

TÜRKİYE CUMHURİYETİ  
ANKARA ÜNİVERSİTESİ  
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ  
TEMEL İSLAM BİLİMLERİ ANABİLİM DALI  
TASAVVUF BİLİM DALI

**TASAVVUFTA EZELİYET DÜŞÜNCESİ (H. III-VI. ASIRLAR)**

DOKTORA TEZİ

MELEK KARACAN

Ankara – 2022

TÜRKİYE CUMHURİYETİ  
ANKARA ÜNİVERSİTESİ  
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ  
TEMEL İSLAM BİLİMLERİ ANABİLİM DALI  
TASAVVUF BİLİM DALI

**TASAVVUFTA EZELİYET DÜŞÜNCESİ (H. III-VI. ASIRLAR)**

DOKTORA TEZİ

MELEK KARACAN

Tez Danışmanı:  
Prof. Dr. Vahit Göktaş

Ankara – 2022

**TÜRKİYE CUMHURİYETİ**  
**ANKARA ÜNİVERSİTESİ**  
**SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ**  
**TEMEL İSLAM BİLİMLERİ ANABİLİM DALI**  
**TASAVVUF BİLİM DALI**

**TASAVVUFTA EZELİYET DÜŞÜNCESİ (H. III-VI. ASIRLAR)**

**Melek Karacan**

**Danışman: Prof. Dr. Vahit Göktaş**

**DOKTORA TEZİ**

**TEZ JÜRİSİ ÜYELERİ**

**Adı ve Soyadı:**

**İmza:**

- 1. Prof. Dr. Vahit Göktaş**
- 2. Prof. Dr. İhsan Çapcıoğlu**
- 3. Prof. Dr. Hayri Kaplan**
- 4. Prof. Dr. Mustafa Çakmakhoğlu**
- 5. Doç. Dr. Hamdi Kıziler**

**Savunma Tarihi: 30.09.2022**

**T.C. ANKARA ÜNİVERSİTESİ**  
**Sosyal Bilimler Enstitüsü Müdürlüğü'ne,**

Prof. Dr. Vahit Göktaş danışmanlığında hazırladığım “Tasavvufta Ezeliyet Düşüncesi (h.III-VI. Asırlar)” adlı doktora tezimdeki bütün bilgilerin akademik kurallara ve etik davranış ilkelerine uygun olarak toplanıp sunulduğunu, başka kaynaklardan aldığım bilgileri metinde ve kaynakçada eksiksiz olarak gösterdiğimi, çalışma süresinde bilimsel araştırma ve etik kurallarına uygun olarak davrandığımı ve aksinin ortaya çıkması durumunda her türlü yasal sonucu kabul edeceğimi beyan ederim.

Tarih:  
30.09.2022



## İÇİNDEKİLER

|                                                         |      |
|---------------------------------------------------------|------|
| İÇİNDEKİLER.....                                        | iv   |
| KISALTMALAR.....                                        | vii  |
| ÖNSÖZ .....                                             | viii |
| GİRİŞ .....                                             | 1    |
| 1. Araştırmanın Problemi .....                          | 1    |
| 2. Araştırmanın Konusu ve Soruları .....                | 3    |
| 3. Araştırma Yöntemi ve Literatür Değerlendirmesi ..... | 6    |
| 4. Kavramsal Çerçeve .....                              | 9    |

## BİRİNCİ BÖLÜM

### EZELİYET DÜŞÜNCESİNİN TARİHSEL ARKAPLANI

|                                                                                                     |    |
|-----------------------------------------------------------------------------------------------------|----|
| 1. GREK FELSEFESİNDE EZELİYET DÜŞÜNCESİ.....                                                        | 17 |
| 1.1. İnsanın Ezeliyeti: “Rûhun Ölümsüzlüğü” ve İdealar.....                                         | 17 |
| 1.2. Âlemin Ezeliyeti: “Nous”- “Bir”den Çıkan Bir” .....                                            | 23 |
| 2. EHL-İ KİTÂB’DA EZELİYET DÜŞÜNCESİ.....                                                           | 27 |
| 3. İSLÂM’DA EZELİYET DÜŞÜNCESİ: KELÂM VE TASAVVUFUN NAS<br>YORUMUNDAKİ FARKLILIKLAR .....           | 30 |
| 3.1. KELÂMÎ TEVHÎD ANLAYIŞI: EZELÎ VARLIK VE DİĞERLERİ .....                                        | 31 |
| 3.1.1. “Ezelî Sıfatlar” Bağlamında Allah- Âlem İlişkisi .....                                       | 32 |
| 3.1.2. Teolojiden Kozmolojiye: Ezeliyet Düşüncesine Karşı<br>“Atomculuk” .....                      | 36 |
| 3.1.3. Kelâmî İnsan Tasavvuru: Ezelî Emânetin Ölümlü Taşıyıcısı .....                               | 43 |
| 3.2. STATİK TEVHÎD ANLAYIŞINA SÛFÎ ELEŞTİRİSİ: EZELİYETİN BİR<br>İMKÂN ALANINA DÖNÜŞME SÜRECİ ..... | 48 |
| 3.2.1. Zâhirî ve Aklî Olanın İkmâlî: Dinamik Sûfî Teolojisi .....                                   | 50 |
| 3.2.2. Bilgi-Eylem-Eylemsel Bilgi: Sûfî Epistemolojisi .....                                        | 59 |
| 3.2.3. Hakîkatin Öznesi Olarak İnsan: Sûfî Antropolojisi .....                                      | 67 |
| 3.2.4. İbâre, İşâret ve Şathiyyât Arasında Sûfî Dili .....                                          | 71 |
| 4. DEĞERLENDİRME .....                                                                              | 80 |

**İKİNCİ BÖLÜM**  
**TASAVVUF İLMİNİN GÂYESİ VE YÖNTEMİ BAKIMINDAN**  
**EZELİYET MESELESİ**

|                                                                               |     |
|-------------------------------------------------------------------------------|-----|
| 1. GÂYE: EZELİYETE VUSLAT .....                                               | 83  |
| 1.1. İnsanın Metafizik Hak ve İmkanları: Ezele Dönüş .....                    | 85  |
| 1.1.1. Zaman ve Zemînin Ötesi: Vakt- Hâl .....                                | 92  |
| 1.1.2. Ezelden Ân'a: Ân-ı Dâim .....                                          | 96  |
| 1.2. Sûfinin Zaman İçinde Zamansız Seyri .....                                | 102 |
| 1.2.1. Ezelden "Nüzûl" ve "Ezele Urûç" .....                                  | 104 |
| 1.2.2. Vatan-ı Aslîden Gurbete Seyr u Sülûk.....                              | 110 |
| 1.2.3. Şehâdetten Gaybe: Gaybet ve Huzûr .....                                | 114 |
| 1.2.4. Ezelden Âleme Dönüş: "Fenâ"ve" bekâ: .....                             | 121 |
| 1.2.5. Vahdet ve Kesret Arasında: Cem' ve Fark .....                          | 135 |
| 1.3. DEĞERLENDİRME .....                                                      | 140 |
| 2. YÖNTEM: EZELÎ AHDE RİÂYET .....                                            | 142 |
| 2.1. Ezelî Ahdin İnsana Yüklediği: "Teklîf" .....                             | 147 |
| 2.2. Ezelî Ahde Riâyat: Mücâhede mi Müşâhede mi? .....                        | 149 |
| 2.2.1. Mârifet-i Nefs: Riyâzet ve Mücâhede .....                              | 152 |
| 2.2.1.1. Hâris el-Muhâsibî: Güzel Ahlâktan Yetkin Akla .....                  | 155 |
| 2.2.1.2. Sehl b. Abdullah Tüsterî: Nefs, Kalp ve Rûh Üçlemi .....             | 161 |
| 2.2.1.3. Hakîm Tirmizî: Mücâhede ve Muâhede .....                             | 166 |
| 2.2.2. Rûha Dönüşçüler: Rûhî Terakkî ve Müşâhede .....                        | 170 |
| 2.2.2.1. Ebû Saîd el-Harrâz: Ahde Sadâkat.....                                | 171 |
| 2.2.2.2. Cüneyd-i Bağdâdî: Mîsâkın Tahakkuku veya Ta'rîfin Taarrufu.<br>..... | 177 |
| 2.2.2.3. Hallâc-ı Mansûr: Nâsûtta Lâhûta Terakkî .....                        | 183 |
| 2.2.3. Mücâhede ve Müşâhede Uzlaşısı .....                                    | 190 |
| 2.3. Ezelî Mîsâkın Hatırlanmasında Husûsî Yöntemler .....                     | 195 |
| 2.3.1. Hitâbı İşitmek: Semâ .....                                             | 198 |
| 2.3.2. İkrârı Hatırlamak: Zikir .....                                         | 206 |
| 2.4. DEĞERLENDİRME .....                                                      | 210 |

**ÜÇÜNCÜ BÖLÜM**  
**ONTOLOJİK VE EPİSTEMOLOJİK PROBLEMLER BAKIMINDAN**  
**EZELİYET MESELESİ**

|                                                                  |            |
|------------------------------------------------------------------|------------|
| 1. İNSANIN VEYA RÛHUN MÂHİYETİ.....                              | 216        |
| 2. RÛHUN ONTİK KÖKENİ: EZELDEN ÂN'A İNSANIN VAROLUŞU.....        | 221        |
| 2.1. Ezelî-Kadîm Rûh Görüşü: Hulûl ve Tenâsühe Açılan Kapı.....  | 222        |
| 2.2. Mahlûk-Hâdis Rûh Görüşü: Sünnî Düşünceye İlticâ .....       | 224        |
| 2.3. Ezelî-Mahlûk Rûh Görüşü: Zamansız Yaratılmanın İmkânı.....  | 230        |
| 2.3.1. Ezelî Seçkinlik: Velâyet ve Korunmuşluk.....              | 239        |
| 2.3.2. Ezelî Nûr: Varlığın Muharriki Olarak Nûr-i Muhammedî..... | 257        |
| 2.3.3. Ezelî Aşk: “Belâ”dan Belâya Düşmek.....                   | 264        |
| 3. DEĞERLENDİRME .....                                           | 272        |
| <b>SONUÇ .....</b>                                               | <b>274</b> |
| <b>KAYNAKÇA.....</b>                                             | <b>281</b> |
| <b>ÖZET.....</b>                                                 | <b>293</b> |
| <b>SUMMARY .....</b>                                             | <b>293</b> |

## KISALTMALAR

|               |                                             |
|---------------|---------------------------------------------|
| <b>Bk.</b>    | : Bakınız                                   |
| <b>bs.</b>    | : Baskı                                     |
| <b>C.</b>     | : Cilt                                      |
| <b>Çev.</b>   | : Çeviren                                   |
| <b>Der.</b>   | : Derleyen                                  |
| <b>DİA</b>    | : Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi |
| <b>Ed.</b>    | : Editör                                    |
| <b>Haz.</b>   | : Hazırlayan                                |
| <b>Krş.</b>   | : Karşılaştırınız                           |
| <b>Nşr.</b>   | : Neşreden                                  |
| <b>ö.</b>     | : Ölüm                                      |
| <b>s.</b>     | : Sayfa                                     |
| <b>s.a.v.</b> | : Sallallâhu aleyhi ve sellem               |
| <b>SBE</b>    | : Sosyal Bilimler Enstitüsü                 |
| <b>ts.</b>    | : Tarihsiz                                  |
| <b>thk.</b>   | : Tahkîk eden                               |
| <b>vb.</b>    | : Ve benzeri                                |
| <b>Yay.</b>   | : Yayınları, Yayınevi                       |



## ÖNSÖZ

İslâm düşünce geleneğinde daima ikmâl edici ve kuşatıcı bir misyonla faaliyet gösteren tasavvuf, âlem ve Allah irtibatını, diğer disiplinlerden farklı bir gâye ve farklı bir yöntemle izah etmektedir. İslâmî gelenekte tedâvül eden hemen her tasavvur ve tasdik için daha geniş ve derin anlamlar teklif eden sûfîlerin yaslandıkları bazı üst ilkeler vardır. Bunlardan biri de insanın âlemin herhangi bir ferdi olarak değil, Allah'ın husûsî bir kurgusu olarak var olduğu inancına kaynaklık eden ezeliyet kavramı veya insan rûhunun ezeliyeti meselesidir. Ezeliyet kavramını normatif geleneğin hassasiyetlerinden uzak ama yine de Ehl-i sünnet anlayışına muvâfık bir tarzda yorumlayan sûfîler, kavrama tasavvufun hemen hemen bütün meselelerini taşıyabilecek bir kapasite açmışlardır. Bu tez, tasavvufun teşekkül döneminde Muhâsibî, Bâyezidî Bistâmî, Cüneydî Bağdâdî, Hallâc-ı Mansûr, Sehl b. Abdullah et-Tüsterî, Hakîm et-Tirmizî gibi kurucu sûfîlerin görüşleri ekseninde, rûhün ezeliyeti fikri üzerine binâ edilen hâller, makâmlar ve kavramları ele almakta ve ezeliyet düşüncesinin tasavvuf ilminin gâyesi ile yönteminin belirlenmesinde nasıl bir rol oynadığını incelemektedir.

Çalışmanın vücuda gelmesine gerek tavsiyeleriyle gerekse tenkitleriyle katkıda bulunan birçok kişiye teşekkür borçluyum. Bunların başında doktora öğrenimim boyunca hiçbir maddî ve mânevî desteğini esirgemeyen danışmanım Prof. Dr. Vahit Göktaş gelmektedir. Başlıkların ve içeriklerin inşasında oldukça cömert katkılarda bulunan Dr. Öğr. Ü. Hacı Bayram Başer'e hem şahsî tavsiyeleri hem de tezimin pek çok noktasında ilk başvuru kaynaklarımdan olan çalışmaları sebebiyle medyun-u şükranım. Ayrıca tez konusu belirlemeden, son okumaya kadar tezin muhtelif aşamalarındaki desteklerinden ötürü Prof. Dr. Mustafa Aşkar, Prof. Dr. İhsan Çapcıoğlu, Prof. Dr. Şaban Ali Düzgün, Prof. Dr. Ahmet Cahid Haksever, Dr. Öğr. Ü. Hüseyin Kahraman ve Dr. Nûriye İnci'ye teşekkürlerimi sunarım. Yine kelâmî meselelerde karşılaştığım güçlüklerin yanı sıra hemen hemen çalışmanın her satırında kendisiyle yapmış olduğumuz istişarelerin izleri bulunan Rabia Saadet İnce'ye çok şey borçluyum. Öğrenim hayatım boyunca her türlü maddî ve mânevî desteği sağlayan kıymetli anneme ve babama özellikle müteşekkirim. Bu tezin nihâyete ermesi en çok da doktora başladığımdan beri her ânımda yanımda olan ve son iki yıldır da hasta yatağından yükselttiği dualarla ve beslediği ümitlerle bana ışık olan kıymetli annem Neclâ Hanım sayesinde. Tezimle birlikte büyüyen ve çocukluğunun en güzel günlerinde annesini bu tez ile paylaşmak durumunda kalan gözümün nûru Ahmed Said'e hem teşekkür hem

de annelik borçluyum. Son olarak uzun ve yorucu çalışmalarında sağladığı bütün imkanlar ve destekleri için eşim Murat’a çok teşekkür ediyorum.

Melek Karacan  
Haziran 2022/Aksaray



# GİRİŞ

## 1. Araştırmanın Problemi

Sûfîlerin tevhîd yorumu, diğer dînî ilimlerdeki gibi Allah'ın zâtı ve sıfatları bakımından yegâne olduğuna inanmaktan ziyâde her yönüyle tek, eşsiz ve benzersiz olan ezeli-ebedî bir varlık olarak Allah'ın; yaratılmış ve sonlu bir varlık olan insan ile ilişkisine odaklanmaktadır. Onlara göre tevhîd, insanın ezeliyet âleminde Allah'ın “*Ben sizin Rabbiniz değil miyim?*” şeklindeki sorusuna verdikleri “*Evet, Rabbimizsin.*” cevabının zorunlu gereğidir. Nitekim tasavvuf düşüncesinde insan, ezelde bir zerre iken ilâhî hitâba icâbet edip ikrâr verdiği için onu diğer varlıklardan üstün kılan ve onu ulûhiyyet ve rubûbiyyet sırrına kabiliyetli hale getiren birçok metafizik hak ve imkânla donatılmış olarak var edilmiştir. Diğer yandan bu ezeli ahid Allah'ın rubûbiyyetinin karşısında insanın ancak “ubûdiyyet” vasfı üzere konum alabileceğini bildiren zaman ötesi bir beyan olmakla, insana bütün ömrünü kendisi doğrultusunda tadil ve tanzim etmesi gereken sorumluluklar da yüklemiştir. Dolayısıyla insanın ezeliyeti meselesi, her şeyden önce ezeli mîsâk âyetinde işaret edilen ve insan ile Allah arasındaki en temel ilişki biçimi olarak öne çıkan “rubûbiyyet ve ubûdiyyet” makâmlarının dakik bir tahlîle tabi tutulmasını iktiza etmektedir ki bunun da ilk basamağı ezeli mîsâkın anlatıldığı A'râf 172. âyetin doğru bir şekilde anlaşılması olacaktır.

İnsana zaman öncesindeyken ve zamanın içindeyken farklı pozisyonlar tanıyan ezeli mîsâk âyeti, zâhir ulemâsı kanadında sembolik bir anlatıdan ibaret sayılırken, sûfîler insanın varlığa gelişi, varlık amacı ve varlığının hakkını nasıl ifa edeceği gibi insan hayatının her alanını kuşatan sorunların hemen hepsi için referans noktası kabul etmişlerdir. Âyetin insanın beşeriyyeti ile hakîkatî veya realitesi ile idealitesi arasındaki farka dikkat çektiği savından hareketle sûfîler, insanın düal bir yapıda yaratıldığını ve bu düal yapının hakikat lehine teklîğe ırcâ edilmesi gerektiğini savunmuşlardır. Onlara göre insan, zaman içindeki beşerî varlığından ibaret olmayıp, zamanın ötesinde yani ezelde bizzat Allah'ın huzûruna çıkmış, O'nun davetine icâbet etme üstünlüğüne erişmiş, ezeli ve ilâhî bir geçmişe dayandırılmış tek varlık türüdür. Böylelikle ezeli mîsâk âyeti, tasavvufun insanı yeniden anlama ve anlamlandırma çabasındaki süreçte çok etkin bir rol oynamıştır. Tasavvufun gündeme taşıdığı bu yeni insan anlayışında mihenk noktası diğer ilmi geleneklerde olduğu üzere insanın teklife konu olabilecek hal ve davranışlarını ortaya koymak değil; rûhlar âlemindeki ilmî ve vücûdî saflığı tekrar yakalamaktır. Öyle ki sûfîlerin merkeze aldığı bu saflık arayışı, tasavvufun gâyesinin

“ezele rücû” olduğunu söylemeyi mümkün kılar niteliktedir. Sözelimi h. III. asırdan beri sûfî çevrelerde konuşulagelen birçok kavram, hâl veya makâm bir şekilde insanın ezeldaki duruşuna matuf görünmektedir. Mîrâc, gurbet-vatan, gaybet-huzûr, cem‘-fark, fenâ-bekâ gibi insanın beşerî hasletlerden arındığında ulaşacağı makâmlar ve haller insanın ezeli potansiyelini örneklemektedir. Diğer yandan mîsâk âyetinin fehvâsınca insan ezelde edilgen bir halde huzûrda bulunmakla kalmamış; ubûdiyyet kılacağına dair ikrâr vermiş, sözleşmenin aktif bir tarafı olmuştur. Bu zaman ötesindeki aktivitenin dünya hayatındaki yansıması ise “ahde riâyet”, “vefâ”, sadâkât” gibi tabirlerle de işaret edilen sûfî yöntemine karşılık getirilmiştir. Bütün bunlar doğrultusunda tasavvuf ilminin gâyesinin ezeliyete vuslat; yönteminin ise ezeli ahde riâyet olduğunu ve dolayısıyla hicrî III. ve IV. asırları kapsayan süreçte, tasavvufun gâye ve yöntem bakımından ezeliyet düşüncesi ekseninde şekillendiğini söylemek mümkün görünmektedir.

Tasavvufun özgün bir iddiayla ilim sahnesine çıktığı ve söylem gücünün arttığı IV. Asrın sonlarında, ilk üç asra ait çoğunlukla münferit haldeki tecrübeler, daha sistemli ve teorik bir zeminde yeniden ele alınmış ve tasavvuf telîfâtıyla da aktarılabilir hale getirilmiştir. Tasavvufun bu ikinci döneminde, diğer her mesele gibi ezeliyet düşüncesinin de metafizik boyutlarının daha belirgin bir çerçevede ele alındığına ilişkin elimizde yeterli derecede veri vardır. Tasavvufun metafiziğe açıldığı ana başlık olarak insanın ezeliği meselesi, hususen “velâyet” bahislerinde kendini göstermektedir. Daha sonraları “hakikat-ı muhammediyye” tamlamasında ifadesini bulacak olan Hz. Muhammed’in ilk ezeli varlık ve kozmik ilke olduğu inancına da zemin hazırlayan velâyet düşüncesi, insanın ezeliyeti konusunun yanısıra âlemin ezeliyeti sorunsalını da tasavvufun gündemine katmıştır. Dolayısıyla sûfî teolojisi, usûl-i dînden olan kelâm akîdesinin ortaya koyduğu insan ve eşyâ tasavvurundan hem ontolojik hem epistemolojik hem de kozmolojik bakımdan farklılaşmıştır. Sûfîleri gerek insan gerekse âlem tasavvurunda, daha bâtinî, bütüncül ve küllî bir perspektif takınıp, varlığı varlık olması bakımından değerlendirmeye götüren süreçte rûhun ezeliyeti olgusunun çok önemli bir payı olduğunu varsayıyoruz.

Daha açık bir ifadeyle, Hicrî III. asırdan İbn Arabî’ye kadar olan dönemde, sûfî teolojide, rüşd çağına geldikten sonra mükellef olan ve zâhîrî amelleriyle tanımlanabilecek bir insan anlayışından, ezelde varlığının en mükemmel haliyle bizzat Allah’ın huzûruna çıkmış ve bu üstünlüğü bütün dünya hayatında tekrar tahakkuk ettirebilme potansiyeline sahip insan anlayışına; kozmik bakımdan da cevher ve arazlar bütünü olan eşyâ tasavvurundan, Hak’tan yayılan ezeli-ilâhî bir nûr ile var olan eşyâ

tasavvuruna doğru seyreden bir dönüşüm meydana gelmiştir ki bu dönüşümün çıkış noktası hicrî III. asra kadar geri götürebileceğimiz ezeliyet veya insan rûhunun ezeliyeti hakkındaki dakik sûfî düşünceleridir. İşte sûfilerin insanın varoluşsal ve bilişsel durumlarının izahında ve Allah ile ilişkisine dair tasavvurlarının şekillenmesinde ve gelişmesinde rûhunun ezeliyeti düşüncesinin merkeziyeti ve belirleyiciliğinin tespiti, araştırmamızın problemini oluşturmaktadır.

## 2. Araştırmanın Konusu ve Soruları

Bu tez, tasavvufun klasik döneminde “rûhunun ezeliyeti” hakkında öne sürülen fikirlerin, tasavvufun yöntem, gâye ve mesailinin oluşum ve gelişimine nasıl tesirde bulunduğunu konu edinmektedir. Modern ve özellikle Batı’daki çalışmaların çoğunda, tasavvuf tarihinin ilk evreleri, “zühd” kavramı eksene alınarak tasnife tabi tutulmuş ve özgün bir dilin tesis edildiği sonraki dönem ise, tasavvufî dönem şeklinde betimlenmiştir,<sup>1</sup> ancak bir arınma yöntemine işaret eden herhangi bir kavramın, tasavvuf tarihinin en belirleyici dönemlerini açıklamakta yetersiz kalacağı aşîkârdır.<sup>2</sup> Dolayısıyla yeni ve farklı kavramlar üzerinden yapılacak her bir çalışma bu asırların daha anlaşılır bir platformda ele alınmasına katkı sağlayacaktır. Ayrıca bir kavram içinde doğup geliştiği disiplinin meselelerini taşıyabilecek kadar merkezî ve aslî bir terim ise metodolojik sorunların asgariye ineceğini düşünebiliriz. Böyle bir durumda da o kavram, bizatihi disiplinin yerini almaya, hatta söz konusu disiplinin adı haline gelmeye bile kifayet edebilecektir.<sup>3</sup> Bu doğrultuda biz de araştırmanın hareket noktası olarak “Tasavvuf tarihini insanın ezeliyeti fikri üzerinden okumak mümkün müdür?” ve eğer mümkünse “Tasavvuf ilminin gayesi, yöntemi ve meselelerinin belirlenmesinde ezeliyet düşüncesinin tesirleri nelerdir?” şeklinde iki temel soru belirledik. Yine ezeliyet düşüncesinin tarihsel arkaplanının ne olduğu, İslâm düşüncesinde ezeliyet tartışmalarının çıkış noktası ve hangi tartışmalara sebebiyet verdiği, sûfilerin bu

---

<sup>1</sup> Örnek olarak bk. Louis Massignon, *Essay on the Origins of the Technical Language of Islamic Mysticism* (Notre Dame: University of Notre Dame Press, 1997); Christopher Melchert, “III. Yüzyıl Ortalarında Zühdden Mistisizme Geçiş”, *Sünnî Düşüncenin Teşekkülü* (İstanbul: Klasik Yayınları, 2018), 231-232; Peter J. Awn, “Sufism”, *Encyclopedia of Religion* [XIV, 104-23] vd.

<sup>2</sup> Hacı Bayram Başer, *Şeriat ve Hakikat: Tasavvufun Teşekkül Süreci* (İstanbul: Klasik Yayınları, 2017), 31-50.

<sup>3</sup> Ekrem Demirli, *Aşk Nedir? İslam Düşüncesinde İman ve Amel İrtibatı Sorunu* (İstanbul: Sûfî Kitap, 2014), 13-14.

tartışmaların neresinde durup ezel ve ezeliyet kavramlarına nasıl anlam yükledikleri ve nihâyet sûfî düşüncedeki manasıyla ezel kavramının hangi teorilere kaynaklık ettiği gibi problemler ise çalışmamız boyunca cevaplandırmaya çalıştığımız diğer sorulara karşılık gelmektedir.

Rûhun ezeliyetine ilişkin tasavvurun tasavvufun oluşum ve gelişimi hususunda belirleyici olduğu üç temel alan, çalışmamızın ana bölümlerine karşılık gelecek şekilde ele alınmıştır. Meselenin detaylı bir girizgahı olarak sunduğumuz “Ezeliyet Düşüncesinin Tarihsel Arkapları” bölümünde, ezeliyet kavramının tasavvufî düşünceye intikalinden önceki seyrini ve ardından, tasavvufî gelenekte ezeliyet kuramının tedavülüne zemin hazırlayan iç ve dış dinamikleri ele aldık. Ezeliyet düşüncesinin tasavvufî bir telakkîye dönüşümü ile tasavvufî düşünceyi dönüştürümü ise tezin ikinci ve üçüncü bölümünün ana teması olarak işlenmiştir. Bunlardan ikinci bölümde ezeliyet kavramının tasavvufa hem gâye hem de yöntem bakımından kaynaklık ettiği varsayımından hareketle, tasavvuf ilminin gâyesinin “ezeliyete vuslat”, yönteminin ise “ezelî ahde riâyet” olarak okunabileceği şeklindeki iddiamızı sağlamaya çalıştık. Üçüncü ve son bölümde ise ezeliyet kavramının tasavvufî düşüncede kazandığı yeni anlamın yanısıra, sebebiyet verdiği teorik ve problematik meseleleri inceleyerek, tasavvufî düşüncenin metafizik bir mecraya doğru gelişim göstermesindeki etkisini ortaya koymaya gayret ettik.

“Ezeliyet Düşüncesinin Tarihsel Arkapları” başlıklı ilk bölümde, önce ezel kavramının düşünsel arkaplanına girmeden literal manasını inceledik. Akabinde kavramın İslâm düşüncesinde özellikle Araf 172. Âyet olan “elestü birabbiküm, kâlû belâ” ifâdesi bağlamında işlenmesi hasebiyle önce müstakil olarak mîsâk kavramını izah ettik ve ardından iki kavramın birlikte kazandığı manayı “ezelî mîsâk” başlığında ve âyete getirilen tefsîrlere bağlamında ele aldık. Ezeliyet ile neyi kastettiğimizin beyanı olan bu girişten sonra, düşünce tarihinde ezeliyet tasavvurunun ilk temsilcileri sayabileceğimiz Grek filozoflarının, insanın ve âlemin varlığını ezeliyet ile açıklayan teorilerini ve bu teorilerden özellikle “logos”un dînî düşünceye intikalini ve hangi isimlerin bu intikalde rol oynadığını gösterdik. Logos nazariyesinin İslâm teolojisinde topyekûn bir itirazla karşılık bulduğunu, Allah’ın dışındaki hiçbir varlığın ezeliyet ile nitelenemeyeceğini, teolojik, epistemolojik ve kozmolojik yönleriyle ortaya koymaya çalıştık. Kelâm âlimlerini tevhid veya Allah-âlem ilişkisi konusunda yetersiz ve tutarsızlıkla itham eden sûfîlerin ise ezeliyet düşüncesinde farklı bir kanadı temsil ettiklerini ve ezeliyeti bir imkân alanı olarak gördüklerini belirledik. Bu doğrultuda

bölümün son kısmında sûfîlerin genel anlamda statik düşünceye getirdikleri eleştirilerin, ezeliyet düşüncesinin kabûlüne doğru nasıl bir seyir izlediğini göstermeye çalıştık.

İkinci bölüm olan “Tasavvuf İlminin Gâyesi ve Yöntemi Bakımından Ezeliyet Meselesi” başlığında ise ezeliyet düşüncesinin bir imkân alanı olmaktan öte tasavvufun gâyesini ve yöntemini belirleyecek denli üst bir ilkeye dönüşümünü inceledik. Bu dönüşümde ezeliyetin kadîm bir düşünce olarak değil; mîsâk âyetinin zorunlu bir gereği olarak yorumlanmasının payı oldukça büyüktür. Bu sebeple bu bölümdeki kurgumuz, ezeli mîsâk âyetinin bir tefsîri olarak da okunmaya elverişlidir. Tasavvufun gâyesinin ezeliyete vuslat olarak okunabileceği şeklindeki ilk iddiamızı temellendirmek için öncelikle sûfînin zaman algısının kesinlikle ezel ile bağlantılı olduğu ve zamanın yatay değil dikey bir düzlem olarak görüldüğüne dair urûç, vatan, gaybet, fenâ, cem‘ gibi bazı sûfî hâlleri, makâmları ve kavramlarını izah ederek, herbirinin ezeliyet düşüncesi ile bağlantı noktalarını tespit etmiş olduk. Bölümün ikinci ana başlığı olan “Tasavvufun Yöntemi: Ezeli Ahde Riâyet” konusunda ise elest âyetinin insana yüklemiş olduğu sorumluluğun veya ahdin yerine getirilmesinde hangi tasavvufî yöntemin kullanılması gerektiğine dair “mücâhede” ve “müşâhede” olmak üzere iki temel yaklaşımın olduğunu belirttik. Nefsin terbiyesini esas alan mucâhede ehli sûfîlerin de rûhun inkişâfını önceleyen müşâhede ehli sûfîlerin de rûhun ezeli istidâdına tekrar kavuşturulması gerektiği hususunda müşterek bir söylem geliştirdikleri ve tasavvufun yönteminin, insana, rûhunda kodlanmış halde bulunmasına rağmen nefsinin tahakkümü sebebiyle unuttuğu ezeliyet bilgisini tekrar hatırlatmaktan ibaret olduğu, bu bölümdeki ikinci temel iddiamızdır.

“Ontolojik ve Epistemolojik Problemler Bakımından Ezeliyet Meselesi” başlıklı son bölümde ise rûhun ezeliyeti düşüncesinin problematiğini ve ardından teorik neticelerini ele aldık. İlk olarak ezeliyet kavramının sûfî düşüncede hangi anlamlara hamledildiğini, “ezeli-kadîm rûh” görüşü, “mahlûk-hâdis rûh” görüşü ve “ezeli-mahlûk rûh” görüşü olmak üzere üçlü bir tasnif doğrultusunda incelemeye tabi tuttuk. Bu üç görüş arasından rûhun hem ezeli hem de mahlûk olduğu yönündeki görüşün özellikle Cüneyd, Harrâz, Tüsterî, Tirmizî ve Hallâc gibi inşa edici sûfîlerce temsil edildiği ve tasavvufî düşüncenin en özgün ve özgür teorilerine kaynaklık ettiği ise bu son bölümdeki temel iddiamızdır.

### 3. Araştırma Yöntemi ve Literatür Değerlendirmesi

Tasavvufun erken bir dönemini çalışmak bazı zorlukları beraberinde getirmektedir. Her şeyden önce sûfîlerin görüşlerini takip edebileceğimiz eserler, çoğunlukla sonraki bir dönemde kaleme alınanlardır. Ayrıca bu eserlerde rivayet usûlüyle nakledilenlerin seçiminde herhangi bir kriterin esas alınmadığını da biliyoruz. Dolayısıyla herhangi bir sözün gerçekte kim tarafından söylendiği bu yeni oluşan yazılı geleneğin en büyük handikapı olmuştur. Sûfîler arasındaki fikrî bağlantıyı da zorlaştıran bu duruma rağmen, tasavvufî düşüncenin doğasında bulunan “anlam merkezli” aktarımla teşekkül eden bu literatür yine de önemli bir veritabanı vazifesi görmektedir. Şahıslar yerine kavramların merkeze alındığı çalışmalar bu yönüyle metodolojik bakımdan daha az sıkıntıyla karşılaşacaktır. Biz de “ezeliyet” kavramını konu edindiğimiz tezimizde, şahısları kronolojik ve sistematik bir tertip içinde ele alamasak da farklı zamanlar ve coğrafyalardaki sûfîleri ezeliyet kavramı merkezinde toplamının mümkün olması hasebiyle terminoloji merkezli bir yöntemi tercih ettik. İncelediğimiz sûfîlerin düşüncelerini olduğu gibi aktarmak yerine, ezeliyet problemiyle ilişkili olan metinlerinin her birinin incelenmesi ve daha sonra muayyen tasnifler ve tahliller altında toplanması sûretiyle önce analitik sonra da sentetik bir yol izledik. Böylece sûfîlerin çoğu dağınık haldeki fragmanlardan oluşan aktarımlarından, tasavvufun ezeliyet tasavvuru hakkında bütüncül bir perspektife ulaşmaya çalıştık.

Araştırma dönemi olarak belirlediğimiz hicrî III ilâ V. asır dolayları, tasavvufun ilmî hüviyete kavuştuğu, aynı zamanda sosyal, siyasi ve düşünsel açıdan oldukça hareketli bir döneme karşılık gelmektedir. Ezeliyet gibi dakik ve teorik bir konunun tedavüle girebileceği kozmopolit bir belde olarak Bağdat çevreleri, bizi ister istemez Bağdat sûfîleri üzerine yoğunlaştırdı. Bununla birlikte Tüsterî ve Tirmizî gibi Bağdat dışında hayat süren sûfîlerin meseleye olan katkılarını da dışarıda bırakmamak adına, çalışmamızı herhangi bir coğrafya ile sınırlandırmadık.

Ezeliyet düşüncesinin tarihsel arkaplanını ele aldığımız ilk bölümde, kelâm alimlerinin mukayeseli olarak görüşleri için müracaat ettiğimiz birincil kaynakların başında Eş'arî'nin *Makâlât'ını*, Şehristanî'nin *Milel ve Nihal'i*, Abdülkâhir Bağdâdî'nin *el-Fark beyne'l-fırak'ını* zikretmek gerekir. Bununla birlikte kelâmda ezeliyet düşüncesine karşı geliştirilen hüdüs-atomculuk teorisinin detayları ve tesirlerini bulabildiğimiz Shlomo Pines'in, *Kelâm Atomculuğu*, Alnoor Dhanani'nin *İslâm Düşüncesinde Atomculuk* ve Mehmet Bulğen'in *Klasik İslâm Düşüncesinde Atomculuk Eleştirileri* isimli çalışmalarından bolca istifade ettik. Bununla birlikte kelâm



düşüncesiyle tasavvufun tevhîd anlayışındaki farklılıkları tespit etmek üzere; Ömer Türker'in "İslam Düşüncesinin Soyut Nefs Teorisiyle İmtihani", Şaban Ali Düzgün'ün, *Nesefî ve İslâm Filozoflarına Göre Allah-Âlem İlişkisi*, Hayrettin Nebi Güdekli'nin, *Kelâmın Tümel Bir Disiplin Olarak İnşası* ve Osman Demir'in, *Kelâmda Nedensellik: İlk Dönem Kelâmcılarında Tabiat ve İnsan* adlı eserlerine müracaat ettik.

Çalışmamız boyunca takip ettiğimiz ve esas aldığımız tasavvufî kaynaklar ise esas itibarıyla VI. Asra kadar kaleme alınmış olan bütün sûfî metinleridir. Bununla birlikte bazı başlıklar için belki birkaç defa okumak durumunda kaldığımız birincil literatür, ezeliyet konusundaki özgün ve kurucu fikirlerin sahibi olan sûfîlerin kendi telîfâtıdır. Bunlardan Muhâsibî'nin *Riâye'si* Ebû Saîd el-Harrâz'ın *Resâil'i*, Cüneyd-i Bağdâdî'nin *Resâil'i*, Tüsterî'nin *Tefsîr'i*, Tirmizî'nin *Hatmu'l-Evliyâ*, *Riyâzetü'n-nefs* ve *Beyânu'l-Fark'ı*, Hallâc'ın *Tavâsin*, *Dîvân* ve sözlerinin derlendiği *Ahbâru'l-Hallâc'ı* ezeliyet düşüncesinin bütün uzantıları için tekrar tekrar başvurduğumuz kaynaklar olarak zikretmeliyiz. Ayrıca Serrâc'ın *Kitâbü'l-Lüma'*, Kelâbâzî'nin *Ta'arruf*, Ebû Tâlib Mekki'nin *Kûtü'l-kulûb*, Kuşeyrî'nin *Risâletü'l-Kuşeyriyye* ve Hucvîrî'nin *Keşfu'l-Mahcûb* isimli eserleri tezimiz boyunca başvurduğumuz diğer birincil kaynakları oluşturmaktadır. Bunlara ilaveten Sülemî'nin *Tabakâtü's-sûfiyye* ve Ebû Nuaym el-İsfahânî'nin *Hilyetü'l-evliyâ* isimli eserleri, sûfî görüşlerine ulaşmak için kullandığımız diğer eserlerdir. Tasavvufun dînî ve ilmî hüviyetini kazanmasında önemli katkıları olan ve "klasikler" olarak tabir ettiğimiz bu kaynakların en belirgin özelliği kurucu sûfîlerin düşüncelerini naklederek kendi yorumları doğrultusunda sistematize etmektir. Ancak sünnî düşünceye mutabakat temasıyla işlenen bu eserlerde bazı önemli şahsiyetlerin veya bazı görüşlerin dışarıda bırakıldığı veya tevil edilerek aslî anlamlarından koparıldığı vakidir. Dolayısıyla bu müelliflerin veya şârihlerin eserlerinden istifademiz kendi düşüncelerinden ziyade aktarımda bulundukları sûfî görüşleri noktasında olmuştur. Bu müelliflerin ezeliyet hakkındaki genel yargılarını ise üçüncü bölümde "Mahlûk-Hâdis Rûh Görüşü: Sünnî Düşünceye İlticâ" şeklinde tek bir başlığa ırcâ ederek incelemekle yetindik.

Çalışmamızda konumuzun irtibatlı olduğu ikincil literatür ise daha çok monografilerden oluşmaktadır. Ezeliyet düşüncesinde oldukça müessir fikirlerin sahibi olan Cüneyd-i Bağdâdî'nin ezeli mîsâk çerçevesinde yorumladığı tevhîd düşüncesi için; Abdel-Kader ve Ali Hassan'ın *The Life, Personality and Writings of Al-Junayd*, Muhammad Abdu'r-Rabb'ın *Al-Junayd's Doctrine of Tawhîd*, Süleyman Ateş'in *Cüneyd-i Bağdâdî: Hayatı, Eserleri ve Mektupları* adlı çalışmaları; Tüsterî'nin

tefsîrinde işaret ettiği hakikat-ı muhammediye kavramı için Gerhard Böwering'in *The Mystical Vision of Existence in Classical Islam: The Qur'anic Hermeneutics of the Sûfî Sahl at-Tustari* adlı çalışması, Tirmizî'nin velâyet düşüncesinin boyutlarını incelemesi ve ezeliyet düşüncesiyle temas noktaları hakkında aydınlatıcı fikirler için Bernd Radtke'nin "The Concept of Wilaya in Early Sufism" isimli makalesi ve yine Radtke'nin John O'Kane ile ortak çalışması olan *The Concept of Sainthood in Early Islamic Mysticism: Two Works by Al-Hakîm Al-Tirmidhî* ile Aiyub Palmer'in *Sainthood and Authority in Early Islam: Al-Hakîm Al-Tirmidhî's Theory of Wilāya and the Reenvisioning of the Sunnî Caliphate*'i; Hallâc'ın ezeli aşk, ezeli nûr ve insanın lâhût ve nâsût yönlerine dair düşünceleri için de Louis Massignon'un *Hallâc-ı Mansur'un Çilesi: İslam'ın Mistik Şehidi* isimli kapsamlı çalışması ile Yaşar Nuri Öztürk'ün *Hallâc-ı mansûr ve Eseri* beslendiğimiz monografik çalışmaların başında gelmektedir.

İkincil literatürde olup da monografik olmayan diğer kaynaklardan özellikle Hacı Bayram Başer'in *Şeriat ve Hakikat: Tasavvufun Teşekkül Süreci* başlıklı eseri, hem tasavvufun teşekkül sürecine panoromik bir bakış sağlaması hem izlediği yöntem hem de ezeli insan anlayışının ilk nüvelerinden örnekler getirdiği muhtevâsı bakımından sıklıkla müracaat ettiğimiz bir çalışmadır. Yine Ahmet Karamustafa'nın "Tasavvufun Oluşumu" isimli eseri tasavvufun teşekkül ve gelişim sürecine dair yeni açılımlarıyla ve sûfî görüşlerini yorumlama tarzıyla çalışmamız için önemli bir klavuz olmuştur. Ayrıca Muammer Cengiz'in "Tasavvuf Tarihinde Elest Mîsâkına Dair Yorumlar" başlıklı makalesi, bütün bir tasavvuf tarihine yaydığı ve kısmî açıklamalar ve temalarla da olsa ezeli mîsâk âyetinin ezeliyet düşüncesine dönüşümü hakkında verdiği fikirlerle bazı başlıklarımızın şekillenmesinde referans olmuştur. Aynı minval üzere Özkan Öztürk tarafından kaleme alınmış olan "Bilinç Ötesi Bir Hatırlama Figürü: Bezm-i Elest" yazısı ise, özellikle "ahde vefâ" başlığıyla izah etmeye çalıştığımız elest mîsâkının bilişsel yansımalarına dair malumatımızı besleyen önemli bir kaynaktır. Çalışmamızın son döneminde karşımıza çıkan Aynur Singin'in "*Erken Dönem Sûfilerinde İnsanın Hakikati ve Ahlak: Hâris El-Muhâsibî Cüneyd-i Bağdâdî Hallâc-ı Mansûr*" başlıklı tezi özellikle Cüneyd ve Hallâc'ın insanın hakikatine ilişkin fikirlerinde benzer çıkarımlarda bulunmaktadır; bununla birlikte mezkûr çalışmanın odak noktası ahlak olduğundan, kurgu, muhtevâ ve ayrıca çalışma alanının kapsamı bakımından önemli ayrımlar barındırmaktadır.

Sonuç olarak tasavvufun teşekkül dönemine dair az sayıda çalışma olması, bu çalışmaların genelde bütünleştirici üst ilkelerden veya teorilerden bağımsız ve dağınık

halde ele alınması ve dolayısıyla da insanın varlıkla veya Allah'la ilişkisinin metafizik temellerine inilmiyor olması, çalışmamızın katkı sağlayacağını umduğumuz boşluklar olarak karşımıza çıkmaktadır.

Ezeliyet meselenin tarihsel arkaplanına ve tezin bölümlerine karşılık gelecek olan diğer konulara geçmeden önce ise ezel ve ezeliyet kavramlarının sözlüklerde ve İslâmî literatürde çoğunlukla hangi anlamlara hamledildiğine değinmek yerinde olacaktır. Bu doğrultuda öncelikle “ezel” ile masdarı olan “ezeliyet” kavramlarının, akabinde bu iki kavramın İslâm düşüncesinde genellikle “elestü bi-rabbiküm” âyeti ile ilişkilendirilmiş olması hasebiyle “ahid” ve benzer anlamlı “mîsâk” kavramlarının kullanımını, son olarak da “ezelî mîsâk” terkîbinin nasıl yorumlandığını özetlemeye çalışacağız.

#### 4. Kavramsal Çerçeve

“أزل-Ezel” kavramı, sözlüklerde çoğunlukla kıdem ile anlamdaş olarak ele alınmış ve “başlangıcı olmamak”, “varlığını başkasının öncelememesi” şeklinde açıklanmıştır.<sup>4</sup> Kelimenin “şiddet, darlık ve mahbûs olmak” mânâsına gelen “أزل-ezl”den değil; “yok olmadı, zâil olmadı” anlamındaki “لم يزل - lem yezel” fiilinin muhtasar hali olabileceği öne sürülmüştür.<sup>5</sup> Ezel kelimesinin masdarı olan “أزلية-ezeliyet” de “ezelî olma, başlangıcı bulunmama” anlamlarına gelir. Dolayısıyla nasıl ki “ebed”, varlığın istikbal yönündeki sonsuzluğunu ifade ediyorsa; varlığın geçmiş yönünde sonsuz olarak devam etmesi de ezel olarak ifadesini bulmakta; varlığının bir illeti olmayana da “ezelî varlık” denmektedir.

Zamanın içinde, zaman ile veya zamanın ötesinde bulunuşun varlıkların tanımlanmasındaki önemi, “ezel” kavramının merkeze alındığı şu üçlü tasnifte açıkça görülmektedir: 1) Kendini önceleyen ve varlığına sebep teşkil eden başka bir unsur olmadığından, Allah Teâlâ'nın varlığı ezelî ve ebedî olup, varlıkların en üstünüdür.<sup>6</sup> 2) Zamanda Allah tarafından yaratılan başlangıç ve sonu muayyen olan varlık, âlemdir; âlem hâdis olup ne ezelî ne de ebedî bir varlığa sahiptir. 3) Zamanda yaratılan (hâdis) ve

<sup>4</sup> Cürçânî, *Ta'rifât* (Kahire: Dâru'l-Fazîle, trs.), 17.; Fahreddin Râzî, *el-Metâlibü'l-Âliye*, thk. Ahmed Hicâzî es-Sekâ (Beyrût: Dâru'l-Kütübî'l-Arabî, 1987), 5/105.

<sup>5</sup> İbn Manzûr, *Lisânu'l-Arab* (Beyrut: Dâru's-Sadr, 1990), 11/14.

<sup>6</sup> Elmalılı Hamdi Yazır, *Hak Dini Kur'an Dili* (İstanbul: Eser Kitabevi, 1970) 2/1018.

fakat zamanla son bulmayan ebedî varlık ise âhirettir. Seyyid Şerîf Cürcânî'ye göre bu üçünün dışında bir varlık alanı yoktur.<sup>7</sup>

Ayrıca ezel mefhûmunun kendini önceleyen varlık ve yokluk tarzında bir durum bulunmadığından, ezele hareket ve maddenin izafe edilmesi de mümkün değildir. Madde, ân, geçmiş ve geleceğe dair ne varsa ezelî varlık olan Allah Teâlâ'nın bir ânda yaratmasıyla var olmuştur. Buna binaen nasıl ki ezelden öncesi imkânsız ise; ebedden sonrası da imkansızlıktır. Dolayısıyla zamanın sınırlılığını bertaraf etmede ezel ve ebed kavramları birbirinden ayrı düşünülmemelidir.<sup>8</sup>

Ezel ve türevi olan diğer kelimeler Kur'ân-ı Kerîm'de ve hadîslerde doğrudan yer almamaktadır, fakat Hadîd sûresinin 3. âyetinde geçen “O evveldir ve âhirdir” ifadesindeki “evvel” kelimesi, alimler tarafından “ezelî” şeklinde anlaşılmış ve Allah hakkında bir nitelemeye dönüştürülmüştür. Ayrıca zamandan öncesini veya zamansızlık mânâlarını içeren “halk”, “inşâ”, “ibdâ” ve “tekvîn” gibi fiilî sıfatlara dair âyetler, Allah'ın bir şey tarafından öncelenmemiş olduğunu, hiçbir şeye muhtaç olmadığını, bütün noksanlardan münezzeh olduğunu açıkça gösterdiği için, Allah'ın varlığının mahlûkâtın varlığının aksine “ezelî” ve “kadîm” olduğu ittifakla kabul edilmiştir.<sup>9</sup> Bu yönüyle İslâm düşüncesinde cumhûru temsil eden kesimin kavramı, sadece Allah'ın varlığını ve birliğini ispat etmek üzere istimal ettiği söylenmelidir.

Ezel ve ezeliyete ilişkin bütün anlatımlarda önemli bir yer tutan “ezelî mîsâk”<sup>10</sup> kavramındaki ميثاق mîsâk veya موثوق mevsik isimleri “ahd, söz ve peymân” anlamına gelmekte olup, iki kökten türemişlerdir. Birincisi, “güvenmek, sükûn bulmak, itimâd etmek” anlamındaki وثق; ikincisi ise “sağlam ve muhkem olmak” anlamındaki وثق köküdür.<sup>11</sup> Istîlâhta ise, Allah'ın kullarından almış olduğu ahdi ve sözü ifade etmektedir.<sup>12</sup> Mîsâk kavramı Kur'ân-ı Kerîm'de müştaklarıyla birlikte otuz dört yerde geçmektedir. Bunlardan yirmi üçünde “ahd, mîsâk, anlaşma, sağlam söz ve temînât”

<sup>7</sup> Cürcânî, *Ta'rîfât*, 17; Semih Dugaym, *Mevsûâtü Mustalâhât-ı İlmi'l-Kelâmî'l-İslâmî* (Lübnan: Mektebetü Beyrût, 1998), 1/93.

<sup>8</sup> Faiz Kalın, *Felsefe ve Bilim Işığında Kur'an'da Zaman Kavramı* (İstanbul: Rağbet Yayınları, 2005), 257.

<sup>9</sup> İlyas Çelebi, “Ezeliyet”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2016), EK I, 430-431.

<sup>10</sup> Kavram ikilisinin Kur'ânî referansları için bk. Hacı Mehmet Soysaldi, “Kur'ân âyetleri Perspektifinde İlahî Mîsâk,” *Bilimname* 1 (2019), 431-452.

<sup>11</sup> İbn Manzûr, *Lisânü'l-'Arab*, 10/371.

<sup>12</sup> Râğib el-İsfahânî, *el-Müfredât fî Garîbil-Kur'ân* (Beyrût: Dâru'l-Ma'rife, 2005), 527.

anlamlarında ميثاق-mîsâk şeklinde,<sup>13</sup> iki yerde “emniyet etme, güvenme/emniyet verici andlaşma, sağlam söz” anlamlarında موثق-mevsik şeklinde,<sup>14</sup> iki yerde “bağlama, bağlayış” anlamında وثاق-vesâk şeklinde,<sup>15</sup> iki yerde “en sağlam” anlamında وَثَقَ -vüskâ şeklinde sıfat olarak,<sup>16</sup> bir yerde “ahidleşmek, söz vermek, söz almak” anlamında وَثَقَ -vâseka” şeklinde mâzî fiil olarak,<sup>17</sup> bir yerde de “bağlamak” anlamında يُوَثِّقُ yûseku muzârî çekimiyle<sup>18</sup> yer almaktadır.<sup>19</sup>

Müfessirler, Kur’ân’da mîsâk olgusunun üç kalemde ele alındığını belirtmektedirler: bunlardan ilki Allah’ın bütün insanlardan varlığa gelmeden önce almış olduğu ve literatüre ezeli mîsâk olarak geçen şu âyettir:<sup>20</sup> “*Kıyamet gününde, biz bundan habersizdik demeyesiniz diye Rabbin Âdemoğullarından, onların bellerinden zürriyyetlerini çıkardı, onları kendilerine şahit tuttu ve dedi ki: Ben sizin Rabbiniz değil miyim? (Onlar da), Evet (buna) şahit olduk, dediler.*” İkincisi Allah’ın peygamberlerden aldığı mîsâktır<sup>21</sup> ve “*Hani biz peygamberlerden söz almıştık; senden, Nûh’tan, İbrâhim’dan, Mûsâ’dan ve Meryem oğlu İsa’dan da. (Evet) biz onlardan pek sağlam bir söz aldık. Allah bu sözü doğruları doğruluklarıyla sorumlu kılmak için aldı. Kâfirler için de çok acıklı bir azap hazırladı.*”<sup>22</sup> âyetiyle dikkat çekilmektedir. Kur’ân’da yer alan üçüncü tür mîsâk ise Allah’ın, Ehl-i Kitab’dan yani Yahûdîlerden Tevrat’ı, Hristiyanlardan da İncil’i insanlara açıklamak üzere aldığı ve “Allah, kendilerine kitap verilenlerden *“Onu mutlaka insanlara açıklayacaksınız, onu gizlemeyeceksiniz”* diyerek

<sup>13</sup> el-Bakara 2/27, 63, 83, 84, 93; Al-i İmran 3/81, 187; en-Nisâ, 4/21, 90, 92, 154, 155; el-Mâide, 5/7, 12, 13, 14, 70; el-A’raf, 7/169; el-Enfal, 8/72; er-Ra’d, 13/20, 25; el-Ahzab, 33/7; el-Hadid, 57/8.

<sup>14</sup> Yûsuf 12/66, 80.

<sup>15</sup> Muhammed 47/4; el-Fecr 89/26.

<sup>16</sup> el-Bakara 2/256, Lokman 31/22.

<sup>17</sup> el-Mâide 5/7.

<sup>18</sup> el-Fecr 89/26.

<sup>19</sup> Muhammed Fuad Abdalbâkî, *el-Mucemu’l-müfehres li-elfâzı’l-Kur’âni’l-Kerim* (Beyrut: Dâru İhyai’t-Türâsi’l-Arabî, ts.), 741.

<sup>20</sup> Yusuf Şevki Yavuz, “Bezm-i elest”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1988) 6/107.

<sup>21</sup> Ebû Abdullah Muhammed b. Ahmed el-Ensârî el-Kurtubî, *el-Câmi’ li Ahkâmi’l-Kur’ân* (Beyrut: Dâru İhyai’t-Türâsi’l-Arabî, 1985), 4/124-125; Nâsiruddîn Beydâvî, *Envâru’t-Tenzîl ve Esrâru’t-te’vîl* (Beyrut: Dâru’r- Reşîd, 2000), 1/274.

<sup>22</sup> el-Ahzab 33/7-8.

söz almıştı. Onlar ise bunu kulak ardı ettiler, onu az bir dünyalığa değiştiler. Yaptıkları alış-veriş ne kadar kötüdür.”<sup>23</sup> âyetiyle işaret edilen mîsâktır.<sup>24</sup>

Mîsâk yerine kullanılan diğer bir kelime de “ahid”dir.<sup>25</sup> Ahid/Ahd kelimesi “vasiyyet, birinin bir konuda önüne geçme, itimâd veren söz, mîsâk, yemin, hak, emân, zimmet, kefâlet, vefâ, emir, tâlimât, taahhüt, anlaşma” gibi mânâları ifade eden عهد - ahide kökünden gelmektedir.<sup>26</sup> Terim olarak da “bir şeyi bir halden başka bir hale geçerken korumak, gözetmek” , “gözetilmesi gereken antlaşma”, “emân”, “yemin”, “söz verme” gibi mânâlara gelmektedir. Bunlardan yemin, ahid kelimesinin dinî içeriğine delalet ederken söz vermeye dayalı anlamları da ahlâkî boyutunu ifade etmektedir.<sup>27</sup>

Ahid kavramı Kur’ân-ı Kerim’de türevleriyle birlikte elli üç yerde geçmektedir. Bunlardan otuz altısında “and, andlaşma” anlamında عهد-ahd şeklinde mastar olarak,<sup>28</sup> dört yerde “andlaşma yaptınız” anlamında عاهدتم - âheditüm şeklinde,<sup>29</sup> üç yerde “ahd etti, emretti” anlamında عهد - ahide şeklinde,<sup>30</sup> dört yerde “andlaşma yaptılar” anlamında عاهدوا - âhedû şeklinde,<sup>31</sup> bir yerde “anlaşma yaptım” anlamında “عاهدت - âheditü” şeklinde mâzî kalıpla,<sup>32</sup> iki yerde anlaşma yaptık anlamında عاهدنا - ahidnâ şeklinde,<sup>33</sup> iki yerde “anlaşma yaptı, muaâde yaptı” anlamında عاهد - âhede kalıbında,<sup>34</sup> bir yerde de “andlaşma yapmadım mı” anlamında لم أعهد - elem a’hed” formunda<sup>35</sup> yer almaktadır.<sup>36</sup> Ayrıca Allah ile İsrâiloğulları arasında yapılan ahidin hükümlerini ihtiva ettiği için, Yahûdî ve Hristiyan kutsal kitapları için Ahd-i Atîk (Eski Ahid) ve Ahd-i Cedîd

<sup>23</sup> Âl-i İmrân 3/187.

<sup>24</sup> Soysaldi, “Kur’ân âyetleri Perspektifinde İlahî Mîsâk,” 439.

<sup>25</sup> Kelimenin ayrıntılı bir tahlîli için bk. Ramazan Koç, *Cahiliye Şiirinde ve Kur’ân’da “Ahd” Kelimesi* (Ankara: Ankara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2020).

<sup>26</sup> İbn Manzûr, *Lisânü’l-Arab*, 3/311.

<sup>27</sup> İsfahânî, el-Müfredât fî Garîbil-Kur’ân, 353.

<sup>28</sup> el-Bakara 2/27, 40, 80, 100, 124, 177; Âl-i İmrân 3/76, 77; el-En‘âm 6/152; el-A‘raf 7/102; el-Enfâl 8/56, et-Tevbe 9/4, 7, 12, 111; er-Ra’d 13/20, 25; en-Nahl 16/91, 95; el-İsrâ 17/34; Meryem 19/78, 87; Tâhâ 20/86; el-Mü‘minûn 23/8; el-Ahzab 33/15; el-Meâric 70/32.

<sup>29</sup> et-Tevbe 9/1, 4, 7; en-Nahl 16/91.

<sup>30</sup> Âl-i İmrân, 3/183; el-A‘raf, 7/134; ez-Zuhurf 43/49.

<sup>31</sup> el-Bakara 2/100, 177; el-Ahzab 33/15, 23.

<sup>32</sup> el-Enfâl 8/56.

<sup>33</sup> el-Bakara 2/125; Tâhâ 20/115.

<sup>34</sup> et-Tevbe 9/75; el-Fetih 48/10.

<sup>35</sup> Yâsîn 36/60.

<sup>36</sup> Çanga, Kur’ân-ı Kerim Lügati, 342; Abdulbâkî, el-Mu‘cemu’l-Müfehres, 492.

isimleri verilmiştir.<sup>37</sup> Kur’ân’da, “*Ahdi de yerine getirin. Doğrusu verilen ahidde sorumluluk vardır.*”<sup>38</sup>, “*Bunun üzerine Rabbi, “Benim ahdim zâlimleri kapsamaz.” demişti.*”<sup>39</sup>, “*And olsun ki biz Âdem’e daha önce de ahid vermiştik.*”<sup>40</sup> gibi âyetlerde de görüldüğü üzere çoğunlukla Allah’ın peygamberleriyle ve kullarıyla yapmış olduğu anlaşma ve sözleşme için kullanılmıştır. Allah’ın Hz. Âdem, İbrâhim, İsmâil ve Mûsâ gibi peygamberlere ahid verdiği,<sup>41</sup> Allah’a verilen ahidlerin bozulmaması gerektiği<sup>42</sup> ve Allah ile yaptıkları muâhedeye sadık kalanlara büyük mükâfatların verileceği,<sup>43</sup> bu kimselerin ahde vefâ gösterenler olduğu<sup>44</sup> gibi hususlardan bahseden âyetler de göz önünde bulundurulduğunda, her iki kavramın da bir tür taahhüde gönderme yaptığını söyleyebiliriz. Bunlardan ahid daha çok Allah’ın insanlar üzerindeki hakkı, onlara yönelik vaad, emir ve bilgilendirmesi için kullanılırken, mîsâk insanların Allah’a verdikleri söze işaret etmektedir. Bundan dolayı mîsâk kavramı ahde nisbetle dar bir anlamı ifade etmektedir.<sup>45</sup> Ahid veya mîsâk kavramlarının İslâm düşüncesinde nasıl tedavül ettiğini belirlemek için ise kavramların çıkış noktası olan “ezelî mîsâk” âyetini ayrıca ele almak gerekmektedir

Allah ile insanlar arasında rûhların yaratılışı esnasında yapıldığı kabul edilen mîsâkın (bezm-i elect, kâlû belâ) anlatıldığı Â‘râf suresinin 172. âyeti, içinde barındırdığı birçok soru ile âlimlerin üzerinde ihtilaf ettiği âyetler arasında yer almaktadır. Söz konusu mîsâk ile ilgili en temel tartışma noktası ise mîsâkın hakikî olarak gerçekleşip gerçekleşmediğidir.

“*Rabbin Âdemoğulları’ndan -onların sırtlarından- zürriyyetlerini alıp bunları kendileri hakkındaki şu sözleşmeye şahit tutmuştu: Ben sizin Rabbiniz değil miyim? ‘Elbette öyle! Tanıklık ederiz.’ dediler. Böyle yaptık ki kıyamet gününde, ‘Bizim bundan haberimiz yoktu.’ demeyesiniz.*”<sup>46</sup> âyetinde ifade edilen mîsâkın veya ahdin vâkî

---

<sup>37</sup> Abdurrahman Küçük, “Ahid”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1988), 1/532-533.

<sup>38</sup> el-İsrâ 17/34.

<sup>39</sup> el-Bakara 2/124.

<sup>40</sup> Tâhâ 20/115.

<sup>41</sup> el-Bakara 2/125 vd.

<sup>42</sup> en-Nahl 16/91.

<sup>43</sup> el-Feth 48/10.

<sup>44</sup> el-Bakara 2/177; Âl-i İmrân 3/76.

<sup>45</sup> Bekir Topaloğlu - İlyas Çelebi, *Kelâm Terimleri Sözlüğü* (İstanbul: İSAM Yayınları, 2013), 217.

<sup>46</sup> el-A‘râf 7/172.

olduğunu düşünenler daha çok selef dönemi müfessirleri ve hadîşçileridir. Hz. Ömer'den gelen ve mezkûr âyetin tefsîri mâhiyetini taşıyan:

“Ben, Allah'ın Resûlüne, bu âyet hakkında sorulduğunda, O'nun şöyle dediğini duymuştum: “Allah, Hz. Âdem'i yarattı. Sonra onun sırtını sağ eliyle sıvazlayıp, oradan bir zürriyyet çıkardı ve ‘Ben bunları cennet için yarattım. Bunlar, cennetliklerin amelini yapacaklar.’ dedi. Daha sonra (yine) Hz. Âdem'in sırtını sıvazladı, oradan da bir zürriyyet çıkarıp, ‘Ben bunları da cehennem için yarattım. Bunlar, cehennemliklerin amelini yapacaklar.’, buyurdu. Bunun üzerine orada bulunanlardan birisi: ‘Ey Allah'ın Resûlü, o halde (insanın) amel etmesi ne için? deyince, Hz. Peygamber (s.a.v.) şöyle dedi: ‘Allah bir kulu cennet için yaratınca, cennetliklerin amellerinden bir amel üzere ölüp de cennete girsin diye, onu cennetliklerin amellerinde çalıştırır; bir kulu da cehennem için yaratınca, cehennemliklerin amellerinden bir amel üzere ölüp de cehenneme girdirsin diye, onu cehennemliklerin amellerinde çalıştırır.’”<sup>47</sup>

rivâyetinden hareketle, insanın eceli, belirli bir yazgıyla mı doğduğu, rızkının ve akıbetinin ezelde belirlenip belirlenmeyeceği, saadet ve şekâvet gibi gaybî konular hakkında yorum yapabilmüşlerdir. Bu gruptakiler, zürriyyetin Hz. Âdem'den bu şekilde çıkarılışını, insanların Sûr'a üflendiğinde topluca ölmeleri ve tekrar üflendiğinde de topluca dirilmelerine benzeterek zaman üstü ve gaybî bir olgu olduğu üzerinde durmuşlardır. Diğer yandan sözleşmenin sıhhati açısından tarafların bilme-akletme yetisinin varlığının zaruriyetinden dolayı, bu hitâbın yapılabilmesi için geçici bir süreliğine de olsa insan zerrelere akıl verilmiş olmalı diye düşünmüşlerdir. Aklın varlığına binaen yaratılmış insanın neden bu ahdi hatırlamadığını da Allah'ın gayba îmânımızı sınama isteği ile açıklamışlardır.<sup>48</sup>

Sözleşmenin hakîkî olmadığını savunan içlerinde İmam Mâtürîdî'nin de bulunduğu çoğu kelâmcıya göre ise âyetteki ifade mecazî ve temsîlidir. Şöyle ki, Allah

---

<sup>47</sup> Ebû İsmâ Muhammed et-Tirmizî, *el-Câmiu's-Sahîh*, 2.bs., İstanbul: Çağrı Yayınları- Tunus: Dâru Sahnûn, 1992), “Tefsîru'l-Kur'ân, 7; 2,3.; İmam Mâlik, *Muvatta*, 2.bs., İstanbul: Çağrı Yayınları- Tunus: Dâru Sahnûn, 1992), “Kader”, 2.; Ebû Dâvûd Süleymân b. el-Eş'as b. İshâk es-Sicistânî el-Ezdî, *Sünen*, 2.bs., İstanbul: Çağrı Yayınları- Tunus: Dâru Sahnûn, 1992) “Sünne”, 16.; Ebû Abdillâh Ahmed b. Muhammed b. Hanbel eş-Şeybânî, *Müsned*, 2.bs., İstanbul: Çağrı Yayınları- Tunus: Dâru Sahnûn, 1992), I, 44, 45, 251, 299, 371.

<sup>48</sup> Sinan Öge, “Fıtratın Mîsâkı,” *Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 22 (2004), 240-260.



Teâlâ insanoğlunu, babasının sulbünden çıkarıp ana rahmine koymuş, orada çeşitli aşamalarından geçirdikten sonra ona rûh üflemiş ve müşahhas insan haline getirmiştir. Âyetteki “Rablığın kabûlü” de bir yaratılış sırrı ve ilâhî bir vesika olarak insanın içine yerleştirilen “fitrat” ile açıklanmıştır. Buna göre insan Allah’ın rubûbiyetini kabul etmeye eğilimli olarak dünyaya gelmiş, bu eğilime rağmen insanın irâde hürriyeti de ortadan kalkmamıştır. Böylece âyetteki akit, emrî, kavli ve kelâmî mâhiyette bir mîsâk değil, potansiyel bir tanıma gücünün oluşumu mânâsında hükmî bir akittir.<sup>49</sup>

Mu‘tezilî âlimler de bezm-i elest sözleşmesinin sembolik olduğunu iddiâ edip gerçek olamayacağına dair on iki delil öne sürmüşlerdir.<sup>50</sup> Onlara göre söz sadece akıl sahibi olandan alınır. Eğer bu olay vaki olsaydı bu zerrelerin akla sahip olmaları ve bu dünyaya gelmeden önce de verdikleri sözü hatırlamış olmaları gerekirdi, nitekim aklın böyle önemli bir hâdiseyi unutması kabil değildir. Eğer rûhlar şimdiki bedenlerinden önce başka bedenlerde iseler de bu durumda akıl bundan önce başka bir bedende olduğunu da hatırlamalıydı. Bu sebeple “*Biz o mîsâk vaktinde söz verdik. Ne var ki, o vakitte vermiş olduğumuz ahde dair hiçbir şey hatırlamıyoruz.*” şeklinde bir düşünce, tenâsüh ile aynı anlama geleceğinden bâtıldır.<sup>51</sup> Böylece fiilerin sorumluluğunu rûha değil bedene yükleyen ve mükellefiyetin de bu dünyada akıl yetisine sahip olmakla başlayacağını ifade eden Mu'tezile'nin çoğunluğu için zerrelerin ilâhî hitâba muhâtap olup da bunun üzerine bir mîsâkta bulunmaları mümkün değildir.<sup>52</sup> İnsanın beden ile rûhtan mürekkep olduğunu savunan İbn Hazm ise, bu görüşünü ezeli mîsâk âyetini delil göstererek temellendirmektedir. Ona göre eğer bedenden ayrı ve akletme yetisine sahip rûhlar olmasaydı bu sözleşmenin de hiçbir anlamı olmazdı.<sup>53</sup> Dolayısıyla selef ulemâsı ile müfessirlerin âyete yaklaşımlarında gaybî konulardaki yorumdan kaçınma hassasiyetlerini devam ettirdikleri görülürken, kelâm kanadında âyete verilen anlam daha çok insanın îmâna yatkın ve kabiliyetli bir tarzda yaratılmış olması ile ilgilidir.

---

<sup>49</sup> Mâtürîdî, *Te'vîlâtü'l-Kur'ân*, haz. Ali Haydar Ulusoy - Bekir Topaloğlu (İstanbul: Mizan Yayınları, 2008), 11/185-186.

<sup>50</sup> Fahreddin Râzî, *Mefâtîhu'l-Gayb*, çev: Sadık Kılıç vd. (Ankara: Akçağ Yayınları, 1991), 11/137-142.

<sup>51</sup> Zeynep Büşra Özdemir, *Fitrat-Kader İkileminde Bezm-i Elest* (İstanbul: 29 Mayıs Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2017), 86-87.

<sup>52</sup> Özdemir, *Fitrat-Kader İkileminde Bezm-i Elest*, 66.

<sup>53</sup> Özdemir, *Fitrat-Kader İkileminde Bezm-i Elest*, 52-53.

Sûfîler ise mîsâk âyetini tasavvufî birçok meselenin kendisiyle vuzuha kavuşabileceği üst ve taşıyıcı bir olgu addetmişlerdir. Zengin uzanımları ve çağrışımlarıyla merkezî bir kaynak haline gelen ve ezeli mîsâk veya bezm-i elest gibi tabirlerle kavramsallaştırılan âyet, tasavvuf düşüncesinin oluşum döneminde olduğu gibi metafizikleştiği dönemde de en gündelik meselelerden en teorik bahislere kadar geniş bir referans aralığı bulmuştur. Öyle ki bazı sûfîler tasavvufun bütünüyle “ezel bezmine duyulan özlem”den ibaret olduğunu söyleyecek kadar net bir duruş ortaya koymuşlardır. Elest mîsâkının, tasavvufun bidâyetinden nihâyetine belirleyiciliği üzerinde duran özellikle ilk dönem sûfîleri, birçok hâl ve makâmı aynı şekilde varlığa ve bilgiye taalluk eden mevzuları, insanın âyetteki ilk ânına göre konumlandırmışlardır. Böylece tasavvufta ezeli mîsâk olgusu, insan, âlem ve Allah arasında kurulabilecek en mükemmel ilişkinin başlangıç noktası haline gelmiştir. Âyetinin tasavvufî düşüncedeki yansımaları ve bahsi geçen ilişkinin detayları çalışmamızın ikinci ve üçüncü bölümünde ele alınacağından bu girizgahla iktifa ediyoruz.

## BİRİNCİ BÖLÜM

### EZELİYET DÜŞÜNCESİNİN TARİHSEL ARKAPLANI

#### 1. GREK FELSEFESİNDE EZELİYET DÜŞÜNCESİ

##### 1.1. İnsanın Ezeliyeti: “Rûhun Ölümsüzlüğü” ve İdealar

Delphi’deki Apollon Tağınağı’nın giriş kapısında yazan “*Gnothi seauton*” yani “Kendini bil!” vecizesi, Antik Yunan düşüncesinde insanın herhangi bir varlık olmadığı kabûlünü ele vermektedir. Varlık hakkındaki ilk sistematik tartışmaların yürütücüleri olan İlkçağ Yunan filozoflarından Sokrates, Platon, Aristo, Plotinus, Proclus gibi isimler, bu soruşturmalarda insanı merkezi bir yere konumlandırmışlardır. Nitekim dünyanın başlangıcı sorunu, ayrılamaz bir şekilde insanın başlangıcı sorunu ile birbirine karışmıştır.<sup>54</sup> Sözgelimi Herakleitos, kozmoloji ve antropoloji arasındaki bağı araştırmadan yani insanın gizlerini incelemeyen doğanın gizlerini kavramanın imkân dışı olduğunu savunmuştur. Yine bir fragmanında “*Kendimi keşfettim/dizemenoi*”<sup>55</sup> diyerek, kendisi gibi her insanın kendini tanıma ve ölçülü olma olanağına sahip bulunduğunu dile getirmektedir.<sup>56</sup> Herakleitos sistemi içerisinde bu keşfin anlamı oldukça büyüktür, zira insanın keşfi rûhun keşfidir ve ona göre rûh, bütün yolları yürünse bile sınırlarına ulaşılamayan, “logos”u<sup>57</sup> çok derin olan bir hakîkattir. <sup>58</sup> Rûhun derin logosa sahip olması kozmosa açılma ve kozmik logosla bağlantı kurma potansiyelinden ötürüdür. Bu potansiyelin aktive olması ise insanın bedensel tutkularını denetleyip, doğasına uygun olarak bilgece bir yaşam sürmesini/ *sophrosyne* gerektirmektedir. Bilgelik de doğaya kulak vererek hakîkati söylemek ve doğru olanı yapmaktır. <sup>59</sup> Dolayısıyla insan ile evrenin irtibatı ki Herakleitos evrenin yaratılmaması

---

<sup>54</sup> Ernst Cassirer, *İnsan Üstüne Bir Deneme*, çev. Necla Arat (Ankara: Remzi Kitabevi, 1980), 15.

<sup>55</sup> Herakleitos, *Fragmanlar*, çev. Cengiz Çakmak (İstanbul: Kabalcı Yayınları, 2005), 73.

<sup>56</sup> Herakleitos, *Fragmanlar*, 269.

<sup>57</sup> Herakleitos. Lego/legein (söylemek, anlatmak, konuşmak) filinden türetilen logos terimini fragmanlarda 3 temel anlamda kullanmaktadır 1. Söz, söyleme, anlatma ve söylem; 2. Yasa, kural, ölçü, ilke ve miktar; 3. Saygınlık ve ün. Bk. Herakleitos, *Fragmanlar*, 30.

<sup>58</sup> Herakleitos, *Fragmanlar*, 119.

<sup>59</sup> Herakleitos, *Fragmanlar*, 261.

ezelî bir ateş olduğunu düşünür,<sup>60</sup> insan rûhudur ve bütün kâinatı anlamlandırabilmek için insanın ilk kertede “kendini/nefsini bilmesi” zorunluluktur.

Herakleitos’ta örneğini gördüğümüz tasavvurun izdüşümlerini Sokrates, Platon, Aristo, Plotinus gibi sistematik düşüncenin öncüsü konumundaki Yunan filozoflarında da görmekteyiz. Bazı farklılıklarla birlikte mezkûr filozofların hepsi de insanda “nefs/rûh”un var olduğunu ikrâr etmişlerdir. Rûhun varlığına dair tüm tespitlerde ise insanın bedensel yönünün rûhsal yönü karşısındaki zayıflığına dikkat çekilmiştir. Bu doğrultuda felsefenin ima ettiği bilgelik olgusu ve onurlu bir insan hayatının rûha dayandırıldığı; dahası rûhun insan hayatındaki aşkın ve objektif amacın temellendirilmesi için öne çıkarıldığı görülmektedir. Filozofların insanın mâhiyeti konusunda rûhu takdîm ediyor olmaları, sûfîlerin insan tasavvurlarında da dikkat çeken en önemli husustur. Sûfîlerle bazı noktalarda benzeşmeleri bakımından, Sokrates’in beden-rûh ayrımı, Platon’un “idealar”ı ve Plotinus’un “sudur” teorileri hakkında kısaca bilgi vermeyi uygun görüyoruz.

Sokrates, Antik Yunan’da retoriğin hâkim olduğu sofistlik dönemde yaşamıştır. Sofistler, insanın müstakil bir özü ve hakîkatî olduğu fikrine karşı çıkararak, insanın benliğinin ve kimliğinin, yürürlükteki değer hükümleriyle belirleneceğini ileri sürmüşlerdir.<sup>61</sup> Sokrates’in felsefî düşüncesini inşâ ederken yüzleştiği en kritik problem de insan doğasını inkâr eden ve insânî değerleri itibardan düşüren bu sofistlik yaklaşım olmuştur.<sup>62</sup> Nitekim Sokrates felsefesinde, insan rûh ve bedenden meydana gelen bileşik bir varlıktır ve bunlardan gerçekten var olan rûhtur/*psukhe*;<sup>63</sup> beden ise ancak rûhun

---

<sup>60</sup> Herakleitos, *Fragmanlar*, 89.

<sup>61</sup> Protagoras’un şu meşhur aforizması nesneler hakkındaki bilginin insandan insana değişkenlik göstereceği ve dolayısıyla hiçbir anlamda mutlak bilgiden bahsedilemeyeceği düşüncesinin bir özetidir: “insan, her şeyin ölçüsüdür; var olanların var olduklarının var olamayanların da var olmadıklarının ölçüsüdür.” Bk. Platon, *Theaitetos*, çev. Macit Gökberk (İstanbul: Milli Eğitim Bakanlığı Yayınları, 1997), 152.

<sup>62</sup> Fatih Özkan, “Sokrates ve Platon Felsefesinde İnsan Sorunu,” *Iğdır Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi* 18 (2019), 6.

<sup>63</sup> “Psukhe” kavramı Antik Yunan’da biyolojik, hatta kısmen de dini anlamıyla Anaksimenes ve Pythagorasçılar’dan itibaren bilinmektedir, ancak Sokrates kavrama yepyeni bir anlam yüklemiş ve onu bilinçli kişiliğin ve ahlâkî karakterin bulunduğu yer olarak tanımlayarak, etiğin ve politikanın kurucusu olmuştur. Sokrates, kendisinden önce doğa filozoflarının canlılık ilkesi olarak tanımladıkları insan rûhunu, insânî karakterin bulunduğu yer, insan mutluluğunun kendisine ve durumuna bağlı olduğu özsel unsur; kısacası, bilinçli ve ahlâkî kişiliğin oturduğu yer olarak tarif etmektedir. Bk. Ahmet Cevizci, *Sokrates* (İstanbul: Say Yayınları, 2006), 47.

hizmetinde olan ve tinsel değerlerin hayata geçirilmesinde aracılık edebildiği ölçüde değer kazanan bir unsurdur.<sup>64</sup> Rûh, kutsal ve ezeldir;<sup>65</sup> bu yüzden rûhu beslemek dünyada evrensel ve mutlak doğruluğa ulaşmak için<sup>66</sup> olduğu kadar; ölümden sonrası için de faydalı bir hazırlıktır.<sup>67</sup> Herakleitos'ta örneğini gördüğümüz kendilik bilgisi ve rûhu tanımak Sokrates'in de hayat gâyesi olarak karşımıza çıkmaktadır: “*Ben şu ana değin, Delphi tapınağının kapısındaki öğüt gereğince, henüz kendimi bilmiş değilim. Daha kendimi bilmezken yabancı şeyleri bilmeye çalışmak bana gülünç geliyor. Ben efsaneleri değil, kendimi inceliyorum.*”<sup>68</sup> Sözü edilen kendilik bilgisine sahip olmak kişiye kendisine ait şeylerin iyi mi yoksa kötü mü olduğuna dair farkındalık sağlamaktadır. Yine aynı şekilde karşıdakinin kim olduğunu bilmek onun için de iyi ve kötünün fark edilmesinin yolunu açabilmektedir. İşte Sokrates'in “diyalog” ve “diyalektik” yöntemlerini tercih etmesinin altında yatan sebep de bu kendini ve muhatabını tanıyarak genelgeçer bir doğruluğa ulaşabilme gâyesidir.<sup>69</sup> Phaidros Diyalogu'nda geçen bir konuşmada Sokrates'le arkadaşı Phaidros, Atina şehir surlarının dışında doğa harikası bir yere geldiklerinde Sokrates'in bu güzellikleri ilk kez gördüğünü fark eden Phaidros çok şaşırmış ve arkadaşının şaşkınlığını gidermek için Sokrates “*Hoş gör, benim iyi kalpli dostum; ne yaparsın öğrenmeyi seviyorum. Bana bir şey öğretenlerse, kırlar ve ağaçlar değil, şehirdeki insanlardır*” cevabını vermiştir.<sup>70</sup> İnsanlardan edinilen bilgiye duyduğu bu güven, Sokrates'in rûh veya akla yüklediği tanrısal anlamdandır; çünkü insan rûhunu veya aklını esas aldığı zaman tanrıya benzemektedir. Diğer bir ifadeyle de rûh insanda tanrısallığın barınağıdır, tanrılığın

---

<sup>64</sup> Mustafa Kaya, “Platon'un Rûh Kuramı” *Sosyal Bilimler Dergisi* 1 (2013), 173.

<sup>65</sup> Platon'un *Phaidon Diyalogu*'nda Sokrates'ten kendi ölümüyle ilgili söylediği “*Biraz sonra ölüsünü göreceğiniz kişi ben olmayacağım.*” sözünde de açığa çıktığı gibi, beden öldüğünde rûh varlığını ve bireyselliğini korumaya devam eder. Devam etmelidir zira dünyadayken işlenen iyilik ve kötülüğün sonucunu *Hades'te* görebilsin ve karşılığını bulduktan sonra tekrar dünyaya geldiğinde/reenkarnasyon rûhu için daha iyi olmaya çalışabilsin. Ona göre, “Rûh bu durumda kendisine benzeyene, görülmeyene, tanrılık olana ve ölmeyene doğru gider” bk. Platon, *Phaidon*, çev. Furkan Akderin - Ahmet Cevizci (İstanbul: Say Yayınları, 2015), 81, 113-114.

<sup>66</sup> Nitekim Sokrates, rûhun her insanda aynı olduğu görüşündedir, yani bir rûh başka bir insanın rûhundan daha az veya daha fazla değildir. bk. Platon, *Phaidon*, 96.

<sup>67</sup> Sokrates, gerçek bir filozofun ölümüne hazırlıklı olması kadar istekli de olmasını salık vermektedir. Gerekçeleri hakkında bilgi için bk. Ayşe Sönmez Yakut, “Platon'un Phaidon'unda Sokrates'in Savunması” *Archivum Anatolicum-Anadolu Arşivleri* 11/1 (2017), 135.

<sup>68</sup> Platon, *Phaidros*, çev. Furkan Akderin (İstanbul: Say Yayınları, 2017), 230.

<sup>69</sup> Özkan, “Sokrates ve Platon Felsefesinde İnsan Sorunu”, 7.

<sup>70</sup> Platon, *Phaidros*, 230.

yansıdığı bir aynadır.<sup>71</sup> Dolayısıyla insandan edinilen bilgi veya kendilik bilgisinin önemi, rûhun tanrısal mâhiyetine dayanmaktadır ve bu anlamda rûh sahibi olduklarından bütün insanlar tanrısallıkta türdeşler.<sup>72</sup>

İnsanın ilâhî yönü olan rûh, aynı zamanda gerçek bilginin de merkezidir. Ona göre, erdemlerin veya hakîkatin bilgisi insanın rûhundur ve öğrenmek onu keşfetmekten ibarettir. Sokrates bireyin rûhunda hatırlanan ve keşfedilen bilginin daha önceki bir hayattan tevarüs ettiğini savunmaktadır. Nitekim ona göre insan rûhu doğası gereği ezelîdir/ölümsüzdür ve birçok kez yeniden doğmuştur. Böylece hem dünyada hem de Hades'te her şeyi görmüş olduğundan, daha önce tanık olmadığı hiçbir şey kalmamıştır. Doğadaki her şey birbirine bağlı ve rûh da her şeyi öğrenmiş olduğuna göre bir tek şeyi hatırlamak, insana bütün varlık âlemini hatırlatacaktır. İşte öğrenme denen şey de insanın kendini ve âlemdekileri hatırlamasından ibarettir.<sup>73</sup>

Sokrates düşüncesinin devam ettirip sistematik bir platforma kavuşmasını sağlayan öğrencisi Platon da rûhu bedeni önceleyen bir töz/cevher kabul etmiştir. Platon'un rûh konusundaki görüşlerinin odak noktası ise rûhun "idealar âlemi"yle olan ilişkisidir. İdealar, değişime uğramayan, yalnızca düşünceyle kavranabilen ve zamana tabi olmayan ezelî-ebedî (aion) varlıklardır; duyulurlar ise, kendi zâtlarıyla kâim olmayıp, algıyla duyumsanabilen zaman ve oluşa tabi varlıklardır. Platon'a göre bu ikinci tür varlıklar olan duyulur şeyler, yalnızca idealardan pay almak (meteksis) veya onları taklit etmek (mimesis) sûretiyle var olabilmektedirler.<sup>74</sup> Buna göre Platon'un varlık anlayışında âlem iki türlüdür: *ilki*, evrenin kendisine göre yaratıldığı örnek modellerin olduğu, idealar dünyası; *ikincisi* ise, oluş ve bozuluşa maruz kalan duyulurlar dünyası veya fiziksel dünyadır.<sup>75</sup> Bu ikisinden gerçek olan hiç şüphesiz idealar âlemidir ki ezelî ve ebedîdir.<sup>76</sup> Buna göre ebediyet, zaman üstü olan ideal varlıkların dünyasına karşılık gelirken; zaman, oluşa ve yok oluşa tabi varlıkların içinde

---

<sup>71</sup> Platon, *Phaidros*, 133.

<sup>72</sup> Özkan, "Sokrates ve Platon Felsefesinde İnsan Sorunu", 7.

<sup>73</sup> Fatih Özkan, "Sokrates'in Entelektüalist Ahlâkı," *Iğdır Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi* 4 (2013), 41-42.

<sup>74</sup> İdealar ile dünyevi nesneler arasındaki farka Platon şöyle işaret etmektedir: "Duyulurlar, hep olageldiği halde hiç var olmayan" şeylerken, idealar hiç olagelmediği halde hep var olanlardır. Bk. Platon, *Timaios*, çev. Erol Günay - Lütfi Ay (İstanbul: Milli Eğitim Bakanlığı Yayınları, 1989.), 28.

<sup>75</sup> Platon, *Timaios*, 28.

<sup>76</sup> Platon, *Timaios*, 43.

bulunduğu duyulur âleme işaret etmektedir.<sup>77</sup> Bu noktada idealar âleminden fiziksel âlemin nasıl meydana gelebileceği sorusu gündeme gelecektir ki Platon'un Tanrı anlayışı burada devreye girmektedir; evreni ebedi olan ideaların biçimine göre düzenleyip meydana getiren Tanrı'dır.<sup>78</sup> "İyi İdeası" ile aynı anlama gelen Tanrı/Demiourgos hem ideaların hem de duyulur dünyanın yaratıcısıdır; O en iyi ve en yetkin olduğundan dünya da en iyi ve en yetkin âlemdir.<sup>79</sup> Ancak yine de ezeli olan bir düzlemin neden Tanrı'ya ihtiyaç duyacağı sorusu açıkta kalmaya mahkûmdur. Nitekim Platon zamanın sonsuzluğunu savunmakta, diğer taraftan yaratılmış bir şeyin nasıl ve hangi anlamda sonsuz olabileceği hususunda tatmin edici bir yanıt sunmamaktadır ki Aristo'nun da hocasını eleştirdiği noktalardan biri bu olacaktır.<sup>80</sup>

İnsan meselesine gelince Platon'a göre, rûh duyulurlar âlemine değil idealar âlemine aittir. Oradan yeryüzüne inip bir bedene inmesi, idealar âlemindeyken idrak edemediği nesneler dünyasını duygular aracılığıyla daha yakından anlamak ve tanımak içindir.<sup>81</sup> Bir diğer ifadeyle rûh, icmâlî bilgisini tafsîlî bilgiye dönüştürmek üzere, idealar âleminden dünya âlemine nüzul etmiştir. Ölümlü bir bedene girince de idealar dünyasındaki küllî bilgileri unutmuştur; ancak bu mutlak bir unutma da değildir, çünkü ideaların sahte sûretleriyle örülmüş olan dünyada sûretlerin hakîkatini anımsayabilmektedir. Uygun sorular ve araştırmalarla, anımsama süreci gerçek bir bilgiye doğru seyredebilmektedir. Bunun için rûhun büsbütün idealar dünyasına yönelmesi ve kendi hayatını da idealar dünyasına göre şekillendirmesi esastır.<sup>82</sup>

---

<sup>77</sup> Ömer Faruk Karaköse, "Platon, Aristoteles ve Augustinus'ta Zaman Kavramı," *Trabzon İlahiyat Dergisi* 8/1 (2021), 85.

<sup>78</sup> Karaköse, "Platon, Aristoteles ve Augustinus'ta Zaman Kavramı", 83.

<sup>79</sup> Gökberk, *Felsefe Tarihi* (İstanbul: Remzi Kitabevi, 2008), 65.

<sup>80</sup> Karaköse, "Platon, Aristoteles ve Augustinus'ta Zaman Kavramı", 86.

<sup>81</sup> İdealar gökyüzünün üzerinde bulunmaktadır ve rûhlar gökyüzünden yukarı uzanın bir aralıktan geçerek ideaları görebilirler. Tanrılar ve insanların rûhları, iki at tarafından çekilen kanatlı arabalara benzemektedirler. Tanrı rûhlarının her iki atı da iyi olmasına karşılık, insan rûhlarını çeken iki attan birisi iyi diğeri ise kötüdür. Bu sebeple tanrı rûhları ideaları sürekli müşâhede ederlerken, insan rûhları ideaları sadece bazen görebilmektedirler. İnsan rûhunu çeken kötü atın engellemeleri dolayısıyla arabanın kanatları kırılır ve kanatlarını yitiren rûh dünyaya düşüp bir bedene girer. İşte bu süreç ölümlü insanın doğuşudur. Bk. Kaya, "Platon'un Rûh Kuramı", 174-175.

<sup>82</sup> Kaya, "Platon'un Rûh Kuramı", 174-175. *Phaidon*, *Phaidros* ve *Devlet*'te rûhun idealar âlemindeki hakîkate ve huzûra tekrar kavuşabilmesinin en sahih yolunun biyolojik ölüm olduğu fikrindeyken, sonraki dönem eserlerinden *Timaios*'ta doğru bir eğitimle de bu huzûrun temin edileceği şeklinde bir değişime gitmiştir. Bk. Platon, *Timaios*, 41.

Platon'un bilgi ve erdem arasında kurduğu özdeşlik ilişkisi de buraya dayanmaktadır; gerçek fazilet veya erdem, ideaların bilgisine erişebilecek bir hayat yaşamaktır.<sup>83</sup> İdeaların bilgisine erişmek veya öğrenmek ise eskiden bilinenin hatırlanmasından ibarettir.<sup>84</sup>

Diğer yandan Platon'a göre rûh, doğası ve özü bakımından bir hareket ilkesidir. Yükselip idealara ulaşabilmesi de kendi hareketlerinin kaynağı olduğundan gelmektedir. Diğer yandan Platon bugün bizim "cemâdât" dediğimiz cansız varlıkları da canlı kabul edip, rûh ve dolayısıyla da akıl sahibi kabul etmektedir. Buna göre Platon düşüncesinde evren bütünüyle rûh sahibidir. İnsanın evren içindeki anlamını pekiştiren durum ise insan rûhunun kendi iradesiyle hareket edebiliyor olmasıdır. Sonuç olarak evrende olup biten her şeyin yani hareketin temelinde âkil bir rûhun bulunması bütün varoluşsal durumların akılsal bir zeminde gerçekleştiği anlamına gelmektedir.<sup>85</sup> Yani Platon'un rûhu, insanın, Tanrı'nın ve bütün âlemin birbiriyle olan irtibat ve birleşme noktasıdır.

Buraya kadar anlatılanları özetlersek, Sokrates ve Platon'un rûh düşüncesi, Yunan felsefesinde ezeli insan anlayışı bakımından önemli fikirler vermektedir. Öncelikle insanın bir doğasının bulunduğu ve bu doğanın beden-rûh dikotomisine dayandığı fikri her ikisinin de bilgi ve ahlâk anlayışının temelini oluşturmaktadır. Bedenin istekleri karşısında rûhın doğru bilme ve doğru eyleme arzusu, insan doğasının ilâhî menşeinin en önemli delilidir. İnsan önce kendini tanımak/"nefsini bilmek" cesaretiyle çıktığı erdem yolculuğunda, ikinci adım olarak başka rûhların tecrübelerinden istifade etmek için diğer insanları veya rûhları tanımaya, diyalog kurmaya çalışır. Dahası rûh bütün kâinatı kuşatan, kaosu kozmosa eviren ve çokluğun kendisiyle tekliğe ircâ edilebileceği ilâhî bir hakîkattir. Sokrates düşüncesinin devamı niteliğindeki Platon felsefesinde de rûh, bütün varoluşsal ve bilişsel durumların kaynağı, varlıkların hareketlerinin ve varolmaya devam edişlerinin ilkesidir.<sup>86</sup> Bu anlamda insanı

---

<sup>83</sup> Özkan, "Sokrates ve Platon Felsefesinde İnsan Sorunu", 14.

<sup>84</sup> Kaya, "Platon'un Rûh Kuramı", 175.

<sup>85</sup> Kaya, "Platon'un Rûh Kuramı", 176.

