin dizginlerinin elden kaçması mânâsına gelir. Sekri sahvdan üstün gören Tayfûriler ise sahvı Hak Teâlâ ile kul arasındaki en kalın perde olarak görürler. Onlara göre sekr hâlinde insanî sıfatların eksilmesi, tedbir ve ihtiyârın gitmesi ve beşerî tasarrufların fânî olması söz konusudur. Dolayısıyla o daha kâmil ve üstün bir hâldir.⁷⁸

Cüneyd, sahv ve sekr anlayışını Hallâc-ı Mansûr’la olan şu diyalogunda dile getirmektedir: Hallâc şeyhi Amr b. Osman’dan uzaklaşınca Cüneyd’in yanına geldi. Cüneyd ona “Niçin geldin?” dedi. O da “Şeyh ile sobbet etmek için.” diye cevap verdi. Cüneyd “Biz mecnûn olanlarla sobbet etmeyiz, çünkü sobbet için sıhbat lazım. Şayet sobbetimde bulunma imkânına kavuşursan bana da Sebl Trüsterî ve Amr’a davrandığın gibi davranırsın.” şeklinde konuşunca, Hallâc “Ey şeyh, sahv ve sekr kulun iki sıfatıdır. Vasıfları fânî olana kadar kul Rabbinden süreklî olarak mahcûbdur.” dedi. Bunun üzerine Cüneyd şunları söyledi: “Ey Hallâc, sahv ve sekr konusunda bata ettin. Çünkü sahv, Hak’la beraber olan kulun hâlinin sıhbatından ibarettir ve bunda da ihtilâf yoktur. Sekr ise şevkin son haddine ulaşmasından ve muhabbetin aşamî derecede olmasından ibarettir. Sahv ve sekrden hiçbir kulun sıfatı ve halkın iktisâbr dairesine girmez. Ey Hallâc, ben senin sözünde birçok fuzûlî şeyler, mânâsız ifâde ve tabirler görüyorum.”⁷⁹

Sûfî müellifler genellikle sahvı sekre tercih etmişlerdir. Örneğin Kelâbâzî şöyle demektedir: “Sahv hâli sekr hâlinde daha mükemmeldir. Zira sekr sabibi olan kişi bilmeden kötü bir durum içine düşebilir ve içine düştüğü vaziyetin kötülüğünü de fark edemeyebilir...” Hucvirî de kendi şeyhinin sekri, küçük çocukların oyun oynadıkları bir sahaya; sahvı ise erlerin fenâ buldukları alana benzettiğini aktararak şunları söylemektedir: “Sekr sabibinin hâlinin kemâli sahvdir. Sahvın en aşağı derecesi, beşerî aczî görmektir. Şu halde âfet olarak görünen bir sahv bile âfetin ta kendisi olan sekrden daha iyidir.”⁸⁰

Cüneyd’e göre bir sûfî, fenâ mertebesine erişince her şey bitmez. Bilakis onun kendi vasıflarından sıyrılıp Hakk’ın vasıflarıyla donanmış bir halde, yani

⁷⁷ Serrâc, *Lüma*, s. 333; Kelâbâzî, *Ta’arruf*, ss. 173-175; Kuşeyrî, *Risâle*, s. 164; Hucvirî, *Kef*, s. 295; Uludağ, *TTS*, ss. 306-307; Ethem Cebecioglu, *Tasavvuf Terimleri ve Deyimleri Sözlüğü*, Rehber Yay., Ankara 1997, s. 626.

⁷⁸ Hucvirî, *Kef*, ss. 295-296.

⁷⁹ Hucvirî, *Kef*, s. 300.

⁸⁰ Kelâbâzî, *Ta’arruf*, s. 175; Hucvirî, *Kef*, s. 297.

gerçekten var olarak tekrar dünyevî duyularına dönmesi elzemdir. Çünkü Cüneyd'in asıl amacı toplumu ve insanları kurtarmaktır. Bunu sağlayacak olan da ilim ile ameli bütünleştirmiş, tasavvufi bir ahlâkla donanmış ve sahv hâline ulaşmış kişidir. Çünkü o sahv hâline dönünce sekrdeki sarhoşluğun farkına varır.⁸¹ Cüneyd, bu durumu şöyle açıklar:

“Cenâb-ı Hak kulunu tekrar cemiyete döndürmek ister. Çünkü onu cemiyete döndürmekte bir murâdı vardır. Bunun için onun üzerindeki nimetlerini ayan beyân göstererek onu cemiyete çıkarır. Halkı onun câzibesine kaptırmak, onu halka sevdirmek, kabul ettirmek için ona beşerî sıfatlarını geri vererek lütüflarının nûrunu onun üzerinde parlatır.”⁸²

Allah'ın kulunu sahv hâline döndürmesinde özellikle cemiyet için birtakım amaçlar güdülmektedir. Fakat bunda bizzat fenâ hâlini yaşayan insan için de faydalar söz konusudur. Çünkü o her şeyi yerli yerinde yapabilecek hâle yükselmektedir. Cüneyd'in şu sözleri de buna işâret etmektedir:

“Yok olduktan sonra dünyaya gelmezden önceki varlığıyla var olur. Şimdi o, gerçekte o değil iken gerçek o olmuştur. O, önce mevcûd-mefcûd (Allah'ta var kendinde yok) iken şimdi mevcûd-mevcûd (hem Allah'ta hem kendinde)'dur. Çünkü o galebe sarhoşluğundan sahv açıklığına çıkar. Eyyayı yerine koymak, her şeyi yerli yerince yapmak için kendisine dünyevî müşâbedesi tekrar verilir. Allah tarafından ibsân edilen en yüksek rûhî tekâmüle eriştikten sonra etrafındaki insanlara örnek olsun, fîline ve hareketlerine uyulsun diye fenâdan sonra tekrar beşerî sıfatlarına döndürülür.”⁸³

Sekr hâli duygulara iyi gelebilir. Coşkunuğa yol açar, şiir ve sanatı besler. Ancak mürşid-i kâmil dediğimiz insanlar daha çok sahv ve temkîn sahipleridir. Onlar görünüşte sıradan insanlar gibidirler, fakat fenâ hâlini yaşadktan sonra beşerî sıfatlarına iâde edildikleri için gaybî âlemin rûhâniyetini ve eserlerini üzerlerinde taşımaktadırlar. Bu kişiler cemiyet içinde yaşasalar bile daha önce tecrübe ettikleri fenâ hâlinin etkisiyle bâtunen Hak'la beraberdirler. Fenânın verdiği şevk ve sarhoşluktan da kurtuldukları için halleri sıhhatlidir. Artık onların yaptıkları her türlü davranış diğerleri için bir örnek olur ve insanlar onlarla kurtuluşa erebilirler.

Cüneyd'e göre sahvın değerini arttıran bir şey de, onun tasavvufi halleri izhâra müsait olmayışı, sekrin ise vecd mensuplarında meydana gelmesidir. Hallerin izhâr edilmesi, Cüneyd'in sûfleri kınadığı ve mânevî sâfiyete aykırı

⁸¹ Ateş, *age*, ss. 197-198. Mektubun asıl metni için bk. Ateş, *age*, s. 11.

⁸² Ateş, *age*, s. 263-264. Asıl metni için bk. Ateş, *age*, s. 57.

⁸³ Ateş, *age*, ss. 257-258. Asıl metni için bk. Ateş, *age*, ss. 54-55.

telakî ettiği bir konudur. Bunun için Cüneyd, yukarıda da değindiğimiz gibi sırrını saklamayan Hallâc'la arkadaşlığı reddetmiştir.⁸⁴

Onun “*Bazı adamlar yakîne eriştikleri için su üzerinde yürüdüler. Fakat aynı balde olup da susuzluktan ölenler yakîn bakımından daha fazîlelidir.*”⁸⁵ sözü, canı pahasına da olsa kerâmeti gizlemenin gerekliliğine vurgu yapmaktadır. Yine Cüneyd, “*Tasavvuf ilmîni biz önce tedvîn ve tezyîn ettik, sonra mahzenlerde gizledik, sen geldin bu gizli bilgileri halk arasında açık açık anlattın.*”⁸⁶ diyerek, Şiblî'ye sitem etmektedir.

V. CÜNEYD-İ BAĞDÂDÎ'NİN TASAVVUF TERMİNOLOJİSİNE KAZANDIRDIĞI BAZI KAVRAMLAR

Bu başlık altında Cüneyd-i Bağdâdî'nin tasavvuf düşüncesine yaptığı katkılardan ve bazı kavramlara getirdiği özgün yorumlardan bahsedilecektir. Bunların en başında, kendisinin mensubu bulunduğu Bağdat tasavvuf mektebinin en mümeyyiz vasfı olan tevhîd gelmektedir. Onun “fenâ”, “mîsâk” ve “ma'rifet” nazariyeleri de esas itibarıyla tevhîdle yakînen ilişkilidir. Çünkü fenâ, tevhîde varışın yolunu ve usûlünü gösterirken; mîsâk, tevhîde varış hâlini ya da tevhîdin son basamağını anlatmaktadır.⁸⁷ Tevhîd aynı zamanda ma'rifetin başıdır. Biz de buradaki manevî sıraya uygun olarak öncelikle Cüneyd'in fenâ ve tevhîd anlayışından, ardından mîsâk nazariyesinden, daha sonra da ma'rifet hakkındaki düşüncelerinden söz etmeye çalışacağız.

1. Fenâ:

“Yokluk ve hiçlik” anlamına gelen fenâ genellikle bekâ ile birlikte kullanılan tasavvufî istilahlardan birisidir. Cüneyd'in çağdaşı Ebu Saîd el-Harrâz'ın fenâ ve bekâ kavramları hakkında ilk konuşan kişilerden olduğu söylenmektedir. Ona göre fenâ, kulun ubûdiyeti görmesinden fânî olması; bekâ ise kulun ulûhiyetin şâhidi ile bâkî olmasıdır.⁸⁸

Serrâc, fenâ ve bekânın, avâm derecesinden havâs mertebesine doğru yükselme kaydeden tevhîd ehli kulun iki sıfatı olduğunu söylemektedir. Ona göre başlangıçta fenâ ve bekâ kavramları şu şekilde anlaşılıyordu: İlmin ortaya çıkması bekâ, cehâletin yok olması fenâ; tâatin ortaya çıkması bekâ, ma'siyetin yok olması fenâ; zikrin ortaya çıkması bekâ, gafletin ortadan kalkması fenâ;

⁸⁴ Ebu'l-Alâ Afîfî, *Tasavvuf, İslâm'da Manevî Hayat*, trc. Ekrem Demirli-Abdullah Kartal, İz Yay., İstanbul 1999, s. 243.

⁸⁵ İbnü'l-Cevzî, *Sıfat*, II, 271.

⁸⁶ Kelâbâzî, *Ta'arruf*, s. 205.

⁸⁷ Ateş, *age*, s. 153.

⁸⁸ Hucvîrî, *Keşf*, s. 369.

kulun öğrendiği ilim ve ma'rifet sayesinde inâyet-i ilâhiyyeyi görme duygusunun ortaya çıkması bekâ, kendi hareketlerini görmekten fânî olması fenâdır.⁸⁹

Zamanla sûfler fenâ-bekâ konusunda hayli mesafe katettiler ve onu daha felsefi bir zeminde tartışmaya başladılar. Her iki anlayışın ve yorumun izleri, Cüneyd'in yaptığı tarif ve tasniflerde görülebilir. Fenâyı, “*kendi bal ve sıfatlarından uzaklaşıp bütün varlığının Hakk'ın varlığı ile meşgul olmasıdır*”⁹⁰ ve “*Senin bütün vasıflarından yabancılaştıman, keill-i mutlakanı tamamıyla seni senden almasıdır.*”⁹¹ şeklinde tanımlayan Cüneyd'in bu hususta da aynen tevhid bahsinde olduğu gibi bir sınıflandırmaya gittiği ve üç çeşit fenâdan bahsettiği dikkatleri çekmektedir:

a) Birincisi, amelleri yaparak, cehd ve gayret sarf ederek, nefsine muhâlefet ederek ve onu istemediği amelleri yapmaya zorlayarak sıfatlardan, huylardan ve tabii özelliklerden fânî olmaktır. Burada Cüneyd'in, Serrâc'ın sözünü ettiği davranışlardaki değişiklikten ve ahlâkî bir durumdan bahsettiği açıktır.

b) İkincisi, Hakk'ın senden istediği şeye uyman, seninle O'nun arasında hiçbir vâsitanın kalmaması ve her şeyden kesilip sırf O'na yönelmen için ibâdet ve tâatlerdeki zevk alma düşüncelerinden de fânî olmandır. Zira Allah'a karşı yapılan kulluktan zevk almak bile arada bir perde teşkil etmektedir. Oysa bu mertebede istenen, kul ile Hak arasında hiçbir vâsitanın ve engelin kalmamasıdır.

c) Üçüncüsü, vecdin son mertebesinde Hak şâhidi galebe edince artık Allah'ı müşâhede etmenin farkına varmaktan da fânî olmaktır. Cüneyd'e göre bu son mertebede aslında fenâ ile bekâ birdir. Çünkü kişi hem fânî hem de bâkîdir. “*Kul fenâsında kendi vasıflarından fânî olduğu zaman bekâyı tam anlamıyla idrâk eder.*”⁹² diyen Cüneyd bu duruma işaret etmektedir. Sûfî, yok olduğu için gerçek varlığa kavuşmuştur. Onun fizikî varlığı kalır ama ismi ortadan kalkar. O artık Hak'la var olur.⁹³

Cüneyd fenâ ile bekâ arasındaki ilişkiye, daha doğrusu ayniyete başka bir yerde şöyle değinmektedir: “*Benim fenâm, bekâmdır. Benim gerçek fenâmda Allah beni*

⁸⁹ Serrâc, *Lîma'*, s. 217. Benzer tanımlar için bk. Hucvirî, *Keşf*, ss. 365-366; Kuşeyrî, *Risâle*, ss. 160-161.