<sup>86</sup> Phaidros Diyaloğu'nda rûhın varlıkların hareketlerinin kaynağı oluşunu ve varlık âleminin idâmesi için rûhın ölümsüz olması gerektiğini şu sözleriyle açıklar: "Başkasından hareket alan ve kendisi de başkasını hareket ettiren şey, hareket durunca yaşamaz olur. Yalnız kendiliğinden hareket eden varlıktır ki kendi kendisini terk edemeyeceği için sürekli hareket halindedir. Hatta bütün öteki varlıklar için de bir hareket kaynağı ve ilkesidir. Şimdi ilke olan bir şeyin doğuşundan, meydana gelişinden söz edilemez. O halde kendi kendine hareket eden varlık, hareketin ilkesidir ve bu varlığın ne yok olması mümkündür ne de yeniden doğması.



diğer varlıklardan temyiz eden unsurun rûh olduğu ve bu rûhun ilâhî- ezeli tabiatte oluşu, rûhani tecrübenin insanı dönüştürücü etkisi gibi konularda felsefe ile tasavvuf arasında benzer çağrışımların göze çarptığını söyleyebiliriz. Yine âlemin rûhuna iştirâk edebilme imkânı ve bilginin öğrenmek/kesbetmek yerine unutulmanı hatırlamak/keşfetmek sûretiyle tahakkuk ediyor oluşu tasavvuf geleneği tarafından İslâmî ve irfani hassasiyetlerle yeniden yorumlanan hususlardandır. Bu benzerlikler tasavvufun felsefî öğretilerle yoğrulmuş bir gelenek olduğu çıkarımından ziyade, insanı varlık âleminin zirvesine yerleştiren tüm geleneklerin tecrübe ettikleri müşterek netice olarak anlaşılmalıdır.<sup>87</sup>

## 1.2. Âlemin Ezeliyeti: “Nous”- “Bir”den Çıkan Bir”

Yeni Platoncu filozoflar Tek Tanrı’dan çokluk âleminin çıkmasını muhal görmüşler ve “Bir”den bir çıkar”<sup>88</sup> ilkesinin sonucu olan “kadîm âlem” düşüncesine varmışlardır. Yeni Platonculuğu karakterize eden bu sudûr ve nüzûl fikri, sûretsiz maddelerden bileşiklere ve oradan ilk akla kadar her şeyin aklilikten aldığı pay temelinde birbiriyle ilişkili olduğu monist ve birlikli bir yapı inşa etmeyi amaçlamaktadır.<sup>89</sup> Yeni Platonculuğun kurucusu olan Plotinus (m. 270), Aristo ve Stoa Okulu’ndan da beslenerek<sup>90</sup> Platon’un geliştirmiş olduğu idealar nazariyesini yeniden yorumlamış ve varlık felsefesinin en önemli nazariyelerinden olan sudûr/emanation teorisini geliştirmiştir. Sudûr, terim olarak, “taşmak”, “çıkma”, “fışkırmak”, “meydana gelmek”, “türemek” gibi anlamlara gelmektedir. Felsefî literatürde ise bütün türemiş

---

Eğer başka türlü olsaydı üstümüzde gök ve bütün canlı varlıklar hareketsiz kalır, yok olurdu ve artık bir daha hareket edebilmeleri, yeniden doğmaları mümkün olmazdı.” Bk. Platon, *Phaidros*, 245.

<sup>87</sup> Zira tasavvufun varlık anlayışında merkez Allah’tır ve İslâmî parametrelere arzedilmemiş hiçbir kozmolojik veya teolojik gelenek bu anlamda sûfiler tarafında itibar görmemiştir.

<sup>88</sup> “Bir” Plotinus’un düşüncesinde nihai hakikat olup her şeyi zâtîdir, maddî değildir, mutlak hayr ve hürriyet sahibidir. Bir’in başlangıcı ve sonu yoktur, diğer her şey O’ndan sudur eder ve ilk sudur eden şey nous-akıldır. Bk. Plotinos, *Enneadlar*, çev. Zeki Özcan (Bursa: Asa Yayınları, 1996), 39-40.

<sup>89</sup> Böylece Yeni Platoncular, hem Platonculuğu Aristocu felsefe karşısında yeniden yapılandırmış hem de Aristo felsefesini Platoncu ilkeler çerçevesinde dönüştürmüşlerdir. Bk. İbrahim Halil Üçer, *İbn Sinâ Felsefesinde Sûret, Cevher ve Varlık* (İstanbul: Klasik Yayınları, 2017), 250-251.

<sup>90</sup> Stoalılar, Tanrı’nın âlemin içinde içkin/immanent olduğunu kabul ederler. Buna karşın, Aristo’ya göre Tanrı, âlemin üstünde aşkındır/transcendant. Plotinos bu iki görüş arasında bir senteze varmıştır. Bk. Kamıran Birand, *İlk Çağ Felsefesi Tarihi* (Ankara: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, 1958), 123.

veya ikincil şeylerin daha temel veya ilk olan bir şeyden çıkmaları, varlığa gelmeleri işlemi veya süreci olarak tanımlanmıştır.<sup>91</sup>

Plotinus'un sudûr teorisindeki ana referansı, Platon'un ideaları, hususen de "iyi ideası"dır. İyi ideası, idealar âlemin üzerinde yer alan bütün varlıkların varlığa gelişlerinin ilkesidir. Plotinus "İyi ideası"nı tanrısal nitelikler yüklediği "Bir" kavramına tahvil etmiş ve onun ilk ve mutlak varlık olduğu fikrini savunmuştur. Buna göre varlığın temeli İlk Varlık olan Mutlak "Bir"dir<sup>92</sup> ve Bir; Tanrı'dır, ilktir, tektir, varlığının başlangıcı ve sonu yoktur, zorunlu olarak âlemi oluşturmaktadır. Dahası "*Bir, hiçbir şey aramayan, hiçbir şeye sahip olmayan, hiçbir şeye ihtiyacı olmayan bir varlıktır. Bu yüzden O, yetkindir. Yetkin olduğu için bolluk olur ve bolluk ondan farklı bir şey meydana getirir.*"<sup>93</sup> Bir hakkında hiçbir yüklem ve izafetin isabetli olmayacağını savunan Plotinus, Bir hakkındaki bilgilerimizin O'nun ne olduğunu değil ne olmadığını gösteren negatif bir söylemle ilerlemesi gerektiğini belirtir.<sup>94</sup> Bir'den çokluk âleminin nasıl varlığa geldiğini ise "*Bir'den bir çıkar.*" ilkesine dayandırarak, Bir'den Nous, Nous'tan/Küllî Akıl, ondan da Rûh'un/Küllî Rûh sudûr ettiğini ve bu sudûrun zaruri<sup>95</sup> olarak gerçekleştiğini söyleyerek açıklamıştır.<sup>96</sup> Bir'in ilk sudûru olan nous, Bir'in mutlak mükemmelliğinin ve iyiliğinin sonucu olarak taşan ilk mevcûd/varlık olmasının yanı sıra, ilk vücûddur/Varlık. Nitekim Plotinus'un Bir'i, bazen Tanrı'ya, bazen

---

<sup>91</sup> Mahmut Kaya, "Sudûr", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2009), 37/467-468.

<sup>92</sup> Plotinus "Bir"i şu sözleriyle tasvîr eder: "Basit bir şey gerçekten Bir'dir; (önce) başka bir şey, ardından bir değildir. Hatta onun hakkında Bir demek bile yanlıştır. O ne sözün ne de bilimin objesidir. O'nun özün ötesinde olduğu söylenir. Eğer basit bir araza ve terkibe yabancı ve gerçekten bir olan bir şey olmasaydı, ilke olmayacaktı; O, basit ve her şeyin ilki olduğu için kendi kendine yeter. Çünkü sonra gelen önce gelene muhtaçtır. Basit olmayan şeyler, kendilerinin bileşik olmaları için gerekli basit terimlere muhtaçtır. Böyle bir biricik olmalıdır; çünkü onun bir benzeri olsaydı, iki şey tek bir şey olacaktı. Gerçekte birisi ilk olacak, iki cisim varlığı söz konusu değildir. Bir cisim basit bir varlık değildir; o türemiştir, ilke değildir. İlke türememiştir ve maddî olmayan; fakat gerçekten bir olduğu için o, bizim, İlk olduğunu söylediğimiz şeydir." Bk. Plotinus, *Enneadlar/Dokuzluklar*, 39-40.

<sup>93</sup> Plotinus, *Enneadlar/Dokuzluklar*, 39-40.

<sup>94</sup> Plotinus, *Enneadlar/Dokuzluklar*, 51.

<sup>95</sup> Sudûrun zaruri olması Bir'in mutlak yetkinliğinin herhangi bir irade, içsel ya da dışsal bir zorlama söz konusu olmadan tabii olarak taşmasından ötürüdür. Bk. Cevdet Kılıç, "Plotinus'ta Sudurla İnən ve Aşkla Yükselen Çift Kutuplu Hakikat Anlayışı", *KADER: Kelâm Araştırmaları Dergisi/Kelâm Araştırmaları Dergisi* 7/1 (2009), 45.

<sup>96</sup> Metin Bal, "Roma'da Yeni Platonculuğun Kurucusu Plotinus ve Öğretisi", *Doğu Batı Düşünce Dergisi* 50 (2009), 92.

matematiksel sayıya, bazen de bir rakamının tabiattaki yansımasına tekabül eden, bu yüzden de net bir şekilde ne olduğu anlaşılmayan hareketsiz, iradesiz, durgun ve kendisi dışında hiçbir şeyi bilmeyen donuk bir varlık izlenimi vermektedir.<sup>97</sup> Bundan ötürü Küllî Akıl, varlığın ilk halkası olup Bir’e yakınlık ve mükemmellik noktasında, en çok benzeyen varlıktır. Sudûrun üçüncü mertebesinde ise, fizik dünyanın ortaya çıkması için maddenin kabul edebildiği ölçüde, Nous ile Madde arasında köprü vazifesi gören Küllî Rûh bulunmaktadır. Her var olanda kendini yaymak, dışına çıkmak, akmak veya etkin olmak eğiliminden dolayı Bir’den, nous, noustan rûh, rûhtan ise cisimlerin meydana geldiği bir taşma ve varoluş süreci söz konusudur.<sup>98</sup> Yukarıdan aşağıya seyreden bu süreç, insanın varlığıyla tekrar yukarıya yönelmektedir. Şöyle ki insan, cisimler âlemini, duyularıyla; rûh âlemini ise doğrudan algıladığı, kendi rûhu yoluyla; idealar âlemini ise, akli ile bilir. Dolayısıyla insan, bir yandan cisimler dünyasına açılan duyu organları; diğer yandan manevî dünyayı kavramaya yarayan sezgi kabiliyeti sayesinde varlık dairesini tamamlayabilmektedir.<sup>99</sup>

Sudûr teorisi, esasında Platon’un idealar teorisiyle gündeme getirdiği materyalist düşünceye karşı durma hassasiyetinin devamı şeklinde okunmalıdır. Duyulurlar dünyasında meydana gelmiş bütün cisimlerdeki aslî gerçeklik, tinsel nitelikleriyle yani ilk rûh ile olan bağlantılarıdır. Buna göre Plotin’in felsefeyi dış dünyaya ilişkin bütün değerleri yok sayma ilkesi üzerine kurduğu anlaşılmaktadır. Tanrı’dan yani “Bir”den ve “Bir”e yakın olandan başka ne varsa sınırlı ve geçicidir, değersizdir.<sup>100</sup> Bu teoriyle filozof ezeli ve kadîm olanla sonradan olanı, değişmeyenle değişime uğrayanı, bir başka deyişle bir ve mutlak olanla çok ve mümkün olan varlıklar arasındaki ilişkiyi belirginleştirmek, böylece en ulvîsinden en süflîsine kadar bütün kâinatı bir tertip içinde yorumlamak istemiştir. Bu açıdan bakıldığında Plotin’e göre felsefenin asıl amacı büyük ölçüde ulûhiyyet fikriyle keşif, mistik tecrübe ve derunî zevkin temin edilmesidir denebilir.<sup>101</sup>

---

<sup>97</sup> Kılıç, “Plotinus’ta Sudurla İnen ve Aşkla Yükselen Çift Kutuplu Hakikat Anlayışı”, 44.

<sup>98</sup> Gökberk, *Felsefe Tarihi*, 120.

<sup>99</sup> Plotinus, insanın ulaşabileceği en üstün bilgi derecesinin ise cezbe/extase anında meydana geleceğini düşünmektedir. Cezbeye erişen insan rûhu Tanrı’ya açılır ve O’nunla ile birleşir. Bk. Birand, *İlk Çağ Felsefesi Tarihi*, 124.

<sup>100</sup> Mahmut Kaya, “Sudûr”, 37/467.

<sup>101</sup> Cahid Şenel, “Yeni Eflâtunculuk”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2013), 43/423-424.

H. III. yüzyılın ortalarında Aristo'ya ait zannedilerek tercüme edilen Enneadlar'ın son üç kitabı aracılığıyla Plotinus düşüncesiyle tanışan İslâm âlimleri, sudûr nazariyesinin varoluşun keyfiyeti hakkında yeni bir ufuk olabileceğini fark etmişlerdir. Husûsen Fârâbî'nin yorum gücüyle İslâm'a aktarılan ve “ibdâ” kavramıyla ifade edilen sudûr süreci hem kozmolojik hem de teolojik birçok meselenin açıklanabilmesinde işlevsel rol oynamıştır. İslâmî kâideler ve sâbitelerle çakışmayacak bir felsefi öğreti haline getirebilmek adına Fârâbî, Plotinus'un “Bir” ve âlem ayrımını, “Vacib-mümkün” varlıklar ayrımına dönüştürmek sûretiyle Allah ve diğer mahlûkat arasındaki ontolojik farklılığı öne çıkarmaya gayret etmiştir.<sup>102</sup> Bunun için Vâcib Varlık olan Allah'ın, sudûr yoluyla mümkünler âlemini varlığa getirdiğini ve bu sürecin Allah'ın iradesi ve rızası tarafından öncelendiğini öne sürmüştür; Fail, Mürid ve Kadir Tanrı inancını korumaya çalışmıştır.<sup>103</sup> Yine ilk akıl dahi hiçbir sudûr eden varlığın O'na benzeyemeyeceği ve varlıklarını kendi dışlarında bir sebepte buldukları için bütün mümkünlerin hâdis<sup>104</sup> oldukları yorumuyla, kelâma alternatif bir İslâm metafiziği geliştirmişlerdir.

<sup>102</sup> Hudûs teorisinin kelâmî anlamda alındığında yetersiz ve işlevsiz olduğunu söyleyen filozoflara göre hâdisin hem varlığı hem de sürekliliği açısından Tanrı'ya muhtaç olması, onu yokluğun öncelenmesi anlamındaki hudûsla değil; sebepli olma anlamındaki “imkan”la açıklanabilir; zira mümkün varlığın sebebini ortadan kaldırdığımızda onun varlığını açıklama imkanından da yoksun kalırız. Bk. Muhammet Fatih Kılıç, “İbn Sînâ'nın Kelâmcıların Hudûs Görüşüne Yönelttiği Eleştiriler,” *Divan: Disiplinlerarası Çalışmalar Dergisi* 28/28 (2010), 12.

<sup>103</sup> Fârâbî'nin düşünce sisteminde sudûr şu süreçte gerçekleşmektedir: Allah'tan sadır olan ilk mümkün varlığın, yani “Akl-ı evvel”in var olmasıyla, ilk rubûbiyyet âlemi; sonra da mümkün varlıkların olduğu emr âlemi meydana gelmektedir. Emr âlemindeki diğer varlıklar, Akl-ı evvel'in Allah'tan aldığı yetkiyle sudûr etmektedir. Bu oluşumda ilk akıl da âkildir, ancak onun taakkülü Allah'inkinden farklıdır. Nitekim, Allah Kendi zâtını akledip Akl-ı evvel'i var ederken, Akl-ı evvel kendini var eden Mutlak Varlık sebebiyle taakkul edebilmektedir. Böylece Akl-ı evvel ilk kertede kendini var eden Allah'ı akleder ve bundan ikinci mümkün varlık olan Akl-ı sâni/ikinci akıl meydana gelir. Akl-ı evvel ikinci kertede de kendi varlığının, Akl-ı sâni'ye ilke olduğunu idrak eder ve bu idrakinden de küllî nefis denen feleğin nefsi sâdir olur. Üçüncü eylem olarak kendi varlığının esasen mümkün olduğunu idrak eder ve bu idrâkinden de cismen ve sûreten felek-i ala olan ilk semâ meydana gelir. Bu süreç onuncu akıl olan Faal Akıl'a kadar böylece sürer ve ay üstü âlem zuhûr etmiş olur. Faal akıl'dan da ay altı âlemi meydana getiren heyûlâ ve dört unsur/anâsır-ı erbaba, bunlardan da dünyevî varlıklar zuhûr eder. Bk. Fârâbî, *el-Medînetü'l-Fâzıla*, çev. Nafiz Danışman (İstanbul: Milli Eğitim Bakanlığı Yayınları, 1990), 29-38.

<sup>104</sup> Buna göre varlığı her katmanda irade eden Allah'tır, murâd ise âlemdir ve âlem bu edilgenliği yani harici bir iradeye bağımlılığı sebebiyle hâdistir. Keza, ilk sâdir olan “Akl-ı Evvel” dahi hiçbir varolan Mutlak Varlık olan Allah'a benzememektedir. Bk. Fârâbî, *el-Medînetü'l-Fâzıla*, 16-19.

Sonuç olarak Yeni Platoncu felsefede varlık mertebeleri düzeninde yer alan sudûr ve Bir olana yükseliş felsefesi, dinî bir içeriğe sahip olduğundan Batı düşüncesinde Musevî ve Hristiyan geleneği içinde yer alan bazı filozoflar, Platonculuğun bu yeni yorumunu kendi dinî görüşlerinin bir yorumu olarak görmüşlerdir. İslâm düşüncesinde de Müslüman filozoflar ve sûfiler tarafından geliştirilerek, varlığın Vâcibu'l-Vücûd'dan oluş/çıkışını yani Bir'den çokluğun nasıl var olabileceğini açıklamaya referans olmuştur.<sup>105</sup>

## 2. EHL-İ KİTÂB'DA EZELİYET DÜŞÜNCESİ

Yahûdîlik ve Hristiyanlık'ta âlemin varlık sahnesine nasıl çıktığı ve birlik ile çokluk arasında aracı bir ezelî varlık olarak Herakleitos'tan tevarüs edilen “logos” doktrininin önemli bir tesiri olduğu düşünülmektedir.<sup>106</sup> Grekçede hesap etme, söylenti, akıl, deyiş, terim, söz/kelâm gibi değişik anlamlarda kullanılan logos kelimesi,<sup>107</sup> terim olarak fenomenal varlığı ebedî bir temele bağlayarak ebedî olan sebebin, sınırlı olan dünya veya insan ile olan ilişkisine bir açıklama getirmek şeklinde tanımlanmıştır.<sup>108</sup> Yunan kültüründe materyalist veya panteist açılımlarıyla ele alınan logos düşüncesi, önce Yahûdîler sonra da Hristiyanlar tarafından teolojik bir bağlama oturtularak, Tanrı'nın Logos'u veya Tanrı'nın Kelâm'ı terkindeki anlamına kavuşturulmuştur.

Yunan kültürü ve felsefî ekolleri ile birarada yaşayan İskenderiyeli Yahûdîlerden Philo, monoteist bir din olarak Yahûdîlik ile felsefî söylemi sentezlemeye çalışan ilk filozof olmuştur.<sup>109</sup> Philo'ya göre Tanrı ne aklî melekelerle ne de duyularla idrak

---

<sup>105</sup> Kılıç, “Plotinus'ta Sudûrla İnen ve Aşkla Yükselen Çift Kutuplu Hakikat Anlayışı”, 40.

<sup>106</sup> Austryn Wolfson, *Philo: Foundations of Religious Philosophy in Judaism, Christianity, and Islam* (Cambridge: Harvard University Press, 1962), 222.

<sup>107</sup> Ahmet Arslan, *İlkçağ Felsefe Tarihi: Sokrates Öncesi Yunan Felsefesi* (İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, 2006), 195.

<sup>108</sup> İsmail Taşpınar, “Yahûdî Geleneğinde İlahi Kelâm Tasavvuru: İskenderiyeli Philo ve Logos Doktrini”, *Milel ve Nihal* 8/1 (2011), 144.

<sup>109</sup> Wolfson, *Philo: Foundations of Religious Philosophy in Judaism, Christianity, and Islam*, 22–27. Philo'nun Kitab-ı Mukaddes'teki ifadeler ile Yunan felsefesine ait bir kavram olan ‘Logos’u bağdaştırma gayretleri, yani iman-akıl irtibatını sağlama girişimi, önce Hristiyan Kilise Babaları'nı, sonra da Yunan felsefi külliyatını tercüme eden İslam filozoflarını etkileyecektir. Benzer düşünceler, İslam filozofları vasıtasıyla Orta çağ Yahûdî düşünür ve felsefecilerinden Maimonides tarafından geliştirilerek sürdürülecektir. Bk. Mircea Eliade, *Histoire des Croyances et des Idées Religieuses*, Paris: 1983, 3/167'den naklen: Taşpınar, “Yahûdî Geleneğinde İlahi Kelâm Tasavvuru: İskenderiyeli Philo ve Logos Doktrini”, 154.

edilmesi mümkün olan; ancak tenzîh ederek anlatılabilen Mutlak ve Mükemmel varlıktır. Logos nazariyesine olan temayülü de buradan kaynaklanmış olmalıdır; zira âlemden bütünüyle tenzîh edilmiş bir Tanrı'nın âlemle nasıl irtibatta olacağı sorunu başka türlü izah etmek mümkün görünmemektedir.<sup>110</sup> Philo sözgelimi Tevrat'ta geçen “Gökler Tanrı'nın Kelâmıyla, gök cisimleri ağzından çıkan solukla yaratıldı.”<sup>111</sup> ifadesinde geçen Tanrı'nın yeryüzündeki tecellîsi anlamına gelen “kelime/kelâm”<sup>112</sup> ile logos arasındaki anlam benzerliğinden yola çıkarak, Tanrı'dan çıkan ilk varlığın ezeli logos olduğunu ve âlemin de ezeli logostan meydana geldiğini öne sürmüştür.<sup>113</sup> Yine Tevrat'ta geçen insanın Tanrı'nın sûreti olarak yaratıldığına dair âyeti, “Tanrı sûreti, bütün âlemin kendisi aracılığıyla yaratıldığı Logos'tur.” şeklinde izah etmiş ve insanı da Tanrı sûretinin (logos) sûreti olarak tevil etmiştir.<sup>114</sup> Dolayısıyla idrakin her türlüşünden uzak olan Tanrı'nın iradesini ve eylemlerini anlayabilme imkânını logosa yükleyen<sup>115</sup> Philo, ona Tanrı'dan bağımsız bir varlık atfetmiş ve kozmolojik ilke haline getirmiştir.<sup>116</sup> Philo'dan sonraki Yahûdî din adamları ise logos nazariyesinin Hristiyanlara intikal edip, teslîs akîdesine kaynaklık edecek kadar içselleştirilmesinden sonra, kendi ilâhiyât metinlerinde kullanmaya yanaşmamışlardır.<sup>117</sup>

Dolayısıyla Hristiyanlığın ortaya çıktığı dönemde Yunan filozoflarında olduğu kadar Yahûdî düşünürler arasında da âlemin yaratılmasından önce Tanrı'nın yanısıra birtakım ezeli varlık veya varlıkların bulunduğu yönünde dinî ve felsefî bir tasavvur bulunmaktaydı. Hristiyan teologlar da logos doktrinini hem Hz. İsa'nın

---

<sup>110</sup> Maren Niehoff, *Philo of Alexandria: An Intellectual Biography* (New Haven: Yale University Press, 2018), 222.

<sup>111</sup> Mezmurlar, 33/6

<sup>112</sup> Eski Ahid'de ‘Tanrı'nın Kelâmı’ ifadesi beş yerde geçmektedir: Hakimler, 3/20; I. Samuel, 9/27; I. Krallar, 12/22; Tarihler, 17/3; Süleyman'ın Meselleri, 30/5. Bk. Taşpınar, “Yahûdî Geleneğinde İlahi Kelâm Tasavvuru: İskenderiyeli Philo ve Logos Doktrini”, 149.

<sup>113</sup> Philo'ya göre, Logos, üç varlık mertebesinde zuhûr etmiştir: Bunlardan ikisi âlemin yaratılmasından öncesine, biri de sonrasına denk gelmektedir. Logos ilk mertebede Tanrı'nın bir düşüncesi olarak ezeldir. İkinci mertebede, âlem henüz yaratılmadan Tanrı, Logos'u cisimsiz bir varlık olarak yaratmış ve onu âlemin yaratılmasında bir araç veya plan olarak kullanmıştır. Üçüncü mertebede ise âlemin yaratılmasının akabinde Tanrı, Logos'u âleme yerleştirerek âlemin her bir zerresini yönetmek için bir araç olarak kullanmaktadır. Bk. Wolfson, *Philo: Foundations of Religious Philosophy in Judaism, Christianity and Islam*, 331-332.

<sup>114</sup> Muhammet Tarakçı, “Hristiyanlıkta Logos Doktrini” 8 (2011), 204.

<sup>115</sup> Niehoff, *Philo of Alexandria: An Intellectual Biography*, 221

<sup>116</sup> Wolfson, *Philo: Foundations of Religious Philosophy in Judaism, Christianity, and Islam*, 330.

<sup>117</sup> Taşpınar, “Yahûdî Geleneğinde İlahi Kelâm Tasavvuru: İskenderiyeli Philo ve Logos Doktrini”, 163.

tanrılaştırılmasına gidilen süreçte hem de Hristiyan vahyini açıklama teşebbüslerinde elverişli bir felsefî argüman olarak kullanmışlardır.<sup>118</sup> Her ne kadar Sinoptik İnciller'in, Pavlus'un ve Yuhanna İncili'nin logos konusunda farklı yaklaşımları olsa da Tanrı dışında ezeli bir varlığı mümkün gördükleri anlaşılmaktadır. Pavlus, Hz. İsa'nın doğumundan önceki süreçte, ilahî âlemde sadece Tanrı ve Ezeli Mesih'in bulunduğu söz etmiş; Ezeli Mesih'i de açıkça ezeli hikmet ile özdeşleştirmiştir. Ona göre Ezeli Mesih, Tanrı'nın öz oğlu<sup>119</sup> ve bütün varlıkların ilk doğanıdır.<sup>120</sup> Sinoptik İnciller'den Matta ve Luka ise Hz. İsa'nın doğumundan ve âlemin yaratılmasından önce ilahî âlemde sadece Tanrı ve Kutsal Rûh'un bulunduğunu belirterek Pavlus'un yaklaşımını değiştirmişler; Ezeli Mesih'i Kutsal Rûh'a yormuşlardır. Yuhanna İncili'ne göre ise, Hz. İsa'nın doğumundan önce ilahî âlemde sadece Tanrı ve Logos bulunmaktadır. Nitekim Yuhanna İncili'nin girişindeki *"Başlangıçta Söz(logos) vardı. Söz Tanrı'yla birlikteydi ve Söz Tanrı'ydı. "Başlangıçta O, Tanrı'yla birlikteydi. Her şey O'nun aracılığıyla var oldu, var olan hiçbir şey O'nsuz olmadı. Yaşam O'ndaydı ve yaşam insanların ışığıydı."*<sup>121</sup> ifadeleri, ezeli Mesih'i Logos olarak tanıtır.<sup>122</sup> Bu durumda Yuhanna'ya göre ezeli varlıklar Tanrı ile logostur.<sup>123</sup>

Sonuç olarak birçok muhtelif görüşe rağmen Pavlus ve Yuhanna öncülüğünde gelişen kelime-logos düşüncesi dolayısıyla, Hz. İsa logos ile tecessüm edip, onunla ulûhiyyet niteliği kazanan Tanrı kelâmı ve mesajı addedilmiştir.<sup>124</sup> Böylece Hristiyan

---

<sup>118</sup> Tarakçı, "Hristiyanlıkta Logos Doktrini", 201.

<sup>119</sup> "Ama zaman dolunca Tanrı, Yasa altında olanları özgürlüğe kavuşturmak için kadından doğan, Yasa altında doğan öz Oğlu'nu gönderdi. Öyle ki, bizler oğulluk hakkını alalım." (Galatyalılar 4:4).

<sup>120</sup> "Görünmez Tanrı'nın görünümü, bütün yaratılışın ilk doğanı O'dur. Nitekim yerde ve gökte, görünen ve görünmeyen her şey tahtlar, egemenlikler, yönetimler, hükümlerlikler- O'nda yaratıldı. Her şey O'nun aracılığıyla ve O'nun için yaratıldı. Her şeyden önce var olan O'dur ve her şey varlığını O'nda sürdürmektedir." (Romalılar 8:3).

<sup>121</sup> Yuhanna 1.

<sup>122</sup> İsmail Bulut, "'Kelimetullah' Bağlamında Mâturîdî'nin 'Kelime/Logos' Anlayışı" 66/Bahar (2016), 370.

<sup>123</sup> Harry Austryn Wolfson, *The Philosophy of the Church Fathers: Faith, Trinity, Incarnation* (Cambridge: Harvard University Press, 1956), 177.

<sup>124</sup> İnciller arasındaki ihtilaflar, Hz. İsa, Kutsal Rûh, ezeli hikmet ve Logos arasındaki ilişkinin net bir sonuca bağlanamamasına sebebiyet vermiştir ki teslis inancındaki farklı yaklaşımlarda da aynı sebep geçerlidir. Hz. İsa'nın insan mı yoksa ilâh mı veya hem insan hem ilâh mı olduğu konusundaki asırlar süren tartışmalar, m. 325 İznik, m. 431 Efes ve m. 451 Kadıköy Konsillerinde hem insanî hem ilâhî olmak üzere iki tabiatlı fakat tek şahsiyetli olduğu sonucuyla karara bağlanmış; Tanrı'nın oğlu olması hasebiyle teslisin bir uknûmunu teşkil ettiği resmen tasdik ve ilân edilmiştir.

filozofları felsefeden tevarüs ettikleri logos doktrini, merkezî bir din dogması haline getirerek, Hristiyanlığı felsefelleştirmişler ve karşı bir teolojik atakla da karşılaşmamışlardır. Oysa Hristiyanlık öncesinde yani Platon'tan beri idea veya logosa dayandırılan bütün ezeli varlık telakkileri, dogmatik değil felsefî veya kozmolojik bir içerikle ele alınmıştır. Her ne kadar Philo, Yahûdî inanç sistemiyle uzlaştırmaya çalışmışsa da felsefî logos düşüncesi Yahûdî teolojisinde hiçbir zaman akîde haline gelmemiştir. İslâm felsefesinde de logos nazariyesinin kaynaklık ettiği sudûr teorisinin İslâm ilâhiyâtında bir inanç meselesine dönüşmeyip, alternatif kozmoloji olarak kaldığı söylenmelidir.<sup>125</sup>

Buraya kadar özetini sunmaya çalıştığımız düşünce tarihinde ezeli varlık veya varlıkların imkanına dair ortaya atılan teoriler, İslâm düşüncesinin sağlam temeller üzerinde yükselmesi için gerekli olan ilmî müktesebatı teşkil etmektedir. Vahyin kat'î olarak delalet etmediği ve fakat tutarlı bir akîde için de mühim olan bazı varoluşsal telakkilerin çok dakik bir biçimde tahlîl edildiği anlaşılmaktadır. Bu tahliller neticesinde İslâm'ın tevhîd karakterine zeval getirecek her türlü tasavvur ayıklanmış, dönüştürülmüş; uyumlu olabilecek tasavvurlar ise uyarlanmış ve geliştirilmiştir. Ancak daha önce de bahsi geçtiği üzere İslâm dininde akîdevî hassasiyet, kozmolojik veya epistemolojik spekülasyonlara karşı her zaman muhafaza edilmiştir. Yunan felsefî külliyyatından istifade ile oluşan ve “ilk ezeli varlık” sorununu aklî ve mantıksal düzlemde ele alıp tartışan İslâm filozofları teolojik, kozmolojik ve epistemolojik birçok meselede İslâm kelâmına alternatif fikir üretebilmiş olsa da vahyin biricik ilkesi olan tevhîd akîdesinin savunucusu olarak kelâm ilmi, teoloji sahasında tekeli korumuştur. Bundan sonraki bölümde, İslâm düşüncesinin kelâm ve tasavvuf kanadında ezeli varlığa ilişkin nasıl bir düşünce sistemi geliştirildiğine odaklanacağız.

### **3. İSLÂM'DA EZELİYET DÜŞÜNCESİ: KELÂM VE TASAVVUFUN NAS YORUMUNDAKİ FARKLILIKLAR**

İslâm dininin ana karakteri ve inanç sisteminin bütün kademelerinin kendisine dayandığı ilke tevhîddir. Başta Allah'ın varlığı ve birliğini öngören tevhîd tüm dinlerin

---

Bk. Ömer Faruk Harman, “İsâ”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2000), 22/473-475.

<sup>125</sup> Tarakçı, “Hristiyanlıkta Logos Doktrini”, 222.



ve insanlığın hatta eşyanın indirgenebileceği nihai mertebe olarak insan zihninin ve kalbinin yönelebileceği en yetkin imkandır. Naslarla sınırları net bir şekilde çizilen İslâmî tevhîd anlayışı, İslâm'ın zuhûrundan itibaren Müslümanların hiçbir şekilde gündemden düşürmediği ve düşünce yapılarını da kendisini eksene alarak şekillendirdiği esas gâyeyi teşkil etmiştir. Allah'ın varoluşuna dair en tümel yüklem olan tevhîd, Allah'ın zâtı ve sıfatları gibi teolojik konuların olduğu kadar âlemin varlığı ve mâhiyeti konularının anlaşılmasında da en belirleyici etken olmuş; bu yönüyle İslâm teolojisinden, epistemolojisine ve ontolojisine kadar bütün bir sistemin hüviyetini oluşturmuştur. Bu başlık altında tahlile tabi tutacağımız konu da ilk İslâm düşünürlerinin tevhîdi elden bırakmadan çokluk düzlemi olan âlemi ve âlemde bir misyon ile var edilen insanı anlamlandırma ve konumlandırma çabaları olacaktır. Böylece ezeliyet meselesinin kelâmıda nasıl bir bağlama oturduğunu özetlemeye çalışacağız.

### 3.1. KELÂMÎ TEVHÎD ANLAYIŞI: EZELÎ VARLIK VE DİĞERLERİ

Zamanın nesnel gerçekliği, zihinsel kategorisi, varlıkların kökeni bakımından önemi ve mekân ile ilişkisi gibi meselelerin İslâm dünyasında gündem oluşu, kelâm ilminin teşekkül dönemine tekabül eder. H. II. yüzyılın ilk yarısından itibaren baş gösteren mâlûm siyasi ve sosyal hadiseler, Allah'ın birliği, sıfatlarının mâhiyeti, imâmet, kaza-kader-cebr, irâde, imân- amel ilişkisi gibi ilâhiyât bahislerinin tartışılmaya başlamasının zeminini oluşturmuştur.<sup>126</sup> Bu yönüyle kelâm ilminin çıkış noktasını dinin dışı dönük bir savunusunu yapmak değil; fıkıh, hadîs, tefsîr vb. dinî ilimlerde olduğu gibi Müslümanların Kur'ân'ı anlama ve gündelik hayat ile Kur'ân arasında irtibat kurabilme çabası olarak tespit etmek daha doğrudur. Diğer din ve milletlere karşı İslâm akîdesini savunma misyonu ise nas yorumculuğunun bir uzantısı şeklinde gelişmiştir.<sup>127</sup> Böylece İslâm'ın klasik evresi olarak betimlenen h. II. asra kadarki dönemde Kur'ân ve

---

<sup>126</sup> Hayrettin Nebi Güdekli, *Kelâmın Tümel Bir Disiplin Olarak İnşası* (İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2015), 30-31.

<sup>127</sup> Ömer Türker, "Kelâm İlminin Metafizikleşme Süreci," *Divan: Disiplinlerarası Çalışmalar Dergisi* 23/12 (2007), 76; Louis Gardet, "İslâm 'Din İlimleri' İçinde İlm-i Kelâmın Yeri Üzerine Bazı Düşünceler", çev. Mustafa Sait Yazıcıoğlu, *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 1981, 24/609-619; Josef van Ess, "Early Development of Kalam," *Studies on the First Century of Islamic Society*, ed. G. Juynboll Carbondale (Illinois: Southern Illinois University Press, 1982), 110.

mütevâtir sünnet ile mukayyed olan deliller ışığında İslâm akîdesinin temel ilkeleri tespit edilmiş ve İslâm dini gayr-i müslim zümrelere karşı müdafa edilebilecek kıvama getirilmiştir. Sözelimi Kur’ân’ın Allah’ın her şeyin hâlık olduğu ve Allah’ın eşi ve benzeri hiçbir şeyin bulunmadığı şeklindeki iki ana ilkesinden hareket eden kelâmcılar, öncelikle varlık dünyasının yaratan (hâlık) olarak Tanrı ve yaratılan (mahlûk) olarak âlem şeklinde iki boyutlu olduğu neticesine ulaşmışlardır. Nitekim Allah bir kere her şeyin yaratıcısı kabul edildiğinde diğer her şey de zorunlu olarak yaratılan olmalıydı ve böylece en genel anlamıyla bir varlık düşüncesine ulaşılmış oldu. Mu‘tezile kelâmcıları ise varlığa ilişkin önermelerin aklî olarak da temellendirilmesi gerektiği savıyla varlık düşüncesini naslar değil akıl üzerinden kurmayı yeğlemişlerdir.<sup>128</sup> Bundandır ki Ebü’l-Hüzeyl el-Allâf başta olmak üzere Mu‘tezile kelâmcıları, “hâlık-mahlûk” ilişkisini, “muhtdis- muhtdes” ilişkisine doğru çevirecekler ve hudûs kavramından hareket ederek varlıkların bütününe ilişkin araştırmayı tümdengelimsel bir şekilde inşâ edeceklerdir.<sup>129</sup> Bu araştırmanın en önemli neticesi Allah’ın Ezelî, Ebedî, Kadîm ve Tek Varlık olmasına karşın; âlemde bulunan her şeyin zamanda yaratılan başlangıcı, sonu ve sınırı muayyen olan bir tür varlıkla var olduğudur. Bu karşıtlıkta kelâm âlimleri insana âlem ehlinin herhangi bir ferdi olmanın ötesinde bir anlam yüklemediklerinden, “ezelî varlık” tartışmaları doğrudan Tanrı’nın sıfatlarına dair bir soruşturma olarak yürütülmüştür. Bu yönüyle kelâm ilminde ezelî varlık olarak Allah ile diğer varlık formları arasındaki ilişkinin boyutlarını, “ilâhî sıfatlar” bahsi üzerinden takip etmek gerekmektedir.

### 3.1.1. “Ezelî Sıfatlar” Bağlamında Allah- Âlem İlişkisi

Ulûhiyet inancının tahkîm ve izahı açısından Allah-âlem ilişkisi sorununun çözüme kavuşturulması kelâm ilminin öncelikli ve temel gündemini teşkil etmiştir. Bir yönüyle sonsuz varlık ile sonlunun münasebeti olarak mülâhaza edilebilecek olan bu problemin aşılmasında “ilâhî sıfatlar” büyük bir önem taşımaktadır. Âlemde meydana

---

<sup>128</sup> III. Asra gelindiğinde vahiy merkezli tartışmalar “celîlü’l-kelâm”; atom, cisim, hareket, boşluk, zaman, nedensellik gibi fiziğe ve kozmolojiye dair meseleler ise “dakîku’l-kelâm” olarak tasnif edilmeye başlamıştır. Örnek olarak bk. Ebu’l-Hüseyn el-Hayyât, *Kitâbu’l-İntisâr* (Beyrut: el-Matbaatü’l-Katulikiyye, 1957), 14; Ebü’l-Hasan el-Eş’arî, *Makâlâtü’l-İslâmiyyîn ve ihtilâfü’l-musallîn* (Wiesbaden: Franz Steiner Verlag, 1963), 181-182; Mehmet Bulğen, “Klasik Dönem Kelâmında Dakîku’l-Kelâmın Yeri ve Rolü,” *İslâm Araştırmaları Dergisi* 33 (2015), 39-72, 45-46.

<sup>129</sup> Güdekli, *Kelâmın Tümel Bir Disiplin Olarak İnşası*, 64-65.

gelen her tür hadise ve olgunun sebebi ve ilkeleri olarak ilâhî sıfatlar, Allah'ı tanımanın ve O'nunla irtibat kurabilmenin yegâne kanalı kabul edilmiştir.<sup>130</sup> Filozofların İslâm düşünce tarihinde henüz varlıklarını hissettirmedeği bu dönemde, Allah'ın kemâl sıfatlarıyla muttasıf oluşunda bir ittifak olduğu halde, bu sıfatların mâhiyetleri, Allah'a nisbetle durumları gibi konularda ciddi görüş ayrılıkları olmuştur. Özellikle tevhîdin esaslarının ortaya konduğu ulûhiyet bahislerinde önemli bir yer tutan ilâhî sıfatlar problemi, bir yönüyle ontolojik diğer yönüyle de semantik açıdan teferruatlı bir tahlîle tabi tutulmuş ve ilmi tartışmaların odağı haline gelmiştir. Ontolojik bağlamda ilâhî sıfatların, Zât-ı İlâhî dışında bir gerçekliğe sahip olup olmadıkları; semantik bağlamda da Zât'a atfedilen sıfatların mahlûkâta atfedilebilirliği ve bunun neticeleri ele alınmıştır.<sup>131</sup>

Kelâmcılar ortak Müslüman kanaati olan tevhîdin bir uzantısı niteliğindeki ilâhî sıfatlar problemini incelerken, kendini hem “ezelî, ebedî, kadîm ve bizzât mevcûd”<sup>132</sup> hem de “âlim, kâdir, basîr vs. gibi sıfatlarla tavsîf eden Allah'ın, ezeliyetine ve “kıdem”ine<sup>133</sup> hâlel gelmeden çokluk ifade eden sıfatlara sahip olmasının imkânı

<sup>130</sup> Osman Demir, *Kelâmda Nedensellik: İlk Dönem Kelâmcılarında Tabiat ve İnsan* (İstanbul: Klasik Yayınları, 2015), 39.

<sup>131</sup> Şaban Ali Düzgün, *Nesefî ve İslâm Filozoflarına Göre Allah-Âlem İlişkisi* (Ankara: Otto Yayınları, 2019), 151-153. Tanrı'nın sıfatları tartışılırken O ve O'nun dışındaki varlıklar arasında mutlak bir farklılık bulunduğu düşüncesine ulaşılmış ve teşbîh sorunu ile karşılaşmıştır. Teşbîhten kaçınmak için de tenzîh fikri ortaya atılmıştır. Tenzîhe dayanarak ilâhî sıfatların gerçekliği büyük ölçüde yadsınmış, fakat bizzât Kur'ân'ın Allah için bazı sıfatlar yüklemesinden hareketle bu sıfatların nasıl anlaşılması gerektiği üzerinden tevîl tartışması gündeme gelmiştir. Bk. Hayrettin Nebi Güdekli, *Kelâmın Tümel Bir Disiplin Olarak İnşası*, 44.

<sup>132</sup> Nûreddin es-Sâbûnî, *Mâturîdiyye Akâidi*, çev. Bekir Topaloğlu (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2005), 71.

<sup>133</sup> Kıdem lügatte, “hüdûs”un zıddı bir şeyin kendisini varlık olarak hiçbir şeyin öncelememesi olarak izah edilmektedir. Kıdem sahibi demek olan “قديم - kadîm” lafzı, mutlak olarak kullanıldığında ezeli ve ebedî Allah Teâlâ'ya delâlet etmektedir. Cürcânî, kadîm kavramının iki türlü anlaşılması gerektiğini belirterek; varlığını başkasına borçlu olmayanın “قديم بالذات - kadîm bi'z-zât/zatıyla kadîm”, varlığından önce yokluk bulunmayanın da kadîm bi'z-zamân/zaman ile kadîm” olarak niteleneceğini söyler. Buna göre zâtî kıdem, zamânî kıdemden daha husûsî bir anlamı hâizdir; zirâ zâtıyla kadîm olan aynı zamanda kıdem-i zamânîye de sahiptir; ancak zamânî olarak kadîm olanın, varlığı kendinden olmak zorunda değildir. Kıdem ile birlikte kullanılan ve tek ferdi Allah olan Bâkî isminin masdarı olan bekâ kavramı, sözlükte “sebat ve devam etmek, kesintiye uğramadan geleceğe doğru sürüp gitmek” anlamına gelir ve Allah Teâlâ için kullanıldığında “fenâ”nın zıddı olarak, varlığına yokluğun asla ilişemeyeceğini ifade eder. Bekâ, Allah'ın kıdem sıfatı ile yakından ilgilidir. “Kıdemi sabit olanın, ademi muhaldir” kaziyyesi gereğince ezelden beri mevcûd olan Allah'ın, geleceğe doğru da mevcudiyetinin hiçbir şekilde sona ermemesi mantıksal bir zorunluluktur. Bk. İbn Manzûr, *Lisânu'l-Arab*,

sorununu merkeze almışlardır. Bu durumda, “Ezelîlik Allah için gerçek bir sıfat mı yoksa itibari bir durum mudur? Allah’ın kendi gibi ezelî sıfatları var mıdır ve bu sıfatların harici gerçeklikleri var mıdır?” şeklinde özetleyebileceğimiz üç temel soruya, Allah’ın zâtında bulunan, fakat ontolojik anlamda O’ndan farklı ezelî sıfatları olduğunu kabul ederek cevap veren Ehl-i Sünnet kanadı ile onlara Allah’ın zâtında, zâtından farklı ezelî sıfatların varlığını kabul etmeyerek muarız olan Mu‘tezile, iki temel görüşü temsil etmektedir.<sup>134</sup>

İlahi sıfatların ezelîlik bağlamında böyle gündem oluşunu Wolfson, kilise babalarının Philon’dan<sup>135</sup> tevarüs ettiği ve Hıristiyanlığa herhangi bir muhalefet olmaksızın dahil ettikleri ezelîlik ve tanrı ayniyyeti iddiasına kadar götürür. Bu iddianın İslâm dünyasına tanıtılmasının da Yahya ed-Dimeşki’nin,<sup>136</sup> kendi ezelîlik algısından hareketle rivayet ettiği bir tartışma aracılığıyla olabileceği düşünülmektedir.<sup>137</sup> Bu tartışmada Mu‘tezilîler, Hıristiyanların “ezelî kelâm” doktrinlerindeki hataya düşmemek adına, ezelîlik ile tanrılığı özdeşleştirmişler ve Tanrı dışında yalnız O’na yaraşır bir sıfat

---

12/465; Cürcânî, *Ta’rîfât*, 144; İsfahânî, *el-Müfredât fî Garîbil-Kur’ân*, 398; Hüseyin Maraz, “Fahreddin Razi’nin Düşüncesinde Ezeli-Ebedi Varlık”, *İnönü Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 5/2 (2014), 235-236.

<sup>134</sup> Austryn Wolfson, *Kelâm Felsefeleri*, çev. Kasım Turhan (İstanbul: Kitabevi Yayınları, 2016), 104.

<sup>135</sup> (M.Ö. 15/10 - M.S. 45/50) Helenistik Yahûdiliğin en önemli temsilcilerinden biri olup, vahye dayalı imân ile felsefi düşünce arasında bir sentez teklif eden ilk düşünür kabul edilmektedir. Ayrıntılı bilgi için bk. Macit Gökberk, *Felsefe Tarihi*, 115-117.

<sup>136</sup> M.8. asırda yaşamış, Helenistik kültürden etkilenmiş Hıristiyan azizi ve teologdur. Hayatı hakkında ayrıntılı bilgi için bk. Ömer Faruk Harman, “Yuhanna ed-Dımaşkî”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul:2013), 43/580-582.

<sup>137</sup> Dimeşkî, “Bir Hıristiyan ile Bir Müslüman Arasında Diyalog” adındaki bir risalesinde şunları aktarır: “Sonra ona (Müslüman’a) sor: ‘Kitabınız, Tanrı’nın kelâmının ve rûhunun yaratılmış mı yoksa yaratılmamış mı olduğunu söylüyor. Eğer o size yaratılmış olduğunu söylüyor ise ona söyle Tanrı’nın kelâmını ve rûhunu kim yarattı?’ Kaçınılmaz olarak size Tanrı’nın yarattığını söyleyecek. Oysa kelâm ve rûhunu yaratmadan önce Tanrı kelâmsız ve rûhsuz muydu? Size cevap veremeyecek ve kaçacak. Çünkü bunlar (Mutezilîler, Kaderiler ve Cehmîler) Sünnî Müslüman gelenek tarafından hor görülüp reddedilirler. ‘Allah’ın kelâmı yaratılmış mı yoksa yaratılmamış mıdır?’ Bu soru onların (Müslümanların) cevaplandırmada çok zorlandıkları bir sorudur. Eğer yaratılmamıştır dersin onlar sana işte ‘Tüm bunlar Allah’ın kelimeleridir ve yaratılmamışlardır. Onların Tanrı olmadığı da açıktır.’ derler. O halde sen İsa’nın Tanrı olmadığını itiraf etmiş olursun. Bu sebeple Hıristiyan, onların (kelime ve Rûh) yaratılmış yahut yaratılmamış olduğunu söylemeden şöyle der: ‘Ben sadece yaratılmamış tek bir Allah’ın kelâmını kastediyorum. Sizin de kabul ettiğiniz gibi kutsal kitaba, Allah’ın kelâmı değil; Allah’ın kelimeleri diyorum.’ bk. Mustafa Göregen, “Yuhanna ed-Dımaşkî’nin ‘Bir Hıristiyan ile Bir Müslüman Arasında Diyalog’ İsimli Risalesi’nin Değerlendirilmesi”, *Kafkas Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi* 16 (2015), 111-126.

olan ezeli varlıkların varlığını kabul etmeyi, pek çok ezeli varlığın isbâtı olacağından tevhiid ilkesine aykırı bulmuşlardır.<sup>138</sup> Bundandır ki Mu'tezile'nin tevhiid anlayışı, Allah'ın tekliği ve sıfat gibi Zâtından başka herhangi bir kadîm yani ezeli varlığın mevcûd olmaması öncülüne dayanmaktadır. Yine tevhiidin gereği olarak, Allah fillerinde eşsiz ve ortaksızdır; zira iki kadîmin var olması ve iki kâdir arasında bir takdir edilenin bulunması mümkün değildir.<sup>139</sup> Allah, zâtı olan bir ilimle âlim, zâtı olan bir kudretle kâdirdir ve diğer sıfatlarda da durum böyledir.<sup>140</sup>

Bu noktada Mu'tezile'nin tevhiidi ikâme etmek arayışının tehlikeli açılımları beraberinde getirdiği kaygısıyla, daha sonra teşekkül edecek olan ehl-i sünnet yolunun ilk nüvesi addedilen İbn Küllâb'ın (ö. 240/854) ilahî sıfatlar konusunda ortaya koyduğu "sıfatlar Allah'ın ne aynıdır ne gayrıdır" önermesi gündeme gelecektir.<sup>141</sup> İbn Küllâb'ın yanısıra ehl-i hadîsin öncüsü Ahmet b. Hanbel'in bütün muhalefetine rağmen ilk sûfîlerden Hâris el-Muhâsibî ve İbn Küllâb'ın öğrencisi olan Kalânîsî bu ilkenin ilk müdafileridirler. Yaklaşık bir asır içinde Irak bölgesinde Ebû'l-Hasan el-Eş'arî (ö. 324/935) ve Maverâünnehir bölgesinde Ebû Mansûr el-Mâtürîdî (ö. 333/944) ile İslâm inanç sisteminin merkezine yerleştirilmiştir.<sup>142</sup> Eş'arîler ve Mâtürîdîler bazı farklılıklarla birlikte ezeli sıfatların kabûlü noktasında Hristiyan teolojisine daha yakın bir duruş arz edip, Allah'ın zâtına zâid ezeli sıfatlar nisbet etmişlerdir. Onlara göre Allah zâtıyla değil ilim sıfatıyla âlim, zâtıyla değil kudret sıfatıyla kâdirdir. Bu sıfatlar zât ile kâim olup, O'nun ne aynı ne de gayrıdır, tıpkı 10 sayısındaki 1'in durumu gibidirler.<sup>143</sup> Şu kadarı var ki Ehl-i sünnet, ezellikle tanrılığın özdeşliğini inkâr ederek Tanrı'nın zâtına bitişik ve O'ndan ayrılmaz ezeli sıfatları kabul ettiği halde, Tanrı'dan ayrı bir şekilde var olan ezeli bir varlık görüşüne hiçbir zaman kail olmamışlardır. Mu'tezilîler ise bu özdeşliği savunup, Tanrı'dan ayrılmayan sıfatları reddettikleri halde; Tanrı'dan ayrı ve O'nun fiillerine boyun eğen ezeli bir maddenin varlığını kabul etmişlerdir.<sup>144</sup>

<sup>138</sup> Şehristânî, *el-Milel ve'n-Nihal* (İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Yayınları, 2015), 50; Wolfson, *Kelâm Felsefeleri*, 104-105.

<sup>139</sup> Şehristânî, *El-Milel ve'n-Nihal*, 48.

<sup>140</sup> Şehristânî, *El-Milel ve'n-Nihal*, 50.

<sup>141</sup> Ebu'l-Hasan el-Eş'arî, *İlk Dönem İslâm Mezhepleri* (İstanbul: Kabalcı Yayınları, 2005), 163-164.

<sup>142</sup> Çağfer Karadaş, "Birleşen ve Ayrışan Yönleriyle Kelâm İlminin Usûl-i Fıkıh, Tasavvuf ve İslâm Felsefesi ile Olan İlişkisi" *İslâmî İlimlerde Metodoloji/Usûl – VI İslâm*, ed. İlyas Çelebi - Mehmet Bulğen (İstanbul: Ensar Yayınları 2016), 25.

<sup>143</sup> Nesefî, *Tebşîratu'l-Edille fî Usûli'd-Dîn* (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2003) 1/16.

<sup>144</sup> Wolfson, *Kelâm Felsefeleri*, 105.

Buna göre kelâmın klasik döneminde Allah'ın sıfatlarının durumu ve mâhiyeti konusundaki tartışmalar, tevhîd ve uluhiyet inancının tahkîm edilmesinde ezeliyet mefhûmunun ne kadar etkin bir rol oynadığını ortaya koyar niteliktedir. Yaratıcı kendi mutlak birliği yani henüz âlemin varlığının söz konusu olmadığı cihetle mevzu edildiğinde, insan aklının tevhîd idrakinde herhangi bir sorun ortaya çıkmazken; Allah'ın mutlak birliğinden çokluk âlemini meydana getirdiği düşüncesi bir kez kabul edildiğinde bu sefer tevhîd ilkesini bozmayacak ancak görünür dünyadaki varlıkları ve olguları da açıklayabilecek bir çözüme ihtiyaç olacaktır. Kelâm alimleri bu ikilemi bertaraf edebilmek adına sistemlerini Yaratıcı ile yaratılan karşıtlığı üzerine tesis etmişler ve “tenzîh” ilişkisini öne çıkarmayı düstur edinmişlerdir. Bu ilişkinin en önemli basamağı da Allah'ın ve âleme tesirde bulunduğu sıfatlarının ezeli; diğer her şeyin ise zamânî olduğunu kabul etmektir. Dolayısıyla ezeliyet kavramı, Allah'ın yaratıcılığını ve mutlak saltanatını ifade eden bir sıfat olarak âlemden ve âlem ehlinden zorunlu olarak nefyedilmiş; maddî veya aklî bir unsurun ezeliyetinden bahsetmenin akîdeye tamamen zıt olduğu kanaatinde karar kılınmıştır.

### 3.1.2. Teolojiden Kozmolojiye: Ezeliyet Düşüncesine Karşı “Atomculuk”

Allah'ın zâtı veya hakîkati idrâk edilmekten uzak olsa da bütün sıfatları akıl yoluyla anlaşılabilir niteliktedir. O'nun sıfatlarının anlaşılabilmesi için kelâmcıların hareket noktalarından birisi de O'nun yarattığı âlem olmuştur. Âlem terimi, genel anlamda yaratılmış varlıkların bütününe ifade etmek için kullanılmaktaysa da gayb âlemi, nefis âlemi, akıl âlemi, hayâl âlemi gibi kendi içerisinde bir bütünlük özelliği gösteren belirli varlık türlerine de âlem ismi verilebilmektedir.<sup>145</sup>

Kelâmcılar âlemin sonradan meydana gelmişliği konusunda hiç şüphe duymamışlardır; ancak sonradan var edilmiş bir âlemin, fiilleri de zâtı ve sıfatları gibi ezeli olan Allah'tan hangi şekilde varlığa geldiği konusu izaha muhtaç durumdaydı. Yani Allah'ın fiillerinin veya sıfatlarının ezeli olması âlemin de ezeli olmasını gerektirmez miydi? İşte ilk dönem kelâmında hararetli tartışmalar çerçevesinde sınırları

---

<sup>145</sup> Ömer Mâhir Alper, *Varlık ve İnsan: Kemâlpasazâde Bağlamında Bir Tasavvurun Yeniden İnşası* (İstanbul: Klasik Yayınları, 2010), 91.

çizilen sıfatlar bahsi, bu şekilde âlemin varlığı ile ilişkilendirilince, kelâmcılar kozmolojik konulara da ilgi duymaya başlamışlardır.<sup>146</sup>

Ezelî bir varlığın hâdis bir varlığı var etme keyfiyeti hakkında nasslarda kesin delillerin bulunmayışının sebebiyet verdiği muğlaklık, kozmolojiyle ilgilenmeye başlayan kelâmcıları özellikle şu üç mesele üzerinde dakik tahliller yapmak durumunda bırakmıştır: *İlki* âlemin temel bileşenlerinin neliğine dairdir. Burada âlemin cevherlerden mi, arazlardan mı yoksa sonsuza kadar bölünebilen cisimlerden mi oluştuğu üzerinde durulmuş; eşyadaki benzerlik ve farkların sebepleri incelenmiştir. *İkinci* problematik alan âlemin işleyişi ile alâkalı olup nedensellik, tevlîd/dolaylı yaratma, eşyadaki süreklilik, hareket ve değişim bahislerini içermektedir. Üçüncü problem insanın tabiatına ilişkin psikolojik ve fizyolojik hallerdir.<sup>147</sup>

Âlemin temel bileşenleri sorununda kelâmcılar büyük oranda Yunan felsefe müktesebatında kökenini bulan<sup>148</sup> şu üç ana teorinin etkisinde kalmışlardır:<sup>149</sup>

1. Âlem arazlar toplamından ibarettir. Bu teori Dırrar b. Amr (ö.200/815); Hafs el-Ferd (195/810); Huseyin en-Neccâr (ö.220-230/835-845) gibi Mu'tezilî alimler tarafından savunulmuştur. Onlara göre cisimler arazların birleşiminden oluşmuştur.<sup>150</sup>
2. Âlem sonsuza kadar bölünebilen şekilsiz parçacıklardan müteşekkildir. Muammer (ö.220/835) ve Nazzâm'ın (ö.231/845) kabul ettiği bu teoriye göre Allah cevherleri yaratmış, arazlar ise cevherlerin tabiatlarından meydana gelmiştir. Yani mesela Allah yalnızca ateşi yaratmış, sıcaklık ise ateşin tabiatından sadır olmuştur.<sup>151</sup>
3. Kelâma Basra ekolünden Ebû'l-Huzeyl el- Allâf (ö. 226/841) ve Bağdat Mu'tezilîleri Bişr b. el-Mu'temir (ö. 210-225/825-840), Muammer b. Abbâd el-Sülemî (ö. 215/830) tarafından dâhil edilen, âlemin cisim ve arazlardan oluştuğu ve bu cisimlerin de atomlardan müteşekkil olduğu görüşüdür.

<sup>146</sup> Dimitri Gutas, *Greek Thought, Arabic Culture* (London: Routledge, 1999), 76.

<sup>147</sup> Bulğen, "Klasik Dönem Kelâmında Dakîku'l-Kelâmın Yeri ve Rolü", 55.

<sup>148</sup> Shlomo Pines, *Kelâm Atomculuğu*, çev. Osman Demir (İstanbul: Klasik Yayınları, 2012), 100.

<sup>149</sup> Hasan Tevfik Marulcu, "Âlemin Hudûsu Bağlamında Kelâmın Kozmolojik Yapılanması," *Süleyman Demirel Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 16 (2006), 79.

<sup>150</sup> Ebu'l-Hasan el-Eş'arî, *İlk Dönem İslâm Mezhepleri* (İstanbul: Kabalcı Yayınları, 2005), 259-260.

<sup>151</sup> Abdulkâhir Bağdadî, *el-Fark beyne'l-Fırak*, çev. Ethem Rûhi Fırlı (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2018), 104, 111.

Bu son teori gereğince kategorik olarak yalnızca Allah'a ve O'nun ayrılmaz sıfatlarına işaret eden “Ezelî varlık” mefhûmunun karşısında, atomda son bulan *cevher* ve *arazlardan* oluşan, bütünüyle mahlûk ve muhdes bir varlık düzlemi olarak âlem vardır. Âlemin bir zamanlar yokken Allah tarafından atom yani *cüz'ün lâ yetecezzâ* denilen bölünemez en küçük parçadan var edildiğini öngören bu teorinin gündeme gelişi, aslında Aristocu madde-sûret teorisinin<sup>152</sup> olası tehlikelerinden korunmak gâyesine mebnidir. Kelâmcıların bu noktadaki hassasiyeti kozmik akıllar ile nefsleri ilâhî kudrete paydaş fâiller olarak değerlendirmeleri ve bunun tevhîd anlayışına ters olmasıdır. Nitekim Tanrı'nın aşkınlığını ve insan da dahil diğer tüm nesnelerin yaratılmışlığını temellendirmek için her nesnenin yaratılmaya elverişlilik anlamında cisimsel/atomik kabul edilmesi gerekmektedir.<sup>153</sup> Böylece Demokritus felsefesinde doğayı herhangi bir ilâhî müdahale olmaksızın tamamen natüralist bir biçimde açıklamak üzere istihdam edilen atom teorisini kelâmcılar tam aksi yönde bir amaçla evrendeki her şeyin ilim, irade ve kudret sahibi bir Tanrı tarafından yaratılıp, sevk ve idare edilmekte olduğunu ortaya koyabilmek için kullanmışlardır.<sup>154</sup> Her ne kadar atomculuğun fiziksel gerçekliği hakkında tek ve genel geçer bir yaklaşım olmasa da III. Asrın ortalarından itibaren âlemin atom ve arazlardan oluştuğu görüşü rakip görüşleri saf dışı bırakarak kelâmın baskın fizik görüşü haline gelmiş oldu.<sup>155</sup>

Bu teori gereğince âlem; cevher ve arazlardan oluşmaktadır. Cevher arazları taşıyan cüzler; araz ise varlığını cevhere borçlu olan sıfatlardır. Cevherin kabûlünün mantıksal açıklaması; artması veya azalması düşünülemeyen sonsuz varlık karşısında maddî eşyanın bir yerde son bulmasının zorunluluğudur. Ayrıca gözlemlere dayalı olarak cisim sonsuza kadar bölünebilseydi, dağ gibi büyük cisimler ile hardal gibi küçük cisimlerin atom sayıları birbirine eşit olurdu ve boyutlardaki farklılık açıklanamaz

---

<sup>152</sup> Aristo varlığı madde ve sûretin birleşmesiyle gerçekleşen ezelî bir olgu şeklinde açıklamaktadır. Madde formun karşıtıdır, ancak her formda maddî bir yan bulunur, bu sebeple tabiatda maddesiz form ve formsuz madde yoktur. bk. Mahmut kaya, “Madde”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2003), 27/302.

<sup>153</sup> Zira hareket, sükûn, birleşme ve ayrılma gibi temel arazlara konu olması düşünülemeyen bir nesnenin neden faile ihtiyaç duyduğu açıklanamaz hale gelir. Daha ayrıntılı bilgi için bk. Ömer Türker, “İslam Düşüncesinin Soyut Nefs Teorisiyle İmtihani”, *İnsan Nedir?*, ed. Ömer Türker - İbrahim Halil Üçer (Ankara: İlem Yayınları, 2019), 22-23.

<sup>154</sup> Bulğen, *Klasik İslam Düşüncesinde Atomculuk Eleştirileri*, 32.

<sup>155</sup> Alnoor Dhanani, “İslâm Düşüncesinde Atomculuk”, çev. Mehmet Bulğen, *KADER: Kelâm Araştırmaları Dergisi* 1/9 (2011), 393-400, 394.



olurdu; bu sebepten cisimlerin sınırlı sayıda cüzlerden oluşmaları zorunluluktur. Cisimlerin sonluluğunu yani cevher-i ferdi bu delillerle isbât eden kelâmcılar, cisimlerdeki farklılıkları da araz kavramı etrafında ele almışlardır. Buna göre âlem bütünüyle cisimler/cevherler ile onlara tutunarak varlıklarını idame ettirebilen arazlardan müteşekkildir. Arazlar cevherlere ilişerek onları değişime kabil hale getirirken, diğer yandan da cisimden sabit tabiatını ortadan kaldırmış olmaktadırlar.<sup>156</sup>

Eşyanın durumuyla ilgili diğer bir problem de sürekliliktir. Âlemdeki her şeyin Allah ile kâim olduğuna inanan kelâmcılar, eşyânın zamansal sübûtunu “İki ânda kalıcı olmayan” şeklinde tanımladıkları araz kavramının süreksizliğine bağlayarak reddetmişler; süreklilik olarak müşâhede edilenin cevherlerdeki süreksiz arazların her an yeniden yaratılması olduğunu söyleyerek açıklamışlardır. Bu fenâ ve bekâ olarak ifadesini bulan teori muktezasınca nesnelerin ilk varlığa gelişleri hüdûs ile; kalıcılıkları yani bekâları ise ikinci bir varlık verme iledir. Bu sürekli yaratmanın eşyanın ilk yaratılışında olduğu gibi devamlılığında da bir dış nedene bağlı olması anlamına gelmektedir. Böylelikle hem cevher hem de araz için kalıcılık/bekâ nefy olduğundan, varlıklarını yokluklarına tercih edecek bir sebebe muhtaç olmaları hasebiyle âlemin tümüyle Allah tarafından yaratılmış ve her an yaratılıyor olduğu ortaya çıkmış olmaktadır.<sup>157</sup>

İlgili âyetler<sup>158</sup> dolayısıyla eşyanın yegâne yaratıcısı ve hükmedicisi olarak Tanrı görüşünün revaçta olduğu sekizinci asırdan bir asır sonra, tercüme edilen eserler vasıtasıyla haberdar olunan ve kelâm tarihinde “nedensellik” olarak bilinen “âlemdeki olayların zorunlu uzak sebebi” olarak Tanrı görüşü, Müslüman kelâmcılar tarafından, Tanrı’nın kudretini sınırlamayacak kadarıyla kabul görebilmiştir.<sup>159</sup> İki ânda kalıcı olmayan arazlar, Allah cevherdeki varlığı devam ettirmek istediği sürece her an yeniden yaratılır ki bu yaratmalar tabîi nedenselliği ortadan kaldırırken Allah’ın âleme sürekli müdahil olduğunu da ortaya koymaktadır. Âlemdeki bütün süreklilik arzedenden uyum ve düzene rağmen kelâmcıların zorunlu nedenselliği reddetmeleri Kur’ân’ın da haber verdiği mucizelerin gerçekliğini vurgulamak içindir. Âlemdeki düzenin bazı durumlarda

---

<sup>156</sup> Alnoor Dhanani, “İslâm Düşüncesinde Atomculuk”, 394; Osman Demir, *Kelâmda Nedensellik: İlk Dönem Kelâmcılarında Tabiat ve İnsan* (İstanbul: Klasik Yayınları, 2015), 80-82.

<sup>157</sup> Demir, *Kelâmda Nedensellik: İlk Dönem Kelâmcılarında Tabiat ve İnsan*, 202.

<sup>158</sup> İbrâhîm 14/32; Abese 80/25-32; Yâsîn 36/32.

<sup>159</sup> Wolfson, *Kelâm Felsefeleri*, 398.

Kadir-i Mutlak Allah tarafından ortadan kaldırılabileceği anlamına gelen mucizeler, kelâmcıların nedensellik yerine “âdet” teorisine kail olmalarını gerektirmiştir. Dolayısıyla her ne kadar âdeten mükemmel ve sürekli işleyen bir varlık düzlemi olsa da, âlem Allah’ın her ân yaratmasına muhtaçtır ve Allah dilerse bütün bu düzeni değiştirebilecek mutlak otoriteye sahiptir.<sup>160</sup> Sonuç olarak âlemin işleyişiyle ilgili olarak tabiatdaki eşsiz nizamın, organik ve inorganik unsurların, gök cisimlerinin, hava olaylarının ve sair tabiat kanunlarının, tesadüfî olamayacağı; ezeli-ebedî bir yaratıcının tahakkümü ve kudreti olmaksızın gerçekleşmeyeceğine binaen, nedenselliği yani eşyanın kendi sebep-sonuç silsilesini oluşturmasını inkar eden kelâmcılar; îcâb ve îcâdın ancak tabiatüstü olabileceğini belirtmişlerdir. Böylece de kozmolojilerini, eşyanın doğasının mahkûm ve makdûr; Allah’ın ise kâdir-hâkim olması ilkesine bağlamışlardır.<sup>161</sup>

Kelâma eşyânın ezeliyeti endişesinden kurtulmak adına Mu‘tezile tarafından, Demokritos ve Epikür’den istifade ile<sup>162</sup> ithal edilen atomculuğun karşısına ikame edilen sonsuza kadar bölünebilen parçalar anlayışı az sayıda da olsa bazı kelâmcılar tarafından kelâmda istihdam edilmiştir. Bunlardan Nazzâm, parçanın daima bölünebileceğini, her parçanın da bir parçası olduğunu; her kısmın veya her yarımın da kendi içinde sonsuz parçalara ayrılabilceğini savunmaktadır.<sup>163</sup> Aristo’nun *Fizik* ve *de Caelo*’sunda ifade ettiği eşyanın sonsuzluğu ve bir anlamda da ezeliyeti fikrini çağrıştıran bu görüşler, bir yandan Epikür’ün tesadüf öğretisini ve sünnî kelâmın yaratma öğretisini dışarıda bırakırken; diğer yandan “*var olan her şey tabiatıyla hareket ve sükûn prensibine sahiptir, eşyânın tabiatındaki bu hareketin bilkuvvelikten bilfiile evrilmesinin ilk sebebi ise Tanrı’dır.*” ifadelerinin dayanağı olan Aristocu nedenselliğe yakınlaşmaktadır.<sup>164</sup>

<sup>160</sup> Wolfson, *Kelâm Felsefeleri*, 416.

<sup>161</sup> Marulcu, “Âlemin Hudûsu Bağlamında Kelâmın Kozmolojik Yapılanması”, 81.

<sup>162</sup> Osman Demir, *Kelâmda Nedensellik: İlk Dönem Kelâmcılarında Tabiat ve İnsan*, 95.

<sup>163</sup> Modern astrofizik de Nazzâm gibi atomun nihai parça olmadığını, daha alt parçacıklara bölünebileceğini ispat etmiştir. Elektron, nötron ve oroton olmak üzere üç temel parçacığa; bunların da yapısal zerrecikler diye adlandırılan “kuarks”a kadar parçalanabilirliği kesinleşmiştir. Yine de bu ayrışmalar, Nazzâm’ın iddiasındaki sonsuza kadar bölünme ile eşdeğer değildir. Şaban Ali Düzgün, *Nesefî ve İslâm Filozoflarına Göre Allah-Âlem İlişkisi* (Ankara: Otto Yayınları, 2019), 90.

<sup>164</sup> Nazzâm’a göre Allah yarattığı şeyler içine yine kendisi tarafından yerleştirilen bir tabiat gereği, o şeylerin başka şeylere dönüşmesine yahut onlardan başka şeylerin meydana gelmesine sebebiyet vermiştir. İşte atomculuğun karşısında duran ve âlemdeki her değişimi eşyânın tabiatında gizlenen (kumûn) bir özelliğin açığa çıkması (zuhûr) şeklinde açıklayan bu

Allâf'ın, karıncanın çarığının bir ucundan diğer ucuna geçmesi için çarığının yarısına, bunun için de yarısının yarısına ulaşmak zorunda kalacağı ve nihâyetinde bir şeyin ucundan ucuna gidebilmek için artık bölünemeyen en küçük noktanın bulunmasının zorunlu olduğunu delil göstererek muarız oluşunu Nazzâm, bir yandan atomun reddi diğer yandan da hareketin isbâtı lehine *tafra* teorisiyle karşılamaya çalışmıştır. Buna göre bir uçtan diğer uca geçmek isteyen bir karınca güzergahtaki noktaların tamamını kat etmek zorunda değildir. Bazı noktalara uğrar, diğerlerinin ise üzerinden sıçrar. Nazzâm'ın bu teorisi, esasında arazlarla ilgili düşüncesinin de bir uzantısı mâhiyetindedir. Nitekim Nazzâm âlemin arazlardan değil, cisimlerden müteşekkil olduğunu; arazların da bu cisimlerin tabiatlarından zuhûr ettiğini, diğer bir ifadeyle arazların aynı yerde bulunan iç içe girmiş cisimlerden ibaret olduğunu söylerken; yalnızca hareketi müstakil bir araz olarak öne sürmektedir.<sup>165</sup> Âlemin tek seferde yaratıldığını savunmasına rağmen, iki ânda kalıcı olmayan bir arazın varlığını kabul etmesi çelişki gibi görünse de, Nazzâm iki ânda bulunmayı iki ânda hareket etmek şeklinde izah ederek bu çelişkiden kurtulmaya çalışır. Böylelikle âlemin adem ve hüdûs olmaksızın, eşyadaki hareket ve sükûn tabiatının ortaya çıkması ve gizlenmesi sûretiyle işlediğini iddia ederek tabiat teorisi tartışmalarında önemli bir rol oynamıştır.<sup>166</sup> Mu'tezile elinde ortaya çıkan atom teorisi, Hişam b. Hakem, İbn Keysân, Ebû Bekir el-Esam, Nazzâm, Câhız ve İbn Hazm dışında tüm Mu'tezile, Sünnî ve Şîî kelâmcılar tarafından benimsenmiş ve âleme dair izahların temel unsuru haline getirilmiştir.<sup>167</sup>

Atom tartışmaları beraberinde, yer kaplama/tahayyüz ve boşluk/halâ kavramlarının da tahlîl edilmesini gerekli kılmıştır. Zira atomlar yer kaplamakta, yer kaplamak boşluk; boşluk da yokluk anlamlarını ifade etmektedir. O halde atomun kapladığı boş mekân yokluk ise atomun yokluktan bağımsızlığı imkânsız hale gelmektedir. Atom daima boş mekâna muhtaçtır ve bundan ötürü yokluk, atomdan öncedir. Sonuç olarak da eşyanın ilk maddesi olan atomlar, yoktan meydana gelmişlerdir.<sup>168</sup> Âlemin yoktan var edilişinin kozmolojik gerekçesini teşkil eden atom ve boşluğun isbâtı, âlemin yaratılması ile ilgili metod ve icra sorununun çözümü için de

---

alternatif yaratma teorisi, kumûn ve zuhûr olarak ifadesini bulmaktadır. Bk. Wolfson, *Kelâm Felsefeleri*, 379-385.

<sup>165</sup> Abdulkâhir Bağdadî, *Mezhepler Arasındaki Farklar*, 100.

<sup>166</sup> Mehmet Bulğen, *Atomculuk Eleştirileri* (İstanbul: İFAV Yayınları, 2017), 85-87.

<sup>167</sup> Demir, *Kelâmda Nedensellik: İlk Dönem Kelâmcılarında Tabiat ve İnsan*, 79-80.

<sup>168</sup> İsmail Hakkı İzmirli, *Yeni İlmi Kelâm* (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2018), 245.

oldukça önemlidir. Sorunun en önemli basamağı ise Allah'ın kâinâtı yoktan mı yoksa bir şeyden mi yarattığı hakkındadır. Şayet Allah kainatı yoktan yaratmışsa “yokluğun” mâhiyetinin, bir şeyden ise de “şeyin” mâhiyetinin ortaya konmasını iktiza eden bu soruşturmanın son tahlîlinde kelâmcılar atomlardan oluşan âlemin, atomlar gibi yoktan var edilmiş olması gerektiği neticesine ulaşmışlardır.<sup>169</sup> Mu'tezilîler ise Allah'ın ilim sıfatının mâhiyetine ilişkin olarak başlattıkları epistemolojik tartışmaları ontolojik düzleme taşıyarak ilmin taalluk edeceği varlık alanını belirleme yolunda, “ma'dûm şey olabilir mi?” sorununa eğilmişlerdir.<sup>170</sup> Nitekim “şey” lafzının içerdiği varlık anlamının yanısıra Kurân-ı Kerîm'in henüz var olmayan olaylara “şey” lafzıyla gönderme yapması<sup>171</sup> âlemin yaratılışı ile doğrudan ilgili görünmektedir. Mu'tezile meseleyi daha çok epistemolojik bağlamda ele aldığından ma'dûmun şeyliğini kabul etmiş;<sup>172</sup> ancak bu şey'iyyetinin hâricî bir varlık ifade etmekten uzak olduğunun da altını çizmiştir.<sup>173</sup> Tam varlık niteliğine bürünmeden önce ma'dûmun da bir tür varlığa sahip olması, Platon'un “idealar” fıkriindeki gibi yokluğa varlık addedilmesi, son kertede de âlemin yoktan değil; bir tür varlıktan yaratılmış olması anlamına geleceğinden, ezeli âlem düşüncesine kapı aralar nitelikte görülmüştür.<sup>174</sup> Bundan dolayı Sünnî kelâm kanadı yaratmayı izah

---

<sup>169</sup> Düzgün, *Nesefî ve İslâm Filozoflarına Göre Allah-Âlem İlişkisi*, 129-130.

<sup>170</sup> Düzgün, *Nesefî ve İslâm Filozoflarına Göre Allah-Âlem İlişkisi*, 55-57.

<sup>171</sup> en-Nahl 16/40; Yâsîn 36/82.

<sup>172</sup> Basra Mu'tezilesi âlemin yokluktan yaratıldığı görüşünü savunsa da varlık-mâhiyet ayrımını ima eden bir tavırla yokluğa zâtîyyet atfederek yokluğun “sâbit” ve şey” olduğunu, dolayısıyla da zihninin dışında hâricî bir varlığa sahip olduğunu kabul etmiş ve Allah'ın eşyânın yaratılmadan önceki durumlarını yani ma'dûmları bildiğini iddia etmişlerdir. Fahreddin Râzî, *Muhassalu efkârî'l-müteakaddimîn ve'l-müteahhirîn mine'l-ulemâ*, haz. Taha Abdürraûf Sa'd (Kâhire: Mektebetü'l-Külliyâtî'l-Ezheriyye, ts.), 55 vd.; Düzgün, *Nesefî ve İslâm Filozoflarına Göre Allah-Âlem İlişkisi*, 51-53.

<sup>173</sup> İlâhî fiillerin müteallaklarının Allah'ın birliğinde değil; âlemde bulunduğunu ortaya koymak için yokluğu “mutlak” ve “mümkün” olarak ikiye ayırmışlar ve mümkün ma'dûmlar görüşüyle, sıfatların aslında Allah'ın mutlak birliğine zarar verecek ontolojik varlıkla var olmadığını; sıfatların iliştiikleri nesnelerin ma'dûmda sâbit olduğunu temellendirmeye çalışmışlardır. Bundan dolayı da yokluğa bir zâtîyyet ispat edip şey olduğunu iddia etmişlerdir. Bk. Hüseyin Kahraman, “Ma'dûmun Şeyiyyeti Teorisine Cüveynî'nin Getirdiği Eleştiriler ve Bunların Eş'arî Kelâmı Açısından Değerlendirilmesi”, *Kelâm Araştırmaları Dergisi* 14/2 (2016), 444.

<sup>174</sup> Wolfson, Mu'tezile kelâmcılarının “bir şey ve zât” olarak tanımladıkları ezeli yokluğu Platon'un ve hatta Aristo'nun ezeli maddesiyle karşılaştırılabilir görmüş, bu anlayışın Grek felsefesinden intikal etmiş olabileceğini ileri sürmüştür. bk. Wolfson, *Kelâm Felsefeleri*, 278-279.

ederken bir dönemden sonra “yoktan” terimini terk edip bunun yerine “bir şeyden olmaksızın” veya “hiçbir şeyden” tabirlerini kullanmak durumunda kalmışlardır.<sup>175</sup>

Dolayısıyla kelâm geleneğinde ezeliyet kavramı, ulûhiyet alanına hasredilmiş durumdadır. Allah’ı diğer varlıklardan üstün kılan ve tevhîd ilkesinin gerekçesini teşkil eden unsurun ezeliyet olduğu hususunda net bir tavır ortaya koyan kelâmcılar, Allah’ın dışındaki diğer tüm varlıkları ise özellikle atomcu teori vasıtasıyla hem zâten hem de zamânen hâdis kabul etmişlerdir. Buna göre ezeliyet vasfı sadece Yaratıcı’nın varlığına dair bir yüklem iken; âlem ve âlem ehli zamansal yani başlangıcı ve sonu muayyen olan, Allah’ın irade, kudret ve halketmesiyle vücûda gelen varlık türüne tekabül etmektedir. H. III. asra kadarki dönemde, kelâmcıların buraya kadar bir vetiresini sunmaya çalıştığımız ontolojik ve kozmolojik tedkiklerinin “insanın mâhiyeti” sorununa yaklaşımlarında da oldukça belirleyici bir rol oynadığını söyleyebiliriz. Bir sonraki başlıkta kelâmcıların insanın varlığına ilişkin yürüttükleri ilk metafizik tahlillere değinerek tasavvuf geleneğinde neden yeni bir insan tanımına ihtiyaç duyulduğu sorununun arkaplanını sunmaya çalışacağız.

### 3.1.3. Kelâmî İnsan Tasavvuru: Ezeli Emânetin Ölümlü Taşıyıcısı

İnsan nedir, niçin vardır, nasıl bir varlığa sahiptir, kâinat içerisindeki yeri ve konumu nedir, Tanrı ve diğer varlıklarla olan ontolojik ve epistemolojik ilgisi nedir, ölümden sonra ne olacaktır? İnsanın kimliğini ve varlığını tüm yönleriyle anlamaya dair bu sorular, İslâm düşüncesinde “insan” tasavvurlarının çıkış noktasını teşkil etmektedir.

Klasik mantıkta, bir şeyin mâhiyetinin veya hakîkatinin anlaşılmasının, ancak onun tarifiyle mümkün olduğu ifade edilmektedir. Tarif ise bir şeyi mâhiyetine dahil olan unsurlar vasıtasıyla kendisi dışındaki bütün şeylerden temyiz edecek şekilde efrâdını câmî ve ağyârını mâni olarak tanımlamaktır.<sup>176</sup> “İnsan” kavramının tarifini çıkarmanın zorluğu da buradan gelmektedir. Her şeyden önce bir şeyin tam tarifi o şeyin yakın cinsi ile yakın faslını<sup>177</sup> belirlemeyi iktiza etmektedir, fakat insan gibi kompleks

---

<sup>175</sup> İlhan Kutluer, “Şey”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2010), 39/34-36.

<sup>176</sup> Seyfeddün Ali b. Muhammed el-Âmidî, *el-Mübîn fî Şerhi Meânî Elfâzi’l-Hukemâ ve’l-Mütekellimîn*, çev. Bilal Taşkın - Osman Demir (İstanbul: İz Yayınları, 2016), 62-63.

<sup>177</sup> Cins, altında türlerin sıralandığı terimdir. Bir türün doğrudan doğruya bağlandığı terim ise onun yakın cinsidir, sözgelimi çiçek-ile gül arasında aracı başka bir terim olmadığı için çiçek,

bir varlık söz konusu olduğunda, onu tüm yönleriyle ve hakikatini ortaya koyacak biçimde tanımlayabilme işlevini görecek kesin bir formel veriden yoksun durumdayız.<sup>178</sup>

Din ulemâsı husûsen de kelâmcılar, teklifin dayanağının akıl olduğu ve insanın akıllı ve iradeli bir mevcûd olduğu yönünde görüş birliğine vararak insanı bu yönüyle tanımlamak yoluna gitmişlerdir. Akıl ve irade sahibi olan bu varlığın, renk, koku, şekil vb. gibi bir araz olmadığı, bilakis bu arazların taşıyıcısı olmak anlamında bir cevher olduğunda icma etmişler; akıl ve iradenin ise ancak hayat sahibi bir cevherde bulunabileceğinden hareketle insanın aynı zamanda hayat sahibi olması gerektiğini savunmuşlar ve nihâyet “insan düşünen, hayy, kâdir, mürîd bir cevherdir” tanımlamasında bulunmuşlardır.<sup>179</sup> İnsanı insan yapan asli unsurun ise akıl/nutuk olduğunda karar kılarak “Hayvân-ı nâtık”<sup>180</sup> tanımını teorik tartışmaların merkezine yerleştirmişlerdir. Ancak bazı kelâmcılara göre hayvân-ı nâtık ibaresi insanı tanımlıyor ve hatta kendisi dışındakilerden tamamen ayırıyorsa da insanın kurucu unsurlarını yani özüne ilişkin parçalarını ortaya koymak noktasında yeterli değildir.<sup>181</sup> Sözgelimi Râzî’ye

---

gül teriminin yakın cinsidir. Fasıl ise, cinsleri ve türleri birbirinden ayıran ana karakterlerdir. Mesela omurgalıları cinsinin sürüngenler türünden olan yılanın “sürünücü” olması onu diğer omurgalılardan ayıran fasıldır. Yakın fasıl ise bir türü yakın cinsindeki ortaklarından ayıran karakterdir, sözgelimi “akıllılık” insanı yakın cinsi olan hayvan ortaklarından ayırdığı için insanın yakın faslı kabul edilmiştir. bk. İbrahim Emiroğlu, *Klasik Mantığa Giriş* (Ankara: Elis Yayınları, 2013), 70-71.

<sup>178</sup> Sahih bir insan tanımlamasında bulunabilmenin güçlüğü, antik felsefenin de gündem meselelerinden biriydi. Mesela Platon insanı “iki ayak üzerinde yürüyen tüysüz bir canlı” şeklinde tarif etmiştir. Bu tanımın insana karşılık gelemeyeceğini ironik bir tavırla izah eden Diyojen, hemen orada bir tavuğun tüylerini yolarak ortaya atmış ve “işte Platon’un insanı” demiştir. Bu olaydan sonra Diyojen’in de katkısıyla Platon’un insan tanımı “tüysüz, geniş tabanlı iki ayaklı” şeklinde değişmiştir. Bk. Diogene Laerce, *“Vie, doctrines et sentences des philosophes illustres”*, Paris: Garnier flammarion, 1965)’ten naklen İsmail Yakut, “Türk-İslam Düşünürü Mevlana’ya Göre ‘İdeal İnsan’ Tasavvuru”, *1. Milli Mevlana Kongresi* (Konya: Selçuk Üniversitesi Yayınevi, 1986), 213.

<sup>179</sup> Ömer Türker, “İslam Düşüncesinin Soyut Nefs Teorisiyle İmtihani”, *İnsan Nedir?*, ed. Ömer Türker - Halil İbrahim Üçer (Ankara: İlem Yayınları, 2019), 21-22.

<sup>180</sup> Aristo’ya dayandırılan bu tanımdaki “nutk” kelimesi eski Yunanca’da hem “akıl” hem de “konuşma- söz” mânasına gelen “logos”un karşılığıdır. Mantıkla ilgili Grekçe yazılar Arapça’ya tercümesi edilirken, nutk ve mantık da logosu karşılayacak şekilde yeni anlamlar kazanmıştır. Fârâbî’nin incelemesine göre bu süreçte nutk kelimesine üçlü bir anlam yüklenmiştir. 1) Kendisiyle insanların akledilirleri (ma’kûlât) kavradığı güç. Bu güçle ilimler ve sanatlar kazanılır, iyi ve kötü birbirinden ayırt edilir. 2) “Kavrama yoluyla insan rûhunda oluşan ma’kuller (“iç konuşma”) c) “Dil aracılığı ile düşüncenin ifade edilmesi (dış konuşma) bk. Farabi, *İlimlerin Sayımı*, 78.

<sup>181</sup> Mehmet Özturan, “Mantıkçıların Gözüyle İnsan Tanımı,” *Sabah Ülkesi* 10/57 (2018), 82.

göre bu ifade, insan lafzının başka kelimelerle ifadesinden başka bir şey değildir.<sup>182</sup> Diğer yandan, insanı anlama ve tanımlama ameliyesi, insânî aklın bilişsel sürecine mevkuftur. Yani insan aklının, insanın mâhiyetine yönelik soruşturması, öznenin yine özneyi araştırması sürecini ifade etmektedir ki karanlık bir ortamda nesneleri görünür hale getiren el fenerini, yine el fenerinin ışığıyla görmeye çalışmakla eşdeğerdir.<sup>183</sup> Bu durumda insanın kimliği veya neliğine<sup>184</sup> dair bütün tanımlamalar,<sup>185</sup> insana dair hakikatlerin belirlenmesi bakımından işlevsel olsa da yeterli olmamaktadır. Bu sebeple insanın tam olarak kime veya neye delalet ettiğini ortaya çıkarmak yerine, özünün neden teşekkül ettiği, niçin yeryüzünde var edildiği, gâyesinin ne olduğu, hangi yetkilere ve sorumluluklara sahip olduğu ve bu haklarıyla sorumluluklarının neye göre belirleneceği gibi sorular etrafında araştırmak zarurettten doğmuştur denilebilir. İlk dönem kelâmcılarının, bu soruları yanıtlamak üzere yürüttükleri araştırmada ise temelde

---

<sup>182</sup> Sacide Ataş, "Mantık-Metafizik İrtibatına Bir Örnek : İbn Sînâ ve Fahreddin Râzî ' de Mâhiyetin Bir Parçası Olarak Cins ve Fasil " *Nazariyat Dergisi* 1 (2020) 221-222.

<sup>183</sup> Şaban Haklı, "Eş'arî ve Cüveynî'nin İnsan Anlayışı," in *İnsan Nedir?*, ed. İbrahim Halil Üçer - Ömer Türker (Ankara: İlem Yayınları, 2019), 87.

<sup>184</sup> Kim sorusu özneyle ilgilidir ve buna verilecek cevap insanın zihnî ve bedenî emeğiyle, kazandıklarıyla ilgili olacaktır. İnsanın kimliğinden bahsettiğimizde doğumla gelen değil, insanın diğer insanlarla, doğayla, Allah ile iletişimi sürecinde kazandıklarını ifade etmiş oluruz. Ne sorusu ise insanın dışında oluşan ve gelişen nesnel kriterlerle tanımlanan yapısıdır. İnsanı tanımlarken neliğini öne çıkarmak, onu kendi varlığının ve iradesinin dışında belirlemeye ve yönlendirmeye çalışmaktır. Dolayısıyla insanı kim sorusu yerine ne sorusuna verilecek yanıtlarla tanımlama çabası, insanı nesneleştirmektir. İnsanın nesneleşmesi ise kendine yabancılaşması, bireyselliğinin total kimlikler altında soluklaşmasına sebebiyet verecektir. Modern dünya insanının ideolojiler ve hegemonyalar altında tek tipleşmeye doğru sürüklenmesi, insanı öznellikten alıp, nesneye dönüştüren bir zihniyetin sonucudur. Bk. Şaban Ali Düzgün, *Sarp Yokuşun Eteğinde İnsan* (Ankara: Otto Yayınları, 2019), 49-50.

<sup>185</sup> Kâdî, insanın bilme, duyma, eylemde bulunma gibi davranışlarının öznesinin gerçekte ne olduğu ile ilgili muhtelif görüşleri sıraladığı bir bahis açmıştır. Mesela Hişâm b. Hakem'e (ö. 190/805) göre insan beden ve rûhtan teşekkül etmiştir, ancak cansız bir varlık olan bedene canlılık veren, idrak edip, eylemde bulunan unsur bir tür nûr olan rûhtur. Bişr b. Mu'temir (ö. 210/825) de ona benzer bir düşünceyle insanı görünen beden ve ona hayat veren rûh şeklinde açıklamıştır. Muammer b. Abbâd (ö. 220/835) bedeni, insanın bir bileşeni olarak kabul etmemektedir. Ona göre insan ayrışma ve birleşme, hareket ve sükun gibi ekvân-ı erbaayı kabul etmeyen, zaman ve mekâna gereksinim duymayan, bedeni harekete geçirip yönlendiren, durduran ve görünmeyen özden ibarettir. Dırâr b. Amr (ö. 200/815 [?]) ise insanı arazlardan ibaret beden olarak kabul etmektedir. Ebü'l-Hüzeyl'in taraftarlarından olup da sonradan Nazzâm'a katılan Ali el-Esvârî (ö. 240/854) ise insanın rûhtan ibaret olduğunu ve rûhun kalpte bulunduğunu belirtmiştir. Kâdî, bu konuda görüş beyan eden kelâmcıların uzunca bir listesini vermektedir. Bu listeden anlaşılan ilk dönem kelâmcıları arasında net bir insan fikrinin oluşmadığıdır. Bk. Kâdî Abdulcebbâr, *el-Muğnî fî ebvâbi't-tevhîd ve'l-adl: Teklîf*, nşr. Muhammed Ali en-Neccâr - Abdülhalîm en-Neccâr (Kahire: y.y., ts.), 9/310-312.

şu iki hassasiyeti gözettiklerini söylemeliyiz: (1) *İnsanı, dönemin teolojik çevrelerinde hâkim olan ve genel kabul gören töz ve araz çerçevesine ele alma isteği*; (2) *İnsan otonomisinin ahlâkî ve dinî yükümlülükler(teklif) karşısındaki durumunun tespiti*.<sup>186</sup>

“İnsan nedir?” sorusunun cevabı için klasik dönem kelâmcılarının akıl ve nefis teorilerine baktığımızda, insanın yapısal niteliği hakkındaki ilk düşünce, onun beden ve rûhtan müteşekkil bir varlık olduğu yönündedir.<sup>187</sup> Fizyolojik özellikleri bakımından herhangi bir ihtilaf bulunmamasına rağmen, insanı diğer varlıklardan ayıran şeyin tam olarak ne olduğu hususu, rûh, akıl ve nefis kavramları merkeze alınarak tartışılmıştır. H. III. Asra tekabül eden insanın mâhiyetine dair bu muhtelif görüşlerdeki ortak ilke ise insanın “cisimselliğini” ispat etmektir ki bunun için daha çok tabiat olayları için merkeze aldıkları atomcu teoriyi kullanmışlardır.<sup>188</sup>

İnsanın akletme cevherinin cisimsel mi yoksa mânevî mi olduğu sorusu kelâmcıların zihinlerini meşgul eden konuların başında gelmektedir. Kadîm Yunan filozoflarının bir kısmının rûh göçü ve ittihâd düşüncelerine kapılmalarına zemin oluşturduğundan, nefsin manevî bir cevher olduğu görüşü İslâmî diriliş öğretisi lehine çürütülmeye çalışılmıştır. Diğer yandan nefsin cisimselliğinin ispatı âhiret hayatını temellendirmek için de çok önemli görülmüştür. Nitekim nefsin aklî-manevî bir cevher olması durumunda, bireyselliği sağlayan unsur beden olacaktır. Bu durumda ise bedenlerin ölümünden sonra nefsin bireyselliğini sağlayan sebep ortadan kalkacağından

---

<sup>186</sup> Macid Fahri, “Mu'tezile'nin İnsan Anlayışı,” çev. Muhammet Koçak, *Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 40 (2013), 391.

<sup>187</sup> İslam ulemâsı insan hakkındaki bütün tetkiklerini temelde iki tasavvur üzerinden yürütmüşlerdir: İlki insanı rûh veya bedene indirgeyen düalist yaklaşımdır. Nazzâm (ö. 231/845), Sümâme b. Eşres (ö. 213/828) ve Câhız (ö. 255/868) bu görüşün başlıca temsilcileridir. Bunlara göre insan denince akla gelmesi gereken nefstir; beden sadece aracı unsurdur. İkincisi ise insanda rûh ve beden birlikteliğine kail olarak herhangi birini ön plana çıkarmayan bütüncül yaklaşımdır. Ebû'l-Huzeyl (ö. 227/841), Ebû Ali el-Cubbâî (ö. 303/915) ve Ebû Hâşim el-Cübbâî (ö. 321/933), Kâdî Abdalcabbâr'ın (ö. 415/1024) temsil ettiği bu ekolde ise insan bedenden ibarettir. Düalist yaklaşımda insanın doğuştan var olan ve süregelen bir doğasının olduğu ikrâr edilirken; ikincisinde insanın fiziksel ve zihinsel edimlerini sağlayan bir doğasının bulunmadığı öngörülmektedir. Bk. Yunus Cengiz, “Mu'tezile'nin İnsan Düşüncesinde Rakip İki Tasavvur: Ebû'l-Hüzeyl ve Nazzâm Gelenekleri,” *Nazariyat İslam Felsefe ve Bilim Tarihi Araştırmaları Dergisi* 2/4 (2018), 55-72.

<sup>188</sup> Örneğin, âlemin arazlardan meydana geldiğini savunan Dırâr b. Amr, aynı şekilde insanın da renk, tat, koku, kuvvet vb. arazlardan oluştuğunu; onda bunlardan başka bir cevherin olmadığını savunmaktadır. Âlemin cevher ve arazlardan meydana geldiğini iddia eden İmam Eş'arî ise rûhun soluk ve nefes türünden bir cism-i latîf hava olduğunu iddia etmekte; hayat, irade ve bilgi gibi unsurları ise araz saymaktadır. Bk. el-Eş'arî, *İlk Dönem İslâm Mezhepleri*, 260.



âhirette mükafat veya ceza için gerekli olan ayrışma da ortadan kalkacaktır. Dolayısıyla tüm bu naslara muhalif görünen sebeplerden ötürü, kelâmcılar yeni ve istikrârî bir biçimde oluşturmaya çalıştıkları ilmî sistemlerinin bekâsı açısından aklî/mânevî nefis yerine cismânî nefis görüşünü savunmuşlardır.<sup>189</sup>

Kelâmcıların insan meselesine yaklaşımlarındaki ikinci hassasiyet de insanın kulluk yönünün aydınlatılmasına matuftur. İnsanın Allah karşısındaki durumu, O'na karşı sorumluluklarının kaynağı ve keyfiyeti, bu sorumluluğun başlangıcı gibi konular “irade”, “hürriyet” “kader”, “ecel”, “insan fiilleri” ve kavramları ekseninde tartışılmıştır. Allah ile kul arasında ortak bir sıfat olan “irade”, dünyada mükellef bir varlık olarak bulunan insana fiillerinde ne kadar serbestiyet ve özgürlük tanımaktadır sorusu, fukahâyı vucûb ehliyeti;<sup>190</sup> mütekellimûnu da insan fiillerinin gerçek faili sorunlarına sevk etmiş; “mükellef”in kimliğinin yeniden tanımlanmasına mecbur bırakmıştır.<sup>191</sup> Fillerin gerçek fâilinin kim olduğu, insanın eylemlerinden nasıl sorumlu tutulabileceği, ilk dönemde “Cebriyye” ve “Kaderiyye” olarak temeyyüz eden iki zıt ekolü ortaya çıkarmış; Kaderiyye, fiilin insan tarafından meydana getirildiğini, dolayısıyla insanın fiil işlemeye kâbil olduğu, yani istitâatinin bulunduğunu öne sürerek insanın fâilliğini diğer bir adıyla da hürriyetini olumlarken; Cebriyye fiillerin Allah tarafından yaratıldığını, insanın fiil işleme kapasitesinin bulunmadığını söyleyerek Allah’ın fâilliğini savunmuştur.<sup>192</sup>

Sonuç olarak, ilk dönem İslâm düşüncesinin, nas yorumunu aşan, aklın ufkuna fırsat tanıyan ve geleneği dönüştürerek kullanıma açan ilk temsilcileri olarak kelâm âlimlerinin, hakîkatin peşindeyken karşılaştıkları problemleri ve aşma yollarını kısaca

---

<sup>189</sup> Ömer Türker, “İslâm Düşüncesinin Soyut Nefs Teorisiyle İmtihani”, *İnsan Nedir?*, ed. Ömer Türker - Halil İbrahim Üçer (Ankara, 2019), 19-25; Şaban Haklı, “Eş’arî ve Cüveynî’nin İnsan Anlayışı”, , *İnsan Nedir*, 88-95; Süleyman Uludağ, “Nefs”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, 32/526-529; Yusuf Şevki Yavuz, “Rûh”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, 35/187-192.

<sup>190</sup> Tuğba Erkoç Baydar, “Bezm-i Elessten Kabre İnsanın Mükellef Oluşunun Serüveni”, *İnsan Nedir?*, ed. Ömer Türker - İbrahim Halil Üçer (Ankara: İlem Yayınları, 2019), 472.

<sup>191</sup> Bununla alakalı olarak Kâdî Abdulcabbâr, Muğnî’de şunları söyler: “Şunu bilmelisin ki mükellef, “muktedir (kâdir) olan, bilen, anlayan, yaşayan ve isteyendir; zira bir insan bir şeyi yapmaya muktedir olmadıkça, nasıl yapılacağını bilmedikçe ve belli bir şekilde yapmayı irade edemedikçe, Kadiri Mutlak onu, belli bir eylemden mesul tutmaz. Zaten mükellef de, engeller ortadan kalktıktan sonra yaşamadıkça... nesneleri anlamadıkça, muktedir olamaz.” Bk. Kâdî Abdulcabbâr, *el-Muğni* (Kahire, 1965), 11/309’dan naklen: Fahri, “Mu’tezile’nin İnsan Anlayışı.”, 391.

<sup>192</sup> Güdekli, *Kelâmın Tümel Bir Disiplin Olarak İnşası*, 33.

sunmaya çalıştık. Bu serencamın arkaplanında daima ve aktif bir sûrette “tevhîd” düşüncesinin seyrettiğini, diğer tüm meselelerin öncelikle tevhîd inancını ve düşüncesini tahkîm etme yolunda istihdam edildiğini söylemek yanlış olmayacaktır. Bu gâye ekseninde Allah’tan başlayıp, âleme ve nihâyet insana uzanan bir yelpazede ilimlerini tesis eden kelâmcılar, hareket noktaları olan teolojiyi, Tanrı ve âlem ilişkisinin tam mânâda ortaya koyulabilmesi adına ontoloji, kozmoloji ve antropolojiye evirmişler, kelâmı küllî bir din ilmi haline getirmişlerdir.<sup>193</sup> Muhtelif evrelerden geçmesinde pek çok etken ve parametre olan kelâmın, mezkûr bahisler çerçevesinde ezeliyet konusuna kazandırdığı perspektif, İslâm dininin ilkelerinin ve önceliklerinin tespiti bakımından oldukça önemlidir. Kelâmın sağladığı teolojik ve kozmolojik imkanlardan beslenen sûfîler de ezeliyet konusunda hem değişim anlamına hamledebileceğimiz yeniliği hem de benzerlik addedebileceğimiz sürekliliği sağladıkları görüşleriyle özgün bir ilim intaç etmeyi başarmışlardır. Bundan sonraki kısımda tasavvufun kelâmcılardan tevâris ettikleri genel ezeliyet düşüncesini, üzerinde durulmayan yönleriyle yeniden yorumlayıp, hangi sûrette kendi ilim sistemlerinin merkezi haline getirdiklerini açıklamaya çalışacağız. Ancak tasavvufta ezeliyet düşüncesine geçmeden önce, sûfîleri ezel âlemi hakkında fikir ortaya koymaya iten başlıca noktaları ele almanın daha uygun olacağı kanaatindeyiz. Bu minval üzere, sûfîlerin kelâmî düşünceye teolojik ve epistemolojik birçok meselenin yanısıra antropolojik ve filolojik konularda da nasıl bir eleştirel söylem geliştirdiklerini, dînî düşüncedeki hassasiyet noktalarını ve perspektiflerini ortaya koyarak, ezeliyet düşüncesinin neden ve nasıl tasavvufun gündemine oturduğu hakkında genel bir tasvîrde bulunmaya çalışacağız.

### **3.2. STATİK TEVHÎD ANLAYIŞINA SÛFÎ ELEŞTİRİSİ: EZELİYETİN BİR İMKÂN ALANINA DÖNÜŞME SÜRECİ**

Bir tevhîd dini olarak İslâm’ın Allah, insan, tabiat, nübüvvet ve âhiret hakkında sağladığı yorum imkânı neticesinde selefî, fikhî ve kelâmî yaklaşımlar ve bu yaklaşımlara göre şekillenen kavramlar olduğu gibi, tek bir paradigma içerisinde dahi

---

<sup>193</sup> Ömer Türker, “Birleşen ve Ayrışan Yönleriyle Usûl-i Fıkıh, Kelâm, Tasavvuf, İslâm Felsefesi,” *İslâmî İlimlerde Metodoloji/Usûl - V* (İstanbul: Ensar Yayınları, 2016), 331-332; İlyas Çelebi - Hayrettin Nebi Güdekli, “Temel İslâm İlimlerinin Ortaya Çıkışı Ve Birbirleriyle İlişkileri,” *İçinde: İslâmî İlimlerde Metodoloji/Usûl - V*, 2014; Güdekli, *Kelâmın Tümel Bir Disiplin Olarak İnşası*, 15.

kurucu isimler etrafında çeşitlenen epistemolojik ve ontolojik kuramlar söz konusu olabilmıştır. Erken dönem İslâm düşüncesinin bu yapısına, dönemin sûfilerinin hangi noktalarda tesirde bulunduğu; hangi düşünce sistemine mensup veya muteriz oldukları hususu müstakil bir çalışma konusu olsa da sûfîlerin tevhîd anlayışlarının onların bu paradigmalar karşısındaki durumlarının netleşmesine büyük katkı sağlayabileceğini düşünüyoruz. Şöyle ki; sûfîlerin münferid söz ve hallerine belirli bir sûret ve mânâ giydirmenin zorluğuna rağmen, bütün bir tasavvuf müktesebâtını onların tevhîd telakkilerini merkeze alarak okumak mümkün görünmektedir. Zira tevhîd algıları sûfîleri bir yandan aynı kaynaklar etrafında farklı hassasiyetler doğrultusunda oluşan diğer ilim çevrelerinden ayırıştırıp özelleştirirken; diğer yandan kavram, konu ve metod konusunda sağladığı imkânlar ile tasavvufun ilmî-amelî derinliğini oluşturup özgünleştirmiştir.

Salt bir tecrîd ve tenzîh ameliyesi olarak alındığında zühd, sahibinin sosyal, siyâsi ve iktisadi her türlü ortamdan uzak olmasını iktiza etmektedir. Şu kadarı var ki zâhidlerin toplumsal, siyasi veya ilmî bir ayrışmanın öncüleri olmak kaygısını taşımadıklarını, genel anlamda uyumlu bir duruş sergilediklerini söylemek gerekmektedir. Ancak tasavvuf yolunun meşru ve makbûl bir hüviyet kazanıp, insanlığa hizmet edebilir hale gelmesi sûfîlerin sükûnet ve sabırları değil; karşılaştıkları durumlar ile ilgili sergiledikleri eleştirel tavırları sayesinde olmuştur.<sup>194</sup>

Bu eleştirel tavır tasavvuf yolunu, kelâm ve fıkha muhalif veya alternatif olmak gâyesiyle değilse de onları ikmâl edici ve derinleştirici bir misyon üstlenerek entelektüel gelenekte yer aramaya itmiştir. Dinî düşüncenin salt dogmatik bir mecrada ilerlemesinin önüne geçmeye çalışan sûfîler, insan ve Allah arasındaki irtibatın daha derinden ve doğrudan olduğunu gündeme getirmişlerdir. Buna göre insanın eylem ve düşüncelerinin sadece görünürde değil, hakîkatte de tashih edilebilmesi için tasavvuf, insanı dünyevî bağlarından ve bağlamından alarak ezel âlemiyle âhiret arasında seyreden bir konuma yükseltmiştir. Yani insan dünyada meydana gelmişse de Allah’a yaklaşmasını

---

<sup>194</sup> Tasavvuf, ilk olarak zühd kavramının merkeze alındığı ve dini hayattaki bozulmaların hedef gösterildiği eleştirel bir söylem olarak gelişim göstermiş ve bu süreç zorunlu olarak sûfîleri toplumun benzer kesimlerinden ayrılmaya ve kendi kimliğini tesis etmeye sevk etmiştir. Tasavvufun başlangıç sebebini “eleştiri”, tasavvuftaki ilk nazari eğilimleri “kriz” ve tasavvufun diğer din ilimleriyle ilişki biçiminin belirlendiği son aşamasını da “uzlaş” kavramları ekseninde ele alan yeni bir yaklaşım için bk. Hacı Bayram Başer, *Şerâat ve Hakikat: Tasavvufun Teşekkül Süreci* (İstanbul: Klasik Yayınları, 2017.)

mümkün kılan ontik bir kökene sahiptir. Dolayısıyla dinin zâhir ve bâtın yönüyle tahkik edilebilmesi, insanın hem fiziksel hem de metafiziksel boyutlarını tahlil etmeyi gerekli kılmaktadır. Sûfîlerin insanı yeniden tanımlama sürecine girerken karşılaştıkları temel sorunlar ve bunlar hakkındaki çözüm yolları ise bize ezeliyet düşüncesi hakkında önemli ipuçları vermektedir. Bu sebeple donuk ve dogmatik bir mecraya doğru kaymaya yüz tutan tevhîd inancını sûfîler, ezeliyete ilişkin düşünceleri ve davranışlarıyla canlandırmış görünmektedirler. Diğer bir ifadeyle sûfîlerin nas yorumculuğunda öne çıkan husus,

dinin en doğru şekilde idrâk ve tatbik edilebilmesi için ezel âlemi hakkında bir tür idrake sahip olmanın zorunluluğudur. Dolayısıyla bundan sonraki başlıklarımız sûfîlerin dinin idrak ve tatbiki açısından hangi konularda ve hangi maksatla ezeliyet düşüncesini devreye soktuklarını göstermeyi amaçlamaktadır.

### 3.2.1. Zâhirî ve Akfî Olanın İkmâlî: Dinamik Sûfî Teolojisi

İslâm teolojisinin baş mimarları olan fıkıh ve kelâm, her şeyden önce naklî bilginin tasnîfi ve tevili olarak iki çok önemli pozisyonda faaliyet göstermişlerdir. İmana taalluk eden ve Müslümanın kendisiyle günlük hayatını tanzim ve tertip edebileceği üst ilkelere vahyin belirleyiciliği, Cüneyd-i Bağdâdî'nin “*Bizim şu tasavvuf ilmi âyet ve hadîs ile mukayyeddir.*”<sup>195</sup> veya yine Ebû Saîd Harrâz'ın “*Zâhire muhalif olan her bâtın, bâtıldır.*”<sup>196</sup> şeklindeki ifadeleriyle de net bir şekilde ortaya koydukları gibi sûfîler tarafından da korunan ve devam ettirilen bir duyarlılıktır; ancak ilimlerin, muhtevalarını zâhirî yorum lehine daraltan ve nassın muhtemel zengin yorumlarını indirgeyen, dînî bilgiyi statik bir söyleme evirip, hayattan soyutlanma tehlikesine açan yaklaşımlarından ötürü kelâm âlimleri ve fukahâ<sup>197</sup> sûfîlerin ciddi eleştirilerine maruz kalmıştır.<sup>198</sup> Hücvîrî'nin terceme-i hâlini aktardığı ilk sûfîlerden Ebû Bekir Varrâk Tirmizî'nin; “*Bir kimse zühdi bırakır da yalnız kelâm ile yetinirse zındık*

<sup>195</sup> Kuşeyrî, *er-Risâletü'l-Kuşeyriyye* (Kâhire: Matâbi-u Müesseset-i Dâri's-Şa'b, 1989), 80. [Kuşeyrî, *Tasavvuf İlmine Dair Kuşeyrî Risâlesi*, çev. Süleyman Uludağ (İstanbul: Dergah Yayınları, 2009), 117].

<sup>196</sup> Ebû Tâlib Mekkî, *Kûtu'l-Kulûb*, çev. Muharrem Tan (İstanbul: İz Yayınları, 2018), 402.

<sup>197</sup> Süleyman Dönmez, “Dogmatizmden Dinamizme Dînî Tefekkür,” *İbn Haldun Anısına Türkiye ve Türk Dünyası Araştırmaları* -VI, 2020, 153.

<sup>198</sup> Ulemâ ile yükselen sûfî hareket arasındaki gerilim hakkında bk. H.A.R. Gibb, *Mohammedanism* (New York: Oxford University Press, 1962), 134 vd.

olur; tasavvuf ilmini bırakır da fıkıh ile yetinirse fâsık olur.”<sup>199</sup> sözü, fıkıhın ve kelâmın tasavvufî yöntem ve gâye müvâcehesinde nasıl değerden düştüğünün en sarıf ifadelerindendir. Hakîm Tirmizî ise zâhir ulemâsının şehvetlerini öldürememe, riyâset sevgisi ve dünyaya düşkünlük gibi sebeplerden dolayı mârifeti hakkıyla elde edemediklerini, Allah’ın hitâbının “lûbb”, “basîret” ve akıl sahibi kimselere yönelik olduğundan, bunlara sahip olamayan kimselerin Allah’ın kelâmını fehmedemeyeceklerini ve lezzetini de tadamayacaklarını belirtmektedir.<sup>200</sup> Dolayısıyla ona göre âyet ve hadîsleri sahih bir biçimde anlamlandırılabilmek, mârufunu ve münkerini tespit edebilmek, hakkı ve bâtlı ayırt edebilecek olan mârifet ehlinin liyakatindedir.<sup>201</sup>

“Şer’at” mefhûmunu, dünyevî işlerde ve bedenî amellerde mükellef olmak şeklinde mahdud bir alana hapseden fukahâyâ sûfîler, mükellefiyetin dünyaya olduğu kadar âhirete ilişkin yükümlülüklerle de aynı oranda şâmil olduğunu savunarak; amelin ise sadece dış organlarla gerçekleştirilenlerden ibaret olmayıp kalbin eylemlerinin de şer’î amel kapsamına girmesi gerektiğini söyleyerek muarız olmuşlardır.<sup>202</sup> Meselâ Mekkî’nin şu sözü fakihlerin mükellefiyet konusunda dünyevî ve zâhirî olanı, uhrevî ve aslî olana öncelemelerine bir eleştiri niteliğindedir:

“Fetva ehli âlimlere giderseniz size şöyle diyeceklerdir: ‘Bu husus âhiret hükümlerinden ve gaip ilminden olup bu bahislerde konuşmayız, çünkü biz bunlarla mükellef tutulmadık.’ Oysa girdikleri münazaraların çoğunda aslen

---

<sup>199</sup> Hücvîrî, *Keşfu’l-Mahcûb*, thk. Ahmed Abdurrahîm Es-Sâyih (Kahire: Dâru’s-Sakâfeti’d-Dîniyye, 2007), 34. [Hücvîrî, *Keşfu’l-Mahcûb: Hakikat Bilgisi*, çev. Süleyman Uludağ (İstanbul: Dergah Yayınları, 2010), 83].

<sup>200</sup> Hakîm Tirmizî, *Nevâdiru’l-Usûl fî Ahâdisi’r-Rasûl*, thk. Abdurrahman Umeyra (Beyrut: Dâru’l-Cil, 1992), 1/236.

<sup>201</sup> Tirmizî’nin velîlerin söyledikleri ile hadîs arasında irtibat tesis ettiği şu sözleri, mârifet ehlinin nas yorumundaki otoritesinden de haber vermektedir: “Kim Resûlullah’tan sonra hak ve hidâyet yoluna ulaştıran bir şey söylerse Resûlullah, bu sözü ondan önce söylemiştir. Her ne kadar kendisinden sonra bu sözü söyleyenin lafızlarıyla söylememiş olsa dahi Resûlullah sözün aslını mücmel olarak ifade buyurmuştur. Bundan dolayı Resûlullah, ‘onu demiş olsam da olmasam da tasdik ediniz’ demiştir. Zira onun aslını söylemiştir. Asl ise fer yerine geçer. Resûlullah aslı getirmiş, sonra sahabe ve tâbiun furu’u söylemiştir. Söz, muhakkıklara (muhakkikîn) göre mârûf olup münker olmadığında, Resûlullah onu söylemiş olsa da olmasa da o, Resûlullah’ın sözüdür. Onu tasdik etmemiz gerekir. Çünkü aslını Resûlullah söylemiş ve bize onu vermiştir. Ancak bunu hakkı tanıttığı ashabına söylemiştir.” Bk. Hakîm Tirmizî, *Nevâdiru’l-Usûl fî Ahâdisi’r-Rasûl*, I, 237.

<sup>202</sup> Başer, *Şer’at ve Hakikat: Tasavvufun Teşekkül Süreci*, 10-12.

mükellef olmadığımız hususları dile getirip zorla öğretirler, buna mukabil zavallılar şunu bilmezler asıl mükellef olduğumuz şeyler îmânın yakınıni, tevîdîn hakikatini ve ihlası bilmektir.”<sup>203</sup>

Benzer bir anlatımı Serrâc *Lüma*’da tasavvuf ve fıkıh ilişkisi bahsinde “*Allah hayrını dilediği kimseyi dinde fakih kılar.*”<sup>204</sup> hadîs-i şerîfindeki sözü edilen fakihin kimliğini, Hasan-ı Basrî’nin “*...Fakih dünyaya değer vermez, âhirete yönelir, dini emirlere karşı basiretlidir.*” sözüyle izah ettiğini nakletmekte ve asıl fıkıhın zâhir ve bâtın bütün ahkâmı içerecek genişlikte bir anlamı haiz olduğunu vurgulamaktadır. Devamında ise şunları eklemiştir:

“Tasavvufî makâmı ile hallere ait ahkâmı anlayıp kavramanın/ tefakkuhun faydası boşanma, köle azad etme, zihar, kısas, şer’î hudûd ve miras taksîmi gibi konuları öğrenmekten daha az değildir. Çünkü bu tür fikhî ahkâma insan belki de ömürde bir kere ihtiyaç duyar, böyle bir iş başına geldiğinde herhangi bir âlimden alacağı cevapla amel ederek bir başka problemle karşılaşınca kadar kendisinden bu ilim sâkıt olur sûfîlerin inceden inceye üzerinde durduğu hal, makâm ve mücâhede gibi konular ise bütün müminlerin ihtiyaç duyduğu hususlar olduğundan bütün müminlerin bunları öğrenmesi gerekir. Sıdk, ihlas, zikir ve gafletten kaçınmak gibi tasavvufî makâm ve hallerin belli bir zamanı olmaz; bilakis kul her an kast ve muradının ne olduğunu, gönlünün neyi arzuladığını bilmek zorundadır.”<sup>205</sup>

Sûfîlere göre fukahânın bu anlayış biçimi ve kullandıkları terminolojinin takdîm ettiği dinin, rûhaniyetten mahrum bırakılmış ve şekillerden örülmüş donuk yapısı, hakîkî bir Müslümanın dini tatbik etmekte muhtaç olduğu itmi’nânı vermekten oldukça uzaktır.<sup>206</sup> Yine dinde ince anlayış sahibi olma lütfundan mahrum olan zâhirci fakihler,

---

<sup>203</sup> Mekkî, *Kûtu’l-Kulûb*, 2/57.

<sup>204</sup> Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmail el-Buhârî, *el-Câmiu’s-Sahîh*, 2.bs., İstanbul: Çağrı Yayınları-Tunus: Dâru Sahnûn, 1992), “İlim”, 10; Ebû’l-Hüseyn Müslim b. el-Haccâc Müslim, *el-Câmiu’s-Sahîh*, 2.bs., İstanbul: Çağrı Yayınları-Tunus: Dâru Sahnûn, 1992), “İmâret”, 175.

<sup>205</sup> Serrâc, *el-Lüma*’, thk. Abdulhalîm Mahmûd (Dâru’l-Kütübi’l-Hadîse, 1960), 36; [Serrâc, *İslâm Tasavvufu*, çev. H. Kamil Yılmaz (İstanbul: Erkam Yayınları, 2016), 18].

<sup>206</sup> Çift, “Birleşen ve Ayrışan Yönleriyle Tasavvufun Usûl-i Fıkıh, Kelâm ve İslâm Felsefesi ile Olan İlişkisi”, 428.

azîmeti bırakıp ruhsata sarılmaları,<sup>207</sup> tevil kapısını zorlayıp rahatlık ve kolaylığa meyletmeleri, şüphelerden kaçınmamaları gibi hataları yüzünden “ulu’l-ilm kâimen bi’l-kıst” dairesinden çıkmakla malûl addedilmişlerdir.<sup>208</sup> Sûfîlerin teklif ettiği mükellefiyette ise “Müminler o kimselerdir ki Allah’ın adı anıldığında kalpleri titrer.”<sup>209</sup> âyetinde işaret edilen gerçek bir itminan ve kula nasip olabilecek en yüce makâm olan ihsân makâmı vardır. <sup>210</sup> Diğer yandan sûfîler, ulemânın zâhiri amellerin büsbütün normlar tarafından belirlenen tarafında çok ısrarcı olmalarının, ibadetlerinin zâhiri erkânının kâmil olmasıyla insanların amellerinin, Allah’ın sonsuz nimet ve lütfunu karşılayabileceği yanlış çıkarımına sevk etmesinden de endişe duymaktadırlar. Zira ibadet ve taatin hiçbir şekli, insanı şükür vazifesinden müstağni kılamayacağından, dikkatin şekil ve ölçülerden çekilmesi gerekmektedir. Ebû Bekir Vâsîti: “*Namazda tekbir getirildiğinde, Allah o kadar büyüktür ki ne namaz O’na vâsıl eder ne de namazın terki O’ndan ayrı kılar demektir.*” derken, Cüneyd-i Bağdâdî, namazdan gâyenin Hakk’ın huzûrunda bulunma sevinci olduğunu, ibadet esnasında mülaki olunan Hakk’ın heybet ve azameti karşısında bütün diğer gâye ve düşüncelerin izale olduğunu ifade etmektedir.<sup>211</sup>

Hak dînin farklı milletler nezdinde kabul görmesi adına aklın her türlü imkanından faydalanmayı ilke edinen ehl-i kelâmı da hüsnü niyetleri açısından takdir eden sûfîler, İslâm’ın aslî karakteri olan tevhitin hakîkî anlamıyla ikamesi noktasında yanlış yollara tevessül ettikleriyle itham ederler. Bu eleştirilerinin temel noktası ise kelâmcıların akla tanıdıkları sonsuz yetkidir.<sup>212</sup> Söz gelimi Serrâc kelâm ilminin ehemmiyetli bir vazife ifa edebilecekken bu maksadın salt akılla temin edilmeye

---

<sup>207</sup> Muhâsibî, şer’an tanınmış bir kolaylık olan “ruhsat”ın mükellefiyette açılan bir gedik; nefsanî arzuları pekiştirip zühdü bozacak bir gevşeklik olduğunu düşünür. Bk. Muhâsibî, *Vesâyâ* (Beyrut: Dâru’l-Kütübi’l-İlmiyye, 1986), 242.

<sup>208</sup> Serrâc, *el-Lüma’*, 31[*İslâm Tasavvufu*, 12].

<sup>209</sup> el-Enfâl 8/2

<sup>210</sup> Serrâc, *el-Lüma’*, 31[*İslâm Tasavvufu*, 12].

<sup>211</sup> Kelâbâzî, *et-Taarruf li-Mezhebi Ehli’t-Tasavvuf* (Lübnan: Dâru’l-Kütübi’l-İlmiyye, 1993), 160. [Kelâbâzî, *Taarruf: Doğuş Devrinde tasavvuf*, çev. Süleyman Uludağ (İstanbul: Dergah Yayınları, 2013), 207.] İbadetlerin zâhir ve bâtınî anlamlarının gücü karşısında Şiblî’nin “*Ah ah! namaz kılsam münkir, kılmam kafir oluyorum.*” sözündeki gibi zaman zaman ikilemde kalan sûfîler, ubûdiyyet ve mârifet arasında tercihte bulunmamanın, gerçek sûfluk olduğuna hükmetmişlerdir.

<sup>212</sup> Kelâm ve tasavvufun akla yüklediği anlam ile akıl sınıflandırmaları hakkında mukâyeseli bir çalışma için bk. Fehmi Soğukoğlu, “Kelâm ve Tasavvufta Aklın Tasnîfi,” *Kilis 7 Aralık Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 7/1 (2020), 513-540.

çalışılmasını, bir diğer ifadeyle akla bu denli bir yetki ve yetkinlik tanınmasını şu sözleriyle eleştirir:

“İlm-i kelâm bilginlerinin akli delillerinin tamamı nazar yoluyla istinbattır. Bütün bunlar ehline makbûl ve güzeldir. Zira onların maksadı hakka yardım ve batılı reddetmektir. Bundan daha güzel olanı da Allah’a yönelen ehl-i hakâikin ilim ehlinin bilgi, gayret, mücâhede, riyâzet ve ihlasla elde ettiği hükümlerle amel sûretiyle orta koyduğu hüküm ve hikmetlerdir.”<sup>213</sup>

Serrâc’ın sözleri bir yandan aklın imkânlarını tartışmaya açarken, diğer yandan tevhîd hakîkatinin ilmen tahsil edilmesi yerine; amel ve gayret ile tahkîk edilmesi gerektiğine dair bir tenbihtir. Aslında bu iki eleştirinin merkezinde çoğu kelâmcının dil ile ikrâr ve kalp ile tasdik etmeyi, îmânın yeterli şartı kabul etmelerinin bulunduğunu söylemek mümkündür. Sehl b. Abdullah et-Tüsterî’nin “*La ilâhe illallah diyen tevhîd ehli çoktur ama muhlis olanları azdır.*”<sup>214</sup> sözüyle işaret ettiği bu tavra karşılık, sûfîler îmânda ihlâsın küllî bir adanmışlık ve fedakarlıkla meşrut olduğunu savunmuşlardır. Yine Bâyezid-i Bistâmî ilmî geleneğin tevhîd araştırmasındaki yetersizliğine şu sözleriyle işaret etmektedir:

“Otuz sene mücâhede ettim, ilimden ve onun gereklerini yerine getirmekten daha çetin bir şey görmedim. Eğer alimlerin ihtilafları olmasaydı, ilim öğrenmeye devam ederdim. Gerçi alimlerin ihtilafları rahmettir; ama tevhîdin hakîkati hususunda değil!”<sup>215</sup>

Bistâmî busözleriyle bir yandan amele sevkeden akli bilgiyi methederken, diğer yandan tevhîd için farklı bir yöntemin gerekliliğine işaret etmektedir.

Sûfîler mahlûk tabiatlı oluşundan ötürü yalnız mahlûka taalluk edebileceğinden hareketle, aklın bilginin mutlak aracı olarak kabul edilmesinden büyük rahatsızlık duymuşlardır.<sup>216</sup> Duyu verilerini işleyip onlardan sonuç çıkarmak veya görünenden görünmeyene istidlâl sûretiyle bilgi üreten aklın, dünyevî ve cüz’î hakikatlerin algılanması; ilâhî buyrukların anlaşılıp kabul edilmesi için çok önemli bir vasıta

<sup>213</sup> Serrâc, *el-Lüma’*, 149 [*İslâm Tasavvufu*, 120].

<sup>214</sup> Serrâc, *el-Lüma’*, 117 [*İslâm Tasavvufu*, 85].

<sup>215</sup> *Tabakâtü’s-Sûfiyye*, çev. Abdurrezâk Tek (Bursa, 2018), 36.

<sup>216</sup> Serrâc, *el-Lüma’*, 56-63 [*İslâm Tasavvufu*, 33-37].



olduğunda zâhir ulemâsıyla hemfikir olan sûfiler, aklın hakîkate ancak takva ve mücâhede ile rikkat kazanmış bir bedende mukîm olduğunda uzanabileceğini söylemektedirler.<sup>217</sup> Dolayısıyla bilmenin ilk ve ilkel basamağı olarak aklın hakîkat yönünde iyileşmesinin tek imkanı, sahibinin mücâhede ve tezkiye ile varoluşsal anlamda bir terakki tecrübe etmesidir.<sup>218</sup> Aklî kemâlin, ahlâkî kemâle bağlandığı bu ilkeye göre ilmin meşruiyeti amel olmaktadır. Amelde sıdk üzere olan kişinin aklı, *meaş- mead* veya zâhir-bâtın bütün mertebelerde yetkinleşebilmektedir. Bu yetkinleşmiş akıl ise sûfî dilinde daha çok “kalp” olarak tesmiye edilmektedir. Bu kavramsal dönüşüm bir yandan aklın sathîliği karşısında, kalbin çok yönlülüğünü öne çıkarırken diğer yandan kalbin hem halk hem de Hakk’ın bilgisini, hem rasyonel mantığı hem de mitolojik muhayyileyi birleştirebilecek ve bütünleştirebilecek kabiliyetine gönderme yapmaktadır.<sup>219</sup> Şöyle ki, zâhir ulemâsının tevhîd inancını teessür ve heyecandan mahrum bir ikrâra dönüştüren ve Hakk’ı sade bir irade ve kudrete, yine insanın hiçbir sûrette yakınlık duyamayacağı bir aşkınlık ve uzaklığa ircâ eden analitik yöntemine karşılık sûfiler, nasların sembolik anlatımından beslenen *hayal gücüne* kullanım alanı açmışlardır.<sup>220</sup> Hayal gücünün teşbîhçiliğini, aklın tenzîhçiliğiyle dengelemek sûretiyle, tenzîh ve teşbîh arasında mutedil bir inanç teklif etmişlerdir. Böylece sûfiler Hakk’ı ve hakîkati insanüstü bir alana ötelemenin tabii sonucu olarak, hakka yönelmenin ve haktan yana taraf tutmanın insanüstü bir çaba gerektireceği ümitsizliğini bertaraf etmeye çalışmışlardır.

Dolayısıyla sûfiler bir yandan bilgi-eylem bütünlüğünü insanların dikkatine sunmayı hedeflerken diğer yandan bilginin, yalnız nakil ve rivayet usulü ile tedavül

---

<sup>217</sup> Hakîm Tirmizî, *Beyânü'l-Fark*, çev. Ekrem Demirli (İstanbul: Hayy Kitap, 2017), 97. Muhâsibî, akıl gücü ile ahlâk arasında sıkı bir irtibat kurmaktadır. Şu sözü bu düşüncesinden bir örnek olarak zikredilebilir: “Sıdk, Allah’ın bir lütfudur. Bu lütuf kalbe yerleştiğinde oradan bir nur yükselir ve o nur kalbi coşturup, beyne ulaşır ve oradan da baştan ayağa tüm bedeni kaplar. Böylece her organ kalbin duyarlılığı ve aklın selim oluşu ölçüsünde o sıdk coşkusundan az veya çok nasibini alır.” Bk. Muhâsibî, “el-Kasd ve’r-rücû’ ilallâh,” *Vesâyâ*, thk. Abdulkâdir Ahmed Atâ (Beyrût: Dâru’l-Kütübi’l-İlmiyye, 1986), 255.

<sup>218</sup> Tirmizî şehvete alışan nefsin tedavi edildiğinde idrâk aracı olarak kalbi özgürleştireceğine, Allah’a ve Allah’ın lütuflarına alışacağını belirtir. Bk. Hakîm Tirmizî, *Riyâzetü’n-Nefs*, çev. Mehmet Zahit Tiryaki (İstanbul: İlk Harf Yayınevi, 2014), 89.

<sup>219</sup> Mitolojik muhayyile ve “hayâl” gücünün tevhîdin idrâki için önemi konusunda bk. William Chittick, *Kozmosun Hakîkati*, çev. Ömer Çolakoğlu (İstanbul: İnsan Yayınları, 2017), 93-98.

<sup>220</sup> Reynold Nicholson, *İslâm Sûfleri*, çev. Ethem Rûhi Fığlalı - vd. (İstanbul: Büyüyen Ay Yayınları, 2014), 56-59.

etmesine karşı çıkmışlar, bunun yerine de insanın kendi nefsinde hiçbir vasıta olmaksızın bulduğu irfânî bilgi/mârifetin efdaliyyetini öne sürmüşlerdir.<sup>221</sup> Bilginin birinci elden tahkîk edilmesi anlamına gelen mârifet teklifini, aslında nas yorumculuğunda tekelcilik ve katiyyet iddiasını törpülemeye matuf bir teşebbüs olarak değerlendirmek de gâyet mümkün görünmektedir.

Sûfîleri bu biliş düzeyinde çeşitlik arayışına sürükleyen ilk etmen bahsi geçtiği gibi dînî toplumun belirli bir kesimin elinde durağanlaşıp, Allah'ın halifesi ve vahyin tek muhatabı olarak insana hakîkatten çok az bir hisse verilmesinin yol açtığı mânevî krizi önlemek; ikincisi ise tevhîdin hakîkatini insanlar için erişime açık hale getirmektir.<sup>222</sup> Bunun için tercih ettikleri tahkîk yönteminde, “Hakk'ı bilmek, bulmak ve olmak” arasındaki farklılıkların en aza indirilerek, insanın hakîkatin idrâkinde -naklin bütün yol göstericiliğine rağmen- “kendi başına” bırakılması ve kendinde öğrenmesinin sağlanması esastır. İnsanın tevhîdin idrâkindeki bu tekbaşınalığı, aslında dînî insanlara sunduğu teklifin ihbârî değil, inşâî nitelikte olmasının da bir neticesidir. Nitekim insanları tevhîde davet eden ilâhî hitâbın emredici ve yasak kılıcı tarafı, akıllı veya inancı değil, bizzat eylemi celbetmektedir; zira teklîfin doğrulanması veya yanlışlanması akıl yürütmekle değil, bizzat eylemek yani gerçekleştirmekle husûle gelmektedir.<sup>223</sup>

Diğer bir husus da terbiye neticesinde tahkîke kabil hale gelen kalp yani yetkinleşmiş akıl, *hak*, *hukuk* ve *hakîkatin* bilgisine; diğer bir ifadeyle *hukuku'n-nefs*, *hukûku'l-ibâd* ve *hukûkullâhın* idrâkine varabilmektedir. Aynı zamanda mes'ûliyet anlamı da taşıyan “hak”kın muktezasınca, kişi bilgisine kavuştuğu her hakkın, sorumluluğu ile tekrar mükellef olmakta, böylece de bilgi ile başlayan idrâk sürecinin her aşamasında eylem, bilginin hem şartı hem de neticesi olmaktadır. Bu noktada, Muhâsibî'nin sûfî ahlâkını tahlîl ettiği en hacimli eserini “Riâye” olarak tesmiye etmesini veya Ebu'l-Hüseyn en-Nûrî'nin “*Hakîkatleri görmek, hakları yerine*

---

<sup>221</sup> Kelabazi, Sehl b. Abdullah Tüsterî'den şöyle bir nakilde bulunur: “İlmin varlığı mârifetle, aklın varlığı ise ilimdir. Mârifet ise kendiyile kaim olan bir ilimdir.” Tüsterî'nin bahsettiği mârifet, vasıtasız olarak kişinin kendinde bulunduğu, kesbî bilginin karşıtıdır. Bk. Kelâbâzî, *et-Taarruf*, 76 [Doğuş Devrinde Tasavvuf, 100].

<sup>222</sup> Chittick, *Kozmosun Hakîkati*, 86-91.

<sup>223</sup> Tahsin Görgün, “İbn Haldûn'un Toplum Metafiziğinin Güncelliği ve Günümüzde Toplum Araştırmaları Açısından Önemi,” *İslâm Araştırmaları Dergisi*, 16 (2006), 169-203.

getirmeyi/riâyet etmeyi gerektirir.”<sup>224</sup> ve Ebû Bekir Vâsıtî’nin: “İlimde rûsuh kazananlar gayblerin gaybı ve sırrın sırrında rûhlarıyla rûsuh kesbedenlerdir. Allah onlara öğrettiğini öğretmiş ve başkalarından murad etmediği bir biçimde onlardan âyetlerin gereğini yerine getirmelerini istemiştir.”<sup>225</sup> şeklindeki sözleri gibi pek çok örnek bu hak-riâyet ilişkisini ortaya koymaktadır. Bütün bunlar ışığında, sûfî itikadında tevhîd ilminin metodolojisinin “hakkı bulup, hakkını vermek” veya “bilmek, olmak ve oluşun bilgisiyle yaşamak” ile ifadesini bulan, oldukça dinamik ve çok yönlü bir süreci öngördüğü söylenebilir.

Yine sûfîler ehl-i zâhire tevhîdin, cedel ve hakkında uzun uzadıya tartışılabilir münazaralara konu olamayacak bir ulviyete ve mahremiyete sahip olması gerektiği şeklindeki eleştirileri ile de muarız olurlar. Tevhîd dininin gerçekliğini ve gerekliliğini genel geçer bir zeminde isbât etme amacını, muhatabı çeşitli söz hileleri ile tartışmadan galibiyetle ayrılma arzusuna kurban etmeleri, Mekkî’nin sıklıkla atıfta bulunduğu “Allah bir kuluna hayır murat ettiği zaman ona amel kapısını açar ve cedel kapısını kapatır; kötülük murat ettiğinde ise cedel kapısını açar.”<sup>226</sup> sözündeki gibi sûfîler nazarında şer addedilmiştir. Tevhîde ulaşmanın salt aklın harcı olamayacağına hükmeden sûfîler için aklî önermelerden müteşekkil münazara ve cidâlin de hiçbir ehemmiyet arzetmeyeceği aşikardır. Dahası tevhîdin sözlerle isbâtı bir yana tevhîdden herhangi bir şekilde bahsetmenin, ibarelere veya işaretlere sığdırmaya çalışmanın dahi imkânsız olduğunu “Hak’tan ancak ondan perdelenmiş olanlar bahdeser.”<sup>227</sup> ilkesiyle ifade ederler. Cüneyd-i Bağdâdî tevhîd konusunda konuşmanın mahzurunu, dilin söylediklerinin kalbin inandıklarını aşması tehlikesine bağlamaktadır.<sup>228</sup> Hatta bazıları tevhîd hakkında fikir ve muhayyilenin her türlü tasavvurunun, tevhîde aykırı olduğunu söyleyerek “O’nun misli gibi bir şey yoktur.”<sup>229</sup> âyetinden istidlal etmişlerdir. Bu noktada Ebû bekir Şiblî’nin (v.247) şu sözlerini aktarmanın faydalı olacağı kanaatindeyiz:

---

<sup>224</sup> Ebu’l-Hüseyn Nûrî, “Makâmâtü’l-Kulûb,” *Kalplerin Makâmları*, çev. Hacı Bayram Başer (İstanbul: Hayy Kitap, 2015), 124.

<sup>225</sup> Serrâc, *el-Lüma’*, 113 [*İslâm Tasavvufu*, 81].

<sup>226</sup> Mekkî, *Kûtu’l-Kulûb*, 2/36.

<sup>227</sup> Sülemî, *Tabakâtü’s-Sûfiyye*, 285.

<sup>228</sup> Serrâc, *el-Lüma’*, 238 [*İslâm Tasavvufu*, 203].

<sup>229</sup> eş-Şûrâ 42/11.

“Bir adam Şibli’ye mücerred ve hâlis tevhîdin ne olduğunu sormuş, o da şöyle cevap vermiştir: Vah yazık sana! Hiç tevhîdin kühüne varılabilir mi? Tevhîdi lafızlarla anlatan mülhid olur. O’nu işaretle anlatmaya kalkışan Allah’ı ikilemiş olur. Bu konuda söz söylemekten kaçınıp susan cahildir. O’na erdiğini sanan hiçbir şeye ermemiştir. O’nu îmâ eden putperest olur. O’nun hakkında konuşan gafildir. O’na yakın olduğunu sanan aslında uzaktır. O’nu bulduğunu sanıp vecd gösterisine kalkışan kaybeder. O’nu düşüncelerinizde tam bir şekilde kavrayıp anladığınızı sandığınızda, bu düşünceler sizin uydurduğunuz, sadece size ait ve sizin gibi sonradan olma şeylerdir.”<sup>230</sup>

Hiç şüphesiz kelâm ve fıkıh âlimlerinin, dinin üzerine mebnî olduğu menkul bilgiyi muhafaza konusunda en önemli vazifeyi deruhte ettikleri bir gerçektir. Ancak kelâmın cedel, fıkıhın ise suâl-cevâp şeklinde icra ettikleri tahsil yöntemi, insan nefsinin fitri bir gerçeği olan hakîkat özlemine çözüm sunmak üst ve nihai gâyesinden ziyade Müslümanın günlük hayatını tanzim eden pratik çözümlere odaklıdır. Bu yöntem, bütün insanlığa dini temel düzeyde anlama ve tatbik etme konforu sağlamasına rağmen, dîne dair idrâklerinin taklit zemininde şekilleniyor olmasının önüne geçebilecek ikincil ve derinlikli bir kontrol mekanizmasından yoksundur. İşte sufiler vahyî bilginin belirli ve benzer odak noktaları olan kelâm ve fıkıh ulemâsınca, zâhir lehine daraltıldığı ve böylelikle de kendi öznel idrâklerinden bağımsız olamayan yorumlarıyla dinin statikleşeceği tehlikesinin ciddiyetinin ilk farkına varan kesimdir.

Delayısıyla sûfîlerin teolojik meselelerdeki yaklaşımını belirleyen iki temel faktör, zâhirî alanın noksanlığı ve aklî metodun tutarsızlığıdır. İnsanı bedene, şerîatı zâhire, ilmi akla, aklı da cedele indirgedikleri gerekçesiyle sûfîler, ilim erbabını dinî yaşantı ve düşünce biçimini daraltmakla suçlamışlardır. Tasavvufun teklif ettiği teolojide ise bedenin rûh, aklın muhayyile, tenzîhin teşbîh, tahsilin ise riâyet ile birlikte tutulduğunda hakîkî mânâsına kavuşacağı inancı hakimdir. Nitekim Yaratıcı’nın sonsuzluğu ve insanın yetkinliklerine rağmen, Allah ve insanı tek boyutlu bir ilişkide buluşturmanın temin edeceği din anlayışı sûfîlere göre mânâsız davranışlar bütününe dönüşecektir. Allah ve insan arasındaki “doğrudanlık” ve “süreklilik” ilişkisini öne çıkaran bir inanç sistemi ise dinin gâî tanımına daha uygundur. İleride de ele alacağımız üzere, tasavvuf geleneğinde bu ilişkinin temel dinamiği, insan rûhunun ezelf

---

<sup>230</sup> Serrâc, *el-Lüma’*, 50 [*İslâm Tasavvufu*, 28].

potansiyelidir ve dinin hakîkî mânâsıyla idrak edilmesi ancak bu potansiyelin aktive edilmesine bağlıdır. Bundan sonraki başlıkta ise sûfleri yine diğer ilim erbabından ayıran ve insanın ezeli potansiyeline olan inançlarının yansıması olan epistemolojik tavırlarını ele almaya çalışacağız.

### 3.2.2. Bilgi-Eylem-Eylemsel Bilgi: Sûfî Epistemolojisi

Hicretin ilk iki asrını nazar-ı itibara aldığımızda, henüz müstakil bir ilmî hüviyete ve sistemli bir din diline kavuşmamış olan tasavvufun ilk temsilcileri, daha çok ahlâkî olgunluğu gâye edinen ve bu gâyeyi yoğun ve samimi bir biçimde davranışa döken zâhidlerdir.<sup>231</sup> Hassaten inanç ve kulluk konusunda özellikle *ehl-i hadîsin* yolundan başka bir alternatifte başvurmaktan uzak olan bu zümre,<sup>232</sup> amel konusunda ise dönemin bütün sosyal-siyasi rehâvetine ve tesâhülüne karşı, vahyin tatbîkinde teşeddüd, ahlâkî kusursuzluk, Allah'tan ve âhiret azabından korkma, şerîatin ilkelerine sıkı sıkıya bağlı kalma, her türlü şüpheden kaçınıp, helâllerde de kanaatkar davranarak âhiret saadeti lehine dünyanın geçici imkânlarını yadsıma şeklinde tezahür eden aşırı dindarlıklarıyla temeyyüz etmekteydi.<sup>233</sup> Bunlardan İbrahim b. Edhem (v.161), Mâlik b. Dinâr (v.131), Şakîk-i Belhî (v.194), Fudayl b. İyâz (v.187), Bîşr el-Hafî (v.227) (v.161) gibileri, yaygın toplumsal yaşam tarzından nefret etmek, bedenî arzu ve hazlardan tümüyle kaçınmak, bazen de sınır boylarına yerleşip İslâm topraklarının selameti için gazâ yapmak olarak tezahür eden, genel ve basit Müslümanlığın ötesine geçme

---

<sup>231</sup> Zühd ve zâhidliğin ayrıntılı tahlili ve zühd- tasavvuf karşılaştırmaları için bk. Ignaz Goldziher, "Ascetism and Sufism", *Introduction to Islamic Theology and Law*, çev. Andras Hamori, Ruth Hamori (New Jersey: Princeton University Press, 1981), 33-71; Margaret Smith, *Studies in Early Mysticism* (Oxford: Oneworld Publications, 1995), 153-198; Arberry A. J., *Sufism: An Account of The Mystics of Islam* (Oxon: Routledge, 2009), 31-44; Leah Kinberg, "What Is Meant by Zuhd?" *Studia Islamica* 61 (1985), 27-44. Christopher Melchert, *Sünnî Düşüncenin Teşekkülü*, çev. Ali Hakan Çavuşoğlu - Eyüp Said Kaya (İstanbul: Klasik Yayınları, 2018), 231-258.

<sup>232</sup> Melchert, *Sünnî Düşüncenin Teşekkülü*, 298-299.

<sup>233</sup> Yine de ilk dönem zâhidlerinin dindar bir fakihten veya muhaddisten ayıran keskin bir hattın bulunmayışı sebebiyle, daha sonra oluşacak olan tasavvuf mektebini ne kadar temsil ettikleri tartışmaya açıktır. Bk. Alexander Knysh, *Tasavvuf Tarihi*, çev. İhsan Durdu (İstanbul: Ufuk Yayınları, 2011), 44.

faaliyetleriyle meşhurdurlar.<sup>234</sup> Bunların yanısıra âlim-zâhid profilini temsil eden Hasan Basrî<sup>235</sup> (v.110) ve onun halkasından Yezîd b. Rebân Rakâşî (v. 101), Ferkad Sebehî (v.132), Abdulvâhid b. Zeyd (v.133), Dâvûd-i Tâî (v. 165) gibi bazı zâhidler toplumdan soyutlanıp, münferid terakkiyi gözetlemek yerine, insanları gerçek İslâmî yaşantı addettikleri zühde davet eden vâizler olarak öne çıkmaktadırlar.<sup>236</sup> Halka nasihat konusunu biraz daha ileri taşıyan bazı aksiyoner zâhidler ise Mu'tezile'nin de esaslarından olan *emr-i bi'l-mâruf nehy-i ani'l-münker* ülküsü ile hareket etmekteydi.<sup>237</sup> Bunların yanısıra Mısırlı ilk sûfîler İskenderiye'de iyiliğin ikamesi, şerrin def'i için valinin otoritesine karşı çıkan kavgacı tipler olarak anılmaktadır. Halife Me'mûn'a gelen bir sûfî, halifenin iktidara Müslümanların seçimiyle mi zorbalıkla mı geçtiğini soracak kadar cüretkâr davranabilmişti. Yine Ebû'l-Hüseyn en-Nûrî (ö.295) halifenin sarayına ait şarap testilerini kırarak bu dışa dönük hak savaşçılığı usulünü devralmıştı.

---

<sup>234</sup> Ahmet Karamustafa, *Tasavvufun Oluşumu*, çev. Nagihan Doğan (İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, 2017), 4; Josef Van Ess, *Theologie und Gesellschaft im 2. und 3. Jahrhundert Hidschra* (Berlin: Walter de Gruyter, 1992), 2/96.

<sup>235</sup> Zühde, ahlâk, itikad ve fıkıhın birlikteliğini şahsında temsil ederek, sûfî müelliflerin olduğu kadar diğer din alimlerinin de muhtelif konularda sözlerine sık sık atıfta bulundukları Hasan-ı Basrî (ö. 110/728), bu ortak ilmi tavrın en belirgin örneklerindendi. Bk. Salih Çift, "Birleşen ve Ayrışan Yönleriyle Tasavvufun Usûl-i Fıkıh, Kelâm ve İslâm Felsefesi İle Olan İlişkisi" (İstanbul: İlem Yayınları, 2016), 417.

<sup>236</sup> Alexander Knysh, *Tasavvuf Tarihi*, çev. İhsan Durdu (İstanbul: Ufuk Yayınları, 2011), 24.

<sup>237</sup> İlk sûfîler ve Mu'tezilîler arasındaki yakıştırmalara örnek olarak Melchert'in sûfî teriminin ilk kez Mu'tezilî zâhidler için kullanıldığı iddiasını zikredebiliriz. Bk. Melchert, *Sünnî Düşüncenin Teşekkülü*, 301. Yine Câfer b. Harb isimli bir Mutezilî'nin kaleme aldığı düşünülen "Sûfiyyetü'l-Mu'tezile" isimli eser ışığında Mu'tezilî olan Ebû İmrân er-Rakâşî ve Ebu'l-Kâsım el-Belhî'nin, zâhidlerin çoğunluğunda görüldüğü gibi verâ ve tevevekkülün sıhhati için gerekli sayılan *tahrîmü'l-mekâsib* konusunda oldukça müteşeddid davrandıkları anlatılmaktadır. Bunun yanında antropomorfik Tanrı inancına kail olan Ebû Şuayb en-Nessâk isimli Mu'tezilî'yi, İmam Eş'arî "sûfî" olarak nitelemektedir. Görüşlerindeki aşırılıklar sebebiyle Mu'tezile ve sûfiyye ile doğrudan irtibat kurmanın zor olduğu Fadl el-Hadâsî ve İbn Hâbit tenâsüh ve Hz. İsâ'nın logos oluşuyla ilgili İslâmî olmayan fikirleri sebebiyle Mu'tezile'den aforoz edilen isimlerdir. Mu'tezile ve ehl-i sünnet arasındaki ayrımın zamanla netleşmesi ve sûfîlerin ehl-i sünnet kanadına yakın olmayı tercih etmeleri, bu Mu'tezile ve zühde ortaklığını bozmuş, dahası sûfîler ehl-i sünnetle ihtilaf halinde olmasından dolayı Mu'tezile'yi sıklıkla eleştirmiştir. Zühde ve Mu'tezile ilişkisinin daha dataylı tasviri için bk. Florian Sobieroj, "Mutezile ve Tasavvuf," *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 10/1 (2001).; Osman Aydın, "Mu'tezilî Anlayışta Zühde ve Takvâ Boyutu," *Tasavvuf İlmi ve Akademik Araştırma Dergisi* 4/10 (2003).; Josef van Ess, *Theologie und Gesellschaft im 2. und 3. Jahrhundert Hidschra III* (New York: Walter de Gruyter, 1992), 130-133. Sarah Stroumsa, "itizâl"den müstak olan Mu'tezile isminin kendilerince de hüsnü kabul ile benimsenmesinin, kelimenin onların zâhid yönlerine vurgu yapıyor olmasından kaynaklandığını ifade etmektedir. Bk. S Stroumsa, "The Beginnings of the Mu'tazila Reconsidered," *Jerusalem Studies in Arabic and Islam* 13/2 (1990), 272-273.

Sûfîlerin zamanla bu cihatçı tavrı, derûnî terakki ile daha fazla iştiğal edebilmek lehine terk ettiklerini, dışarıya karşı belki kayıtsız değil ama en azından daha uyumlu bir hale geldiklerini söylemek gerekir<sup>238</sup> ki gerçekten de meselâ ileride ele alacağımız üzere Cüney-i Bağdâdî'nin debdebeden ve taarruzdan uzak bir yaşam ve söylemi tercih etmesi, tasavvufun itidal merkezli bir gelenek olarak gelişim seyri göstermesinde büyük rol oynamıştır.

H. II. asrın sonlarından itibaren “tasavvuf” ve “sûfî” adları toplumda özel bir kesime işaret etmeye başlamıştı; fakat tasavvufun görünür hale gelmesi sûfîlerin yoğun bir mücâhede ve tezkiye tecrübesinden geçtikten sonra karşılaştıkları varoluşsal ve bilişsel sırların bir söyleme dönüşecek kadar artması ve yaygınlaşması sayesinde olmuştur. Zâhidlerden bazıları, etraflarında kümelenmelerin oluşmasına da vesile olacak bir takım özel haller ve tecrübeler edinip, bunları dillendirmeye başlayınca, tasavvuf tarihi önemli bir dönüm noktasına girmiştir. Zühd ve riyâzetin gereklerini olduğu gibi devam ettirme temayülünü her devirde koruyanlar olsa da çoğu, yoğun zühd yaşantısı ile nefsin süflî arzular ve behîmî hislerden arındıktan sonraki aşamaya, yani rûhsal yaşamın tekâmülüne dikkat ve gayret göstermeye başlamıştır. Aslında soru nefsin esaretinden kurtulmuş ve Allah’a açılan kapının anahtarı olarak kalbinin inceliklerini keşfetmiş kulun bu kalp ile ne yapabileceği, nereye kadar gidebileceği, gittiği bu yoldan kazandığı tecrübeleri nereye koyacağına racidir. Kalbe veya rûha yönelen bu ilgi ile, dünyevî nefrette ifadesini bulan aşırı riyâzet söylemleri, “kurbiyet”, “muhabbet”, “mârifet” gibi yeni ve daha tinsel söylemlerle inceltilmiş ve zenginleştirilmiştir. Başka bir ifadeyle zühd hayatı, kulun bütün bir ömrünü kendisi doğrultusunda tanzim ettiği yegâne ve nihai usûl olmaktan çıkarılıp, mânevî gelişim basamaklarının alt ve başlangıç sıralarına indirilmiştir.<sup>239</sup> Keza zâhidane hayatın öncüllerinden olan tövbe, verâ,

---

<sup>238</sup> Melchert, *Sünnî Düşüncenin Teşekkülü*, 262.

<sup>239</sup> Kuşeyrî, sûfîlerin her birinin zühdün mânâsı hakkında konuştuklarını ve her birinin kendi vaktine göre fikirler öne sürdüğünü belirtmektedir. Bu farklılığa ilişkin bir misâl olarak da Ahmed b. Hanbel’in şu sözünü zikreder: “Zühdün üç şekli vardır: birincisi haramı terketmektir ve avâmın zühdüdür. İkincisi helâlde lüzûmdan fazlasını terketmektir ve bu havâssın zühdüdür. Üçüncüsü de Allah’tan gayri ne varsa hepsini terk etmektir ki bu da ârifin zühdüdür.” Bk. Kuşeyrî, *er-Risâle*, 222 [Tasavvuf İlmine Dair Kuşeyrî Risâlesi, 211]. Aynı minvâl üzere Bâyezid-i Bistâmî de kendisine zühdden sorulunca, zühdün muayyen bir formunun olmadığını ve değişken olduğunu şu sözleriyle ifade etmiştir: “Zühdün tek bir menzili yoktur ki bir tek cevap vereyim. Zühdde üç gün kaldım, dördüncü gün zühdden çıktım. İlk gün dünyaya ve ondaki şeylere karşı zâhid oldum. İkinci gün âhirete ve orda bulunan şeylere karşı zâhid oldum. Üçüncü gün

tevekkül gibi âhiret kazancı lehine dünyadan nasipsiz kalma fedakarlığına ilişkin hasletler, rûhun rikkat kesbetmesiyle dünyada da âhiretin yaşanabilir olduğu imkanının keşfedilmesiyle yeniden tanımlanmıştır. Yahyâ b. Muâz'ın “*Zâhid senin burnuna sirke ve hardal çektirir; ârif ise misk ü anber koklatır.*”<sup>240</sup> sözündeki gibi acı ve zahmete odaklanmanın aşılması, gizli esrârın müşâhededesine ve bu müşâhedededen alınan zevkin ifadelendirilmesine sebebiyet vermiştir. Buna göre meselâ Serî Sakatî'ye atfedilen “*günâhını unutmamandır*” şeklinde zâhidâne bir bakış açısıyla tarif edilen tövbe makâmı, Cüneyd-i Bağdâdî'nin lisanında “*günâhını unutmandır.*” şeklinde dönüşüme uğramıştır.<sup>241</sup> Böylelikle kavramların ve tavırların izahı, makâmın ve hallerin her sûfide farklı tecrübe ediliyor olması kadar sûfinin seyr u sülûkünün hangi mertebesinde olduğuna da bağlı hale gelmiştir. Meselâ seyr u sülûke olan nisbetine göre veya katettiği mesafeye göre sûfî *avâm*, *havâs* ve *ehassü'l-havâs*<sup>242</sup> adını alırken; menzile yakınlığına göre de başlangıç aşamasında *mübtedî*, ortalarda *mütevassıt*, vuslata yakınsa da *müntehâ* diye tesmiye edilmiştir. Bu ayrım sûfinin sülûk boyunca ittihaz ettiği bilginin hakîkate yakınlığı açısından da *ilme'l-yakîn*, *ayne'l-yakîn* ve *hakka'l-yakîn* kavramlarıyla ifade

---

*Allah'tan başka ne varsa hepsine karşı zâhid oldum. Dördüncü gün bana Allah'tan başka bir şey kalmadı.*” Bk. Kuşeyrî, *er-Risâle*, 64. [Tasavvuf İlmine Dair Kuşeyrî Risâlesi, 107]. Zühd makâmı başlangıç mertebelerine ircâ edilmişse de sûfiler zühdün “terk” ameliyesinde temerküz eden zâhirî ve bâtinî bütün anlamsal imkanlarından her zaman istifade etmişler, nefsî mücâdelenin öncellemediği bir terakkiyi tehlikeli görmüşlerdir. Cüneyd-i Bağdâdî'nin “*Biz tasavvufu kıl u kâl ile elde etmedik; açlık, terk-i dünya, güzel şeyleri ve alışkanlıkları terk ederek kazandık; çünkü tasavvuf Allah Teala ile olan muamelenin saf olmasıdır, bunun aslı ise dünyaya karşı zühddür.*” sözü buna delildir. Bk. Ebû Abdurrahmân Sülemî, *Tabakâtü's-Sûfiyye*, çev. Abdurrezâk Tek (Bursa: Bursa Akademi Yayınları, 2018), 85.

<sup>240</sup> Kuşeyrî, *er-Risâle*, 221 [Tasavvuf İlmine Dair Kuşeyrî Risâlesi, 210].

<sup>241</sup> Kuşeyrî, *er-Risâle*, 183 [Tasavvuf İlmine Dair Kuşeyrî Risâlesi, 190]; Hücûrî, *Keşfu'l-Mahcûb*, 227. [Hakikat Bilgisi, 359].

<sup>242</sup> Avâm ve havâss taksîminin temelinde Hz. Peygamber'e ilka edilen üç mertebeli ilim vardır: ilk kısım, avâm ve havâstan herkese açıklanan emir ve nehyi bildiren ilimdir. İkincisi: Sahabenin bir grubuna açıklanan ve başkalarına açıklanmayan ilimdir. Huzeyfe b. Yemân'ın bildiği, bütün fazilet ve büyüklüğüne rağmen Hazreti Ömer'in bile kendisinden öğrenmeye çalıştığı “nifak” bilgisi gibi. Hatta Hazreti Ömer Hazreti Huzeyfe'ye “Ben de münafıklardan mıyım?” diye zaman zaman sorarmış. Keza Hazreti Ali'den rivayet edilen şu söz de bu kabildendir: “Allah Resulü bana benden başka hiç kimsenin bilmediği yetmiş bâb ilim öğretti.” Üçüncü ve en özel ilim ise Allah Resul'üne has kılınan ve sahabeden hiç kimsenin bilmediği ilimdir. Bu da “Siz benim bildiklerimi bilmiş olsaydınız...” hadisinde anlatılan ilimdir. Bk. Serrâc, *el-Lüma'*, 456 [İslâm Tasavvufu, 446].



edilmiştir.<sup>243</sup> Bu tertipler bir yandan sūfînin terakkî şemasının iskeletini teşkil ederken diğer yandan tasavvufî ilkelere uygun olabilecek her tür tecrübeyi içerde tutmayı sağlayan oldukça başarılı bir teşebbüs sayılmalıdır. Buna göre aynı kavram etrafında birbirine zıt iki sūfî yorumunun varlığı, tasavvufun sistem ve tutarlılığına halel getirmeyen ve söyleyeninin durduğu makâmı izhar eden açıklamalar olarak mülâhaza edilmelidir.

Bütün bunlar ışığında zühd ve tebettülün başlangıç seviyesindeki mürîd için elzem sayılan bir tavır olduğunu; bununla birlikte kronolojik olarak zühd ve tasavvuf şeklinde ayrılmış iki farklı dönemden bahsetmek yerine, zühdü her dönemde var olabilecek bir tasavvuf mertebesi veya sūfî tavrı kabul etmek daha isabetli bir yaklaşım olacaktır.<sup>244</sup>

Bahsi geçtiği gibi amelde tekessür ve ihlâs olarak tebarüz eden zâhidâne tavır, sūfîlerin olağan hallerin üstünde bir netice elde etmeleri muvacehesinde epistemolojik bir zemine doğru gelişim göstermiştir. Tasavvufun salt dindarlık anlamından taşıp, ilmî bir hüviyete doğru evrilmesi, kendine has bir terminoloji üretme hakkı temellük etmesine de zemin hazırlamıştır.<sup>245</sup> İlk kertede ilmin değeri ve neticesini ele alan sūfîler, bilgi araçları veya bilginin gerçekliği gibi epistemolojinin merkezî meseleleri yerine, bilginin konusu ve pratik sonucu üzerinde durdular. Bu yönüyle mânâdan mücerred ve muameleden hâlî olan bilgi anlamında ilim kavramını, kulda bir hâl-ahlâk olarak değişime sevk eden *mârifet* kavramının karşısına yerleştirdiler. İlim ve mârifet mukayesesinde “faydalı olma” kriterini diğer bütün meselelere önceleyen sūfîler, ayrımın meşru bir zemin kazanması için “*Kendilerine zararı olan ve faydasız şeyleri biliyorlar.*”<sup>246</sup> âyeti ve “*Bildikleri ile amel eden kimseye Allah Teâlâ bilmediği şeylerin bilgisini verir.*” hadîsi gibi nasların delaletinden faydalanmışlardır.<sup>247</sup> Böylelikle sūfîler hakîkate ulaştıran bilgi yöntemi olarak rivayet ve istidlâl yerine, muamele ve tezkiyeyi

---

<sup>243</sup> Sūfîlerin tecrübeye dayalı taksîmlerinin detayları için bk. Betül İzmirli, “İslâm Düşünce Tarihinde Sūfîler Hakkındaki Tasnîf Biçimlerine Yönelik Bir Değerlendirme,” *Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 47 (2019), 449-476.

<sup>244</sup> Başer, Şeriat ve Hakikat: Tasavvufun Teşekkül Süreci, 50.

<sup>245</sup> Kuşeyrî Risâle’nin başında bu durumu şu sözleriyle ifade eder: “Aşıkardır ki, çeşitli sınıflara ve ilimlere mensup bilginlerden her zümrenin aralarında kullandığı birtakım terimleri mevcûdudur. Her zümre, kendisine has bu nevi ıstılahlarla diğerlerinden ayrılır.” Kuşeyrî, *er-Risâle*, 130 [*Tasavvuf İlmine Dair Kuşeyrî Risâlesi*, 147].

<sup>246</sup> el-Bakara 2/102.

<sup>247</sup> Hücvîrî, *Keşfu’l-Mahcûb*, 30 [*Hakikat Bilgisi*, 78]; Serrâc, *el-Lüma’*, 147 [*İslâm Tasavvufu*, 119].

tercih etmişler ve bu yolla elde edilen bilgiyi naslarda da emredildiği gibi hem teorik hem pratik içerimleri beraberce kuşatıyor olmasından ötürü daha üstün tutmuşlardır.<sup>248</sup> Söz gelimi Ebû Saîd Harrâz aklı, nefsi amelin esaslarına götüren kalpteki bir nur olarak tanımladıktan sonra, “*Kim Allah’ı tanımanın nûru ile Allah’tan gayriye iltifat etmeksizin Allah için amel ederse, o akıllıdır.*” der.<sup>249</sup> Bu doğrultuda fıkıh, kelâm ve hadîs bilginlerini âlim olarak tavsîf eden sûfîler, kendilerini bilginin gerçek sahipleri veya gerçek bilginin sahipleri yani ârif olmakla nitelemişlerdir.<sup>250</sup> Bunun paralelinde, Kur’ânî bir kavram olan ve kesin inanç anlamı taşıyan “yakîn”i, ilim ve mârifet ayrımı ekseninde yorumlayan sûfîler, *ilme’l-yakîn* mertebesinin nazar ve istidlâlin bulgusu olan ve eşyânın zâhirine taalluk eden bilgi türü olduğuna hükmederken; *ayne’l-yakîn*in zevk ve muameleden tevellüd eden, eşyânın iç yüzüne vakıf kılan mârifete işaret ettiğine kail olmuşlardır.<sup>251</sup> Yine Cibrîl hadîsinde geçen imân- islâm ve ihsân kavramları, sûfîlerin bilginin tahkîm aşamaları olarak zâhirden bâtına, kabuktan öze veya şerîattan hakîkate doğru seyreden bir hiyerarşi kurarken faydalandıkları vahyî dayanaklardandır.<sup>252</sup> Bütün bunlardan hareketle sûfîlerin kendi yöntemleri olan “ilimle âmil olmak” yolunu, bilgi ve inancın tahkîmi ve tahkîki olarak gördükleri söylenebilir.<sup>253</sup>

Sûfîler böylelikle bilgi-eylem meselesini “imanda artma ve eksilme” problematiği üzerinden ele alan fıkıh ve kelâmdan farklı olarak, pratikten soyut teorinin değeri üzerine bir araştırmaya dönüştürmüşlerdir. Bilgi ve eylemin ayrılmazlığı farklı perspektifle de olsa diğer disiplinlerin de kabul ettiği bir ilkedir. Sûfîlerin bu noktada

---

<sup>248</sup> Kelâbâzî, *et-Taarruf*, 76 [*Doğuş Devrinde Tasavvuf*, 100].

<sup>249</sup> Ebû Saîd Harrâz, *Kitâbu’l-Hakâik:Risâleler*, çev. Naile Baltacı (İstanbul: Litera Yayınları, 2018), 85. Yine Harrâz’dan nakledilir: “Allah’ın kitabını idrâkin ilk derecesi ameldir; çünkü amelin içinde hem ilim hem fehîm hem de istinbat vardır. “dinleyip de sözün en güzeline uyan kullarımı müjdele.”(ez-Zümer 39/18) Kur’an-ı Kerîm’in tamamı güzeldir. “Sözün en güzeline” uymak ise onu anlamaya ve hüküm çıkarmaya çalışırken kalben münkeşif olan sırlara tabi olmak demektir. Bk. Serrâc, *el-Lüma’*, 113 [*İslâm Tasavvufu*, 81].

<sup>250</sup> Serrâc ilâhî hitâbı kabul etmeden insanların farklı derecelerde olduğunu belirttiği yerde şöyle demektedir: “Onlar ziyadeli arzusu ile idrâkleri sayesinde ilim deryasına daldılar. Kendilerine her âyet ve harfin altındaki hazinelerde saklı olağanüstü mânâlardan olan bilgiler açıldı.” Bk. Serrâc, *el-Lüma’*, 113 [*İslâm Tasavvufu*, 81].

<sup>251</sup> Kuşeyrî, *er-Risâle*, 171 [*Tasavvuf İlmine Dair Kuşeyrî Risâlesi*, 179].

<sup>252</sup> Serrâc, İslâm mefhûmünün zâhire, imân mefhûmünün hem zâhir hem bâtına, ihsânın ise hem zâhir hem de bâtının hakîkatine işaret ettiğini belirterek, islâm ile hadis ilmi, imân ile fıkıh ilmi (fıkıh kelâmı da içerecek anlamda kullanılmıştır), ihsan ile tasavvuf ilmi arasında bağlantı kurmuştur. Bk. Serrâc, *el-Lüma’*, 22 [*İslâm Tasavvufu*, 8-9].

<sup>253</sup> Ekrem Demirli, “Zâhiri İlimlerin Otoritesi Karşısında Tasavvufun Meşruiyet Arayışı,” *İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 15 (2007), 235.

getirdikleri yenilik ise bilgi ve eylem bütünlüğünü izah etmek için öne sürdükleri gerekçeler, kullandıkları kavramlar ve bu doğrultuda geliştirdikleri bilim eleştirisiydi.<sup>254</sup> Söz gelimi genel anlamda *ahlâklanmak* olarak mütalaa edilebilecek bilgi ve eylem birlikteliğini, sûfiler *hâl*<sup>255</sup> veya *edep*<sup>256</sup> kelimeleri ile kavramsallaştırmışlar ve az edebin çok ilimden daha evla olduğunu savunmuşlardır.<sup>257</sup> Tüsterî edebe uygun ilmi “*Edebin en alt seviyesi bilmediğin konularda, en üst seviyesi ise şüphe ettiğin konularda susmandır.*” sözüyle izah ederken, devamındaki “*İlmin şükri amel etmek, amelin şükri ise ilmi artırmaktır.*”<sup>258</sup> şeklindeki ifadesiyle de ameli ilmin hem ön koşulu hem de neticesi olarak vaz etmektedir.

Sûfî epistemolojisinin en karakteristik yönlerinden biri olan bu bilgi ve eylem özdeşliği, sûfînin hali ile makâmının mutabakat gösterme zorunluluğunun da esasını teşkil etmektedir. Diğer bir ifadeyle sûfînin bilgisi ile davranışı, daha teknik bir tabirle de vecdi ile vücudu, daima uyumlu olmalıdır. Bu yönüyle tasavvuf epistemolojisi, ontolojiden bağımsız bir hüviyete de sahip değildir. Sûfî, kendine ve hakîkate ilişkin sahih bilgiyi ancak birtakım epistemik süreçlerden geçip, varlık sahasında kendi ontolojik konumu hakkında muteber bir şuur seviyesine erdikten sonra temin edebilmektedir. Dolayısıyla ferdî tecrübe esaslı bu değişim, tasavvufun bir “hâl ilmi” olarak tarif edilmesinin esas gerekçesi olmalıdır.

Sûfîlerin ilk mertebedeki bilgi ile tahkîk sürecine tabi tutulmuş bilginin farkını temyiz etmek için birçok kavram geliştirdikleri veya mevcûd kavramlara yeni boyutlar

---

<sup>254</sup> Başer, *Şerîat ve Hakikat: Tasavvufun Teşekkül Süreci*, 156.

<sup>255</sup> Hâl, insanda bir mânevî terbiye beraberinde ortaya çıkan, kendince kazanmadığı, fakat ilâhî bir lütuf eseri olarak kendine gelen, dolayısıyla nisbeten insan irâdesinin dışında oluşan kesintili ve değişken bir varlık durumuna karşılık gelmektedir. Allah’ın mevhibesi kabilinden olup, insanın bütün vücudunu kuşatan bir tesir gücüne sahiptir. Makâm ise insanın bir gâye uğrunda gösterdiği gayret ile kazanılan, ibâdetlerin, mücâhedelerin ve riyâzetlerin neticesinde vücûda gelen, ahlâkî melekelerdir. Buna göre makâm ile hâli tefrik eden, kesbetme ve devamlılık özelliğidir. Hal-makâm konusunun ayrıntıları için bk. Kelâbâzî, et-Taarruf, 97-103 [*Doğuş Devrinde Tasavvuf*, 131-136]; Kuşeyrî, *er-Risâle*, 132-133 [*Tasavvuf İlmine Dair Kuşeyrî Risâlesi*, 149-150]; Serrâc, *el-Lüma’*, 65-66 [*İslâm Tasavvufu*, 41-42].

<sup>256</sup> Serrâc, havâssın edebini, kalp temizliği, sırlara riâyetkar olmak, ahde vefa, hal ve vakti muhafaza, havatir, varid ve ilham türü uyarılara değer vermemek, iç ve dış dengeyi korumak, kurb makâmlarında, talep yerlerinde, huzûr ve vuslar anlarında edebe sarılmak şeklinde açıklamaktadır. Serrâc, *el-Lüma’*, 195 [*İslâm Tasavvufu*, 164].

<sup>257</sup> Örneğin Serrâc eserinin en hacimli kısım olan “âdâb” başlığı altında tasavvufî tavrın bütün tezahürlerini ele alır. Bk. Serrâc, *el-Lüma’*, 194-283 [*İslâm Tasavvufu*, 163-267.]

<sup>258</sup> Sülemî, *Tabakâtü’s-Sûfiyye*, 120.

kazandırdıkları görülmektedir. *Müşâhede*, *yakin*, *itmi'nân* bu kavramlardan en sık atıfta bulunulanlardır. Bu kavramların da delaletiyle bilginin kesinliğine yapılan vurgu, sûfîlerin bilgi ve inanç arasında mutabakat olduğuna dair görüşlerinin bir yansıması olarak değerlendirilebilir. Tüsterî'nin “*İmanın ziyadeleşmiş ve hakîkate dönüşmüş haline yakın denir.*” şeklindeki tarifi, bilgi ve îmân arasında kurdukları ilişkinin temel çerçevesini ortaya koymaktadır. Şöyle ki îmân evvela insanın aklen kabul ettiği müselleme bir bilgidir ki sûfîler böyle bir tevhîd inancının taklîdî olduğunu düşünmektedirler. Gerçek îmân ise, müselleme bilginin tasavvufî yöntem olan tahkîk sürecinden geçtikten sonra dönüştüğü yakînî bilgidir.<sup>259</sup> Ebu'l-Hüseyn en-Nûrî'ye ise vahyin bilgi, amel ve eylemsel bilgi olarak yorumlayabileceğimiz üç merteye doğrultusunda mümine mâl olduğunu söylemektedir: “*Arif üç şeye kulak verir: tenzîl, tefsîr ve te'vîl. Tenzîli duyduğunda îmân eder; tefsîri duyduğunda onu davranışlarına yansıtır, te'vîli duyduğunda ise bu bilgiyi ilk hâline döndürür.*”<sup>260</sup>

Buraya kadar anlatılanlar, sûfî epistemolojisinin, mârifet kavramı ekseninde geliştiğini söylememizi mümkün kılmaktadır. Hakikat araştırmasında, bir idrâk aygıtı olarak akla tanınan yetkiyi eleştiren sûfîler, aklın neticesi olan bilgi yerine amel ile nefsin terbiye edilmesi sûretiyle elde edilen mârifeti ikame etmişlerdir. Her ne kadar bir zâhirîlik eleştirisi olarak gündeme gelmişse de mârifet kavramı, vahyin zâhire taalluk eden kısmının hafife alınmaması adına şerîatı da içerecek bir anlamsal genişlikte tutulmuştur. Buna göre mârifet şerîata muhalif veya alternatif değil; onu tamamlayan diğer bir cüz olarak kabul edilmiştir.<sup>261</sup> Serrâc'ın şu sözleri sûfîlerin bu zâhir-batın yönünde bir tercihte bulunmaktan kaçındıklarının oldukça sarîh bir örneğidir:

“Zâhir ehlinden bir grup, tasavvufu inkâr ederek ‘Kur’ân ve sünnette belirtildiği şekliyle zâhirî şerîat ilminden başka bir ilim tanımıyoruz. Sizin (sûfîlerin) bâtın ilmi ve tasavvuf ilmi iddianızın bir anlamı yoktur’ demişlerdir. Biz deriz ki: Şerîat ilmi, rivayet ve dirayeti içeren tek bir ilimdir. Sen bu iki yönü birleştirirsen işte o, zâhir ve bâtın amellere çağıran şerîat ilmi olur. İlmin salt zâhir ya da bâtın olduğunu söylemek doğru değildir; zira ilim, kalple ilgili olursa dille aktarılmaya kadar bâtındır. Dile döküldüğünde zâhir

<sup>259</sup> Başer, *Şerîat ve Hakikat: Tasavvufun Teşekkül Süreci*, 187.

<sup>260</sup> Nûrî, “Makâmâtü'l-Kulûb,” 135.

<sup>261</sup> Başer, *Şerîat ve Hakikat: Tasavvufun Teşekkül Süreci*, 13 vd.

olur. Bu yüzden biz diyoruz ki, ilim, zâhir ve bâtındır. Bu ikisi de zâhir ve bâtın amellere çağıran şeriat ilmidir. Zâhir ameller, zâhirî organlarla yapılan amellerdir. Bunlar da ya taharet, namaz, zekât, oruç gibi ibadetlerdir ya da hadler, boşanma, köle azad etme, alış- veriş, ferâiz ve kısas gibi hükümlerden ibarettir. Bütün bunlar, zâhirî organlarla ilgilidir. Bâtınî ameller ise, tasdik, îmân, yakîn, sıdk, ihlas mârifet, tevekkül, muhabbet, rıza, zikir, şükür, inabe, haşyet, takva, murâkabe, fikir, i'tibâr, havf, reca gibi makâm ve hallerden ibaret olan kalbin amelleridir.”<sup>262</sup>

Buna göre tasavvufî usûlle elde edilebilen mârifet, nefis ve rûh arasındaki gerilimin merkezi olan kalpte ortaya çıkan ve aklın erişim alanının ötesinde kalan ilim türüne işaret etmektedir. Aklın bir şekilde zâhire taalluk eden çalışma biçiminin, dînî düşüncenin çok önemli bir kısmı olan gayb/metafizik hakkında ürettiği neticelerin ancak öznel bir yorum olabileceğine dikkat çeken sûfiler, akıl üstü alana sirayet etmenin ancak kalbe yansıyan ilâhî nûr ile mümkün olduğunu savunmuşlar ve bilginin öznesi olarak insan rûhunu takdîm etmişlerdir. Nitekim sûfilere göre daha sonra ele alacağımız üzere rûh, ezeli âlemin esrarını şهادet âlemine taşıyabilecek tek insânî unsurdur ve bu yönüyle mârifet, rûhânî bilgi anlamına gelmektedir. O halde, mârifet rûhun bildiklerinin hatırlanması ve yöntem de riyâzet ile engelleyici unsurların izale edilmesidir.

### 3.2.3. Hakîkatin Öznesi Olarak İnsan: Sûfî Antropolojisi

Sûfiler, insanın hâllerine ilişkin tefekkürün, Allah’a dair tefekkürün zeminini teşkil ettiğini düşünmüşlerdir. Bu sebeple de Allah ve varlıklara ilişkin araştırmalarını cevher ve araz gibi ayrımlar üzerinden icra eden kelâm kitaplarından farklı olarak ilk tasavvuf eserleri, asıl itibarıyla insanın hâllerine göre tasnîf edilmiştir. Bu eserlerde Allah hakkındaki bütün önermeler, kulun hâllerine ilişkin önermelerin bir neticesi olarak vaz edilmiştir. Bu anlamda sûfilerin eserlerinde insanın hâllerine ilişkin değerlendirmelerin aynı zamanda Allah-âlem ilişkisine dair değerlendirmeler olduğu görülür. Sûfilerin bu ilişkinin izahı için eğildikleri temel sorular, hangi insanî hâlin, Allah hakkında ne türden bir bilgiyi doğuracağı, insanın bu bilginin müdriki olmadaki

---

<sup>262</sup> Serrâc, *el-Lüma'*, 43 [*İslâm Tasavvufu*, 22].

rolü ve yetkisi, bu bilginin mâhiyeti gibi bir yönüyle teori bir yönüyle de pratiği içeren meselelerde açığa çıkmaktadır.

Tasavvufun ilk nazari nüvelerini intaç edecek olan bu sorular tasavvufta, mutlak aşkın bir Tanrı anlayışı ekseninde geliştirilen kadîm-hâdis ikiliği yerine, aşkın-içkin bir Tanrı anlayışıyla ve Rab-merbûb ikiliğinden hareket ederek incelenmiştir. İnsanı âlemin bir parçası olarak gören metafizik yorumların aksine, sûfîler âlem kavramını insana hasredecek şekilde daraltmış, âlem incelemesini insana ilişkin haller incelemesine dönüştürmüş, bunun için de klasik nefis anlayışını sûfî tarzda geliştirme yoluna gitmişlerdir. Nitekim nefse dair bilgi, insanın mâhiyeti ve neyi bilebileceği şeklindeki iki temel sorunun çözümü için oldukça önemlidir. Her ne kadar III. asır dolaylarında sistemli veya bütüncül bir tasavvufi nefis telakkisinden bahsetmek mümkün olmasa da Muhâsibî, Tüsterî, Hâkim Tirmizî, Harrâz, Cüneyd-i Bağdâdî ve Hallâc-ı Mansûr gibi kurucu sûfîlerin kendi içinde tutarlı ve anlaşılır nitelikteki açıklamaları, konunun genel hatlarını belirlemek konusunda oldukça yeterli bir veritabanı teşkil etmektedir.

İnsani nefse ilişkin sûfî tahlîllerinin temelde iki yönü vardır. İlki, insânî hallere ilişkin idrâkin, Allah hakkında aksine bir idrâke ulaştırmasıdır. Yani kul, kendindeki acizliği idrâk ettiğinde, Rabbi'nin kudretini; kendindeki fakrı idrâk ettiğinde de Rabbi'ndeki istiğnayı idrâk edebilir hale gelecektir. Esasında mârifete ulaştıran nefsânî hallerin tamamı acz ve ihtiyacın türevlerinden ibarettir. Aksi durumda yani nefse ilişkin varlık yükleme şeklindeki idrâk, Rab hakkında yanlış veya nakıs bir idrâk oluşturacaktır.<sup>263</sup> Kelâbâzî Hz. Ali'ye isnad ettiği şu sözüyle bu noktaya işaret etmektedir: “*Mârifet Allah konusunda kalbinde ne tasavvur edersen, Hakk'ın onun zıddı olduğunu bilmektir.*”<sup>264</sup> İkinci yön ise, Allah'ın kula lütfettiği bilgilerin insanda bir değişime yani hâle sebebiyet vermesidir. Tasavvuf eserleri, *edep*, *ahlâk*, *hâl* ve *makâm* gibi bilgi-eylem-mârifet döngüsünün ve dönüşümünün tasavvufî terminolojideki karşılığı olan kavramların ayrıntılı tahlîlleri ile örülmüştür. Bu değişim sûfînin olduğu yeri ve zamanı farklı anlamlarda idrâk edebilmesinin yegâne yolu olarak karşımıza çıkmaktadır.<sup>265</sup> Ruveym b. Ahmed, tevhîdi beşeriyet âsârının yok olması, yalnızca

<sup>263</sup> Bk. Ömer Türker, “Tasavvuf Geleneğinin Varlık Düşüncesi,” *Cins Dergi* (İstanbul, 2019).

<sup>264</sup> Kelâbâzî, *et-Taarruf*, 151 [*Doğuş Devrinde Tasavvuf*, 196].

<sup>265</sup> Cüneyd-i Bağdâdî de tevhîde giden yolu tasvîr ettiği fenâ bahsinde şunu söyler: “O önce beni benden aldı, sonra benliğimi yine bana verdi. Onun huzûrunda bulunmam fenânın sebebi oldu. Ona şahit olmak bütün çabalarımın kemali haline geldi, fakat şimdi sırrım yok oldu... Ne

ulûhiyyetin ortaya çıkması olarak tanımlarken, müdrîk pozisyonundaki insanın, mutlak sûrette olduğundan farklı bir hâle bürünmesiyle vücud bulacağını ifade etmektedir.<sup>266</sup>

Nefse ilişkin idrâk için bahsi geçtiği gibi hâl-tahavvül merkezi bir konuma sahiptir. Bu tahavvülün nefis terbiyesi usulüyle temin edileceğinde hemfikir olan sûfîler, terbiye sürecinin akabinde idrâk ettikleri ve hakikat olduğunu iddia ettikleri bilgi, esasında fıkıh ve kelâmın ilmî otoritesinde ve kapsam alanında bir boşluk olduğu anlamına geldiğinden, fukahâ ve mütekellimun ilk zamanlarda aşırı dindarlık biçimi olarak görüp genelde kayıtsız kaldıkları sûfîlerin, ilmî bir söylem ile gündeme gelmelerine karşı çıkmışlardır. İtirazlarının yoğunlaştığı nokta ise en genel haliyle tasavvufun bir “din ilmi” sayılıp sayılamayacağıydı. “Dînî” olmak, vahye dayanmak; “ilmî” olmak ise genel-geçer bir bağlayıcılık ifade etmek anlamına gelmektedir ki bu doğrultuda ulemânın tasavvufun bilgi meselesine yönelttiği ilk eleştiri, sûfî yöntemin ortaya koyduğu mârifet bilgisinin vahyî dayanağı olup olmadığı; ikincisi ise bu bilginin nesnelliği hakkındadır.<sup>267</sup>

En muhtasar haliyle, sûfîlerin nefle ilgili görüşlerinin ircâ edilebileceği iki ana fikir söz konusudur. İlki insânî nefsin insandaki kötü davranışların kaynağı, kalbe ve akla tabi kılınmazsa insanı felakete sürükleyen bir mekanizma olduğu yönündedir.<sup>268</sup> İkincisi ise yine riyâzete tabi tutulan nefsin geçirdiği evreler dolayısıyla aldığı hâlin insanın ezeliyete açılan kapısı olarak rûhun müşâreketinin sağladığı idrâk hakkındaki görüşlerdir. Bu ikinci kısmın kapsamına giren görüşler, aynı zamanda sûfî tevhîd öğretisinin de zeminini teşkil eden, fenâ, bekâ, velâyet, insanın hakikati gibi nazari konulara referans olmaktadır. İnsanın rûhani yapısının tüm boyutlarıyla kavranması ve geliştirilmesi, ilâhî vahyi hakikatiyle idrâk edebilecek kıvama gelmesi, sûfîlerin mârifet anlayışına sevkeden sürecin en özet ifadesi olarak karşımıza çıkmaktadır. Klasik zühd anlayışında âhirete ötelenen hakikat özlemi, dünya hayatına çekilerek insan rûhunun derinliklerinde arandığı bir maksada dönüşmüş görünmektedir. Arzu ve hırsın merkezi

---

görülecek bir sıfat ne de beni celbedecek cazip bir şey var. Böylece durum olmazdan önceki hal gibi oldu.” Bk. Bağdâdî, *Resâilü'l-Cüneyd* (Kahire: Dâru'l-Kütübü'l-Mısriyye, 1988), 32.

<sup>266</sup> Serrâc, *el-Lüma'*, 51. [*İslâm Tasavvufu*, 29.]

<sup>267</sup> Başer, *Şerât ve Hakikat: Tasavvufun Teşekkül Süreci*, 112.