⁹⁰ Sühreverdi, *Avârif*, s. 673.

⁹¹ Serrâc, *Lîma'*, s. 218.

⁹² Serrâc, *Lîma'*, s. 218. Bu mertebede fenânın bekâ ile ayniyeti David tarafından da vurgulanmaktadır. Bk. David Ludwig Martin, *al-Fana (Mystical Annihilation of The Soul) and al-Baqa (Subsistence of The Soul) in The Work of Abu Al-Qasim Al-Junayd Al-Baghdadî*, ss. 48-51.

⁹³ Cüneyd'in fenâ tasnifi için bk. Ateş, *age*, ss. 265-266; Asıl metni için bk. Ateş, *age*, ss. 57-58.

bekâmdan da fenâmdan da mahveder. Gerçek fenâda ben, bekâsız ve fenâsız olurum. Zira ben mahvolduğum zaman fenâ ve bekâ hâli benden başka bir varlığa ait olur."⁹⁴

Cüneyd-i Bağdâdî'nin "Tasavvuf, Hak'ın seni senden öldürüp kendisiyle diriltmesidir."⁹⁵ şeklindeki meşhur tarifi, fenâ ve bekâ anlayışını çok güzel bir şekilde yansıtmaktadır. Burada o, Hak seni senden, yani nefsinden ve beşerî sıfatlarından yok etmekle seni bekâya kavuşturur demek istemektedir. İşte o zaman sen O'nun bekâsıyla bâkî hâle gelirsün ve gerçekten sen olursun. Çünkü daha önce sen, kendi benliğine kendinden gizlenmiş bir haldesindir. O'na erişebilmen ve O'nunla bâkî olabilmen için öncelikle bu benliğinden sıyrılmış şarttır. Bunu yapacak olan da Allah'tır. Çünkü sen seninle O'na kavuşamazsın. Ne zaman ki O, böyle bir şeyi isterse, seni kendisini aramaya davet eder ve sen de O'nu talep edersin.⁹⁶

İlk dönemlerde fenâ konusunda, kavramın yanlış anlaşılması ve yorumlanmasını dışarıda bırakacak olursak, tartışılan hususlardan birisi de "fâninin beşerî vasıflarının bekâsı hâline döndürülüp döndürülmeyeceği"dir. Bazı sûfiler, fenânın devamlı bir hâl olmadığını, yoksa farzların edâsına ve dünyevî işlerin yerine getirilmesine engel olacağını ileri sürüp fâninin tekrar vasıflarına döndürüleceğini söylemişlerdir. Cüneyd, Harrâz ve Nûrî gibi sûfiler ise "fânî, vasıflarına iâde olunmaz" görüşündedirler. Kelâbâzî'nin de iştirâk ettiği bu düşünceye göre, fenâ Allah'ın kula bir ikrâmıdır. Dolayısıyla o kesbî değil, vehbîdir. Allah'ın da kendisi için seçtiği bir dostuna verdiği ihsânı geri alması uygun olmaz. Hem bu O'nun hakkında, "bedâ"⁹⁷, yani Tanrı'nın görüş değiştirmesi veya sonradan bilgi sahibi olması gibi teolojik bir probleme de yol açabilir. Dolayısıyla nasıl ki fenâ vehbî ise bekâ da vehbîdir, kulun elinde değildir.⁹⁸

"Fakat Cenâb-ı Hak onu tekrar beşerî varlığına getirip kendi cinsine koyduğu zaman daha önce yaşadığı, ülfet ettiği fenâ hâli kendinden gizlenir..."⁹⁹ diyen Cüneyd'in yukarıdaki düşüncesiyle bu sözleri nasıl bağdaştırılabilir? Bu soruya şu şekilde cevap verilebilir: "Fânî, vasıflarına iâde olunmaz" sözü aslında fenâyâ eren kişi tekrar bu cemiyet hayatına dönmez, halkın irşâdı, sevk ve idâresiyle uğraşmaz anlamında değildir. Bu söz, fânînin artık bekâ hâline nakledildiğini ve tekrar

⁹⁴ Ateş, *age*, ss. 261-262. Asıl metni için bk. Ateş, *age*, s. 56.

⁹⁵ Sühreverdî, *Avârîf*, s. 69.

⁹⁶ Ateş, *age*, s. 265. Asıl metni için bk. Ateş, *age*, s. 57.

⁹⁷ "Gizli bir şeyin sonradan ortaya çıkması, kişinin bir konuda beliren birkaç görüşten birini tercih etmesi" gibi anlamlara gelen "bedâ", Şîa fırkalarına göre Allah'ın ilim, irade ve tekvîn sıfatlarında değişmeler meydana gelebileceğini ifade eden kelâm terimidir. Bk. Avni İlhan, "Bedâ", *DİA*, V, 290-291.

⁹⁸ Kelâbâzî, *Ta'arruf*, s. 188.

⁹⁹ Ateş, *age*, s. 234. Asıl metni için bk. Ateş, *age*, s. 38

nefsânî vasıflarına döndürülemeyeceğini gösterir. Çünkü fânî, Kelâbâzî'nin de dediği gibi kendini kaybedip deli-divâne olan veya bir melek ve rûhânî olacak şekilde beşeriyetini kaybeden bir kişi değildir.¹⁰⁰

2. Tevhîd:

Cüneyd-i Bağdâdî'nin bütün fikirlerinin nirengi noktasını teşkil eden tevhîd, aynı zamanda İslâm düşüncesinin ve itikadının en temel kavramıdır. Filozoflar, kelâmcılar ve sûfler bu kavramın etrafında çeşitli fikirler ileri sürmüşlerdir. Cüneyd'in yaşadığı hicrî üçüncü asır tevhîd meselesinin her yönüyle ele alındığı ve tartışıldığı bir zaman dilimidir. Özellikle “erbâbü't-tevhîd” ismi verilen Mu'tezile'nin bu hususta önemli çabaları vardır.¹⁰¹ Cüneyd'in mensubu bulunduğu Bağdat tasavvuf mektebinin de üzerinde durduğu esas mesele “tevhîd ve ilâhî aşk”tır.¹⁰² Dolayısıyla sûflerin de çeşitli Kelâm ekolleri tarafından tartışılan tevhîde ilişkin kendi fikirlerini ortaya koymaları söz konusudur.