<sup>268</sup> Örnek açıklamalar için bk. Hücvârî, *Keşfu'l-Mahcûb*, 226-231 [*Hakikat Bilgisi*, 259-273]; Kuşeyrî, *er-Risâle*, 274-280 [*Tasavvuf İlmîne Dair Kuşeyrî Risâlesi*, 238-241.]. Ayrıca bk. Muhâsibî, *Nefsin Terbiyesi: Âdâbu'n-Nüfûs*, çev. Mehmet Zahit Tiryaki (İstanbul: Hayy Kitap, 2014), 12 vd.; Muhâsibî, *er-Riâye*, haz. Filiz Şahin - Hülya Küçük (İstanbul: İnsan Yayınları, 2014), 403-421; Tirmizî, *Riyâzetü'n-Nefs*, 25 vd.

olan nefsin muamele ve tezkiye yoluyla dizginlenmesi, insânî öze dair bilincin merkezi olan kalbin düzgün işlemesine vesile olmaktadır.<sup>269</sup> Bununla eşzamanlı olarak insânî rûha yönelen epistemik gelişmeler, velâyet/ilâhî seçim teorisi ile birleştirilmiş ve hem insanın hakikatini hem de vahyin hakikatini kavramanın, beşerî çabanın neticesi değil; Allah'ın bir mevhibesi olduğunda karar kılınmıştır. Diğer bir ifadeyle hakikat bilgisinin Allah'ın kula bir ikramı oluşu üzerinde ısrarla duran sûfiler, Allah'ın bu ikramı yalnızca ezelde “seçtiği” kişilere hasrettiği düşüncesine bina ettikleri velâyet teorisi aracılığıyla insanın epistemik anlamda ulaşabileceği en nihai makâmın ne olabileceği sorusunu çözüme kavuşturmaya çalışmışlardır. Hz. Peygamber'in nübüvvetinin sona erdiği kanaatine bir meydan okuma olarak anlayabileceğimiz velâyet düşüncesi hem kendi bâtinî değişimleri ve hem de Kur'an'ın bitmez tükenmez metnini derinlemesine araştırmanın önemine olan inançları ile sürekli güçlenmiştir.<sup>270</sup> Velâyetin Allah ile kulları arasındaki özel bir bağ olduğunu vurgulayan sûfiler, vahyin nübüvvetten sonraki formu saydıkları hikmetin kesilmezliğini savunmuşlardır. Harrâz “*Kitaplar bazen inkıtaya uğrayabilir ama hikmet asla kesilmez; çünkü hikmet enbiya ve evliyânın kalplerinin sırlarına uzanan Hûda'nın yolunun bizzat kendisidir.*”<sup>271</sup> diyerek, Rab ve kul arasındaki doğrudan ilişkinin imkanını öne çıkarmaktadır. Daha muayyen bir tanımda ise Cüneyd-i Bağdâdî insanın vahye doğrudan muhâtabiyyeti hakkında şöyle demektedir: “*Allah'ın sana ilham ettiği haberlerin hakikatinden uzak kalmayasın ve vahyin senden zail olmasıyla Allah'ın sana olan vahyinden uzak kalmayasın.*”<sup>272</sup>

Dolayısıyla husûsen III. asırdan itibaren tasavvufî algıyı belirli düzeyde şekillendiren mârifet teması, tevhîd meselesinin inceliklerini izah etmek konusunda oldukça önemli bir görev üstlenmiştir. Deneyim ve keşfi beraberce içeren mârifet, “Allah'tan başka ilah yoktur” ifadesinin lafzi bir ikrârdan alınıp, gerçek mânâsının ortaya çıkarılması ve hayata tatbik edilmesi için mihenk noktası olmuştur. Öncelikle dünyevi bir fenomen olarak insanın ilâhî hakikat arayışı, bütün hüdûs emarelerinden münezzeh olan Allah ile bir şekilde buluşmak ümidi taşımaktadır. Normatif gelenekte ölümünden sonrasına ircâ edilen bu buluşmanın sûfiler insanda bulunan “ilâhî nefha”ya

<sup>269</sup> Karamustafa, *Tasavvufun Oluşumu*, 11.

<sup>270</sup> Gerhard Böwering, “Zulme Uğrayan ve İlhadla Suçlanan İlk Sûfiler,” *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 12/2 (2003), 381.

<sup>271</sup> Harrâz, *Kitâbu'l-Ferâğ: Risâleler*, çev. Naile Baltacı (İstanbul: Litera Yayınları, 2018), 79.

<sup>272</sup> Bağdâdî, *Resâilü'l-Cüneyd*, 2.



yani rûha teveccüh etmek vasıtasıyla tahakkuk edebileceğine inanmışlardır. Aslında tüm bu açıklamaları, sûfîlerin dünyada iken hakîkate yaklaşmanın imkânı, yöntemi ve neticesi olarak okumak da mümkün görünmektedir. Nitekim kul ile Allah arasındaki irtibatı tekellûf ilişkisi üzerinden açıklamaya kanallı olan fıkıh ulemâsı, ilâhî rızayı şerîata riâyet etmekle eşdeğerleştirmiş ve kalbî eylemlerin muhasebesini âhirete ertelemişlerdir. Yine Hz. Peygamber'e olan bağ sünnet ve hadîs metinlerine ittiba tavassutıyla kurulup, onun nübüvvet makâmının şerîat getiren bir temsilcisi olmasından ibaret görülen dünyevî kişiliği üzerinde durulmuştur. Kelâm geleneğinde de Allah-insan ilişkisi, insanın âlemin bir parçası olduğu kabûlünden hareketle kurulmuş, kadîm-hâdis karşıtlığını insan ve Tanrı eksenli varlık tefekkürünün merkezine yerleştirmişlerdir. Böylece Allah'a ilişkin olumlu bilgiyi mümkün kılan teşbîhi, tenzîhin bir altkütmesi olarak değerlendirmişlerdir. Sûfîler ise Allah-insan ilişkisinde benzerliği merkeze alıp farklılığı benzerlikten türetmişlerdir. Kuşkusuz bu, kadîm-hâdis karşıtlığından vazgeçmek anlamına gelmez fakat bu ayrımın, Allah insan ilişkisini açıklamakta çıkış noktası olmaya elverişli görülmediğini ifade eder.<sup>273</sup> Bu süreç tabii olarak en nihâyetinde Allah yerine şerîat, peygamber yerine de metinlerin ikame edilmesi neticesini vermiş ve dinin anlam katmanlarındaki zenginlik, zâhir lehine bozulmuştur. Sûfîler ise İslâm'ın itibardan düşen rûhsal-romantik içerimlerini, bir sistem içerisinde söyleme dönüştürüp, Allah'ın Zâtını ve Hz. Peygamberin şahsiyetini gündelik yaşama çağırma teşebbüsünde bulunmuşlardır.

### 3.2.4. İbâre, İşâret ve Şathiyyât Arasında Sûfî Dili

Zâhircilik ve akılcılık eleştirisi olarak başlayan tasavvuf ilmi, ikmâlî ve derûnî olandan yana taraf belirlemekle mevsuftur. Sûfîler bir yandan İslâm dininin kula teklif ettiği şerîatı olduğu gibi kabul edip, alternatif bir yol göstermekten uzak durmak; diğer yandan da öznel bir kimlik inşa edip, boşlukları doldurmak hassasiyeti ile hareket etmişlerdir. Yine de tasavvufî yöntemin etkinliği ve bulgularının geçerliği konusunda kabul edilebilir bir izah sunmak, sûfîlerin tasavvufu dînî bir ilim hüviyetine kavuşturmak açısından hala üstesinden gelmeleri gereken bir problem olarak durmaktaydı. Acaba tasavvuf, fıkıh ve kelâmı olduğu gibi insana yeni bir mükellefiyet

---

<sup>273</sup> Türker, "Tasavvuf Geleneğinin Varlık Düşüncesi." 12.

alanı mı açıyordu? Şayet açıyorsa bu herkes için geçerli ve bağlayıcı bir mükellefiyet miydi?

Serrâc, eserinde Allah'ın kitabına, Rasûlünün sünnetine zâhiren ve bâtinen ittiba eden kimseler olarak sûfîlerin kitap ve sünnetten çıkardığı hükümlerle zâhirî ve bâtînî olarak amel etmenin zorunlu olduğunu belirtmektedir. Devamında da şayet kişi âyet ve hadîslerin ilk anlamdaki muktezalarına uyarsa, Allah'ın ona gizli sırları, ilmi incelikleri ve hikmetleri açacağını belirtmiş; sûfîlerin âyet ve hadîslerin ilk mânâlarının ötesine nüfuz edebilmelerine imkân veren bu nas yorumculuğuna *işâret* ismini verdiklerini bildirmiştir.<sup>274</sup> Bu ifadeler sûfîlerin, Kur'ân ve hadîsi anlayıp, izah etmek ve ahkâm çıkarmak yani istinbat etmek konusunda kendilerinde tam yetki gördüklerinin sarîh bir ifadesidir.<sup>275</sup> Şu kadarı var ki Serrâc ilmî incelik veya hikmet kavramlarıyla karşıladığı bâtînî-irfânî bilginin ağyâr değil; yalnızca ehil olanlar arasında tedavül ettiğini söyleyerek çerçeveyi daraltmış, tasavvuf ilmini ve bu ilimle amel etmenin vucubiyetini belirli bir zümreye hasretmiştir. “Özel” bir ilgi alanı olduğundan tasavvuf, bütün Müslümanlar için genel hükümler belirleyen şeriat ahkâmının yanında, belli bir kabiliyete ve ilgiye sahip olanların ancak gönüllü olarak intisap edebileceği bir alan olarak belirlenmiştir. Bununla birlikte tasavvufun bu özel yönü, seçkinlikle eşanamlı hale gelmiş görünmektedir ki avâm-havâs ayrımlarının temelinde bu seçkinlik düşüncesi yer almaktadır. Bu durumda tasavvufî bilginin bağlayıcı olmaması, avâm için bir kolaylık ve ruhsattan ibaret iken, havâssı temsil eden sûfîler her esasta azimet üzere bulunmaya dayalı tasavvufî yöntemin hakikat bilgisi için yegâne yol olduğunu savunmuşlardır.<sup>276</sup>

Tasavvufun özel bir ilgi ve yükümlülük alanı oluşunun, bilgi düzeyindeki yansımaları ise *işâret* ve *tefsîr* kavramları arasındaki farkta tebarüz etmektedir. İşâret, bir âyetin veya hadîsin bağlayıcı ve yönetime bağlı genel ve ilk yorumu olan tefsîrin yanında, sûfînin kalbinde ortaya çıkan ve bağlayıcı olmayan ikincil yorum türüne

---

<sup>274</sup> Serrâc, *el-Lüma'*, 147 [*İslâm Tasavvufu*, 119].

<sup>275</sup> Bu yetkiyi kullanma salahiyeti ise Serrâc'a göre Allah'ın tehir ettiğini takdîm, takdîm ettiğini tehir etmemek; rubûbiyet konusunda münâzaa ve münazaraya düşüp îmân dairesinin dışına çıkmamak ve kelâmı tahrife yönelmemek şartına mevkuftur. Bk. Serrâc, *el-Lüma'*, 126 [*İslâm Tasavvufu*, 94].

<sup>276</sup> Demirli, “Zâhiri İlimlerin Otoritesi Karşısında Tasavvufun Meşruiyet Arayışı,” 235.

"işâret" eder.<sup>277</sup> Bu bakımdan tasavvuf yeni bir bilgi getirmek yerine, mevcûd bilginin ve inancın geliştirilip tahkîm edilmesi, yani başlangıçta sahip olunan bilginin süreç içerisinde her türlü şüpheden arınarak kesinleştirilmesi anlamına gelmektedir. Bu anlamda cevaplandırılması gereken iki soru ortaya çıkmaktadır: Yakînî bilgiye ulaşmak öznenin ferdi tecrübesi olarak enfüsî boyutta mı kalmalı yoksa irşad gâyesiyle halka arzedilip âfâkî boyuta mı taşınmalıdır? Diğer yandan bu aktarım imkân dahilinde midir?

Bu sorular tarih boyunca sûfiler tarafından, "*Tasavvuf, kâl ilmi değil, hâl ilmidir*"; "*Sûfî ibâreden de işâretten de menedilmiştir*", "*Bizim ilmimiz işâret ilmidir, söze dönüşürse gizli kalır*" ya da "*Ârif söylediğinin fevkindedir.*" şeklindeki ifadelerle dile getirilmiştir. Bu ifadeler hem tasavvufun temelde tecrübî bir ilim oluşunu hem de tecrübe edilen mânevî hallerin tam anlamıyla sarîh bir söyleme dönüşemeyeceğinin, dilin bu hâlleri taşıyabilecek kapasiteden yoksun olduğunun altını çizmektedir. Diğer yandan en erken dönemlerden beri yazılagelen oldukça betimleyici ve vâzıh açıklamalar ihtiva eden yekûnlu bir tasavvuf literatürü ile karşı karşıya olmamız bir tür tezat olarak yorumlanmaya müsait görünmektedir. Kelâbâzî, tasavvufî hâllerin tecrübe edenlerden başkası tarafından bilinemeyeceğinin sarîh bir anlatımı olan "*...Kalplerin müşâhedeleri ve sırların mükâşefelerini sözle ifade etmek mümkün değildir... Ancak o hâllere ulaşan ve mânevî makâmları geçen kişilerden başkası onu bilmez.*"<sup>278</sup> ifadesinin devamında *Taarruf* kitabını yazarken tasavvufa dair haller ve makâmları, ilmî dilin sınırları içerisinde ele alarak ehil olmayanlara ve işâretten anlamayanlara yardımcı olmayı amaçladığını belirtmekte ve sözünü ettiğimiz tezatlığa açıklık getirmeye çalışmaktadır.<sup>279</sup> Buna göre her ne kadar doğrudan tecrübenin yerini alamasa da belirli bir söylem tarzı geliştirmenin her ilimde olduğu gibi tasavvuf için de kaçınılmaz olduğunun bilincinde olan sûfiler, husûsen tasavvufun ilmî hüviyet iddiasının sağlanabildiği zemin olarak hâller ve makâmlar konusunda, oldukça dışavurumsal bir tavır takınmışlardır. Kuşeyrî de sûfîlerin bu ilmî ve kavramsal dili, hangi imkânlarından dolayı istihdam ettiklerini şöyle anlatır:

---

<sup>277</sup> Ekrem Demirli, "Kuşeyrî'den İbnü'l-Arabî'ye İşârî Yorumculuk Hakkında Bir Değerlendirme: İşârî Yorumdan Tahkîke Doğru Kur'an-ı Kerim," *Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 40 (2013), 122-123.

<sup>278</sup> Kelâbâzî, *et-Taarruf*, 100 [*Doğuş Devrinde Tasavvuf*, 133].

<sup>279</sup> Kelâbâzî, *et-Taarruf*, 97-103 [*Doğuş Devrinde Tasavvuf*, 133-135].

“Bil ki, her bir âlimler grubunun, kullandıkları kavramlar vardır ve o kavramlarla diğerlerinden ayrılırlar. Bu kavramları ittifak ettikleri biçimde, muhatabın kolayca anlayabilmesi ve söylendiğinde anlamının kavranabilmesi amacıyla kullanırlar. Kendi aralarında bu kavramları kullanırlar. Böylece kendilerine ait anlamları ortaya koyabilmeyi ve kendi yollarında gitmeyenlerden gizlemeyi amaçlarlar. Bunun sebebi, kavramların anlamlarının yabancılara kapalı kalması ve ehil olmayanlar arasında sırlarının yayılmamasını istemeleridir. Çünkü onların hakikatleri, çaba veya tasarruf ile elde edilmiş değildir. Aksine o hakikatler, Allah’ın bir grubun kalbine koyduğu anlamlardır.”<sup>280</sup>

Bu ifadelerden sûfîlerin kendilerini diğerlerinden temyiz eden bir dil geliştirdikleri ve bu dil ile hakikat bilgisini ehil olanlara açıklayıp; nâehil olanlardan gizleyebildikleri anlaşılmaktadır.<sup>281</sup> Sûfîler, tecrübelerini aktarırken kavramsal ve mantıksal bir yapı kurmuş olsalar da bu yapı, zâhir ulemâsının ibare ve lafız yapısından bütünüyle farklılık arz etmektedir.<sup>282</sup> Şöyle ki zâhir ulemâsı mânâyâ delâlet etmek için vaz edilmiş olan lafzın incelenmesi ve mânânın lafızdan çıkarılması yöntemini tercih ederken, sûfîler esas olarak mânâyı incelemiş, mânâyı hareket noktası olarak belirlemişlerdi. Bu farklılığın lügüistik sonucu, *ibâre* ve *işâret* ayrımında kendini ortaya koymaktadır. Yani ibare ve işaret, zâhir ve bâtına karşılık gelen iki farklı anlam katmanının söyleme dönüşmüş halidir. Sûfîler kendilerinde buldukları sonsuz mânâların aktarımı için muayyen bir mânâyâ delâlet eden lafız ve ibarenin yerine, kuşatıcı ve esnek sınırları olan işaret yolunu tercih etmişlerdir. Şiblî’ye ilim lisanı ile hakikat lisanı arasındaki farktan sorulduğunda: “*İlim lisanı bize vasıtalı olarak, hakikat lisanı ise vasıtasız olarak verilen ilimdir. Hakkın lisanına halkın ulaşması için bir yol yoktur; yani Hakk’ın ilminin açıklanması ve ibareyle anlatılması hususunda halkın yapabileceği*

---

<sup>280</sup> Kuşeyrî, *er-Risâle*, 130 [*Tasavvuf İlmine Dair Kuşeyrî Risâlesi*, 147].

<sup>281</sup> “Sûfîlerin dili geleneksel kullanımdan çıkarıp, gizlilik-açıklık gibi paradoksal ihtimalleri de öne çıkaracak biçimde kullanmalarının biri psikolojik diğeri de sosyo-politik olmak üzere iki etkeninin bulunduğu bahsedilebilir. İlki, sûfîleri yaşadıkları tecrübelerin kendilerini farklı kıldığını ve bundan dolayı diğer insanların onları anlayamayacağına dikkat çekmek istemeleridir. Diğeri de muhatap oldukları toplumun onların tecrübelerini anlamalarını istemeyerek mevcûd seçkin konumlarını korumaya yönelik bir tutum geliştirmeleridir.” Bk. Tahir Uluç, *İbn Arabî’de Sembolizm* (İstanbul: İnsan Yayınları, 2007), 76.

<sup>282</sup> Câbirî, *Arap-İslâm Kültürünün Akıl Yapısı*, çev. B. Köroğlu - H. Hacak - E. Demirli, İstanbul: Kitabevi Yayınları, 1999), 353-376.

*hiçbir şey yoktur.*"<sup>283</sup> demektir. Böylelikle dinin üzerine mebnî olduğu katî ibarelerin konumuna dokunmadan, yeni bir delâlet alanı açan sûfîler, ibârelerin mutlak mânâlarının bütün mümkün açılımlarını keşfetmeye çalışmışlardır.<sup>284</sup> Cüneyd-i Bağdâdî'ye yöneltilen tevhîd nedir sorusuna bir beyitle verdiği şu cevap konumuz açısından manidar bir örnektir: *"O kalbimden bana terennüm etti, Ben de ona onun gibi terennüm ettim. Biz onlar gibi olduk, onlar da bizim gibi oldu."* Soran kişi bu cevabın üzerine *"Kur'ân ve hadîs yok mu ki bana şiirle cevap veriyorsun?"* şeklinde itiraz edince Cüneyd-i Bağdâdî *"Olmaz olur mu? Ama tevhîd ehli en küçük ve en basit hitâbdan tevhîdin en yüksek mertebesini algılar."*<sup>285</sup> açıklamasını getirmiştir. Dolayısıyla kat'î ve mutlak söylemler Kur'ân ve hadîs aktarımı veya muamelat söz konusu olduğunda son derece önemli olsa da tasavvuf dilinde hitâb türlerinden delaleti en belirsiz olan işaret, ima ve telmihin dahi tevhîde sevk etmek bakımından yeterli olacağı savunulmuştur.

O halde işaret dili sûfî tecrübesinin başkasına aktarılabilmesi ve farklı mânâ katmanlarının aynı ânda karşılanabilmesi üzere geliştirilen tasavvufî bir yöntem olarak görülmelidir.<sup>286</sup> Diğer bir ifadeyle işaret, dilin alışılmış ve uzlaşmış sürecinden çıkarak normal bir hitâbın ulaşamayacağı mânâ vecihlerine ulaşabilen bir anlam elde etme yöntemi; mümkün olan en az vasıtasıyla mümkün olan en fazlayı açıklama çabasıdır.<sup>287</sup> Her halükârda işaret diline olan ihtiyaç günlük dilin erişim olanağı sağlayamadığı anlam derinliklerini ve uluhiyet makâmıyla irtibatlı halleri ifade etmek bakımından ne kadar

---

<sup>283</sup> Serrâc, *el-Lüma'*, 429 [*İslâm Tasavvufu*, 415].

<sup>284</sup> Abdullah Kartal, *Tasavvufun Oluşumu Şeriat-Hakikat İlişkisi* (Bursa: Emin Yayınları, 2015), 81.

<sup>285</sup> Kuşeyrî, *er-Risâle*, 498 [*Tasavvuf İlmine Dair Kuşeyrî Risâlesi*, 390].

<sup>286</sup> Abdullah Kartal, "Tasavvufî Tecrübe Aktarılabilir mi?," 2007, 114.

<sup>287</sup> Sûfiler için mânâyı ifâde etmesi açısından dil, iki düzlemde ele alınmalıdır: *İlki*, söz veya yazı farketmeksizin herhangi bir formla alâkası olmayan, maddeden mücerret kelâmdır ki sûfilerin vecd hâlindeyken muttali oldukları sırlar bu kabildendir. Yaşanan derin tasavvufî hâl esnasında sûfiler bu tecrübelerinden bahsetmeye güç yetiremezler. Böyle bir haldeyken dillerinden gayrı irâdî bazı sözler dökülse bile bunlar açıklayıcı olmaktan çok paradoksal, anlaşılması güç sembolik ifadelerdir ve çoğu zaman da bir sayha/haykırış şeklindedir. Bu derûnî hakikatler birbirine zıt gerçeklikleri ihtiva etmesi ve tasavvufî haller de ansızın vuku bulup hemen kaybolması sebebiyle tasavvuru zor olduğu için ibâreler bütün bunları tasvîr etmek konusunda yetersiz kalabilir. *İkincisi* de formlara, maddî unsurlara, kısaca lafzlara bürünmüş olan kelâmdır ve eserlerde ifşâ edilen, ana çerçevesi çizilen tasavvufî bilgiler bu kabilden sayılabilir M. Mustafa Çakmaklıoğlu, "Yoğun Tasavvufî Tecrübelerle İlişkin Söylemin İmkânı ve İşlevselliği," *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi* 14/1 (2014), 95; Câbiri, *Arap-İslâm Kültürünün Akıl Yapısı*, 54-55.

elverişsiz olduğunu gösteren bir itiraftır.<sup>288</sup> Ebû Ali Ruzbârî'nin “*Bizim ilmimiz işâret ilmidir, söze dönüşürse gizlenir.*”<sup>289</sup> şeklindeki sözü buna delildir.

Tasavvufî dilin inşâsıyla ilgili diğer bir sorun da *şathiyye* meselesidir. Ş-t-h kökünden müştak olan ve taşma, köpürme, kırırdama gibi anlamlara gelen kelime, ıstılâhen ilahî feyz ve güçlü tecelliler altında, kendinden geçip coşan sûfilerin, zâhir itibarıyla akla ve şerîata aykırı gelen sözlerini ifade etmektedir. Tasavvuf tarihinin kurucu isimlerinden Bâyezid-i Bistâmî(v.234/848) sekr-vecd esaslı tarîkin baş mümessili sayıldığı gibi; bu tarîkin söyleme dönüştüğü *şathiyye* dilinin de ilk konuşanı kabul edilmektedir. Bistâmî, tevhîd mertebesinde tecrübe ettiği hâlleri teşekkül dönemindeki sûfilerin hâkim dili olan işâretin de ötesine geçecek, îzâha ve teville muhtaç sözler söylemiştir. Sûfiler arasında “seyyidü't-tâife” olarak anılan ve her cenâhın muteber ve meşru saydığı bir sûfî olarak Cüneyd-i Bağdâdî'nin dahi “*Cebrâîl'in melekler arasındaki yeri neyse, Bâyezid-i Bistâmî'nin aramızdaki yeri de odur.*” ifadeleriyle taltif ettiği bir isim olan Bistâmî'nin bu ifadeleri tasavvuf tarihinin en tartışmalı ve ikircikli meselesinin başlangıcı olarak görmek mümkündür. “*Kendimi tesbîh ederim, şânım ne yücedir.*”<sup>290</sup> gibi ilk sûfilerin iddialarından olan kul ve Allah arasındaki yakınlığın, özdeşliğe doğru çekildiği ve Kadîm ile hâdisin arasındaki farkın her yönden belirsizleştiği sözler, Bâyezid-i Bistâmî gibi kurucu ve dönüştürücü bir sûfiden sadır olsa dahi, tasavvufun ve sûfilerin meşruiyetine hâlel gelmemesi ve temkînli bir yol izleyerek oluşum evresini sürdüren tasavvuf ilminin yanlış anlaşılmasından, şerîat dairesine arz edilmesi bir zorunluluktur. İşte sûfiler Bâyezid-i Bistâmî'nin ve Hallâc gibi haleflerinin ahvâl ve akvâlini mezhep içinde bir yere oturtmak, bâtının, zâhire muhâlif ve muğâyir olmadığını tekrar gündeme getirmek adına “*şathiyye*” kavramını devreye sokmuşlardır. Kavramı ilk kez kullanan Serrâc, Bâyezid-i Bistâmî'nin sekrânî sözlerini de *şathiyye* kabilinden değerlendirmiş, Cüneyd-i Bağdâdî'nin o sözleri tevil babında yapmış olduğu açıklamaları nakletmiştir. Her ne kadar Cüneyd-i Bağdâdî, bu sözler hakkında *şathiyye* yerine tefsîr tanımlamasında

---

<sup>288</sup> Michel Lagarde, “Klasik Kur'an Tefsirinde Anlamı Kavramaya Yönelik Bir Yöntem Olarak İma ve İşaret Dili,” *Marife* 1 (2009), 277.

<sup>289</sup> Serrâc, *el-Lüma'*, 414 [*İslâm Tasavvufu*, 396]

<sup>290</sup> Serrâc, *el-Lüma'*, 453 [*İslâm Tasavvufu*, 443].

bulunmuş olsa da Serrâc'ın Bâyezîd ile şatahâtı özdeşleştirdiği açıktır.<sup>291</sup> “Galatâtü's-sûfiyye” başlığını verdiği kısımda Serrâc şunları aktarır:

“Şath, vecd ehlinin vecdleri güçlendiğinde sırlarını harekete geçirir. Vecd ehli vecdlerini, duyanların yadırgayacağı ibarelerle anlatır. Bu sözleri duyduğunda inkâr ve ta'n ile karşı çıkanlar, fitneye düşüp helâke uğrar. İnkâr ile karşı çıkmadan, bilenlerden anlaşılması zor yanlarını araştıranlar ise işin içinden salimen çıkarlar. Nitekim dar bir nehirden sel akınca, su kenarlara taşar ve buna nehir taşı (şataha) denir. Vecd ehli mürîd, vecdi artıp hakikat nurlarının etkisiyle kalbine vârid olan şeyleri taşımaya güç yetiremeyince, duyguları diline düşer. Durumunu alışılmamış, dinleyenlerin zor anlayacağı ibarelerle anlatmaya başlar. Bu tür sözleri ancak bu ilimde derinleşmiş ehil olanlar anlayabilir. Bu yüzden bu kavrama, ıstılahçılar nezdinde şath denilmiştir.”<sup>292</sup>

Serrâc şatah ile ilgili açıklamalardan sonra Bâyezîd-i Bistâmî, Ebu Bekir Şiblî Ebu'l-Hüseyn Nûrî ve Ebu Hamza gibi sûfîlerin sözlerinden birtakım misâller getirerek onları şerh etmeye çalışmaktadır. Devamında eserine aldığı bu avâmdan değil havâstan sâdır olan ve husûsî bir iddiâ taşıyan sözlerin ancak rûsuh sahibi sûfîler tarafından anlaşılabilceğini ve izah edilebileceğini söylemektedir.<sup>293</sup> Sûfînin dilinden sâdır olan bu “haddini aşmış” ifadelerin temelinde ise bahsi geçtiği gibi, tecrübe edilenin doğasındaki olağanüstülük yer almaktadır. Kulun sahip olduğu veya bulunduğu durumları değiştirmesi veya dönüştürmesine gerek kalmadan da ifa edebileceği bir tevhîd boyutu olarak taklidî îmân yerine, sûfîler içinde bulunulan ve korunan her ahvâlî tahlîl ve tahvil etmeye dayalı tahkîkî imânın, insanı nereye ulaştıracağı problemiyle henüz karşılaşmışlardı; yani riyâzet ve sülûk yöntemin intaç ettiği ve Ebu'l-Abbâs es-Seyyârî'nin: “*Kim Allah'ı tanırsa her şey ona boyun eğer. Zira bu kimse Allah'ın mülkünün izini her şeyde müşâhede etmiştir.*”<sup>294</sup> sözüyle işaret ettiği bu durum, İslâmî gelenek açısından oldukça yeni bir problemdi. Bu problem tasavvuf literatürüne “şathiyye” bahsi altında yer edinmiştir ki bu bahis ilk olarak sûfînin tecrübe ettiği bu

<sup>291</sup> Kartal, *Tasavvufun Oluşumu Şeriat-Hakikat İlişkisi*, 115.

<sup>292</sup> Serrâc, *el-Lüma'*, 453 [*İslâm Tasavvufu*, 443.].

<sup>293</sup> Serrâc, *el-Lüma'*, 454 [*İslâm Tasavvufu*, 453.].

<sup>294</sup> Sülemî, *Tabakâtü's-Sûfiyye*, 285.

olağanüstü hallerin mâhiyetinin ortaya konması; ikinci olarak da bu durumu izhâr etmenin mi yoksa gizlemenin mi efdal olduğunu incelemektedir.

Bu noktada sûfînin tecrübe ettiği olağanüstü hallerin bütününe birden şamil olabilecek üst bir kavram olarak “fenâ” doktrini ile karşılaşmaktayız. Sûfînin beşerî vasıflardan sıyrılarak Allah’ın sıfatlarıyla ittisaf etmesi anlamına gelen fenânın bir gâye olarak, hâdis bir varlığın ulûhiyyet alanına girdirilmesi şeklinde anlaşılmaması için dakik bir yorumlamaya tabi tutulmalıydı. Sözgelimi Hücûrî bu hassasiyet doğrultusunda ulûhiyyet ve beşeriyyetin arasındaki aşılmaz farka dikkat çekerek zâtın değil; sıfatın fânî olabileceğini söylemektedir.<sup>295</sup> Aslında sûfîlerin fenâ tecrübeleri veya bu tecrübeye ilişkin sözlerinin İslâm dairesinde yer bulabilmesi, Cüneyd-i Bağdâdî’nin tasavvuf dilini kullanma konusundaki mahâretine çok şey borçludur. Cüneyd-i Bağdâdî, ikilemler/dikotomiler doğrultusunda şekillenmeye başlayan tasavvuf dilini, üçlü/triad tasnîflere dönüştürerek, imkân ve ihtimalleri çeşitlendirmiştir.<sup>296</sup> Esasında Cüneyd-i Bağdâdî’nin bu çabasını salt tasavvuf dilinin inşasına ivme kazandırma ameliyesi olarak görmek eksik bir yorum olabilir. Şöyle ki zâhidlerin çoğu akıl ve keşf, zâhir ve bâtın gibi ayrımlardan sıklıkla bahsederlerken ister istemez kavramlar veya haller arasında bir tür “karşıtlık” ilişkisi olduğunu ima etmişlerdi. Cüneyd-i Bağdâdî ise her ne kadar muayyen bir farklılığı hamil olsalar da bu kavramların arasında bulunan ve aralarını bulan üçüncü bir kavram teklif etmiştir. Bu üçüncü kavram dindarca yaşam formlarındaki “ya -ya da” zorunluluğunu “ve- ile” imkanına dönüştürmeye matuf sayılabilir. Böylelikle eski anlayışı sürdüren zâhidleri veya zâhirîleri rahatsız etmeden sûfî ahvâlinin rakîk konularına ilişkin tanımlamalarda ve taksîmâtta bulunmak mümkün hale geliyordu.<sup>297</sup> Mesela “fark-cem’-fark” veya “bekâ-fenâ-bekâ” gibi hâllerde olduğu gibi ideal olanın yalnız cem’ veya fark değil; her ikisinin de deneyimlendiği ve bir senteze ulaşıldığı cem’den sonraki fark mertebesi olduğuna dikkat çekmiştir. Buna göre sûfî daha önce olduğu gibi benlik şuurunu yitirecek ölçüde ilâhî aşkınlığı uç sınırlarda yaşayabilecek fakat ardından sahv olarak tanımlanan şekil değiştirmiş ve iyileştirilmiş

---

<sup>295</sup> Hücûrî, *Keşfu'l-Mahcûb*, 274-275 [*Hakikat Bilgisi*, 305].

<sup>296</sup> Melchert, *Sünnî Düşüncenin Teşekkülü*, 359.

<sup>297</sup> Christopher Melchert, “III. YY. Ortalarında Zühdden Mistisizme Geçiş” isimli makalesinde zühd ile mistisizm arasında bir çatışma olduğu fikrinden hareket ederek Cüneyd-i Bağdâdî’ni bu iki akım arasındaki uzlaşmacı dilin kurucusu olduğunu belirtmektedir. Bk. Melchert, “III. YY. Ortalarında Zühdden Mistisizme Geçiş”, *Sünnî Düşüncenin Teşekkülü*, 252-258.



bir gerçeklik şuuruna tekrar dönecektir.<sup>298</sup> Yani karşıtlık teşkil eden tavırların yan yana koyulup onlardan zorunlu olarak birini tercih etmek şeklindeki radikal yorum yerine, onları üst üste koyup aralarındaki farkı mertebe farkına ırcâ etmek şeklindeki hiyerarşik yoruma tahvil etmiştir.

Yine Cüneyd-i Bağdâdî ve takipçileri dışavurumsal sınırlılıklarla başatmenin güçlüğüne bertaraf etmek için, sûfî hallerinin daha içsel bir çizgiye doğru çekilmesine gayret etmiştir. Hücûrî kurucularının meşrebine göre tasnîf etmiş olduğu sûfî yollarını anlatırken; “*Müridleri, mücâhede ve riyâzet yolundan terbiye etme Sehliyye yolu ve usûlü; dervişlerin hizmet ve hürmet etmeleri Hamdûniyye/Kassâriyye yolu ve usûlü; bâtinî murâkabe ise Cüneydiye yolu ve usûlüdür.*” der.<sup>299</sup> Burada sözü edilen ve Cüneyd-i Bağdâdî’ye atfedilen bâtinî usûlden maksat Cüneyd-i Bağdâdî’nin sâliklere tavsiye ettiği şu beş yöntem olmalıdır: “*Gündüzleri sâim, geceleri kaim olmak, ihlâsla amel etmek, ifâsı süresince amellere dikkat ve titizlik, her hâlükârda Allah’a tevekkül etmek.*”<sup>300</sup> Riyâzetle başlayan ve içe dönük bir dürüstlük tavrıyla nihâyete eren bu seyirde, söz gelimi tevekkül esasından, bazı zâhidlerin katı ve müsamahasız veya dünya maîşetini hiçe sayan mantık dışı tevekkülünü geride bırakan ve onun yerine bir ailenin sorumluluğunu almakla çelişmeyen mutedil bir hayat düstûrunu anlamak gerekmektedir.<sup>301</sup> Diğer yandan Cüneyd-i Bağdâdî, zühdü bâtinî açılımlar lehine aşağılayan ve sûfîlerin zaten sallantıda olan meşrûiyetini riske sokan bazı sûfîleri de itidal çizgisine yaklaştırmak arzusuyla hareket etmiştir. Sözelimi “*Kurbiyet makâmındakilerin günahlarının, ebrâr makâmındaki zâhidlerin sevapları*” olduğunu söyleyen Harrâz’ın terimleştirdiği “fenâ” ve “bekâ” kavramlarını, onun istîlâ tavrına kurban etmemek için kendine mal etmiş ve kendince yeniden tanımlamıştır.<sup>302</sup>

Buna göre Cüneyd-i Bağdâdî’nin inşa ettiği yeni dil, farklı dînî çevrelere saygılı ve onlarla uyumlu bir duruş sergileyen, bazen ketûm davranarak bazen de dilin

---

<sup>298</sup> Bu yüzden örneğin idealize edilmiş bir dindarlığın anahtarları olarak salık verdiği beş ilke oruç ve bolca ibadet gibi riyâzet esaslarıyla başlarken, amellerin hepsini tam bir samimiyetle ifa edip sürekli âgâh halde bulunup kendini kontrol etmek ve Allah’a mutlak bir teslimiyet göstermek sûretindeki bâtinî hakîkatlere sarılmakla devam eder ve zirveye ulaşır. Bk. Serrâc, *el-Lüma’*, 277 [İslâm Tasavvufu, 251].

<sup>299</sup> Hücûrî, *Keşfu'l-Mahcûb*, 225 [Hakikat Bilgisi, 259].

<sup>300</sup> Serrâc, *el-Lüma’*, 277 [İslâm Tasavvufu, 251].

<sup>301</sup> Benedikt Reinert, *Dir Lehre vom Tawakkul in der klassischen Sûfik* (Berlin: De Gruyter, 1968), 226.

<sup>302</sup> Melchert, *Sünnî Düşüncenin Teşekkülü*, 257.

imkanlarını kullanarak ehline ifşâ, nâhle de ihfâ etmek şeklinde özetleyebileceğimiz bir mâhiyete kavuşmuştur. Ebû Bekr el-Kisâî'ye yazdığı mektupta:

“Allah sana rahmet eylesin! Dilini tutmalı, zamaneyi tanımalısın. İnsanlara bildikleriyle hitâb etmeli, bilmediklerini gizlemelisin, zira bilmediğine düşman olmayan çok az insan vardır... Sen halkın haline uygun bir hal ile çık ve onların derecelerine göre onlara konuş. Bu hem senin için hem de onlar için en iyisidir.”<sup>303</sup>

şeklindeki tavsiyeleri irşadın, muhataba göre şekillenen dil üzerinden icra edilmesi gerektiğini bildirmektedir. Her ne kadar Nûrî'nin “*Sen onları aldattın; sana büyük tazim gösterdiler, ben ise onlara tavsiye verdim beni taşladılar.*”<sup>304</sup> şeklindeki sözü, bazı geleneksel zâhidlerin, Cüneyd-i Bağdâdî'nin “mutedil dil” arayışından hoşnut olmadığını gösterse de bu hoşnutsuzluk, Cüneyd-i Bağdâdî'nin kurgusunun tasavvuf tarihinde “ana yol” haline gelmesinin önüne geçebilecek seviyeye ulaşmamış görünmektedir. Buna göre tasavvuf ilminin tercih ettiği din dilinde kilit nokta sûfînin yaşadığı hallerin tarife ve tasnîfe sığmayacak nitelikte olağanüstülüğüdür. Tevhîd yolunun durakları olarak görülen bu olağanüstü hâllerin irşâda konu olabilmesi için aktarılabilir bir forma bürünmesi gerekmektedir. Bundan ötürü teolojik ve epistemolojik meselelerdeki hassas duruşun bir yansıması da dil düzleminde meydana gelmiş ve işâret veyâ îmâ gibi ibârelerin keskin sınırlarından ve tek boyutlu anlamlarından uzak olan yeni bir tür ifade biçimi geliştirmişlerdir.

#### 4. DEĞERLENDİRME

Buraya kadar aktarmaya çalıştığımız sûfî teolojisinin oluşum ve tahkîm sürecine yön veren ilk unsur, esasında tasavvufun hâkim paradigmaya ve uç tavırlara yönelik itirazıdır. Hususen tevhîdin donuk bir dogmaya dönüştürülmesi sebebiyle aslında her bir vicdânın kendi arayış ve buluş tecrübesine mevkuf olan îmânın ıskalanmasından rahatsız olan sûfîler, fukahâ ve mütekellimunu bu durumun baş saikleri olarak görürler. Dînî yaşam ve inanç konusunda en genel ve kuşatıcı olgu olarak şerîatin, akıl ve

<sup>303</sup> Suâd El-Hakîm, *Tâcu'l-Ârifîn: el-Cuneydü'l-Bağdâdî* (Kahire: Dâru's-Şurûk, 2005), 300.

<sup>304</sup> Hücûrî, *Keşfu'l-Mahcûb*, 161 [*Hakikat Bilgisi*, 195].

zâhirciliğin hüküm vermedeki kolaylığına sığınarak dünyevî amellere ve dünyevî karşılıklara indirgenmesi sûfîlerin eleştirilerinin mihverini oluşturmaktadır. Sûfîler tevhîdin, nakil veya taklid yoluyla gündelik bir yaşam formuna dönüşemeyeceğini, “müsellem” dini bilgilerin “muhakkak” bir mâhiyete kavuşması gerektiğini belirterek, bunun da tek yolunun kendilerinin tatbik ettiği zühd ve riyâzet olduğunu savunmuşlardır. Onlara göre hem fücür hem de takva gibi iki zıt karakterin taşıyıcısı olup insan cinsinin merkezini teşkil eden nefsin, bir bilgi merkezi haline dönüşmesi ve aldığı bilgileri tahakkuk ettirebilmesi, onun fücûrdan alınıp takvâya doğru çekilmesini iktiza etmektedir ki bunun da yolu bahsi geçtiği gibi onu riyâzet ile terbiye etmektir ve ancak terbiye edilen nefis, hakîkî bilgiye kabil olmaktadır. Bu şekilde tevhîd, hakikat veya îmân kavramlarıyla ifadesini bulan teklîfin sınırlarını genişleten ve imkanlarını çoğaltan sûfîler, Allah ve yaratılmışların ilişkisini insan ve onun kabiliyetlerini merkeze alarak açıklamaya çalışmışlardır. Buna göre insanın yaratıcısı ile kurması gereken ilişki, zâhiri ilimler tarafından formalize edilen ilkelere değil, “doğrudan” ve “süreklilik” esasına mebni olmalıdır ki Bâyezîd-i Bistâmî’nin “*Biz bilgimizi ölümsüz Hayy’dan alıyoruz.*” sözü bu hususa işaret etmektedir.<sup>305</sup> Dolayısıyla insanı diğer varlıklardan ayıran ve onu hilafet makâmına yükselten esas, Allah ile olan irtibatının farkındalığına ve bu irtibatı tahkîm etmek için de terakki imkanına sahip oluşudur.

Tasavvufun doğru bir tahlîlinin ortaya konması için gerekli olan, diğerlerinden ayırt edilme ameliyesini böylelikle gerçekleştiren sûfîler, ikinci aşama olarak tasavvufun ne olduğu sorusuna yönelmişlerdir. Bu bağlamda yeni bir yöntem olarak “tahavvül”, yeni bir söylem olarak da “işâret”i öne sürmüşlerdir. Tahavvül ilkesi ile şerîatın zâhiri yönüyle çelişmeyip ona alternatif yeni bir program ortaya koymayan ve fakat bütün düşünce ve davranışlarda azimet üzere olmayı uhde edinen değişim ve dönüşüm kastedilmektedir. Başka bir ifadeyle ameller ve nefis terbiyesi ile ahlâkî bir tekamülden geçen insan, dünyadan ve dünyevî olan her şeyden soyutlanacak bir hal alır ki bu hal, onun ontolojik yapısına ilişkindir. İkinci merhalede ise, ahlâkî tekamülünün bir neticesi olarak rikkat kesbeden insan, bilinç düzeyinde de çeşitli açılımlara mazhar olacak ve hem kendine hem de yaratıcısına dair hakikatleri idrâk edecektir. İşte bu idrâk, sûfîlerin aklî bilgidен ayırdıkları ve onun karşısına ikame ettikleri “tahakkuk etmiş bilgidir”. Bu bilginin aktarımı ve anlatımı ise işaret olarak ifadesini bulan sûfî

---

<sup>305</sup> İbnü’l-Arabî, *Fütûhât-ı Mekkiyye*, çev. Ekrem Demirli (İstanbul: Litera Yayıncılık, 2006), 1/73.

söyleminin temel dayanağıdır. Akli bilginin sınırlarını aşan ve gayb alanına ilişkin konularda da istihdam edilen bu işaret dili, nassın katî delaletiyle ortaya konmuş olan ibârenin alanına girmeyen ve yalnızca sahibi için bağlayıcılık teşkil eden açıklamalardır.

Sonuç olarak sûfîlerin eleştirilerinin veya kendi söylemlerinin oluşumunda, temel referans noktası, onların insanın mâhiyetine ve bâtınında meknuz olan hakîkatleri idrâk edebilme potansiyeline ilişkin iyimser tavırları bulunmaktadır. Sûfîler insanın ilâhî bir hakîkati olduğuna ve hakîkatleri idrâk edebilecek oldukça yetkin aklî-rûhî melekeye sahip olduğuna dair kanaatlerini, Allah'ın inayetine duydukları mutlak güven ile birleştirmişlerdir. Böylelikle âleme ve âlemüstü alana dair pek çok esrara vakıf olunabileceğini keşfeden sûfîler, zaman içinde yaşayarak zamansallık sınırının ötesine geçebilmenin mümkün olduğunu, diğer bir ifadeyle hâdis asıllı olmaya rağmen, Kadîm'e ulaşabilmenin kabil olduğunu, dahası bu vuslatın tevhîd dininin asıl maksadı olduğunu öne sürmüşlerdir. İşte tasavvufun başlangıcı, nihâyeti ve ikisi arasındaki bütün mertebeler sûfîlerin hüdûs ve kıdem ikilemi arasındaki gerilimi en mutedil bir şekilde tanzim etmeye vakfettikleri ilmi ve vücudî süreçler olarak karşımıza çıkmaktadır. Dolayısıyla bahsi geçen süreçlerin anlaşılması, evveleminde “ezeliyet” meselesinin açıklığa kavuşmasına mevkuftur. Yani tasavvuf ilminin kurgu ve inşasının her aşamasında kendini izhar eden dünya-ukba, hüdûs-kıdem, mebd-mead, varlık-yokluk, fenâ-bekâ gibi ayrımlar ve kavramsallaştırmalar her şeyden önce zamansallık ve zamanüstülük ayrımının farklı düzlemlerdeki tezâhürleri olarak anlaşılmaktadır. Bundan ötürü tasavvuf ilminin bütün meselelerini, ezeliyet veya zaman ilkesine nisbetle ele almanın imkanını araştırdığımız bu tezde, tasavvufun öncelikle yöntem ve gâyesinin ardından da mesâilinin “ezeliyet meselesi” bakımından nasıl şekillendiğini inceleyeceğiz. Bu sayede tasavvufun teşekkülüne dair oluşagelen kavram merkezli okumalara, yeni bir öneri sunabileceğimizi umuyoruz.

## İKİNCİ BÖLÜM

### TASAVVUF İLMİNİN GÂYESİ VE YÖNTEMİ BAKIMINDAN EZELİYET MESELESİ

#### 1. GÂYE: EZELİYETE VUSLAT

İslâm'ın zaman telakkisi muayyen bir gâyeye doğru ilerleyen varlık ve zaman anlayışı üzerine mebnidir. Buna göre insan ve âlemdeki her varlık bir gâyeye matuf olarak yaratılmış ve zaman da bu gâyenin tahakkuk etmesi için gerekli olan hareketin eceli kılınmıştır. Bu yönüyle zaman, hareketin ölçüsü olmaktadır ve zamandan söz etmek hareketin varlığını kabul etmeyi gerektirmektedir. Zaman bir hareketle başlıyor ve her hareket bir başkalaşım ve değişimi öngörüyorsa, yaratıcı ile zaman veya hareketi nasıl irtibatlandırabiliriz? Zaman mefhûmunun içerdiği bu değişim ve başkalaşım, Allah'ı zamandan ve hareketten tenzîh etmemizi yani onun “ezelî” varlık olduğunu kabul etmeyi zorunlu kılmaktadır. Buna göre Allah'ın dışındaki her şey anlamına gelen âleme hareket veren yani onu zaman içine yerleştiren, zamanüstü bir varlık olan Allah'tır. Allah'a bir kez fiil izafe edildiğinde ve bütün âlemi bu fiilin sonucu kabul ettiğimizde de sorun bu kez “âlemin başlangıcı var mıdır yoksa ezeli midir?” şeklinde yön değiştirecektir.

İlk bölümde üzerinde durduğumuz gibi sûfîlerin teolojik meselelere yaklaşımları ehl-i nazardan farklı olmuştur. Sûfîlere göre de Allah-âlem veya kadîm-hâdis ilişkisi evveleminde bir mebde yani başlangıç sorunu olarak zuhûr etmiş olsa da bundan daha önemlisi “var olmanın gâyesi ve neticesi nedir” sorusunun cevaplanmasıydı. Kelâmcılar ve filozoflar Allah ve âlem ilişkisini daha çok mebde üzerinden ele alarak çözüme kavuşturma temayülünde olduklarından, nesnel bir dil ve yöntem kullanmak kaçınılmaz olmuştur. Sûfîler ise gâye, yani seyr u sülûk sonucunda insanın varacağı durumu ve Allah ile kurulabilecek nihai irtibatı ele almışlar ve sorunun çerçevesini yeni bir zemine taşımışlardır. Bunun için de metafizik bahisleri ahlâkî ve amelî gâyeleri bakımından yorumlamaya çalışmışlardır. Ancak ister kaynak bakımından ister gâye bakımından incelensin, neticede muvacehe edilen sorun aynı olmuştur ki bu da Allah ve âlem irtibatını açıklayacak kadîm bir ilkenin bulunması zorunluluğuydu. Sûfîlerin bu ilke arayışında ehl-i nazardan ayrıldığı husus araştırma alanını âlem gibi ihata edilemez bir varlık düzleminden, insana taşımalarıdır. Buna göre insan en nihâyetinde nereye ulaşabilir ve vuslatın anlamı ne olur soruları tasavvufun konusunu ve gâyesini

şekillendiren ana mesele olmuştur. Bu soruların cevabına yönelik bütün araştırmalar, sûfîlerin tevhîd inancına yükledikleri anlamı ortaya koymuştur.<sup>306</sup>

Harrâz bir risâlesinde mârifetin esaslarını sıralarken insanın kendi konumunu ve durumunu idrâk edebilmesi için kendinden başlayarak ilkeye doğru seyredeceği üç şuur aşamasından geçmesi gerektiğini belirtirken bu duruma işaret eder gibidir: “*Mârifet, önce ferdâniyeti, ikinci olarak ebediyeti, üçüncüsünde de ezeliyeti bilmektir.*”<sup>307</sup> Hazreti Peygamber’in “*Bir kul için mebde’ ve müntehası ile ilgili olarak hatalı, eğlenen ve unutan kul olmak ne kadar kötüdür.*”<sup>308</sup> kavlini izah için irad ettiği bu sözüyle Harrâz, insanın durması gerektiği yerden bahsetmektedir. Ona göre rûhlar başlangıçta Mevla’ya nazar ederler, müntehada ise kalpler Mevla’nın affına ve rahmetine nazar kılarlar. Rûhlarda başlayan bu irtibatın gerekleri, şehâdet âlemindeyken kalplere emanet edilmiştir. İster said ister şakî olsun yaratılmışların hepsi bu ikisi arasındadır.<sup>309</sup> Tasavvufî zaman algısının bir özeti olan Harrâz’ın bu üçlemi, tasavvufun yöntem, ilke ve gâyesine karşılık gelmektedir. Aynı düşünceyi Cüneyd-i Bağdâdî ise: “*Ulu Allah kullarından iki şeyi bilmelerini ister; Biri ubûdiyyetle ilgili bilgiler, diğeri de rubûbiyetle ilgili bilgilerdir. Bunun dışında kalan her şey nefsin hazzından ibarettir.*”<sup>310</sup> sözleriyle ifade etmektedir. Dolayısıyla insan öncelikle âlemin özel bir ferdi olarak kendilik bilgisine, ardından ebedî âhiret hayatının dünyada insana yüklediklerini ve bu mükellefiyetin ne zamandan beri ve ne sebepten ötürü yüklendiğinin delili olarak rubûbiyet veya ezeliyet bilgisine sahip olmak durumundadır.

Sûfîler ehl-i nazarın temellendirmeye çalıştığı Kadîm ve hâdis arasında çizilen keskin hatların, en azından zamansallık bakımından kulun gayreti ve Rabb’in inayeti karşısında belirsizleşeceğini savunmuşlardır. Söz gelimi Ebu'l-Hüseyn en-Nûrî: “*Bizim uzağın uzağı diye işaret ettiğimiz, yakının yakını imiş.*”<sup>311</sup> der. Nitekim sûfîler yakınlığı hiçbir zaman mesafe ile alakalı olarak tanımlamamışlardır. Onlara göre uzaklık Allah’a itaatsizlik etmek, yakınlık ise ahde vefa göstermek olarak tezahür eden ahlâkî bir

---

<sup>306</sup> Ekrem Demirli, *Metafizik Düşüncede Tanrı ve İnsan* (İstanbul: Kabalcı Yayınları, 2009), 252.

<sup>307</sup> Harrâz, *Kitâbu'l-Ferâğ: Risâleler*, 83.

<sup>308</sup> Ebû İsâ Muhammed b. İsâ b. Sevre (Yezîd) et-Tirmizî, *el-Câmiu's-Sahîh*, “Sıfât-u Kıyâmet”, 17.

<sup>309</sup> Harrâz, *Kitâbu'l-Ferâğ: Risâleler*, 80.

<sup>310</sup> Ferîdüddîn Attâr, *Evliyâ Tezkireleri* (İstanbul: Kabalcı Yayınları, 2020), 403.

<sup>311</sup> Serrâc, *el-Lüma'*, 85 [*İslâm Tasavvufu*, 56]; Serrâc, *Lüma': İslam Tasavvufu*, 56.

mesafeden ibarettir.<sup>312</sup> Sözü edilen yakınlık Kur’ân’da yer alan ve sûfîlerin temel referanslarından birini teşkil eden A’râf Suresi 172. âyetteki: “*Rabbin Ademoğullarının zürriyyetlerini kendi bellerinden almış ve onları kendi nefslerine şahit kılmıştı: Ben sizin Rabbiniz değil miyim? Evet Rabbimizsin dediler.*” ifadesinde de açığa kavuşmaktadır. İnsanlarla Allah arasında taakkud eden bu ezelî mîsâk düşüncesi, sûfîlerin dinî şuurlarını diğer her şeyden daha çok etkilemiştir.<sup>313</sup> Sûfîler zâhir ehlinin aksine bu âyetin anlaşılması için herhangi bir tevile gitmeyi lüzumsuz bulmuşlar ve lafzî açılımından hareketle izah etmenin en doğrusu olduğuna kail olmuşlardır. Zünnûn-i Mısrî, Sehl b. Abdullah et-Tüsterî, Ebû Saîd el-Harrâz, Bâyezîd-i Bistâmî, Cüneyd-i Bağdâdî ve Hallâc-ı Mansûr gibi kurucu sûfîler için ise ezelî mîsâk, Rab ve kul arasında kurulabilecek bütün ilişkilerin bidâyet noktasını teşkil eden ilk karşılaşmadır ve bu karşılaşma yalnızca hâtib ile muhatab ilişkisi çerçevesinde tahakkuk etmemiş hem ahid hem de akid ile neticelenmiştir. Şimdiki başlıkta da ezelî mîsâk âyetinde dayanağını bulan ve sûfîlerin insan telakkisini belirleyen birtakım metafizik imkanları ve açılımları ele alacağız.

### 1.1. İnsanın Metafizik Hak ve İmkanları: Ezele Dönüş

İlk sûfîler âlem ile Allah arasında mutlak bir ayrım olduğunu savunan kelâmî geleneğin tesiriyle tasavvufun en genel amacını, insanın kendiliğine ve âlemdeki varlığına ilişkin tüm vasıflarını izale ederek yerine ilâhî olanı ikâme etmesi yani “tahalluk bi-ahlâkillah” olarak belirlemişlerdi. Meselâ Kuşeyrî :

“Sûfî dostlarım -Allah sizleri rahmetine nâil eylesin- iyi biliniz ki; bu tâifenin seyhleri, işlerinin ve tasavvufî telâkkilerinin temellerini tevhîd konusunda çok sağlam esaslar üzerine bina etmişler, böylece akîdelerini bid’atlardan korumuşlar, selef ve sünnet ehlinin benimsediğine inandıkları, teşbîh ve ta’tilden uzak, tevhîd anlayışını kendi dinleri olarak kabul etmişler, kıdem sıfatına hâiz olan Allah’ın hakkını tanımışlar, yokluktan var olanın sıfatı olan (fakr, ihtiyaç, zül ve inkıyad gibi) şeyleri kendi vasıfları hâline getirmişlerdir.

<sup>312</sup> Annemarie Schimmel, *İslamın Mistik Boyutları* (İstanbul: Kabalcı Yayınları, 2004), 148.

<sup>313</sup> Schimmel, *İslamın Mistik Boyutları*, 43.

Bu hususu, Seyyidu't-tâife olan Cüneyd: Tevhîd, kıdemi hadesten (ezelî olanı fânî ve yaratılmış olandan) ayırmak ve fert hâline getirmektir.”<sup>314</sup>

şeklindeki sözleriyle bu karşıtlığın tasavvuf ilmi açısından da genel kanaat olduğunu ortaya koymaya çalışmıştır. Aklın ayırma ve ayırtırmaya olan eğilimine muvafık olarak kelâmcılar Allah’ın aşkınlığını ve başkalığını dile getiren âyetlere bağlanmış; O’nun eşyadaki içkinliğini ve her yerde hâzır-nâzır oluşunu anlatan âyetlerde ise tevil yolunu tutmuş, soyut ve gayr-i şahsî bir ilah anlayışına kail olmuşlardır.<sup>315</sup> Beşerîlik ve ilâhîlik veya kıdem-hudûs karşıtlığına dayanan genel tevhîd anlayışında kelâmcılar ile ittifak halinde olan sûfîler, insanın beşerîliğine rağmen ilâhiliğe yükselebilecek muazzam bir potansiyelin taşıyıcısı olduğunu öne çıkarmışlar ve karşıtlığın nihâî değil nisbî olduğunu savunmuşlardır. Sûfîlerin tevhîd tanımlarındaki çeşitliliğin de mesnedi olan bu dinamik tevhîd anlayışları, bütün bir tasavvuf müktesebatının ana temasını; tasvîr ve tasnîflerin kendisi etrafında döndüğü merkez noktasını teşkil etmiştir. Bir yönüyle tevhîd inancının, ancak tasavvuf ilmi içerisinde tahkîk edilebileceğini imâ eden bu yekûn bize, insanın yaratıcısına hem varoluşsal hem de bilişsel yönden oldukça yakın olduğunu, yani mutlak mesafelerin, insanın varlığını Hakk’a tevdî etmesi ve Hakk’ın da kuluna mârifet ihsan etmesi ile tamamen izale olabileceğini söylememize olanak tanımaktadır. Dolayısıyla sûfîler tevhîdin Allah’ın varlığıyla değil; sıfatlarıyla ilgili bir mesele olduğu kanaatindeydiler. Nitekim onlara göre Allah’ın varlığını ve birliğini ikrâr etmek, muvahhid olmanın yalnızca alt basamaklarını teşkil etmektedir ki böyle bir tevhîd anlayışı kulu ta’tilden/deizmden kurtarmak durumunda değildir. Tevhîd Allah’ın varlığı yerine sıfatlarını öne çıkaran bir telakki olarak alındığında ise her bir olgu ve olayın kendisine nisbetle açıklanabileceği tutarlı bir zemin haline gelecektir. Buna göre insanın iradesi ile Yaratıcı’nın iradesi, kader, fiillerin sahibi gibi pek çok mesele Allah’ın salt varlığının veya birliğinin ikrârıyla açıklanamayacak düzeyde ikilemler barındırdığından, kul-Rab ilişkisini tüm gerçekliğiyle ortaya koyamayacaktır. Bundan ötürü sûfîler tevhîdin ana meselesinin isbât-ı vücûd değil; keyfiyet-i vücûd olduğunu savunmuşlardır. İsbât-ı vücûd bahislerinin mihveri olan âlemin varlığı, insanın varlığı ve Tanrı’nın varlığı gibi varlığın taksîmi ve kasîmlerin ihtilaf noktaları, tasavvuf cenâhında ikinci plana düşerek

<sup>314</sup> Kuşeyrî, *er-Risâle*, 24 [*Tasavvuf İlmine Dair Kuşeyrî Risâlesi*, 83].

<sup>315</sup> William Chittick, *Tasavvuf: Kısa Bir Giriş* (İstanbul: İz Yayınları, 2011), 74.



tevhîd meselesi bütünüyle Allah’a nisbetle âlemin nasıl var olduğu, niye var olduğu ve kulun varlığını nasıl anlamlandırılabilceği sorunsalına ircâ edilmiştir.

Tasavvufun müstakıl bir tevhîd nazariyesine kavuşması, tevhîd hakkında en çok konuşan ve söyledikleriyle zamanına ve sonrasına yön veren veren sūfîsi Cüneyd-i Bağdâdî sayesinde olmuştur diyebiliriz. Kendinden önceki sūfîlerin sustukları veya fragmanlar halinde dile getirdikleri tevhîdin inceliklerini o sistematik bir veçhaye bürüyerek eserlerinin ana teması haline getirmiş; tevhîde dair ortaya koyduğu birçok tanım, tasvîr ve taksîm ile muvahhid olmanın ilmî-amelî şartlarının ayrılmazlığını tespit etmiştir. Mesela ona nisbet edilen müteaddid tevhîd tanımından yalnızca biri olan ve hem muasırlarının hem de sonraki dönem sūfîlerinin en çok atıfta bulunduğu tanım haline gelen “*kıdem*”i “*hades*”ten ayırmak<sup>316</sup> sözü Cüneyd-i Bağdâdî’nin tasavvufî telakkîsinin en bariz numunelerindendir.<sup>317</sup> Burada sözünü ettiği Kadîm olanın zât, sıfât ve fiilleri bakımından, hâdis varlıklardan ifrâd edilmesi, teorik bir çaba olmaktan ziyade insanın her ânını kendisine göre tanzim etmesi gereken pratik bir gayrete atıfta bulunmaktadır. Zaten diğer pek çok sūfîde de örneği görüldüğü üzere Cüneyd-i Bağdâdî, tevhîdin doğrudan akla konu edilebilecek ve bununla sonuç alınabilecek bir gayrete mebnî olmadığını; dahası tevhîde ilişkin bütün tanımlamalar ve tasvîrlerin noksanlıkla mâlul olduğunu düşünmektedir.<sup>318</sup> Bunun yerine insanı tevhîde yaklaştıracak yöntemler üzerinde duran Cüneyd-i Bağdâdî, muvahhid olduğu kabul edilenleri menzile yakınlıklarına göre sıralar ve şu dört mertebeye yerleştirir:

---

<sup>316</sup> Kuşeyrî, *er-Risâle*, 24 [*Tasavvuf İlmine Dair Kuşeyrî Risâlesi*, 83].

<sup>317</sup> Ali Hassan Abdel-Kader, *The Life, Personality and Writings of al-Junayd* (London: Islamic Book Trust, 1967), 70; Muhammad Abdu’r-Rabb, *Al-junayd’s doctrine of Tawhid* (Montreal: McGill University, Doktora Tezi, 1967), 23.

<sup>318</sup> Serrâc şöyle nakleder: “Şiblî’ye bir adam sordu: Yâ Ebâ Bekr! Bana mücerred tevhîdden haber verir misin? Şiblî şöyle dedi: Vah yazık sana, lâfızlarla tevhîdi anlatan mülhid olur. O’nu işâretle anlatmaya kalkışan iki tanrılı olur. Bu konuda söz söylemekten kaçınıp susan câhildir. O’na erdiğini sanan hiçbir şeye ermemiştir. O’na îmâda bulunan putperest olur. O’nun hakkında konuşan gâfildir. O’na yakın olduğunu sanan uzaktır. O’nu bulmaya çalışan kaybeder. O’nu düşüncelerinizde kavrayıp akıllarınızda tam bir şekilde anladığınızı sandığınızda bu düşünceler size iâde edilir. Çünkü bu tür düşünceler, sizin uydurduğunuz ve sizin gibi sonradan olma (muhtes ve masnû) şeylerdir. Şiblî’nin bu sözünü ele alıp gerektiği şekilde açıklamaya kalkarsak söz uzar. Kısaca Şiblî bu sözüyle “sonradan olanla (muhtes), Kadîm’in birbirinden ayrılması gerektiğini ve insanlar için, O’nu tanıma bâbında O’nun zikrettiği vasıf ve özelliklerden başka bir yol bulunmadığını” anlatmak istiyor. Bk. Serrâc, *el-Lüma’*, 50 [*İslâm Tasavvufu*, 28.]

*Birinci mertebe* avâmın tevhîdidir; Allah'ın birliğini ikrâr edip, dinî emirleri yerine getirirler. Bununla birlikte O'ndan başkalarından da korkar ve medet umarlar. Dolayısıyla bu hakikî bir tasdik değildir; ancak yine de makbûldür. Tevhîdi bu seviyede olan avâmın hafıza, edep, zekâ seviyesinde herhangi bir değişiklik olmaz, bundan dolayı da toplumda herhangi bir itibarları olmaz.

*İkinci mertebeyi*, ilm-i zâhîrin hakikatine ermiş olan âlimler oluşturur. Onlar Allah'a hiçbir şeyi ortak koşmazlar, O'nun birliğini ikrâr eder, emredileni yapar, nehy edilenden kaçınırlar. Onların bu amelleri korktukları ya da istedikleri şeylerden ötürü yaparlar ve bu amelleri onların toplumda seçkin bir yer edinmesini sağlar. Bununla hafıza, edep, zekâ seviyesinde herhangi bir ilerleme kaydetmeyen avâmdan ayrılırlar.

Serrâc, Cüneyd-i Bağdâdî'nin iki tarifini aktararak, bu tariflerin mezkûr iki mertebenin ehli olan muvahhidler için geçerli olacağını söylemektedir:

“Tevhîd, Allah'ın ahadiyyetinin kemâli ve vahdaniyyetinin tahkiki sûretiyle Birlenen'in tek oluşunun anlatılmasıdır. Yani O'nu baba veya evlat olmaktan uzak, zıddı ve benzeri bulunmadığını kabul ile O'ndan başkasına ibadet edilemeyeceğini, teşbîh, tasvîr ve tavsîfe kaçmadan O'nu Samed ve Ehad olarak ikrâr etmektir.” Bir başka seferinde aynı soruya şu karşılığı verdi: “Tevhîd, her türlü sûretin içinde yok olduğu ve hakkında ilimlerin farklı görüşler serdettiği bir mânâdır. Allah Teâlâ her zaman aynıdır ve asla değişime uğramayacaktır.”<sup>319</sup>

Şiblî de, tevhîdin indî bir tasavvur, mânâları müşâhede, esmâ-i ilâhiyyeyi isbât, Hâlik'e na't ve sıfatlar izafe etmek şeklinde anlayan kimsenin gerçek tevhîdin kokusunu alamayacağını söylerken bu iki mertebelikleri hedef almaktadır. Ona göre bu sayılanları isbât ve nefy için uğraşan kimse, hükmen ve şeklen muvahhid olsa da hakikî muvahhid değildir. Devamında da “isbât”tan kasdının benlik ve mülkiyet ifade eden “nisbet yâ'sı”nı ortadan kaldırmak olduğunu belirtir. Diğer bazı açıklamalarında da tevhîdin beşerî ve ilâhî olarak ikiye ayrıldığını söyleyen Şiblî, Cüneyd-i Bağdâdî'nin tasnîfindeki ilk iki mertebeyi “beşerî tevhîd”, tâzim ehli addettiği aşağıda zikredilen havâssın tevhîdini ise ilâhî tevhîd olarak tavsîf ve taltîf etmiştir.<sup>320</sup>

<sup>319</sup> Serrâc, *el-Lüma'*, 49-50 [*İslâm Tasavvufu*, 27].

<sup>320</sup> Serrâc, *el-Lüma'*, 54 [*İslâm Tasavvufu*, 30].

Üçüncü ve dördüncü mertebe ehl-i mârifetten olan havâssın tevhîdidir ve onların da iki mertebesi vardır: ilk mertebedekiler hiçbir şeyi Allah’a denk görmez, O’nun bir olduğunu ikrâr eder, emirlerine uyar, yasaklarından kaçınır. Korku ve istekleri için değil Allah’ın buna layık oluşunu bildikleri ve müşâhede ettikleri için güzel amellerde bulunurlar. Ancak tevhîdin nihai mertebesi, amelleri veya sıfatlarıyla öne çıkanlar değil; Allah’ın önünde ferdiyetsiz bir varlık, bir hayal olabilen havâssu’l-havâs kulların tevhîdidir. Allah ile o mertebedeki kul arasında üçüncü bir şey yoktur, onun üzerinde Allah’ın tedbir tasarrufları Allah’ın kudretinin hükümlerine göre cereyan eder. O tevhîd denizlerinin derinliklerine batmış yok olmuştur ne nefsinden haberi vardır ne hakkın davetinden ne de ona uymaktan. Allah’a yaklaşmanın hakikatinde onun gerçek vahdaniyyetine ermiş, hissi, hareketleri gitmiştir. Allah ondan ne isterse onu onda yapar. Bu sözden maksat ise şudur: Kulun sonu, evveline, olmazdan önceki hayatına geri döner.”<sup>321</sup>

Buna göre Cüneyd-i Bağdâdî dört mertebede tahakkuk ettiğini söylediği tevhîdin, kelâmın veya diğer zâhirî ilimlerin öngördüğü muvahhidliği de içerdiğini ve fakat ancak seçkin sûfîler olan havâssul-havâs tarafından hakîkiyle idrâk edilebildiğini ifade etmektedir. Son tevhîd mertebesine atfedilen kuldaki kevnî vasıf ve hasletlerin yerini Allah’ın sıfat ve fiillerinin almasından Cüneyd-i Bağdâdî bir başka yerde: “*Tevhîd zamana ait şekli kayıtların dar sınırlarından, ebediyetin sınırsız fezasına çıkmaktır*”<sup>322</sup> şeklinde bahsetmektedir. Buna göre tevhîdin hakîkati beşeriyet eserlerinin silinip, yerine ulûhiyyet eserlerinin ikâme olması ile aynı doğrultudadır. İnsanın âlemde bulunuşuna dair en büyük eser olan zamansal oluşunun, aslında hakîkî tevhîd makâmını arzu etmesi için içine hapsedildiği bir girdap olduğunu imleyen bu açıklaması doğrultusunda, Cüneyd-i Bağdâdî tasavvufun gâyesini “*olmazdan önceki hâle dönmek*”<sup>323</sup> olarak tayin etmiştir. Bu tanımda açığa çıkan ve Cüneyd-i Bağdâdî’nin bütün tevhîd anlayışının temelini oluşturan referans noktası ise olmazdan önceki hâlin işâret ettiği “ezelî mîsâk”tır.

Ezelî mîsâk tamlamasının tasavvuf literatürüne geçen mânâsı, Cüneyd-i Bağdâdî’nin fenâ tecrübesini tasvîr ederken sarfettiği şu sözlerinden mülhemdir:

---

<sup>321</sup> Bağdâdî, *Resâilü’l-Cüneyd*, 61-62.

<sup>322</sup> Serrâc, *el-Lüma’*, 49 [*İslâm Tasavvufu*, 28].

<sup>323</sup> Bağdâdî, *Resâilü’l-Cüneyd*, 61-62.

“Bana kendini lutfetti, sonra beni benden gizledi. Şimdi kendim için zararlı olan şeylerin en fenâsıyım. Benlik benim için ne kötü. Önce beni benden aldı, sonra tekrar bana verdi. O’nun huzûrunda bulunmam, bu dünyadan yokluğuma sebep oldu. O’nu görmek bütün gayretlerimin kemâli oldu. Ancak şimdi sırrım yok olduğu için kuvvetlerimi yitirdim, ne varlık zevkini tadıyorum. Ne nimet cinsinden bir zevk ne de azap cinsinden bir acı duyuyorum. Zevklerim benden uçtu, halimi tavsîf edecek kelimeler yok oldu. Ne görünecek bir sıfat ne de beni kendine çekecek cazip bir şey var. İş böyle olunca sanki başlangıçtaki halime geri döndüm.”<sup>324</sup>

Peki mîsâk anında var olanlar nasıl bir varlığa sahiptir? Allah orada kimlere hitâb etmiştir? Ya da kişi var olmazdan önceki haline nasıl dönebilir? Bu soruların hepsi Cüneyd-i Bağdâdî’nin tevhîd nazariyesinde cevabını bulmaktadır. Daha sonraki bölümde teferruatına gireceğimiz bu cevapları şöyle özetlemek mümkündür. Cüneyd-i Bağdâdî’ye göre varlık iki türlüdür: Birincisi, bu müşâhede âlemindeki maddî varlığımız; diğeri ise daha önce sahip olduğumuz rûhlar âlemindeki ilâhî varlığımız. 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 hitâb ettiğini haber vermiştir. Fakat bu varlık, diğeryaratılmış varlıklar gibi olmayıp, mâhiyetini Allah’tan başkası bilmemektedir. Onlar ezelde, ezel için olan varlıklardır. Bu varlıkları vücuda getiren Allah olduğu için onları kuşatan da gelecekteki dünyevî hallerini gören de O’dur.<sup>325</sup>

Cüneyd-i Bağdâdî’ye göre Hak Teâla, mâhiyetini sadece kendisinin bildiği bu varlıkları huzûruna davet etmiş, onlar da bu çağrıya derhal cevap vermişlerdir. Fakat onlardan O’na cevap veren yine O’dur. Böylece onlara yaptığı davete, onlar vasıtasıyla kendisi icâbet etmiştir. Onlar Hakk’ın huzûrunda bir iradedden başka bir şey değil iken onlara kendi nefsinin bildirmişti. Sonra ilâhî iradedeki bu tasavvurları kendi isteğiyle insan tohumları (zerreler)haline getirmiş ve Hz. Adem’in beline yerleştirmiştir. Daha sonra onlara, onlar henüz gayr-i mevcud iken ve kendi varlıklarından hiç haberleri yok iken hitâb etmiş ve kendisinden haber vermiştir. Onlar orada Hakk’ı bilmişlerdir; ancak

---

<sup>324</sup> Bağdâdî, *Resâilü'l-Cüneyd*, 33.

<sup>325</sup> Bağdâdî, *Resâilü'l-Cüneyd*, 33-34.

bu biliş kendi vücûdlarıyla olmamıştır, zira kendi vücutlarından hiç haberdar değillerdi. Orada sadece Hak vardı ve onlar Hak ile mevcûttular. Bu mevcûdiyyetin mâhiyetini ise yalnızca Hak bilmektedir.<sup>326</sup>

Buna göre insan önce rûh-i mücerred olarak var edilip, ilâhî hitâba muhatap kılınmış, daha sonra da bu dünyadaki kesif varlığına kavuşmuş ve fakat rûh-i mücerred hâlde iken verdiği sözü de unutmuştur. Cüneyd-i Bağdâdî'nin tasavvuf geleneğine en büyük katkısı, bu sözü hatırlamanın ve gereğini yerine getirmenin imkân dahilinde olduğuna ve hatta bunun her insan üzerine vacib olduğuna dair kat'î inancıdır. İşte Cüneyd-i Bağdâdî'nin vazettiği bu ezele yani olmazdan önceki hâle dönüş, fenâ-bekâ, semâ, zikir gibi birçok sûfi tecrübesinin zeminini teşkil etmiştir.<sup>327</sup>

Esasında ezeli âleme ve ezeliğe olan sûfi ilgisi, Cüneyd-i Bağdâdî'nin bu sözlerinden çok daha önceki bir tarihe denk düşmektedir. Ezeli mîsâkın, tasavvufta bir bidâyet noktasına dönüşmesi ilk olarak Zünnûn-ı Mısırî'nin semâ'a ilişkin bir sözünde karşımıza çıkmaktadır. Ardından sûfi bir müfessir olarak Tüsterî, “nûr” ve “ilk varlık” gibi varlığa gelişin aşamalarını anlattığı yerde ilk sözün insanlar için ne anlama geldiğinden bahsetmektedir. Sonrasında ise Cüneyd-i Bağdâdî'nin risâlelerinin mihverini teşkil eden ezeli mülâkat, tasavvuf literatürünün en belirleyici kavramlarından birine dönüşmüştür. Cüneyd-i Bağdâdî'nin işmâm veya işâret yoluyla aktarmaya çalıştığı bu öğretinin, Hallâc-ı Mansûr'un idamına sebep olacak bir takım sarîh ifadeler ve sansasyonel açıklamalar ile halka arzedilmesi, tasavvuf ilminin iyiden iyiye zaman öncesindeki ve zamandan sonraki âlemin sırlarını çözmeye kanalize olduğunun bir göstergesi niteliğindedir.<sup>328</sup> Ezeli Yaratıcı ile ezelde mâhiyeti açıklanmamış bir şekilde vaki olduğu naslarla ihbar edilen buluşma, sûfîlerin dünyada oluş hakkında en çok atıfta bulunduğu, bütün ahvâl ve makâmâtın bir şekilde irtibatlandırıldığı bir başlangıca ve hatta daha sûfiyâne bir düşünce ile “süreç”e ve “nihâyet”e karşılık gelmeye başlamıştır. Bundan sonraki kısımda tasavvufta hangi kavramların ezeli mîsâk vurgusunun bir aksi olduğunu belirlemeye ve sûfinin zaman anlayışını takip edebileceğimiz bu kavramların teşekkül ve tahavvülünü incelemeye çalışacağız.

---

<sup>326</sup> Bağdâdî, *Resâilü'l-Cüneyd*, 42-43.

<sup>327</sup> Süleyman Gökbulut, “Tasavvuf tarihinde Cüneydî Çizgi”, *Dokuz Eylül İlahiyat Fakültesi Dergisi* 2/36 (2012), 195.

<sup>328</sup> Gerhard Böwering, “Baqa' wa Fanâ”, *Encyclopaedia Iranica*, 1988, 3/722-724

### 1.1.1. Zaman ve Zemînin Ötesi: Vakt- Hâl

Kur'ân-ı Kerîm'de “zaman”, ilâhî bir sır- mübhem bir hakikat ve nesnel bir olgu olmak üzere iki mânâda yer almaktadır. İlk mânâyı müfîd olan “asr” kelimesi bir; “dehr” kelimesi iki; “hukub, ahkâb” iki; “kam”, “kurun” kelimeleri iki yerde geçmekte; kıyamete ve âhiret âlemine taalluk eden ebediyet kavramı “ebed” kökünden yirmi sekiz, “huld” kökünden seksen yedi ve “sermed” kökünden iki olmak üzere yüz on yedi defa geçmektedir. Diğer yandan gün, ay yıl, gece ve gündüz gibi zamanın nesnel birimlerinden sıklıkla bahsedilmekte, günlük ibadetler ve ibret alınması gereken kevnî nizam numuneleri olarak sunulmaktadır.<sup>329</sup>

İslâm'da metafizik varlıklar için zamanın ne anlama geldiği ve zamanın üstünde mi içinde mi konumlandırılacakları ile ilgili teorik ve metafizik meseleler kelâm ve felsefede incelenirken, zamanın “vakit”le belirtilen pratik boyutu astronomi, tarih, fıkıh ve amelî tasavvufta ele alınmıştır.<sup>330</sup> Gerek kelâm gerekse de felsefe kanadında zamanın teorik ve teolojik açılımları için Platon'un Timaeus'u, Aristo'nun Müslümanlarca *es-Semâ'ü't-tabî'î* adıyla bilinen *Physica*'sı ve Plotinus'a ait *Theologia* ve Yahyâ en-Nahvî'nin *De aeternitate mundi contra Aristotelem* gibi antik Yunan eserleri temel referansları teşkil etmektedir. Bunlardan Yahyâ en-Nahvî'nin, Aristo'nun âlemin, hareketin ve dolayısıyla zamanın ezeliyeti düşüncesine karşı geliştirdiği argümanlar kelâmcılar tarafından oldukça teveccüh görmüştür. Kelâmcılar ilk bölümde de ele aldığımız üzere, Allah ve semâvî varlıkları zamandan tecrid ve tenzîh etmiş, âlem ve âlem ehlinin ise zamanda yaratılan sonlu varlıklar olduğunda ittifak etmişlerdir. Âlemin işleyişinde olduğu kadar zamanın mâhiyetinde de merkezde tutulan bir teori olarak atomculuk, sadece cismin değil hareket, mekân ve zamanın da “süreksizlik” yani “hüdûs” esasına mebnî olduğu sonucuna götürmüştür. Kelâmcılara göre zaman, daha kısa sürmesi mümkün olmayan ve bu sebeple artık bölünemeyen cüzlerden yani “ân”lardan meydana gelmektedir. Buna göre zaman, mekân ve hareketin birbirinden ayrı düşünülmemesinden dolayı kelâmcılar mekân ve hareket gibi zamanın da sonsuz bölünebilirliği fikrini reddetmişlerdir.<sup>331</sup> Yaratıcı'nın ezeliyeti, âlemin işleyişi, mebd-

<sup>329</sup> İbrahim Canan, *İslâm'da Zaman Tanzimi* (İstanbul: CihanYayınları, 1985), 25.

<sup>330</sup> Kamil Yaşaroğlu, “Vakit”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*(İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2012), 42/488.

<sup>331</sup> İlhan Kutluer, “Zaman”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, 44/112.

meâd gibi tartışmalarının mihverini teşkil eden bu zaman anlayışları, zamanın “ân” noktasına kadar parçalanabilen matematiksel bir dizilimden teşekkül ettiği ilkesine dayandırılmış ve Allah ile âlemin farkını açığa çıkarmak üzere inşa edilmiştir. Zamansal bir birim olan vakit hakkında kelâmcılar da fikhî yaklaşımla, zamanın amellere taalluk eden birim ifadesi olduğunu düşünmektedirler. İmam Eş‘arî, kelâmcılar nezdinde vaktin ne olduğunu şu pasajda özetlemiştir:

“Onlar, vakit konusunda ihtilaf ettiler. Bazıları şöyle dedi: Vakıt, ameller arasındaki farktır. O, bir amel ile diğer amel arasındaki müddettir. Her vakitle birlikte bir fiil meydana gelir. Bu, Ebu'l-Huzeyl'in görüşüdür. Bazıları şöyle dedi: Vakıt, bir şey için vakit tayin etmektir. "Zeyd geldiği zaman sana geleceğim" dediğin zaman, Zeyd'in gelişini, kendi gelişin için vakit yapmış olursun. Bunlar, vakitlerin feleğin hareketleri olduğunu iddia ettiler. Çünkü Allah onu varlıklar için vakit tayin etmiştir. Bu, Cübbai'nin görüşüdür. Bazıları şöyle dedi: Vakıt bir arazdır. Onun mâhiyetini sormayız ve hakîkati üzerinde durmayız.”<sup>332</sup>

Sûfîler daha önce bahsi geçtiği gibi, zamanın pratik boyutlarına ehemmiyet vermişlerdir. Geçmiş, şu an ve gelecek üçlüsünde özetlenen teorik ve kozmolojik açılımlarıyla değil; terakki ve seyr-u sülûke nasıl tesirde bulunduğu meselesi üzerinden yaklaşmışlardır. Şöyle ki sûfî için gerçek anlamıyla zaman yalnızca içinde bulunulan âna karşılık gelmekte; bir tür gayb ve giz barındıran geçmiş ve geleceğe ilişkin tasavvur ise kişiyi anlamsız ve neticesiz endişe ile korkuya sevkedeceğinden sakındırılmaktadır. “Vakt” adı altında izah ettikleri bu algılarının en karakteristik özelliği, sûfînin zamanın bütün unsurları yani geçmiş ve geleceğe taalluk eden ânları yerine, içinde bulunduğu ânın gerçek ve önemli oluşudur. Zira sûfînin elinde olan ve tesirde bulunup iyileştirmeye kabil olabileceği tek zaman birimi o ân, o vakittir.<sup>333</sup> Zamanın bölünmez ve ardışıklığının görünürdeki bir dizinden başka bir şey olmadığını idrâk eden kişi, geçmiş ve geleceğin tamamen sübjektif süreçler olup, gerçekte objektif bir varlıklarının olmadığını anlar. Herhangi bir şeyin objektif olarak gerçekte var olup olmadığı sorusu varlığını korumasına rağmen gerçek, biricik referans olarak sadece varoluş ânımızı

<sup>332</sup> Bk. el-Eş‘arî, *İlk Dönem İslâm Mezhepleri*, 320.

<sup>333</sup> Semih Ceyhan, “Vakit,” *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2012), 491.

tanır.<sup>334</sup> Diğer bir ifadeyle sūfînin zamanla ilişkisi, yalnızca içinde bulunduğu vakit kadrinedir. Hücûrî'nin sūfîlerin müşterek kanaati olarak özetlediği şu pasaj vaktin şimdiki ândan ibaret olduğuna dair önemli bir delil olarak karşımıza çıkmaktadır:

“Erbâb-ı vakt/vakit olanlar derler ki: ‘Bizim ilmimiz önce ve sonra olanı idrâk edemez bizim için vakit içinde hak ile neşe vardır; çünkü yarınla meşgul olur veya kalbimizden dünle alakalı bir fikir geçerse vakti idrâk etmekten mahcûb oluruz hicâb ise dağınıklıktır şu halde elin ulaşmadığı bir husus hakkında düşünmek imkansızdır nitekim Ebû Saîd Harrâz der ki: Aziz ve kıymetli olan vaktini en aziz ve kıymetli olan şeyden başkasıyla meşgul etme, kulun en azîz şeyi geçmiş ve gelecek arasında bulunan şimdiyle meşgul olmasıdır.’”<sup>335</sup>

Ebu Ali Dekkak, “*Vakit içinde bulunduğun şeydir. Dünyayla isen vaktin dünya, âhiretle isen vaktin âhiret, neşeli isen vaktin neşe, hüznü isen vaktin hüznüdür.*”<sup>336</sup> şeklindeki tanımıyla sūfînin zihnini o ân meşgul eden, içinde bulunduğu ve kendine gâlib geldiği hâlin vakit anlamına geldiğini bildirmektedir. Vaktin gereğini yerine getirmek ve vakti muhafaza etmeyi, tasavvuf yolunun ilkesi olarak vazeden sūfîlerden Ebu Bekir Vâsîtî vefatı esnasında kendisinden son kez tavsiye isteyenlere “*Vaktin edebine ve nefeslerine dikkat edin.*” demiş; Cüneyd-i Bağdâdî ise vakit mefhûmunun kapsamını bütün bir tasavvufa teşmil ederek, tasavvufun vakitleri muhafaza etmekten ibaret olduğunu söylemiş, bunun keyfiyetini ise kulun haddini bilmesi, yalnız Rabbi’ne muvâfakat etmesi ve vaktinin dışındaki hiçbir şeyle işgal etmemesi olarak açıklamıştır.<sup>337</sup> Nitekim her şeyde bir müsamaha vardır; ancak vakit hususunda bin senede bir nefes dahi kaçırmanın müsahahası yoktur.<sup>338</sup> Yine velîlerin her tür kaygıdan azade kılındığını anlattığı yerde Cüneyd-i Bağdâdî, geçmiş ve geleceğe ilişkin bütün tasavvurları her türlü endişenin müsebbibi olarak vaz etmektedir. Ona göre korku, ileride başa gelecek olan menfi bir şeyin gözetlenmesi veya gelecekte elden kaçacak olan müsbet bir şeyin beklenmesidir. Halbuki velî, “ibn-i vakt”tir; yani yalnızca vaktin gerektirdiğini ifa etmektedir ki böylece “*Allah’ın evliyâsı üzerine korku yoktur, onlar*

---

<sup>334</sup> Osman Nuri Küçük, “Zaman Düşüncesinin Tasavvufî Açılımı”, *Tasavvuf: İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi* 3/9 (2002), 228.

<sup>335</sup> Hücûrî, *Keşfu'l-Mahcûb*, 407 [*Hakikat Bilgisi*, 427-429].

<sup>336</sup> Kuşeyrî, *er-Risâle*, 130 [*Tasavvuf İlmîne Dair Kuşeyrî Risâlesi*, 148].

<sup>337</sup> Kelâbâzî, *et-Taarruf*, 105 [*Doğuş Devrinde Tasavvuf*, 137].

<sup>338</sup> Serrâc, *el-Lüma'*, 490 [*İslâm Tasavvufu*, 470].



*mahzûn olacak da değillerdir.*”<sup>339</sup> âyetinin muktezası tahakkuk etmektedir. Nitekim beklemek, hâlde değil, vaktin ikinci parçası olan gelecekte; aynı şekilde üzölmek de hâlde değil geçmişte vuku bulan bir duruma taalluk ettiğinden kişiyi hâlinin-vaktinin gereğini ifa etmekten alıkoyacaktır. Sözelimi Tüsterî’nin “*günahı unutmamaktır*” şeklinde tarif ettiğı tevbeyle, Cüneyd-i Bağdâdî ve çevresi “*günahı unutmaktır.*”<sup>340</sup> formuna çevirirken, vaktin gereğinden geri kalmamanın, geçmişte kalan günahlara pişmanlık duymaktan daha evla olduğunu düşünmüş olmalıdırlar.<sup>341</sup> Bundan ötürü sûfiye gereken rızâya teslim olup, ânın gafletle fevt eylemesinden kaçınmak olacaktır.<sup>342</sup> Ebû Yâkûb Sûsî’nin sûfiyi “sebebin rahatsız etmediğı ve talebin yormadığı kişi” olarak tarif etmesi de kezâ ibnü’l-vakt kavramına gönderme yapmaktadır.<sup>343</sup> Yine bundandır ki sûfiler “*Vakit keskin bir kılıçtır*” tabirini, vaktin tıpkı kılıç gibi geçmiş ve geleceğın kökünü kesmesi, dün ve yarın endişesini gönölden silip süpürmesini anlatmak için kullanmaktadırlar. Ayrıca vakti yakalamak ehil olmayanlar için de tehlike arz etmektedir, zira kılıç çeken ya melik olur ya da helak olur. Ayrıca nasıl ki kılıca bin yıl hizmet edip sırtında taşımış olsan da kesmeye gelince, senin başın ile bir başkasının ki arasında fark gözetmezse vaktin sıfatını da sahibinin iradesi değıştiremez.<sup>344</sup>

Hücvîrî’nin “vaktin ilmüne vakıftır” diyerek taltif ettiğı<sup>345</sup> ve tasavvufu “hâlîni muhafaza etmek” şeklinde tarif eden Ebu Süleyman Dârânî, sûfinin bir ajandası olamayacağını ve sûfinin ânın ne öncesi ne de sonrasında fikren ve kalben bulunmaması gerektiğini anlatmaktadır. Dârânî bu sûfi ânının müvâzenesini, havf ve recâ arasında konumlandırmaktadır ki ona göre sûfi her ân bu bu iki hâlin itidalini bulmak durumunda olandır. Yalnız havf Allah’tan ümidi kesmeye sevkettiğinden küfre denk iken, yalnız recâ kişiyi vaktin muktezâsını yerine getirmek konusunda rehâvete ve tembelliğ

<sup>339</sup> Yûnûs 10/62.

<sup>340</sup> Cüneyd-i Bağdâdî’nin vaktin önemi hakkındaki başka bir sözü de Saîdüddîn Fergânî’nin *Muntehe’l-Medârik* isimli eserinde şöyle aktarılmaktadır: “Bazı dostları Cüneyd-i Bağdâdî’ni bir gün gamlı görmüşler ve neyi olduğunu sormuşlar. O da ‘Virdlerimden bir virdi elden kaçırdım.’ demiş. Dostu ‘E kaza et o zaman.’ diyince Cüneyd-i Bağdâdî de ‘Nasıl kaza edeyim, şimdiki ân ondan daha önemliken.’ demiştir.” bk. Saîdüddîn Fergânî, *Muntehâ’l-Medârik*, çev. Mustafa Yalçınkaya (İstanbul: Litera Yayınları, 2018), 334.

<sup>341</sup> Böwering, “Zulme Uğrayan ve İlhadla Suçlanan İlk Sûfiler”, 369.

<sup>342</sup> Hücvîrî, *Keşfu’l-Mahcûb*, 410 [*Hakikat Bilgisi*, 429].

<sup>343</sup> Kelâbâzî, *et-Taarruf*, 105-106 [*Doğuş Devrinde Tasavvuf*, 138].

<sup>344</sup> Hücvîrî, *Keşfu’l-Mahcûb*, 410 [*Hakikat Bilgisi*, 429].

<sup>345</sup> Hücvîrî, *Keşfu’l-Mahcûb*, 410 [*Hakikat Bilgisi*, 429].

götürecektir; bundan ötürü sâlikin vakti muhafaza edebilmek ve onun hakkını vermek için duygu durumunu kontrol altında tutması, havf ile recâ arasında pozisyon alması gerekmektedir.<sup>346</sup> Diğer yandan tasavvufu hâlin muhafazası olarak tarif eden Dârânî, sûfîlerin ana temalarından olan vakit ile hâl arasında yakın bir irtibat gördüklerinin de ilk numunelerindendir.

Bir tasavvuf ıstılahı olarak hâl zaman dilimi içinde kula gelen bir nazildir. Sâlikin içinde bulunduğu vakit içinde ortaya çıkar ve kaybolur. Kulun iradesi dışında gelen bu mânâlar beraberlerinde kalbe rıza, tefviz gibi vasıflar ilka ederler ve hemen akabinde zail olurlar. Söz gelimi Cüneyd-i Bağdâdî'nin "*Ârifin özelliği suyun kabının rengini alması gibi renk almasıdır.*" sözünü Kelâbâzî ârif olanın her vakitte o vakit için en uygun olan fiili icra ettiğinden hali de ona göre değişiklik gösterir şeklinde açıklayarak, sûfinin anlık hâllerinden ve vaktin hâl ile uyumundan bahsetmektedir.<sup>347</sup> Benzer bir şekilde Zünnûn-i Mısrî kendisine ârifin kimliği sorulunca: "*Burada idi şimdi gitti.*" demiş ve ârifin iki vakitte bir hâlde bulunamayacağına, hiç bir vaktinin müsâvî olmayacağına işaret etmektedir; nitekim ârifin idare ve iradesi kendinde değildir.<sup>348</sup> Vakıt ve hâl arasındaki sıkı irtibat vakit kavramının, genellikle hâller bahsi altında ele alınmasında da kendini göstermektedir. Bununla birlikte Hücûvî her ikisi de âna ve ânî değişimlere atıfta bulunan bu iki sûfî kavramının nüanslarını ortaya çıkararak hâli, vakit üzerine gelen ve onu tezyin eden bir varid; vakti ise hâlin kendisine bir konum bulabileceği kap olarak açıklamaktadır ki buna göre beden için rûh ne ise vakit için de hâl aynı anlama gelmektedir. Diğer bir ifadeyle vaktin kıyâmı hâl iledir. Vakıt sahibindeki değişkenlik ve istikrârsızlık, hâl sahibininkine göre çok daha fazladır; ancak vakti hâliyle mukârin olanlar vakitlerinde sebat elde ederler ve zevalden korunurlar. Dolayısıyla hâl muradın sıfatı, vakit ise mürîdin derecesidir.<sup>349</sup>

### 1.1.2. Ezelden Ân'a: Ân-ı Dâim

Sûfîlerin vakit ve hâle ilişkin çeşitli görüşlerinin odak noktası, sûfinin yalnızca ânda olana itibar edip, ânın gereklerince hâle girmesi ve onu muhafaza etmeye gayret

<sup>346</sup> Hücûvî, *Keşfu'l-Mahcûb*, 410 [*Hakikat Bilgisi*, 429].