Lügat anlamıyla tevhîd, bir şeyi vâhid/tek kılmaktır. Âlimlerin ıstılâhında Allah'ın birliğine; sûflere göre ise Allah'ın ezel ve ebedde sâbit vahdâniyetine inanmaktır. Bu, sûfnin müşâhedesine “vâhid” olanın dışında bir şeyin gelmemesi demektir.¹⁰³

Yukarıdaki ıstılâhî tarifin iki çeşit tevhîdi içerdiği görülmektedir. Zâhir ulemâsının kullanımında tevhîd, itikadî bir anlama sahipken, sûfler onu müşâhede ve ma'rifet boyutuyla ele almaktadır. İlkinde belirleyici olan akıl ve nakil iken, diğerinde zevk ve hâl ile idrâk söz konusudur. Birinci tür tevhîd, âlimlerin ve sıradan insanların tevhîdidir ve her zaman için şüpheyle malüldür. Çünkü gerek akıl gerekse nakil kişiyi imanın hakîkatine götürmez. Buna ancak sûflerin yöntemiyle ulaşılabilir.

Bu durum tasavvufta çeşitli tevhîd tanımlarının ortaya çıkmasına sebep olmuştur. Sûfler tevhîdi, “avâmın, havâssın ve havâssu'l-havâssın tevhîdi”, “tevhîd-i fiilî, tevhîd-i sifâtî ve tevhîd-i zâtî” ve “Hakk'ın Hak için, Hakk'ın halk için ve halkın Hak için tevhîdi” şeklinde sınıflandırmalara tâbi tutmuşlardır.

¹⁰⁰ Kelâbâzî, *Ta'arruf*, ss. 191-192.

¹⁰¹ Mu'tezile ve temel prensipleri hakkında bk. İlyas Çelebi, “Mu'tezile”, *DİA*, XXXI, 391-401. Nitekim Süleyman Uludağ, o dönemde Basra'da ve Bağdat'ta Mu'tezile âlimlerinin tevhîd konusunda felsefî nitelikte, fakat yeni ve akli tahlillere dayanan bir görüş ortaya koymalarının bu bölge sûflerini de belli ölçüde etkilediğini söylemektedir. Bk. Uludağ, *Cüneyd-i Bağdâdî*, s. 131.

¹⁰² Bk. H. Kâmil Yılmaz, *Anabatlaryla Tasavvuf ve Tarikatlar*, Ensar Neşriyat, İstanbul 2007, ss. 130-135.

¹⁰³ Muhammed Ali b. Ali et-Tehânevî, *Kitâbü Keşşâfî Istılâhâtî'l-Fünûn*, İstanbul 1984, II, 1468. (Ofset baskı)

Böylece tevhîd kavramı hakkında farklı gelişmeler yaşanmış, İslâm'ın basit ve herkesi kuşatan “Lâ-ilâhe illallah” kalıbının yanında “Lâ-fâile illallah, Lâ-meşhûde illallah, Lâ-mevcûde illallah” gibi yeni tevhîd söylemleri görülmeye başlamıştır.¹⁰⁴

Bu sahada, yani tevhîdi Kelâm'ın alanından tasavvuf alanına, başka bir ifadeyle aklın alanından rûhî tecrübe alanına taşıma onuruna sahip sûfinin Cüneyd-i Bağdâdî olduğu söylenebilir.¹⁰⁵ Massignon da mistik birlik meselesinde, problemi bütünüyle kucaklayan ve onu doğru bir şekilde ortaya koyan ilk müellifin Cüneyd olduğunu, dolayısıyla Hallâc'ın da büyük oranda onun izinden gittiğini dile getirmektedir.¹⁰⁶

Cüneyd'in tevhîd görüşünü besleyen ve büyük oranda şekillendiren üstâdı Serî olmalıdır. Zira Sülemî, Serî'nin tevhîd ve hallerin hakikatleri konusunda konuşan ilk kişi olduğunu, Bağdatlıların imamı ve şeyhi olarak kabul edildiğini söyler.¹⁰⁷ Kuşeyrî de onun hayat hikâyesinden bahsederken “*Tevhîde ait bilgileri, yüce halleri ve verâ' bakımından zamanında tek idi.*”¹⁰⁸ ifâdesini kullanmaktadır.

Cüneyd'in tevhîd hakkında yaptığı en meşhur tanım “*Tevhîd, kademi hadesten/kadîm olanı bâdis olandan ayırmaktır.*”¹⁰⁹ şeklindedir. Bu tanım hem kendi dönemindeki hem de daha sonraki pek çok sûfi üzerinde etkili olmuştur. Acaba Cüneyd bununla neyi kasdetmiştir? Hucvirî bu sözün izâhını şöyle yapmıştır: “*Kadîm ve ezeli olanı, bâdis şeylerin mahalli olarak bilmemen; bâdis ve mahlûke şeyleri de kadîm ve ezeli olan Zât'ın mahalli olarak görmemendir. Bilmen lazımdır ki Hak Teâlâ kadîmdir, sen ise zarûrî olarak muhdessin. Senin cinsinden olan hiçbir şey O'na ittisâl etmez, bitişmez. O'nun sıfatlarından olan hiçbir şey seninle imtizâc etmez, kaynaşmaz. Zira kadîm ile muhdess arasında aynı cinsten olma hâli yoktur.*”¹¹⁰

Aslında Cüneyd'in bu tanımında ve Hucvirî'nin yorumunda, “hulûl ve ittihâd” gibi sapkın düşüncelere bir cevap vardır. O dönemdeki bazı kişilerce dile getirilen bu görüşler, yanlış tevhîd ve fenâ anlayışının bir sonucudur. Hattâ

¹⁰⁴ Tevhîde ilgili tanımlar ve tasnifler için bk. Kuşeyrî, *Risâle*, ss. 386-387; Hucvirî, *Kef*, ss. 411-420; Affî, *age*, ss. 137-153; Uludağ, “Tasavvufî Ulûhiyet Telakkisinde Mertebeler”, *Hareket*, Mart 1981, ss. 3-15; Mehmet Demirci, “Tevhîdden Vahdet-i Vücûda”, *Kubbealtı Akademi Mecmuası*, 1, 1982, ss. 23-32.

¹⁰⁵ Affî, *age*, s. 148.

¹⁰⁶ Louis Massignon, *Doğuş Devrinde İslâm Tasavvufu*, trc. M. Ali Aynî, haz. Osman Türer-Cengiz Gündoğdu, Ataç Yay., İstanbul 2006, ss. 166-167.

¹⁰⁷ Sülemî, *Tabakât*, s. 48.

¹⁰⁸ Kuşeyrî, *Risâle*, s. 100. Cüneyd'in “*Yirmi senedir ki tevhîd ilminin yaygısı dürrülmüştür, balk bu serginin kenarlarında konuşmaktadır.*” sözünü, üstâdı Serî'ye saygısında dolayı söylediği şeklinde yorumlayabiliriz. Cüneyd'in bu ifâdesi için bk. Kuşeyrî, *Risâle*, s. 389; Attâr, *Tezkire*, s. 408

¹⁰⁹ Kuşeyrî, *Risâle*, s. 83; Hucvirî, *Kef*, s. 414

¹¹⁰ Hucvirî, *Kef*, s. 414.

İbn Teymiye (ö. 728/1328) de Cüneyd'in bu sözü, pek çok sûfiyi yanlış yola sapma tehlikesinden kurtarmak için söylediğini ileri sürmektedir.¹¹¹ İbn Teymiye'nin bu yorumu, yukarıdan beri bahsetmeye çalıştığımız Cüneydî çizgiyle de uygunluk arz etmektedir. Cüneyd başka bir yerde, bu tavrını destekler mâhiyette şöyle demektedir:

*“Mıslî ve benzeri bulunmayan ne zaman mıslî ve benzeri bulunan şeyle birleşmiştir? Heyhat! Bu acayip bir zandır! Ancak latîf olan Allah'ın lîfî ile birleşme mümkün olur. Fakat bu şekildeki birleşme, yakînin işâreti ve imânın hakîkati müstesnâ başka yoldan ne idrâk edilir ne tahayyül edilir ne de ihâta edilir.”*¹¹²

Cüneyd'in tevhîd hakkındaki temel düşüncesini özetledikten sonra konuyla ilgili tasnifine geçebiliriz. Onun kendine özgü ve devrine göre oldukça orijinal bir sınıflandırması vardır. O, esas itibarıyla tevhîdin üç mertebesinden bahsetmektedir: Avâmın, zâhir ulemâsının ve havâssın tevhidi. Bu sonuncusu kendi içinde ikiye ayrılmaktadır. Cüneyd'in hem fenâyı hem de tevhîdi üçlü bir tasnifle ele alması bir tesadüf değildir. Bu durum, fenânın üç basamağı ile tevhîdin üç merhalesinin birbiriyle karşılıklı olarak ilişkili olduğu şeklinde yorumlanmıştır.¹¹³

a) **Tevhîdü'l-avâm/Sıradan insanların tevhîdi:** Bu, başka Rabler, putlar, zıddar, şekiller ve Allah'a benzerler görmemek sûretiyle Allah'ın birliğini ikrârdır. Allah'ın vahdâniyeti ikrâr edilip dinî emirlere uyulduğu için bu tevhîd de iyidir. Fakat bu aşamada Allah'tan başkasından korkma ve ümit etme söz konusudur.

b) **Tevhîdü ehli'l-hakâik bi-ilmî'z-zâhir/Zâhir ilminin hakîkatine vâsıl olmuş kimselerin tevhîdi:** Başka Rabler, putlar, ortaklar, benzerler vs. görmemek sûretiyle vahdâniyeti ikrâr, bunun yanında zâhirde emri tutmak ve nehiyden kaçınmaktır. Fakat onlar arzu ve korkularından ya da emel ve tama'larından dolayı bu fiillere tutunmaktadırlar.

c) **Tevhîdü'l-havâs min ehli'l-ma'rife/Ma'rifet ehlerinden havâs olanların tevhîdi:** Bunun ilk mertebesi, hiçbir benzer görmemek sûretiyle vahdâniyeti ikrâr, bunun yanında zâhir ve bâtındaki emre imtisâl, Allah'tan başka hiçbir şey arzu etmemek ve O'ndan başkasından korkmamaktır. Bunların

¹¹¹ İbn Teymiye, Cüneyd'in bu sözünü takdir edip onu ârifler zümresinden saymaktadır. İbnü'l-Arabî ise iki şey arasını ancak bu ikisinden başka bir kişinin ayırabileceğini söyleyerek Cüneyd'i eleştirmektedir. Her iki görüşü de nakleden İbn Teymiye, İbnü'l-Arabî'nin yorumunun bir cehâlet ürünü olduğunu söylemektedir. Bu hususta bk. İbn Teymiye, *Minhâcü's-Sünneti'n-Nebeviyye Fi Nakdi Kelâmi'ş-Şi'a ve'l-Kaderiyye*, Matbaatü'l-Kübrâ el-Emîriyye, Bulak 1322, III, 85-86.

¹¹² Kuşeyrî, *Risâle*, ss. 87-88.

¹¹³ Bu yorum için bk. Abdu'r-Rabb, *Al-Junayd's Doctrine of Tawhîd*, s. 59.

ikrâr ve amelleri, Cenâb-ı Hakk'ı yanlarında görmelerinden ve O'nun emirlerine uymayı gerekli bilmelerinden dolayıdır.

d) Havâs tevhîdinin ikinci mertebesi ise şöyle tarif edilebilir: Bu mertebede olan seçkin kul, Allah'ın önünde ferdiyetsiz bir varlık, bir hayâldir. Allah ile kendisi arasında üçüncü bir şey yoktur. Onun üzerinde Allah'ın tedbir ve tasarrufları, ilâhî kudretin hükümlerine göre cereyân eder. O, tevhîd denizinin derinliklerine batmış, yok olmuştur. Ne nefsinden haberi vardır ne Hakk'ın davetinden ne de ona uymaktan. Allah'a yaklaşmanın hakikatinde O'nun gerçek vahdâniyetine ermiş, hissi ve hareketleri gitmiştir.¹¹⁴ Cüneyd'in "Tevhîd ilmi, tevhîdin vücûduna zıddır. Tevhîdin vücûdu da ilmine zıddır."¹¹⁵ diye bahsettiği mertebe burası olmalıdır.

3. Mîsâk:

Cüneyd-i Bağdâdî'nin tevhîd anlayışındaki en yeni ve orijinal yönün mîsâk nazariyesi olduğu söylenebilir. Tasavvuf tarihinde ondan önce böyle bir fikri dile getiren sûfiye rastlanmamaktadır. Cüneyd'e göre mîsâk, tevhîde varış hâlini ya da tevhîdin son merhalesini ifade eden bir kavramdır.

"Antlaşma ve sözleşme" mânâsına gelen mîsâk veya bezm-i elest, Allah'la yaratılışları sırasında insanlar arasında yapıldığı kabul edilen sözleşme için kullanılan bir tabirdir.¹¹⁶ Kur'an-ı Kerîm bu ahitleşmenin nasıl olduğunu bizlere aktarmaktadır. Buna göre Allah'ın "Ben sizin Rabbiniz değil miyim?" sorusuna ruhlar "Belâ/evet, sen bizim Rabbinizsin" cevâbını vermişlerdir.