<sup>347</sup> Kelâbâzî, *et-Taarruf*, 156 [*Doğuş Devrinde Tasavvuf*, 201-202].

<sup>348</sup> Kelâbâzî, *et-Taarruf*, 156 [*Doğuş Devrinde Tasavvuf*, 202].

<sup>349</sup> Hücûvî, *Keşfu'l-Mahcûb*, 410 [*Hakikat Bilgisi*, 429].

etmesidir. Sûfî yolunun esası ve metodu olan değişim ve dönüşüm, zamanın mazisiyle ve istikbaliyle kuşatmanın imkansızlığı sebebiyle yalnızca içinde bulunulan ânda tahakkuk edebilecektir. Bundan ötürü tasavvufta şimdiki zaman, sûfînin eylem ve düşüncelerini ıslah edip en efdal olanı tercih edebileceği tek reel zamandır. Bazı sûfîler ise zamanın yukarıda sözünü ettiğimiz pratik değerini öne çıkarmak yerine, zaman ve zamansızlığın arasındaki berzah olarak ân ile ezel arasında yakın bir ilişki olduğunu iddia etmişlerdir. Haller bahsinde *vakit* adı altında incelenen şimdiki ân, bu iddia doğrultusunda zamanüstü gerçekliği öne çıkaracak biçimde *sermed*, *dehr* ve *ân-ı dâim* tabirleriyle terimleştirilmiştir.

Âlemin varoluş ânından sonuna kadar geçen süreye “dehr” denildiğini belirten Râğıb el-İsfahânî kelimenin “uzun zaman” anlamında kullanılmasının sonraki devirlere ait olduğunu söylemektedir.<sup>350</sup> Dilcilerin çoğunluğuna göre de zaman uzunluk ve kısalık yönlerinden bölünebilir bir özellik taşımasına karşın, dehr bölünmeye kabil olmayan tümel bir mâhiyete sahiptir.<sup>351</sup> Sermed ise Arapça’da serd kökünden gelip “birbirine bitişik olarak arka arkaya gelen, devamlı olan” anlamına gelmektedir. Ulemâ zamana göre durumlarının nazar-ı itibara alarak varlıklar arasında bir ayrıma gitmişler ve “başlangıcı ve sonu nihâyetsiz olanın Allah, başlangıcı ve sonu nihâyetli olanın âlem, bir başlangıcı olup sonu olmayanın ise âhiret olduğunu söylemişler ve sermed lafzının âhiretin durumu için kullanıldığını belirtmişlerdir.<sup>352</sup>

İslâm düşünce tarihinde kelâmcıların hüdûsun alâmeti ve delili olarak gördükleri veya fıkıhçıların ibadetlerin ifa şartı olarak vazettiği zaman ve vakit telakkisi, felsefe kanadında farklı bir eksene taşınmış görünmektedir. Platon’un Timaeus’unda ortaya koyduğu kozmik zaman (khronos) ile Tanrı’nın özünde hareketsiz duran ezelî zaman (aion) ayrımı, Ebû Bekir Râzî (ö.313) tarafından İslâm zaman düşüncesine aktarılmıştır. Platon’a göre kozmik zaman, ezelî zamanın sayıya göre hareket eden hayali bir kopyası olup; feleklerin gün, ay ve yılları meydana getiren seyrinden meydana gelmektedir. Râzî’nin “mutlak zaman”, “dehr”, “sermed” ve “izafî zaman” kavramlaştırmaları, Platon’un mezkûr tasnîfinden mülhemdir.<sup>353</sup> Fiziksel varlıkların zaman tarafından

---

<sup>350</sup> İsfahânî, *el-Müfredat*, 179.

<sup>351</sup> Mustafa Öztürk, “Kur’an’da ve İslâm Öncesi Arap Düşüncesinde ‘Dehr’ Kavramı”, *Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 16 (2003), 253.

<sup>352</sup> Cürcânî, *Ta’rîfât*, 102.

<sup>353</sup> İlhan Kutluer, “Zaman”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, 44/112.

kuşatılmasına karşın metafizik varlıklar zamanla birliktedirler ki bu birliktelik “dehr” olarak ifadesini bulmaktadır. Bir de dehri de kuşatan gerek zamanda olmak gerekse hareketin ilkesi olmak bakımından zamanla birlikte bulunmaktan da tamamen bağımsız olan mutlak varlığın sürekliliği *sermed* lafzıyla kavramlaştırılmıştır. Sermed yani mutlak zaman ezelden ebede sürekli akan bir cevherdir, nitekim akıl âlemin dışında ve âlemi de kuşatan bir sürekliliğin bulunduğunu bildirmektedir. Felek ve feleğin dönüşü ortadan kalksa bile zihinde sürekli akıp giden bir şeyin imajı kalır ki işte o mutlak zamandır. Râzî, kelâmcıların karmaşık polemikleriyle zihni bulanmamış halka bu konuyu sorduğunu, onların da âlemden bağımsız ve onu dıştan kuşatan bir sürekliliğin varlığını hemence kavradığını söyleyerek mutlak zamanın apaçık (apriori) bir kavram olduğunu savunmaktadır.<sup>354</sup>

Sûfîler zamanın ânda olan kısmıyla iştigal etmeyi önemsemiş, vakti değerlendirmenin zamanın evveli ve ahiri hakkındaki bütün tasavvurlardan daha mühim olduğunu savunmuşlardır. Bununla birlikte ilk sûfîlerin sözlerinden, zamanın dünyevî veya kozmik bir olgu olarak ibadet ve taatin sıralamasını, ifa şartını belirleyen yatay bir düzlemden ibaret görülmediği anlaşılmaktadır. Onlara göre zaman, insana bir yandan sınırlı ve kayıtlı bir varlık olduğunun ihtarı iken, diğer yandan bu sınır ve kaydın aşılması için terakki etmesi de kulluk vazifesidir. Seyr u sülûk makâmlarından sistemli şekilde bahseden ilk sûfîlerden olan Yahyâ b. Muâz'ın: “*Arif Rabbi'ni andığında yücelir, nefsinin hatırladığında küçülür ve hiçliğe bürünür.*”<sup>355</sup> sözünde ifade ettiği terakkî, vaktin vazifesini yerine getirmeye bağlanmıştır. Aynı şekilde Ebu'l-Hüseyn en-Nûrî “*Ey emelim ve mahbubum, benden uzak olduğun vakit tüm zamanlar benim için matemdir. Seni gördüğüm ve sesini işittiğim sürece bütün zamanlar benim için bayramdır.*”<sup>356</sup> derken sûfî vaktinin Allah ile mülaki olma imkânı olduğuna vurgu yapmaktadır. Dolayısıyla tasavvuf insanın tevhîd yolunda sebat edebilmesi için öncelikle zamanın muktezasını ifa etmeyi şart koşarken, felsefenin “zamanüstü” varlıklar kategorisine benzer bir şekilde insanın zamanı aşmasının mümkün olduğunu söylemektedir. Diğer bir ifadeyle evveleminde âfâkî-yatay bir düzlem olan zamandaki

---

<sup>354</sup> Mahmut kaya, “Ebû Bekir Râzî”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2007), 34/481; İlhan Kutluer, “Zaman”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2013), 44/112.

<sup>355</sup> Serrâc, *el-Lüma'*, 478 [*İslâm Tasavvufu*, 461].

<sup>356</sup> Kelâbâzî, *et-Taarruf*, 113 [*Doğuş Devrinde Tasavvuf*, 148].

görevini yerine getiren sūfî, terakki ve kemâl sayesinde aslında zamanın enfûsi-dikey bir imkân olarak Hakk'a vuslatın kapısı olduğunu görecektir. İşte Hz. Peygamber'e (s.a.v) atfedilen “Benim Allah ile öyle bir vaktim vardır ki o vakte ne bir mukarreb melek ne de mürsel nebî sığar.”<sup>357</sup> kavli sūfîler nazarında vaktin darlığı ve sınırlılığından çıkabilme gücüne işaret etmektedir. Allah ile kul arasında başka ne ulvî ne süfli hiçbir varlığın aralayamayacağı bir kurbîyetin ancak vakit sayesinde tesis edilebileceğini anlatan hadîsi, sūfîler vaktin beşerî zamandan ziyade ilâhî zamansızlığa gönderme yaptığı şeklinde anlamış görünmektedirler ki Cüneyd-i Bağdâdî'nin “Tevhîd daracık zaman kalıplarından ebediliğin genişliğine açılmaktır.”<sup>358</sup> sözü tam da bu noktaya işaret etmektedir.

Hücvîrî bu hadîsi, beşeriyetten ulûhiyyete açılan ve kul ile Rab arasında cereyan eden vaktin içerisine on sekiz bin âlemden hiçbir ferdin sığamayacağını söyleyerek açıklamakta ve “Gözünün gördüğünü gönlü yalanlamadı.”<sup>359</sup> âyetinden istişhâd etmektedir.<sup>360</sup> Zamanın bölünmez ve matematiksel ânlardan değil, genişleyip açılabilen, aşılabilen ve dürülebilin ânlardan müteşekkil olduğunu ihsas eden açıklamalarında da sūfîlerin bu hadîsin açılımlarından istifade ettikleri görülmektedir. Kadîm bir varlık olarak Allah'ın, zamansal varlık olan insanla, fenomenal zaman içinde buluşmasının muhal oluşu sebebiyle, sūfîler zaman mefhûmunu esnek ve manevî bir boyuta aktarmaya çalışmışlardır. Kerâmet bahislerinde sıkça zikredilen “tayy-ı zaman”, “neşr-i zaman”, “kabzatü'z-zaman” ve “bast-ı zaman” kavramlarıyla ele alınan ân içinde çok uzun bir zaman yaşamak veya aynı ânda birden fazla yerde bulunmak gibi olağan üstü durumlar, sūfî için fiziki zamanın metafiziksel bir boyuta evrilebileceğinin ve zamanda harikülâde tasarrufların mümkün olduğunun bir tezahürüdür ki bunun Kur'ânî delili Hz. Süleyman'a Âsaf'ın “Ben sana tahtı göz açıp kapayıncaya kadar getiririm.”<sup>361</sup> demesidir.<sup>362</sup> Sūfîlere atfedilen zamansal kerâmetlerden bazıları şunlardır: Bazı sūfîlerin Kâbe'de birkaç adımda Kur'ân'ı hatmetmeleri ve bunu zamanı dürerek yaptıklarını

<sup>357</sup> Aclûnî, *Keşfu'l-Hafâ*, 2/173.

<sup>358</sup> Serrâc, *el-Lüma'*, 49 [*İslâm Tasavvufu*, 28].

<sup>359</sup> en-Necm 53/11.

<sup>360</sup> Hücvîrî, *Keşfu'l-Mahcûb*, 409 [*Hakikat Bilgisi*, 428].

<sup>361</sup> en-Neml 27/40.

<sup>362</sup> Kelâbâzî, *et-Taarruf*, 79 [*Doğuş Devrinde Tasavvuf*, 109]; Kuşeyrî, *er-Risâle*, 564 [*Tasavvuf İlmine Dair Kuşeyrî Risâlesi*, 436]; Nedim Tan, “Tay”, *Türkiye Diyânet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2019), EK II/582-583.

söylemeleri, Tüsterî'nin aynı gün hem Arafat'ta hacılarla hem de evinde görülmesi, Harakânî'nin günde beş kez evinden Lübnan dağlarındaki bir gruba imam olmak için gitmesi, Mâruf-i Kerhî'nin Bağdat'tayken sabahleyin yüzündeki yara izinin nedeni sorulunca geceleyin Mekke'de zemzem kuyusuna düştüğünden kaynaklandığını söylemesi gibi menâkıb kitaplarına konu olan kerâmetlerin mihveri, zamanın sûfînin tasarrufu altına girdiğinde fiziksel ilkelerden halas olabildiğidir.<sup>363</sup>

İşte insanın bizzat ve bilfiil tecrübe etmediği ezeli gayb ile ebedî âhiretin uzaklığını, âna taşıyan bu yaklaşım ân-ı dâim ve sermed kavramlarında kendini göstermektedir. En genel anlamıyla “dâimî zaman”ı ifade eden bu kavramlar hakkında ilk konuşanlar, tasavvuf tarihinin şathiyeleriyle iştihar eden sûfîleridir.<sup>364</sup> Ân ile zamansızlık demek olan ezelin birbirine bitişik olduğunu ve bu ikisi arasındaki tüm zamanların yok hükmünde olduğunu beyan eden bu açıklamalardan Bâyezîd'in “*Elestü bi-Rabbiküm hitâbını hatırlıyor musun musun?*” sorusuna verdiği “*Bu hitâb üzerinden hiçbir gün geçmedi*” cevabını örnek verebiliriz. Aynı soruya Zünnûn-ı Mısırî “*Sanki şimdi olmuş gibi kulağımda yankılanıyor*” cevabını verirken, çağdaşı Tüsterî de ezelde verilen ahdin vefâsının, ânın muktezâsını yerine getirmek üzere o ahdi her ân hatırlamakla tahakkuk edebileceğini söylemektedir.<sup>365</sup>

İlk tasavvuf klasiklerinde rastlamadığımız bir ıstılah olan “ân-ı dâim”<sup>366</sup> kelimesini, Serrâc'ın “müsermed” kavramıyla karşıladığını söylemek mümkündür. Serrâc, “müsermed” kavramını “Allah ile sûfî arasında bulunan hâlin, bütün zamanlarda asla değişmemesi” şeklinde izah ederken hususen Şiblî'nin bu minval üzere olan

<sup>363</sup> Küçük, “Zaman Düşüncesinin Tasavvufî Açılımı”, 227.

<sup>364</sup> Gerhard Böwering, “Ideas of Time in Persian Sufism,” *Journal of Persian Studies* 30 (1992), 81.

<sup>365</sup> İbn Arabî, *Fütûhât-ı Mekkiyye* (İstanbul: Litera Yayınları, 2014), 5/250; Böwering, “Ideas of Time: Persian Sufism,” 82; Ferîdüddîn Attâr, *Tezkiretü'l-Evliyâ*, sad. Osman Yolcuoğlu (İstanbul: Gelenek Yayınları, 2016), 86.

<sup>366</sup> Kavramın İbn Arabî düşüncesindeki gelişimine bir örnek olması açısından Kâşânî'nin şu açıklamasını burada zikredebiliriz: “Ân-ı dâim, ezel ve ebedin kendisiyle dercedildiği ilâhî mertebenin uzanımıdır. Bu ikisi, ezelde olanın ebedin vakitlerinde ortaya çıkmasından ve bu zamanlardan her birinin ezel ve ebedin birleşme noktası olmasından dolayı şimdiki zamandadır. Böylece o vakitte ezel, ebed ve şimdiki vakit birleşir. Bundan dolayı ân-ı dâime “zamanın bâtını” ve “zamanın aslı” demişlerdir. Çünkü anlık zamanlar, ân-ı dâim üzerindeki nakışlardır ve ân-ı dâimin hükümlerinin ve sûretlerinin kendisiyle ortaya çıktığı zamandaki değişikliklerdir. Zamanın bizzat kendisi, bulunduğu halde dâimî ve ebedî olarak sabittir. Ân-ı dâim, Hz. Peygamber'in ‘*Rabbini indinde sabah ve akşam yoktur.*’ sözünden dolayı “hazretü'l-indiyye”ye izâfe edilir.” Bk. Abdürrezzâk Kâşânî, *İstîlâhâtü's-sûfîyye*, thk. Muhammed Kemâl İbrâhim Ca'fer (Kahire: el-Hey'etü'l-Mısriyyetü'l-Âmme li'l-Kitâb, 1981), 32.

açıklamalarını referans almıştır. Söz gelimi Şiblî'ye ait “Benim hâlim seninle sonsuz oldu, şimdi o müsermeddir, beni benden ifnâ ettin, şimdi ben bensiz kaldım.” sözünün sûfî vaktinin sermedî mâhiyetini anlatmak üzere söylendiğini belirtmektedir.<sup>367</sup> Vaktin müsermed oluşunun zaman zaman da “kıyısız deniz” metaforuyla ifade edildiğine dikkat çeken Serrâc, yine Şiblî'nin “Sizin hâl ve vaktiniz kesiktir. Benim vaktimin iki tarafı /başı ve sonu yoktur. Benim denizim kıyısızdır.” bir başka rivayetle de “Ben vaktin kendisiyim, benim vaktim azîzdir. Vakitte benden başkası yoktur. Ben yokum.” şeklindeki sözlerini zikrederek sûfînin hâl ve vaktinin sonsuzluğa açıldığını ve sürekli aynı hâlde kaldığını aktarmaktadır.<sup>368</sup> Dolayısıyla Şiblî'ye göre vakit, dünyada iken tecrübe edilen ve bu tecrübenin ancak Allah'a taalluk ettiği ölçüde zaman kaydından beri olabileceğini, yani ân-ı dâime dönüşeceğini ifade etmektedir.<sup>369</sup>

Serrâc “müsermed” kavramına ilişkin açıklamalarını, havâs ehli olan sûfilerin semâını izah ederken de zikretmektedir. Meselâ Tüsterî'den naklettiği “Benim namazdaki halimle namaza girmeden önceki halim birdir.” sözünü, murâkabe sırrını ve vecdin sürekliliğini anlatmak için şahit göstermektedir. Buna göre kalbini daima muhafaza eden kişi namaza girmeden önce sırrı ile Allah'ı murâkabe etmekte, sonra da namaza huzûr-i kalp ve cem-i himmet ile kalkmaktadır, dolayısıyla da namaza namazdan önce içinde bulunduğu mânevî duyguyla girmiş olduğundan namazdaki veya semâdaki haliyle bunlardan önceki hali bir ve aynı olmaktadır. İbadetlerini bu şuurla ifa ediyor olması, onun semâının ve vecdinin kesintisiz, içmesi veya susuzluğunun da daimî olduğunu göstermektedir. Öyle ki içtikçe susuzluğu artmakta, susuzluğu arttıkça da içmeye devam etmektedir. İşte bu asla kesilmeyen bir zevk zinciridir.<sup>370</sup> “Dinmeyen susuzluk” tabiri, Bistâmî'nin vecdine dair anlatılarda da kendini izhar etmektedir. Yahya b. Muâz'ın ona gönderdiği bir mektuptaki “Bir kadeh içip ezel ve ebed sarhoşu olan birisi hakkında ne söylersin?” sorusuna, “Burada bir kişi var ki gece gündüz demeden ezel ve ebed deryasını içmekte ve daha yok mu diye nara atmaktadır.”<sup>371</sup> cevabını, başka bir rivayette ise “Göğün ve yerin denizlerini içip tüketen ama yine de

<sup>367</sup> Serrâc, *el-Lüma'*, 441-442 [*İslâm Tasavvufu*, 427.].

<sup>368</sup> Serrâc, *el-Lüma'*, 479 [*İslâm Tasavvufu*, 469.].

<sup>369</sup> Louis Massignon, “İslâm Düşüncesinde Zaman,” *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 44/1 (2003), 419; Küçük, “Zaman Düşüncesinin Tasavvufî Açılımı,” 230.

<sup>370</sup> Serrâc, *el-Lüma'*, 479 [*İslâm Tasavvufu*, 339.].

<sup>371</sup> Attâr, *Evliyâ Tezkireleri*, 177-178.

susuzluğu dinmeyen biri var ki dili bir karış dışına sarkmış ‘daha yok mu?’ diye yalvarıyor.” cevabını vererek metafizik susuzluğun asla dinmeyeceğini belirtmiştir.<sup>372</sup>

Hak ile kurulan ezeli nisbetin zamansal ifadesi olan “ân-ı dâim”e işaret eden hâllere, “müşâhede”, “murâkabe”, “huzûr”, “vecd” vb. ıstılahların açılımlarında da yer yer rastlamak mümkündür. Bistâmî’nin “Allah’ın öyle kulları vardır ki eğer dünyada ve âhirette Allah’tan bir lahza mahcûb kalsalar, mürted olurlardı.” sözünü Hücvîrî, Allah’ın onları aralıksız ve daimi olarak müşâhede ile besleyip, muhabbetiyle diri kılmaktadır şeklinde açıklarken, aksi durumda olmanın huzûrdan menedilmekle eşdeğer olduğunu söylemektedir.<sup>373</sup> Tüsterî de “Allah’a karşı gözünü bir lahza kapayan, bir daha ömür boyu ona yol bulamaz.” derken sûfînin ömrünün yalnızca huzûrda müşâhede içinde bulunduğu zamanı kapsadığını ifade etmekte, huzûrdan gaib olmayı ise ölüm addetmektedir. Sûfînin hayatta olma kriteri olarak vaz edilen hakîkî ömürle ilgili Hücvîrî, yine Bistâmî’den şu alıntıyı zikreder: “Bâyezid-i Bistâmî’ye Ömrün ve yaşı kaçır? diye sorduklarında ‘dört sene’ cevabını vermiştir. Bu nasıl olur dediklerinde de: ‘Yetmiş yıl var ki dünya hicâbındayım, fakat dört seneden beridir O’nu görmekteyim, hicab içinde geçen zamanı ise ömrümden saymıyorum.’ demiştir.”<sup>374</sup>

## 1.2. Sûfînin Zaman İçinde Zamansız Seyri

Sûfîler, seyirleri boyunca karşılaştığı ve zaman ile zemîn kaydının ortadan kalkıp sûfînin kendiliğinden bihaber kaldığı durumları karşılamak üzere çeşitli kavramlardan bahsetmişlerdir. Aynı mânâları müfid olan bu kavramlar arasındaki ilişki çoğunlukla teşkîk ilişkisidir; yani ortak anlama farklı derecelerde delâlet etmektedirler. Özünde sûfînin kendine ve âleme yönelik şuurunun yerini Hakk’ın şuhûd ve huzûruna bırakması şeklinde izah edebileceğimiz bu hâllerden kimisi süresi kimisi şiddeti bakımından diğerlerinden ayrılmaktadır. Mühim olan dünya hayatında bulunmakla behîmî vasıflara düşer olan nefsin bunlardan arındırılması ve yerine iyi huyların ikame edilmesidir. Nefsin tabiatını iyi huylar yönünde dönüştürmek ise öncelikle yoğun bir selb ameliyesini yani iyelikleri düşürme gayretinde olmayı iktiza etmektedir. Bu gayret

<sup>372</sup> Ruzbihân Baklî, *Şerh-i Şathiyyât*, haz. Henry Corbin (Tahran: Department d'Iranologie, 1966), 442.

<sup>373</sup> Hücvîrî, *Keşfu'l-Mahcûb*, 366 [*Hakikat Bilgisi*, 395].

<sup>374</sup> Hücvîrî, *Keşfu'l-Mahcûb*, 365 [*Hakikat Bilgisi*, 394].



sûfinin kendine ait sıfatları veya fiilleri bir yana kendi varlığına dair şuurunu dahi yitirmesi sürecini ifade eden *tahakkuk* yönteminde ifadesini bulmaktadır. Bu sayede kendine ait her türlü ahlâktan tecerrüd eden sûfî, Allah'ın ahlâkıyla ahlâklanacak başka bir deyişle de kul iken Allah'a benzemeye çalışacaktır. Sûfinin bütün sınırlarına rağmen Allah'a yakınlaşması veya benzemeye çalışması, tasavvufta hâller bahsinin mihverini oluşturmuştur. Tasavvufî yöntemin intaç ettiği olağanüstü bütün durumlar, bu geniş mânâ kapasitesi olan hâl mefhûmunun altında konumlandırılmış ve değişim ile dönüşümün tasavvufun en temel meselesi olduğu vurgulanmıştır. Dikkat çeken husus, sûfîlerin hâller bahsinde sözünü ettikleri ilmi ve vücûdî bütün tecrübelerde, ezel âlemi ile kurulan yakın temasa atıf vardır. Yani insan kendi sınırları ve imkânlarını, ancak ezeldeki ilk hâlini tahakkuk ettirmesi sûretiyle genişletebilmekte ve böylece terakki edebilmektedir. Hususen nüzul-urûç, vatan-gurbet, gaybet-huzûr, sekr-sahv, fenâ-bekâ, cem'- fark kavramlarının insanın ezel âlemindeki duruşunu dünyada canlandırması üzerine mebni olduğunu söylemek oldukça mümkündür. Bu noktada Cüneyd'den alıntıladığımız şu pasaj, bundan sonraki başlıklarımıza referans olacak kavramları beraberce tazammun eden temsil gücü yüksek bir numune olarak karşımıza çıkmaktadır:

Allah onları önce rûh-i mücerred olarak yarattı. Ezelde, ezel için mevcûd olanlar o kimselerdi ki, bildiğimiz bu dünyadaki vücûdlarına gelmişlerdi(nüzul). Bunlar beşerî varlıklarından geçip (fenâ) ezeldeki gibi tekrar rûh-i mücerred hâline gelerek Allah ile bâkî(bekâ) olurlar. O zaman onlar rabbânî sıfatlar, ezeliyet eserleri, deymûmet alâmetleri ile kuşatılırlar. Allah bu sıfatları onlarda izhâr eder ki onları bu dünyâdan geçirsin ve orada bekâlarını devam ettirsin, gayb ilmine muttalî kılsın, gizli ilmini onlara gösterson ve onları kendisiyle “cem”’etsin. Kendisiyle cem'den sonra onları kendisinden “fark” ettirir ve onlara kendi ferdiyetlerini geri verir. Cem' hâlinde onları dünyadan kaybeder; tefrika hallerinde onları dünyaya tekrar getirir. Bu sûretle “gayb”ları dünyâya gelmelerine, dünyâda var olmaları da Allah'tan kaybolmalarına sebep olur.”<sup>375</sup>

Cüneyd-i Bağdâdî'nin bu çok yönlü ve kuşatıcı açıklamasının sarahaten ve zımnen ortaya koyduğu nüzul-urûç, vatan-gayb, cem'-fark, fenâ-bekâ, gaybet-huzûr gibi

---

<sup>375</sup> Bağdâdî, *Resâilü'l-Cüneyd*, 42-43.

tasavvufî ikilemleri, insanın ezel âlemiyle dünyâ arasındaki ulaşım hatları olarak okumak kabildir. Bu sebeple bundan sonraki başlıklarımızı bu ikilemlerin sûfînin zaman ötesi kabiliyeti ve ezelî istîdâdı bağlamında değerlendirmeye tabi tutacağız.

### 1.2.1. Ezelden “Nüzûl” ve “Ezele Urûc”

Sûfîlerin yaratılmışlık ve zamansallık anlamına gelen hüdüs teorisinin âlemdeki bütün oluş ve oluşumların anlamlandırılmasındaki katiyyetini kırmak adına, sûfîce yaşamın getirileri olan “hâller” bahsini ön plana çıkarmışlardır. Genelde beşerî özelliğin silinip, yerine mutlak bir varlık ve irade olarak Allah’ın ikame olduğu bu hâller, ezelî olan ile fânî olanın yakınlaşma ve hatta bir anlamda birleşme zemini olarak görmüş olmalı ki Hz. Peygamber’in Allah ile olan husûsî ve şahsî irtibatını, farz miktarı olan umûmî muâmelâtın önüne geçirmişlerdir. Allah ile kul arasında olabilecek en yakın ilişkinin en yetkin makâmı olan nübüvvet Hz. Peygamber’in irtihaliyle sona erdiğinde ise, Hz. Peygamber’in kudsiyetinin canlı tutulması ve âlemin onun feyzinden ve bereketinden boş kalmaması adına velâyet makâmını gündeme getirerek, velîleri nebilerin hak ve sorumluluklarına mirasçı kılmışlardır. Bundandır ki sûfîlerin ahvâl ve akvâlinde samimi bir müslümanın ifa etmesi gereken azimetlerin yanında nebîlere tanınan imkânlar ve lütufların her çağda her insan için mümkün olduğuna dair birçok işaret vardır. Bu imkânlardan biri de Kur’ân’da bahsi geçen Mîrâc hadisesidir.<sup>376</sup> Sözlükte “yukarı çıkmak, yükselmek” anlamındaki urûc kökünden müştak bir ism-i âlet olan mi‘râc kelimesi “yukarı çıkma vasıtası, merdiven” demektir. Istılah olarak ise Hz.

---

<sup>376</sup> Buhârî ve Müslim’de yer alan rivayetlerin müşterek noktalarına göre hadise şu şekilde cereyan etmiştir: “Bir gece Rasûlullah, Kâbe’de Hicr veya Hatîm denilen yerde iken -bazı rivayetlerde uykuda bulunduğu sırada veya uyku ile uyanıklık arası bir halde- Cebrâil geldi; göğsünü açtı, zemzemle yıkadıktan sonra içine îmân ve hikmet doldurup kapattı. Burak adlı bineğe bindirip Beytûlmakdis’e götürdü. Rasûl-i Ekrem Mescid-i Aksâ’da iki rek’at namaz kılıp dışarı çıktığında Cebrâil biri süt, diğeri şarap dolu iki kap getirdi. Resûlullah süt dolu kabı seçince Cebrâil kendisine “fitratı seçtin” dedi, ardından onu alıp dünya semâsına yükseltti. Semâların her birinde sırasıyla Âdem, İsâ, Yûsuf, İdrîs, Hârûn ve Mûsâ peygamberlerle görüştü; nihâyet Beytû’l-ma’mûr’un bulunduğu yedinci semâda Hz. İbrâhim’le buluştu. Sidretü’l-müntehâ denilen yere vardıklarında yazıcı meleklerin kalem cızırtılarını duydu ve Allah’ın huzûruna çıktı. Burada Cenâb-ı Hak elli vakit namazı farz kıldı. Dönüşte Hz. Mûsâ, elli vakit namazın ümmetine ağır geleceğini söyleyip Allah’tan onu hafifletmesini istemesini tavsiye etti. Namaz beş vakte indirilinceye kadar Hz. Peygamber’in huzûr-i ilâhîye müracaatı ve Mûsâ ile diyalogu devam etti. Bk. Buhârî, “Salât”, 1, “Tevhîd”, 37, “Enbiyâ”, 5, “Bed’ü’l-halk”, 7, “Menâkıb”, 24, “Menâkıbü’l-ensâr”, 42; Müslim, “Îmân”, 259, 262-263, “Fezâ’il”, 164.

Peygamber'in göğe yükselişini ve Allah katına çıkışını ifade eder. Mîrâcın hangi tarihte vuku bulduğu, bahsi geçen Mescid-i Aksâ'nın neresi olduğu ve mîrâcın beden mi rûhen mi olduğu konusundaki muğlaklık, İslâm ulemâsını ihtilafa sürüklemiştir.<sup>377</sup> Delâletinde bazı ulemânın şüpheye düştüğü bu Mîraç hadisesi, sûfîler nazarında da Hz. Peygamber'e bahşedilen, onu diğer peygamberlerden tefrik eden ilâhî bir lütuf olarak kabul edilmiştir. Bununla birlikte sûfîler mûcizenin zaman ve zemîni üzerindeki tartışmaları anlamsız bularak, delâlet ve işâretleri üzerinde durmuşlar ve bu hadiseyi beşeriyetten ulûhiyyete terakki edebilmenin nebevî referansı olarak görmüşlerdir. Mîraç, rûhânî terakkîye müteallık olan yakîn, kurbîyet, mûkaşefe, müşâhede, cem, fark, fenâ, sahv, mahv, tecelli gibi sûfî kavramlarını izah ederken iltica ettikleri bir üst kavram haline gelmiştir. Sûfîler bu hadisenin gerçekleşmesinden başlayıp Hz. Peygamber'in yaşadıklarını ahabına anlatmasına varıncaya kadar bütün ayrıntılarla yakından ilgilenmiş ve buradan sûfî yoluna ışık tutabilecek usul ve kaideler çıkarmışlardır.

Kuşeyrî velîlerin mîrâcî ile ilgili açıklama yaparken konuyu, Mîrâc'ın bedenle gerçekleşme durumunu temele alarak değerlendirmektedir. Herhangi bir velînin, Mîrâc'ı beden ile gerçekleştirdiğine dair herhangi bir rivayet olmadığını vurguladıktan sonra bedenle yapılan Mîrâcın sadece Hz. Peygamber'e ait olduğu konusunda icma olduğunu söylemiştir. Velîlerin mîrâcî ise ancak uyku halinde iken gerçekleşebilmektedir ki bazı sûfîlerden bu tür haberler aktarılmıştır. Kuşeyrî'nin sözünü ettiği sûfî mîrâcının kitaplarda geçen ilk örneği ise Bâyezid-i Bistâmî'ye aittir, nitekim Kur'ân'ı tefekkür ederek mîrâcî kendi nefsinde tahsil ve tatbik etmeye çalışan ilk sûfî o olmuş, hatta bu tecrübesini halka ilan ettiği için birkaç defa sürgün edilmiştir.<sup>378</sup> Semâlara çıktığını, Allah'ı müşâhede edip O'nunla tekellüm ettiğini söyleyen Bâyezid-i Bistâmî'nin tecrübe ettiğini söylediği ve eserlere Bâyezid-i Bistâmî'nin Mîrâcî olarak geçen rüyâsı bir rivayete göre şu şekildedir:

“Bizim sırrımızı semâlara götürdüler, fakat hiçbir şeye nazar etmedim.  
Cenneti ve cehennemi gösterdiler, iltifat etmedim. Mükevvenâtan ve  
hicâblardan geçirdiler, bir kuş oldum ve hüviyet havasında uçarak ahadiyet

---

<sup>377</sup> Cağfer Karadaş, “İsra-Mîrâc Hâdisesi: Mâhiyeti ve Gerçekliği”, 1/2019, 55-73.

<sup>378</sup> Louis Massignon, *Doğuş Devrinde İslâm Tasavvufu*, çev. Ali Aynî (İstanbul: Ataç Yayınları, 2020), 158.

meydanına ulaştım. Orada ezeliyet ağacını gördüm. Bakınca tümüyle benim o olduğumu gördüm. O zaman dedim ki: ‘Îlâhî! Benim için benliğimle beraber sana gelmeye yol yoktur. Beni benliğimden vazgeçirip uzaklaştıracak bir şey de yok, ne yapayım?’ Ferman geldi ki Bâyezid senin kendinden halas olman Habîbim’e tabi olmana bağlıdır. Onun ayağının tozunu gözüne sürme yap, ona tabi olmaya devam et.”<sup>379</sup>

Hücvîrî’nin ihtisar yoluyla alıntıladığını söylediği bu mîrâc hâlinin *Tezkiretü’l-Evliyâ*’da aktarılan uzun versiyonuna göre Bâyezid, mîrâc ile yükseldiği makâmın bidâyetini eşyâdan müstağni olmak, nihâyetini ise “kulluk” vasfının hakikatini bulmak şeklinde açıklamaktadır. Hakk’ın nûru karşısında kendi varlığının bir hiçlikten ibaret olduğunu uzun uzadıya tasvîr eden Bâyezid, urûç tecrübesi boyunca iftikâr ve ihtiyaç halini koruduğunu ve bu sayede Hakk’ın onu kendisinden razı olarak türlü keşiflere mazhar kıldığını anlatmaktadır. Bu makâmda işaretin ezeli, ibadetin ebedî olduğunu, rûhunun tecrîd, lisanının da tevhîd haline geldiğini, ezcümle kendiliğinden soyunup yerine Hakk’ın ikame olduğunu belirtmektedir. Gidebildiği ve bir insanın çıkabileceği nihai mertebenin ise nebîler mertebesinin altında olduğunu, bundan ötürü velîlerin makâmlarının nihâyetinin, ancak nebîlerin makâmlarının bidâyeti olabileceğini anlayarak hayret makâmına mukîm olduğunu belirtmiştir.<sup>380</sup> Bâyezid-i Bistâmî’nin dile getirdiği bu tecrübe, Zünnûn’a sorulan ârifin nihai mertebesinin ne olduğu sorusunun cevabında da açığa çıkmaktadır: “*Tıpkı olmadan evvel olduğu gibi olunca.*” yani “*Önce hayret, sonra fark ve ihtiyaç, sonra ittisal ve vuslat, en sonunda da yine hayret.*”<sup>381</sup>

Ebu’l Hüseyin Nurî de mîrâcı, Hakk’ın Hz. Peygamber’e bir ikramı olarak değerlendirmiştir. Nitekim Allah Teâlâ kullarının kalplerini müşâhede ettiğinde kendisine Hz. Muhammed’in kalbinden daha iştıyaklı bir kalp görmemiş ve bundan ötürü ru’yetullah ve mükâleme şerefini ona bahşetmiştir.<sup>382</sup> Harrâz’ a göre de Hz. Peygamber’in mîrâcı, “*De ki: Ya Rabbi ilmimi arttır*” niyazına Hakk’ın icâbetidir. Nihai anlamda “dünuv-yakınlık” mahalline doğru seyr anlamına gelen bu terakki ile Hz. Peygamber’in halk ile olan bütün irtibatı kesilmiş ve Hak’la vasıtasız bir sûrette mükâleme ve müşâhede etmiştir. Yine bu makâmdayken hiçbir kimsenin bilmediği

<sup>379</sup> Hücvîrî, *Keşfu’l-Mahcûb*, 268-269 [*Hakikat Bilgisi*, 300].

<sup>380</sup> Attâr, *Evliyâ Tezkireleri*, 203-207.

<sup>381</sup> Kelâbâzî, *et-Taarruf*, 155 [*Doğuş Devrinde Tasavvuf*, 200].

<sup>382</sup> Kuşeyrî, *er-Risâle*, 30 [*Tasavvuf İlmine Dair Kuşeyrî Risâlesi*, 86].

esrara vakıf olmuştur.<sup>383</sup> Hücvîrî ise âyette geçen “Muhammed’in (sav) gözü oradan ne kaydı ne de onu aştı.”<sup>384</sup> ifadesini, mücâhede ve müşâhede arasındaki irtibat üzerinden ele almaktadır. Şöyle ki Hz. Peygamber Mîrâc gecesi Allah’a olan iştîyakının şiddetinden gözünü bütün mahlûkâta kapatmış olduğundan “*Andolsun ki Muhammed (sav) Rabbi’nin en büyük âyetlerini görmüştür.*”<sup>385</sup> âyetindeki müşâhedeye mazhar olabilmıştır. Böylelikle sûfînin urûç edip müşâhede makâmındaki sıdka kavuşması, mücâhede zahmetindeki ihlâsı kadrinedir.<sup>386</sup> Tüsterî’nin “*Allah Teâlâ’dan başkası ile huzûr ve sükûn bulan bir kalbin yakîn râyihası koklaması haram kılınmıştır.*”<sup>387</sup> şeklindeki izahı ise mîrâcın bidâyetinin mahlûkâtan yüz çevirmek, nihâyetinin ise Hakk’a karîn olup yakîne ermek olduğunun veciz ifadelerinden biridir.

Sûfîler için Mîrâc hadisesi her şeyden önce Hz. Peygamber’in efdaliyyetini ortaya koyan olağanüstü bir tecrübedir. Öyle ki bu tecrübe onu diğer peygamberlerden dahi ayırmaktadır. Mezkûr hiyerarşiyi Cüneyd-i Bağdâdî, Hz. İsa’nın yakîni sayesinde suda yürüyebildiğini, fakat Hz. Peygamber’in yakîninin onu havada yürüttüğünü söyleyerek izah etmektedir.<sup>388</sup> Kuşeyrî de tefsîrinde Mîrâc hadisesi üzerinden, Hz. Musa ile Hz. Peygamber arasında irâdenin öznesi veya nesnesi olmak bakımından bir ayrıma gitmektedir. Allah Hz. Musa’ya kelâmını aracısız olarak dinlettiğini ‘*Musa belirlediğimiz vakitte gelince*’ buyurarak haber verirken Hz. Peygamber’den “*kulunu bir gece yürüttü*” ifadesiyle söz etmektedir. Kuşeyrî, kendi gelen kimsenin, Allah’ın getirdiği kimse gibi olmayacağını söyler. Zira ilki gelirken zorluk çekmekte, diğeri ise taşınarak-yürütülerek götürülmektedir ki buna göre ilki mürîd olup fark makâmında, ikincisi ise murâd olup cem makâmındadır.<sup>389</sup>

Diğer bir husus da Hz. Peygamber’in Hak cânibine olan yükselişinin “ubûdiyyet” vasfıyla cereyan etmesi hakkındadır. Âyette geçen “kulunu” lafzını Ebû Ali Dekkâk; “*Ubûdiyyetten daha şerefli bir şey yoktur. Mümin için de ubûdiyyetle isimlenmekten daha kâmil bir isim yoktur. Bundan ötürü Mîrâc günü Hz. Peygamber*

---

<sup>383</sup> Kuşeyrî, *Kitâbu'l-Mîrâc*, çev. Cevher Caduk (İstanbul: İlk Harf Yayınevi, 2012), 133.

<sup>384</sup> en-Necm 53/17.

<sup>385</sup> en-Necm 53/18.

<sup>386</sup> Hücvîrî, *Keşfu'l-Mahcûb*, 364 [*Hakikat Bilgisi*, 393].

<sup>387</sup> Kuşeyrî, *er-Risâle*, 319 [*Tasavvuf İlmine Dair Kuşeyrî Risâlesi*, 264].

<sup>388</sup> Serrâc, *el-Lüma'*, 161. [*İslâm Tasavvufu*, 130.]

<sup>389</sup> Kuşeyrî, *Letâifü'l-İşârât*, çev. Ekrem Demirli (İstanbul: Fikriyat Yayınları, 2020), 1066.

*bununla tavsîf edildi.”* sözüyle taltif eder.<sup>390</sup> Nitekim kulluk vasfıyla mücehhez olan, ulûhiyyetin kemalini bildiğinden Allah’ın herhangi bir fiilinden ötürü şaşkınlığa düşmezken, çıkarıldığı makâmlardan ötürü de kibre düşmez. Dolayısıyla kulluğun öne çıkarıldığı bu âyet, mîrâc mucizesi üzerinden hem Allah’ın kudretine şaşırmayı hem de kulun kendini beğenmesini selbetmektedir.<sup>391</sup> Yani kulluk, kendindeki acizliği idrâk etmekle, Rabb’in kudretini; kendindeki fakrı idrâk etmekle de Rab’deki istiğnayı idrâk edebilmek anlamına gelmektedir. Esasında mârifete ulaştıran nefsânî hallerin tamamı acz ve ihtiyacın türevlerinden ibarettir. Aksi durumda yani nefse ilişkin varlık yükleme şeklindeki idrâk hem kendilik hem de Rab hakkında yanlış veya nakıs bir idrâk oluşturacaktır.<sup>392</sup>

Kuşeyrî’nin Mîrâc meselesinde ubûdiyyet vasfını öne çıkarması, sûfîlerin mîracın mucizevî dokusunu, bütün insanlığa mal etmek lehine esnetmeye çalışmalarına bir örnek olarak alınabilir. Hz. Peygamber’in şahsında takdis edilen mahlûkâta ve eşyâya tamah göstermeme mücâhedesı, müşâhede nimeti için terakki eylemesi, içinde bulunduğu zaman ve zemin kaydını aşmasını gerektirmekteydi. Buna göre Allah’a yönelmeyi merkeze alarak herhangi bir şekilde mücâhede kılan insan, beşerîlik veya zamansallıkta düğümlenen olağanlığının dışına ve durağanlığının üzerine çıkmaya yönelik bir teşebbüste bulunmuş olmaktadır. Sûfîler ilk anlamda Hz. Peygamber’in nebevî üstünlüğüne işaret ettiği düşünülen Mîrâc hadisesinin delalet alanını genişleterek beşerî üstünlüğü de içine alacak şekilde yorumlamış görünmektedirler. Nitekim “ubûdiyyet” kavramı, Hz. Peygamber ile bütün inananların arasını cem eden müşterek bir makâmdır. Elest bezminde ikrâr edilen ubûdiyyet akdi, insanı “edilgen bir alıcı”ya dönüştüren mükellefiyet anlamından daha çok, Rabb’in kendisine izafe etmekle teşrif ettiği, onu “etkin bir işleyici”ye dönüştüren “hilâfet” mânâsına doğru çekilmiş gibidir. Etkin işleyici tabirini amelde ihlâs ve ilimde sıdk döngüsü olarak anlamlandırdığımızda, mîrâcın aslında tasavvufun öngördüğü ontolojik ve epistemolojik açılımların en temel noktasını teşkil edeceğini söylememiz mümkündür. Yani sûfî, kendine ve hakîkate ilişkin sahih bilgiyi ancak birtakım epistemik süreçlerden geçip, varlık sahasında kendi

---

<sup>390</sup> Kuşeyrî, *er-Risâle*, 346 [*Tasavvuf İlmine Dair Kuşeyrî Risâlesi*, 282]

<sup>391</sup> Kuşeyrî, *Letâifü'l-İşârât*, 1066.

<sup>392</sup> Türker, “Tasavvuf Geleneğinin Varlık Düşüncesi”, 12.

ontolojik konumu hakkında muteber bir şuur seviyesine erdikten sonra yani urûç ettikten sonra temin edebilmektedir.

Bu noktada bir örnek olması açısından Harrâz'a dikkat çekmek yerinde olacaktır. Nitekim bir sözünde dünyânın mümin bir kul için zindândan ibaret olduğunu bildiren hadîsin de delaletiyle rûhun aslî makâmından nasıl mertebe mertebe nüzûl ettiğini şöyle anlatmaktadır:

“Dünyâ müminin zindanı, kâfirin cennetidir.’ Bir başka hadîs-i şerîfte ise şöyle buyrulmaktadır: ‘Kim Allah’a kavuşmayı isterse, Allah da ona kavuşmayı ister. Kim de Allah’a kavuşmayı istemezse Allah da ona kavuşmayı istemez.’ Müminlerin rûhları Allah’a kavuşmayı ister, çünkü Allah onları semâvî kerem makâmında yaratmış, sonra onları gayb menziline indirmiş ve ardından hisler mertebesine gelene kadar nüzul ettirmiştir. Bu nedenle müminlerin rûhları hisse ait sınırların sona ererek fenâ mekânından bekâ mekanına ulaşmak için özlemle Rablerinin davetini beklerler.”<sup>393</sup>

Harrâz’ın bu ifadelerine göre rûhun mîrâcının gerekçesi, zaten ait olduğu ezel âleminden dünyâ âlemine nüzul ettirilmesidir. Bu yüzden müminlerin rûhları dünyada bir sürgün hayatı sürmekte ve ezeldeki makâmlarına tekrar dönebilmek için emr-i ilâhîyi beklemektedirler. Ferdî terakki esaslı bu dönüş, tasavvufun bir “hâl ilmi” olarak tarif edilmesinin de temel gerekçesi sayılmaktadır. Buna göre urûç etmek sûfinin olduğu yeri ve zamanı farklı anlamlarda idrâk edebilmesinin yegâne yolu olarak karşımıza çıkmaktadır. Ruveyr b. Ahmed, tevhîdî “*beşeriyet âsârının yok olması, yalnızca ulûhiyyetin ortaya çıkması*” olarak tanımlarken, müdrik pozisyonundaki insanın, mutlak sûrette olduğundan farklı bir hâle bürünmesiyle vücud bulacağını ifade etmektedir.<sup>394</sup> Terakkiye tabi tutulan nefsin geçirdiği evreler, kulun bulunduğu yerden ve zamandan mekânsızlık ve zamansızlık âlemine doğru bir nevi seyr-isrâdır. Özetle tasavvufun teşekkül dönemindeki sûfîler için mîrâc hadisesi, normatif geleneğin âhirete ötelediği hakîkatle yüzleşme gâyesinin, dünya hayatına davet edilmesi ve bu davetin nebevî referansını teşkil etmektedir.

---

<sup>393</sup> Harrâz, *Kitâbu'l-Ferâğ: Risâleler*, 75-76.

<sup>394</sup> Serrâc, *el-Lüma'*, 51 [*İslâm Tasavvufu*, 29.]

### 1.2.2. Vatan-ı Aslıden Gurbete Seyr u Sülûk

“İslâm garip olarak başladı, ileride yine garip olacaktır, ne mutlu o gariplere!”<sup>395</sup> veya “Dünyada bir garip veya bir yolcu gibi yaşa”<sup>396</sup> gibi hadîs-i şerîfler, tasavvufun ilk tavrı olarak kabul edebileceğimiz “zühd”ün kaynağını teşkil etmektedir. Dünya hayatının zevk ve refahını âhiret lehine terk etmek anlamına gelen zühd, kulun her davranışında bütün imkanlar arasından yalnızca gerçek menfaat yurdu olan âhireti tercih etmesi gerektiği, tasavvufun klasik döneminin en genel ilkesi olarak karşımıza çıkmaktadır. Dünyanın geçiciliği ve aldaticılığı, beden, cesed, madde, zâhir gibi kavramlar aracılığıyla işlenirken, âhiret hayatının ebedî ve hakîkî oluşu rûh, mânâ, bâtın gibi kavramlara yüklenmiş; hâl ve makâmın temel çerçevesi bu dünyâ-âhiret ikileminde oluşturulmuştur. Bu ikilemin yol açtığı tartışmaların başını “insanın vatanı neresidir, dünya insanın nesi olur?” sorularında özetleyebileceğimiz mensûbiyet-neseb problematiği çekmektedir.

Bir sûfî ıstılâhı olatak vatan, kulun hâliyle en son ulaştığı ve istikrâra kavuştuğu manevî yurt anlamına gelmektedir. Serrâc vatan kavramını arzu anlamına gelen *vatar* ile ilişkilendirmiş ve vatanda mukîm olmanın vatarı kavuşmakla neticeleneceğini söylemiştir. Buna göre kişi için vatan rahata erdiği ve ihtiyaçlarının karşılandığı yeri ifade etmektedir.<sup>397</sup> Rahata kavuşmak ise sûfîlerin dünyevî hazlar karşısında takındıkları halleri nazar-ı itibara aldığımızda, ilk anlamından oldukça uzaklaştırılmış görünmektedir. Bu konu hakkında belki de en çok konuşan sûfî olarak Harrâz, insanın rûhî vatanı ile bedenî vatanı arasında ayrıma giderek şunları söylemektedir:

“...Bütün insanların rûhları Rablerine olumlu karşılık vermekle mutmaindi. Çünkü bu rûhlar bekâ makâmında yaratılmıştı; bu mertebede müminlerin rûhları nûr, kafirlerin rûhları ise zulmet üzere yaratılmıştır. Cinler ve insanlardan Hakk’a muhalefet edenler rûhlarıyla değil, nefsleriyle O’na karşı gelmişlerdir, zira rûhlârın icâbeti her zaman Allah’adır... Bu anlamda müminlerin rûhları bedenlerinden hoşlanmazlar, bedenleri rûhlarının

<sup>395</sup> Müslim, “Îmân”, 232; Tirmizî, “Îmân”, 13.

<sup>396</sup> Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, II/24, 41, 232.; Buhârî, “Rikâk”, 3; Tirmizî, “Zühd”, 25.; Ebû Abdillâh Muhammed b. Yezîd Mâce el-Kazvînî İbn Mâce, *Sünen*, 2.bs., İstanbul: Çağrı Yayınları- Tunus: Dâru Sahnûn, 1992), “Zühd”, 3;

<sup>397</sup> Serrâc, *el-Lüma’*, 446 [*İslâm Tasavvufu*, 432.]



zindanıdır. Oysa kafirlerin rûhları bedenleriyle uyum içerisinde ve bedenleri rûhlarının gezip dolaştığı bahçelere dönmüştür.<sup>398</sup>

Bu pasaja göre insanlar rûhlarıyla var oldukları ezel bezminde, tatmin olmuş ve huzûra kavuşmuş bir şekilde Rableri'nin davetine icâbet etmişlerdir. Burada erilen huzûrun dünyada bedenle var olduktan sonraki huzûrla bir olmayacağına dikkat çeken Harrâz bir başka yerde de “*Dünya müminin zindanı, kafirin cennetidir.*” hadîsinin iştişhâdında müminlerin rûhlarının her ân Allah’a kavuşma arzusuyla yandıklarını belirtmektedir. Zira Allah müminleri semâvî kerem makâmında yaratmış, sonra onları gayb menziline indirmiş ve ardından hisler mertebesine gelene kadar nüzûl ettirmiştir. Bu nedenle müminlerin rûhları, hisse ait sınırların sona ererek fenâ makâmından bekâ makâmına ulaşmak için özlemle Rab’lerinin davetini beklerler. O hâlde Allah’ı isteyen O’nu bulur, başkasını isteyen ise O’nu asla bulamaz.<sup>399</sup> Harrâz’ın bu minval üzere zikrettiği tüm ifadeleri, insanın maddî varlığıyla nisbet edildiği hiçbir mekânın ona vatan olamayacağına, dahası dünyada bulunan bütün coğrafyaların insan için ancak gurbet, diğer bir tabirle de zindan olacağına işaret etmektedir.

Yine dünyevî alâkalardan çekilip rahatlıkları söküp atan, dost sanılan her şeyden ve ülfet edilen herkesten kaçan kimseyi tevhîd ehlinden sayan<sup>400</sup> Harrâz’ın bedenî ve rûhânî vatan ayrımına atfen Ali b. Sehl İsbehânî de “*Allah’ı bir kez tanıyana, O’ndan başkasıyla rahata ermek haramdır.*”<sup>401</sup> demiş, bununla eşyaya taalluk eden hiçbir huzûr ve rahatlığın, Allah’la ünsiyetten hasıl olan huzûru veremeyeceği ve dahası böyle bir rahatlığın zaten haram olduğunu belirtmiştir. Kezâ Ebû Turâb Nahşebî “*Sizler size ait olmayan üç şeyi seviyorsunuz: Nefsinizi seviyorsunuz, oysa nefsiniz Allah’a aittir. Canınızı seviyorsunuz, oysa canınız Allah’a aittir. Malınızı seviyorsunuz, oysa malınız vârislerinize aittir. İki şeyi istiyorsunuz ama elde edemiyorsunuz: huzûr ve rahatlık, bunların her ikisi de cennettir.*”<sup>402</sup> sözüyle vatanda olmanın temin edeceği rahatlığın dünyada aranmasını abes karşılamaktadır. Bu ifadeler vatan-gurbet mefhûmlarının aynı zamanda, sûfî hallerinden olan *gaybet* ve *huzûr* ile de yakından ilişkili olduğunu imlemektedir. Şayet vatan huzûrun bulunduğu yer ise Hakk’ın huzûrunda bulunmak asıl

<sup>398</sup> Harrâz, *Kitâbu'l-Ferâğ: Risâleler*, 75.

<sup>399</sup> Harrâz, *Kitâbu'l-Ferâğ: Risâleler*, 76.

<sup>400</sup> Serrâc, *el-Lüma'*, 438 [*İslâm Tasavvufu*, 424].

<sup>401</sup> Sülemî, *Tabakâtü's-Sûfiyye*, 138.

<sup>402</sup> Sülemî, *Tabakâtü's-Sûfiyye*, 82.

vatan haline gelirken, halkın huzûrunda bulunmak ve Hak'tan gaybet haline düşmek gurbet ile eşdeğer olmaktadır. Nitekim gaybet ile huzûr, vatan ile gurbet birbirinin münakızıdır; birinin varlığı diğerinin yokluğunu iltizam etmektedir. Nûrî'den nakledilen: “*Ben gaybete erince O zâhir olur; O zâhir olunca da ben gaybette olurum.*” sözü bunu örneklendirmektedir. Yine tasavvuf yolunun beş ilkesinden biri olarak vaz ettiği “vatanları terk etmek” ilkesini Husrî, nefsin ülfet ettiği her şeyden kesilmek kalbin rahat bulduğu her yerden korkmak ve tabiatın karargah haline getirdiği her mahalden ayrılmak şeklinde açıklar ve devamında mürîdlerin dünyanın rûsûmundan hicret etmeleri yüce makâmlarla paha biçilmez değerdeki hallerle ve yüksek kerâmetlerledir.<sup>403</sup> Ayrıca Ebû Süleyman Dârânî'nin “*Îmân yakînden üstündür; çünkü îmân vatanât, yakîn hatarâtıdır.*”<sup>404</sup>sözü ise “vatanât”ın sağlam ve kesin biçimde yerleşmiş durumları; “hatarât”ın ise değişken mânâları ifade ettiğine dairdir. Yani vatan kavramı aynı zamanda kalıcı, asıl ve hakîkî durumlar için kullanılmaktadır. Serrâc'ın tanımına tekrar dönüp içinde huzûr bulunan ve Hakk'ın huzûrunda durmaya da işaret eden makâmı vatan kabul ettiğimizde, Hakk'ın dışındaki her yer gurbete dönüşmektedir.

Cüneyd-i Bağdâdî'ye senin vatanın neresidir diye sorulduğunda: “*Arşın altında yani himmetimin sonu, nazarımın nihâyeti, canımın rahatı ve işimin bitişi Allah Teâlâ'nın Musâ'ya (a.s.) vaki olan şu hitâbıdır: 'Ey Mûsâ! Sen garipsin ve senin vatanın Ben'im.*”<sup>405</sup> şeklinde cevap vermiştir. Sûfînin vatan ve gurbet telakkisinin en bariz misâllerinden olan bu sözüyle Cüneyd-i Bağdâdî, insanın Allah'tan başka nereye sığınsa gurbette kalacağını ifade etmektedir. İnsana Allah'tan başka her şeyin gurbet olduğunu Hallâc-ı Mansûr da: “*Yönelir de kalbim bazen gayrıya, korkuyla titrerim ve tutulur sesim. Ürpererek yine dönerim sana ve anlarım ki sen yoksan kimsesiz kalırım. Şimdi ben uzakta, yapayalnızım hayat mahbesinde bitmiyor sızım yüce mevla, şudur senden niyazım bu hapisten çağır beni yanına*”<sup>406</sup> sözüyle dile getirmektedir. Yine Cüneyd-i Bağdâdî, *Kitâbu'l-Mîsâk*'ın başlarında da Allah'ın ezeli gayb âlemini rûhlar için vatan kıldığını, rûhların bu âlemin esrarına vakıf olmalarına izin verdiğini belirtmektedir. Devamında ise “*Onların kendisi'nden başka barınakları yoktur; kendi huzûrundan başka da durakları yoktur. Onlar o kimselerdir ki ezel oluşunda kendi*

<sup>403</sup> Hücvîrî, *Keşfu'l-Mahcûb*, 212 [Hakikat Bilgisi, 346].

<sup>404</sup> Serrâc, *el-Lüma'*, 438. [İslâm Tasavvufu, 432.]

<sup>405</sup> Abdurrahmân Câmî, *Nefehâtü'l-Üns* (İstanbul: Salih Kitaplar, 2019), 123.

<sup>406</sup> Rıza Bakış, *Aşığın Tevhîdi* (İstanbul: İnsan Yayınları, 2014), 154.

*huzûrunda, kendisi ile bir iken onlara bahşettiği fazl-ü keremi sayesinde onlar hemen icâbet ettiler.”* diyerek ezelin insan için vatan-ı aslî olduğunu bildirmektedir.<sup>407</sup> *Kitâbu'l-Fenâ*'da yer alan şu ifadeleri ise rûhun aslî vatanına olan hasretine ve dünyadaki gurbetine dair oldukça betimleyici bir örnektir:

“Belâ ehli, Hakk'ın kendilerinde yaptığı işe, Allah'ın kendilerinde cereyan eden hükmüne bitiştikleri zaman sırları garipleşir, ezelde olduğu gibi rûhlarını yitirirler. Vatanlar onları barındırmaz. Vücudun ilk mekanları onları setreylemez. Kendilerini belâya düşürenin aşkıyla yanarlar. Ve ikinci defa o hali kaybedip beşeriyete dönmenin ıstırapı içinde daima inlerler. Bu kaybediş, onları derinden yaralamış, onların beşerî vücutları kendilerini sıkıştır. Onlar Allah'ı ararken çok hazin, çok iştiyaklı ve de ıstırap içindedirler. Bu iştiyak onlara susuzluk getirir. Bağırsaklarındaki susuzluğu arttırır. Allah'ı bilme peşinde koşarken kendilerini tamamen onda kaybederler. Rûhun Allah'a olan bu susuzluğu ona her türlü matemden daha acı bir ıstırap verir. Ve her kisvede (şekilde) (Allah'a) bir işaret görmesi, rûha fakrın tadını tattırır. Tekrar cehdi yüklenme görüşünü tazeler.”<sup>408</sup>

Nûrî'nin “*Görmez misin, O beni nasıl vatanımdan koparıp yollara düşürdü.*”<sup>409</sup> ifadesiyle başlayan şiiri de dünyada bulunmanın gurbetten başka bir şey olmadığına atıf yapmaktadır. Dolayısıyla dünyada garip yaşayıp tükenmez bir iştiyâkla hazin olmak, ezeliyet düşüncesinin sûfiyane tavır üzerinde oldukça belirleyici bir rol oynadığını göstermektedir. Nitekim Harrâz “iştiyâk” kavramını “*Geçmişe dönmek için sürekli yanıp tutuşmaktır. Başka bir deyişle ezeldaki hâline dönebilmek adına ayrılık korkusu ve buluşma ümidi besleyerek hükümrân sahibi Yaratıcı'ya kavuşma arzusu duyan kişi müştaktır.*”<sup>410</sup> sözüyle açıklamakta ve vatan hasretini ezele kadar geri götürmektedir.

Öyle ki Bistâmî'den nakledilen şu serzeniş, doğrudan ezel âlemindeki katıksız huzûra ve safiyete olan şiddetli hasrete tahammülün zorluğuna gönderme yapmaktadır:

“Eğer Allah Teâlâ bana yetmiş yılın hesâbını sorarsa, ben O'ndan yetmiş bin yılın hesabını sorarım. Zira yetmiş bin yıl var ki ‘Ben sizin Rabbiniz değil

<sup>407</sup> Bağdâdî, *Resâilü'l-Cüneyd*, 42.

<sup>408</sup> Bağdâdî, *Resâilü'l-Cüneyd*, 36-37.

<sup>409</sup> Serrâc, *el-Lüma'*, 446 [ *İslâm Tasavvufu*, 432.]

<sup>410</sup> Harrâz, *Kitâbu'l-Hakâik: Risâleler*, 88.

miyim?’ demiş ve ‘belâ/evet’ demekten cümle halkı kargaşaya düşürmüştür. Yer ve gökte mevcûd bütün hay-huy elest meclisine duyulan şevktendir.”<sup>411</sup>

Buraya kadarki anlatılanlar ışığında, III. yy. sûfîlerinin “vatan” mefhûmunu dünya ve ezelî âlem arasını tefrik ederek tanımladıklarını söylememiz mümkün görünmektedir. Buna göre sûfîlerin zühde ilişkin bütün tavırlarında, insanın mensûb olduğu gerçek zemin ile asıl zamanın ne olabileceği hakkındaki farkındalıkları yer almaktadır. Zamanda zamansızlığı yaşamak, beden nüzûl etmişken mîraç ile rûhu yüceltmek veya gurbetteyken vatanı aramak gibi zıtlıkları cemedan tavırları, sûfîlerin vâkıa ile hedef arasındaki itidali sağlama çabaları olarak yorumlanmalıdır. Söz gelimi Zünnûn’a nisbet edilen şu menkıbe bunun yalnızca bir örneğidir: *“Zünnûn anlatıyor: Bir gün çölde esir gibi şaşkın dolaşıyordum. Bir kadınla karşılaştım kadın bana sen kimsin? diye sordu, ben de ‘garip bir adam’ dedim. Kadın bana dedi ki: ‘Allah ile olan kimsede hiç gariplik ve yalnızlık hali bulunabilir mi?’”*<sup>412</sup> Dolayısıyla sûfîler Allah ile olan ilişkilerini, dünyâ ve dünya ötesi alan arasında “asıl” ve “fer” hiyerarşisi kurarak tesis etmişlerdir demek yanlış olmayacaktır. Yani insan fer’î olandan ne kadar uzaklaşırsa o derecede “asl”a yakınlaşacaktır ki vatan ve gurbet kavramlarının tasavvuf dilinde ters yönde bir dönüşüme uğraması bundandır.

### 1.2.3. Şehâdetten Gaybe: Gaybet ve Huzûr

Bir tasavvuf terimi olarak gaybet, “sûfinin vârid ve ilhamın tesiriyle kendinden geçerek dış dünyaya ilişkin şuûrunu kaybetmesi” anlamına gelirken; “hazır bulunmak, rahat olmak; yüce makâm” anlamlarındaki huzûr ise genel olarak gaybet halinin akabindeki uyanıklık durumunu ifade etmektedir. Sûfîler, Kur’ân-ı Kerîm’deki bazı hadiseleri bu terimi izah etmek için kullanmışlardır. Örneğin Hz. Yûsuf’u gören kadınların hayretten ellerini kesmeleri;<sup>413</sup> Hz. Meryem’in, “Allah’a oruç adadım, bugün hiçbir insanla konuşmayacağım”<sup>414</sup> şeklindeki ifadesi gaybet haline işaret etmektedir.<sup>415</sup>

<sup>411</sup> Attâr, *Evliyâ Tezkireleri*, 192.

<sup>412</sup> Serrâc, *el-Lüma’*, 92 [ *İslâm Tasavvufu*, 62.]

<sup>413</sup> Yûsuf 12/31, 50.

<sup>414</sup> Meryem 19/26.

<sup>415</sup> Mehmet Akkuş, “Gaybet”, *Türkiye Diyanet Vaksı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1996), 13/409-410.

Bazen zikir ve tefekkürde teşeddüd ile ortaya çıkan his ve müşâhedeler sâlikî gaybet haline ulaştıracağı gibi, Allah'ın rahmet veya gazabına işaret eden, cennet veya cehennemi, sevap veya azabı hatırlatan bir ses, tavır ve davranış da gaybet haline vesile olabilmektedir. Huzûr ise kalbin yakîn vasıtasıyla huzûr bulmasıdır. Halktan uzaklaşmak anlamına gelen gaybet, beraberinde huzûr getirmektedir ve kul, halktan gaybeti kadrince Hakk'ın huzûruna varabilmektedir. Böylece “şu kişi hâzırdır.” cümlesi o kişinin kalben Rabbi'nin huzûrunda oluşunu ifade etmektedir. Diğer bir ifadeyle halktan gaybet, Hakk'ın huzûruna varmaktır.<sup>416</sup> Hücûvîrî tasavvuf anlayışını gaybet-huzûr esasına dayandıran İbn Hafîf başta olmak üzere Muhâsibî, Cüneyd-i Bağdâdî, Tüsterî, Ebû Hafs el-Haddâd, Ebû Muhammed el-Cerîrî, Husrî gibi bir grup mutasavvıfın huzûr halini gaybet halinden daha üstün tuttuğunu; buna mukabil İbn Atâ, Hallâc-ı Mansûr, Şiblî, Bûndâr b. Hüseyin, Ebû Hamza Bağdâdî, Semnûn Muhib gibi sûfîlerin ise gaybet halini huzûra tercih ettiklerini bildirmektedir.<sup>417</sup> İlk gruptakiler tasavvuf tarihinde sahv ve temkin meşrebinin öncü isimleri iken, ikinci gruptakiler sekr ve telvîn meşrebini benimseyip şathiyeleleriyle iştihar edenlerdir.

Tasavvuf klasiklerinde anlatıldığı şekliyle gaybet hali, nefsanî bütün hâllerin ulûhiyyete arz edildiğinde hiçleşmesidir. Harrâz der ki: “*Kalbiyle Allah Teâlâ'yı müşâhede eden O'ndan başkasından geri durur. Allah'ın azameti karşısında her şey yok olur. Gaybet halinde kulun kalbinde Allah'tan başka hiçbir şeyin izi kalmaz.*”<sup>418</sup> Bu hiçlik fenâ halinde olduğu gibi büsbütün tecerrüd değildir; kulun hazları ve istekleri kendinde mevcûd ve onunla kaim olmaya devam etmektedir. Sıfatlarını korumakta ve eylemlerini sürdürmektedir. Ancak hiçbir şeyin anlamı yoktur; baksa da göremez, işitse de anlayamaz bir haldedir ki Cüneyd-i Bağdâdî bu hali şöyle tasvîr eder:

“Bu halde sen öyle bir yerdesin ki mekânın mükevvinî(sen) uzaklaşmış ve gizlenmiştir. Allah onun varlığına delalet edecek her türlü izi silmiştir. Sen orada gaybın gaybıylasın ki o âlemin gerçeklerinde asla şek ve şüphe yoktur. Orada hakikatler hakka'l-yakîn bilinir. Orası bu göze kapalıdır, bununla idrâk

---

<sup>416</sup> Kuşeyrî, *er-Risâle*, 152 [*Tasavvuf İlmine Dair Kuşeyrî Risâlesi*, 164].

<sup>417</sup> Hücûvîrî, *Keşfu'l-Mahcûb*, 288-289 [*Hakikat Bilgisi*, 319].

<sup>418</sup> Serrâc, *el-Lüma'*, 100 [*İslâm Tasavvufu*, 67.]

edilemez ve düşünülemez. Bu makâmın ötesinde ise ulûhiyyetin rabbâniyyeti bulunur.”<sup>419</sup>

Yine sekr ve gaybet halinin ilk mümessillerinden olan Bâyezid-i Bistâmî’nin klasik eserlerde bu hale ilişkin müteaddid sözü vardır. Örneğin;

“Yokluk meydanını kontrol ettim. On yıl boyunca uçtum ve nihâyet yokluktan yokluk içinde yoklukla oldum. Sonra kaybetmeyi/tazyî-zıyâ denedim ki orası tevhid meydanıdır, yokluk ile zıyâ içinde uçtum. Nihâyet kayıp içinde kayboldum. Kaybede kaybede leyse içinde leyse ile tazyii de kaybettim. Sonra ârifin halktan gaybubeti halkın âriften gaybubeti içindeki hali murâkabe ettim.”<sup>420</sup>

Bu pasajdaki sözler, kulun yitirdikçe bulması, gâib oldukça hâzır olmasının en yetkin ifadelerinden biri olarak alınabilir; ancak yine de Serrâc Bâyezid-i Bistâmî’den nakledilen bu kabil sözlerin çoğunu şatahât bahsinde sıralamış ve Cüneyd-i Bağdâdî’nin tevîllerine başvurmuştur. Sözelimi Cüneyd-i Bağdâdî Bâyezid-i Bistâmî’nin bu sözlerdeki “*Yokun da yok olması.*” tabirini, huzûr halinde olanın gaybet haline geçmesi, eşyanın yok olması, mevcut ve mahsûs her şeyin kulun kalbinden silinmesi şeklinde yorumlamış ve müşâhedenin galebesinin Bâyezid-i Bistâmî’ni gaybete/zihâb götürdüğünü belirtmiştir.<sup>421</sup> Serrâc’ın kendi de gaybet halinin tam bir “leysiyyet” hali olduğu görüşündedir. Şöyle ki eşyanın hepsi mânâsı ve vücûduyla Allah’a nisbetle hayal ve gölge mesabesindedir. Her ne kadar îcâd sayesinde sûrete bürünmüş olsalar da hakikatleri itibariyle mâdûmdurlar.<sup>422</sup>

Buna göre gaybet haliyle kişi eşyâyı hakikati olan yokluğa ircâ etmektedir. Kuşeyrî’nin Zünnûn Mısri’ye isnad ettiği şu rivayet de Bâyezid-i Bistâmî’nin gaybet ehli oluşundan haber vermektedir. Zünnûn, mürîdlerinden birini Bâyezid Bistâmî’ye gönderir. Bâyezid-i Bistâmî’nin yanına gelen adama Bâyezid “*Kimi arıyorsun?*” diye sorunca mürîd “*Bâyezid-i Bistâmî’yi arıyorum*” der. Bâyezid de “*Bâyezid kimdir? Nerede ikamet eder? Ben de onu arıyorum.*” der. Adam onun cinnet getirmiş olduğunu

<sup>419</sup> Bağdâdî, *Resâilü'l-Cüneyd*, 3.

<sup>420</sup> Serrâc, *el-Lüma'*, 477 [ *İslâm Tasavvufu*, 454.]

<sup>421</sup> Serrâc, *el-Lüma'*, 423. [ *İslâm Tasavvufu*, 408.]

<sup>422</sup> Serrâc, *el-Lüma'*, 481 [ *İslâm Tasavvufu*, 456].

düşünerek Zunnûn'a gördüklerini anlatır. Zunnûn ise bu durumu “*Kardeşim Bâyezid Hakk'a gidenlerle gitmiş.*” şeklinde yorumlamıştır.<sup>423</sup> Hakk’a gidenlerle gitmek, bedenlen dünyada bulunmanın Allah ile olmaya hiçbir engel teşkil etmemesi anlamına gelmektedir. Aynı şekilde Evzâî’ye cariyesinin gözlerinin çok güzel olduğu söylendiğinde bundan bîhaber olmasından da gaybet halinde kişinin gündelik hayatını sürdürebildiği, ancak bu hayata dair durumları idrâk etme kabiliyyetini yitirdiği anlaşılmaktadır.<sup>424</sup>

Gaybet halinin zıddı olan huzûr veya şuhûd halinde ise kul kendini ve eşyayı tekrar algılayabilir hale gelmektedir, ancak bu algı beşerî bir tevâzu ve ubûdiyyet halini belirginleştiren, Allah için ve Allah ile bilmek ve eylemek şeklinde tahakkuk eden bir algıdır. Kulun gözüyle Hakk’ı aşikâr olarak görememesi fakat yakın sebebiyle kalben kendisiyle beraber olması, Hakk’ın kuldân gâib olması rağmen kulun kendisini O’nun huzûrunda hissetmesidir. Bütün dünyevî durumları Allah’ın murâkabe ve müşâhedesinden ayrılmaksızın icra etme hali olan huzûru, Harrâz namaz ibadeti örneğiyle izah etmiştir.

“Namazda Allah Teâlâ’ya kıyamette kendisine yöneleceğin gibi yönel. Onunla senin aranda hiçbir tercüman olmadan, huzûrunda bulunduğunu ve O’nun sana yönelmiş olarak nazar ettiğini, senin de O’na münacatta bulunduğunu düşün. En büyük Melik’in huzûrunda durduğunu bil.”<sup>425</sup>

Hücvîrî sûfîlerin gaybet ve huzûr halini birbirlerine nisbetle açıkladıklarını ve tercihte bulunduklarını ifade etmektedir. Temkin ehli sûfilere göre gaybet hali yalnızca huzûra sevkettiği için kabul edilmiştir. Dolayısıyla huzûrsuz gaybet, onlara göre cinnetten başka bir şey değildir. Zira gaybet hakikatlerin bir kısmından perdelenmektir; huzûrda ise keşfin rahatlığı vardır. Sâlik, kendi tercihlerinin yerine Hakk’ın tercihlerinin ikame olması için huzûr halinde olmalıdır. Telvîn ehli olanlar ise huzûr halinin mükemmelliğini gaybet hâlinin mükemmelliğine bağlamaktadırlar. Onlara göre gaybet hali ne kadar kavi ve şedid olursa, huzûr hâli de o kadar hakîkî olacaktır. Yani sâlik halktan ve halkânî eşyadan gaib olduğu kadrince Hakk’ın huzûrunda hâzır olabilecektir.

---

<sup>423</sup> Kuşeyrî, *er-Risâle*, 152 [*Tasavvuf İlmine Dair Kuşeyrî Risâlesi*, 164].

<sup>424</sup> Kelâbâzî, *et-Taarruf*, 137 [*Doğuş Devrinde Tasavvuf*, 178].

<sup>425</sup> Şihâbüddîn Sühreverdî, *Avârifü'l-Maârif: Gerçek Tasavvuf*, çev. Dilaver Selvi (İstanbul: Semerkand Yayınları, 2010), 395.

Dünyadan gaybeti nakıs olan ise Hakk'ın huzûruna varamayacaktır.<sup>426</sup> Nûrî “*Ben gaybete erince O zâhir olur, O zâhir olunca ben gaybete ererim.*” demiştir.<sup>427</sup> Dolayısıyla bu anlamda her gaybet, bir huzûra çıkış ve her huzûr da bir şeylerden gaib oluşu ifade etmektedir. Şu kadarı var ki sâliki maksada ulaştıran ve terakkiye vesile olan kâmil mânâdaki huzûr ve şuhûd, Yahya b. Muâz'ın “*Kim arşın altındakilerden gözünü yummazsa, arşın üstündekilere ulaşamaz.*”<sup>428</sup> sözüyle de işaret ettiği gibi mükemmel bir gaybet haline mevkuftur.<sup>429</sup> Hallâc-ı Mansûr ise huzûra vardıktan-erdikten sonra tekrar gaybet haline dönüşü “Kurtarın beni Allah'tan” şikayetiyle başlayan meşhur niyazıyla dile getirmiştir:

“Ey insanlar! Kurtarın beni Allah'tan! O beni benden aldı götürdü, geri de vermiyor. Ben ise götürüldüğüm yerin gereklerine riâyet edemiyorum. Ayrılıktan mahrum bırakılmış bir kayıp adam olmaktan da korkuyorum. Yazıklar olsun huzûrdan sonra gaybete, vuslattan sonra ayrılığa düşen kişiye.”<sup>430</sup>

Kalbin huzûru ve sekîneti anında gaybet ve galebe halinin nasıl bir rû'yet vesile olduğunu bazı sûfiler ise Hârîse Hadîsi'ne atfen açıklamışlardır. Rivayete göre Hz. Peygamber: “*Nasıl sabahladın Ey Hârîse?*” diye sorar. Hârîse, cevaben “*Hakîkî bir mümin olarak yâ Rasûlallah!*” der. Bunun üzerine Hz. Peygamber “*Her hakkın bir hakîkati vardır. Bunun hakîkati nedir?*” buyurunca Hârîse de “*Dünyadan uzaklaştım. Geceleri uykusuz, gündüzleri susuz geçirdim. Artık Rabbimin arşına açıkça bakıyor, cennetliklerin nasıl ziyaretleştiklerini ve cehennemliklerin nasıl bağırıp çağırdıklarını görüyorum gibiyim.*” Hârîse'nin bu sözleri üzerine Peygamber (sav), “*Mârifete erdin (bildin), onun gereğini yap.*” buyurur.<sup>431</sup> Kelâbâzî Hârîse'nin fânî olan dünyadan uzaklaşmasını gaybet kavramı ile ilişkilendirmiştir. Ona göre gaybetin bir çeşidi de bekâyı ve bâkî olanı müşâhede ederek fenâdan ve fânî olandan geçme halidir. Burada Hârîse dünyanın menfi ya da müsbet her yönüne karşı bir tavır sergilediğinden

<sup>426</sup> Hücvîrî, *Keşfu'l-Mahcûb*, 280 [Hakikat Bilgisi, 312].

<sup>427</sup> Serrâc, *el-Lüma'*, 416. [İslâm Tasavvufu, 399.]

<sup>428</sup> Serrâc, *el-Lüma'*, 433. [İslâm Tasavvufu, 419.]

<sup>429</sup> Kelâbâzî, *et-Taarruf*, 137 [Doğuş Devrinde Tasavvuf, 178].

<sup>430</sup> Hallâc-ı Mansûr, *Dîvân-ı Hallâc-ı Mansûr ve meahû Ahbâru'l-Hallâc-ı Mansûr ve Kitâbu't-Tavâsin*, thk. Muhammed Bâsil Uyûn Es-Sûd (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2002), 42.

<sup>431</sup> Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, 2/227.



dünyadan gaybet haline geçmiştir.<sup>432</sup> Hakîm Tirmizî de benzer şekilde Allah'ın, Hârîse'ye, dünyadan ve âhiretten uzaklaşmasının neticesinde kalp nûru ile görmeyi lütfetmiş olduğu izahını vermektedir.<sup>433</sup> Yine Harrâz bu hadîsi zikrettikten sonra bir âriften naklettiği “Bir zâhidin gözündeki altın ile taş aynı değerde olmadıkça kamil anlamda zühd etmiş sayılmaz. Taş ve altının aynı değerde olması ise ancak onları Allah'ın âyetlerinden birer numune olarak görmekle mümkündür; çünkü böyle bir durumda taş da altına dönüşür. İşte o vakit zâhidin kalbinde eşyanın bir kıymeti kalmaz.”<sup>434</sup> şeklindeki benzetmeyle gaybet ve huzûr hali arasındaki geçişliliği anlatır. Yani şehâdet âlemi ile gayb âlemi arasında duran insan, hangi tarafa meylederse ters orantıyla diğer taraftan çekilecektir. Dünyada ne kadar var ise, huzûrdan da o kadar uzaklaşacaktır. Tıpkı Ebu'l-Hüseyn en-Nûrî'nin; “Ben gaybete erince O zâhir olur. O zâhir olunca ben gaybete ererim.”<sup>435</sup> sözünde açığa çıktığı gibi.

Şehâdet âlemi olan dünyadaki idrâkin kapanması veya askıya alınması, daha kuşatıcı ve uzun vadeli bir idrâkin kazanılması içindir. Sözgelimi rûhu temsil eden Hz. İsmâ'nın bir bebek olarak konuşabilmesi için, Hz. Meryem'in susması emrolunmuştu.<sup>436</sup> Nitekim Ebû Süleyman Dârânî “Onların baş gözü kapanmış, kalp gözü açılmıştır.” derken dünyevî yaşamın idrâk edildiği bütün araçların Hak canibine açılmasından ötürü işlevsiz hale geldiğinden bahsetmektedir.<sup>437</sup> Gaybet hali de gayb ve şehâdet âlemi arasında devinen insanı itidal noktasında tutma gâyesine matuftur. Sûfîlerin bu itidal noktasını bulma gayretleri vatan-gurbet, fenâ-bekâ, gaybet-huzûr gibi gayb ve şehâdet âlemi arasındaki geçişleri ifade eden zıt kavramları birbirlerine mülazemet ilişkisiyle bağlamalarında kendini belli etmektedir. Mutlak anlamda kullanıldığında ezel âlemine mahmul olan gayb ile dünya hayatına gönderme yapan şehâdet, ehl-i nazara göre Allah ve insan arasındaki ayrımın nirengi noktasını teşkil ederken, sûfîler nezdinde Allah ile karşılaşma ve buluşma imkânını ifade etmektedir. Gaybet ve huzûr hallerine ilişkin sûfî düşüncesi bu tezatlar arasındaki uyumun en belirgin numunelerindendir. Şöyle ki insan evvelemirde şehâdet âlemindedir ve gaybdan perdelidir. Bununla birlikte birtakım yetkinleşme süreçlerinden geçtiğinde şahit ve gaib olduğu durumları iyileştirme gücüne

---

<sup>432</sup> Kelâbâzî, *et-Taarruf*, 137 [Doğuş Devrinde Tasavvuf, 179].

<sup>433</sup> Tirmizî, *Beyânü'l-Fark*, 61.

<sup>434</sup> Ebû Saîd Harrâz, *Doğruluk Kitabı*, çev. Hacı Bayram Başer (İstanbul: Hayy Kitap, 2013), 50.

<sup>435</sup> Serrâc, *el-Lüma'*, 416 [İslâm Tasavvufu, 399].

<sup>436</sup> Schimmel, *İslamın Mistik Boyutları*, 120.

<sup>437</sup> Kelâbâzî, *et-Taarruf*, 137 [Doğuş Devrinde Tasavvuf, 178].

sahip olabilmektedir. Zira tasavvuf dünya hayatının sınırlılığı ve aslolanın gayb hazineleri olduğuna ilişkin naslar doğrultusunda âhirete irtihal edince zorunlu hale gelecek olan gayb idrâkini, dünya yaşamına takdîm etmektir. Nitekim bahsi geçtiği üzere insanın hakikat yönü olan rûhunun makâmı şehâdet değil gayb yani ezelî âlemdir. Dolayısıyla şehâdetten önce var olduğu ve şehâdetten sonra da gideceği vatani, dünyevî engellere rağmen araması ve bulması tasavvufî yöntemin amacını teşkil etmektedir. Bu amaç doğrultusunda atılması gereken ilk ve nihai adımlar Hücûrî'nin gaybet ehli sûfilere nisbet ederek aktardıklarında açıkça görünmektedir. Şöyle ki gaybet halini tercih eden sûfilere göre gayb ile ezel, gaybet ile de elest meclisi özdeşdir. Gayb hazinelerine giden yoldaki en büyük engel ise “benlik”tir ve insan ancak benliğinden gaybet bulunca varlık afetlerinden halas olur, bununla beraber hâl, makâm ve müsebbetât cinsinden ne varsa hepsinden arınır. Beşerî vasıfları kendinde bulunduğu halde kurb ve vecd şulesi ile yanar, yok olur. Bu hali Cüneyd-i Bağdâdî *Kitâbu'l-Mîsâk*'ında şöyle tarif edilmiştir:

“Gaybdan gelen bir şeyle kendi beşerî varlığından yok olduğun zaman rûhî ferdiyyetini kaybetmezsin. Oradayken “nerede”nin mânâsı yoktur; çünkü “nerede”lik her yerde hâzır ve nâzır olan için anlamsızdır. Allah “nerede”liği yıkanır. Bu yıkım her şeyin mahvolduğu, son bulduğu Allah'ın ezeliyetinde olmaktadır.”<sup>438</sup>

Fenâ veya gaybet halinin mâhiyeti olarak yorumlanabilecek tarzdaki bu anlatısına başlamadan önce Cüneyd-i Bağdâdî şöyle bir münâcâtta bulunmaktadır: “*Sen seni gören O'ndan kaybolmayasın. Seni gören Allah da senden kaybolmasın. Allah seni senden alıp başka bir hale çevirdiği zaman hâlin değişmesin.*”<sup>439</sup> Allah'ta huzûr ve gayrîden gaybet duası ile akabindeki beşeriyetten gaybet ile rûhun huzûruna işaret eden sözler, Cüneyd-i Bağdâdî'nin gaybet ile ezel âlemini kastettiğini açıkça ortaya koymaktadır. Yani Cüneyd-i Bağdâdî'ye göre gaybet tecrübesi, iki yönlü bir vazife icra ederek önce salikin beşeriyet kalıbından çıkıp saf rûha dönüşmesini ikinci kademedede ise rûhun tıpkı ezelde olduğu gibi Allah'ın huzûruna çıkmasını temin eden bir hâle karşılık gelmektedir. Nitekim ezelde Allah kendi huzûrunda kendisiyle bir iken insan nüvelerine

---

<sup>438</sup> Bağdâdî, *Resâilü'l-Cüneyd*, 3.

<sup>439</sup> Bağdâdî, *Resâilü'l-Cüneyd*, 3.

bir tür varlık vermiş ve onları kendine çağırmıştır. İnsan gaybet halindeyken Hz. Adem'in sulbünden çıkarılmış ve aziz kelâm işittirilmiş, tevhîd ve müşâhede kaftanıyla müşerref olmuştu. İşte o esnada insan kendinden gâib olduğu için Hakk'ın huzûrunda durabilmişti. Kendi sıfatlarıyla donanarak dünyaya geldiğinde ise kendiyle hâzır olup, Hak'tan gâib olmuştur. Böylece insanın helaki kendi huzûrunda bulunması olmuştur. Hak Teâlâ “*Bize teker teker gelmiş bulunuyorsunuz, nitekim yarattığımızda da durum böyleydi.*”<sup>440</sup> buyurmuştur. <sup>441</sup>

Buna göre ezeldaki insan, varlıktan çok yokluk haline yakındır ki bu varlık ve yokluk arası durum gaybet hali olarak tanımlanmıştır. İnsanların ezelde vaki olan sözleşmeyi hatırlamaması da gaybet halindeki eylemlerde irade ve idrâk melekesinin işlevsiz olmasından kaynaklanmaktadır. Yani Cüneyd-i Bağdâdî'nin de işaret ettiği gibi bu sözleşmede davet eden Allah olduğu gibi, gaybet halindeki insandan sadır olan ikrâr ve icâbet de Allah'ındır. Dolayısıyla ezel insan için varlıktan ziyade yokluğu ve nisbetsizliği ifade ettiğinden, gaybet haliyle arzulanan durum ezeldaki bu saflığı yakalamak, rûh-i mücerred olarak dünyada tahakkuk edebilmektir. <sup>442</sup>

#### 1.2.4. Ezelden Âleme Dönüş: “Fenâ”ve” bekâ:

Kur'ân'da “*Sizin yanınızda olan fânîdir, Allah'ın nezdinde olanlar ise bâkîdir.*”<sup>443</sup> âyetinde olduğu gibi pek çok vesileyle kendisine işaret edilen ulûhiyet alanının bekâsına karşın beşeriyyetin fenâsı sûfilerin muhayyilesini şekillendiren ana temalardan biri olmuştur. Zâhirî anlamda dünyanın geçici, âhiretin de kalıcı olduğu mânâsına gönderme yapan kavram ikilisi için sûfiler ahlâkî, ilmî ve vücûdî mertebeler sıralamışlardır.<sup>444</sup> Bu mertebeler Bâyezid-i Bistâmî'nin aşkın ifadelerinde sıklıkla karşımıza çıkan ve insanın mevcûd durumundan başlayarak ezel âlemindeki saflığına doğru ilerleyen uzun soluklu seyrinin duraklarını ve menzillerini teşkil etmektedir ki haller ve makâmlar mevzusu bu seyrin izahına matuftur. Buna göre tasavvuf, insanın bidâyeti ile nihâyeti arasında aldığı veya alması gereken mesafeyi göstermeyi ve durması gereken konumu belirginleştirmeyi kendisine gâye edinmiştir. Dolayısıyla

---

<sup>440</sup> el-En'âm 6/94

<sup>441</sup> Hücûrî, *Keşfu'l-Mahcûb*, 280 [*Hakikat Bilgisi*, 312].

<sup>442</sup> Bağdâdî, *Resâilü'l-Cüneyd*, 43.

<sup>443</sup> en-Nahl 16/96.

<sup>444</sup> Hücûrî, *Keşfu'l-Mahcûb*, 273-274 [*Hakikat Bilgisi*, 304-305].

tasavvufu râh/yol, şeyhleri rehnümâ/yol gösteren, eserleri ise rehber olarak tanımlamak mümkün görünmektedir. Diğer yandan bütünüyle bir seyr ifade eden tasavvufun, muhtevâsını oluşturan hemen bütün kavramlarının da kendi içinde bir mânâ seyrini içerdiğini söylemek kabildir. Daha önce de bahsi geçtiği üzere sözgelimi tevhd kavramının, avâm-havâs ve ehassul-havâs mertebeleri doğrultusunda nasıl bir anlam derinliğine kavuştuğunu ele almıştık. Fenâ ve bekâ hâlleri de tasavvufun yol ve yolculuk mâhiyetine gönderme yapan ve yoldaki merhaleler boyunca yeniden mânâ kazanan kavramlardandır ki insanın başlangıç ve sonu arasındaki gidiş-gelişlerini diğer bir ifadeyle âlemdeki bulunuşuyla ezeldeki oluşumu arasındaki gerilimi ifade etmektedirler.

Bâyezid-i Bistâmî'nin şahsında temsil ettiği vecd ve sekr meşrebinin tezahürleri olarak serdettiği , *“Kendimi tenzîh ederim, şânım ne yücedir.”* veya *“Ben O'yum”* gibi birçok sözünde beşerî öznelliğin bütünüyle silinip, bunun yerine mutlak ben yani hakîkî özne olarak Allah'ın ikame olduğuna dair inancı açıkça görülebilmektedir.<sup>445</sup> Onu bu inanca sevk eden tecrübeler dizisinin ne olabileceği sorusuna, bazen *“Aç bir karın ve çıplak bir bedenle.”* sözündeki gibi zühdde teşeddüdüyle, bazen de *“Allah velîlerin kalplerine nazar etti de mârifeti taşımaya kabil olmayanları ibadetle meşgul etti.”* sözündeki gibi ilâhî inâyetle açıklık getirmiştir. Usûlün teferruatıyla ilgili muhtelif cevapları olsa da hareket noktasının daima Allah'tan başkasını dert etmemek olduğunu belirtmiştir.<sup>446</sup> Bâyezid-i Bistâmî'ye isnad edilen ve onun ehl-i fenâdan oluşuna işaret eden sayısız anlatıya misâl olarak şu hadiseyi zikretmek yeterli olacaktır:

“Zünnûn Mısırî müridlerinden birini ondan haber alması için Bâyezid-i Bistâmî'ye gönderir. Bâyezid-i Bistâmî'nin yanına gelen adama Bâyezid *“Kimi arıyorsun?”* diye sorunca Bâyezid: *“Bâyezid kimdir? Nerede ikamet eder? Ben de Bâyezid-i Bistâmî'ni arıyorum.”* der. Adam onun cinnet getirmiş olduğunu düşünerek Zünnûn'a gördüklerini anlatır. Zünnûn ise bu durumu şöyle yorumlar: *“Kardeşim Bâyezid (Hakk'a) gidenlerle O'na gitmiş.”*<sup>447</sup>

Bâyezid-i Bistâmî'nin öğretisi Allah'a ibadet amacıyla riyâzetle meşguliyetten beşerî benliğin tamamen Allah'ta yok olması şeklindeki bir deneyime geçişi

<sup>445</sup> Baklî, *Şerh-i Şathiyyât*, 89.