Cüneyd, havâs tevhîdinin ikinci derecesinden bahsederken neticede kulun sonunun evveline, yani olmazdan önceki hayatına döneceğini söylemektedir. Aslında bu makam, Vâhid'i tevhîd eden muvahhidin tevhîdinin de son mertebesidir.¹¹⁷ Bu hususta o, Kur'an'daki şu âyete dayanmaktadır: "Rabbin âdemoğullarının bellerinden soylarını alıp çıkardı ve onlara, "Ben sizin Rabbiniz değil miyim?" diye sordu. Onlar da, "Evet, sen bizim Rabbinizsin." cevâbını verdiler ve böylece Allah onları kendilerine şâbit yaptı." (A'râf, 7/172)

Peki mîsâk anında var olanlar nasıl bir varlığa sahiptir? Allah orada kimlere hitap etmiştir? Ya da kişi var olmazdan önceki hâline nasıl dönebilir? Bu soruların hepsinin Cüneyd'in sistemi içerisinde bir cevabı bulunmaktadır. Şöyle

¹¹⁴ Ateş, *age*, ss. 269-270; Asıl metni için bk. Ateş, *age*, ss. 58-59.

¹¹⁵ Kuşeyrî, *Risâle*, s. 389. Onun şu sözü de buna işaret etmektedir: "Tevhîdin nihâi mertebesi tevhîdi inkâr etmektir. Yani bildiğin tevhîdlerin tümünü red ve inkâr edeceksin. Zira bu bildiğin şey tevhîd değildir." Bk. Attâr, *Tezâkir*, s. 408.

¹¹⁶ Terimlerle ilgili bk. Y. Şevki Yavuz, "Bezm-i Elest", *DİA*, VI, 106-108; S. Leyla Gürkan, "Mîsâk", *DİA*, XXX, 172-173.

¹¹⁷ Ateş, *age*, s. 270. Asıl metni için bk. Ateş, *age*, s. 59.

ki, Cüneyd'e göre iki türlü varlık vardır: Birincisi, bu müşâhede âlemindeki somut varlığımız; diğeri de daha önce sahip olduğumuz ruhlar âlemindeki ilâhî varlığımızdır. Mîsâk anlayışında kul, bu dünyaya gelmezden önce ilâhî âlemde kendisinin de haberi olmadığı bir varlığa sahiptir. Çünkü Allah, yukarıda zikredilen âyette onlar önce yok iken kendisinin var etmesiyle var olduklarını ve ondan sonra onlara hitap ettiğini haber vermiştir. Fakat bu varlık, diğeri yaratılmış varlıklar gibi değildir. Bu öyle bir varlıktır ki Allah'tan başkası onu bilemez ve O'nun dışında hiç kimsenin bundan haberi yoktur. Onlar ezelde, ezel için olan varlıklardır. Bu varlıkları vücûda getiren Allah olduğu için onları kuşatan da gelecekteki dünyevî hallerini gören de O'dur.¹¹⁸

İlk soruyu bu şekilde cevapladıktan sonra diğeri geçebiliriz. Allah, yarattığı bu varlıklara nasıl hitap etmiştir? Cüneyd'in nazariyesine göre, Hak Teâlâ, mâhiyetini sadece kendisinin bildiği bu varlıkları kendi huzûruna davet etmiş, onlar da bu çağrıya derhal cevap vermişlerdir. Fakat onlardan O'na cevap veren yine O'dur. Böylece onlara yaptığı davete, onlar vâsıtasıyla kendisi icâbet etmiştir. Onlar Hakk'ın huzûrunda bir meşiyetten başka bir şey değil iken onlara kendi nefsini bildirmişdir. Sonra ilâhî irâdedeki bu tasavvurları tohumlar gibi yapıp kendi isteğiyle insan tohumu hâline naklederek Hz. Âdem'in beline koymuştur. Daha sonra âyette de geçtiği üzere Allah onlara, onlar henüz gayr-i mevcûd iken ve kendi varlıklarından hiç haberleri yok iken hitap etmiş ve kendisinden haber vermiştir. Cüneyd bu durumu şöyle özetlemiştir:

*“Onlar orada Hakke'ı bildiler ama kendi vücûdlarıyla değil. Kendi vücûdlarından asla haberleri yoktu. O halde orada Hak, Hak ile mevcûd idi. Bu mevcûdiyetin mâhiyetini kendisinden başkası bilmez ve O'ndan başkası bulamaz.”*¹¹⁹

Yukarıdan beri anlatılan süreç, insanın önce rûh-i mücerred olarak yaratıldığını, ilâhî hitâba muhatap olduğunu, daha sonra da bu dünyadaki varlığına kavuştuğunu açıklamaya yöneliktir. Öyleyse insan, olmadan önceki hâline dönebilir mi? Ya da nasıl dönebilir? İlk iki soruya verilen cevaptan böyle bir dönüşün mümkün olduğu anlaşılmaktadır. Zira insanın varlığı, sadece şu görünen somut halinden ibaret değildir. Her ne kadar hatırlamasa da onun ezelde bir varlığa sahip olduğu açıktır. Dönüşün nasıl olacağı ise tümüyle fenâ ile ilgilidir. Daha önce de değindiğimiz üzere fenâ mertebesinde kul, beşerî varlığından geçip rûh-i mücerred haline gelerek Allah ile bâkî olur.¹²⁰ Cüneyd'e

¹¹⁸ Ateş, *age*, s. 231. Asıl metni için bk. Ateş, *age*, s. 35. Ali Hasan, Cüneyd'in ruhun bu dünyaya gelmezden önceki varlığıyla ilgili olarak ortaya attığı mîsâk nazariyesinin Yeni Eflatunculuk'tan izler taşıdığını, Plotinus'un da benzer fikirleri *Enneadlar*'da dile getirdiğini söylemektedir. Bk. Ali Hassan Abdel-Kader, *age*, s. 78. Ali Hasan'ın bu görüşü çeşitli şekillerde tenkit edilmiştir. Bk. Abdur-Rabb, *Al-Junayd's Doctrine of Tawhid*, ss. 76-80.

¹¹⁹ Ateş, *age*, s. 242. Asıl metni için bk. Ateş, *age*, ss. 43-44.

¹²⁰ Ateş, *age*, ss. 242-243, 257-258. Asıl metni için bk. Ateş, *age*, ss. 43-44, 54-55.

göre hakîki tevhid de budur. Yani sûfînin Hakk'ın karşısında ferdiyetsiz bir varlık, bir hayâl ve gölge hâline gelmesidir. Bu da aslında kulun dünyevî varlığından önceki varlık durumudur. Dolayısıyla Cüneyd'in "*Nibâyet/bu yolda son, başlangıç hâline dönmektir.*"¹²¹ sözü tam anlamıyla gerçekleşmiş olur.

4. Ma'rifet:

Cüneyd'in tevhid anlayışıyla ilişkili bir başka kavram da ma'rifettir. Çünkü ona göre, Allah'a ibâdetin başı O'nu bilmek/ma'rifettir. O'nu bilmenin başı da Allah'ı birlemek/tevhiiddir. O'nu birlemenin nizâmı da "nasıl, nerede, ne zaman" sıfatlarını O'ndan kaldırmaktır.¹²² Dolayısıyla ma'rifet, tevhiidden sonra gelen bir aşamadır ve Allah'a dair bilgiyi içerir. Fakat tasavvufta Allah'ı tanımak ve O'nunla ilgili bilgi edinmek de Allah'ın elinde olan bir şeydir. Zira sûfîler "*Allah için delil sadece Allah'tır.*"¹²³ sözü üzerinde ittifâk etmişlerdir. Bu söz, Allah'ın, ancak kendisinin bildirmesiyle ve istediği kadarıyla bilinebileceğine işâret etmektedir.

Sûfîlerin rûhânî halleri yaşayarak, mânevî ve ilâhî hakikatleri tadararak elde ettikleri bilgiye ma'rifet denmektedir. Zâhirî bilgilere ilim, bâtınî bilgilere de ma'rifet adı verilmektedir. Ma'rifet akla, nakle ve duyulara değil de kalbe dayanan ve vâsıtasızca elde edilen bir bilgi çeşididir.¹²⁴

Kendisine yöneltilen bir soru üzerine Cüneyd ma'rifeti, "*Sırrın, Allah azameti ibâta edilemeyecek kadar ulu ve celâli idrâk edilmeyecek kadar büyüktür, anlayışı arasında gidip gelmesidir.*"¹²⁵ şeklinde tarif etmiştir.

Tasavvuf ehli ma'rifetin ne olduğundan çok onun belirtilerinden ya da sonuçlarından bahsetmişlerdir. Mesela Cüneyd, "*Ma'rifet, Hakk'ın ilminin var olduğu yerde senin bilgisizliğinin mevcut olmasıdır.*" şeklinde bir tanım yapınca, bir zât "*Biraz daha izâh eder misiniz?*" diye ricâda bulunmuştur. Bunun üzerine Cüneyd de "*Aslında ârif de O'dur, ma'rif da.*" demekle yetinmiştir.¹²⁶

Cüneyd, çeşitli meselelerde olduğu gibi ma'rifet hakkında da ikili bir tasnifle konuyu anlatmayı tercih etmiştir. Ona göre ma'rifet iki nevidir: a) Ta'arruf/tanınma yoluyla hâsıl olan ma'rifet. b) Ta'rif yolu ile hâsıl olan ma'rifet. Birinci mânâdaki ma'rifet, havâssa aittir ve Yüce Allah'ın kullarına kendisini bizzat tanıtmasıdır. Hz. İbrahim'in "*Ben yok olup gidenleri sevmem.*" (En'âm, 6/76) demesi bu tür bir ma'rifete örnektir. Çünkü o, bu sözüyle "Ben delili değil,

¹²¹ Sühreverdî, *Avârif*, ss. 703-704.

¹²² Ateş, *age*, s. 257. Asıl metni için bk. Ateş, *age*, s. 54.

¹²³ Kelâbâzi, *Ta'arruf*, s. 93.

¹²⁴ Kavram hakkında bk. Uludağ, *TTS*, s. 234.

¹²⁵ Kelâbâzi, *Ta'arruf*, s. 193.

¹²⁶ Kelâbâzi, *Ta'arruf*, s. 97.

medlûlü isterim.” demeyi kasdetmiştir. Avâma ait olan ikinci tür ma’rifet ise şöyle açıklanabilir: Allah kullarına kudretinin eserlerini âfâkta ve enfüste, maddî ve mânevî âlemlerde izhâr eder. Sonra onlarda bir lütuf meydana getirir. Bu lütuf sayesinde eşyâ, kendisinin bir Sâni’i bulunduğunu insanlara gösterir.¹²⁷ Anlaşıldığı üzere ilkinde doğrudan, ikincisinde ise dolaylı bir şekilde Hakk’ın bilgisine ulaşmak söz konusudur.

SONUÇ

Hicrî üçüncü asırda yaşayan Cüneyd-i Bağdâdî, zühdden tasavvuf geçiş döneminin önemli isimlerinden birisidir. O hem kendi devrinde hem de daha sonraki zamanlarda, sûfler kadar sûfi olmayan çevrelerce de saygı duyulan ve görüşlerine başvurulmuş bir merci olmuştur. Pek çok kişi onun yolunu ve görüşlerini takip etmeye çalışmıştır. Bundan dolayı tasavvuf tarihinde Cüneydiye adında bir mekteb/fırka ortaya çıkmıştır.

Cüneydiye, hicrî üçüncü asırda zuhûr edip kısa süre sonra yok olup giden bir yol değildir. Aksine asırlar boyunca mensupları artarak devam eden, hattâ şer’î/kitâbî tasavvufa ana rengini veren bir ekol olmuştur. Böyle olmasının elbette birtakım sebepleri vardır. Mesela Cüneyd’in şeriat ile hakikat arasındaki hassas dengeyi çok iyi tutturabilmiş olması, Kur’an-ı Kerîm’e ve sünnete dayanan ve amelî boyuta çokça vurgu yapan bir tasavvufî hayatı benimsemesi, sahvî/ayıklığı tercih ederek tasavvufî hallerde ve sözlerde aşırılığı ve taşkınlığı pek hoş görmemesi bunların başlıcalarıdır.

Bu demek değildir ki Cüneyd’in mezhebi zevksiz, kuru bir sûfiyâne hayatı gerektirir. Hayır! Aksine Cüneyd tevhîd, fenâ, mîsâk ve ma’rifet gibi tasavvufun zevke ve müşâhedeye açık taraflarından da bahsetmiştir. Hem de bu gibi düşüncelerin çok az kimse tarafından dile getirilebildiği bir zamanda! Belki de nazârî ve amelî yönü kendisinde bütünleştirebildiği için Cüneydiye, tasavvuftaki hâkim çizgi hâline gelmeyi başarmıştır.

¹²⁷ Cüneyd’in bu tasnifi için bk. Kelâbâzî, *Ta’aruf*, s. 95.