<sup>446</sup> Sülemî, *Tabakâtü's-Sûfiyye*, 38-39.

<sup>447</sup> Kuşeyrî, *er-Risâle*, 152 [*Tasavvuf İlmine Dair Kuşeyrî Risâlesi*, 164].

anlatmaktadır. “Rüyamda Cenâb-ı Hakk’ı gördüm ve Sana nasıl ulaşılır diye sordum: O da ‘varlığından geçersen ulaşırsın’ buyurdu. Allah Teâlâ’yı bilmenin yolu kolaydır, ancak bulmanın yolu zordur.”<sup>448</sup> şeklindeki sözü buna işaret etmektedir. Yine Bâyezid, eşyadan kopuşun sünnet, Allah ile sohbetin ise farz olduğunu; ancak sünnet ve farzı yerine getirenin kemâle ereceğini bildirmektedir.<sup>449</sup> Bâyezid-i Bistâmî’nin sözünü ettiği dünyadan kesilme sünnetini ve yalnızca Allah’a musahip olma farzını, esasında adı koyulmamış bir fenâ ve bekâ doktrini olarak okumak da mümkündür.

Fenâ ve bekâ kavramları, mârifet veya hakîkatten bahseden hemen bütün sûfilerde mânen işaret edilmiş olsa da tasavvufî bir kavram hâline gelişini ve sistemli bir öğretiyeye dönüşümünü Harrâz’a borçludur.<sup>450</sup> Nitekim Hücvîrî, ona nisbet ettiği Harrâziyye yolunun fenâ ve bekâ esaslarına mebni olduğunu öne sürmüştür.<sup>451</sup> Ona göre fenâ, kulun ubûdiyyeti görmesinden fânî olması; bekâ ise ulûhiyyetin şahidi ile bâkî olmasıdır. Yani kendine ait fiil, sıfat, amel nevinden olan hiçbir şeye dair iddiasının bulunmaması sûretiyle fânî olması, onu Allah’ın fazlı ve lütuflarını müşâhede etmek anlamındaki bekâ makâmına ulaştıracaktır.<sup>452</sup>

*Kitâbu’l-ferâğ* isimli risâlesinin başlangıcında, sâdık bir kulluk için önce mücâhede, sonra kalbin sükûnu ve nihâyet nefsin fenâsının elzem olduğunu belirten Harrâz, risâle boyunca âriyet ve varyetlerden soyunmanın insanı ulaştırabileceği nihai noktaya doğru bir seyr şeması çizmektedir. İnsana terk ettikleri kadrince kazançlı olacağını imleyen bu şemaya göre, kulluğun ve mârifetin esası saflık ve arınmışlıktır. Harrâz, “Her canlı yok olacaktır, sadece Celal ve ikram sahibi Rabbin hariç.”<sup>453</sup> ve “Allah’tan başka her varlık yok olacaktır.”<sup>454</sup> âyetlerinden istidlal ederek bütün mahlûkât gibi insanın da cismani varlık bakımından fenâ dairesinde bulunduğunu belirtir. Şu kadarı var ki insan diğer varlıkların aksine cismâniyet ve rûhaniyet vasıflarının itidalinde var edilmiştir ki bunlardan biri kuvvetli olduğunda, diğeri

<sup>448</sup> Câmî, *Nefehâtü’l-Üns*, 123.

<sup>449</sup> Sülemî, *Tabakâtü’s-Sûfiyye*, 39.

<sup>450</sup> Fenâ-bekâ kavramlarının ayrıntıları için bk. Serrâc, *el-Lüma’*, 284-286 [ *İslâm Tasavvufu*, 247-249.] Kuşeyrî, *er-Risâle*, 150-152 [ *Tasavvuf İlmine Dair Kuşeyrî Risâlesi*, 164.]; Kelâbâzî, *et-Taarruf*, 142-151. [ *Doğuş Devrinde Tasavvuf*, 185-196.]; Hücvîrî, *Keşfu’l-Mahcûb*, 273-278 [ *Hakikat Bilgisi*, 304-310.]

<sup>451</sup> Hücvîrî, *Keşfu’l-Mahcûb*, 273-278 [ *Hakikat Bilgisi*, 304-310].

<sup>452</sup> Hücvîrî, *Keşfu’l-Mahcûb*, 276 [ *Hakikat Bilgisi*, 308].

<sup>453</sup> er-Rahmân 55/26.

<sup>454</sup> el-Kasas 28/88.

körelmek durumunda kalacaktır. Harrâz insandaki bu iki veçhenin, insanın iki farklı yaşam düzlemine en mükemmel şekilde adapte olabilmesi için büyük bir imkân olduğunu düşünmüş ve fenâ ile bekâ teorisini bu ikiliğe göre şekillendirmiştir. Meselâ bir tertibinde, cisimselliğin üç kademesinde fenâyâ varanın son kertede bekâyâ kavuşabileceğini anlatmakta ve bununla da dünyevîlik alametleri ile hakikî mârifetin birbirine mütenakız olduğuna işaret etmektedir. Mezkûr tertibe göre önce nefse, sonra tabiata ve sonra da kalbe ait görünen her tür iyeliği bırakmak mârifetin bekâsını sağlayacaktır.<sup>455</sup> Nefsin fenâsı mahlûkâtta ümit kesmek, onların methinden kaçınmak ve şereflelendirmelerine karşı kör olmaktır. Tabiatın fenâsı sırrın Mârûf'u bilme konusunda gayretli olması, tevfiik bekleme hususunda nefsin azimli olması ve vuslat konusunda iradeyi korumaktır. Kalbin fenâsı gaybın açılması, Mevlâ'nın nazarının ve gayretinin gönle doğmasıdır. Mârifetin bekâsı ise Allah'tan başka her şeyin fânî olması, buna ilişkin sırrının ve ilminin dahi fenâsıyladır.<sup>456</sup>

Bu tertibin devamında Harrâz, meseleyi insanın ilk var oluş anına kadar götürüp bekâ makâmı ile velâyet makâmı arasındaki irtibata dikkat çeker ve der ki: “*Velâyetin bekâsı üç şeydedir: ilki ilmin cereyânında; ikincisi, ezeli mîsâkta; üçüncüsü de Âdem'in yaratılışı esnasında.*”<sup>457</sup> Bu sözünü elest mîsâkî âyetine dayandıran Harrâz, Allah'ın velîlerin rûhlarını nûr makâmında; kafirlerinkini ise zulmet makâmında halkettiğini söylemektedir. Peki rûhlar arasında böyle bir farklılık daha en başta var idiyse bütün rûhlar neden ve nasıl bütün elest hitâbına müsbet cevap verebilmiştir? Bu soru dönemin en çalkantılı meselelerinden olan “insanın hürriyeti” tartışmalarının bir yansıması olmalıdır. Fakat Harrâz'ın rûhların durumuna ilişkin görüşleri, saadet ve şekâvetin teklifi değil; tekvini olduğunu imlemektedir. Şöyle ki bütün rûhlar elest hitâbına icâbet etmişler ve fakat Allah bu icâbetin akabinde rûhlara nefis ve tabiat bahşettiğinde velîlerinki ile kafirlerinki hemen ayrılmıştır. Zulmet asıllı oldukları için kafirlerin nefis ve tabiatları dalalet ve azgınlık üzere kalmış; evliyânınki ise nefis ve tabiata kavuştuktan sonra dahi aynı icâbet üzere sebat etmiş ve ebediyete kadar da icâbet halini koruyacaklardır, zira Allah mutlak anlamda ebedî olandır ve ebediyet bilgisine sahip olan velîler de aynı bilgiden dolayı bekâ makâmında mukîm olurlar.<sup>458</sup> Bu durumda

---

<sup>455</sup> Harrâz, *Kitâbu'l-Ferâğ: Risâleler*, 74.

<sup>456</sup> Harrâz, *Kitâbu'l-Ferâğ: Risâleler*, 74.

<sup>457</sup> Harrâz, *Kitâbu'l-Ferâğ: Risâleler*, 74.

<sup>458</sup> Harrâz, *Kitâbu'l-Ferâğ: Risâleler*, 75.

ezelî nûr ve velâyet mertebeleri bekâ makâmına denk düşerken; dünyevî zulmet ve şekâvet mertebeleri de fenâ makâmına işaret etmektedir.

Başka bir tasnifte Harrâz, fenâ ve bekâyı mârifet ehlinin nihai mertebeleri olarak vaz etmiştir. Mârifet talipleri ilk olarak fakrdan doğan *hayret*, ikinci olarak da Allah’a kavuşmanın getirdiği *sürûr* makâmlarından terfi edenler önce uyanışın semeresi olan fenâyâ, son olarak da bekleyişi ifade eden bekâ makâmına ererler.<sup>459</sup> Mârifet ehlinin son mertebesi olan ve beklemek anlamına yüklenen bekâyı Harrâz, mümin rûhunun sonsuz özlem ve hasreti hatta dünyaya geliş maksadı olarak açıklamıştır. Şöyle ki Allah müminleri semâvî kerem makâmında yani ezeli gaybette yaratmış, sonra onu gaybdan indirerek his makâmına ikame etmiştir. Fenâ diyarı olan dünya hayatına böylelikle düşmüş olan mümin, rûhündeki ezel ünsiyeti hasebiyle dünyaya yabancı ve düşman olmuştur. Bundan ötürü dünyadaki hayatı boyunca Rabbi’nin davetini beklemekte ve ait olduğu yüce bekâ makâmına rücu etmeyi şiddetle arzu etmektedir.<sup>460</sup>

Bekâ makâmı Harrâz’ın aktardıkları doğrultusunda, Allah dostlarının nihai ve ebedi makâmıdır. Şu kadarı var ki bekâ makâmı ile ezel âlemi arasında kurduğu sıkı ilişki akıllara Harrâz’ın insanın bekâsına kail olup olmadığı sorusunu getirmektedir. Yani Harrâz’ın da birçok yerde istiḥadda bulunduğu Allah’tan başka her şeyin fânî olduğunu vurgulayan âyetlere rağmen, “bir mahlûk olarak insan bekâ makâmına ulaştığında varlık bakımından Allah ile aynîleşebilir mi? Diğer yandan Allah’ın bekâsı ile kulun bekâsını birbirinden ayıran nedir?” gibi teolojik birtakım problemlerin tasavvufî çerçevede yorumlanması gerekmektedir.

Harrâz bu soruları öncelikle kavramlar ve kavramların delalet ettiği zümreler arasında bir ayrışma tesis ederek cevaplamaya çalışmıştır. Mümin ve kafirlerin rûhlarının ilâhî hitâba icâbet ettikten sonra dünya hayatına inerken nefis ve tabiatla donandıklarını anlatan Harrâz, bir mânâ olarak rûhun madde olan cisme sığması kabil olmadığından bedene kavuşan insanın, bilgi yönünden yoksunlaştığını belirtmiştir. Her ne kadar bütün rûhların icâbeti Allah’a olsa da nefis ve tabiatlara ilişkin mârifet ve muhabbet, Allah’a olan mârifet ve muhabbetin önüne geçmiştir. Harrâz, rûhânîlikten cismaniliğe uzanan bu tedenniden yalnızca velîleri istisna tutmakta, onların nefis ve tabiatlarının dahi semâvî mâhiyette yaratıldığını ve bundan ötürü de kendiliklerine ve

---

<sup>459</sup> Harrâz, *Kitâbu'l-Ferâğ: Risâleler*, 75.

<sup>460</sup> Harrâz, *Kitâbu'l-Ferâğ: Risâleler*, 75.

Rab'lerine ilişkin mârifetlerinin ebediyyen ezeldaki sıdk üzere baki olacağını belirtmektedir.<sup>461</sup> Velîlerin hasleti olan sıdk üzere baki olmak ise, ezelde verdikleri söze bütünüyle muvafık bir hayat sürmek şeklinde anlaşılmalıdır. Zira Harrâz velâyetin devamlılığını sağlayan şeyleri, “*mîsâk anındaki hâlin sürekliliği ve Allah'ın Âdem'i yarattığı zaman buyurduğu 'Ben sizin bilmediklerinizi bilirim.'*”<sup>462</sup> sözündeki hâlin devamlılığı iledir.<sup>463</sup> demektir. Bu durumda velâyetin daimi olmasının ilk şartı, mîsâk anındaki külli teslimiyyeti nefis ve tabiata rağmen sürdürerek azami ölçüde ubûdiyyet sergilemektir. İkincisi ise Allah'ın Âdem'i yaratırken sahip olduğu bilgi, kudretiyle onun sulbünden nesiller yaratacağına ve orayı nebiler ve velîlere mesken kılacağına dair bilgiydi ki meleklerin bilemediği şey de buydu.<sup>464</sup> Velîlerin var olmadan önceki nasipleri tamdı, var olduktan sonra da ellerine tam olarak geçti. Allah'ın onlardan muradı tamdı ve onlara yönelik ihsanı da tam oldu. Artık Allah'ı zikretmeleri bundan daha fazla bir yakınlığa ulaştırmazken, önceki gafletleri de bu yakınlıktan geriye düşürmez.<sup>465</sup>

Velilerin ezelde takdir edilen bütün efdaliyetlerini tafsilatıyla anlatan Harrâz, bekâ ile eşdeğer olan velâyet makâmının vücûdî değil; ilmî olduğuna pek çok vesileyle temas etmektedir. Sözelimi “*Nefslerin icâbeti kulluk, kalplerin icâbeti muâmele, rûhların icâbeti ise Mârûf'u müşâhede etmek ile ilgilidir.*”<sup>466</sup> diyerek, nefsin mîsâktaki sözü yerine getirmedeki rolünün ictihâd, kalbin sükûnu ve nefsin fenâsı; kalbin rolünün iradeyi koruyarak Allah'a yönelmesi, rûhun rolünün de teşbîhi terk etmesi, vahdaniyetin vücut bulması ve ferdâniyeti müşâhede etmesi şeklinde sıralamaktadır. Buna benzer bir tasnîfte de bu üç mertebenin ilkinin ubûdiyyet, ikincisinin muâmelât, üçüncüsünün ise tevhîd veya mârifet olduğunu belirtmektedir.<sup>467</sup> Rûhlar bu hiyerarşide zirveyi temsil ederek ait oldukları bekâ makâmına ancak mârifet ile vasıl olacaklardır. Bunun için hisse ait sınırların sona ererek fenâ mekânından bekâ mekanına geçebilmek için özlemle Rablerinin davetini beklemek durumundadırlar.<sup>468</sup> Rûhun bekâ makâmından düşmemesini ise “*Rûhlar başlangıçta Allah'a nazar ederler, sonra ise kalpler*

<sup>461</sup> Harrâz, *Kitâbu'l-Ferâğ: Risâleler*, 76.

<sup>462</sup> el-Bakara 2/30

<sup>463</sup> Harrâz, *Kitâbu'l-Ferâğ: Risâleler*, 74.

<sup>464</sup> Harrâz, *Kitâbu'l-Ferâğ: Risâleler*, 75.

<sup>465</sup> Ebû Saîd Harrâz, “*Kitâbu's-safâ*”: *Kalplerin Makâmları*, çev. Hacı Bayram Başer (İstanbul: Hayy Kitap, 2015), 64.

<sup>466</sup> Harrâz, *Kitâbu'l-Ferâğ: Risâleler*, 75.

<sup>467</sup> Harrâz, *Kitâbu'l-Ferâğ: Risâleler*, 73-74.

<sup>468</sup> Harrâz, *Kitâbu'l-Ferâğ: Risâleler*, 76.



*Mevlâ'nın rahmet ve affını gözlerler. Bu anlamda said olsun şaki olsun bütün insanlar bu iki durum arasındadırlar.*"<sup>469</sup> sözüyle anlatan Harrâz, fenâ makâmının kulun kesb ve gayretine bağlanmış olduğunu ve fakat bekâ makâmının Rab'den gelecek inayete matuf olduğunu anlatmaktadır. Bütün bunlar ışığında Harrâz'a göre bekâ makâmının, velînin varoluşsal değil, bilişsel anlamdaki süresizliğine gönderme yaptığını söylemek mümkün gözükmemektedir. Peki bekâ makâmına eren sâlikin mazhar olduğu biliş tarzı olarak mârifet nasıl bir farklılık ve farkındalık yaratmaktadır?

Harrâz'a göre, bekâ makâmındaki müşâhede sayesinde sâlikin dünya ve âhirete dair tüm şuuru yok olur, içinde bulunduğu hâl-makâm veya sahip olduğu tüm kerametler hiçleşir ve kendinden sadır olan bütün ahvâl, akvâl ve ef'âl Allah'a ait olur. İşte bu hâl, ubûdiyyet ahdinin verildiği elest bezminde beşeriyyet eserleri olmaksızın Hakk'ın huzûrundaki kıyâma ve ikrâra dönüş hâlini ifade etmektedir.<sup>470</sup> Yine insanların hepsi hakîkat hususunda uyanık olsalardı dünya onlar için ibret nazarıyla Allah'ın veçhini seyredebilecekleri bir aynaya dönüşürdü. Fakat gaflet, cehalet ve unutkanlık onları çepeçevre sardığı için düşünceleri hakîkate ulaşmaya yetmez.<sup>471</sup> Bu bilgi ve görgüye medar olmak ise bahsi geçtiği üzere yalnızca fenâ makâmı için azami ölçüde gayret gösterip, Rabb'in inayeti olan bekâ makâmına râm olmakla mümkün gözükmemektedir.

Kelâbâzî de Harrâz'ın "*Fenâ hâlini yaşayan kimsenin dünya ve âhirete ilişkin hazları son bulur.*" sözünü elest bezmine rücû ile izah etmiştir. Şöyle ki fenâyâ eren kişi ne mal ve menfaat ister ne de amellerinin karşılığını bekler. O, Allah'taki hazzı ile bakîdir. Allah da bu kuldan razı olmuş ve ona bir yakınlık ikram etmiştir. Kendinin küçüklüğü karşısında Rabbi'nin azâmetini gören kul: "Allah Teâlâ benim gibi âciz birini kendisine nasıl yaklaştırır ve nasıl benden razı olur?" diye düşünür. Bu düşünce de kulun üzerinde Allah'tan başka her şeyle olan ilişkiyi kesme hâlini ortaya çıkarır. Kul, kendinde olan her şeyden fânî olunca da Allah'ta bâki olma hali ortaya çıkar ve ibadet halinden dahi fânî olur. Kul bu şekilde elest bezmindeki haline geri döner."<sup>472</sup>

Harrâz'ın fenâ ve bekâ tecrübelerini terimleştiren ilk sûfî kabul edildiğini belirtmiştik. Bununla birlikte Harrâz'ın bu iki kavramdan hususen "velâyet"

---

<sup>469</sup> Harrâz, *Kitâbu'l-Ferâğ: Risâleler*, 80.

<sup>470</sup> Hücûrî, *Keşfu'l-Mahcûb*, 277 [*Hakikat Bilgisi*, 308-309].

<sup>471</sup> Harrâz, *Kitâbu'l-Ferâğ: Risâleler*, 78.

<sup>472</sup> Kelâbâzî, *et-Taarruf*, 145 [*Doğuş Devrinde Tasavvuf*, 189].

mevzusunun daha vazih olması için istifade ettiğini görüyoruz. Bu yüzden fenâ kavramı, risaleleri boyunca sönük bir anlatı olmaktan ileri geçmemekte; buna karşın bekâ ve paralelinde götürdüğü velâyet teması hemen hemen bütün yazılarının kimliğini oluşturur niteliktedir. Dolayısıyla Harrâz fenâ-bekâ ikilemini muayyen bir gâye doğrultusunda işleyip, bununla da insanların ezeli yazgısına ve dünyevî yaşamın de bu yazgıya göre belirlendiğine dikkat çekmiş görünmektedir.

Fenâ ve bekâ kavramlarını tasavvuf literatürüne kazandıran Harrâz olmasına rağmen, onları sistem içine yerleştirip doktrin haline getirenin Cüneyd-i Bağdâdî olduğunu söylemek yanlış olmayacaktır. Nitekim konuya ilişkin ilk müstakil eser olan *Kitâbu'l-fenâ*'nın müellifidir. Serrâc'dan itibaren sûfî müellifler tevhîd bahsini Cüneyd-i Bağdâdî'nin tevhîd ve fenâ hakkındaki görüşlerine bina etmişlerdir.<sup>473</sup> Cüneyd-i Bağdâdî hem sekr ve vecd halindeyken fenâ mertebesine işaret eden taşkın sözlerin sahibi olan Bâyezid-i Bistâmî'yi, hem de velâyet ve ezeli seçkinlik fikrindeki aşırı vurgusu ve bunun sevk edeceği isti'lâ tehlikesinin farkında olmayan Harrâz'ı, tasavvufun herkes için anlaşılabilir ve ulaşılabilir olması gerektiği kaygısıyla tevil ve tashih etmiştir.<sup>474</sup> Dili cüretkar bir biçimde kullanmaya götürecek denli sınırsızlık ifade eden bu müşâhede ve tecrübeleri lafızcı alimlerin endişelerini yok etmek ve tecrübeyi sistem içinde tutmak amacıyla bizzat daha kabul edilebilir bir yoruma dönüştürerek açıklamıştır.<sup>475</sup>

Cüneyd-i Bağdâdî'nin fenâ teorisi ile mîsâk anlayışı arasında oldukça yakın bir bağ vardır. Daha önce de ezel bahsinde alıntıladığımız şu pasajda örneğin:

“Beni önce benden aldı, sonra tekrar bana verdi. Onun huzûrunda bulunuşum dünyadan yok oluşuma sebep oldu, O'na şahit olmak bütün gayretim kemali oldu. Fakat şimdi sırrım yok olduğu için kuvvetlerimi yitirdim ne hayattan zevk alıyorum ne de müşâhededem. Ne nimetlerden faydalanabiliyorum ne de acılardan azap duyuyorum. Zevklerim benden uçtu ne görünecek bir sıfatım ne de beni çekecek cazip bir şey var. Bu iş bana görününce ta olmazdan önceki halime döndüm.”<sup>476</sup>

<sup>473</sup> Başer, *Şeriat ve Hakikat: Tasavvufun Teşekkül Süreci*, 277.

<sup>474</sup> Melchert, *Sünnî Düşüncenin Teşekkülü*, 257.

<sup>475</sup> Knysh, *Tasavvuf Tarihi*, 76.

<sup>476</sup> Bağdâdî, *Resâilü'l-Cüneyd*, 33-34.

Olmazdan önceki halin tam olarak neye delalet ettiği net olmamakla birlikte, insanın ezeldeki varlık ve yokluk arasındaki ilk varlığına gönderme yaptığı anlaşılmaktadır. Bir tür insânî kıdem anlayışı olarak da yorumlanabilecek bu ifadeler, Cüneyd-i Bağdâdî'nin tevhîd anlayışının, insana ne kadar ileri gitme şansı tanıdığına da bir örnektir. Âyette belirtilen Allah ile insanın buluşma anının, insan için mükemmel bir orijin oluşunu her fırsatta değerlendiren Cüneyd-i Bağdâdî, insanın kendisini oraya bir şekilde atfetmek zorunda olduğuna kanidir. Dahası insan bunu Rabbi'ne ahdetmiştir. Fakat insan beşerî niteliklerle donatıldığı dünya hayatına getirildiğinde ezeldeki bu varlığını da verdiği mîsâkî da unutmuştur. Dolayısıyla sahip olduğu ve mevsuf olduğu unsurlar arttıkça, insan ezelî potansiyelinden uzaklaşmıştır. O yüzden yaratılış sürecini geriye doğru götürerek -nitekim bir sözünde “*Hâdis kadîme mukârin olduğu vakit, onun için eser bakî kalmaz.*”<sup>477</sup> demektedir- dünyada olmakla kazanılan bütün iyeliklerden sıyrılıp, mîsâkî hatırlamak ve gereğini ikame etmek insanın vazifesidir. Buna göre fenâ, Cüneyd-i Bağdâdî'nin mîsâk kavramında kilitlenen tevhîd inancı için mutlak yöntem olarak öne çıkmaktadır.

“Avâm ameli mükemmel yapmak için çabalar, havâsın maksadı ise manevî halleri saf vaziyete getirmektir. Zira açlığa göğüs germek ve uykusuz kalmak kolay ve basittir. Halbuki huyları tedavi ile değiştirmek ve süflî arzulardan arınmak zor ve sıkıntılı bir iştir.”<sup>478</sup>

Cüneyd-i Bağdâdî'nin tasavvuf yolunun bedenî zühd ve ağır riyâzetler ile öne çıkan gidişatını, bâtinî riyâzetler lehine çevirdiğini belirtmiştik. Alıntıladığımız bu sözünde de aynı duruma işaret eden Cüneyd-i Bağdâdî, fenâ hâlinin hem ilke hem de yöntem oluşuna dikkat çekmiştir. Hakikat yönündeki değişim ve dönüşümü temin eden fenâ hâli, Cüneyd-i Bağdâdî'nin düşüncesinde tasavvuf yolunun en temel ve ilkel yöntemi durumuna yükselmiştir. Nitekim insan kendisini oluşturan iki zıt unsur olarak rûh ve bedeninin ayrımına, ancak fenâ hâlinde varabilmektedir. Hiçbir şey yok iken Allah insanları var etmeyi murâd edince, onları rûh-i mücerredler olarak var etmiştir. İnsanın ilk hâli veya Cüneyd-i Bağdâdî'nin tevhîd tanımında atıfta bulunduğu “olmazdan önceki hâl”i ifade eden bu asil duruş, insanın ideal pozisyonunu teşkil

<sup>477</sup> Ahmet Avni Konuk, *Mesnevî-i Şerîf Şerhi*, 8/83.

<sup>478</sup> Kuşeyrî, *er-Risâle*, 190 [*Tasavvuf İlmine Dair Kuşeyrî Risâlesi*, 195].

etmektedir. Diğer bir ifadeyle, insanın ortaya çıkarmakla memur olduğu ilâhî potansiyeli bu ilk pozisyonuna rücû etmesine mevkuftur ki bunun da yolu fenâdır. Böylece insanın ilk bulunduğu yer ile yetkinlik süreci sonrasında varacağı nihâî makâm aynı noktadır.

Cüneyd öncelikle fenâyı avâm ve havâs için farklı tanımlamakta; dünyadan yok olmak, ölmek mânâsındaki fenâyı avâmın ilmi, beşerî sıfatlar ve varlıklarından yok olmayı da havâssın ilmi olarak açıklamaktadır. Havâssın fenâsını bir mahv süreci olarak açıklayan Cüneyd-i Bağdâdî'ye göre bu mahv hem fizikî hem de rûhânî varlığı beraberce tazammun etmektedir.

"Beşerî varlık Allah'tan sâdır olan nurlarla kahr u galebe edilmeye müstehaktır. Bu yüzden Allah bu nurlarla onların beşerî izlerini mahveder, şekillerini kaldırır, varlıklarını yok eder. Artık onlarda ne beşerî bir sıfat ne de beşerî bir varlık kalır. Allah'tan gelen bu vücudun (varlığın) kahr ve istilasıyla hepsi gider. Bu, rûhlara ezeli elbiselerinin giydirilmesidir."<sup>479</sup>

Kişinin dünyevî benliğine dair hiçbir beklentisinin kalmaması, aslî benliği olan rûh-i mücerred olarak bulunduğu ezeli duruşuna gönderme yapmaktadır. Yine dünyada iken memnun bulunulan ve varlığıyla zevk alınan mülkiyetin vereceği zevkin, Hakk'ın bizzat müşâhede edilmesi için gereken hiçliğin verdiği zevkle kıyaslanamayacağı üzerinde durmaktadır:

"Ne varlık zevkini tadıyorum ne onu görmekten tat alıyorum. Ne nimet cinsinden bir nimet buluyorum ne de azap cinsinden bir azap. Zevklerim benden uçtu, halimi tavsîf edecek kelimeler yok oldu. Ne görünecek bir sıfat ne de beni kendisine davet edecek câzip bir şey var. Bu iş bana görününce, ta başlangıçta olmamış gibi oldum."<sup>480</sup>

Bu ifadelerde fenâ tecrübesi, bütün dünyevi zevk ve şevklerin ortadan kalkıp, hissî câzibelerini yitirdiği bir hiçlik süreci olarak tasvîr edilmektedir. Dahası hislerin arzularına karşılık gelecek hiçbir şeyin bulunmamasını Cüneyd-i Bağdâdî, ezeldeki mutlak sâfiyet ile bir tutmaktadır. Yani insanın ilk bulunuşunu insanın en ideal varlık

---

<sup>479</sup> Bağdâdî, *Resâilü'l-Cüneyd*, 43.

<sup>480</sup> Bağdâdî, *Resâilü'l-Cüneyd*, 33-34.

pozisyonu olarak telakki eden Cüneyd-i Bağdâdî, insanın bu ideali realize edebilmesi için fenâ tecrübesini mutlak sûrette zorunlu görmektedir. Fena hali insanı rabbânî sıfatlar, ezeliyet tesirleri ve süreklilik işaretleri ile donattığından dünyada iktisap edilmesi imkânsız olan yeni kazanımlar sağlamaktadır. Fenâ tecrübesini ilk yaratılış ile izah etmeye çalışan Cüneyd-i Bağdâdî, Allah insanı nasıl yoktan var ettiyse; var iken de yok edebilir düşüncesindedir.<sup>481</sup> Diğer yandan sâlikin beşerî vücûdundan ve ilminden bütünüyle fânî olduğu halde, içinde bulunduğu bu tecrübeyi nasıl anlayacağı sorununa da değinen Cüneyd-i Bağdâdî, kurb-u nevâfil hadîsiyle izah getirmeye çalışmaktadır.

“Allah onları istilâ ederek mahvetmiş, sıfatlarından yok etmiştir. Neticede onlarla kaim olan kendisi olmuş ve onların yapacağı işi kendisi yapmıştır...Bu sûretle kulu kemâle erdirir, ahvâlini tamamlar, onlar da O’nda kaybolma nimetini görürler. Hak kendilerini istilâ edip yok ettiği için onlar beşerî vücûdlarından başka bir vücudun zevkini tadarlar.”<sup>482</sup>

Bu haldeki sûfî, Allah’ın dilediği gibi tasarrufta bulunacağı bir gölge varlık, başka bir ifadeyle de saf zerre haline gelir. Diğer bir ifadeyle Allah’ın irade ve kudret hükümleri tam mânâsıyla tahakkuk etsin diye kulun tüm eylem ve söylemleri yok olur. Daha doğrusu bütün eylem ve söylemleri, Hakk’ın irade, kudret ve fiillerine dahil olur. Böylece de halktan fânî ve Hak’la baki olur. Sûfinin bu hali sonraki dönemlerde vahdet-i şuhûd diye isimlendirilecek olan şuhûdî/müşâhede esaslı tevhîddir.<sup>483</sup>

Cüneyd-i Bağdâdî’nin fenâ anlayışı, fenâ *anh*(-den) ve fenâ *fih* (-de fânî olmak) hallerini de kuşatan bir çatı kavram niteliğindedir. Bunlardan ilki tevhîde vuslat için her türlü arınma ve feragat eylemini; ikincisi ise ilkinin itmam eyleyen sâlikin nihai kerte de kendi benliğini de terk ederek Hakk’ın varlığında mahvolmasını ifade etmektedir. Buna göre fenâ *anh* bir tevhîde vuslat aracını, fenâ *fih* ise bu sürecin nihâyetindeki vuslatı anlatmaktadır.<sup>484</sup> Fenâ mertebelerinden bahsettiği şu tasnifte Cüneyd-i Bağdâdî, fenânın nasıl hem araç hem de amaç olabileceği meselesini aydınlatmaktadır. Bu tasnife göre *ilk* mertebe, amel kılıp cehd ü gayret sarfederek nesfe muhalefet etmek, sıfatlardan,

<sup>481</sup> Bağdâdî, *Resâilü'l-Cüneyd*, 34.

<sup>482</sup> Bağdâdî, *Resâilü'l-Cüneyd*, 33.

<sup>483</sup> Ebu'l-Alâ Afîfî, *Tasavvuf: İslâm'da Mânevî Hayat*, çev. Ekrem Demirli - Abdullah Kartal (İstanbul: İz Yayınları, 2018), 157-158.

<sup>484</sup> Başer, *Şerîat ve Hakikat: Tasavvufun Teşekkül Süreci*, 279.

huylardan ve tabii hasletlerden fenâ bulmaktır. *İkincisi* Allah'ın rızasına uymak ve vasıtasız bir şekilde O'na yönelebilmek için ibâdetin verdiği zevkten de fenâ bulmaktır. *Üçüncü* ve nihai mertebede ise Hakk'ın müşâhede etmenin dahi farkına varmaktan fenâ bulmaktır. İşte o vakit kişi fâni ve bâkî olur, resmi kalır ve fakat ismi gider. Kendinden yok olduğu için, gerçek varlıkla var olur.<sup>485</sup> Burada ilk iki mertebe fenâ anı hâline; son mertebe ise fenâ fih mertebesine gönderme yapmaktadır. Fakat Cüneyd-i Bağdâdî başka bir sözünde fenâ fih mertebesinden sonraki fenâ anı hâlini bahsetmektedir.

“Fenâdan sonra Allah ona tekrar beşerî varlığını iade edip kendi cinsine koyduğu zaman, daha önce tecrübe ettiği fenâ hâli kendinden gizlenir. O zaman rûh hüzünlenir ancak normal yaşantısına devam eder. Zira bir önceki tam hâl ve büyük ikram kendinden zail olmuş, tekrardan kendini tanımaya ve düşünmeye sevk etmiştir. Bu kemâl halini yitirmenin daimî üzüntü ve kederi rûha yerleşir ve rûh beşerî vücudunda oldukça bu hüznün devam eder. Bundan ötürü tekrar o hale dönebilmek için derin bir iştîyak ve ihtiyaç hisseder.”<sup>486</sup>

Bu pasaja göre fenâ fih'e eren sâlik, tekrar fenâ anı mertebesinden geçmek durumuna düşmekte ve bütün süreç baştan başlamaktadır. Dolayısıyla fenâ hâli, rûh insan bedeninde bulunduğu sürece döngüsel bir şekilde tekrar tekrar tecrübe edilecektir. Yani insan beşerîyeti ve ferdiyyetini Hak'ta fâni olarak yitirse de bu fenâ asla kalıcı olmayacak, tekrar cismânî yaşama geri dönecektir ve fakat tecrübe etmiş olduğu fenâ hâlinin şuurunu yitirmeyecek ve onun hasretiyle büyük bir ıstıraba düşecektir. Bu ıstırap ise onu daha gayretli bir kulluğa ve riyâzete teşvik edecek, böylece de fenâ anı ve fih mertebeleri kesintisiz bir şekilde ömre yayılacaktır. Sûfîler fenâdan döndükten sonraki şuur hâlini ifade etmek için çeşitli tabirler üretmişlerdir ki *ikinci fenâ*, *fark*, *bekâ* bunlardandır.

Serrâc'ın Ebû Yâkub Nehrecûrî'den naklettiği: “*Fenâ ve bekâ ilminin sıhhati fenâ ve bekâyâ kulluğun eşlik etmesidir. Fenâ ve bekâ ile birlikte kulluk yoksa o kuru bir iddiadan ibarettir.*” sözü, ile “*Fenâ, Allah'a nisbetle kulun kendi varlık ve fiillerini görme duyusunun yok olması*”, *bekâ* ise “*kulun dinî hükümlerde Allah'ın iradesini*

<sup>485</sup> Bağdâdî, *Resâilü'l-Cüneyd*, 60.

<sup>486</sup> Bağdâdî, *Resâilü'l-Cüneyd*, 33.

*gözetmesidir.*”<sup>487</sup> şeklindeki tanımları Cüneyd-i Bağdâdî’nin fenâ ve ikinci fenâ ile varmak istediği yeri haber verir niteliktedir. Nitekim ona göre fenâ deneyimi yaşayanlar benliksiz bir şekilde Allah’ın varlığına karışma durumunda kalmaz, kendilerini Allah tarafından şuurlu olma hallerine ircâ edilmiş bulurlar ki buna *fenâu’l-fenâ* adını vermektedir.<sup>488</sup>

“O’nun varlığının hakîkatine geçince kendi varlığını kaybederek şuhûdun hakîkatine erer. Bu sûretle rûhî saflığa kavuşur. Rûhî saflığına kavuşunca mevcûd-mefkûd(kendinde mevcûd, Allah’ta mefkûd) ve mefkûd- mevcûd (kendinde mefkûd, Allah’ta mevcûd) olur. Yani olmadığı yerde var olup, olduğu yerden yok olur. Yok olduktan sonra dünyaya gelmezden önceki varlığıyla var olur. Şimdi o gerçekte o değil iken gerçek o olmuştur. O önce mevcûd-mefkûd iken şimdi mevcûd-mevcûddur. Zira o galebe sarhoşluğundan sahv açıklığına çıkar. Eşyayı yerine koymak, her şeyi yerli yerince yapmak için kendisine dünyevî müşâhedesi tekrar ger, verilir. Allah tarafından ihsan edilen en yüksek rûhi tekâmüle erdikten sonra etrafındaki insanlara rehber olsun, fiil ve amellerine uyulsun diye fenâdan sonra tekrar beşerî sıfatlarına döndürülür.”<sup>489</sup>

Dolayısıyla benlik duygusunu yok etme tecrübesi ile dünyevî kişiliklerinde bir dönüşüm geçirenler, ahid gününü yeniden tahakkuk ettirme sûretiyle Allah’ın yüceliğinin elest günündeki gibi şahidi olurlar. Fenâdan sonra dünya hayatına tekrar döndürülmeleri, şahit ve müşahit oldukları bu yüce sır ile insanları irşad etmek gâyesine matuftur. Bu deneyim insana Allah’ta ve Allah ile yeni ve saf bir yaşam bahşeder.<sup>490</sup> Bekâ makâmı özne açısından bakıldığında, kişinin benliğinin varoluşsal yokluk tecrübesinden geçtikten sonra fenomenal bilinci tekrar kazandığı makâmdır. Fenâ aşamasında faaliyetini tamamen ilga eden zihin, bu makâmda bilgi öznesi olma vasfını tekrar kazanır. Subjenin bu şekilde yeni bir görü ile beraber doğmasına karşılık objeler de kesret olarak tekrar fenomenal bulunuşlarına bürünürler. Dolayısıyla fenâ tecrübesinde kişinin gözünden eşyanın nazarının silinmesi sûretiyle erişilen vahdet,

---

<sup>487</sup> Serrâc, *el-Lüma’*, 284. [ *İslâm Tasavvufu*, 247.]

<sup>488</sup> Bağdâdî, *Resâilü’l-Cüneyd*, 36.

<sup>489</sup> Bağdâdî, *Resâilü’l-Cüneyd*, 58.

<sup>490</sup> Abdel-Kader, *The Life, Personality and Writings of Al-Junayd*, 40-43.

mutlak ve basit bir vahdettir. Bekâ ile ulaşılan vahdet ise subjenin objelere ilişkin iç açılımlar ihtiva ettiği, çokluğun teklikte ve tekliğin de çoklukta beraberce idrâk edilebildiği, zıtlıkları cemedan cem‘u‘l-cem‘ makâmına karşılık gelmektedir.<sup>491</sup> Nehrecûrî’nin ubûdiyyeti koruma hassasiyetiyle dile getirdiği mezkûr söz, çağdaşı Cüneyd-i Bağdâdî’nin *sahv* merkezli fenâ anlayışıyla devam ettirilmiştir.<sup>492</sup>

Tevhîd inancını, insanın fenâ ve bekâ döngüsü içerisindeki salınımı ile açıklayan diğer bir sûfî Sehl b. Abdullah et-Tüsterî’dir. Ona göre tasavvufî ilim ve amel, Allah’ın mutlak aşkınlığı ile O’nun insanın derunundaki içkinliği arasında şekillenmiştir. İnsan hayatını anlamlı kılan şey, ezelde ve ebedde Allah’ın insana tecelli etmesidir. Bezm-i ezeldeki mükaleme, dirildikten sonra îmânlı bir kalple ubûdiyyet kılmanın karşılığı olarak O’nu tam bir müşâhede ile gördükleri vakit tahakkuk edecektir. Fakat yeryüzündeki fenomenal varlıkları süresince Ahid Günü’nde tanıklık ettiklerinin giderek belirsizleşen anısıyla kıyametten sonra Allah’ı görebilmek endişesi arasında muallakta kalan insanlar Allah’ın emir ve yasaklarından örülmüş gerilimli bir alanda yaşamaktadırlar.<sup>493</sup>

Sûfîler, fenâ tecrübesinin sıhhati ve sıdkı için hemen peşinden bekâ haline geçilmesini zorunlu tutarlar. Zira fenâ Allah’ın azametini doğrudan tanıklık edebilmek için aradaki engellerin başında olan kendilik algısının bütünüyle yok olmasını ilzam etmektedir. Kendilik algısını kaybeden insan, varlığının anlamı ve gâyesini idrâk edebilmek ve bu idrâk doğrultusunda amel kılabilmek için kendiliğine yeniden kavuşmak durumundadır ki yaratılış gâyesi olan kulluğunun şuuruna yeniden kavuşsun. Dolayısıyla sûfîler Hak ve halk arasındaki geçişlilik için başvurdukları referans

---

<sup>491</sup> Toshihiko İzutsu, *İslâm Mistik Düşüncesi Üzerine Makaleler*, çev. Ramazan Ertürk (İstanbul: Ağaç Kitabevi, 2010), 30-33.

<sup>492</sup> Kelâbâzî, Cüneyd-i Bağdâdî’nin fenâ-bekâ anlayışını şu sözleriyle özetlemiştir: “Fenâ hâlini yaşayan kimsenin dünya ve âhirete ilişkin hazları son bulur. Bunun sonucu olarak bu kişi ne mal ve menfaat ister ne de yaptıklarının karşılığını bekler. O, Allah’taki hazzı ile bakîdir. Allah da bu kuldan razı olmuş ve ona bir yakınlık ikram etmiştir. Kendinin küçüklüğü karşısında Rabbi’nin azâmetini gören kul: “Allah Teâlâ benim gibi âciz birini kendisine nasıl yaklaştırır ve nasıl benden razı olur?” diye düşünür. Bu düşünce de kulun üzerinde Allah’tan başka her şeyle olan ilişkiyi kesme hâlini ortaya çıkarır. Kul, kendinde olan her şeyden fânî olunca da Allah’ta bâkî olma hali ortaya çıkar ve ibadet halinden dahi fânî olur. Kul bu şekilde elest bezmindeki haline geri döner.” Bk. Kelâbâzî, *et-Taarruf*, 145[*Doğuş Devrinde Tasavvuf*, 189.]

<sup>493</sup> Gerhard Böwering, ed., *The Mystical Vision of Existence in Classical Islam: The Qur’anic Hermeneutics of the Sûfî Sahl at-Tustari*, *Die Welt des Islams* (Berlin: De Gruyter, 1981), 145-147.



kavramlar olarak fenâ ve bekânın ağırlığını benzer anlam yükledikleri yardımcı kavramlar ile azaltmaya çalışmışlardır. Bunlardan sekr-sahv, cem'-fark, gaybet-huzûr ve mahv-isbât hâlleri bu dediğimizi örneklendirmektedir. Bu ikili kavramlardan ilk sıradakiler Hakk'ın müşâhedesinde gark olup halka ve kendi halkânî vasfına bütünüyle yabancı olmayı ifade ederken; ikinciler bu şuursuzluk halinden sıyrılıp tekrar halk içinde kulluk vasıflarıyla mücehhez bir şekilde bulunmaya işaret etmektedir. Çalışmamızın başından itibaren dile getirmeye gayret ettiğimiz insanın ezel ile ân arasındaki konumuna gönderme yapan bu sûfî hâlleri, en azından 3. asır itibariyle insanın epistemolojik ve ontolojik konumu hakkında fikir verici mâhiyettir.

### 1.2.5. Vahdet ve Kesret Arasında: Cem' ve Fark

Sûfîler Hak ve halk, mânâ ve madde, rûh ve beden, vahdet ve kesret gibi tezat hâllerin, bizzat tecrübe ve idrâk edilmesi sûretiyle itidal noktasına getirilebileceğini savunmakta, hatta tasavvufun amacını bu itidal noktasını bulmak olarak tayin etmektedirler. İnsânî gayretin, ilâhî inayet ile mükafatlandırılması ve bu mükafatın şükrünü eda etmek üzere daha gayretli bir kulluk kılınması tasavvufî seyrin özeti niteliğindedir. Bunlardan cem' ve fark halleri, fenâ ve bekâ hallerinde olduğu gibi insanın gerçeklik ile izafilik arasını tefrik etme potansiyeline ve hatta zorunluluğuna gönderme yapmaktadır.

Sözlükte “toplamak, birleştirmek; dikkat ve iradeyi bir noktaya teksif etmek” anlamına gelen cem', tasavvufî bir hâl olarak Hakk'ın müşâhedesinin sâlike galip gelmesiyle, kendisi gibi halkânî olan her şeyden perdelenmesi, bîhaber olmasıdır. Cüneyd-i Bağdâdî, “*Vecde gelip Hakk'a yaklaşma hali cem', beşerî ve maddî varlıkta kalma hali farktır.*”<sup>494</sup> diyerek ve Ebû Bekir Vâsîtî, “*Kendine baktığında fark, Rabbine baktığında cem' halindedir. Eğer başkasıyla kâim isen sen ölü sayılırsın.*”<sup>495</sup> diyerek kavramları teveccüh ve irade üzerinden açıklamıştır.

“Sırrımda ve rûhumda seni bir hakikat olarak buldum. Sonra dilim sana münacatta bulundu. Bizim cem'imiz de farkımız da birtakım mânâlar

<sup>494</sup> Serrâc, *el-Lüma'*, 284. [ *İslâm Tasavvufu*, 247.]

<sup>495</sup> Serrâc, *el-Lüma'*, 284. [ *İslâm Tasavvufu*, 247.]

sebebiyledir. Azamet'in ve yüceliğ'in bu dünyada seni apaçık görmeme mani olsa da vecd hali beni sana canımdan ve ciğerimden daha çok yaklaştırdı."<sup>496</sup>

Serrâc'ın Cüneyd-i Bağdâdî'ye nisbet ettiği bu şiirde de kulluk yapabilmek için dahi olsa kendinin farkında olmak cem' haline mani sayılmaktadır ki Nûrî'nin "*Hak ile cem', ağıyârdan farktır.*"<sup>497</sup> sözü de aynı minval üzeredir. Buna göre Hak'la cem olmak mâsivâdan tefrikadır; masiva ile olmak da Hak'tan tefrikadır.<sup>498</sup> Ebû Bekir el-Ebherî'nin "*Kişi cem'e erdiği zaman sadece Allah der, başka hiçbir şey diyemez; fark halindeyken ise dünya, âhiret ve kainatı birbirinden ayırmış olarak görür.*"<sup>499</sup> şeklindeki ifadesinden de anlaşıldığı üzere beşeriyet ve ulûhiyyet arasındaki ayrım fark ve cem' kavramlarında tebellür etmektedir. Tasavvufa intisap etmek işte Hak'tan tefrika halinden kurtulmak gâyesine matuftur. Fenâ mertebeleri ile doğrudan ilişkili olan bu süreci tamamlayan sâlik, cem' haline ulaşacaktır ve orada halkın kesretini, Hakk'ın vahdetinde görecektir. Eşyanın varlığının farkında olunmadığı bu hal önemli olmakla birlikte en yüce hal değildir. Cem' halinde sâlik mâsivâdan bütünüyle fâni olarak ahadiyyet mertebesine ulaşarak Hakk'ın dışındaki eşya ile ilgili hislerini tamamen kaybetmekte, kendini Hakk'ın tasarrufuna teslim etmekte, fakat kulluk görevlerini ifa için de sahv haline dönmesi gerekmektedir. İşte cem' ile farkı birleştiren bu hâle *cem'u'l-cem'*, *sahv-ı sâni* veya *fark-ı sâni* denilmektedir.<sup>500</sup>

Kişiyi yalnızca kulluğunu daha üst bir şuurla ifa edebilmesi için bahsedilen anlık bir vuslat olan fenâ hâlinin, vuslatın getirdiği ömürlük hasret anlamına yorabileceğimiz bekâ halinden daha değerli sayılmadığını belirtmiştik. Kezâ, cem hali de yalnızca cem'den döndükten sonraki fark haliyle yani *fark-ı sâni* ile anlamlı ve değerli görülmüştür. Cem' tecrübesinden önce sâlik her bir varlık cinsini birbirinden ayırdığı gibi Allah'ı da bu varlıklar âleminin ezeli-ebedî olsa da bir ferdi olduğunu sanmakta iken, cem'den sonra tek gerçekliğin Allah olduğunu, eşyanın ise onunla var olan zerrelere ibaret olduğunu müşâhede etmektedir. Yani bu fark hâliyle sâlik varlıkları Hak'la kâim olarak görmektedir. Hakkı görmesi varlıkları görmesine, varlıkları görmesi de Hakk'ı görmesine engel olmaz. Bütün söz ve davranışları şer'î

<sup>496</sup> Kuşeyrî, *er-Risâle*, 147 [*Tasavvuf İlmine Dair Kuşeyrî Risâlesi*, 160].

<sup>497</sup> Serrâc, *el-Lüma'*, 284. [*İslâm Tasavvufu*, 247.]

<sup>498</sup> Sülemî, *Tabakâtü's-Sûfiyye*, 246.

<sup>499</sup> Serrâc, *el-Lüma'*, 283 [*İslâm Tasavvufu*, 247].

<sup>500</sup> Kuşeyrî, *er-Risâle*, 145-146 [*Tasavvuf İlmine Dair Kuşeyrî Risâlesi*, 159].

hükümlere muvafık olduğundan, halkı irşad ehliyetine de sahiptir. Yani sūfîlerin çok önemli gördükleri fark-ı sâni, sâlikin rûhanî bir mi'racdan sonra dinî görevleri eda edeceği zaman sahv haline döndürülmesidir. Bu hal içindeki kul kendisini Hakk'ın idaresinde görür. Dolayısıyla cem' ve fark hallerinin maiyyeti şarttır; tefrikası olmayanın kulluğu, cem'i bulunmayanın ise müşâhede ve mârifeti yoktur.<sup>501</sup>

“Cem makâmında müşâhedeyle eriştikleri için Allah'ta fenâyâ ulaşanlardan emir ve nehiy asla kalkmaz. Bu nedenle emir ve nehyin hakîkate perde olduğunu bilseler dahi hakikat müşâhedesinden kaynaklanan herhangi bir gerekçeye dayanarak bunları terk edemezler. Çünkü mevcûdlar parça parça bölünseler bile yine de kendileriyle kaim oldukları nitelik üzere kalıp, maddelerini izhar ederler.”<sup>502</sup>

Cüneyd-i Bağdâdî'ye ait bu sözler fehvasınca, fenâ veya cem' gibi beşeriyet izlerinden sıyrılabilinecek son mertebelere dahi erişilse insan için kul olmak yani emir ve nehye muhatap olmaktan evlâ değildir. Fark nazarı, kulun teklif edildiğince amel edip mücâhede kılabilmesinin zeminini teşkil etmekte; mücâhedenin müşâhedeyle tahavvül ettiği cem' makâmı ise Allah'ın irade ve inayetini beklemeyi iktiza etmektedir. Buna göre cem' mevâhib; fark ise mekâsib kabilinden olup kul bu ikisinin arasında gidip gelmek durumundadır.<sup>503</sup> Her ne kadar cem' asıl, fark fer' olsa da asıllar fer'ler olmadan tanınamazlar. Aynı şekilde dallar da kök olmadan sağlam olmazlar. Buna göre fark hali bulunmayan cem' zındıklık, cem'i bulunmayan fark hali de sıfât-ı ilâhiyyeyi inkârdır.<sup>504</sup>

Ebû Ali ed-Dekkâk'ın, “*Fark sana nisbet edilen, cem' ise sana nisbet edilmesi mümkün olmayan şeydir*”<sup>505</sup> şeklindeki tanımını Kuşeyrî, kulun beşerî hâline uygun olarak kulluğunu ikâme etmek için, bizzat kendisinin kesbine dâir fiillerinin tefrikayı, kulun bizzat kendisinin kesbiyle değil de Hak tarafından ihsan edilen fiillerin ise cem'i ifade ettiğini belirterek şerh etmiştir.<sup>506</sup> Fiillerin hakîkate Allah'a mı kula mı ait olduğu

<sup>501</sup> Kuşeyrî, *er-Risâle*, 144 [*Tasavvuf İlmine Dair Kuşeyrî Risâlesi*, 158].

<sup>502</sup> Kûh-i Şirâzî, “Hikâyâtü's-sûfiyye,” *Kalpelerin Makâmı*, çev. Hacı Bayram Başer (İstanbul: Hayy Kitap, 2015), 187.

<sup>503</sup> Hücvîrî, *Keşfu'l-Mahcûb*, 284 [*Hakikat Bilgisi*, 316].

<sup>504</sup> Serrâc, *el-Lüma'*, 283. [*İslâm Tasavvufu*, 246.]

<sup>505</sup> Kuşeyrî, *er-Risâle*, 144 [*Tasavvuf İlmine Dair Kuşeyrî Risâlesi*, 158].

<sup>506</sup> Kuşeyrî, *er-Risâle*, 144 [*Tasavvuf İlmine Dair Kuşeyrî Risâlesi*, 158].

sorunsalına da gönderme yapan bu sözle Dekkâk, Hz. Peygamber'in cem' halindeki fiillerinin aslında Allah'a ait olduğunu bildiren “*Attığın zaman sen atmadın, Allah attı*”<sup>507</sup> gibi âyetler ile “*Kulum bana nafilelerle yaklaşır ta ki ben onun duyan kulağı ve gören gözü olurum...*”<sup>508</sup> kudsî hadîsine gönderme yapmaktadır. Şöyle ki fiiller kula yani halka isnat ediliyorsa bu tefrikadır, fiiller halka değil de Hakk'a isnat ediliyorsa cem'dir. Bundandır ki Kelâbâzî bu rivayeti cem'in varlığına delil göstererek cem' hâlindeyken Allah'ın o kulun bütün tasarruflarını, hatta sıfatlarını ve varlığını kendi üzerine aldığını bildirmektedir.<sup>509</sup> “*Cem' Allah ile bilmek; tefrika ise Allah'ın emriyle bilmektir.*”<sup>510</sup> şeklindeki bir sûfî tanımında kulun cem' halinde bilmek dahil bütün eylemlerini Allah'ın tasarrufuna teslim etmesi ve kulluk şuurunun yitirilmesinden bahsedilmektedir. Allah'ın emriyle bilmek ise beşeriyet özelliklerine tekrar büründükten sonra kulun hem gerçeği hem de izafî olanı ubûdiyyet kılarak bilmesi şeklinde açıklanmaktadır. Şiblî'nin “*Kendini Hak için telef edene, Hak halef olur.*”<sup>511</sup> sözünde de işaret ettiği bu ubûdiyyet, Hakk'ın sâlikin fiillerini onun yerine icra ettiği bir makâm olarak karşımıza çıkmaktadır. Cüneyd-i Bağdâdî *Kitâbu'l-Mîsâk*'ta bu hali şöyle tasvîr eder:

“Kendisiyle cem' ettikten sonra onları tekrar tefrikaya düşürür. Cem' halinde onları dünyadan kaybeder; tefrika hallerinde onları tekrar dünyaya getirir. Bu sûretle gaybetleri dünyaya gelmelerine, dünyada var olmaları da Allah'tan gaybetlerine sebep olur... Allah iştirak olunmayan yüce sıfatlarını vererek onlarda dilediği gibi murâdını icrâ edince onları ihata eder.”<sup>512</sup>

Kulun kendiliğinden, sıfatlarından ve tüm tasarruflarından gaybet bulunduğu bu cem' hâlini bazı sûfîler de elest bezmindeki bulunuşa benzetmişlerdir. Amr b. Osman

---

<sup>507</sup> el-Enfâl 8/17. Kuşeyrî tefsîrinde bu âyetin cem' ve farka işaret ettiğini şu sözleriyle açıklamaktadır: “Sen attığında” ifadesi fark, “Allah attı” ifadesi ise cem'dir. Fark kulluk özelliği ike, cem rubûbiyyet özelliğidir. Cem' içermeyen her fark veya kulun niteliğinde desteklenmemiş her cem'in sahibi doğru yolda değildir. Hak başkalarını kendi zanlarında bırakır. Bu durumda onlar zan ve beklenti vadilerinde şaşkın bir şekilde dolaşırsar. Zannederler ki yaptıkları fiilleri tek başlarına meydana getirirler. Bu durum onlara yönelik tuzaktır. Allah şöyle buyurur: ‘Onlar iyi iş yaptıklarını zannederler.’ (el-Kehf 18/104) Bk. Kuşeyrî, *Letâifü'l-İşârât*, 631.

<sup>508</sup> Buhârî, “Rikâk”, 38.

<sup>509</sup> Kelâbâzî, *et-Taarruf*, 140 [*Doğuş Devrinde Tasavvuf*, 182].

<sup>510</sup> Sühreverdî, *Avârifü'l-Maârif: Gerçek Tasavvuf*, 677.

<sup>511</sup> Sülemî, *Tabakâtü's-Sûfiyye*, 213.

<sup>512</sup> Bağdâdî, *Resâilü'l-Cüneyd*, 43.

Mekkî'nin “Allah'ın mîsâk zamanı elest meclisinde kullarına hitâb etmesini cem’; dünyâda var oldukları zaman bundan aynı şekilde söz etmesini tefrika”<sup>513</sup> olarak isimlendirmesi bunu örneklendirmektedir. Şöyle ki orada cereyân eden mükâlemede hitâb eden de icâbet eden de Allah’tır, zira rûhlar cem’ halinde olduğundan davete icâbet edecek farkındalıktan yoksundurlar.<sup>514</sup> İşte Allah’ın insanları ilk var ettiği makâm cem’ makâmıdır ve bundan ötürü cem’ rûha ait bir durum ve hükümdür. Allah insanları dünya âleminde var edip, onlara peygamberler aracılığıyla tekrar hitâb ettiğinde ise fark hali ortaya çıkmıştır ve böylece fark, bedene dair bir hüküm olmuştur. İnsan dünyada bulunduğu müddetçe rûh ve beden sahibi oluşunun muktezasınca cem’ ve tefrikayı birlikte tecrübe etmekle memurdur.<sup>515</sup> Mekkî'nin bu sözü ayrıca mîsâk sonrasında cem’den tefrikaya düşen insanın seyr u sülûk yapmak sûretiyle tekrar cem’ hâline vasıl olmasının gerekliliğine yapılan bir vurgu olarak da anlaşılabilir.<sup>516</sup> Zira gaybet halindeki bir icâbet, şuur ve idrâk ile verilen icâbetin aynı değildir. Şu durumda ezelde tüm rûhların cem’ halindeyken şahit oldukları mârifete, şehâdet âlemine inip fark hâline büründükten sonra da erişmeleri beklenmektedir. “Allah onları mârifette cem’, ahvâlde de tefrik etti.” şeklindeki sûfî sözü de buna işaret etmektedir.

“Cem’ önceden bulundukları yerde onları yok etti ve fark onları bir zaman esersiz varlığa getirdi. Nefslerini kaybettiler ki bununla beşeriyetlerinden cem’ buldular. Cem’ olmak rûsumun kaybolmasıdır, telvinden gelen izleri silerek. Var oldukları zaman eski varlıklarındaki halleri kendilerinde artık yoktu. Cem halinde şekilsiz ve gizliydiler. Fark halinde yaratıldıkları zaman ezelde takdir edilen şey eksiksiz olarak onlarda tatbik edildi. O halde onlar için cem, gaybet, fark, huzûr hali demektir. Vecd ve fark onlara ait iki haldir.”<sup>517</sup>

Son olarak Kelâbâzî’den alıntıladığımız bu pasajda da görüldüğü üzere insanın kimliği ve potansiyellerinin doğru bir tanımlamaya kavuşabilmesi için temerküz

---

<sup>513</sup> Ferîdüddîn Attâr, *Tezkiretü'l-Evliyâ*, çev. Süleyman Uludağ (İstanbul: Kabalcı Yayınları, 2007), 419.

<sup>514</sup> Sülemî, *Tasavvufun Ana İlkeleri: Sülemî'nin Risaleleri*, çev. Süleyman Ateş (Ankara: Ankara Üniversitesi Basımevi, 1981), 33.

<sup>515</sup> Sühreverdî, *Avârifü'l-Maârif: Gerçek Tasavvuf*, 676-677.

<sup>516</sup> Muammer Cengiz, “Tasavvuf Tarihinde Elest Mîsâkına Dair Yorumlar”, *Uluslararası Sosyal Araştırmalar Dergisi The 10/50* (2017), 919.

<sup>517</sup> Kelâbâzî, *et-Taarruf*, 139 [*Doğuş Devrinde Tasavvuf*, 181].

edilecek nokta, “başlangıç noktası”dır. Sûfîler, insanın başlangıcına dair yürüttükleri dakik soruşturma neticesinde, kendisine, âleme ve yaratıcısına karşı sorumluluklar ağının tam ortasında bırakılan insan düşüncesini hem ontolojik hem epistemolojik hem de psikolojik yönlerden yeniden tanımlamayı başarmış görünmektedirler. İnsanın varlıkla olan ilişkisinin dünyaya geldiği ân ile son nefesi arasındaki süreçten çok daha öncesine denk geldiğine ilişkin düşünceleri meselenin ontolojik boyutunu teşkil ederken; dünya hayatının öncesinde cereyan ettiği haber verilen birtakım durumlar hakkındaki idrâk epistemolojik boyutu ve nihâyet insanın kendisi ve kendiliğine ilişkin yeni bir şuur kazanarak ikinci bir farkındalık kazanması da psikolojik boyutunu anlatmaktadır.

### 1.3. DEĞERLENDİRME

Sûfîleri yeni bir insan tanımına götüren ve insana ilişkin bütün söylemlerinde omurga haline gelen unsur, ezeli ahid olgusu olarak karşımıza çıkmaktadır. Buraya kadar ele aldığımız kavramlar ve meseleler bu ezeli sözleşmenin insanoğluna kazandırdığı metafizik hak ve imkanların bir özeti mâhiyetindeydi. Bundan sonraki kısımda ise bu ahdin insana çizdiği sınırlar ile yüklediği sorumlulukları ele alacağımız “yöntem” bahsine giriş yapacağız. Şöyle ki dünyada iken ezeli ahdin idrâk edilmesi tevhiidin hakikati anlamına geliyorsa, tevhide sevkeden bütün bir tasavvuf metodunu ezeli ahde riâyet şeklinde okumak mümkün olacaktır. Bu durumda tasavvufun gâyesi insanın ezeli ahdin verildiği rûhlar âlemine dönebilecek potansiyelini aktive etmek ve vücûdî bir rikkat kesbedeceği seyre sâir etmektir ki bu durumda karşımıza en az iki muhtemel soru çıkmaktadır: “Bu seyrde insanın ulaşabileceği nihai nokta neresidir ve insanın bu seyrdeki rolü tam olarak nedir?”

İlk sorunun cevabını, “ezeliyete vuslat” başlığı altında incelediğimiz “*sûfînin zaman içinde zamansız seyri*”ne tekabül eden ve dünyevî alakalardan her türlü taarrî ile tahallînin çeşitli ifadeleri olan “mirâç”, “vatan-ı aslî”, “fenâ-bekâ”, “huzûr ve cem” kavramları aracılığıyla incelemeye çalıştık. Bunun neticesinde insanın, ezel âlemindeki bulunuşunu dünya âleminde de tahakkuk ettirebilecek bir metafizik güce sahip olduğunu ve fakat bu gücün onu hiçbir zaman ubûdiyyet vasfından çıkarmayacağını, dolayısıyla ezele dönüş fikrinin varoluşsal bir tarafı bulunmakla birlikte daha çok bilişsel bir idrâk sürecini temin ettiği sonucuna ulaştık. Diğer bir ifadeyle insan için ezelde Hakk’ın huzûrunda bulunma ayrıcalığı onun “dünyalı” olmadığı hakikatine işaret etmektedir; ancak dünyalı olmasa bile ezelde verdiği ikrâr dünya hayatının bütünü

kapsadığından insan için kulluktan öte bir yol hiçbir zaman olmayacaktır. Dolayısıyla insan rûhu yönünden ezeldir ancak ezelde verdiği ubûdiyyet ikrârı, insanın cismani ya da rûhani yönüyle mi tanımlanması gerektiği sorunsalından daha öncelikli hale gelmektedir. Bu durumda sûfîlere göre insan, hangi çerçevede tanımlanırsa tanımlansın nihai kertede ezelde ahdettiği “ubûdiyyet” vasfı üzere baki olacaktır. Bundandır ki bu yeni insan telakkisini halka ve ilim erbabına arz ederken sûfîler analitik ve teorik bir söylem oluşturmak yerine, ubûdiyyet hassasiyetlerini ön plana çıkaran bir tevhîd dili geliştirmiş ve ezeli ahde ilişkin düşüncelerini âdâb bahisleri içerisinde tedkik etmeyi uygun görmüşlerdir. Dolayısıyla insanın ezelden tevarüs ettiği bâtinî ve rûhani gücü, verdiği ikrârın muktezası olan ve çoğunlukla zâhirî ve cismânî sorumluluklara delalet eden ubûdiyyet ile sınırlandırılmıştır. Bundan sonraki kısımda ezeli ikrârın insana yüklediği bu misyonu "ezeli ahde riâyet" genel başlığı altında inceleyeceğiz.

## 2. YÖNTEM: EZELÎ AHDE RÎÂYET

Kur'ân-ı Kerîm'in birçok yerinde insanın Rabbine vermiş olduğu sözden ve bu sözün gereğini ikame etmedeki tesâhülünden bahsedilmektedir. Örneğin *"Allah'ın size olan nimetini ve sizden aldığı ahdi (sözü) hatırlayınız. Çünkü 'işittik ve itaat ettik' demiştiniz. Allah'tan sakının, Allah gönüllerdekini bilir."* (Maide: 5/7); *"Onlar ki, Allah'a vermiş oldukları ahdi (sözü), kesin bir mîsâk haline getirdikten sonra bozarlar."* (Bakara: 2/27) *"Allah'a verdikleri ahdi (sözü) kuvvetle pekiştirdikten sonra bozanlar, Allah'ın riâyete edilmesini emrettiği şeyleri terk edenler ve yeryüzünde fesat çıkaranlar; işte lanet onlar içindir. Ve kötü yurt (cehennem) onlarındır."* (Ra'd: 13/25). *"Allah'a verdiğiniz ahdi (sözü) tutunuz."* (En'am: 6/152) *"Peygamber sizi, Rabbinize îmân etmeye çağırdığı halde niçin Allah'a inanmıyorsunuz? Hâlbuki O, sizden kesin söz almıştı. Eğer inanırsanız."* (Hadîd: 57/8); *"Biz emaneti göklere, yere ve dağlara teklif ettik de onlar bunu yüklenmekten çekindiler. (Sorumluluğundan) korktular. Onu insan yükledi. Doğrusu o, çok zalim ve çok cahildir."* (Ahzâb: 33/72); *"Onların çoğunda, sözünde durma diye bir şey bulamadık. Gerçek şu ki, onların çoğunu yoldan çıkmış bulduk."* (A'raf: 7/102). Bu âyetlerde ve burada zikretmediğimiz diğer birçok âyette bahsi geçen "söz", "riâyete", "hatırlama", "ahdi bozma" gibi örtük kavramların mazmunu olan âyet ise *"Kıyamet gününde, biz bundan habersizdik demeyesiniz diye Rabbin Âdemoğullarından, onların bellerinden zürriyetlerini çıkardı, onları kendilerine şahit tuttu ve dedi ki: Ben sizin Rabbiniz değil miyim? (Onlar da), Evet (buna) şahit olduk, dediler."* şeklindeki A'râf 172'dir. "Elestü bi-Rabbiküm: Kâlû Belâ" ikilemesiyle kalıplaşan bu âyet, Allah ile insanlar arasında gerçekleşen ezeli muahedeyi anlatmaktadır. "Kâlû belâ, elest, mîsâk, ahid" gibi kavramların referans noktası olan bu âyet aynı zamanda birçok teolojik tartışmada kilit rol oynamıştır.

Bütün insanlığın taraf olduğu bildirilen bu sözleşme hakkında zâhir ulemâsı iki farklı yorumda bulunmuşlardır: İlk görüşte olanlara göre Allah Teâlâ kıyamete kadar dünyaya gelecek bütün insanların rûhlarını yaratmış ve rûhlar âlemi denilen âlemde bütün rûhlara: "Ben sizin Rabbiniz değil miyim?" diye sual etmiş ve bütün rûhlar: "Evet/belâ sen bizim rabbimizsin!" diyerek yaratıcılarının varlığını ve birliğini ikrâr



etmişlerdir. Bu ilahî sözleşme, rûhlar âleminde hakîkaten gerçekleşmiştir.<sup>518</sup> Bu görüş Saîd b. Müseyyeb, Saîd b. Cübeyr, Dahhak, İkrime ve Kelbî (ö. 146h.) gibi selef âlimleri tarafından ve yine birçok sünî, sûfî ve şîî kelâm âlimleri tarafından benimsenmiştir.<sup>519</sup> Âyetin anlaşılması için istişhâd ettikleri delil ise İmam Mâlik ve Tirmizî’de yer alan mîsâk ile ilgili şu rivâyettir:

“Hz. Ömer’e bu âyet sorulunca şöyle dedi: “Allah’ın Resûlüne, bu âyet hakkında sorulduğunda, şöyle dediğini duymuştum: “Allah, Hz. Âdem’i yarattı. Sonra onun sırtını sağ eliyle sıvazlayıp, oradan bir zürriyyet (soy) çıkardı ve “Ben, bunları cennet için yarattım. Bunlar, cennetliklerin amelini yapacaklar”, dedi. Daha sonra (tekrar) Hz. Âdem’in sırtını sıvazladı ve oradan bir zürriyyet daha çıkarıp, “Ben, bunları da cehennem için yarattım. Bunlar, cehennemliklerin amelini yapacaklar” buyurdu. Bunun üzerine orada bulunanlardan bir adam: Ey Allah’ın Rasûlü, o halde (insanın) amel etmesi ne için? deyince, Hz. Peygamber (s.a.v) şöyle buyurdu: “Allah bir kulu cennet için yaratınca, cennetliklerin amellerinden bir amel üzere ölüp de cennete girsın diye, onu cennetliklerin amellerinde çalıştırır; bir kulu da cehennem için yaratınca, cehennemliklerin amellerinden bir amel üzere ölüp de cehenneme girdirsın diye, onu cehennemliklerin amellerinde çalıştırır.”<sup>520</sup>

İkinci görüş ise bu âyette ifade edilen ilahî sözleşmenin mecazî anlamda olduğudur. Zemahşerî, Kur’ân-ı Kerîm’de bu gibi temsîlî ifadelerin çokça olduğunu ifade etmiş, örnek olarak da şu âyeti zikretmiştir:<sup>521</sup> “*Sonra duman halinde göğe yöneldi, ona ve yeryüzüne: ‘isteyerek ve istemeyerek buyruğuma gelin!’ dedi. İkisi de: ‘İsteyerek geldik’ dediler.*”<sup>522</sup> Râzî de mîsâkın temsîlî olduğu yönündeki yorumun te’vil ve aklî izâhlara önem verenlere ait olduğunu ifade ederek bu sözleşmenin şu şekilde anlaşılması gerektiğini belirtir:

“Allah Teâlâ zürriyyetleri babaların sülbünden çıkarıp anaların rahmine koymuştur. Rahimde ilk önce nutfе halinde olan insan farklı evrelerden

<sup>518</sup> Maturîdî, *Te’vilâtü ehli’s-sünne* (Beyrut: Dâru’l-Kütübi’l-İlmiyye, 2005), 5/82.

<sup>519</sup> Hacı Mehmet Soysaldı, “Kur’ân âyetleri Perspektifinde İlahî Mîsâk”, *Bilimname* 1 (2019), 435-436.

<sup>520</sup> Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, I/ 44, 45, 251, 299, 371.; Tirmizî, “Tefsîru’l-Kur’ân, 7; 2,3.; İmam Mâlik, “Kader”, 2.; Ebû Dâvûd, “Sünne”, 16.

<sup>521</sup> Zemahşerî, *el-Keşşâf*, thk. Fethi Abdurrahman Ahmed Hicâzî (Riyad: Mektebetü’l-Ubeykan, 1998), 2/529-530.

<sup>522</sup> Fussilet 41/11.

geçtikten sonra nihâî şeklini alır. Şâhid tutma da bundan sonra, Allah Teâlâ'nın insanlara kendisinin varlığına, birliğine, yaratıcı olduğuna dair delilleri göstermesi ile gerçekleşmektedir. Bu şekilde insanlar bizatihi dilleri ile “evet” demeseler bile demiş gibi kabul edilirler. Nitekim bu durumun benzeri âyet-i kerîmeler vardır ve burada olduğu gibi herhangi bir durumu anlatmak için Arap dilinde mecaz ve istiâreye başvurmak da çok yaygındır.”<sup>523</sup>

Râzî bu yorumun kendince de benimsenip benimsenmediğini sarahaten söylememekte ve Mu‘tezile’nin bu ikinci görüşü desteklemek için öne sürdüğü delilleri nakletmektedir. Onlara göre ahd, ancak akıllı olan kimseden alınır. Eğer bu olay hakîkî olarak gerçekleşmiş olsaydı bu zerrelerin akıl sahibi olması ve bu dünyaya gelmeden önce verdikleri sözü de şu ân hatırlıyor olmaları gerekirdi; zira akıl bu kadar önemli bir hâdiseyi unutamazdı. Yine bu âyet muktezasınca, tenâsüh inancı da batıl olmaktadır. Şöyle ki; eğer bizim rûhlarımız bu bedenden önce başka bedenlerde ise bu durumda bizim bu bedenden önce başka bir bedende olduğumuzu hatırlamamız gerekirdi. Böyle bir şeyi hatırlamadığımıza göre tenâsüh diye de bir şey yoktur. Buna göre Mu‘tezilîler için “*Biz o mîsâk vaktinde söz verdik. Ne var ki, o vakitte vermiş olduğumuz ahde dair hiçbir şey hatırlamıyoruz*” düşüncesinde olanlarla tenâsühü benimseyenler arasında herhangi bir fark yoktur. Ayrıca Allah bu mîsâkı insanlardan ya o zaman ya da dünyaya geldikten sonra aleyhlerine bir delil olsun diye almıştır. O zamanda almış olması, bu denli bir mîsâk nedeni ile kimsenin mükâfat ve cezaya müstahak olamayacağına dair var olan icma nedeni ile batıldır. Hatırlanamayan bir mîsâkın dünyaya geldikten sonra insanın aleyhine delil olması da mümkün değildir.<sup>524</sup> Âyetteki şehâdet eden zerreler için ise iki ihtimal söz konusudur: ya akıl sahibiydiler ya da değildiler. İlk ihtimali kabul ettiğimizde, o zerrelerin mükellef olduğunu söylemiş olmaktadır. Bu dünyadaki teklif de kendinden önce bir ahde muhtaç ise o teklif de başka bir ahde muhtaç olur. Bu da teselsülü gerektirir ki o da batıldır. İkinci ihtimali ise akıllı olmayanın mükellef tutulması imkânsız olduğundan devre dışı kalır.<sup>525</sup>

---

<sup>523</sup> Râzî, *Mefâtîhu'l-Gayb*, çev. Sadık Kılıç vd. (Ankara: Akçağ Yayınları, 1991) 11/140-141.

<sup>524</sup> Râzî, *Mefâtîhu'l-Gayb*, 11/138.

<sup>525</sup> Râzî, *Mefâtîhu'l-Gayb*, 11/138.

Mîsâkın hakîkî olmadığını benimseyenlerden diğer bir grup ise, insanın fitrat<sup>526</sup> ve hilkatıyla ilgili bir açıklama getirmiştir. Bunlardan İmam Mâtürîdî, baba sülbünden alınıp ana rahminde inşa edilen insanın, fitratında Allah'ı arama istidâdının var olduğunu ifade ederek, mîsâkın bu istidâda gönderme yaptığını savunmuştur.<sup>527</sup> Hilkat/fitrat, insanı bir yaratıcının varlığına götürür; bundan ötürü fitrat tevhidin şehâdetidir ki bir hadîste bu şehâdetten “*Her doğan fitrat üzere doğar.*”<sup>528</sup> şeklinde bahsedilmektedir. Buna göre “Evet, Sen bizim Rabbimizsin” lisân-ı hâl ile verilmiş cevap olarak görülmelidir.<sup>529</sup> Dolayısıyla ezelde vaki olduğu bildirilen bu anlaşma Allah'ın kullarının hilkatine tevhid nûru ilka etmiş olması ve insanların bu nûr sayesinde Hakk'ı talep edebilecek ve tanıyabilecek bir potansiyelin taşıyıcısı oldukları şeklinde tevil edilmiştir.

Dikkat edilmesi gereken bir husus da âyetteki “değil miyim?” ifadesidir. Bu ifade içinde gizli bir “evet” saklayan formda varid olmuştur. Cevap ise “tabii ki (belâ)” anlamında ikinci bir “evet” şeklinde ortaya çıkmaktadır. Yani ezeli mîsâk, iki kabûlün olduğu bir ahidleşme olup hitâb ubûdiyyetin ilanı, cevap ise rubûbiyetin kabûlü şeklinde

---

<sup>526</sup> ف - فطره - Fitrat kelimesi ise “yarmak, ikiye bölmek; yaratmak, îcat etmek” gibi anlamlara gelen ف - فطر kökünden isim olup “yaratılış, belli yetenek ve yatkınlığa sahip oluş, koyunu sağlamak, hamuru zamanında ekmek yapmak” anlamlarında kullanılır. İlk yaratılış da bir yönüyle mutlak yokluğun yarılarak içinden varlığın çıkması şeklinde anlaşıldığından “fitrat” kelimesiyle ifade edilmiştir. Dolayısıyla fitrat, ilk yaratılış anında varlık türlerinin temel yapısını, karakterini ve henüz dış tesirlerden etkilenmemiş olan ilk durumlarını ifade etmektedir. Kur’ân-ı Kerîm’de on dokuz yerde fatr kökünden türemiş fiil ve isimler, bir âyette de fitrat kelimesi geçmektedir. “Sen yüzünü Hanîf olarak dine, Allah insanları hangi fitrat üzere yaratmışsa ona çevir.” meâlindeki âyet ve “Dünyaya gelen her insan fitrat üzere doğar; sonra anne ve babası onu Yahûdî, hıristiyan, Mecûsî (farklı bir rivayete göre hatta müşrik) yapar.” anlamındaki hadîste geçen fitrat kelimesinin doğru anlaşılması, insanın seçme hürriyeti, Müslümanların çocukları ve gayri müslim çocuklarının dinî ve hukukî statülerinin ortaya konması gibi kelâmî, ahlâkî ve fikhî meseleler bakımından oldukça önem arz etmektedir. Bazı alimler buradaki fitrattan maksadın İslâm olduğunu, her doğanın İslâm’a yatkınlıkla mücehhez oluşuyla açıklarken, bir kısmı Allah'ın her insan için belirlediği değişmez inanç şeklinde izah etmişlerdir. Konumuz bakımından dikkate şayan bulduğumuz yorum ise, fitrattan maksadın Allah'ın Hz. Adem'in neslinden dünyaya gelmeden önce almış olduğu rubûbiyyet ve ubûdiyyet üzere cereyan eden mîsâktır. Bk. İsfahânî, *el-Müfredât fî Garîbil-Kur’ân*, 384; İbn Manzûr, *Lisânu'l-Arab*, 2/1108; Hayatî Hökelekli, “Fitrat”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1996), 13/47-48; Taberî, *Câmi'u'l-beyân*, 10/1873; Kurtubî, *el-Câmi'li-Ahkâmî'l-Kur’ân* (Beyrût: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1988), 14/18.

<sup>527</sup> Özdemir, *Fitrat-Kader İkileminde Bezm-i Elest*, 33.

<sup>528</sup> Müslim, “Kader”, 22.

<sup>529</sup> Mâtürîdî, *Te'vîlâtü'l-Kur’ân*, haz. Ali Haydar Ulusoy (İstanbul: Mizan Yayınları, 2008), 6/104-106.

anlaşılmalıdır. Dolayısıyla ezelde vuku bulduğunu kabul edenlere göre bu anlaşma, Allah'ın rubûbiyyeti ve insanın abdiyyeti olmak üzere iki ilke üzerine mebnidir ki bu durumda ezeli mîsâkın en az iki yönlü bir anlaşmayı ifade ettiğini söylemek kabildir: *Birincisi* Allah'ın âdemoğullarına kendilerini tanıtmaları sebebiyle onların yaratılan birer varlık olduklarını "itiraf"; *ikincisi* ise her şeyin yaratıcısı ve tedbir edicisi olarak Allah'ın rubûbiyyetini "ikrâr"dır. Allah'ın Rablığı karşısında kendi konumunu anlayan zerreler, aynen meleklerin Hz. Âdem'in kendilerinden üstün olduğunu anladıklarında, onun karşısında saygı ile eğildikleri gibi tazim ifade eden ikrâr ve şahitlik taahhüt etmişlerdir.<sup>530</sup> Bu ikrâr ve şehadetin, Hz. Âdem'in zürriyyetinin nefis ve şeytan gibi engelleyici unsurlardan tamamen tecrit edilmiş bir mecliste kayıtsız ve şartsız bir şekilde gerçekleşmesi, ulemâ tarafından bütün insanlığın teklif âlemine sâlim bir fitrat üzere Müslüman olarak gelmesiyle izah edilmiştir. Yine Allah'ın, gereğini yerine getirme hususunda elest meclisinde bütün zerrelerden ikrâr alması, istikbale yönelik bir başka âlemde açıkça bunun devam edeceğinin ilanıdır. Bu minval üzere her insan, ahdinde ne derece vefalı olduğu hususunda teklif âleminde imtihan edilecek ve daha önce vermiş olduğu bu ahdi hatırlamaması da imtihanın bir parçası olarak mazeret sayılmayacaktır.<sup>531</sup> Nitekim doğru ve yanlış ayırt edebilecek bir akıl ve salim fitrat ile donatılması sözünün gereğini yapabilmesi için kifayet miktarını karşılamaktadır.<sup>532</sup>

Dolayısıyla ezeli ahid olgusu ister hakîkate hamledilsin ister mecaz olarak alınsın, Allah ve insan iletişimin boyutlarını ortaya koyan en önemli anlatılardan biri olarak alınmalıdır. Öncelikle âyet hayatta en önemli şeyin ne olduğuna dair bir keşf ve kabul potansiyelini beyan etmektedir. Hayatın en temel gerçeği olarak Allah'ın varlığının kabul edilmesi, varlıkları O'na dayanan bütün alt gerçekliklerin de doğru bir şekilde kavranmasının başlangıcını oluşturmaktadır. Ayrıca Allah'ın arz ettiği bu ahidde insan hem şahiddir hem de meşhuddur. Yani ezeli ahid insanı dünyadayken hatırlamadığı bir ana bağımlı hale getirip zaman ve mekânın edilgen nesnesi haline getirmemektedir. Bilakis insan bilme yetisi ve isimlendirme yetkisi hasebiyle gerçek varlığın keşfedilmesinde etkin rol oynayan ve bu yönüyle hakikat bilgisine kabiliyeti

---

<sup>530</sup> Şemsettin Işık, "İlk Mîsâk (Elest Sözleşmesi)", *Necmettin Erbakan Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 48 (2019), 105.

<sup>531</sup> Mevlüt Güngör, *Kur'ân Araştırmaları-2* (İstanbul: Kur'ân Kitaplığı, 1996), 196-197.

<sup>532</sup> Işık, "İlk Mîsâk (Elest Sözleşmesi)," 105 vd.

olan tek varlıktır.<sup>533</sup> Sonuç olarak âyet, insanın dünya hayatına geldiğinde üstlenmek durumunda olacağı ve onu bütün hayatı boyunca kuşatan, kendine bağlayan bir “yük”ten bahsetmektedir. Bu ezeli yük”ün ne olduğu ve nasıl taşınabileceği konusu ise yine zâhiri ilim gelenekleri ile sûfîleri ayıran bir husus olagelmıştır ki bu ayrımı şimdi ele alacağımız “teklîf” başlığı altında incelemeye çalışacağız.

## 2.1. Ezeli Ahdin İnsana Yüklediği: “Teklîf”

Kur’ân-ı Kerîm Allah ile insan arasında elest meclisinde başlayıp, teklif âleminden geçerek âhiret âlemine doğru uzanan bu ilişkiyi çeşitli âyetlerde açıkça ortaya koymuştur.<sup>534</sup> Bu âyetlerde sözü edilen olaylar insan ile Allah ilişkisinin başlangıcını teşkil etmektedir. Bir taraftan kulluk ahdi veren bir taraftan da İblis’in düşmanlığına maruz kalıp yoldan sapacağı bildirilen insana, varlığa gelmezden evvel iki muhtemel yol çizilmiş olmaktadır. Bu durumda ezeli ikrâr, insana zorunlu bir hayat tercihi yerine, bütün tercihler arasından müsbet olan tarafına ilâhî bir inayet teşkil etmektedir. “Şüphesiz biz ona doğru yolu gösterdik; artık o isterse şükreden olur, isterse nankör.”<sup>535</sup> Bütün insanlar bu inâyet doğrultusunda îmân üzere doğmuşlardır, fakat “aslî fitrat” adı da verilen bu îmânın korunamaması, İblis’in kendisi için mühlet istediği küfr ve dalalete sebebiyet vermektedir.<sup>536</sup> Buna göre, fitrat denen insânî öz, Allah ile insan arasındaki mîsâk üzere şekillenmiş olmaktadır. “(Resûlüm!) Sen yüzünü hanîf olarak dine, Allah insanları hangi fitrat üzere yaratmış ise, ona çevir; Allah’ın yaratışında değişme yoktur.”<sup>537</sup> âyetinde sözü edilen Allah’ın insanları üzerinde yaratmış olduğu fitrattan maksat, elest ahdinin insanın vicdânî derinliklerine bıraktığı Allah’ı tanıma duygusudur.<sup>538</sup> Yine bu doğrultuda denebilir ki fitratın îmân hususundaki bütün belirleyiciliği ve destekleyiciliğine rağmen, ezeli ikrâr ancak bir uygulama alanı olan dünya hayatında tahakkuk ettiğinde, ahid vefa bulmuş olmaktadır. Yani fitratın temizliği, ahdi inkârın önünde bir engel teşkil etmemekte, insan îmân ile küfr arasında muhayyer bırakılmaktadır.

---

<sup>533</sup> Şaban Ali Düzgün, *Sosyal Teoloji: İnsanın Yeryüzü Serüveni* (Ankara: Otto Yayınları, 2018), 37-40.

<sup>534</sup> el-Bakara 2/30-38; el-A’raf 7/12-25; el-Hicr 15/28-39, 40-42; Sâd 38/71, 73-85.

<sup>535</sup> el-İnsân 76/3.

<sup>536</sup> et-Taberî, *Câmiu’l Beyân fî Te’vîli’l-Kur’an* (Beyrut: Dâru’l-Kütübi’l-İlmiyye), 15/183.

<sup>537</sup> er-Rûm 30/30.

<sup>538</sup> Işık, “İlk Mîsâk (Elest Sözleşmesi),” 106.

Ezelî ahid bağlamında ele alınabilecek bütün konular, İslâm dünya ve insan görüşünün en temel vecizesi olan “kelime-i şehadet”te özetlenmektedir. Şehadet kelimesi ulûhiyyet mesajına şahid olan insan, ulûhiyyet mesajını veren Allah ve mesajın bizzat kendisi olmak üzere üç boyutlu bir ikrâra dayanmaktadır ki tevhîd, nübüvvet ve âhiret olarak belirlenen İslâm’ın temel esasları bu ikrâra dayanmaktadır. Genel anlamıyla tevhîd ile Allah’ın ulûhiyyeti ve rubûbiyyeti; nübüvvet ile Allah ve insan arasındaki vasıtalar, mesajlar ve ilişki biçimleri; âhiret ile de mebd ve mead denilen asla rücû bahisleri kastedilmektedir.<sup>539</sup> Farklı bir bakış açısıyla ele aldığımızda ise kelime-i şehadetin bize “şeylerin” var oluş biçimleri hakkında bilgi verdiğini görebiliriz. Şehadetin ilk tarafı olan “Allah’tan başka ilâhın-hakîkatın olmaması” tekvînî yani ontolojik bir durumu ifade ederken; nübüvvetin varlığı ve nübüvvet aracılığıyla ilâhî emirlerin insanlara ulaştırılması teklîfî bir durumdur. Allah’tan başka ilah olmaması ve Allah’ın âlemi irade ettiği hâl üzere yaratması yaratılışla alakalı olup, insanların bu konuda müsbet veya menfî bir söz hakları yoktur. İkinci kısımda ise insanların dünya hayatında peygamberler ve ilâhî kitaplar aracılığıyla uymaları emredilen emirler vardır ki insanlar bu emirleri tatbik konusunda icbar altında olmayıp muhayyerdirler.<sup>540</sup> Dolayısıyla İslâm tekvînî-ontolojik ve teklîfî-ahlâkî buyruklardan müteşekkil bir din olarak insana arz edilmiştir. Ezelde Allah’ın rûhlara hitâb edip onları rubûbiyyetine şâhid tutması, bütün rûhların ikrâr vermesiyle sonuçlanmışken; dünya hayatına getirildiklerinde bu ikrâr doğrultusunda değil; kendi ihtiyar ve iradeleri doğrultusunda bir din anlayışına sahip olmuşlardır. Bu durumda ezeldeki ilâhî hitâb tekvînî bir buyruk iken; dünya hayatına taalluk eden bütün dinî emir ve yasaklar teklîfî buyrukları teşkil etmektedirler. İnsanların bu yüzden tekvînî ikrârlarını, teklîfî boyuta taşımaları ve zorunlu itaati, gönüllü itaate çevirmeleri beklenmektedir. İşte ezelî ahidin insana yüklediği teklif, ezeldeki ikrârı dünya hayatında da tam bir teslimiyetle vermelerinden ibarettir.

Sonuç olarak “ezel” kavramı, kulun kimliğini tanımlayan bir köken olarak varlığımızın başlangıcını şehâdet âleminde alıp gayba, bilinç ötesine ve öncesine kadar götürmektedir.<sup>541</sup> İnsan ve Allah arasındaki ezelde verilen bu söz, maddî ve nefsânî

---

<sup>539</sup> William Chittick, *Kozmosun Hakîkatı*, çev. Ömer Çolakoğlu (İstanbul: İnsan Yayınları, 2017), 90.

<sup>540</sup> William Chittick, *İlahî Aşk*, çev. Ömer Saruhanlıoğlu - Kadir Filiz (İstanbul: Nefes Yayınları, 2018), 45-47.

<sup>541</sup> Özkan Öztürk, “Bilinç Ötesi Bir Hatırlama Figürü”, *Sabah Ülkesi Dergisi* 60 (2019), 57.

ağlarla inşa edilen kimliklerin üzerinde bir kimlik biçimi olarak “rubûbiyet-abdiyyet” ilişkisini öne çıkarmıştır. Yani zamanda inşa edilen diğer bütün sözler ve sözleşmeler, Allah’a verilen ilk söz karşısında anlamlarını yitirmiş olmaktadır. Bundan ötürü mîsâkın gerçekte vaki olduğunu savunanlar ile bir temsil olduğunu düşünenler için ortak anlam, ezelî sözleşmede insanın tarihi bir varlık olarak iktisab edeceği her tür aidiyet ve kimlikten evvel, tarih öncesinde belirlenen “kul” kimliği üzere var edilmiş olduğudur.

## 2.2. Ezelî Ahde Riâyet: Mücâhede mi Müşâhede mi?

Sûfîler elest ahdinin hakîkaten gerçekleştiği hususunda hemfikir olmalarının da ötesinde, bütün dünya hayatının oradaki tek bir anı canlandırabilmek gâyesine matuf olduğu görüşündedirler. Diğer yandan elest meselesi ister hakîkate ister mecaza hamledilsin, sûfîler nazarında her şeyden önce İslâm varlık tasavvuruna çekilen bir sınır çizgisi olarak kabul edilmiş olmalıdır. İnsan için takdir edilen ömür, aslında ezel ve ebed arasındaki sonlu kesitten yani hatırlamadığı ezelî mîsâk ile henüz gerçekleşmemiş kıyamet günü arasında salınmakta olan nisbî bir aralıktan ibaret olduğu için insanın hayatı ancak ezeldeki veya ebeddeki hakîkate yaklaşabildiği ölçüde nisbîlik kaydından kurtulma imkanına kavuşacaktır.<sup>542</sup>

Sûfînin gâyesi Allah’ın hiç bir “şey” değilken onlara varlık bahşedip, âhirette kendiyile yeniden karşılaşabilmeleri için rûh, sevgi ve akıl bahşetmeden önceki yalnızlığına dönebilmek, “elest günü”ndeki mîsâkı ve beraberliği tahakkuk ettirmektir.<sup>543</sup> Mezkûr âyetinin sembolik bir anlatım olmadığına ve “*Allah onları sever, onlar da Allah’ı severler.*”<sup>544</sup> veya “*Biz ona şah damarından daha yakınız.*”<sup>545</sup> gibi diğer âyetler ile beraber alındığında, insanın âlemdeki mevcûdâtтан herhangi bir ferd olmaktan ziyade, rabbiyle dostluk, yakınlık ve taahhüd üzere bir ilişki kurabilecek yetkinliğe sahip üstün varlık olduğunu farkedenden sûfîler ilimlerini bu yakınlığın hak ve sorumluluklarını ortaya çıkaracak şekilde inşa etmişlerdir. Bu yakınlığın barındırdığı tanımlanamazlık ve kuşatılamazlık ise sûfîlerin tecrübelerinin gerçekliğini isbât etmek ve ehl-i zâhiri ikna etmek konusundaki en büyük handikap olmuştur. Yine de sûfîler

---

<sup>542</sup> Gerhard Böwering, “The Concept of Time in Islam”, *American Philosophical Society* 141/1 (1997), 61.

<sup>543</sup> Bağdâdî, *Resâilü'l-Cüneyd*, 62.

<sup>544</sup> el-Maide 5/54.

<sup>545</sup> Kaf 50/16.

zaman zaman işâret diliyle, bazen de şathiyyelerle ezelde olan hakkında ihbarda bulunabilmişlerdir. Her halükârda, ezeli bir varlık olarak Allah’a kavuşmanın imkânına yaptıkları vurgu, sûfîlerin insandaki zamanın ve zamansallığın ötesine geçme yetki ve otoritesine olan inançlarını ortaya koymaktadır.

Sûfîler ilâhî ve beşerî ahidlere sadakati tasavvufun esası olarak görmüşlerdir. Hatta Bündâr b. Hüseyin’e göre, tasavvuf bütünüyle “ahde vefa”dan ibarettir.<sup>546</sup> Sûfîlerin ahde riâyet etmek veya vefâ göstermek ile ilgili tavsiyelerini, mîsâkın ezelde vuku bulduğu haliyle dünya hayatında da tahakkuk edebileceğine olan samimi inançlarına dayandırmışlardır. Fakat bu tahakkuk her şeyden önce vücûdî bir ubûdiyyeti iktiza etmektedir ki zaten tasavvuf, tercih ettiği yöntem itibariyle insanın kendini “hâl” olarak yetkinleştirmesini her şeye önceleyen bir disiplin olmuştur. Abdulvâhid b. Zeyd: *“Sıdk amel ile Allah’ın ahbine vefâ göstermektir. O kimseler ki Allah ile yaptıkları muahedeye sâdik kalırlar.”*<sup>547</sup> Buna göre tasavvufta hedeflenen şey sadece bilgi edinmek değil, aynı zamanda edinilen bilginin insanı ahlâken dönüştürmesidir. Bu anlayış, pratiği teorik eğilimlere öncelemek anlamına gelir. İbn Fûrek de ahdin gereğini yerine getirmenin önemini istikamet mefhûmu üzerinden işleyerek der ki: *“İstikâmetteki sin harfî talep ifade eder. Kendilerini tevhîd üzere bulundurmasını, kâlû belâdaki ahidlerinde sebât etmelerini, İslâm’ın koyduğu sınırlara riâyet etmeyi nasip etmesini sûfîler, Hak Teâlâ’dan talep ettiler demektir.”*<sup>548</sup>

Sûfîler için ezeli ahde riâyetin, tasavvufun yöntemi olan samimi ubûdiyyet ameliyeleri anlamına geldiği aşıkardır. Ancak hemen her kavram için farklı mertebeler tertip eden bir disiplin olarak tasavvufta kulluk tam olarak neye karşılık gelmektedir? Bu soru aynı zamanda tasavvufun yöntemi nedir sorusunun bir uzantısıdır. Tasavvuf insanı var olduğu halden daha üstün bir hale dönüştürme esası üzerine kurulu bir disiplin olduğundan; mesailini oluşturan bütün hâller ve makâmlar bir terakki ve tekâmül şeması olarak kurgulanmıştır. Bu kurguda, her ne kadar statik bir hiyerarşi olmasa da bir makâmdan terfi edebilmek, kulun gayret ve istikrârı tarafından öncelenmeyi gerektirmektedir. Bu yönüyle tasavvuf telîfâtı, insanlar arasında nefsin tedavisi, rûhun yüceltilmesi, dünya ve âhiret saadeti gibi ulvî hizmetler için eğitim vazifesi görebilecek

---

<sup>546</sup> Süleyman Uludağ, “Ahid”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1988), 1/533-534.

<sup>547</sup> Kuşeyrî, *er-Risâle*, 367 [*Tasavvuf İlmine Dair Kuşeyrî Risâlesi*, 293].

<sup>548</sup> Kuşeyrî, *er-Risâle*, 357 [*Tasavvuf İlmine Dair Kuşeyrî Risâlesi*, 288].



niteliktedir. Bununla birlikte tasavvuf yolunun bir eğitim sürecine dayandığı ve bu sürecin yalnızca nefsi terbiye ve tedavi etmekle icra edilebileceğinin muhakkak olduğunu söylemek yanıltıcı olabilir. Aksi takdirde Ebû'd-Derdâ'nın: *"Zeki ve akıllı kimselerin uykuları ve yiyip-içmeleri ne güzeldir! Ahmakların uykusuzluk ve oruçla elde ettiklerini kazanırlar."* ve yine mesela Bâyezid-i Bistâmî'nin *"Çalışıp kazanma ve çabalamayla hiçbir şey olmaz. Bendeki şu hâl iki âlemin varlığından öncedir. Ancak bahtiyar kul odur ki yürürken âniden ayağı bir defineye batar ve zengin olur çıkar."*<sup>549</sup> şeklindeki sözlerini tasavvuf usulünden ihraç etmek gerekecektir. Bunun yerine tasavvufî yöntemlerin her sûfînin tecrübesinde yeniden anlam kazandığını veya boyut değiştirdiğini göz önünde bulundurarak, bütün tasavvufî ahvâlin sûfîden sûfîye değişebileceği gibi bir sûfînin her ânında da farklılık gösterebileceği şeklinde bir çıkarımda bulunmak daha doğru olabilir. Buna göre insanın hangi veçhile terakki edebileceği veya ezeldaki saflığına hangi yolla vasıl olabileceği konusunda her bir sûfî tecrübesi, yöntemin bizzat kendisi haline gelebilmektedir. Yine de tasavvuf ilmini, bazı muayyen üst tasavvurlar ve tasdiklere bağlamak, ilmî hüviyetini muhafaza etmek bakımından önem arz etmektedir. Bu bağlamda en azından şu kadarını varsayabiliriz: Tasavvufî tekâmülî insandaki nefis ve onun terbiyesine göre tanımlayan mücâhede ehli ve tekâmülî rûha ve onun ezeli saflığına göre tanımlayan müşâhede ehli olmak üzere iki ana temayül vardır. Buna göre nefsin kötülüğü ve riyâzetin zorunluluğunu tasavvufî anlayışlarının merkezine yerleştiren Muhâsibî, Tüsterî ve Tirmizî gibi sûfîler ahde vefayı mücâhede kılmak şeklinde anlarken, nefsin kötülüğünün, rûhun yüceliği karşısında önemsiz hale geldiğini savunan ve "olmadan öncesine dönüş" arzusunu diğer her şeyin üstünde tutan Cüneyd-i Bağdâdî, Harrâz ve Hallâc gibi sûfîler müşâhede ve mârifet eksenli bir ahde vefa anlayışını temsil etmişlerdir. İster mücâhede isterse müşâhede eksenli olsun tasavvufun yöntemi olarak "terakkî"ye hem süreç hem de sonuç bakımından veri sağlayan asli temanın ezeliyet olabileceği, bizim bu bölümde sağlamaya çalışacağımız hipotezimizi oluşturacaktır.

---

<sup>549</sup> Attâr, *Evliyâ Tezkireleri*, 188.

### 2.2.1. Mârifet-i Nefs: Riyâzet ve Mücâhede

“Çünkü nefis, daima kötülüğü emredicidir.”<sup>550</sup> âyeti veya “Senin en büyük düşmanın iki yanın arasındaki nefstir.”<sup>551</sup> hadîsinde örneklendiği üzere İslâm, nefsi haramlardan uzak tutmayı, mekrûh olan hususlardan da sakınmayı tavsiye etmektedir. Allah insana kendi rûhundan üflemiş,<sup>552</sup> onu şerefli kılmış,<sup>553</sup> ona hikmet ve ilim vererek;<sup>554</sup> “ahsen-i takvim” üzere yaratmıştır; ancak insan nefsinin boyunduruğuna girdiğinde “esfel-i sâfilîn”<sup>555</sup> tehlikesine düşmekten de kurtulamayacaktır. Nefsin insan davranışlarındaki bu etkin kötücül rolü, ilk üç asırdaki sûfiler tarafından kelâm ve fıkıhın halihazırda çerçevesini çizdiği şekliyle kabul edilmişti. Bu kabûlün bir uzantısı da “*And olsun nefse ve onu biçimlendirip fücürunu ve takvasını ilham edene. Onu tezkiye eden felaha ermiş; onu kötülöklere boğan da ziyan etmiştir.*”<sup>556</sup> âyetiyle işaret edilen, insan nefsinin tezkiye edilmek sûretiyle kötülüğünün bastırılabilceğidir. Âyette yer alan “tezkiye” ifadesine sözlüklerde ilki, temizlemek ve arıtmak; ikincisi ise büyütüp geliştirmek olmak üzere iki anlam verilmiştir. Buna göre ilk kerte de nefis tezkiyesi nefsin bayağılıklarından kurtulmak şeklinde anlaşılmaktadır ki bu anlamıyla nefis tezkiyesi “yoğun dindarlık”la eşdeğer hale gelmektedir. Kelimenin ikinci anlamı ise daha teorik ve problematik bir incelemeyi gerektirmekteydi ki zâhir ulemâsı teolojik kaygılardan ötürü ilk anlamıyla yetinerek insanın nefsiyle olan imtihanından haramları ve mekrûhları terk ederek kurtulabileceğini savunmuşlardır.<sup>557</sup> Tezkiyenin, nefsin büyütülmesi ve genişletilmesi yönündeki ikinci mânâsı ise sûfiler tarafından daha büyük bir teveccüh görmüş; ilk anlamına ilave olarak nefsin haram ve mekrûhların yanı sıra zaruret miktarı dışında kalan bütün mubahlardan da feragat etmesinin önemine dikkat çekmişlerdir. Kavramsal düzeyde kaldığında tolere edilebilir durumda olan bu anlayış farklılığı, sûfilerin nefse yükledikleri ikinci anlam doğrultusunda vardıkları “tasavvufî bilgi” söylemini dile getirmeye başladıktan sonra muazzam bir krize dönüşmüştür. Zira sûfiler nefsleriyle azami ölçüde işgal edip onu arındırdıkları ve iyiliklere kabil bir hale

---

<sup>550</sup> Yûsûf 12/53.

<sup>551</sup> Beyhakî, *ez-Zühûd’l-Kebîr* (Beyrut: 1987), 157; Hindî, *Kenzü’l-Ummâl* (Beyrût: 1985), 4/431.

<sup>552</sup> Sâd 36/72.

<sup>553</sup> el-İsrâ 17/70.

<sup>554</sup> en-Nisa 4/113.

<sup>555</sup> et-Tîn 95/4-5.

<sup>556</sup> eş-Şems 91/7-10.

<sup>557</sup> Chittick, *Tasavvuf: Kısa Bir Giriş*, 106-107.

getirdiklerinde, kesbî ilimden daha farklı ve daha rakîk bir bilgiye ulaştıklarını farketmişler ve hatta bu yeni bilginin daha sahih olduğunu iddia etmişlerdir.<sup>558</sup> Bu meselenin bir krize dönüşmesinin asıl sebebi, sûfîlerin bu iddiayı gündeme taşımaya başladıklarında insanın neyi nasıl bileceğine ilişkin bütün konuların, etraflıca tartışılmış ve en azından sınırlarının muayyen bir şekilde çizilmiş durumda olmasıydı. Sûfîler tezkiye ile başlayan nefsi iyileştirme sürecindeyken hasıl olan bilginin, geleneksel ilim anlayışındaki gibi kesbe değil keşfe; yani insânî çabadan ziyade rabbânî ihsana mevkuf olduğunu savunduklarında, bunun diğer ilim otoritelerince menfî karşılanması kaçınılmaz olmuştur. Bu yüzden sûfîler mârifet adını verdikleri bu bilginin epistemik değer görmesi ve meşruiyyet kazanması için “nefse ve nefsin hallerine” dair yeni bir teori üretmek zorunda kalmışlardır. Temelde âyet ve hadîslerden istidlal ile oluşturulan bu yeni nefis teorisinin içeriği ise münferid de olsalar genele arzedilebilecek sûfî tecrübeleriyle oluşturulmuştur. Böylece *riyâzet*, *tezkiye*, *mücâhede*, *mücâdele*, *tahallî*, ve *tasfiye* gibi birçok farklı terimle anlatılmaya çalışılan nefsi iyileştirme sürecindeki tüm uygulamalar, tasavvufun hem yöntemi hem konusu haline gelmiştir.

Dolayısıyla tasavvufta ilk nazari teşebbüsler, insanın mâhiyetinin ve vücûdî-ilmî anlamdaki potansiyellerinin ne olduğu sorusundan ortaya çıkmıştır denilebilir. Her iki soru da sûfîleri diğer nazari disiplinlerde olduğu gibi öncelikle “nefs” konusu üzerinde yoğunlaşmaya sevk etmiştir.<sup>559</sup> Bu doğrultuda dikkat çeken ilk husus, bütün sûfîlerin nefsi insanın bütün kötü davranışlarının temel saiki kabul etmesidir.<sup>560</sup> İkincisi ise nefsin tedavi ve terbiye edildiğinde kötülük vasfından kurtulabileceğidir.<sup>561</sup> İnsan merkezli bir bilgi teorisi inşa etmeye çalışan sûfîler “benlik” anlamına gelen nefis ve nefsin hallerine ilişkin bütün araştırmalarını terakkî, tekâmül veya tehavvül gibi isimlerle terimleşen insanı olduğu halden daha iyi olana doğru geliştirme projesi kapsamında yürütmüşlerdir. Bu projenin ilk basamağı insana kendilik şuuru aşılacak yani onu mârifet-i nefis ile donatmaktır. Böylelikle sûfî düşüncesine göre “nefs” dünyevî insanın ezeli niteliklerine kavuşabilme sürecinin başlangıç noktası haline gelmektedir. Harrâz daha sonraları “*Nefsini bilen rabbini bilir*” vecizesine dönüşen “*Nefsinde olanı*

---

<sup>558</sup> Başer, *Şeriat ve Hakikat: Tasavvufun Teşekkül Süreci*, 111.

<sup>559</sup> Başer, *Şeriat ve Hakikat: Tasavvufun Teşekkül Süreci*, 111.

<sup>560</sup> Hücûrî, *Keşfu'l-Mahcûb*, 220 [*Hakikat Bilgisi*, 263].

<sup>561</sup> Hücûrî, *Keşfu'l-Mahcûb*, 231 [*Hakikat Bilgisi*, 265].

*bilmeyen rabbini nasıl bilebilir*”<sup>562</sup> sözüyle nefis bilgisi ile rubûbiyyet bilgisi arasındaki ayrılmazlığa ilk dikkat çekenlerdendir. İnsanın Hakk’a dair bilgisi nefesine dair bilgisi miktarınca olduğundan Hakk’ı daha iyi bilmesi için nefsini daha iyi tanımak zorundadır. Dolayısıyla mârifet-i Hak, mârifet-i nefse mevkuftur. Nitekim “*İnsanlara âfâkta ve nefslerinde âyetlerimizi göstereceğiz ki onun hak olduğu anlaşılsın.*”<sup>563</sup> veya “*İnancı tam olanlar için yeryüzünde âyetler vardır, nefslerinizde de öyle, görmüyor musunuz?*”<sup>564</sup> mealindeki âyetler, insanın kendi mâhiyeti, varlığının mânâsı ve gâyesi üzerindeki tasavvurlarının onu Hakk’ın idrâkine ve tasdikine götüreceğine işaret eden delillerden yalnızca ikisidir.

Tasavvufun erken dönemi nazar-ı itibara alındığında insan davranışlarına yön veren unsurlar hakkındaki ilk tasavvur, kötülüğün kaynağının nefis ve şeytan; iyiliğin kaynağının ise rûh olduğu yönündedir. Düşünce ve eylemlerin iyilik olarak ortaya çıkması ise ancak nefsin terbiye edilmesi sürecine bağlanmıştır. Bu durumda nefis üzerine tahakküm kurup onu disipline edecek olan unsurun ne olduğu sorusu gündeme gelecektir ki sûfîlerin bu konuda net ve müşterek bir görüş ortaya koymadıklarını belirtmek gerekir. Nitekim nefsi kontrol eden mekanizma kimi zaman akıl kimi zaman da kalp veya rûh gibi diğer insani unsurlar üzerinden tanımlanmıştır. Aslında nefsin karşısına ikame edilen unsurlardaki geçişlilik ve çeşitlilik sûfîlerin insanı bir vakıa olarak tespit edip düşünce ve davranış biçimlerine tek yönlü ve dar bir ufuk çizen geleneksel reelist yaklaşıma karşı, insanı reelden ideale doğru her ân seyreden gelişimsel bir zemine yerleştirdiklerinin bir göstergesidir. Dolayısıyla insanın nefsine dair bilgisi ve muamelesi hakkındaki tasavvufî söylem mezkûr kavramsal farklılıkları bir yana bırakırsak, insanın tahavvülü ve tekâmülünde düğümlenmektedir.

İnsanın olduğundan daha iyi bir konuma yükselmesi adına ilk kertede nefsi eğitmeye yönelik bu yöntem, tasavvuf tarihi boyunca hemen her sûfî tarafından öyle ya da böyle tatbik edilmiştir. Nefs muhasebesi ve mücâhedesini hakkındaki bu müteaddid görüş ve uygulamalardan, biz konumuz açısından anlamlı bulduğumuz sûfîleri ele almaya çalışacağız. Nefs teorisyenleri olarak bilinen bu isimler üzerinden cevaplamaya çalışacağımız temel soru ise şudur: “*İnsan neden ve nasıl yetkinleşir?*” Daha dakik bir

---

<sup>562</sup> Sülemî, *Tabakâtü’s-Sûfiyye*, 136.

<sup>563</sup> Fussilet 41/53.

<sup>564</sup> ez-Zâriyât 51/21.

tabirle; “*Bütün bir tasavvufun yöntemi ezeli ahde riâyet olarak okunabilir mi?*” Bu doğrultuda incelemeye aldığımız ilk sûfî, tasavvuf tarihinde nefis mücâhedesini ilk kez nazari zeminde inceleyip; hallerine ve insanı sevkettiği neticelere sistematik cevaplar arayan Muhâsibî olacaktır. Muhâsibî nefsin yıkıcı dünyevî gücünün karşısına aklın kurtarıcı uhrevî gücünü ikame ederek tahavvül ve tekamül sürecinde aklı özneleştirmektedir. İkinci sırada nefis mücâhedesini diğer bütün uygulamalardan üstün tutan ve Hücvîrî’nin bu sebeple kendisine “mücâhede ve riyâzet” esaslı “Sehliyye” tarikini nisbet ettiği Sehl b. Abdullah Tüsterî yer alacaktır ki Tüsterî de nefse karşı verilecek mücadelede rûhun belirleyiciliğine dikkat çekerek tekâmülün öznesinin rûh olduğunu ortaya koymaktadır. Son olarak da yine rûhu merkezde tutan bir anlayışla riyâzet ve mücâhede hakkında müstakil bir eser telif edip, mücâhede ile ezeli ahid arasında irtibat kurarak insan nefsinin derin boyutlarına dikkat çeken Hakîm Tirmizî’yi ele alacağız.

#### **2.2.1.1. Hâris el-Muhâsibî: Güzel Ahlâktan Yetkin Akla**

Muhâsibî nefis, akıl, kalp, ahlâk gibi insanı tanımlayan ve diğer varlıklar arasındaki konumunu tayin eden unsurlar konusunda tasavvuf düşüncesinin ilk teorisyonu kabul edilebilir.<sup>565</sup> İnsanın varlık tarzını maddi-mânevî bir bütünlük içerisinde

---

<sup>565</sup> Türkiye’de Muhâsibî hakkında yapılmış bazı önemli akademik çalışmalar şunlardır: Tezler: Ali Bolat, *Muhâsibî’nin Mârifet Anlayışı* (Samsun: Ondokuz Mayıs Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 1998); Mohammed Fawzi Kareem, *El-Hâris El-Muhâsibî’nin El-Mesâil fi A’mâli’l-Kulûb ve’l Cevârih adlı Eserinin İncelenmesi ve Tahkîki* (Yalova: Yalova Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans, 2017); Zafer Erginli, *İlk Sûfilerde Nefs Kavramı -Hâris Muhâsibî Örneği-* (Bursa: Uludağ Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2001); Muhammed Kızılgöç, *Hâris el-Muhâsibî’de Dini Davranış Teorisi* (Erzurum: Atatürk Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans, 2006); İhsan Memişbey, *İlk Sûfilerde Riya Kavramı: Muhâsibî Örneği* (İstanbul: Fatih Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans, 2014); Mihdat Aktulga, *Hâris el-Muhâsibî’de Ahlâk* (Van: Yüzüncü Yıl Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans, 2009); Cengiz Tüccar, *Hâris el-Muhâsibî’nin Kelâmî Görüşleri* (Sakarya: Sakarya Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans, 1998); Şahin Filiz, *Hâris b. Esed el-Muhâsibî’nin Hayatı Eserleri Fikirleri* (Konya: Selçuk Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans, 1990); Aynur Singin, *Erken Dönem Sûfilerinde İnsanın Hakikati ve Ahlâk: Hâris el-Muhâsibî Cüneyd-i Bağdâdî Hallâc-ı Mansûr* (Ankara: Ankara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2021); Emrullah İşler, *Muhâsibî ve Fehmü’l-Kur’ân’ı* (Ankara: Ankara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans, 1989). Makaleler: Tarık Tanrıbilir - Nail Karagöz, “Kelâm Konularına Tasavvufî Yaklaşım: Hâris el-Muhâsibî’nin ‘er-Riâye li Hukûkillâh’ Eseri Örneği,” *Kader* 3 (2017), 678-697; Aynur Singin,

tasvîr eden Muhâsibî varlık, bilgi ve ahlâk düşüncesini “insanın nefsini bilmesi, ona karşı mücadele vermesi ve iyileştirmesi” şeklinde özetlenebilecek bir süreçte dayandırmaktadır. Dolayısıyla Muhâsibî’ye göre insanın hakikatine yönelik bir araştırma her şeyden önce nefsin mâhiyetini ortaya koymaya matuf olmalıdır.<sup>566</sup> Zira nefis ve onun hırsı üzerinde aklın hâkim olabilmesi için kişinin kar ve zararını idrak edebilecek bir zihni formasyona ulaşması gerekmektedir.<sup>567</sup>

Muhâsibî’nin nefsin mâhiyeti hakkındaki öncelikli tasavvuru onun insanın kötü davranışlarının merkezi olduğu yönündedir. Öyle ki tüm eserlerinde ana tema olarak nefsin bu kötücül karakterini işleyen Muhâsibî “*Nefs kötüyü ve ona götüren yolları sever. Bütün kötülükler ondandır.*”<sup>568</sup> sözünde bir örneğini gördüğümüz üzere bütün kötülükleri terbiye edilmemiş nefse yüklemektedir.<sup>569</sup> Bununla birlikte “*Nefs dünya güzelliklerinden alakasını kestiği zaman âhiret güzelliklerine yönelir ve zamanla hem kurtulur hem de kurtarır.*”<sup>570</sup> ve yine “*Neticede nefis kendini kötülüğe sevk eden şeyleri terk edip bunların yerine iyiliğe sevk eden şeyleri geçirecektir.*”<sup>571</sup> sözleriyle de işaret ettiği gibi nefsin mutlak anlamda kötü olduğunu düşünmemektedir. Bilakis “*Nefse ve onu düzgün bir biçimde şekillendirip ona kötülük duygusunu ve takvasını ilham edene and olsun ki nefsin arındıran kurtuluşa ermiştir.*”<sup>572</sup> âyetinde de ifade buyrulduğu üzere insan nefsi hem fücür hem de takvaya açık bir tabiatla halkedilmiştir. Bundan ötürü insanlar nefslerindeki şehvete çağıran iç güdüyü tamamen yok etmekle veya şeytanın vesveselerinden tamamen kurtulmakla değil; nefsleriyle mücâhede etmekle emr olunmuşlardır. Dahası Muhâsibî nefsin tabii arzularını yerine getirmek yerine, onu bu arzulardan kesmenin, insanın nefsine olan şefkat ve merhametinin gereği olduğunu

---

“Hâris b. Esed el-Muhâsibî’de İnsan Doğası ve Ahlâk Üzerine Bir Deneme”, *Akademiar: Akademik İslam Araştırmaları Dergisi* 9 (2020), 69-98.

<sup>566</sup> Muhâsibî, *Nefsin Terbiyesi: Âdâbu’n-Nüfûs*, çev. Mehmet Zahit Tiryaki (İstanbul: Hayy Kitap, 2014) 12-13.

<sup>567</sup> Şahin Filiz, *Haris b. Esed el-Muhâsibî’nin Hayatı-Eserleri-Fikirleri* (Konya: Selçuk Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 1990), 108.

<sup>568</sup> Muhâsibî, *Nefsin Terbiyesi: Âdâbu’n-Nüfûs*, 20.

<sup>569</sup> Muhâsibî’de akıl, nefis ve tezkiye hakkında ayrıntılı bir çalışma için bk. Gavin N. Picken, *The Concept of Tazkiyat al-Nafs in Islam in the Light of the Works of al-Hârith al-Muhâsibi* (Leeds: The University of Leeds, Phd, 2005).

<sup>570</sup> Muhâsibî, *Nefsin Terbiyesi: Âdâbu’n-Nüfûs*, 20.

<sup>571</sup> Muhâsibî, “Bed’u men enâbe ilallâh,” *Vesâyâ*, thk. Abdulkâdir Ahmed Ata (Beyrut: Dâru’l-Kütübî’l-İlmiyye, 1986), 337.

<sup>572</sup> eş-Şems 91/7-9.

düşünen<sup>573</sup> Muhâsibî, nefsin terbiye sürecindeki tek bir rehavet unsurunun bile kişiyi güzel ahlâktan alıkoyacağını şöyle anlatmaktadır:

“Nefsin kendini rahata alıştırmaması, fıkıh âlimlerinin yorumları içerisinde en kolay olanları tercih etmeye ve yalnızca kaybettiğinde üzülmeyeceği şeylerden feragat etmeye meyletmesi zühdü bozar. Bu tür davranışlar insanda bazı arzuların oluşmasına neden olur ve neticede nefesine olan sevgisi Rabbine olan sevgisine galip gelir.”<sup>574</sup>

Dolayısıyla Muhâsibî’nin ahlâk anlayışında insanı bu iki muhtemel durum arasından kemal noktasına sevkeden veya kemal üzere seyretmesine vesile olan bütün haller ve makâmlar, nefsin kötülükten iyiliğe evrilebilecek mâhiyette olduğunun kabûlüne dayanmaktadır. Diğer bir ifadeyle Muhâsibî nefsin hallerini iyi bilmeyi ve onu tehlikelerden korumayı insanı bayağılıktan kurtaran ilk ve en önemli adım saymış olmaktadır. Nitekim insan, nefse mukayyed olması, iyinin ve kötünün seçiminde ona yol gösterici olması için akıl gibi değerli bir yetiyle donatılmıştır.<sup>575</sup> Yani nefsin kötülükten iyiliğe evrimi ve terbiyesiyle ilgilenip, onu kötülüklerinden menetmekle görevli unsur Muhâsibî’ye göre akıldır.<sup>576</sup> Zira insan aklı sayesinde hem dünyevî hem de uhrevî menfaatini gözetebilmektedir. Aksi takdirde kişi dünyada kendisine faydalı âhirette ise zararına olacak bir şeye teşebbüs etmişse aklını eksik kullanmış olmaktadır.<sup>577</sup> Buna göre akıl nefsin iyilik yönünde değişmesinin tek mümkün yolu olan,

---

<sup>573</sup> Âdâbu’n-Nüfûs’da bu düşüncesini: “Nefsini bil, durumunu gözden geçir, onunla ilgilenerek, şefkat göstererek, helak olmasından korkarak nefsinin gizli bağına araştı. Senin başka bir nefsin yok, o da helak olursa işte o büyük felakettir, büyük yıkımdır.” sözünü ifade etmektedir. Bk. Muhâsibî, *Nefsin Terbiyesi: Âdâbu’n-Nüfûs*, 13.

<sup>574</sup> Muhâsibî, *Tevbenin İlk Adımı: el-Kasdu ve’r-Rücû’ İlallah*, çev. Muhammed Coşkun (İstanbul: İlk Harf Yayınları), 2012, 31.

<sup>575</sup> Muhâsibî, *Er-Riâye*, 194-195.

<sup>576</sup> Muhâsibî aklın nefsin mürebbîsi olduğunu şöyle bir diyalog üzerinden cevaplar: “Nefs muhâsebesi nedir? -Aklın, nefsin yapıp ettiklerinin fazlalıklarını ve noksanlarını denetleyerek kulu onu şerrinden korumasıdır. -Nefs muhâsebesi hakkında bana biraz daha bilgi verip beni biraz daha aydınlatır mısın? -Yaptığın her hareketi gözünün önüne getir ve kendi kendine sor: Niçin? Kim için? Eğer Allah içinse devam et! Allah rızasını gözetmeyen başka bir şey içinse terk et! Bk. Muhâsibî, *El-Kasdu ve’r-Rücû İlallah*, 229-230.

<sup>577</sup> Muhâsibî dünya menfaati ile âhiret menfaati arasında denge gözetmemenin sonucunu şöyle betimlemektedir: “Allah’a and olsun ki, onlardan birinin dünyalıklar konusundaki ilmi, tırnağı üzerinde dirhemi çevirip ağırlığını haber verecek düzeye ulaşmıştı. Ama doğru düzgün namaz kılamıyordu.” Bk. Muhâsibî, *Akl ve Kur’an’ı Anlamak*, çev. Veysel Akdoğan (İstanbul: İşaret Yayınları, 2018), 28.

daimî riyâzet ve mücâhedenin hem kaynağını hem de zeminini teşkil etmektedir. Akıl nefis üzerinde tahakküm kurarak, takva yönünü ortaya çıkarmaya, fücürünü baskılayarak iştahlandığı her şeyden, bütün dünyevî alakalardan kesmeye kadirdir. Aklın örgütlemesiyle iyileşme yönündeki ilk adımı atarak nötralize olan nefsin, bütün mümkün yollar arasından istikamet yoluna kanalize olması için de arzu nesnelerinin bütününden koparılması gerekmektedir. Nitekim akıl da tek başına kaldığı zaman aldatıcı olabilmektedir. Bu yüzden aklın lehte ve aleyhte olanı doğru bir şekilde idrak edebilmesi için tâati isyana, ilmi cehalete, dini de dünyaya tercih edebilecek bir seviyede olması gerekmektedir.<sup>578</sup> Muhâsibî'yi nefis konusunda ayrıcalıklı kılan husus da tam olarak burasıdır. Muhâsibî insan davranışlarına yön veren unsurları anlatırken, nefis ve ahlâk, akıl ve bilgi dörtlüsü arasında bir orantı kurarak öncelikle yukarıda sözünü ettiğimiz gibi aklın, nefsin terbiyesine ve dolayısıyla ahlâka olan katkısını ortaya koymuş; ardından güzel ahlâkın da akıl ve idrâk gücünü tahkîm edeceğini söyleyerek dönüşümlü bir ahlâk ve bilgi teorisi ortaya koymuştur.<sup>579</sup> Mesela “*Bu sülûkun sonucunda nefis hallerini değiştirir, vaktiyle nefret ettiği şeyleri şimdi gönüllü olarak yapar. Artık kalbi yakîne ulaşır, âhirete dair hakikatleri müşahede eder ve bütün kalbiyle Allah'a yönelir.*”<sup>580</sup> ve keza “*Siz akıllı kazanmak için olanca gücünüzle çalışın; çünkü Allah'ın dostları düşünür, tefekkür eder, kâinattan ibret alır.*”<sup>581</sup> şeklindeki sözleri, tecrübî akıl olarak tesmiye ettiği bu yeni ve ikinci bir bilgi mekanizmasının açılımları olarak okunabilir. Tecrübi akıl, ancak nefsinin kötü vasıflarından kurtulan ve böylelikle güzel ahlâka kavuşan insanın elde edeceği üstün bir melekedir ve her insanda bulunan temel seviyedeki *garîzî* akıldan farklıdır.<sup>582</sup> Bir değer yargısı olmayan *garîzî*

---

<sup>578</sup> Ali Bolat, “Muhâsibî'nin Bilgi Kaynaklarına Bakışı,” *Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 12/13 (2001), 376.

<sup>579</sup> Muhâsibî'nin akıl ve ahlâk arasında kurduğu bu yakın irtibat sonraki dönem sûfilerince de sürdürülen bir esas haline gelmiştir. Hakîm Tirmizî sözelimi akıllı kişiyi “Rabbine karşı müttaki olan ve nefsinin muhasebe edendir.” şeklinde tanımlarken, Ebû Ali es-Sakaffî de “Arzuları ağır basanın akli devreden çıkar.” sözüyle cehalet ile ahlâksızlığı aynı anlama yormaktadır. Bk. Sülemî, *Tabakâtü's-Sûfiyye*, 128, 228. Sûfilerin epistemolojiyi ahlâk çerçevesinde yorumlamalarına ilişkin ayrıntılı bilgi için bk. Hacer Nur Babacan, *Erken Dönem Tasavvufunda Akıl-Ahlâk İlişkisi* (İstanbul: İstanbul Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2019); Hacı Bayram Başer, “Doğru Düşünmenin Aracı Olarak Nefis Terbiyesi: Tasavvufta Akıl-Kalp Karşıtlığının Anlamı Üzerine”, *Sabah Ülkesi* 55, (2018).

<sup>580</sup> Muhâsibî, “Bed'u Men Enâbe Ilallâh” 338.

<sup>581</sup> Muhâsibî, *Vesâyâ*, 129.

<sup>582</sup> Ali Bolat, “Muhâsibî'nin Bilgi Kaynaklarına Bakışı”, 375.



akıl, fiil haline geldiği zaman bir kritere ihtiyaç duymaktadır ki bu kriter bir şeyi inkar veya kabul etmesini sağlamaktadır. Öyle ki artık akı, fiil haline gelmiştir. Bundan ötürü tecrübî akıl mükteseptir, bulunduğu yer de kalptir.<sup>583</sup>

Yani kişi kalbini Allah’a yönelmeye engel olan her şeyden koruyup, masiyetten sakındığı, kendisine verdiği nimetlerle itaate yöneldiği ve nefsinin kötülüğünden arındığı zaman yakîne ulaşır, kalbi bir nûr haline gelir, akı kemale erer, Allah hakkında mârifeti artar.<sup>584</sup> İşte o zaman O’nun azametini, yüceliğini akleder. Akli kemâl böylelikle Muhâsibî’ye göre düşünme eylemine ve sürecine değil; Allah’ın bu süreçteki azminden ötürü kula ihsan etmesi umulan inayete mebni olmaktadır.<sup>585</sup> Yani sahih bilgi elde etmek isteyen salık, öncelikle ahlâklî olmak durumundadır ki bunun yolu bahsi geçtiği üzere nefsin terbiye edilmiş ve fücür vasfının bastırılmış olmasıdır. Böylelikle mücâhedesini artan salikin, akı ve dolayısıyla bilgileri de kemale erecek; cömertlik, tevekkül, zühd, sabır, şükür gibi güzel huylar kesbettiğinde, daha akıllı bir insan haline gelecektir.

Sonuç olarak tasavvufun yöntemi nedir sorusuna Muhâsibî’nin bütün eserleri boyunca verdiği cevap nefsin terbiyesidir. Bu terbiye sürecini riyâzet, mücâhede, muhasebe gibi kavramsal çeşitlilikle analiz eden Muhâsibî, nefsin yalnızca ilk kademedeki “emmâre” vasfını hedef alan bir teori geliştirmiş, nefs-i emmârenin en belirgin tezahürü olarak “riya” kavramı üzerinde durmuş ve riyanın karşısına nihai bir gâye olarak “ihlâs” terimini ikame etmiştir. Bu gâyeyi gerçekleştirebilmenin önkoşulunun kulun gayreti değil Allah’ın inayeti olduğunun altını çizen Muhâsibî, bu duruma yükselenlerin sayısının ise oldukça az olduğunu belirtmektedir. Ayrıca bu inayetin sürekliliği için kulların da sürekli riyâzet kılması gerekmekte ve bundan dolayı Muhâsibî’de ahlâk kazanılmış değil her ân yeniden kazanılacak bir gâyeye dönüşmektedir.<sup>586</sup> Muhâsibî düşüncesinde nasıl ki riya yanlış akıl yürütmenin hem sebebi hem de sonucu olarak insanın fiillerinden kaynaklanan irâdî bir kötülükse ihlâs

---

<sup>583</sup> Muhâsibî, “el-Kasd ve’r-Rücû ilallâh,” 251-252.

<sup>584</sup> Muhâsibî, *Vesâyâ*, 130-131.

<sup>585</sup> Muhâsibî, *er-Riâye*, 97-98.

<sup>586</sup> Filiz, *Haris b. Esed El-Muhâsibî’nin Hayatı-Eserleri-Fikirleri*, 116.

da tam zıddına î mânile amel yahut bilgi ile eylem arasındaki mutabakatı ifade etmektedir.<sup>587</sup>

Bununla birlikte Kur'ân'da lafzi dayanakları olmasına rağmen "levvâme-mülhime- râziye-marziye ve mutmainne" gibi diğer nefis mertebelerinden veya tekâmül duraklarından hiç bahsetmemiş; nefsin engelleri ve kötülüklerinin en aza indiği durumda dahi herhangi bir makâm terfisine mazhar olamayacağına işaret etmiştir.<sup>588</sup> Diğer yandan Muhâsibî idrak edici güçler arasında veya insanın hakîkatine ilişkin açıklamalarında "rûh", "nûr" ve "mârifet" gibi unsurları ihtiyatlı bir şekilde kullanarak<sup>589</sup> Allah ve insan ilişkisine dair düşüncenin inşasında nassın kuruculuğunu korumaya çalışmıştır.<sup>590</sup> En azından erken dönem kelâm ve felsefe geleneğinin rûh ile müteradif olarak kullandığı nefis kavramının Muhâsibî'de diğer bütün muhtemel anlamlarından soyutlayıp insandaki şerrin kaynağı anlamına daraltıldığını ve tasavvuf terbiye yöntemi için odak haline getirildiğini söylemek gerekir. Dolayısıyla Muhâsibî'de nefis uslanmaz ve iyileşemez tabiatte bir unsur olup, daimî riyâzet ve mücâhede olmadıkça aklın/kalbin dahi sağlıklı düşünmesine engel olmaktadır. Riyâzet ile nefsin boyunduruğundan kurtulmuş olan yetkin tecrübî aklın idrâki ise insanı en iyi ihtimalde ihlâs/sıdk makâmına ulaştıracaktır. Yani insanın ahlâkî yetkinliği ile akîl yetkinliği arasındaki mutabakat, Muhâsibî'ye göre insanın Allah ile olan bağının ideal formülüdür.

Muhâsibî'nin Allah'ın seçkin kulu olmakla ilgili söylediği bir sözü ise bize ezeli mîsâkın kulun gündelik yaşamına yansıyan tarafı hakkında önemli bir ipucu vermektedir: "*Allah kullarından lübb sahiplerini âlemler içinden seçti. Onlar Allah'a verdikleri ahde vefâ gösterdiler ve mîsâkı bozmadılar.*"<sup>591</sup> Akıl-ahlâk ve mârifet<sup>592</sup> ilişkisinde özetlenen tekâmül anlayışının en iyi örneklerinden biri olan bu sözyle

---

<sup>587</sup> Singin, Erken Dönem Sûfilerinde İnsanın Hakîkati ve Ahlâk: Hâris el-Muhâsibî Cüneyd-i Bağdâdî Hallâc-ı Mansûr, 55.

<sup>588</sup> Erginli, *İlk Sûfîlerde Nefs Kavramı -Haris Muhasibi Örneği-*, 127.

<sup>589</sup> Muhâsibî, Akıl ve Kur'an'ı Anlamak, 17-20.

<sup>590</sup> Babacan, *Erken Dönem Tasavvufunda Akıl-Ahlâk İlişkisi*, 60.

<sup>591</sup> Muhammed Nurullah Çınar, *Velâyet Düşüncesinin Oluşum Süreci ve Erken Dönem Tasavvufunda İslâm'ın İdeal İnsan Tipi* (İstanbul: İstanbul Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2021), 117.

<sup>592</sup> Muhâsibî'de ahlâkî bilincin nasıl terakki ve tekâmül ettiği hakkında bilgi için bk. Nuriye İnci, *Muhâsibî'nin Tasavvuf Düşüncesinde Vicdan* (Ankara: Ankara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2021), 153 vd.

Muhâsibî ezeli mîsâka sadâkati, ontolojik ve epistemolojik içeriklerden ziyade ahlâkî ve zâhidâne bir açılımda ele alınmış görünmektedir. Dolayısıyla İnsanın eylem ve düşünceleri hakkındaki dakik tahlilleriyle çağını aşan bir teorisyen olmasına rağmen, Muhâsibî'nin insan anlayışı tasavvufun zühhd ekseninde gelişen ilk tasavvurunu temellendirmekten öte bir gâye taşıyor gibi görünmektedir. Bu yüzden de kendinden takriben bir asır sonra gelişecek olan Allah ile ontolojik veya epistemolojik anlamda bir ittisâlin Muhâsibî düşüncesinde izlerine rastlamak mümkün değildir. Sonuç olarak tasavvufun yöntemi olarak riyâzet ve mücâhedenin temellendirilmesi, tatbik ve talim edilebilmesinde Muhâsibî'nin katkısı oldukça büyüktür. Bununla birlikte insan ve Allah arasında kurulabilecek en ideal irtibatı, geleneksel dini düşüncede olduğu gibi muâmelât üzerinden kurgulanmış ve nefis terbiyesinin insanı hangi noktaya taşıdığı sorunsalına bilişsel açıdan yaklaşmıştır. Bu yönüyle Muhâsibî'nin aslında konumuz açısından karşı örnek teşkil ettiğini belirtmemiz gerekir. Nitekim yukarıda belirtildiği üzere onun kemâl anlayışında riyâzet ve mücâhede uhrevî bir kâr ve zarar şuuruna ulaşmak gibi bir gâyeye matuftur. Rûhun ontik kökeni veya ezeli mîsâkın metafizik boyutları hakkında herhangi bir açılım ise Muhâsibî düşüncesinde yer almamaktadır.

#### **2.2.1.2. Sehl b. Abdullah Tüsterî: Nefs, Kalp ve Rûh Üçlemi**

Hücvîrî'nin nefis mücâhedesini ile temeyyüz ettiğini belirttiği Sehliyye fırkasının öncü ismi Tüsterî de nefsin kötülüğü ve uslanmazlığı konusunda Muhâsibî ile ortak kanaattedir.<sup>593</sup> Ancak onu Muhâsibî'den ve diğer tüm sûfilerden ayıran mücâhedeyi mânevî terakkinin yegâne yöntemi saymasıdır. Sehl ve takipçileri, “*Uğrumuzda mücâhede edenleri yollarımıza iletiriz.*”<sup>594</sup> âyetini prensip edinerek, kötülüklerin kaynağı olan nefis mücâhedesini sülûkta başarıya ulaşmanın yegâne aracı saymışlardır. Ondandır ki tasavvuf klasikleri Sehl'in mücâhedenin hakkını vermek için uyguladığı ve

---

<sup>593</sup> Tüsterî'nin tasavvufî anlayışı hakkında detaylı bilgi için şu çalışmalara bakılabilir: Gerhard Böwering, ed., *The Mystical Vision of Existence in Classical Islam: The Qur'anic Hermeneutics of the Sûfî Sahl at-Tustari, Die Welt des Islams* (Berlin: De Gruyter, 1981); Mustafa Öztürk, “Sehl et-Tüsterî (ö. 283/896) ve Tasavvufî Tefsîri Üzerine Bazı Tespit ve Değerlendirmeler”, *Tasavvuf: İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi*, 9 (2002); Fatma Gedik, *Sehl b. Abdullah et-Tüsterî ve Tasavvufî Görüşleri* (Ankara: Ankara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2019); Tuğba Başer, *Sehl b. Abdullah et-Tüsterî'nin (ö. 283/896) Tasavvuf Anlayışı* (Yalova: Yalova Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2017).

<sup>594</sup> el-Ankebût 29/69.

mürîdlerine uygulattığı birçok katı usûlden bahsetmektedir.<sup>595</sup> Tüsterî bununla birlikte insan nefsinin iki yönü olduğu görüşündedir. “Nefsü’t-tab” ve “nefsü’r-rûh” ismini verdiği<sup>596</sup> bu iki yönden ilki, Tüsterî’nin “en büyük tağut” olarak vassettiği<sup>597</sup> insanın en sefil ve kesîf eylemlerinin kaynağıdır ki nefs-i emmâreye karşılık gelmektedir.<sup>598</sup> Nefsin bu sefâlet yönünün nedeni ise tabiatının “dünyadan” kaynaklanıyor olmasıdır. Nasr Sûresi’ni tefsîr ederken, âhirete hazır hale gelmek için nefse karşı rûha yardım edilmesi gerektiğini, çünkü rûhun âhirete ait olduğundan orayı istediğini; nefsin ise dünyadan olduğu için dünyayı ve dünyalık zevkleri istediğini belirtir.<sup>599</sup> Nefsin tabiatından kaynaklanan bu kötülüğü ne kadar eğitilirse eğitilsin hiçbir zaman yok olmayacağından nefse karşı verilecek mücadelenin bütün ömrü kuşatacak bir süreklilikle icra edilmesi zorunlu olmaktadır.

Tüsterî’nin “nefsü’r-rûh” ismini verdiği nefsin ikinci veçhesi ise nefs ve rûhun birleşme noktasını teşkil eden, iyileşmiş nefsi ifade etmektedir. “*Nefsü’r-rûhun da, nefsü’t-tab’ın da latîfesi vardır. Nefsü’t-tab’ latîfinin hayatı, nefsü’r-rûhun latîfinin nûru iledir.*”<sup>600</sup> sözüyle işare ettiği üzere nefsü’r-rûh, rûhun maneviyatından istifade edebilen rûhlaşmış nefstir. Dolayısıyla sürekli riyâzet kılan ve nefesine hiçbir halde aman vermeyen sâlikin nefsi, artık tabiatından gelen şehvet unsurları yerine rûhun talep ettiği Rabb’e kavuşma arzusuyla dolacaktır. Buna göre Tüsterî nefs ve rûh, unsurları arasında tam bir karşıtlık ilişkisi kursa da nefsin daimî riyâzetle rûh lehine dönüşüm yaşayabileceği kanaatindeydi. Bununla birlikte nefs ve rûh arasındaki ontolojik ayrımı koruyan Tüsterî, Müberred(ö. 286/900) isimli bir dil âliminin “*Rûh ve nefis muttasıl iki şeydir. Biri olmadan öbürü bulunmaz*” sözünü aktaran kişiye “*Hatâ etmiş, zira rûh, kesîf olan nefsü’t-tab’ henüz yokken Allah’ın lütfuyla bizzat kâimdir. Bilmez misin ki Allah Teâlâ zerre halindeki külle nefsü’r-rûh, aklın fehmi, kalbin fitnatı ve ilm-i latîf*

---

<sup>595</sup> Hücvîrî, *Keşfu'l-Mahcûb*, 225 [*Hakikat Bilgisi*, 259].

<sup>596</sup> Sehl b. Abdullah Tüsterî, *Tefsîrü't-Tüsterî*, thk. Muhammed Bâsil Uyûn es-Sûd (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2007), 134.

<sup>597</sup> Tüsterî, *Tefsîrü't-Tüsterî*, 54.

<sup>598</sup> Tüsterî, *Tefsîrü't-Tüsterî*, 27. Tüsterî nefs-i emmâre ile nefsin daha iyileşmiş bir formu kabul edilen nefs-i levvâme arasında gerçek bir fark görmemektedir. Bu sebeple nefsü’t-tab’ kavramı hem nefs-i emmâreyi hem de nefs-i levvâmeyi kapsamaktadır. Bk. Tüsterî, *Tefsîrü't-Tüsterî*, 182.

<sup>599</sup> Tüsterî, *Tefsîrü't-Tüsterî*, 208.

<sup>600</sup> Tüsterî, *Tefsîrü't-Tüsterî*, 134.

halinde iken, *nefsü't-tab' bulunmaksızın hitâb etmiştir.*"<sup>601</sup> diyerek eleştiri getirmiştir. Dolayısıyla Tüsterî'ye göre insan, bedensel varlığına bürünüp nefis ile donatılmasından çok önce âkil bir rûh olarak ezelde Allah ile kıyâm bulmaktadır. Bu durumda karakterlerindeki karşıtlık bir yana ontolojik olarak da rûh nefse sebkât ettiğiinden, aynı veya muttasıl olmaları imkân dışı olmaktadır. Tüsterî rûhun ise ilâhî, azametli, Allah'ın sıfatlarıyla mevsuf ve daima Rabbine meyleden bir varlık olduğu görüşündedir.<sup>602</sup> Nefs hakkındaki tasnîfini rûha da uyarlayarak "er-rûhu'n-nûrî" ve "nefsü'r-rûh" olmak üzere iki tür rûhun varlığından söz eden Tüsterî, bunlardan ilkinin ilâhî kudretin ilk ve doğrudan eseri olması bakımından ilâhî kudrete en yakın olan rûh olduğunu; ikincisinin ise bireyselliğin temeli olan bedenın tesviyesinden sonra üfürülen rûh olduğunu belirtmektedir.<sup>603</sup> Rûhun mâhiyetine ilişkin teferruatlı malumatı ileride vereceğimiz için şu kadarını söylemekle iktifa edebiliriz: Tüsterî nefsin bozgunculuğuna, insanın evveleminde rûh gücüyle mukavemet gösterebileceği kanaatindedir. Nitekim insanın ilk ve aslî unsuru rûh olduğundan, dünya yaşamına geldiğinde nefsin bütün kötülüğüne rağmen rûha bir yaşam kodu gibi ilka edilen rubûbiyet bilgisinin koruması altındadır. Bütün mesele nefsin baskın karakterine ivme kazandıran haz unsurlarını minimize ederek, rûhun karakterini ve arzularını öne çıkarmaktır. Tüsterî'nin "*Sünnetin tatbikinde emir ve nehye uymak, tevâhidin ikâmesinde yakîn ve rûhun vuslata dair ilmi, nefisle mücadelede son derece önemlidir. Rûhun vuslatını sağlayan ilim, Allah'ın onun üzerinde kâim olduğu, kendisini koruyup kolladığı bilgisine sahip olmak ve rızâ göstermektir.*"<sup>604</sup> sözü bu mânâda okunabilir.

Böylelikle nefis ve rûh karşıtlığını net bir şekilde ortaya koyan Tüsterî, insanın üçüncü kurucu unsuru olarak kalbin veya aklın da bu karşıtlıkta karar mercii olduğu görüşündedir. Diğer bir ifadeyle akıl veya kalp insana nefsinin arzularının kötülüğü ile rûhunun arzularının iyiliği hakkında şuur sağlayarak, iyi ve kötüyü tefrik etme vazifesini icra etmektedir. Aklın ve kalbin aynı vazifeyi görüyor olmalarına karşı aynı değil ayrı latifeler olduğunu öne süren Tüsterî, aklın idrakinin *fehm*, kalbin idrakinin ise *fitnat* kabilinden olduğunu belirtir.<sup>605</sup> Ayrıca Tüsterî, Muhâsibî'nin nefis ve akıl arasında

---

<sup>601</sup> Tüsterî, *Tefsîrû't-Tüsterî*, 133-134.

<sup>602</sup> Sicillî, *eş-Şerh ve'l-Beyân*, vr. 198b.

<sup>603</sup> Tüsterî, *Tefsîrû't-Tüsterî*, 73, 93, 99, 126, 128, 134.

<sup>604</sup> Tüsterî, *Tefsîrû't-Tüsterî*, 165.

<sup>605</sup> Tüsterî, *Tefsîrû't-Tüsterî*, 132.

kurduğu irtibatı, nefis ve kalp arasında kurarak der ki: “*Nefsin yedisi arzî yedisi de semâvî olan on dört perdesi vardır ve kul nefsini yavaş yavaş yere gömdükçe kalbi semâlara doğru yükselir ve arşa varır.*”<sup>606</sup> Bu izah doğrultusunda Tüsterî’nin insan benliğinin inşası için sunduğu formül mutlak anlamda nefsin kalp karşısındaki mağlubiyetidir. Ona göre insan ilâhî menşe’li olup hayrı tavsiye eden rûh ile bencillik ve dünyevîlik dürtülerinin merkezi olan nefsü’t-tab‘ın daima çatışma halinde olduğu bir arenadır.<sup>607</sup>

Dolayısıyla Tüsterî insanda idrak kabiliyetine sahip nefis, rûh, akıl ve kalpten oluşan dördtlü bir tasnîfte bulunarak her biri için hususî bir yönelim ve fonksiyondan bahsetmektedir. İnsanın olduğu hali iyileştirmek adına seyredeceği terakkide bu unsurlardan hangisinin baskın olduğu ve dolayısıyla riyâzetin neyle temellendirileceği sorununa yönelik yukarıdaki açıklamalardan hasıl olan netice şudur: Tüsterî’ye göre insan dünya ve âhiret ikileminde itidali sağlayacak ve doğru ile yanlışın arasını suhuletle tefrik edebilecek akıl, kalp ve rûhun irşad ve delâletiyle tek bir kötücül unsura karşı mücadele vermekle yükümlüdür. İnsanın üç cepheden iyilik ve doğruluk tarafına meyyâl olmasına karşın, tek bir nefis gücü karşısında mağlub oluşunu ise Tüsterî nefsin tahakküm arzusunun şiddet ve kuvvetine bağlamaktadır. Yani nefis, insanın dünyada bulunuşunun alameti olarak, ölünceye kadar beden üzerindeki tahakküm arzusunu koruyacaktır. Tüsterî nefsin bu arzusunu kırabilmek için gerekli olan motivasyonu ise insanın dünyadan önceki ve dünyadan sonraki varlık tarzını mikyas olarak izah etmeye çalışmaktadır. Mesela bir sözünde: “*Eşyânın başlangıcı mârifet, âhiri ilimdir. Şeyin başlangıcı ise ilim, âhiri mârifettir. İlmin en son bâbı mârifetin ilk bâbıdır. Mârifetin ilk bâbı Allah’a güvenmektir (sükûn). Zikrin kemâli müşâhede bilgisidir.*”<sup>608</sup> diyen Tüsterî’nin insanın ilk bilgisinin ve aynı zamanda içine işleyen ilâhî kodun, elest bezmindeki sözleşme olduğunu îmâ etmektedir.<sup>609</sup> “*Akıl ilimle bilmek, ilim mârifetle bilmek, mârifet ise Hakk’la bilmektir.*”<sup>610</sup> şeklindeki bir başka sözünün ışığında ise Tüsterî’nin genel olarak mârifet kavramını, ezel bilgisi anlamında kullandığını

---

<sup>606</sup> Serrâc, *el-Lüma’*, 299. [ *İslâm Tasavvufu*, 262.]

<sup>607</sup> Böwering, *The Mystical Vision of Existence in Classical Islam: The Qur’anic Hermeneutics of the Sûfî Sahl at-Tustari*, 260.

<sup>608</sup> Sicillî, *eş-Şerh ve’l-Beyân*, vr. 153b.’den naklen: Gedik, *Sehl b. Abdullah et-Tüsterî ve Tasavvufî Görüşleri*, 134.

<sup>609</sup> Sicillî, *eş-Şerh ve’l-Beyân*, vr. 153b-154a.

<sup>610</sup> Kelâbâzî, *et-Taarruf*, 72 [ *Doğuş Devrinde Tasavvuf*, 100]

varsayabiliriz. Bu varsayımımız doğru ise Tüsterî nefse karşı en önemli hüccet olarak, ezel âleminde bağlanan kul-Rab sözleşmesine dair zorunlu bilgiyi öne sürmektedir. Rûhun ilâhî tabiatlı olup daima ilâhî olana meyletmesinin sebebi de bu ilk söze muhatap kılınan tek insani unsur olmasındandır. İnsanın dünya hayatında bu ezeli ve zorunlu bilgiyi unutmasının sebebi ise “*Nefsi Allah’a tâatta müstakim (dosdoğru) olmadıkça kulun rûhu mârifetullahı salıverilmez.*”<sup>611</sup> sözünde de işaret ettiği gibi nefsinin boyunduruğunda takılıp kalmasıdır.

Tüsterî mezkûr ezeli bilginin rûh gibi oldukça latîf bir varlığa nisbetini izah etmek üzere de mîsâk âyetini şöyle tefsîr etmektedir: “*Allah Teâlâ Âdem’in sırtından sadece peygamberleri, her peygamberin sırtından da zerreler misâli zürriyyetini çıkarmış ve onlara akıl vermiştir. Onlar da Allah’ın kudretinin zuhûru ile “Evet, Rabbimizsin.” demişlerdir.*”<sup>612</sup> Allah’ın insan zerrelerini toplayıp onlardan bu şekilde söz almasını, dünya hayatında tabi tutulacakları imtihana gerekçe gösteren Tüsterî, bunu “*O hanginizin amelinin daha iyi olacağı konusunda sizi imtihan etmek için henüz Arş’ı su üstünde iken, gökleri ve yeri altı günde yaratandır.*”<sup>613</sup> âyetiyle delillendirmektedir. Tüsterî, insanoğlunun âkil olarak verdiği bu ikrârı unutmakla mâlul olduğu için, Allah’ın inâyeti gereği peygamberler gönderdiğini ve onların tebliğ vazifelerinin aslında mîsâkı hatırlatmaktan ibaret olduğunu söylemektedir.<sup>614</sup> Başka bir yerde ise Allah’ın enbiyadan ahdin tebliğine dair söz aldığı gibi, evliyâsından da ahdin tezkîri yani hatırlatılması üzere söz aldığını belirtmektedir.<sup>615</sup>

Dolayısıyla Mu'tezile'nin mîsâk hadisesinin mecazîliğine hükmetmesinin gerekçesini oluşturan “rûhların âkil olmaması” durumu, Tüsterî'nin “akıllı zerreler” yorumuyla karşılık bulmuş olmaktadır. Tüsterî rûh zerrelerinin sahip olduğu aklın mâhiyetine ilişkin de bir açıklama getirerek “*Aslî akıl, aklın, varlığı Ezel Bezmi’ne dayanan hâlidir ki bunun evveli ilhamdır.*” demek ve bütün rûhların belâ ikrârı ve icâbeti vermelerini sağlayanın aslî akıl olduğunu ortaya koymaktadır.<sup>616</sup> Rûhlar dünya hayatına indiklerinde aslî akıl yetisinin yanı sıra dünyadan azami oranda istifade etme

---

<sup>611</sup> Tüsterî, Kelâmü Sehl, vr. 54b.’den naklen Fatma Gedik, Sehl b. Abdullah et-Tüsterî ve Tasavvufî Görüşleri, 162.

<sup>612</sup> Tüsterî, Tefsîrû't-Tüsterî, 68.

<sup>613</sup> Hûd 11/7.

<sup>614</sup> Tüsterî, Tefsîrû't-Tüsterî, 68.

<sup>615</sup> Tüsterî, Tefsîrû't-Tüsterî, 61.

<sup>616</sup> Sicillî, eş-Şerh ve'l-Beyân, vr. 170a.

gücünü temsil eden “nefs” ile donatılmışlar ve buna mukabil ikincil bir akıl türü olarak mürekkebe akıl sahibi olmuşlardır. Mürekkebe akıl, aslî aklın nefse tevdi edildiği ve iyilik ile kötülüğe aynı oranda muhtemel olan dünyevî bir yetidir. Aklın üçüncü kademesi ise ilim kesbederek iman, amel ve ilim ziyade oldukça rikkati artan ve terakki eden uhrevî akıldır.<sup>617</sup> Dolayısıyla rûhundan gelen aslî akla icâbet ederek tevhîdi ikrâr eden kul, ubûdiyyet kılarak da ikâme etmiş olur. Kulun bu ubûdiyeti aklının kemâle ermesine vesile olup bundan sonra akıl iktisabla artış kaydetmek ister. Tüsterî bunu “*Kim akli ile Allah’a samimi kulluk ederse akli kemale erer ve akli ondan ebediyyen artış talep eder.*” sözüyle ifade etmektedir.<sup>618</sup>

Sonuç olarak Tüsterî’nin mücâhede anlayışı Muhâsibî’nin akıl-nefs karşıtlığında özetlenen ikili bir mücadeleden çok daha yoğun ve kompleks bir muhtevaya sahiptir. Her şeyden önce Tüsterî insânî idrâk güçlerini rûh, akıl, kalp ve nefis olmak üzere çeşitlendirdiği gibi, her bir unsur için de mertebeler vaz etmiştir. Böylece insanın dünyadaki ahvâlinin her ayrıntısına karşılık gelebilecek epistemolojik ve psikolojik analizde bulunmayı mümkün kılan bu yaklaşımı, rûh ve aslî akıl kavramları aracılığıyla ezeli âleme veya daha dakik bir okumayla elest bezmine kadar geri gitmektedir. Dolayısıyla dünyaya gelmeden önce başlayan kulluk serüveni, dünya hayatındayken ancak akıl, kalp ve rûhun olanca güçleriyle nefse muhalefet müşterek gâyesinde buluşmalarıyla tahakkuk edecektir. Bir yandan nefsin tek başına dahi yüksek bir mukavemet gücü olduğunu imleyen bu üçlü tasnîf, diğer yandan insanın birçok yönden terakki edebileceği kabûlünü ele vermektedir. Buna göre Tüsterî’nin mücâhede anlayışını tasavvufî düşüncenin seyrinde ve tasavvufî yöntemin tespitinde önemli bir basamak olarak kaydetmek gerekmektedir.

### **2.2.1.3. Hakîm Tirmizî: Mücâhede ve Muâhede**

Nefs hakkında daha nazari bir perspektif takınıp, tasavvufî nefis teorisinin teşekkülüne öncülük eden sûfî ise Hakîm Tirmizî’dir.<sup>619</sup> Nefse dair bilgiyi “*İslâm, nefsi*

---

<sup>617</sup> Tüsterî, *Tefsîrû’t-Tüsterî*, 126; Tüsterî, *Kelâmü Sehl*, vr. 126a.’dan naklen: Gedik, *Sehl b. Abdullah et-Tüsterî ve Tasavvufî Görüşleri*, 245.

<sup>618</sup> Tüsterî, *Kelâmü Sehl*, vr. 6b-7a.

<sup>619</sup> Bernd Radtke - John O’Kane, *The Concept of Sainthood in Early Islamic Mysticism: Two Works by Al-Hakîm al-Tirmidhî* (Surrey: Curzon Press, 1996); Bernd Radtke, “İbnü’l-Arabî’nin



*Allah'a itaat ve O'nun uğrunda iyilik yapmak için kullanmak demektir... İslâm ancak nefis sayesinde yerine getirilebilir.*"<sup>620</sup> sözünde işaret ettiği üzere tasavvufun husûsî bir ilkesi olma mânâsından alıp Müslümanlığın merkezine yerleştirmiştir. Öyle ki nefis terbiyesine hasrettiği eseri *Riyâzetü'n-nefs*'te de ezelde verilen ahdin, nefis mücâhedesini üzerine olduğunu dile getirmiştir. Allah insanların zürriyetlerini Adem'in sulbünden çıkardığı zaman nasıplı olanlar Allah "Ben sizin Rabbiniz değil miyim?" dediğinde gönüllüce bunu kabul etmişlerdir. Nasıplarını alamayanlar ise gönülsüzce evet "Sen bizim Rabbinizsin" deyip kabul etmişlerdir. "Göklerdeki ve yerdeki herkes ister istemez O'na boyun eğmişken ve O'na döndürülüp götürülecekken onlar Allah'ın dininden başkasını mı arıyorlar."<sup>621</sup> Tirmizî bu âyete göre gönüllüce kabul edenlerin cennet ve gönülsüz kabul edenlerin ise cehennem ehli olarak Adem'in sulbüne tekrar gönderildiğini, amel ve delil ikame etmeleri için dünya hayatına çıkarıldıklarını söylemektedir.<sup>622</sup> Dolayısıyla hitâb-ı ilâhiye olan toplu icâbete rağmen, neden insanlığın dünya hayatına geldiğinde toplu halde îmân etmeyip müminler ve kafirler olarak ayrıştığı sorusunu Tirmizî icâbet esnasındaki rıza ve gönüllük ile cevaplamaya çalışmıştır. Hitâba ilişkin bu istekliliğin dünya hayatındaki tezahürünü amel ve itaatte gayretli olup, bu isteğin engelsizce ve devamlı sûrette hayat bulabilmesi için de nefisle mücâhede halinde bulunmak şeklinde ele almaktadır. Alıntıladığımız şu pasaj bu konudaki görüşlerini özetler niteliktedir:

"Allah kullarıyla sözleştiği gün, onlardan organların ancak vahiyde ve peygamberlerin sözlerinde kendilerine izin verilen işleri yapacağına dair söz almıştır. Kul da o gün bunu kabul etmiş, kendine söylenen şeyle ilgili olarak güvence vermiştir. Dolayısıyla onun vefalı davranması gerekir. Bu yüzden Farsça'da "bende" denilir; çünkü emir ve nehiy konusunda itaat etmeyi kabul ettiğinde sıkıca söz vermiştir. Kul bu bendelik sözünde vefalı davranırsa ve sözünü tutarsa cennetliktir. Bu durumda kul kendisine haram kılınan bir arzudan bahsedildiğinde nefsiyle mücâhedeye girer. Bu kulun kendisinde

---

Öncülerinden Biri: Hakîm Tirmizî Ve Velâyet Görüşü", *Tasavvuf: İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi* 21 (2008), 501-507.

<sup>620</sup> Tirmizî, *Beyânü'l-Fark*, 23.

<sup>621</sup> Âl-i İmrân 3/83.

<sup>622</sup> Tirmizî, *Riyâzetü'n-Nefs*, 21-22.

bulunan mârifet aracılığıyla nefsiyle mücâhede etmesi, nefsinin Allah'ın verdiği öğütlere bağlaması böylece nefse ve şeytana engel olması gerekir.”<sup>623</sup>

Mücâhedenin ezeli ahde riâyetten başka bir şey olmadığı imlenen bu pasajda îmân ve İslâm'ın hedeflediği ideal kul tipolojisi, nefsiyle mücâhede edip, onu kalbin tahakkümüne girdiren kişi olarak tavsîf edilmektedir. Bu idealin realize edilmesi her şeyden önce ahlâki bir dönüşüm anlamına gelmektedir ve Tirmizî'ye göre, insanın ahlâkî dönüşümünde taşıyıcı unsur nefstir. Yetkinleşmiş ve mutmain olmuş nefis Allah'ın karanlıklarından ve kirlerinden temizlediği nurani bir mâhiyete kavuşup rûha benzemiştir.<sup>624</sup> Nefsin rûha benzeyebileceğini bildiren bu ifadeler, ikisi arasındaki ilişkiyi belirsizleştirmektedir. Nefs rûha benzeyecek veya dönüşecekse, tasavvufun ana meselelerinden olan nefis-rûh çatışmasına ilişkin bütün tahliller anlam kaybına uğrayacaktır. Tirmizî'nin riâyete dair görüşlerinde sık sık atıfta bulunduğu görüşünden anlaşıldığı kadarıyla bu teşbîhte vecih, rûh ve nefsin mâhiyetleri değil, vasıflarıdır. Şöyle ki yetkinleşmiş nefsin kötücül tabiatına denk gelen nâr vasfı, rûhun iyilik tabiatına denk gelen nûr vasfı karşısında erimektedir. Bununla birlikte mâhiyetleri farklı olduğundan nefis ve rûhu birbirinin yerinde kullanmamaya özen göstermiştir. Nitekim nefis maddi-cisimsel-dünyevî bir latife iken, rûh manevidir, ezeldir. Şayet nefsi rûh gibi aklî veya mânevî bir cevher kabul edersek, seyr u sülûk veya nefis mücâhedesini için yalnızca tefekkürün veya taakkulun yeterli olduğu şeklinde bir iddianın da kabul edilmesi gerekirdi.<sup>625</sup> Oysa Tirmizî'nin nefis anlayışında riâyat, İslâm'ın emir ve yasaklarla çerçevesini çizmiş olduğu esasların aklî kabûlü ve bunların kalben-gönüllüce yerine getirilmesi sürecine mebnidir. Yani ahlâkî yetkinleşme ameliyesinde özne ancak maddi tabiatlı olan nefstir. Bunun için maddi ve iyileştirilebilir bir cevher olan nefsin öncelikle zâhir yönünü teşkil eden en kötücül vasıflarının üzerine gitmek gerekmektedir.

Tirmizî, eserlerinde riâyat için oldukça somut ve muayyen bir tasvîr dili kullanmıştır: Sözelimi “*Menâzilü'l-ibâd mine'l-ibâde*” adlı eserinde kulluğun mertebelerini sıralarken tövbe ve zühdün hakîkati için nefse düşmanlık beslemenin şart olduğunu belirtmekte, nefsi dinginliği, vakarı ve utanması olmayan, dünyadaki

<sup>623</sup> Tirmizî, *Riâyatü'n-Nefs*, 29-30.

<sup>624</sup> Tirmizî, *Beyânü'l-Fark*, 86-87.

<sup>625</sup> Başer, *Şeriat ve Hakikat: Tasavvufun Teşekkül Süreci*, 122-126.

ihtiyacını karşılamadan ve tutkusunu gidermeden başını yerden kaldırmayan bir hayvan mesabesinde değerlendirmekte ve Kur'an'da zikredilen bütün kötülüklerin nefse gönderme yapmasının tesadüf olmadığını söylemektedir.<sup>626</sup> Nefsin izin verilmiş arzularda dahi engellenerek tedib edilmesi, her tür varlığa yönelik talepkarlığını ve hararetini söndürecektir ve Allah nefsinı alıkoyduğu her bir arzu karşılığında insanın kalbine bir nur ilka edecektir. Böylece kalp güçlenip nefis zayıflayacak ve nihâyet nefis kalbin tahakkümü altına girecektir. İşte kalbin tesiri altına giren bu nefsin sahibini Tirmizî “akıllı” olarak nitelemekte ve “*Onlar emânetlerine ve verdikleri sözlere riâyet ederler*”<sup>627</sup> âyetinin mucibini eda ettikleri için “*Cennetlerde ikram görecekler.*” âyetindeki mükafatı alacaklarını söylemektedir<sup>628</sup> ki Muhâsibî'nin nefis düşüncesinin temel öncülü olan ahlâk ve bilgi tenâsübü görüşünün Tirmizî tarafından da sürdürüldüğünün bir delilidir.<sup>629</sup> Dahası *Hatmu'l-Evliyâ* isimli eserinde velâyet makâmını *velî-i hakkillah*<sup>630</sup> ve *velîyullah* şeklinde ikiye ayırırken nefsin gücünü göz önünde bulundurmaktadır. İlk gruptakiler Allah'ın emir ve yasaklarına harfiyyen riâyet edip, Müslümanlığın hakkını veren ibâdet ehlidir, ancak bu sürecin nihâyetine vardıklarında nefslerine karşı güç kesbedip özgürleştiklerini zannederek geri dönerler ve halka bu makâmda muttali olduklarını aşikâr etme gâyesiyle dolarlar.<sup>631</sup> *Velîyullah* olanlar ise nihâyet mertebesine ulaşmış olmak yerine, kendilerini yolda sebat göstermeye adayan ubûdiyyet ehli kimselerdir. Böylece nefis velâyet makâmında dahi âzâlar üzerindeki etkisini yitirse bile, iktidâr gibi daha derin ve tehlikeli bir şehvet dürtüsünü hayata geçirerek varlığını tahkîm edecektir.<sup>632</sup> Dolayısıyla velî-yi hakkillah ile

---

<sup>626</sup> Hakîm Tirmizî, *Menâzilü'l-ibâd mine'l-ibâde: Kulluğun Mertebeleri*, çev. Ali Akay (İstanbul: İlk Harf Yayınevi, 2013), 100-102.

<sup>627</sup> el-Mü'minûn 23/8.

<sup>628</sup> Tirmizî, *Riyâzetü'n-Nefs*, 31, 48.

<sup>629</sup> Tirmizî, havassü'l-havâssın aklî melekelerinin ve idraklerinin normal insanlardan çok daha fazla olacağını beyan etmektedir. Ona göre bu kimselerin dile gitirdikleri, idrak ettikleri hususlardan sadece denizdeki köpükler kadarlık kısmını oluşturmaktadır. Bk. Tirmizî, *Beyânü'l-Fark*, 86-87.

<sup>630</sup> Tirmizî'nin “hak” lafzına yüklemiş olduğu muhtelif mânâlar için bk. Radtke - O'Kane, *The Concept of Sainthood in Early Islamic Mysticism: Two Works by Al-Hakîm Al-Tirmidhî*, 44-45.

<sup>631</sup> Ebû Süleyman Dârânî'nin, “*Vallahi dönenler yoldan geri dönmüşlerdir; O'na vâsıl olsalardı geri dönmezlerdi.*” sözü de bu düşüncenin başka bir ifadesidir. Bk. Kelâbâzî, *et-Taarruf*, 149 [Doğuş Devrinde Tasavvuf, 194]. Aynı şekilde Bâyezid-i Bistâmî'nin “Günahtan bir, tâatten bin kere tövbe lazımdır.” sözü de bu durumu anlatan bir örnektir. Bk. Attâr, *Evliyâ Tezkireleri*, 193.

<sup>632</sup> Hakîm Tirmizî, *Hatmu'l-Evliyâ: Velîliğin Sonu*, çev. Salih Çift (İstanbul: İnsan Yayınları, 2018), 71-73.

velîyullah arasındaki bu mertebe farkı, Tirmizî düşüncesinde nefsin kötülük vasfının hiçbir makâmda tamamen yok olmayacağına dair bir tespit olarak karşımıza çıkmaktadır.

Muhâsibî, Tüsterî ve Tirmizî'nin örnekleminden anlaşılacağı üzere, tasavvufta nefs düşüncesi evveleminde onu tanımayı, mâhiyetini ve özelliklerini bilmeyi iktiza etmektedir. Nefsin kötü bir tabiata sahip olduğu hem naslar hem de kadîm gelenekler doğrultusunda aşıkardır. Zira nefs, dünyadan azami ölçüde istifade etme tabiatında haledilmiştir. Nefsin dünyaya olan bu düşkünlüğü ise onu insanın asıl ve uzun vadeli vatani olan âhiret hayatının gerektirdiği ameliyeleri yerine getirme vazifesinden geri bırakmakta veya engellemektedir. Tam da bu yüzden sûfiler nefsanî ihtiyaçlardan dünya hayatının idamesi için elzem olan miktarın fazlasında, ona muhalefet etmenin tasavvufun en temel yöntemi olacağı kanaatine varmışlardır. Dolayısıyla sûfî düşüncesinde nefsin kötülükle ilişkisi doğal eğilimi olan dünya tamahıyla ilgiliyken; iyilikle ilişkisi tercih, irade ve muhalefet ileler. Yani nefsin kötülüğü onu kendi haline bırakmak; iyiliği ise ona karşı mücadele vermekten ibarettir. Dolayısıyla buraya kadar anlatılanlar insanın ahde nasıl vefa edebileceği sorununa nefs üzerinden verilmiş bir cevap niteliğindedir. Nefsin terbiye edilmesi, onun sahih bilgiye engel teşkil eden unsurlardan arındırılması anlamına gelmektedir. Böylelikle nefs, insandaki kötülüğün merkezi olma vasfını yitirerek rûha benzeyecek ve mârifete erişmenin önündeki engel kalkmış olacaktır. Bu durumda nefs terbiyesi veya riyâzet, ezeli ahdin hatırlanması ve ifa edilmesinin ilk ve en önemli şartı olarak karşımıza çıkmaktadır.

### 2.2.2. Rûha Dönüşçüler: Rûhî Terakkî ve Müşâhede

Hicrî 3. ve 4. yüzyıllarda insanın kendine ve yaratıcısına dair sahih bilgiye ulaşması ve dünya hayatını âhiret lehine şekillendirebilmesi gibi konuların eksenini oluşturan nefis tartışmalarının iki temel yaklaşıma indirgenebileceğini söylemiştik. Bir önceki başlıkta ilk yaklaşım olan nefsin yalnızca kötücül tabiatına ve terbiye edilmesinin gerekliliğine odaklanan, nazarî bir perspektif içermeyen Muhâsibi, Tüsterî ve Tirmizî'nin görüşlerini inceledik. Şimdi ise nefsin kötülüğü ve terbiye edilebilirliği yaklaşımını da içermekle birlikte nefis hakkında daha teorik bir düşünce geliştirip bunu ezel, varlık ve bilgi anlayışlarının merkezine yerleştiren Harrâz, Cüneyd-i Bağdâdî ve Hallâc-ı Mansûr gibi sûfîlerin görüşlerine değineceğiz.

### 2.2.2.1. Ebû Saîd el-Harrâz: Ahde Sadâkat

Tasavvufun lisânî lakabıyla iştihar eden Harrâz, ezel âlemi ve mîsâk hakkındaki dakik mûlahazaları neticesinde anlaşılması ve açıklanması oldukça güç olan bazı rûhani tecrübeler için husûsî kavramlar ihdas etmiş ve tasavvuf ilminin kavramsal yetkinliğe kavuşmasında büyük katkısı olmuştur.<sup>633</sup> Tefekküre dalmış bir kimsenin kendi sonluluğu ve sınırlılığı hakkındaki bilincini yitirip ardından tefekkürde yeniden var oluşunu tasvîr edebilmek amacıyla fenâ ve bekâdan söz eden ilk kişi Harrâz olmuştur.<sup>634</sup> Sûfînin rûhani tecrübelerinin bir çoğunun referans noktasını oluşturan mîsâk olgusu hakkında da farklı zamanlarda ve farklı vesilelerle olsa da detaylı tahlîl ve tasvîrlerde bulunmuştur. Bu tahlîl ve tasvîrlerini beraberce değerlendirdiğimizde karşımıza çıkan tabloda iki önemli sorunun cevabını görmekteyiz: *İlk* soru, bir vakıa olarak ezelî mîsâkın taraflarının doğru bir şekilde tayin edilmesiyle ilgilidir. Yani mîsâk karşılıklı bir muahedeyi mi yoksa insandan Allah’a yönelik bir ahdi mi ifade etmektedir? *İkincisi* soru ise: Ezelde vâkî olan ve hatırlanmayan bu mîsâk, bugünün insanı için ne anlama gelmektedir?

Harrâz, tasavvufî düşünceye muvafık olarak tahakkukundan şüphe duymadığı mîsâkın, Rab’den kullara değil; kullardan Rabb’e müteveccih bir hak ve sorumluluk doğurduğunu düşünmektedir. Aksi takdirde Mu‘tezilî esaslardan olan ve Allah’ı bir anlamda kuluna karşı sorumlu tutan “aslah alallah” anlayışının, yine Allah için bir tür icbar içeren “va‘d ve vaîd” ilkesinin kabûlü gerekecektir. Harrâz böyle bir yanılgıya düşmemek adına, her fırsatta insanın verdiği ahdin gerekleri ve muhtevası üzerine yoğunlaşmış; Allah’ın kulun ahbine neyle karşılık verdiğine ise hiç değinmemiştir. Örneğin sıdkı, “ahde vefâ” olarak tanımlarken<sup>635</sup> tasavvuf ıstılahlarına dair kaleme aldığı *Kitâbü’l-hakâik* isimli eserinde, mîsâk günü olanların aslında, insanın ancak abdiyyet vasfı üzere varlığa geleceğinin ikrâr ve tasdikinden ibaret olduğunu şöyle anlatmaktadır:

“Fariza, kulun mîsâk günü Rabbine verdiği sözü sünnetteki ve şerîattaki delillere göre yerine getirmesidir. Buna göre kul, Allah’ın Kitap ve sünnette emrederek kânun (şerîat) olarak belirlediği şeyleri yerine getirendir. Bunlar

<sup>633</sup> Massignon, *Doğuş Devrinde İslâm Tasavvufu*, 182.

<sup>634</sup> Sülemî, *Tabakâtü’s-Sûfiyye*, 135.

<sup>635</sup> “Rüyamda gökten inmiş iki melek gördüm, bana ‘sıdk nedir’ diye sordular. Ben de ‘Ahde vefâdır’ dedim. ‘Doğru söyledin.’ diye beni tasdik edip tekrar semâya yükseldiler.” Bk. Bkz. Serrâc, *el-Lüma’*, 288. [ *İslâm Tasavvufu*, 251.]

Hakk'ın “Lâ ilâhe illallâh” sözünde gizli bulunan ve kulun “Evet, şâhidiz/belâ” lafzında hazfedilmiş olan esaslardır.”<sup>636</sup>

Bu pasajda Harrâz'ın “fariza/farz” lafzıyla işaret ettiği bütün yükümlülükler, insanın ezelde verdiği ahdin neticeleri olup onları hakkıyla ifa etmek de tasavvufun ve hatta kulluğun zorunlu gereğidir. Kulluğa dair verilen “belâ” ikrârının, insanı yalnız zâhir yönünden değil bâtın yönünden de inşa etmesi beklenmektedir. Harrâz, kulun o makâmda takat getirebileceği yegane söz olan belâ lafzının her bir harfinin dahi zâhiri ve bâtını bir bir mükellefiyet alanına tekabül ettiğini belirtir. Şöyle ki ona göre kul, Hakk'a “Belâ” yani “evet” diyerek verdiği sözü sadece hem dille hem de kalple yerine getirdiği zaman farzları yerine getirmiş olur. Üstelik “Belâ” kelimesindeki her bir harfin ne anlama geldiğini bilirse gayreti daha da artar. “Belâ” kelimesi ( بَلَى ) üç harften müteşekkildir: bâ, lâ, yâ.” “Bâ”: “Ben inkâr ve azgınlıktan berîyim ki açıkladıklarım ve gizlediklerim de bu bârızdır; kalben ve lisânen de her türlü isyandan baîdim/uzağım anlamına gelmektedir. “Lâm”: Hizmet, ibâdet, sünnet ve ihsana münasip işler yaptığında kulun kendisini levm etmesi yani kınamasıdır. Çünkü kendini kınama hâli, Rahmân'a kulluk edip istikâmet üzere olma konusunda kulu korur. Bu nedenle kul, kendisini, davranışlarını ve eylemlerini her ân kınamalıdır. “Yâ”: Gönül nûruyla Rabbinden kendisine gelen fazîlet ve nimetleri görüp kalbiyle ve diliyle her hâlinde küllî rızâya erişmek için Küll olan Allah'a yönelmesidir.”<sup>637</sup>

Mîsâkın bugünün insanı için ne söylediği sorusuna da kısmen cevap teşkil eden yukarıdaki anlatımlar, Harrâz'ın eyleme dönüşmüş bilgiye verdiği kıymeti ortaya koymaktadır. Her şeyden önce Harrâz elest sözleşmesine, ezelde vuku bulmuş ve unutulmuş bir hadise veya Kur'ân'ın sembolik anlatımlarından bir numune olduğu gibi iddiaları tamamen ikinci plana iten bir perspektifle yaklaşarak mîsâkın güncel ve aktüel değeri üzerinde durmuştur. Ona göre mîsâkın ezelde vâkî olduğu kabûlü, insanın şu anki düşünce ve davranışlarını yönlendirebildiği, insanı hem zâhir hem de bâtın yönünden inşa edebildiği doğrultuda anlamlı hale gelebilecektir. Verâ hakkındaki “zâhiren ve bâtinen haramlardan kaçınmak” tanımlamasıyla da uyumluluk arzeden bu görüşleri, Harrâzın zâhir ve bâtın dengesinin tesis edilmesi konusunda ne kadar titiz olduğunu göstermektedir. *Kitâbu'l-Hakâik'te* de “tevfik”in üstesinden gelemeyeceği

<sup>636</sup> Harrâz, *Kitâbu'l-Hakâik: Risâleler*, 96.

<sup>637</sup> Harrâz, *Kitâbu'l-Hakâik: Risâleler*, 96.

şeylerle kişinin nefsini mükellef kılmaması anlamına geldiğini belirtir ve ancak nefsinin tâatten düşmeyecek kadar riyâzete soker kişinin ibadetlerinde ve kulluğunda muvaffak olabileceğini savunur.<sup>638</sup> Yine Harrâz' göre tevfk ile Allah'ın kişinin refiki olması arasında çok yakın bir irtibat vardır. Nefsine tevfk cihetinden yaklaşan, ona merhamet edip<sup>639</sup> ahdine vefa gösteren<sup>640</sup> sûfi, bunun mükafatı olarak Allah'ın refakatına mazhar olur. Şöyle ki zayıf bir varlık olan kul Allah'ın koruması ve muvaffak kılması olmadan kendisine farz kılınan vefâyı tam mânâsıyla ifa edip edemediğini ölçemez. İkrarın doğrusu ise acz, zaaf ve zaruret içerisinde Allah'ın inayetine müracaat etmek ve el açarak “Kudret ve ceberûtu yönüyle zayıf kullarına emreden ve esir kullarından zayıflıkları ölçüsünde taşıyabilecekleri kadar ibadetlerini kabul eden Rabbim, Sen münezzehsin.” niyazında bulunmaktır, zira “Rabbinizden gücünüz yettiği kadar sakının.”<sup>641</sup> âyetinin fehvası budur.<sup>642</sup>

Benzer yaklaşımını zühd ve tevekkül gibi nefis riyâzeti merkezinde yorumlanan tasavvufî makâmlar konusunda da sürdüren Harrâz, nefsi hedef alan bütün gayretlerin, Allah'ın dilemesi ve izni olmaksızın sonuçsuz kalacağı konusunda ısrarcıdır. Sözgelimi, bütün müminlerin Allah'ın onlara olan ihsân ve atâsına tevekkül edip, kıldıkları ameller ve taatleri aradan çıkarmaları gerektiğini söyler ve ekler “Âdemoğlunun amellerinde noksan, unutma ve gaflet vardır. Allah'ın vermesi ise mükemmeldir.”<sup>643</sup> Bu sebeple amellerini kayda değer bulan ve kendi gayretleriyle kurtulacağını düşünen bir müminin önünde kalın bir hicab vardır ki bu hicabı Harrâz şöyle açıklamaktadır: “Hak Teâlâ evliyâsından amel ister, ama her zaman amel kılmayı tercih ettiklerinde de onlarla arasına başka bir şeyin girmesinden dolayı hoşnut olmaz ve kendisi dışında bir şeyden

---

<sup>638</sup> Harrâz, *Kitâbu'l-Hakâik: Risâleler*, 97.

<sup>639</sup> Harrâz, *Kitâbu'l-Hakâik: Risâleler*, 91.

<sup>640</sup> Harrâz, *Kitâbu'l-Hakâik: Risâleler*, 96.

<sup>641</sup> et-Teğâbün 64/16.

<sup>642</sup> Harrâz, *Kitâbu'l-Hakâik: Risâleler*, 97. Tefk ile kulluk arasındaki bağlantı şu şekilde anlaşılmalıdır: Kişi bir fiili ilahî emir ve yasaklara uygun biçimde işlediğinde ona ilahî yardımın geleceği ve yine ilahî bir yolla başarıya ulaştırılacağı (tevfik) garanti edilmiştir. Eğer ilahî emir ve yasakların aksine davranırsa kişi kendini ilahî korumanın kapsama alanından çıkarmış olur ve Allah tarafından terkedilir. Diğer bir ifadeyle Allah korumasını geri çeker ve kişiyi yüzüstü bırakır (hizlân). Buna göre insanın vazifesi, iyi bir amel işlediğinde şükrederek Allah'a yönelmek, kötü bir amel işlediğinde ise Allah'ın yardımını istemektir. Kişi, her ne kadar ilahî emir ve yasaklara uysa veya karşı çıksa da her iki durumda da eylem, bizzat Allah'tan gelmesine insan aracılığıyla gerçekleşmektedir. Bk. Böwering, *The Mystical Vision of Existence in Classical Islam: The Qur'anic Hermeneutics of the Sûfi Sahl at-Tustari*, 176-177.

<sup>643</sup> Harrâz, *Kitâbu'l-Ferâğ: Risâleler*, 80.

*hoşnut olunmasından asla razı olmaz.”*<sup>644</sup> Bunun yerine insan salih amellerde bulunabilmenin Allah’ın inayetiyle olduğunu aklından çıkarmasa ve emrin hakîkatine nazar etse hidâyetin de risaletin de mârifetin de Allah’tan geliyor olduğunu görecektir.<sup>645</sup>

Harrâz’ın bu açıklamaları doğrultusunda ezelde verdiği ahde riâyet etmek zorunda olan insan, evvelemirde nefsiyle iştigâl edecek ve ubûdiyyet konusunda hiçbir tesahül göstermeyecektir. Ancak insan riyâzet ve ubûdiyyet konusunda gösterdiği hassasiyetin onu zorunlu olarak mârifete sevkedeceği vehminden uzak olacaktır.<sup>646</sup> Harrâz’a göre nefse muhalefetin bir sınırı vardır ve insan mârifetin en alt basamağında dahi Allah’ın inayeti ve lütfuna her daim muhtaçtır. Bu yüzden Harrâz mârifet ehlinin ilk makâmının, iftikar ve tahayyür olduğunu düşünmektedir. Yani mârifete açılan ilk kapı, ubûdiyyetin aradan çıkarılması anlamına gelen *hayret* makâmıdır. Sonra *ittisâl* ile *sürûr*; sonra *intibâh* ile *fenâ* ve en sonunda da *intizâr* ile *bekâ* vardır. Yaratılmış bir varlığın bu dört mârifet mertebelerinden öteye geçemeyeceğini<sup>647</sup> bildiren Harrâz, benzer başka bir ifadesinde de “*Başlangıçtaki nazar ubûdiyyet yoluyladır; sondaki nazar ise tahayyür ve zaruret yoluyladır.*” demektedir.<sup>648</sup> Buna göre ubûdiyyet ile başlayan tevhîd serüveninde, insanın benliğini koruyarak kılabilceği en değerli tâat hayret ve zorunlu bir ikrârdır.<sup>649</sup> Nitekim kim “ene” der ve ubûdiyyetini öne çıkarırsa o mârifetten hicâblanmış; her kim de Rabbine, Ona muhtaç olduğunu ifade ederek “ente” derse onun kalbi de mârifete açılmıştır.<sup>650</sup>

Dolayısıyla Harrâz’a göre ahde vefânın bir tezahürü olarak nefis terbiyesinde teşeddüd göstermek, mârifetin zorunlu sebebinin değil; belki çıkış noktasını teşkil edebilmektedir. O halde Harrâz’ın tevhîd veya mârifet düşüncesinde, aydınlatılması gereken en az iki soru daha akla gelecektir. İlki, eğer tevhîd yolunda nefsin yüceltilmesi

---

<sup>644</sup> Attâr, *Evliyâ Tezkireleri*, 423.

<sup>645</sup> Harrâz, *Kitâbu'l-Ferâğ: Risâleler*, 80.

<sup>646</sup> Sözelimi Bâyezid amele itimaddan sakınmanın gerekliliğini şu sözleriyle ifade eder: “Günahtan bir, tâaten bin kere tövbe etmek gerek. Yani ibadete bakıp kendini beğenmek ve şıarmak günahtan bin beterdir.” Attâr, *Evliyâ Tezkireleri*, 193.

<sup>647</sup> Harrâz, *Kitâbu'l-Ferâğ: Risâleler*, 79.

<sup>648</sup> Harrâz, *Kitâbu'l-Ferâğ: Risâleler*, 80.

<sup>649</sup> Benzer şekilde Bâyezid de şunları söylemektedir: “Göğsümüze; ‘Ey Bâyezid! Bizim hazinemiz makbûl ibadet ve hoş taatlarla doludur. Eğer bizi diliyorsan bizde olmayan bir şey getir.’ diye seslendiler. Ben: ‘Yâ Rab! Sende bulunmayan şey nedir?’ dedim. Buyurdu ki ‘Bîcârelik, âcizlik, ihtiyaç, zavallılık, miskinlik ve zillet.” Bk. Attâr, *Evliyâ Tezkireleri*, 188.

<sup>650</sup> Harrâz, *Kitâbu'l-Ferâğ: Risâleler*, 82.



tevhîdi temin etmiyorsa, insan tevhîdi ne ile idrak edecektir? İkincisi de nefis mücadelesi mârifetin yalnızca ilk basamağı ise, mârifet elde etmenin asıl keyfiyeti nedir?