KAYNAKÇA

- Abdel-Kader, Ali Hassan, *The Life, Personality and Writings of Al-Junayd*, Luzac&Company Pub., London 1962.
- Abdu'r-Rabb, Muhammad, *Al-Junayd's Doctrine of Tawbûd*, (Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi), McGill University Institute of Islamic Studies, Montreal 1967.
- Aclûnî, İsmail b. Muhammed, *Kesfî'l-Hafâ*, tahk. Ahmed el-Kalâş, Müessesetü'r-Risâle, Beyrut 1985.
- Afifi, Ebu'l-Alâ, *Tasavvuf, İslâm'da Manevî Hayat*, trc. Ekrem Demirli-Abdullah Kartal, İz Yay., İstanbul 1999.
- Ateş, Süleyman, "Cüneyd-i Bağdâdî", *DİA*, İstanbul 1993, VIII.
- _____, *Cüneyd-i Bağdâdî, Hayatı, Eserleri ve Mektupları*, Yeni Ufuklar Neşriyat, İstanbul ts.
- Attâr, Ferîdüddîn, *Tezkiye'tü'l-Evliyâ (Evliya Tezkiireleri)*, haz. Süleyman Uludağ, Kabalıcı Yay., İstanbul 2007.
- Bağdâdî, Hatîb, *Târîhu Bağdâd*, Dârü'l-Kitâbi'l-Arabî, Beyrut ts.
- Bedevî, Abdurrahman, *Şatahâtü's-Süfyye*, Vekâletü'l-Matbûât, Kuveyt 1978.
- Câmî, Abdurrahman, *Nefehâtü'l-Üns (Evliyâ Menkıbeleri)*, trc. İâmîî Çelebi, haz. Süleyman Uludağ-Mustafa Kara, Marifet Yay., İstanbul 1995.
- Cebecioglu, Ethem, *Tasavvuf Terimleri ve Deyimleri Sözlüğü*, Rehber Yay., Ankara 1997.
- Çelebi, İlyas, "Mu'tezile", *DİA*, İstanbul 2006, XXXI.
- Demirci, Mehmet, "Tevhiddin Vahdet-i Vücûda", *Kubbealtı Akademi Mecmuası*, 1, 1982, ss. 23-32.
- Furat, Ahmed Subhi, "el-Cüneyd el-Bağdâdî", *İslam Düşüncesi*, I, 3, 1967, ss. 150-156.
- Gürkan, S. Leyla, "Misâk", *DİA*, İstanbul 2005, XXX.
- Hucvîrî, *Kesfî'l-Mahcûb (Hakikat Bilgisi)*, haz. Süleyman Uludağ, Dergâh Yay., İstanbul 1996.
- _____, *Kesfî'l-Mahcûb*, haz. Valentin Zhoukovskii-Kasım Ensârî, Kitâbhâne-i Tahûrî, Tahran 1378.
- İbn Teymiye, *Minhâcî's-Sünneti'n-Nebeviyye Fî Nakdi Kelâmi's-Şî'a ve'l-Kaderiyye*, Matbaatü'l-Kübrâ el-Emîriyye, Bulak 1322.

- İbnü'l-Cevzî, *Sıfatü's-Safve*, haz. İbrahim Ramazan-Saîd el-Lahhâm, Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, Beyrut 1989.
- İlhan, Avni, "Bedâ", *DİA*, İstanbul 1992, V.
- İsfahânî, Ebu Nuaym, *Hilyetü'l-Evliyâ*, Dârü'l-Kitâbî'l-Arabî, Beyrut 1967.
- Jones, Margaret Isabel, *The Concept of Mîthâq in Al-Junayd's Theology*, (Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi), McGill University Institute of Islamic Studies, Montreal 1979.
- Kandemir, M. Yaşar, "Gulâmu Halîl", *DİA*, İstanbul 1996, XIV.
- Kelâbâzî, *et-Ta'arruf (Doğuş Devrinde Tasavvuf)*, haz. Süleyman Uludağ, Dergâh Yay., İstanbul 1992.
- Koçak, Muhsin, "Ebû Sevr", *DİA*, İstanbul 1994, X.
- Kuşeyrî, Abdülkerîm, *er-Risâle (Kuşeyrî Risâlesi)*, haz. Süleyman Uludağ, Dergâh Yay., İstanbul 1999.
- Martin, David Ludwig, *al-Fana (Mystical Annihilation of The Soul) and al-Baqa (Subsistence of The Soul) in The Work of Abu Al-Qasim Al-Junayd Al-Baghdadi*, (Yayınlanmamış Doktora Tezi), University of California, Los Angeles 1984.
- Massignon, Louis, *Doğuş Devrinde İslâm Tasavvufu*, trc. M. Ali Aynî, haz. Osman Türer-Cengiz Gündoğdu, Ataç Yay., İstanbul 2006.
- , *İslâm'ın Mistik Şehidi Hallâc-ı Mansûr'un Çilesi*, çev. İsmet Birkan, Ardiç Yay., Ankara 2006.
- Mekkî, Ebu Tâlib, *Kütü'l-Kulûb (Kalplerin Azığı)*, haz. Muharrem Tan, İz Yay., İstanbul 1999.
- Münâvî, *el-Kevâkibü'd-Dürriyye*, tahk. Muhammed Edîb el-Câdir, Dâru Sâdır, Beyrut 1999.
- Serrâc, Ebu Nasr, *el-Lîma' (İslâm Tasavvufu)*, haz. H. Kâmil Yılmaz, Altunluk Yay., İstanbul 1996.
- Sühreverdî, Ebu Hafs, *Avârifü'l-Maârif (Gerçek Tasavvuf)*, haz. Dilaver Selvi, Semerkand Yay., İstanbul 1999.
- Sühreverdî, Ebu'n-Necîb Ziyâüddîn, *Âdâbü'l-Mürîdîn*, tahk. Fehîm Muhammed Şeltut, Dârü'l-Vatani'l-Arabî, Kahire ts.
- Sülemî, Ebu Abdurrahman, *Tabakâtu's-Süfyye*, tahk. Nureddîn Şerîbe, Mektebetü'l-Hâncî, Kahire 1969.

- Şa'rânî, Abdülvahhâb, *et-Tabakatü'l-Kübrâ*, Matbaatü Âmireti'l-Osmâniyye, Mısır 1306.
- Şîrâzî, Ruzbihân-ı Bakî, *Şerb-i Şatbiyyât*, haz. Henry Corbin, İntişârât-ı Tahûrî, Tahran 2006.
- Tehânevî, Muhammed Ali b. Ali, *Kitâbii Keşşâfi Istulâhâti'l-Fîmûn*, İstanbul 1984. (Ofset baskı)
- Trimingham, J. Spencer, *The Sufi Orders in Islam*, Oxford University Press, New York 1998.
- Uludağ, Süleyman, "Tasavvufî Ulûhiyet Telakkisinde Mertebeler", *Hareket*, Mart 1981, ss. 3-15
- _____, *Cüneyd-i Bağdâdî*, Türkiye Diyanet Vakfı Yay., Ankara 2010.
- _____, *İslâm Açısından Mûsikî ve Semâ'*, Marifet Yay., İstanbul 1999.
- _____, *Tasavvuf Terimleri Sözlüğü*, Kabalıcı Yay., İstanbul 2001.
- Yavuz, Y. Şevki, "Bezm-i Elest", *DİA*, İstanbul 1992, VI.
- Yılmaz, H. Kâmil, *Anabatlariyla Tasavvuf ve Tarîkatlar*, Ensar Neşriyat, İstanbul 2007.