Bir yönüyle insanın mâhiyetine yönelik bir araştırmaya açılan bu sorular, Harrâz'ın geniş ve teferruatlı tahlillerinin arkaplanını teşkil eder niteliktedir. Daha önce de kısmen değindiğimiz gibi Harrâz için nefis mücâdelesini seyr u sülûkün aslı haline getirmek, benlik davasından hiç kurtulmamakla eşdeğerdir. Bunun yerine, nefsi yeterli ve dengeli bir terbiyeye (tevfîk) tabi tuttuktan sonra, kalbin keşfine ve müşâhedesine yönelmek, onu bâtınî hakikatlerin tecellî edebileceği bir saflığa erdirmek gerekmektedir.<sup>651</sup> Buna göre nefisle işgal kişiyi belirli bir yere kadar götürmekte; ardından daha rakîk mâhiyette olan kalp ve rûha teveccüh vazifesi başlamaktadır. Kalp ve rûhun mârifet elde etmedeki vazifesi ve birbirleriyle münasebeti ise hala izaha muhtaçtır. Yine de Harrâz'ın, hangi insânî unsurun mârifetin hangi cihetine tekabül ettiğine hamledebileceğimiz bir anlatısı bu ilişkinin boyutları hakkında az çok bilgi vermektedir. Şöyle ki Harrâz'a göre mârifetin esası üçtür, *ilki* ferdâniyeti, ikincisi ebediyeti, üçüncüsü ise ezeliyeti bilmektir. Ferdâniyet, kişinin Allah'ın yeganeliğini idrâk etmesidir ve bunun yolu kalbi bütün her şeyden uzak tutmak, arzu ve isteklerin tamamından kesilmektir. Ebediyet, Allah'ın ebediliğini idrâk etmektir ve bunun da yolu *fuâdın* Allah'ın atâsından iradesini kesmesidir. Ezeliyet ise rûhun ezeliliği idrâk etmesidir.<sup>652</sup> Görüldüğü üzere nefsin, mârifetin hiçbir cihetinden hissesi yoktur. Buna karşın kalp, daha derûnî bir meleke olan fuâd<sup>653</sup> ve nihâyet rûhtan her biri mârifetin bir mertebesine denk düşen kabiliyetle mücehhezdir. Bu noktada en yetkin ve nihai kabiliyet, rûha tanınmıştır ki ezeliyet bilgisi insan rûhu ile Allâh'ın buluşma noktasıdır. Öyle ki nefis, kalp veya kalbin hangi mertebesi olursa olsun insan bedeniyle birlikte var olmuştur; oysa rûh insanın bedenini öncelemektedir. Harrâz'ın “*Nefs ve ona ait olanlar*

---

<sup>651</sup> Ebu'l-Hüseyn en-Nûrî, Harrâz'ın tevfîk ve riyâzetle ilgili düşüncelerini, iman, İslâm, mârifet ve tevhîd mertebeleri doğrultusunda detaylandırmaktadır. Ona göre akıbetlerin hatırlanması, nefsin yönetilmesi (siyâset) ile ve İslâm nûrunu parlatır. Felaketlere karşı uyanık olmak nefsi eğitmek (riyâzet) ile ve îmânnûrunu parlatır. Kişinin evvelini hatırlaması kalbin korunması (hîrâset) ile ve mârifet nûrunu parlatır. Hakikatleri görmek de hakları yerine getirmek (riâyet) ile ve tevhîd nûrunu parlatır. Dolayısıyla kul siyâsele tasdiğe, riyâzetle tevfîke, hîrâsetle tahkîke ve riâyetle de Hakk'a ulaşır. Bk. Nûrî, “Makâmâtü'l-Kulûb”, 124.

<sup>652</sup> Harrâz, *Kitâbu'l-Ferâğ: Risâleler*, 83.

<sup>653</sup> Harrâz'ın buradaki fuâd kavramını, daha sonraki bir dönemde Tirmizî'nin teorisini ortaya koyacağı sadr, kalp, fuâd ve lûb dördlüsündeki fuâdın anlamına uygun bir şekilde kullandığını varsayabiliriz. Ayrıntılı bilgi ve karşılaştırma için bk. Hakîm Tirmizî, *Beyânü'l-Fark*, çev. Ekrem Demirli (İstanbul: Hayy Kitap, 2017).

*kaybolur; tab' ve ona ait olanlar kaybolur; kalp ve kalbe ait olanlar kaybolur. Ancak rûh Hak'la beraber olup, bâkîdir.*"<sup>654</sup> sözünde işaret ettiği mânâ da bu olmalıdır.

Dolayısıyla Harrâz'a göre tevhîde eren ve mârifet ittihaz eden nefis veya kalp değil, rûhtur ki böylelikle birinci soru cevaplanmış olmaktadır. İkinci sorunun yani rûhun bu tevhîd ve mârifete ulaşma keyfiyeti ise Harrâz'ın çok net bir ifadesinde cevabını bulmaktadır: *"Onların nefslerinin icâbeti ubûdiyyettir, kalplerinin icâbeti muameleyledir, rûhlarının icâbeti ise mâruf'un müşâhede siyledir."*<sup>655</sup> demektedir. Buraya kadarki süreçte Harrâz'ın ubûdiyyet ve nefis ilişkisine dair düşüncelerini aktarmaya çalışmıştık; alıntılarladığımız bu son ifadesinde ise bu sefer kalp ve rûhun tevhîde nasıl teveccüh gösterdiğinden bahsedilmektedir. Sonuç olarak tavizsiz bir ubûdiyyet diğer adıyla riyâzet, nefsin tevhîd mücâdelesidir. Muâmele kılmak -ki Harrâz bunu kalbin Allah'ın irâdesi ve meşîetine tam mânâsıyla teslim olmak şeklinde açıklar-<sup>656</sup> kalbin tevhîd mücadelesidir. Rûhun mücadelesi ise Hakk'ı müşâhede etmektir. Harrâz, geleneksel zühd söyleminin en temel öncülü olan nefis riyâzetini görüldüğü üzere, mârifetin ilk katı olarak izah etmektedir; ona göre en üst katmanda idrak edilen mârifet, müşâhededir ve müşâhedenin öznesi nefis veya kalp değil, rûhtur.<sup>657</sup> Rûhuyla terakki eden kişi Allah'ı müşâhede mertebesine geldiğinde Allah'ın azameti karşısında O'ndan başka her şeyden fâni olur.<sup>658</sup> Öyle ki *"Onlardan birisine sen ne biliyorsun diye sorulacak olsa "Allah" der, ne zaman konuşacak olsa "Allah" der, ne zaman bakacak olsa Allah der. Şayet organları konuşacak olsa onlar da Allah der. Çünkü o Allah ile doludur."*<sup>659</sup>

Sonuç olarak Harrâz fenâ, bekâ, velâyet gibi düşüncelerini dayandırdığı bu açıklamalarıyla, tasavvufun iyiden iyiye zühde ve riyâzete kanalize olmuş tevhîd anlayışına yeni bir soluk getirmiştir. İnsanın tevhîde ve mârifete hangi cevheriyle ve

---

<sup>654</sup> Harrâz, *Kitâbu'l-Ferâğ: Risâleler*, 74.

<sup>655</sup> Harrâz, *Kitâbu'l-Ferâğ: Risâleler*, 75.

<sup>656</sup> Harrâz, *Kitâbu'l-Ferâğ: Risâleler*, 73.

<sup>657</sup> Harrâz şöyle der: "Meleklerin şerefi nefslerinin istikametiyledir, nebîlerin safveti kalplerinin muâmelesi sebebiyledir, velîlerin seyri ise rûhlârıyladır." Bk. Harrâz, *Kitâbu'l-Ferâğ: Risâleler*, 65.

<sup>658</sup> Kuşeyrî, *er-Risâle*, 35 [*Tasavvuf İlmine Dair Kuşeyrî Risâlesi*, 89]. Müşâhede hakkındaki bir sözünde de şunları söyler: "Allah'ı müşâhede eden O'ndan başkasından geri durur. Allah'ın azameti karşısında her şey yok olur ve gaybet halinde kulun kalbinde Allah'ın dışında hiçbir şeyin izi kalmaz." bk. Serrâc, *el-Lüma'*, 100 [*İslâm Tasavvufu*, 67].

<sup>659</sup> Ebû Saîd Harrâz, "Kitâbu's-sıfât," *Risâleler*, çev. Naile Baltacı (İstanbul: Litera Yayınları, 2018), 51.

hangi veçhile ulaşabileceği sorunsalına büyük ölçüde ıstık tutan açıklamaları, rûh ve ezeliyet ilişkisi bakımından da oldukça anlamlıdır. İnsanı nefse indirgeyen ve kötücül güçlerin esaretinde bırakan bir yaklaşımdan oldukça uzak olan Harrâz, insanı ezelde bulunduğı pozisyon cihetinden görmeye ve anlamaya çalışmıştır. Bu yüzden nefis yerine, rûhu ön plana çıkarmış ve müşâhedeyi, mücâhedeye tercih etmiştir. Onun bu tavrını daha kavramsal ve teorik bir içeriğe kavuşturan ise aşağıda görüleceğı üzere Cüneyd-i Bağdâdî olmuştur.

#### 2.2.2.2. Cüneyd-i Bağdâdî: Mîsâkın Tahakkuku veya Ta‘rîfin Taarrufu

Cüneyd-i Bağdâdî, sûfiler kanadında mîsâk düşüncesini metafiziksel bağlamı içerisinde ele alan ilk isim kabul edilmektedir. Genel olarak dînî düşüncede tevhîd daha çok îtikadî bir içerikte iken, Cüneyd-i Bağdâdî’nin fikrî öncülüğünü yaptığı sûfiler mîsâk meselesini tevhîd, müşâdehe ve mârifet ekseninde ele almış<sup>660</sup> ve gerçek tevhîdin elest bezminde tecrübe edilen haliyle olması gerektiğini savunmuşlardır.<sup>661</sup> Nitekim ezeldaki buluşma, Allah’ın âlem ve insandan hem ontolojik hem de epistemolojik yönden uzak olmadığının en büyük delili sayılmaktadır. İnsanın daha varlığının ilk katında böyle bir hitâba ve davete mazhar kılınması, ona dünyevî yaşam imkânları arasında nerede durması ve nereyi amaçlaması gerektiğine dair ilâhî bir avanstır. İnsan ancak ezeldaki hitâba kayıtsız ve şartsız bir şekilde verdiği ikrârın veya ahdin muktezasını her ân ifa ettiğinde tevhîdi idrâk edecektir. Nitekim Cüneyd-i Bağdâdî’ye göre teklifin sebebi mîsâktır ve mîsâkın konusu tevhîddir. Tevhîd ise niceliksel değil; Allah’ın var oluş keyfiyetine ve dolayısıyla insanın varoluş keyfiyetine dair niteliksel bir tasdiktir. Bu tasdik insanı inşa eden her nevi dünyevî hali izmihlale uğratarak, ezeldaki yokluk ile varlık arasındaki saflığına ulaştırmaktadır. Ona nisbet edilen “*Tasavvuf, Hakk’ın seni senden öldürüp, kendisiyle diriltmesidir.*”<sup>662</sup> sözü, insanın cismani yönüyle rûhani yönü arasındaki bu dilemmadan ancak ezeldaki tevhîd halini aktüel tutarak çıkılabileceğinin en sarîh ifadelerindendir.<sup>663</sup> Eserlerinin ana teması olan tevhîd nazariyesini, mîsâkın dünya hayatı bakımından anlamı üzerine kurgulayan

<sup>660</sup> Ebu’l-Alâ Afîfî, *Tasavvuf: İslâm’da Mânevî Hayat*, 140-141.

<sup>661</sup> Kartal, *İlâhî İsimler Teorisi*, 108.

<sup>662</sup> Bağdâdî, *Resâilü’l-Cüneyd*, 32.

<sup>663</sup> Cengiz, “Tasavvuf Tarihinde Elest Mîsâkına Dair Yorumlar”, 908.

Cüneyd-i Bağdâdî, tasavvuf yolunun başlangıcını ve seyrini ezele kadar götürmüştür. Yani her bir insan kendine tebliğ edilen vahiyden çok önce, daha varlığa gelişin ilk halkası olan bezm-i ezelde bizzat Allah tarafından vahye muhâtap kılınmıştır. Tevhîd, bu sebeple insanın ezeli ahdidir. Daha önce bahsi geçen tevhîd mertebeleri de aslında Cüneyd-i Bağdâdî'nin insan rûhunun ezelden şu âna kadarki dönüşümünü tasvîr ettiği bir semâ gibidir ki buna göre insanın varlığa geliş mertebeleri ile tevhîdin idrâk edilen mertebeleri arasında bir mütekabiliyyet ilişkisi belirmektedir.<sup>664</sup> Bu durumda insan özündeki saflığı yani ontolojik saflığını kaybettikçe, epistemik gücünü de kaybedecektir. Dünyada bulunmanın tevhîdin iktiza ettiği saflığa engel teşkil ettiği savıyla Cüneyd-i Bağdâdî tasavvufun, insanı ilk haline götürmeyi, varlığın ve bilginin en mükemmel halini tekrar tecrübe etmesini amaçladığını savunmaktadır. Cüneyd-i Bağdâdî varlığın ve bilginin bu en mükemmel halini şu sözleriyle tasvîr eder:

“Bu varlık Allah’ın yaratıklarının kendilerinden olan bir varlık türü değildir. Öyle bir varlıktır ki Allah’tan başkası bilmez. O halde onları vücuda getiren O’dur, onları kuşatır, görür. Başlangıçta onlar yokken onların gelecekteki dünya hayatlarını görür. Onlarda ezelde ezeldirler, rabbânî bir varlıkla vardılar ve ancak Allah’ın bileceği ilâhî bir idrâk ile vardılar. Bu varlık kulu kahr, galebe ve istilâ altına almak için daha evlâ ve daha lâyıktır. Ta ki onda beşerî ne sıfat ne de varlık kalıncaya dek her şeyini yok etsin. İşte bu rûhlara ezeli elbisesinin giydirilmesidir.”<sup>665</sup>

Aslında Cüneyd-i Bağdâdî'nin fenâ tecrübesi hakkında söyledikleri veya tevhîdin ancak fenâ fillah mertebesinin idrâk edilmesiyle mümkün olacağını düşünmesi, yeni bir fikir değildir. Yeni olan şey hakikî tevhîdi insânî melekeye ircâ etmesidir.<sup>666</sup> Riyâzet, mücâhede veya dünyevî hazları kesen bilumum ıstırap, yalnızca insânî melekeye veya kuvveye tevhîdin mânâlarının tecellî etmesi içindir. Yani insanı tevhîdin idrâkine sevkeden temel unsur, nefsine uyguladığı terbiye değil; yok olması veya değişmesi mümkün olmayan ilâhî cevheridir. Tevhîd, bu insânî cevherin öne çıkarılmasından ibaret olup “zerre”liğe dönmekle, hiç değilse o hale yaklaşmakla eşdeğerdir. Nitekim zerre haline dönmek, ilâhî irade, fiil ve kudret karşısında yalnızca

<sup>664</sup> Abdu'r-Rabb, *Al-Junayd's Doctrine of Tawhîd*, 32.

<sup>665</sup> Bağdâdî, *Resâilü'l-Cüneyd*, 33.

<sup>666</sup> Afîfî, *İslâm'da Manevî Hayat*, 155.

“belâ” ikrârı verebilecek kadar saflaşmak anlamına gelmektedir. Tevekküle dair bir sözünde zerre halindeki saflığın boyutlarını “*Allah’ın bulunup da senin bulunmadığın zaman nasıl Allah’a aittiysen şimdi de öyle olmandır.*”<sup>667</sup> şeklinde tasvîr etmektedir ki bu da nefis riyâzeti, arzulardan sıyrılmak, Allah’a mutlak bir itaat ve teslimiyet göstermekle mümkün olacaktır.

Böylece Cüneyd-i Bağdâdî insanın dünya âlemine inip bedeni ve harici âlemle ilişki içerisindeyken ulaşabileceği tevhîd ile hakîkî tevhîdin arasını tefrik eder. Birinci anlamıyla tevhîd ulûhiyyet ve rubûbiyyet açısından Allah’ın bir olduğunu ikrâr etmekten ibaret iken; ikinci anlamda tevhîd Allah’tan başka ilâh, Rab olmadığına ikrâr etmenin yanısıra O’ndan başka gerçekliğin olmadığını da ikrâr etmektir.<sup>668</sup> Allah’a nasıl kulluk edilmesi gerektiğine dair verdiği cevapta ikinci anlamdaki tevhîdi yani şuhûdî tevhîdi intaç eden kulluğu şöyle tasvîr etmektedir:

“Kul bütün eşyayı ulu ve yüce Allah’ın mülkü olarak görür, her şeyin Allah’ın bir tecellisi olduğunu müşâhede eder. Bütün varlıkların Allah’la kaim olduğunu, Allah Teâlâ’nın ‘Takdis ederim o yüce varlığı ki her şeyin melekûtu O’nun elindedir ve siz de O’na döndürüleceksiniz’ âyetinde buyurduğu gibi her şeyin mercii O olduğunu görür ve bütün bunlar onu hakîkî kul yapıp kulluğun saflığına eriştirir.”<sup>669</sup>

Cüneyd-i Bağdâdî’nin bu düşüncesi, tasavvufî ameliyelerin içtimai ve şekli boyuttan alınıp, daha ferdî ve derûni bir boyuta aktarılma çabası olarak da anlaşılabilir. Mesela doğru yaşam rehberi olarak vazettiği *gündüzleri sâim olmak, geceleri kâim olmak, yaptıklarını samimiyetle yapmak, her davranışının farkında olmak, her halükârda kendini Allah’a teslim etmek*<sup>670</sup> müteşekkil beş ilkesi riyâzet gibi şekli davranışlarla başlar ve bâtinî bir dürüstlük tavrıyla nihâyete erer. Riyâzete ilişkin daha dakik bir açıklamasında ise: “*Dörtbin tarîkat pîri şu konuda görüş birliğine varmıştır ki*

<sup>667</sup> Attâr, *Evliyâ Tezkireleri*, 409.

<sup>668</sup> Serrâc hakîkî tevhîdi şöyle açıklamaktadır: İnce anlayış sahipleri “Onlar Rablerine ortak tanımazlar.” (el-Mü’minûn 23/59) âyetinden şunu anlamışlardır. Bu makâmda anılan şirk insanların tâatlerini görmelerinden ve onlara karşılık beklemelerinden kaynaklanan kalplere arız bir şirk-i hafidir. Üstelik bu durum sarîh bir îmânın ifadesi olan Allah’tan başka mûtî ve mânî olmadığını bildiği halde vuku bulur. Riya karanlık bir gecede kara taş üzerinde yürüyen karıncadan daha gizlidir.” Bk. Serrâc, *el-Lüma’*, 117. [ *İslâm Tasavvufu*, 85.]

<sup>669</sup> Attâr, *Evliyâ Tezkireleri*, 413.

<sup>670</sup> Serrâc, *el-Lüma’*, 277 [ *İslâm Tasavvufu*, 251].

riyâzet her ne zaman kalbini yoklasan onu dört elle Hakk'a sarılmış bir halde görmenden ibarettir.”<sup>671</sup> diyen Cüneyd-i Bağdâdî'nin *Tezkiretü'l-Evliyâ*'da yer alan daima oruç tuttuğu, ancak dostları geldiğinde onlara muvafakat için orucunu bozduğu, yine sûfî âdetlerinden olduğu halde hırka giymeyip, âlimlerin giyindiği tarzda giyindiğine dair rivayetler de onun riyâzet anlayışının bir tezahürü olmalıdır. Neden hırka giymediğiyle ilgili bir soruyu da “Eğer bilsem murakka giymekle iş olsa, demirden kaftan giyerdim. Lakin Hak Teâlâ katında itibar hırkaya ve murakkaya değil, gönül şevkine ve gönül derdinedir.”<sup>672</sup> şeklinde cevaplayan Cüneyd-i Bağdâdî'nin bu tavrı şekli ve mânâyı biraz daha geniş tutarsak bedenî amellerden müteşekkil bir riyâzet ve mücâhede gayretine girmektense, kalbin huzûrunu ve müşâhedesini sağlamanın daha değerli olduğunu imlemektedir. Bu durumun daha sarîh bir ifadesi ise “her ne zaman kalbini yoklasan onu dört elle Hakk'a sarılmış bir halde görmenden ibarettir.”<sup>673</sup> sözleriyle açıkladığı riyâzet tanımında kendini göstermektedir.

Bedenin riyâzeti gibi kalbin de riyâzeti olduğunu ve ikincisinin daha tercihe şayan olduğunu savunan Cüneyd-i Bağdâdî, seyr u sülûkün yalnız mücâhede ile tamam olmayacağı iddiasıyla tasavvuf geleneğinde yeni bir tavır geliştirmiştir. Zâhidlerin çabalarını büsbütün boşa çıkarmasa da itibardan düşüren bu ayrım, Cüneyd-i Bağdâdî'nin daha çok kesim tarafından kabul edilebilir ve yaşanabilir bir tasavvuf tecrübesine duyulan ihtiyacı karşılama arzusu olarak da görülebilir. Nitekim, ona göre bâtinî bir terakkî gâyesine matuf olan tasavvuf yolu, nefsi alaşağı etme kaygısıyla girilen ve bütün bir ömre yayılan bedensel ıstırap ve zahmetler sebebiyle gölgede kalmakta, araç ve amaç dengesi kaybolmaktadır. “Bütün sırların kapısı çaba harcamaktan ibarettir; ancak çaba harcayarak Allah'ı arayan ile lütuf yoluyla arayan asla bir olmaz.”<sup>674</sup> Bu minvalde zikredebileceğimiz diğer bir sözü de mârifet taksîmi hakkındadır ki Allah'a ilişkin doğru bilginin insan çabasına mı yoksa ilâhî inayete mi mevkuf olduğu sorusuna bir cevap niteliğindedir. Cüneyd-i Bağdâdî'ye göre mârifetin ilk türü Allah'ı delille tanıma anlamına gelen tâ'rifdir. Ta'rif, Allah'ın insanlara kendi

<sup>671</sup> Attâr, *Evliyâ Tezkireleri*, 406.

<sup>672</sup> Attâr, *Evliyâ Tezkireleri*, 389-390.

<sup>673</sup> Attâr, *Evliyâ Tezkireleri*, 405.

<sup>674</sup> Bir sözünde zâhid için “refîk”, ârif için de “emîr” tabirlerini kullanan Cüneyd-i Bağdâdî, refikin çektiği çile ve meşakkatin benliği yok edecek hale gelmesi için günde bin kere ölmesi gerektiğini söyler. Oysa fenâ ve bekâ terazisini doğru kuran emîr, benliğinden kurtulup Hak Teâlâ'yı kolayca müşâhede edebilmektedir. Bk. Attâr, *Evliyâ Tezkireleri*, 389-390, 405-406.

Rablığını deliller göstermek sûretiyle bildirmesi ve insanların da bu gösterilen deliller doğrultusunda Rablerine ulaşması anlamındadır ki avâmın mârifeti böyledir. İkinci tür mârifet ise taarruftur ve Allah'ı delil olmaksızın tanıma anlamına gelmekte olup havâssın mârifetidir.<sup>675</sup> Dikkat çeken husus, tarif kavramının mücâhede ile taarruf kavramının ise müşâhede ile ilişkisidir. Cüneyd-i Bağdâdî'nin mânevî terakki anlayışında insânî çabalar ilâhî lütuflara kıyasla ancak başlangıç seviyesinde kalmaktadır. Nitekim nefis bütün sefalet ve rezaletlerine rağmen, rûhun azamet ve efdaliyyeti karşısında duramayacak bir zaafı malûldür. Dolayısıyla insan ubûdiyyet ve rubûbiyyet sırrını anlamak için öncelikle nefse, ancak uzun vadede rûha teveccüh göstermelidir. Cüneyd-i Bağdâdî'nin mârifet hakkındaki bu sözünü Kelâbâzî ise elest mîsâkı ile ilişkilendirir ve Allah Teâlâ'nın bize kendisini ta'rif ettiğini ve Rabbimiz olduğunu bildirdiğini, bundan dolayı da “Ben kimim?” değil, “Rabbiniz değil miyim?” sorusunu yönelttiğini söylemektedir. Kullar da kendilerine bildiren bu hakîkatin gereği olarak hemen “Evet, Rabbimizsin.” demişlerdir.<sup>676</sup> Bu yorumu ezel âleminde Allah'ın bizzat delil olduğu ve o haldeyken tarif ettiği ubûdiyyet ahdini, insanın dünya hayatına gelince taarruf cihetiyle de ikrâr etmesinin gerektiği şeklinde anlamak mümkündür.

Ta'rif ve taarruf olguları aynı zamanda insanın ezelî ahde nasıl iştirak ettiği ve etmeye devam edeceği konusunda farklı bir perspektif daha ortaya koymaktadır. Şöyle ki elest bezminde ilâhî hitâbın icâb ve ilzâm ettiği zorunlu ikrâr diğer bir ifadeyle tâ'rîfte, insanın Rabbine icâbeti “bil-kuvve”dir.<sup>677</sup> Yani insan zerrelere bu ikrâr noktasında irâde ve eylem bakımından gerçek bir dahli bulunmamaktadır. Nitekim hitâbı eden ile ikrârı veren hakîkatte Allah Teâlâ'dır. Zerreler insan sûretinde dünya hayatına intikal ettikleri vakitte ise zorunlu ve bil-kuvve olarak verdiği bu ahdin şuurunu yitirmektedirler. Bundan sonraki süreçte insanın Allah'a olan icâbeti, ta'rîf değil taarruf sûretiyle tahakkuk edecektir. Taarruf insanın kendinde meydana gelen ve iradesini ortaya koyan bir sürece mebni olarak verdiği “belâ ikrârı”dır ki bil-fiil ikrârdır. Dolayısıyla ta'rîf taarrufa ve kuvve fiile dönmedikçe hakîkî anlamda bir tevhîdden söz edilmesi mümkün değildir. Yani ezelde bil-kuvve ahdedilen tevhîdin, dünya hayatında

---

<sup>675</sup> Attâr, *Evliyâ Tezkireleri*, 407.

<sup>676</sup> Vahit Göktaş, *Hicri IV. asır Buhârâ'da Tasavvuf-Kelâbâzî Örneği*, 140-141.

<sup>677</sup> Bk. Ekrem Demirli, *Şair Sûfler: Mevlânâ, Yûnus ve Niyâzî-i Mısırî Üzerine İncelemeler* (İstanbul: Sûfî Kitap, 2015), 90-91.

mücâhededen müşâhedeye uzanan yöntemler doğrultusunda aktive edilerek bil-fiil hale gelmesi gerekmektedir.

Mücâhede ve müşâhede arasında bir tür dikotomi ilişkisi olduğunu varsayabileceğimiz nitelikteki sözlerine baktığımızda Cüneyd-i Bağdâdî'nin nefis ve hallerine ilişkin düşüncesinin kendinden önceki sûfilere nazaran daha teorik bir içeriğe sahip olduğu düşünülebilir. Nefsin -nefs-i emmârenin-<sup>678</sup> kötülüklerin kaynağı olduğu hususunda selefiyle hemfikir olsa da Cüneyd-i Bağdâdî nefsin terbiye edildiğinde insanın ulaşabileceği menzile veya nefis terbiyesinin insan olma gâyesine nasıl etkisi olduğu sorununa öncelik vermiş ve nefsin galebesinden kurtularak tevhîdi idrâk edenin rûh olduğu sonucuna varmıştır.<sup>679</sup> Buna göre insanın dünya hayatını yalnız nefsini doğrultmak uğruna geçirmesinin zamanla asıl maksaddan geri bırakması kaçınılmaz olacaktır. Müşâhede teriminde ifadesini bulan asıl maksad ise nefsi tüm aşırılıklardan korumakla birlikte, rûhun inceliklerine temerküz etmektir. Tasavvufa dair tanımlarından biri olan şu pasajda da insanın nefsine, kalbine ve rûhuna ne kadar ve hangi keyfiyetle ihtimam göstermesi gerektiğini ihtisar yoluyla anlatmaktadır:

“Tasavvuf kalbi mahlûkâta müracaattan ayırmak, tabiattan gelen huyları, beşerî sıfatları ve nefsânî davranışları söndürmek; rûhânî sıfatlar üzerine konmak, hakîkatin bilgilerine sarılıp onlarla yücelmek, ebediyete kadar en uygun tarzda hareket etmek, Allah'ın ahbine ve mîsâkına hakîkî olarak vefa göstermek, şerîatta da Hz. Peygamber'e tabi olmaktır.”<sup>680</sup>

Buraya kadar anlatılanlar doğrultusunda Cüneyd-i Bağdâdî'nin mücâhede ve müşâhede kavramlarıyla işaret ettiğimiz araç ve amaç arasındaki önem hiyerarşisine dikkat çekmeye çalıştığını ve bununla tasavvuf metodolojisine “çok katmanlılık” açılımını kazandırdığını söyleyebiliriz.<sup>681</sup> Buna göre Cüneyd-i Bağdâdî'nin ezeli ahde

---

<sup>678</sup> Cüneyd-i Bağdâdî nefs-i emmâreyi şöyle tanımlamaktadır: “Nefs-i emmâre insanı helak olmaya davet eden, heva ve hevese uyan ve türlü türlü kötülüklerle itham olunan nefstir.” Bk. Kuşeyrî, *er-Risâle*, 274 [*Tasavvuf İlmine Dair Kuşeyrî Risâlesi*, 239].

<sup>679</sup> Başer, *Şeriat ve Hakikat: Tasavvufun Teşekkül Süreci*, 130.

<sup>680</sup> Attâr, *Evliyâ Tezkireleri*, 411-412.

<sup>681</sup> Cüneyd-i Bağdâdî'nin ehl-i zâhir ve ehl-i bâtın arasında olduğu gibi mücâhede ehli sûfiler ile mûkaşefe ehli sûfiler arasında nasıl bir mutabakat dili oluşturduğuyla ilgili malumat için bk. Melchert, *Sünnî Düşüncenin Teşekkülü*, 252-258.



vefa yöntemi için teklifi, evvelemirde riyâzet ve mücâhede; sonrasında ise rûhî mûkaşefe ve müşahededir.

### 2.2.2.3. *Hallâc-ı Mansûr: Nâsûtta Lâhûta Terakkî*

Nefs ve rûh konusunda özgün ve öncü fikirler için müracaat edilmesi gereken üçüncü isim Hallâc-ı Mansûr'dur. Gençliğinde genel sûfî düşünce ve pratiklerini benimsemiş ve içselleştirmiş olan Hallâc-ı Mansûr, ilerleyen zamanda Bağdat sûfîlerinin düşünce ve davranış alanlarının oldukça ötesine geçen kendi benzersiz dindarlık modelini oluşturmuştur.<sup>682</sup> Bu dindarlık modeliyle İslâm'ın en derin olanaklarının örneği olmuş, ilâhî aşkın sonuçlarını ve ilâhî mâşuğa teslimiyetin gerçek anlamını can vererek anlatmıştır.<sup>683</sup> İnsan ve Allah arasındaki keskin ayrımı bertaraf etmeye çalışan tavrı ve cüretkar sözleri sebebiyle idam edilmiş; yine de fikirleri ve meşrebi tasavvuf tarihindeki yerini hep korumuştur. Hem halis bir tevhîde hem de apaçık bir şirke hamledilmeye müsait olan bu sözleri, Hallâc-ı Mansûr hakkında birçok lehte ve aleyhte yoruma zemin hazırlamıştır. Şu kadarı var ki sûfîyye kanadında Hallâc-ı Mansûr'un aleyhine fikir beyan edenler, zâhir ulemâsında olduğu gibi onu küfre düşmekle değil; mahremi olduğu esrarı dile getirmekle yani hakikat casusu olmakla itham edebilmişlerdir. Cüneyd-i Bağdâdî örneğin Hallâc-ı Mansûr'un halka aşikâr ettiği hiçbir söz ve davranışına iltifat etmemiş, sözlerini tevil etme gayretine girişmemiş ve bir yoruma göre de şeriatın gereği olarak katlini münasip bulmuştur.<sup>684</sup> Cüneyd-i Bağdâdî'nin ılımlı tasavvuf hassasiyetini göz önüne aldığımızda bu karşı duruşunun gâyet tutarlı bir tepki olduğunu varsayabiliriz. Yine de belirtmek gerekir ki Cüneyd-i Bağdâdî gibi tasavvufun öncü bir isminin menfî yaklaşımına rağmen, sûfîlerin büyük çoğunluğu Hallâc-ı Mansûr'u ilâhî aşkın ilk şehîdi saymışlardır.<sup>685</sup>

Tasavvuf tarihine “ene'l-hak”<sup>686</sup> iddiasıyla damga vuran Hallâc-ı Mansûr, insanın şahsiyet oluşumu hakkında hem zamansal hem de derinlik bakımından çağını

---

<sup>682</sup> Karamustafa, *Tasavvufun Oluşumu*, 41.

<sup>683</sup> Schimmel, *İslamın Mistik Boyutları*, 82.

<sup>684</sup> Attâr, *Evliyâ Tezkireleri*, 529.

<sup>685</sup> Süleyman Uludağ, Hallâc-ı Mansûr”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1997), 377-378.

<sup>686</sup> Tâsînü'l-ezel'de şöyle demektedir: “Eğer O'nu tanıımıyorsanız eserini tanıyın. İşte o eser benim. Ben Hakk'ım. Ve ben Hak'la hak olarak ebediyyen devam edeceğim.” Bk. Hallâc-ı Mansûr,

aşan fikirler öne sürmüştür. Esasında “ene’l-hak” ifadesini, Hallâc-ı Mansûr’un esrik bir anında ağzından çıkan şathiye olarak değil; bütün tasavvuf teolojisini içine sığdırabilecek bir vecize kabul edersek, tevhîd üzerine söylediği diğer sözlerinin de daha vazîh olacağı fark edilecektir.<sup>687</sup> Sözgelimi tenzîh ve teşbîh arasındaki gerilimi, Allah ve kul arasında “şahsiyet değişimi” açılımıyla ortadan kaldırmaya çalışan Hallâc-ı Mansûr, insanı Allah’a götüren nedir sorusunu, daha önce hiç kimsenin dile getiremeyeceği bir açıklıkla ele alarak, Allah’a gitmeye gerek olmadığı zira arada zaten mesafenin bulunmadığı fikrine binaen cevaplamıştır: “*Senin uzaklığının sebebi farklı olmandandır, yoksa kendini uzaklaştırmadan değil. Senin huzûrunda olmak seni tanımakla mümkündür, mekan değiştirmekle değil. Senin gaybın kendini perdelediğin içindir, uzaklara gittiğinden değil.*”<sup>688</sup> Yani aslında Hallâc-ı Mansûr Allah düşüncesinin aşkınlığını, hiçbir zaman insanın erişemeyeceği uzaklığa taşımamıştır. Bilakis Allah’ın insanı kendi sûreti üzerine yarattığını bildiren nas fehvasınca, insanı Allah’a ve Allah’ı da insana doğru çekerek der ki: “*Allah ile insanlar arasında infisal olmadığı gibi ittisâl de yoktur.*”<sup>689</sup> Dinî düşüncesini bahsi geçen “infisâl ve ittisâl” kavramları arasındaki hassas dengede inşa eden Hallâc-ı Mansûr, hakîkî tevhîdin ne olduğu ve ubûdiyyetin sıhhati için nasıl bir yol izleneceği gibi hususlarda ortaya koyduğu fikirleriyle, tasavvufun yöntem ve mesailinin belirginleşip sistemleşmesine özgün katkıda bulunmuştur.

Öncelikle ifade etmek gerekir ki Hallâc-ı Mansûr tenzîh üzerine kurulu bir din dilini kabul etmeyip, tevhîdin tenzîhle neredeyse hiçbir ilgisinin olmadığını düşünmektedir. Hatta Allah’ı diğer her şeyden tenzîh etmenin ilanı sayılan kelime-i tevhîdin, tam aksine îmânnoktasında insanı bir yere götürmeyeceğini dile getirmektedir. Bir arkadaşı “Lâ ilâhe illallah” sözünün mânâsı nedir?” diye sorduğunda, “*Bu O’nun gerçek tevhîd ehliyle karışmasın diye avâmı meşgul ettiği bir ifadedir.*” cevabını vermiştir. Hallâc’a göre tevhîd, şeriatın ötesinde bir mânâyâ sahiptir. Dolayısıyla her kim Allah’ın birliğine şehadet ettiğini iddia ederse o aslında bununla Allah’a şirk

---

“Tavâsîn,” *Hallâc-ı Mansûr ve Eseri*, haz. Yaşar Nuri Öztürk (İstanbul: Fatih Yayınevi, 1976), 115-116.

<sup>687</sup> Reynold Nicholson, *Tasavvufun Menşei Problemi*, çev. Abdullah Kartal (İstanbul: İz Yayınları, 2004), 141.

<sup>688</sup> Annemarie Schimmel, *Hallâc: Kurtarın Beni Tanrı’dan!*, çev. Ahmetcan Asena (İstanbul: Pan Yayıncılık, 2018), 61.

<sup>689</sup> Sülemî, *Tabakâtü’s-Sûfiyye*, 191.

koşmuş olur. Çünkü insan Tanrı'nın birliğine şahadet ettiği zaman kendi varlığını da teyit etmiş olur ve kendi varlığını teyit eden kimse de gizli şirke düşmüş olur.<sup>690</sup>

Dînî uygulamalar ile hakîkî dînin arasını her fırsatta tefrik eden Hallâc-ı Mansûr, şerîatı tahfif etmekle itham edilmesine sebebiyet veren bazı ifadelerinden ötürü de ubûdiyyet noktasında mütesahil bir imaj çizmektedir. Ancak menakıbının anlatıldığı eserlerde son derece mütedeyyin bir hayat sürdüğüne dair birçok rivayetin bulunması,<sup>691</sup> Hallâc-ı Mansûr'un tasavvufun yöntemi konusunda özgün ve öncü bir tavır ortaya koyduğunu göstermektedir ki bu tavır *Tavâsîn*'in "Safâ" bahsinde kendini çok net bir şekilde belli etmektedir. Sûfinin kemâle giden yolda seyredeceği kırk makâmı sıraladığı bu bahiste Hallâc-ı Mansûr, sistematik ve dairesel bir kurguyla sûfinin başlangıçtan nihâyete hangi evrelerden geçeceğini özetlemektedir:

"Edeb, raheb-talep (korku-istek), aceb-atab (şaşkınlık-organlarda tutulma), tarab-şereh (coşku-düşkünlük), nezeh-safâ (temizlik-aklık), sıdk-tasrîh (doğruluk-açıklama), ıtk-tervîh (kölelikten kurtulma-ferahlama), rıfk (yumuşaklık), temyiz-şühûd-vücûd (ayırt etme- görme-var olma), idd-imtidâd (bolluk-devamlılık), i'tidad-red (süresini doldurma-geri dönme), kedd- huzûr (kuvvetli olmak), riyâzet-infirad (perhiz-bir başına kalmak), murad-hıyatat (istenen olma hali-ihtiyatlı olmak), inkıyâd-iftikâd (Boyun eğmek-kaybetmek), ıstılâd-tedebbür (kıvılcıma gerek kalmadan ateşlenebilmek-derin derin düşünerek okumak), tahayyur-rafd (Şaşkınlık ve hayranlık duymak-reddedilme), riâyet-sebep, hidâyet-bidâyet."<sup>692</sup>

Bu tasnîfte orta kavramları oluşturan i'tidad ve red terimleri, dairenin urûç ve nüzûl kavislerini birbirinden ayıran birer durağa karşılık gelmektedir. "Süresini doldurarak geri dönme" mânâsına gelen bu kavramların ön tarafında, sûfinin bidâyetten nihâyete doğru seyri anlatılırken; diğer tarafında nihâyete eren sâlikin bu ermişliğin kendisini dönüştürdüğü yeni vücûd ve ilimle tekrar bidâyete doğru geri dönüş yolu

<sup>690</sup> Schimmel, *Hallâc: Kurtarın Beni Tanrı'dan!*, 43.

<sup>691</sup> Feridüddîn Attâr Hallâc-ı Mansûr'un riyâzetine dair birçok nakilde bulunmaktadır. Örneklik teşkil etmesi bakımından şu rivayeti aktarabiliriz: "*Hallâc-ı Mansûr bir gün bir gecede dört yüz rekât namaz kılar, bunu kendi üzerine farz kılmıştı. Bu dereceye ermişken neden bu kadar meşakkat çektiğini soranlara ise: "Dost olanların işini ne rahat ne meşakkat etkiler. Dostlarının sıfatları fânî olduğundan rahat veya zahmet onları etkilemez."* Bk. Attâr, *Evliyâ Tezkireleri*, 529.

<sup>692</sup> Hallâc-ı Mansûr, *Dîvân-ı Hallâc-ı Mansûr ve Meahû Ahbâru'l-Hallâc-ı Mansûr ve Kitâbu't-Tavâsîn*, 96.

çizilmektedir. Kırkıncı ve son makâmın “bidâyet” oluşu ise, başlangıcın sonda olduğu ve dairenin tamamlandığı düşüncesini imlemektedir.<sup>693</sup>

Hallâc-ı Mansûr’un makâmât konusu aracılığıyla ortaya koyduğu nihâyet ve bidâyet arasındaki bu ayniyyet düşüncesi, Cüneyd-i Bağdâdî’nin “olmazdan önceki hâle dönmek” tabirini sistematize eder niteliktedir. Bu yönüyle tasavvuf ilminde yöntem olarak başa dönmek veya asla rücu etmek, Cüneyd-i Bağdâdî ve Hallâc-ı Mansûr’u buluşturan ortak bir söylem haline gelmektedir. Cüneyd-i Bağdâdî’nin sülûke çizdiği başlangıç çizgisinin ve kulun sülûku ikmâl ettiğinde varacağı nihâi makâmın elest bezmi olduğunu belirtmiştik. Hallâc-ı Mansûr’un insan için tayin ettiği bu hem ibtidâi hem de nihâi makâmın ne olduğunu tespit etmek için ise onun insanın mâhiyetine ilişkin düşüncelerini izlemek gerekmektedir.

“Allah’ım! Sen her yönden tecellî edersin; fakat tüm yönlerden arınmış olarak. Benim hakîkatime ilişkin varlığın ve senin hakîkatine ilişkin varlığın hürmetine beni bağışla! Benim, ‘Sen’in hakîkatine bağlı olan varlığım nâsûtiyet ‘Sen’in, benim hakîkatime ilişkin varlığın lâhûtiyettir. Benim nâsûtiyetim ‘Sen’in lâhûtiyetinde yok olmuştur; ona karışmadan. ‘Sen’in lâhûtiyetin de benim nâsûtiyetimi kuşatmıştır; onunla iç içe girmeden.”<sup>694</sup>

Yukarıdaki alıntıya göre Hallâc-ı Mansûr, nefis, beden, rûh, akıl, kalp, gibi unsurlardan biriyle veya birleşimiyle tanımlama yolunu tutan diğer sûfîlerden farklı olarak, insanın “lâhût”-“nâsût” olmak üzere düal bir tabiattan müteşekkil olduğunu savunmuştur. Bu iki kavramdan lâhût insanın ezeli ve ilâhî yönüne; nâsût ise hâdis ve beşerî yönüne karşılık gelmektedir. Allah zâtında, zâtıyla konuşabilmek için kendi sûretini görmek istemiş ve ezele bakıp, yokluktan bütün isim ve sıfatlarını birleştiren bir sûret meydana getirmiştir. Bu sûret Hallâc’a göre Allah’ın ebedî kıldığı Âdem’in sûretidir.<sup>695</sup> Buna göre insan, Allah’ın husûsî bir irade ve teveccühünün neticesi olmakla kalmayıp, aynı zamanda Allah’ın zuhûr etmiş bir sûreti haline gelmektedir. İşte Allah’ın zuhûr edici vasfının en mükemmel haliyle insanın varlığında tahakkuk edişi, Hallâc-ı

<sup>693</sup> Hallâc-ı Mansûr’un safâ makâmı hakkında güzel bir değerlendirme için bk. Singin, *Erken Dönem Sûfîlerinde İnsanın Hakîkati ve Ahlâk: Hâris El-Muhâsibî Cüneyd-i Bağdâdî Hallâc-ı Mansûr*, 139.

<sup>694</sup> Hallâc-ı Mansûr, *Dîvân-ı Hallâc-ı Mansûr ve Meahû Ahbâru’l-Hallâc-ı Mansûr ve Kitâbu’t-Tavâsin*, 37.

<sup>695</sup> Nicholson, *Tasavvufun Menşei Problemi*, 143; Baklî, *Şerh-i Şathiyyât*, 432-433.

Mansûr'un dilinde insanın lâhûtî yönü olarak ifadesini bulmaktadır. “Allah Âdem’i kendi sûretinde yaratmıştır”<sup>696</sup> hadîsine de gönderme yapan bu düşüncesini Hallâc-ı Mansûr *Dîvân*’ında şöyle nazmetmektedir:

سُبْحَانَ مَنْ أَظْهَرَ نَاسُوتَهُ  
سِرّاً سَنَا لَا هَوْتَهُ الثَّاقِبَ  
ثُمَّ بَدَأَ فِي خَلْقِهِ ظَاهِراً  
فِي صُورَةِ الْأَكْلِ وَالشَّارِبِ

“Nâsûtu lâhûtunun sırrını izhâr edeni tesbih ederim. Sonra halk içinde yiyen ve içen sûretinde zuhûr etti.”<sup>697</sup> Nâsûtî yani dünyevî varlığın beşerîyyet ve kesâfet ifade ediyor oluşu, insan ile Allah arasında tenzîh tarzında bir ilişkiyi zorunlu kılarken, yine insana atfettiği lâhûtîlik, onu ilâhî ve ezeli alanın bir anlamda ferdi haline getirmektedir. Hallâc-ı Mansûr’un hâdis olduğu için mutlak olarak Allah’a vuslattan men ettiği insanın, bazen ise ikiliğin büsbütün ortadan kalkıp Hakk’ın yerine geçtiğini söyleyebilmesi bundandır. Bir sözünde “Allah’ım hüdûsum üzerine kıdemim ve kıdemimin örtüsü altındaki hüdûsum hakkı için bu nimetin şükürüyle beni rızıklandır.”<sup>698</sup> duası, insanın kıdem ve hüdûs ikilemi arasındaki gerilimde salındığını açıkça ortaya koyduğu gibi, Hallâc-ı Mansûr’un bu ikili yapıyı bir şükür vesilesi olarak gördüğünü de göstermektedir. Nitekim ona göre insanın dünya hayatının biricik gerekçesi, mahlûkiyyet tarafının, ulûhiyyet yönünde dönüşüm geçirmesi veya nâsuttân lâhûta terakki etmesidir. Kendi halini tasvîr ettiği bir sözünde bu terakkiyi şöyle izah etmektedir:

“Rabbim kendi lâhûtiyyetini benim nâsûtiyyetim üzerine vuruyor. Böylece benim nâsûtiyyetim O’nun lâhûtiyyetinde yok oluyor ve bende lâhûtiyyetin sıfatlarından başka bir sıfat kalmıyor ve ben o sıfatla konuşuyorum. İnsanlar ise yaratılıştan dolayı fânîdir ve fânîlikten konuşur. O yüzden ben ezeliyetten konuştuğumda beni reddediyor ve kafirlikle suçluyorlar.”<sup>699</sup>

Dolayısıyla Hallâc’a göre insanın hakikat bilgisine erişmesi, Allah’ın lâhûtîliğinin kulun nâsûtîliğine kurulmasıyla tahakkuk etmektedir. Nitekim “Eğer ben O

<sup>696</sup> Buhârî, “İsti’zân”, 1; Müslim, “Birr”, 115; “Cennet”, 28.

<sup>697</sup> Hallâc-ı Mansûr, *Dîvân-ı Hallâc-ı Mansûr*, 123.

<sup>698</sup> Nicholson, *Tasavvufun Menşei Problemi*, 147.

<sup>699</sup> Schimmel, *Hallâc: Kurtarın Beni Tanrı’dan!*, 79.

*isem mesele yok, ama ben O değilim ki.*"<sup>700</sup> sözünden de anlaşıldığı üzere insanın ilâhî karakterinin, hüdüsunun önüne geçmesi zorunlu değil; insanın mümkünler arasındaki tercih ve takdîmine bağlıdır. Bunun kulluğa taalluk eden içeriğini ise Hallâc-ı Mansûr, daha önce Harrâz ve Cüneyd'de de gördüğümüz üzere riyâzetten ziyade müşâhede ekseninde açıklar. Meselâ zühde ilişkin bir sözünde "*Dünyadan geçmek nefis zühdü, âhiretten geçmek kalp zühdü, kendinden geçmek rûh zühdüdür.*"<sup>701</sup> diyerek nefis ve kalbin eylem ve gâyelerinin, rûhun eylem ve gâyeleri karşısında ne kadar değer kaybına uğradığını anlatmaktadır.<sup>702</sup> Bir başka sözünde ise "*Dünyadaki herkes çeşit çeşit ameller işlerken, sen öyle bir şeyin uğruna çabala ki bütün insanlar ve cinlerin ameli o şeyin bir zerresinin ancak binde biri olsun ve bu da hakikat ilminden başkası değildir.*"<sup>703</sup> der. Çünkü ona göre rabbânî olan tek unsur rûhtur; kalp ve nefis fânîdir ve mârifete ehil değildir.<sup>704</sup>

Rûhun mârifet ve hakikat bağlamındaki öncü hatta yegâne rolün sahibi olduğu kanaati, Hallâc-ı Mansûr'u ibadetlerin tekellûf ve teşeddüdünden mutlak sûrette sakındırmaya kadar götürmüştür. Nitekim nefis, kulluk kılmak adına forma dökülen her tür eylemde sahibini kibir ve benlik iradesi ortaya koymaya meyyâl bir tabiatta olduğundan, kişiyi küfre kadar götürecektir. İbrâhim el-Havvâs'a yönelttiği "*(Bu süre zarfında) Ne yaptın?*" sorusuna Havvâs'ın: "*Tevekkülü diri tuttum.*" cevabı vermesi üzerine Hallâc-ı Mansûr, "*Ömrünü bâtını îmar edeceğim diye tükettin, tevhîdde fenâ nerede kaldı peki?*"<sup>705</sup> sözüyle karşılık vererek kullukta nefse hiçbir faaliyet alanı bırakmamanın önemini vurgulamıştır. Zira Hallâc'a göre amellerini gören kişi, kendisi için amel edilen Zât'tan perdelenmiştir. Kendisine amel edilen Zât'ı gören ise amellerini görmekten perdelenmiştir.<sup>706</sup> Yine bu bağlama oturabileceğimiz bir sözünde ilâhî hakikati din ışığı ile arayan kimsenin, yıldızların ışığıyla güneşi arayana benzediğini söylemektedir.<sup>707</sup> Buradaki din ışığından muradının şeriatın öngördüğü ameller

<sup>700</sup> Hallâc-ı Mansûr, *Dîvân-ı Hallâc-ı Mansûr*, 95.

<sup>701</sup> Attâr, *Evliyâ Tezkireleri*, 532.

<sup>702</sup> Bk. Herbert W. Mason, *al-Hallaj* (Oxford: Routledge, 1995), 64-65.

<sup>703</sup> Attâr, *Evliyâ Tezkireleri*, 533-534.

<sup>704</sup> Hallâc-ı Mansûr, "Tavâsîn," 145.

<sup>705</sup> Fergânî, *Müntehâ'l-Medârik*, 473.

<sup>706</sup> Sülemî, *Tabakâtü's-Sûfiyye*, 188.

<sup>707</sup> Schimmel, *Hallâc: Kurtarın Beni Tanrı'dan!*, 86.

olduğunu varsayarsak, ubûdiyyetin ibadetten üstün olduğunu ve ibâdetin de nefsten hâlî tutulması gerektiğini anlayabiliriz.

Ferîdüddin Attâr'ın naklettiği bir rivayette ise kendisine “Allah’a giden yol nasıldır?” diye sorulan Hallâc-ı Mansûr’un cevabı :“İki adım! Sonra vuslat! Bir adımda dünyadan, diğer adımda ukbâdan ayrılarak yükselir, işte böylece Mevlâ’ya vâsıl olursun.”<sup>708</sup> şeklinde olmuştur. Dîvân’ındaki bir beytinde ise “Hakikat nedir ki o da mahlûk. Mahlûku bırak ki sen O olasın, O da hakikat yönünden sen olsun.”<sup>709</sup> diyerek insanın yetkinleşme serüvenini ve Allah ile insan arasındaki ilişkiyi, dünyevî veya uhrevî bütün beklentilerden arınmış, karşılıksız bir rıza çerçevesinde ele almıştır.<sup>710</sup> Yine geceleri neden kendini helak edecek kadar çok namaz kıldığını soran birisine de “Onun rızasını kazanmak için mi namaz kıldığımı sanıyorsun, O’nun rızasını ibadetleriyle kazanacağını sanan kimse O’nun hoşnutluğu için bir fiyat biçmiş olur. Namaz aşıklar için bir küfürdür sadece.”<sup>711</sup> şeklinde cevap verebilmiştir Buna göre Hallâc-ı Mansûr’un düşüncesinde kendini teyid etmek veya erdemlerden haz almak, kullukta nefsin özne haline getirilmesidir ki İblîs’in lanetlenmesi ve huzûrdan kovulmasının sebebi de Allah’a hizmet noktasındaki adanmışlığına yani kulluğuna dair bu bilinci olmuştur.<sup>712</sup>

Dolayısıyla Hallâc-ı Mansûr’un tasavvufta yöntem konusuna öncelikli katkısı, insanın aynı ânda hem ezeli hem fâni olabileceğini gündeme getirmek olmuştur. Ezeli yönü insanın Allah’a olan mesafesizliğini ve hakikatini ifade ederken, fâni ve hâdis yönü, insana bu mesafesiz ilişkiyi hakkececeği bir imtihan vesilesi olarak durmaktadır. Diğer bir ifadeyle insanın dünya hayatındaki bulunuşu, nâsûtî olan tarafını lâhûtî özüne doğru yükseltmek ve Allah ile kul arasındaki bütün dolayimleri, doğrudanlığa dönüştürmektir. Nitekim ezeliyet ile beşeriyet aynı ânda aynı vücûdda hakikî mânâda faaliyet göstermeyen iki zıt haslettir ki Hallâc-ı Mansûr bunu “Kim ezeliyet ile sonu

---

<sup>708</sup> Attâr, *Evliyâ Tezkireleri*, 531.

<sup>709</sup> Hallâc-ı Mansûr, *Dîvân-ı Hallâc-ı Mansûr*, 97.

<sup>710</sup> Bir sözünde de Hallâc-ı Mansûr hakikat bilgisinin mahlûk olan hiçbir vesileye yaslanamayacağını şöyle ifade eder: “Mârifet ötelerin ötelerinde, mesafelerin, sınırların ötesinde, arzu ve gâyelerin, sırların, haberlerin, idrâklerin ötesinde. Bütün bu saydıklarım “şey”dir; yoktular, sonradan var edildiler.” Bk. Hallâc-ı Mansûr, *Dîvân-ı Hallâc-ı Mansûr*, 111.

<sup>711</sup> Schimmel, *Hallâc: Kurtarın Beni Tanrı’dan!*, 59.

<sup>712</sup> İblîs’in de bu süreçte ilâhî irade ile cüzî irâdenin ayrımına vardığını ve nedamet duyduğunu Hallâc-ı Mansûr şöyle ifade etmektedir:“(İblîs)s: Hizmetim şimdi daha saf, vaktim daha bol, zikrim daha parlak. Zira eskiden O’na kendi hazzım için hizmet etmekteydim, şimdiyse O’nun hazzı uğruna çabalıyorum. Bk. Hallâc-ı Mansûr, *Dîvân-ı Hallâc-ı Mansûr*, 103.

olmayan ebediyeti müşâhede eder ve bunların arasındaki her şeye gözlerini kaparsa o tevhîdi teyit etmiş olur. Kim gözlerini ezeliyet ve ebediyete karşı kapatır ve bunların ikisi arasında olup biteni müşâhede ederse o da ibadet etmiş olur.”<sup>713</sup> sözüyle ifade etmektedir. Buna göre tevhîd gâyesine vasıl olmak için, insanın bütün himmeti ve teveccühünü ezeliyet sahasına taşıması ve bunun için de nefsinin büsbütün dışarıda bırakması zorunludur. Nitekim nefs kulluk konusunda dahi olsa insanın nâsûtî tarafını takviye ederken, rûh ezel âlemine mensup olduğundan lâhûta rücû etmek için daha güvenli ve isabetli bir binek olacaktır. Rûhun bu ayrıcalıklı konumunu Hallâc-ı Mansûr “Yazdım sana, ama aslında sana değil o. Rûhumla konuştum kalemsiz harfsiz. Çünkü ayrılık yok rûhla dost arasında. Ne kâğıt ne yazı ne ses ne hitâb, o senin yazdığın mektup aslında, senden sana kendi dilinle cevap.”<sup>714</sup> sözüyle dile getirmiş ve rûha yönelmeyi hakikat talebinin ilk şartı olarak vazetmiştir. Nitekim ezeli hitâbı hatırlamak için herhangi bir vesileye gerek duymaktan ve o gerekçeye istinad etmektense, rûhun mahremiyetinden istifade etmek evlâdır. Sonuç olarak aktarmaya çalıştığımız buraya kadarki düşünceleri ışığında Hallâc-ı Mansûr’un terakki ve tekâmül anlayışının doğrudan ezeliyet meselesine taalluk ettiğini söylememiz mümkündür. İnsanın Allah’ın en kâmil sûreti olarak ezeli bir yönü olduğu; ancak bu ezeli yönün insanda örtük bir vaziyette bulunduğunu düşünen Hallâc-ı Mansûr örtüyü kaldırmak üzere rûhun potansiyeliyle hareket etmeyi teklif etmektedir.

### 2.2.3. Mücâhede ve Müşâhede Ulaşısı

Ezeli ahde insanın nasıl riâyet edip, hakkını yerine getirebileceği sorusuyla açtığımız başlığa, iki farklı yönde cevap verenlerin görüşlerini derlemeye çalıştık. İlk gruptakiler, mücâhedenin lüzumuna ve efdaliyetine kail olup, bütün tasavvufî anlayışlarını mücâhede eksenine yerleştiren Muhâsibî, Tüsterî ve Tirmizî’nin öncülüğünü yaptığı sûfilerdir. Nefsçiler adıyla anabileceğimiz bu sûfiler, insanın cevherinin ne olduğu ve hakikat bilgisine nasıl ulaşılacağı gibi soruları “nefs”in hallerini inceleyerek cevaplamaya çalışmışlardır. İnsanın kalp, rûh ve nefis gibi unsurlardan müteşekkil olduğunu söyleyerek terakki için mücâhededen başka bir yol sunmamaktadırlar. Sözgelimi Tüsterî “mücâhede, müşâhedenin asıl sebebidir” diyerek,

---

<sup>713</sup> Schimmel, *Hallâc: Kurtarın Beni Tanrı’dan!*, 45.

<sup>714</sup> Hallâc-ı Mansûr, *Dîvân-ı Hallâc-ı Mansûr*, 122.



hakîkatin idraki için insânî çaba ve talebin zorunluluğuna dikkat çekmiştir. Tüsterî'nin “*Uğrumuzda mücâhede edenleri, elbette yollarımıza iletiriz.*”<sup>715</sup> âyetinden çıkardığı bu mânâ doğrultusunda mücâhede olmadan Hak yoluna salık olmak kabil değildir; nitekim dünya ve âhiret ahvalinin hepsi hikmet ve sebeplere bina edilmiştir. Hükümlerdeki sebepleri yok saymak, şeriatı ve zâhirî hükümleri bütünü ile ortadan kaldırmak anlamına geleceğinden mükellefiyetin de mevcudiyeti geçersiz sayılmış olacaktır. Dolayısıyla İslâm mücâhede ile kaimdir.

Diğer gruptakiler ise hakîkate veya Hakk’a vâsıl olmanın mücâhedeye değil; Allah’ın fazlı ve lütfuyla mümkün olacağını savunan ve Harrâz, Cüneyd-i Bağdâdî ve Hallâc-ı Mansûr gibi sûfîlerle temayüz eden rûha dönüşçülerdir. En yaygın kanaatleri ilâhî inayet karşısında insanın fiillerinin hiçbir önemi olamayacağıdır. Ayrı bir başlık altında ele almamış olsak da “*Allah evliyâsının kalbini öğrendi. Bunlardan bazısının mârifeti taşıyamayacağını gördüğünden onları ibadetle meşgul etti.*”<sup>716</sup> sözü ve yine kendisine neden çokça zühd ve ibadet kılmadığı sorulunca “*Zühd ve ibadet benden korkup kaçmışlardır.*”<sup>717</sup> diyerek cevap veren Bâyezid-i Bistâmî’yi de bu grupta değerlendirmek mümkündür. O halde bütün sûfîlerce makbûl sayılan ve hatta bir anlamda tasavvufun yöntemi haline gelen mücâhede, rûhu öne çıkaran sûfîler nazarında hakîkate vâsıl olmak için yeter şart değil; aksine başlangıç seviyesinde bir gayret mânâsına indirilmiştir. Nitekim mücâhede insana ait iken, Hakk’a vâsıl olma anlamındaki müşâhede Allah’a aittir. Bahsi geçen âyette de aslında takdîm ve tehir ilişkisi bulunduğunu ve âyeti “*Yollarımıza ulaştırdığımız kimseler, uğrumuzda mücâhede etmişlerdir.*” şeklinde anlamamanın daha uygun olduğunu söylemişlerdir. Dolayısıyla kulun kurtuluşa ermesi mücâhede değil, ilahî irade ile alâkalıdır. Mücâhede yerine müşâhede tercih etmelerinin asıl sebebi mücâhedenin gereksiz veya önemsiz oluşu değil; mücâhedenin insanda meydana getireceği amele itimad ve benlik iddiasıdır.<sup>718</sup>

Diğer bir mesele de mücâhede ve müşâhede kavramlarının uzantı ve açılımlarına dairdir. İlk olarak insânî tekâmül sürecinde öznenin belirlenmesi, yöntemin belirlenmesinde temel faktördür; yani insan hangi unsuruyla terakki

---

<sup>715</sup> el-Ankebût 29/69.

<sup>716</sup> Attâr, *Tezkiretü'l-Evliyâ*, 196.

<sup>717</sup> Attâr, *Evliyâ Tezkireleri*, 199.

<sup>718</sup> Hücverî, *Keşfu'l-Mahcûb*, 232 [*Hakikat Bilgisi*, 265].

ediyorsa, metodu da o unsura göre şekil alacaktır. Nefsçiler olarak bahsettiğimiz Muhâsibî, Tüsterî ve Tirmizî nefis ve rûh arasında kurdukları tüm dualiteleri nefsi değiştirmek ve iyileştirmek sûretiyle aşmaya çalışmışlardır. Arzulanan sonuç nefsin artık kötülüğe sevketme tabiatının kırılması ve rûha tabi kılınması, bir başka anlatımla da rûha benzemesidir. Ancak mücâhedenin tasavvufun araç ve amaç dengesi bakımından doğuracağı sıkıntılar özellikle Hücvîrî tarafından uzun uzadıya tartışılmıştır. Mücâhedenin hakîkate giden yollardan yalnızca birini ifade ettiğini düşünen ve rûhâ dönüşçüler ismiyle gruplandırıdığımız Harrâz, Cüneyd-i Bağdâdî ve Hallâc-ı Mansûr ise müşâhede ağırlıklı bir tasavvufî yaşamı temsil etmektedirler. Onlara göre nefsi kırmak gibi bir düşünce insanı bütün dünya hayatı boyunca meşgul edeceğinden, hakîkate gecikmekle sonuçlanacaktır. Nitekim nefsin kötülüğü yok edilebilir bir nitelik değildir; rehavetle geçen tek bir ân dahi onu adetlerine tekrar döndürecektir. Oysa teveccüh gösterilmesi gereken insânî unsur, rûhtur. Rûh, insana ezelde tevdi edilen ve bedene-nefse rağmen hiçbir bozulmaya maruz kalmayan tek hakîkattir. Ayrıca insanın beden ve kalben kulluk kılmasından çok önce, yani ezelde kulluk kılacağına dair tam bir teslimiyetle ikrâr veren ve bu ikrârı üzere sabit kalan da rûhtur. Dolayısıyla insanın mânevî gelişimi, mücâhede ile başlasa da yerini müşâhedeye bırakmak zorundadır; nitekim ubûdiyyet ve rubûbiyyet arasındaki perdeyi, insanın kendi çabasıyla kaldırması mümkün değildir. Bu yüzden nefisle başlayan sülûk sürecinde rûhun inceliklerine temerküz etmeye çalışmak ve Allah'ın ilkasıyla vücuda gelen mârifeti umut etmekten başka bir eylem gereksiz olacaktır.

Şu hâlde, her iki tavır hakkında varılabilecek en nihai sonuç şudur: Nefsin kötülüğüne temerküz edenler, onu düşebileceği her tür sefaletten kurtarmak için eğitmenin zaruri olduğunu savunmaktadırlar ki böylelikle riyâzet temellendirilmiş olacaktır. Rûhun saflığına temerküz edenler ise rûhu ait olduğu bekâ makâmına ırcâ edebilmek için, önce nefsin perdeleyiciliğinden kurtulmanın gerektiğini savunarak yine riyâzeti temellendirmiş olmaktadır. Dolayısıyla riyâzet, ilk gruba göre mârifetin asıl ve zorunlu sebebi iken; ikinci gruba göre mârifet götüren sebeplerden biridir.

Ezelî ahde riâyet konusunda, sûfîlerin bu muhtelif tavırlarını toparlayıcı olması bakımından Serrâc'ın şu açıklamasını zikretmek yerinde olacaktır:

“Hitâb-ı ilâhîyi işitenlerden ilk grup, onu kabul ve tasdik etmesine rağmen heva ve heveslerinin engelleyiciliği sebebiyle gereğini yerine getirmekten aciz

kalanlardır. İkinci grup, ilk gruptakilerden farklı olarak kabullerinin gerekleriyle amel edenlerdir. Üçüncü grup ise hitâbın yalnız zâhirî değil, bâtınî anlamını da idrâk edip, her harfın arkasındaki hazineye muttali olabilenlerdir. Bu gruptakiler hakkında Ebû Bekir Vâsıtî: ‘İlimde rûsuh kazananlar gayblerin gaybı ve sırrın sırrında rûhlarıyla rûsuh kesbedenlerdir. Allah onlara öğreteceğini öğretmiş ve başkalarından murad etmediği bir biçimde onlardan âyetlerin gereğini yerine getirmelerini istemiştir.’<sup>719</sup>

Buna göre ahde vefanın tek bir yolu olmamakla birlikte hem zâhirî hem bâtınî anlamda ubûdiyyet kılanların yolu, en sahih olanıdır. Nitekim zâhir ve bâtının aynı oranda iyileştirilmesi gerektiği veya birinin iyiliğinin diğerini beraberinde getirdiğine ilişkin birçok rivayete rastlamak mümkündür. Mesela Ebû Ali Dekkâk zâhiri ve bâtınî ubûdiyyetin birbirinin mülâzımı olduğunu “*Allah dışını mücâhede ile süsleyenin, içini müşâhede ile süsler.*”<sup>720</sup> sözüyle anlatırken, Muhâsibi de: “*Bir kimse bâtınını murâkabe ve ihlâsla tahkîm ederse, Allah onun zâhirini mücâhede ve sünnete tâbî olma hâli ile süsler.*”<sup>721</sup> demektedir. Tasavvufî tecrübenin öznelliğine birer örnek teşkil eden bu ifadelerdeki farklı anlayışları, Kuşeyrî ezeli ahde verilen ikrâra diğer bir ifadeyle de ezelde yüklenen “emânet”in<sup>722</sup> içeriğine bağlayarak şunları söylemektedir: “*Emanetler*

<sup>719</sup> Serrâc, *el-Lüma'*, 111-113. [ *İslâm Tasavvufu*, 79-81.]

<sup>720</sup> Kuşeyrî, *er-Risâle*, 188 [ *Tasavvuf İlmine Dair Kuşeyrî Risâlesi*, 193].

<sup>721</sup> Kuşeyrî, *er-Risâle*, 57 [ *Tasavvuf İlmine Dair Kuşeyrî Risâlesi*, 103].

<sup>722</sup> أمانة - Emânet kelimesi, sözlükte güvenmek, korku ve endişeden emîn olmayı ifade etmektedir. Hıyânetin zıt anlamı olarak isim şeklinde kullanıldığı gibi “güvenilir olmak” mânâsında masdar şeklinde de kullanılmaktadır. Ayrıca “güvenilen bir kimseye koruması için geçici olarak bırakılan şey” mânâsına da gelmekte olup kelimenin bu kullanımı daha yaygındır. Kur'ân'da emânet kelimesi iki yerde tekil, dört yerde de çoğul olmak üzere altı yerde geçmektedir. Bakara sûresinde, “Kendisine emanet bırakılmış olan kimse nezdindeki emaneti iade etsin” ifadesi ve bazı diğer âyetlerde yer alan emânet kavramı, “bir kimseye koruması için bırakılan mal ve eşya” şeklindeki günlük dilde kastedilen ilk anlamı yanında, insanın sahip olduğu ve kendisine geçici olarak verilmiş bulunan rûhî, bedenî, malî imkânları da kapsamaktadır. “*Biz emaneti göklere, yere ve dağlara teklif ettik de onlar bunu yüklenmekten çekindiler, sorumluluğundan korktular; nihâyet onu insan yüklendi*” âyetinde sözü geçen emânet kelimesinden maksadın ne olduğu hususunda birçok rivayet nakledilmiştir. Taberî bu rivayetleri aktardıktan sonra âyetteki emanet mefhumunun hem dinî vecîbe ve yükümlülüklerin hem de insanlar arasındaki emanetleri, yani bütün emanet türlerini kapsadığını belirten görüşün en doğrusu olduğunu ifade etmiştir. Zemahşerî ve Fahreddin Râzî gibi bazı müfessirler buradaki emanetin “yükümlülük” (teklif) anlamına geldiğini ileri sürmüş ve birini yükümlü kılmanın, kendi tabiatına aykırı davranmasını istemek anlamına geldiğini bu yüzden de âyetle göklerin, yerin ve dağların kabul etmediği bu tabiatına aykırı davranma yükümlülüğünü, insanın kabul ettiğini söyleyerek şerh etmişlerdir. Nitekim insan dışındaki

türlü türlüdür. Bir kısmı Allah'tan başkasına ibadet etmemek üzere söz vermişken, bir kısmı iki cihanda Allah'tan başkasını görmemek üzere söz vermiştir.”<sup>723</sup> Ona göre insanlar ezelde aynı ilâhî hitâba aynı ikrârı vermişlerdir; ancak kimisi vefâ gösterirken kimisi ihânet etmekte; kimisi de vefasını çeşitli yollarla göstermektedir ki bunun sebebi insanların emânet anlayışındaki farklılıklardır. İnsan ikrâr verdiğiğinde emâneti deruhte etmiş ve bunun bir bedeli olacağını kabul etmiş olmaktadır. Ancak bu emânet bütün insan ferdleri için müşterek bir anlam ifade etmediği için, ikrâr bir olsa da riâyet farklı olabilmıştır. İşte sûfîler nazarında insana yüklenen bu emanetin alt sınırı îmân ve İslâm iken, azimeti nefsin Allah'tan başka her şeyden alıkonulması ve rûhânîleşmektir.

Dolayısıyla mücâhede ve müşâhede tasavvufun birbirinin alternatifi olan iki farklı yönetime değil; aralarında takdîm ve tehir ilişkisi bulunan iki hiyerarşik mertebeye karşılık gelmektedir. Diğer yandan ister mücâhede isterse müşâhede ekseninde olsun, tasavvufun yönteminin şekillenmesinde ezeliyet meselesinin veya insanın ezele atfedilmesinin oldukça belirleyici bir rolü vardır. Şöyle ki nefs bütün kötücül arzularıyla insanın beşeriyet yönünü kuvvetlendirmeye çalışırken, rûhun ezeli istidâdı insanı beşeriyet dairesinden ulûhiyet sahasına yükseltmek üzere kodlanmıştır. Mücâhede sürecinde nefse her anlamda muhalefet etmek de esasında nefsin yok edilmesi değil rûhun ezeli istidâdının ortaya çıkarılması içindir. Nitekim rûh, insanda bulunan ancak insana ait olmayan ve nefsin boyunduruğundan kurtarıldığında keşf olunan ilâhî bir sırdır. Bu durumda tasavvufun yöntemi nefsten başlayarak veya ilâhî bir mevhibe ile ancak mutlak sûrette rûha teveccüh ederek insanın “ezeli saflığına” tekrar kavuşturulmasından ibarettir.

---

hiçbir varlık yaratıldığı amacın dışında bir hizmette bulunamamakta ve tabiatlarına muhalif olamamaktadırlar. Bu durumda yerin, göklerin, dağların üzerine almaktan kaçındıkları emâneti insan, rûhlar âlemindeyken “belâ” ikrârıyla deruhte etmiş ve dünya hayatını bu teklif doğrultusunda yaşayacağını ahdetmiştir. Bk. İbn Manzûr, *Lisânü'l-Arab*, 1/107; İsfahânî, *el-Müfredât fî Garîbil-Kur'ân*, 35; Ali Toksarı, “Emânet”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1995), 11/81-83; Taberî, *Câmi'u'l-beyân* (Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1984), 12/53-57; Zemahşerî, *el-Keşşâf* (Kahire: Dâru'l-İttihadi'l-Arabî, 1968), 3/276-277; Şemsettin Işık, *İlk Ahit: Elestü bi-Rabbiküm Kâlû Belâ* (İstanbul: Pınar Yayınları, 2003), 86-87.

<sup>723</sup> Kuşeyrî, *Letâifü'l-İşârât*, 2/1332.

### 2.3. Ezeli Mîsâkın Hatırlanmasında Husûsî Yöntemler

Tasavvuf ilminin oluşumu ve gelişiminde ezeli mîsâk olgusu kadar müessir bir başka mesele daha bulmak güçtür. Ezeli mîsâk, sûfîlerin insan için yükselebileceği son mertebe neresidir ve bu yükselişin keyfiyeti nedir sorularının cevabı ezeli mîsâk âyetine dayandırılmaktadır ki ilk sorunun cevâbı tasavvufun gâyesini; ikinci sorunun cevâbı da tasavvufun yöntemini belirlemiştir. Bu haliyle düşünüldüğünde, nihai mertebeye vasıl olmak ezeliyete rücû etmek anlamına gelmektedir ve bunun yolu da ezeldaki kadar saf olabilmek için dünyevî iyeliklerden feragat etmektir. Bütün bir tasavvuf geleneğine baktığımızda, insanı var olandan daha fazlasına malik kılmak yerine; varlıklarından önce kısıtlamak sonra da tamamen soyutlamak sûretiyle geriye doğru seyreden bir süreç karşımıza çıkmaktadır. Bu ise terakkinin insanı olduğundan başka bir şeye dönüştürmek yerine, “aslına” döndürmekten ibaret olduğu izlenimi vermektedir. Bu noktada üzerinde durulması gereken husus, geriye veya asla dönüş süreci olarak anlayabileceğimiz bütün pratiklerde “terk”<sup>724</sup> unsurunun öne çıkarılıyor olmasıdır. Cüneyd-i Bağdâdî’nin “*Nihâyet, bidâyete rücudur.*”<sup>725</sup> diyerek özetlediği bu yöntemlerden “zühd”, “fakr”, “tevekkül”, “tevbe”, “halvet”, “fenâ”, “tecrîd” gibi ibtidâdan intihâya kadar seyr u sülûkün bütün aşamalarında, ezeli âleme yönelen bir talep vardır. Diğer bir ifadeyle tasavvufun mesâilini oluşturan bütün haller ve makâmların bir şekilde ezel ile irtibat halinde olduğu akılda tutulmalıdır. Tasavvufun ne olduğunu soran birine yine Cüneyd-i Bağdâdî’nin verdiği şu cevap bahsi geçen ve “terk” üst kavramına hamledilebilecek hemen hemen tüm tasavvufî makâmları içerecek genişliktedir:

"Halka uyma kirinden arınmak, tabîî huylardan ayrılmak, beşeri sıfatları söndürmek, nefsanî davalardan uzaklaşmak, rûhanî vasıflar kazanmaya gayret etmek, hakîkî ilimlere sarılmak, daima en uygun olana göre hareket etmek, herkese nasihatta bulunmak, Allah'a verilen ahid üzerinde samimiyetle durup, Resulullah'a (sav) ve şerîatine uymaktır."<sup>726</sup>

<sup>724</sup> Afîfî, *Tasavvuf İslâm'da Manevî Hayat*, 98.

<sup>725</sup> Sühreverdî, *Avârifü'l-maârif*, tahk. Muhammed Abzülazîz (Beyrut: Dârü'l-Kütübî'l-İlmîyye) 319.

<sup>726</sup> Kelâbâzî, *et-Taarruf*, 19-20 [*Doğuş Devrinde Tasavvuf*, 60].

Bu sıralamanın bir benzerini Şiblî Allah dostlarının vasıflarını anlatırken zikreder ve “*Evliyânın sıfatı üçtür: Her şeyde Allah’a güvenmek(tevekkül), her şeyde O’na muhtaç olmak (fakr) ve her şeyden O’na dönmektir.*”<sup>727</sup> der. Buna benzer birçok sûfî sözünde işaret edilen müşterek nokta, insanın Allah’ı daima merkezde tutarak dünyevî olsun uhrevî olsun diğer her şeyden kesilmesinin zorunluluğudur. Zira kul için tevhîd ancak böyle bir tarafgirlik neticesinde tahakkuk edebilecektir. Ebu Süleyman Dârânî’nin “*Zühd Hakk Teâlâ ve Takaddes Hazretleri ile meşgul olmana mâni olan her şeyi terk etmektir.*”<sup>728</sup> sözüyle ve Şiblî’nin “*Zühd Allah Taâlâ hariç her şeye sırt çevirmektir.*”<sup>729</sup> ifadeleriyle temas ettikleri husus, bu ortak anlamın tezahürlerinden yalnızca ikisidir. Bu durumda insan, beşeriyetini tahkîm eden her bir olgu ve oluştan, zamanî ve zemînî kayıttan kendini kurtarabildiğinde, aslına yani ezel âlemindeki saflığına tekrar kavuşabilecektir. Hangi yöntemden veya makâmdan ibtida edilirse edilsin, nihâî makâm insanın hem özne hem de nesne olarak tüm varlıklarından soyunması olacaktır ki bu soyunma Cüneyd-i Bağdâdî’nin tabiriyle “ezeliyet elbisesinin giyilmesi”<sup>730</sup> anlamına karşılık gelmektedir. Sözgelimi Şiblî havâssu’l-havâssın tevekkülünü: “*Olmadan önceki gibi senin varlığının Allah’a ait olmasıdır. Bu takdirde Allah Teâlâ daima senin için olur.*”<sup>731</sup> şeklinde açıklarken tevekkül yönteminin ezeliyet için nasıl araç haline geldiğini ortaya koymaktadır. Bir başka ifadeyle hemen her bir makâm için tayin edilen mertebeler ve dereceler, ilk önce insanı merkeze alır ve terakki ettikçe onu Allah merkezine taşır. “Havassu’l-havâs” ve “ehass” tabirleriyle anılan Allah’ı hayatlarının merkezine alabilmiş olanlar, Allah’a en yakın olanlardır. Şiblî’nin tevekkül için söylediklerinin bir benzerini Ebû Alî Dekkâk, tövbe hakkında söylemektedir: “*Tövbe, gûnahtan, gafletten ve Allah’ın dışındaki her şeyden kaçınmaktır.*”<sup>732</sup> Ebu’l-Hüseyn en-Nûrî’nin “*Allah’ın dışındaki her şeyden tevbe etmektir.*”<sup>733</sup> şeklindeki tövbe tanımı ise bidâyet mertebesinde değil; “evbe” tabir edilen üçüncü tövbe derecesinden bahsetmektedir ki ilâhî cezâdan korku veya ilahî mükafat

<sup>727</sup> Sülemî, *Tabakâtü’s-Sûfiyye*, 110.

<sup>728</sup> Kuşeyrî, *er-Risâle*, 220 [*Tasavvuf İlmine Dair Kuşeyrî Risâlesi*, 209-210].

<sup>729</sup> Kuşeyrî, *er-Risâle*, 221 [*Tasavvuf İlmine Dair Kuşeyrî Risâlesi*, 210].

<sup>730</sup> Bağdâdî, *Resâilü’l-Cüneyd*, 33.

<sup>731</sup> Serrâc, *el-Lüma’*, 79 [*İslam Tasavvufu*, 51].

<sup>732</sup> Serrâc, *el-Lüma’*, 68 [*İslam Tasavvufu*, 43]. Konuyla ilgili ayrıntılı bilgi için bk. Böwering, “Zulme Uğrayan ve İlhadda Suçlanan İlk Sûfiler,” 368.

<sup>733</sup> Serrâc, *el-Lüma’*, 68 [*İslam Tasavvufu*, 43].

umudu olmayan, dünyaya da âhirete de taalluk etmeyip salt Allah’a bir yönüyle de ezeli saflığa müteveccih bir durumu ifade etmektedir. Yine Nûrî’nin : “*Bir kimse eşyayı Allah ile ilişkilendirirse her şeyde dönüşü ona olur.*”<sup>734</sup> ve Ebu’l-Abbâs es-Seyyârî’nin: “*Kim Allah’ı tanırorsa her şey ona boyun eğer. Zira bu kimse Allah’ın mülkünün izini her şeyde müşâhede etmiştir.*”<sup>735</sup> şeklindeki sözlerini de tasavvuf yolunun evvelemirde sahih bir terk ve tercih tavrıyla başlayacağı ve bu tavrın tabii neticesi olarak halk ve Hak ilişkisinin hakikat yönünde yeniden belirleneceği mânâsını çıkarmamıza olanak vermektedir. Dolayısıyla tasavvufun örnek insan tipolojisini teşkil eden havâs ve havâssü’l-havâs grubunun en önemli husûsiyetleri, zaman içindeyken zamanın dışına sirayet edebilmek; beşeriyetten ulûhiyyete açılmak, âhirette karşılaşacaklarını dünyada yaşamaktır. Buna göre zühd, fakr, tevekkül ve tövbe makâmının örnekleminden anlaşılacağı üzere her bir tasavvufî yöntem veya makâm, avâm derecesine denk gelen beşerî ve zâhirî hâllerden kurtulmak, insanı ilk ânındaki kadar saflaştırabilmek çabasından ibaret olmaktadır.

Sûfîler insanı yüceltmekle, aslında onu âit olduğu makâma ircâ ettiklerini düşünmektedirler. Çünkü dünyevî benliğini inşa ederken yüklendiği tüm varoluşsal ve bilişsel durumlar insana âit olduğu makâmın bilgisini ve hatırasını unutturmuştur. Oysaki mîsâk âyetinde “*‘Bizim bundan haberimiz yoktu.’ dememeniz içindi.*”(el-A‘râf, 7/172.) ifadesi yer almakta ve insan verdiği ahde, başlangıç ve kökenine şahit tutulmaktadır. Bu şahitlik, insanın mâsivâ alanının biçimlendirme ve özden koparma gücüne karşı hafızanın imkânları ile direnmesini zorunlu kılmaktadır. Böylece bütün insânî eylemler gâyeli hale gelirken, oluş ve bozuluş dizgisinin sonsuz bir anlam boşluğunda kaybolması da önlenmiş olmaktadır.<sup>736</sup> Bundandır ki sûfîler için ezel bezmine varmak, yeni bir oluş ve biliş kazanmak değil; zaten olunan ve bilinenin hatırlanması ve keşfedilmesi anlamına gelmektedir. Ezelî mîsâkın hafızaya ve hatıraya düşüş serüvenini en iyi şekilde temsil eden yöntemler ise şimdi inceleyeceğimiz “semâ” ve “zikir” yöntemleridir.

---

<sup>734</sup> Sülemî, *Tabakâtü’s-Sûfiyye*, 93.

<sup>735</sup> Sülemî, *Tabakâtü’s-Sûfiyye*, 285.

<sup>736</sup> Özkan Öztürk, “Bilinç Ötesi Bir Hatırlama Figürü”, 57.

### 2.3.1. Hitâbı İşitmek: Semâ

Sözlük anlamı “işitmek, dinlemek; işitilen söz, güzel ses”<sup>737</sup> olan سمع - sem‘ kökünden gelen سماع - semâ‘ kelimesi genelde “şiiir, nağme ve mûsiki dinlemek, dinlenen şeyle raks etmek” mânalarını da çağrıştıracak biçimde kullanılmaktadır. Terim olarak ise “sûfînin kendisine gelen vâridi işitmesi ve işittiğini kalbe akıtması” anlamına gelmektedir.<sup>738</sup> İlk klasiklerin tamamında semâyâ müstakil birer bölüm ayrılmış ve uygulamanın Hz. Peygamber (s.a.v) dönemindeki referanslarından örnekler vererek, tasavvufun nasıl aslî bir esası haline geldiğini temellendirmeye çalışmaktadırlar.<sup>739</sup> Hücûrî dini vâcip kılan şeyin sem‘ yani vahiy olduğunu, şer‘î hükümlerin kabûlünün de işitmeye dayandığını söyleyerek dinî mükellefiyetler alanında kulağın gözden, işitmenin görmekten öncelikli olduğunu savunmuştur. Şerîatin olduğu kadar, tarîkat ve mârifetin de her şeyden önce dinleme usulüyle tatbik ve tahkîk edeceğini, bu yüzden de semâ fiilinin diğer bütün tasavvufî fiil ve hallerden üstün tutmak gerektiğini belirtmektedir.<sup>740</sup> “Musiki” yerine semâ kavramının istimal edilmesi, o devirde yaygın bulunan keyfî ve nefsânî uygulamalar sergileyen ibâhî kesimlerden ayrılmak için bilinçli bir tercih olmalıdır.<sup>741</sup> Zira dünyadan istifadeyi asgariye indirmeyi ilke edinen zâhidlerin, musiki ve şiiir gibi bir yönüyle “zevk” veren bir eyleme sıcak bakmaları beklenemezdi. Zühdü kadar zâhiri ilimler sahasındaki otoritesiyle de temayüz eden Muhâsibî, insanın musiki veya nağme konusunda olduğu kadar kulağına çalınan her bir şey için çok dikkatli davranması gerektiğini belirterek zâhidane söyleme ilhak olur ve semâyı da nağme ve musiki kadar tehlikeli addeder: *"Söylenmesi ve bakılması helal olmayan şeyleri dinlemek de helal değildir. Zira dinlemenin hükmü söze ve nazara tabidir. Semâ, ğına, müslümanlara eza ve eğlence, gebermiş hayvanın eti ve kanı gibi haramdır."*<sup>742</sup> sözü buna bir örnektir. Sûfiler işitilen şeyin (mesmûât) türüne göre semâ Kur‘ân’ın, zikrin, şiiirin ve nağmenin semâ şeklinde muhtelif kısımlara ayırmışlardır. Bu ayrım önemlidir, zira meselâ Ebu Talib Mekki musiki dinlemenin asla caiz olmadığını, zühd yolunda

<sup>737</sup> İbn Manzûr, *Lisânu'l-Arab*, 8/ 162-163.

<sup>738</sup> Tehânevî, *Keşşâfu Istîlâhâtî'l-Fünûn* (Beyrut: Mektebetü Lübnân Nâsirûn, 1996). 974-975.

<sup>739</sup> Hücûrî, *Keşfu'l-Mahcûb*, 438-466 [*Hakikat Bilgisi*, 448-467]; Kuşeyrî, *er-Risâle*, 542-562 [*Tasavvuf İlmine Dair Kuşeyrî Risâlesi*, 420-433].

<sup>740</sup> Hücûrî, *Keşfu'l-Mahcûb*, 436 [*Hakikat Bilgisi*, 448-449].

<sup>741</sup> Süleyman Uludağ, *İslâm Açısından Mûsikî ve Semâ* (İstanbul: Mârifet Yayınları, 1999), 229.

<sup>742</sup> Hâris b. Esed el-Muhâsibî, *Hakikati Arayanlara Kılavuz*, haz. Abdulfettâh Ebû Gudde (Ankara: Takdîm Yayınları, 2019), 187.



musikiyi terketmenin zorunluluğundan bahsederken, Kur'ân-ı Kerîm'i güzel bir sesle okuyup dinlemenin ve mânâsının güzelliğini sesle ortaya çıkarmanın ise lüzum ve faydasına kail olmuştur.<sup>743</sup>

Semâ kavramı tasavvufî zemîninde ilk kez İbrahim b. Edhem, Ebû Süleyman Dârânî<sup>744</sup> ve Zünnûn Mısırî<sup>745</sup> gibi isimler tarafından ele alınmış olsa da görünürlüğünün artıp seyr u sülûkün esâsı haline gelmesi Bağdat çevrelerinde tasavvufu daha derûnî bir tecrübeye doğru tahvil eden sûfiler vasıtasıyla olmuştur.<sup>746</sup> Öyle ki Bağdatlı bir sûfî olan Ebu'l-Hüseyn en-Nûrî'nin "Sûfî kimdir?" sorusuna verdiği "Sûfî, semâ dinleyen ve sebeplere sarılmayı tercîh eden kişidir."<sup>747</sup> cevabı, Bağdat'ta semânın sûfiler tarafından ne denli içselleştirildiğini ortaya koymaktadır. Bu tanımda sûfilikle eşdeğer bir anlama yüklenen semâ dinlemenin tam olarak neye tekabül ettiği, şartları ve hükümleri konusunda ise birçok rivayet varid olmuştur. Bu durum semânın yanlış anlaşılmaya ve uygulanmaya müsait bir mâhiyette olduğu izlenimini kuvvetlendirmektedir. Serrâc bundan ötürü bir ayrıma giderek semâ yapan kişileri oyun eğlence düşkünü fitneye düşürmüş kişilerin semâ ve riyâzet ve mücâhede ile nefslerinin hakkından gelip tam mânâsıyla Allah'a yönelmişlerin semâ olmak üzere iki grupta ele almış ve ne birinci ne de ikinci grupta olmayanların semâ ile uğraşmasının bir anlamı olmayacağını söyleyerek Ebû Ali Rûzbârî'nin "Biz tasavvuf işinde öyle bir yere

---

<sup>743</sup> Mekkî, eserinde müstakil bir semâ konusuna yer vermemiş; onun yerine Kur'ân okuma âdâbını işlerken güzel ses hakkında şunları söylemektedir: "Ses hikmetin cesedi ve meskenidir. Hikmet ise sesin rûhu ve canıdır. İnsan bedenine, içinde rûh olduğu için ihsan ve ikram olunur. Tıpkı bunun gibi ses ve sözlere de içinde hikmet vardır diye ikram ve izzette bulunulur. Allah Teala ilâhî ilmini ve hikmetini kullarına sesler içinde ve seda vasıtasıyla takdîm eylemiştir." Mekkî, *Kûtu'l-Kulûb*, 170.

<sup>744</sup> Dârânî güzel söz ve semâ hakkında şunları söylemiştir: "Şüphesiz ki güzel ses, kalbte bulunmayan bir şeyi kalbe sokmaz. Semâ', esasen kalpte bulunan şeyi harekete geçirerek açığa çıkarır." Kuşeyrî, *er-Risâle*, 557 [*Tasavvuf İlmine Dair Kuşeyrî Risâlesi*, 431]; Serrâc, *el-Lüma'*, 354 [*İslâm Tasavvufu*, 325].

<sup>745</sup> Zünnûn'a güzel sesten sorulunca şöyle cevap vermiştir: "Güzel ses, latif olan her şeye Allah Teala tarafından tevdî olunmuş birtakım hitâblar ve işaretlerdir. İlâhi mesajı ileten iyi bir taşıyıcıdır. Aynı mâhiyetteki başka bir soruya ise şöyle karşılık vermiştir: "Semâ, Hak'tan gelen bir mânâdır, kalpleri zorlamak ve Hak'a sevk etmek için gelmiştir. Semâ'ı Hak ile dinleyen hakikat derecesine çıkar, nefsiyle dinleyen ise zındıklaşır." Kuşeyrî, *er-Risâle*, 548 [*Tasavvuf İlmine Dair Kuşeyrî Risâlesi*, 424].

<sup>746</sup> Zafer Erginli, "Tasavvufî Düşüncenin Kuruluş Asrında Bağdat Sûfî Çevrelerinin Oluşturduğu Temel Terminolojik Zemine Toplu Bir Bakış", *Gümüşhane Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 6/11 (2017), 7.

<sup>747</sup> Serrâc, *el-Lüma'*, 343 [*İslâm Tasavvufu*, 314].

geldik ki sanki bıçak sırtındayız. Şöyle ya da böyle bir yana meyledecek olursak kendimizi cehennemde buluruz.<sup>748</sup> sözünden iktibas etmiştir. Serrâc'ın bu sözleri, sûfîlerin semâ konusundaki iki ana temayülünü özetlemekte ve semâ uygulamasının genel geçer bir yöntem olarak alınmasının risklerinden haber vermektedir. Şiblî de semânın dışının fitne, içinin ise ibret olduğunu söyleyip işaretten anlamayana ibreti dinlemenin helal olmayacağını söylemiştir.<sup>749</sup>

Yine de semânın temin edeceği mânevî doyumun farkında olan sûfîler, belirli şartlar altında semâ etmenin istifadelerini öne çıkarmışlardır. Sözelimi Cüneyd-i Bağdâdî, sûfîlere üç yerde rahmet ineceğini ve bunlardan birinin de semâ esnâsında olduğunu belirtmiş;<sup>750</sup> ancak rahmânî bir semâ için de “zaman, mekân ve ihvân” şartlarını koşmuştur.<sup>751</sup> Semâ konusunda sûfîlerin temkinli bir tavır sergilemeleri aslında semânın “vecd”e zemin hazırlaması<sup>752</sup> ve rûha olduğu kadar nefse de lezzet ve haz vermesidir. Bu yönüyle bakıldığında semânın şiir, musiki, güzel ses gibi dünyevî olgulardan mı yoksa Kur’ân âyeti, hikmetli bir söz ve ilâhî bir tecelliden mi neşet ettiği önemli bir ayrımdır. Nitekim ikinci gruptaki kaynaklardan beslenen semâ, sûfîler nezdinde daima hüsn-ü kabul görmüştür. Dinlemek ve dinlenen şeyin tesirine kapılmak, özellikle bir Kur’ân âyeti söz konusu olduğunda müstehap ve hatta vacip kabul edilmiştir. Mesela Harrâz Kur’ân âyetlerini dinlerken kişinin ilâhî hitâb karşısında nasıl bir tesire kapılınması gerektiğini üç mertebe doğrultusunda anlatmaktadır. İlk mertebe, Kur’ân’ı sanki Resûlullah’tan (s.a.v) dinliyormuş gibi dinlemektir. İkincisi, Kur’ân’ı Cebrâîl (a.s) Peygamberimiz’e okuyor gibi dinlemektir ki Allah Teâlâ şöyle buyurmaktadır: “Şüphesiz ki o, âlemlerin Rabb’inin indirmesidir. O’nu Rûhu’l-Emîn senin kalbine indirmiştir.”<sup>753</sup> Üçüncü ve nihai mertebesi ise, Kur’ân’ı sanki “Hâ-mîm. Bu kitabın indirilmesi Mutlak Gâlib hakkıyla bilen Allah tarafındandır.”<sup>754</sup> âyetinin deliliyle doğrudan doğruya Cenab-ı Hakk’tan dinliyormuş gibi dinlemektir.<sup>755</sup> Aynı

<sup>748</sup> Serrâc, el-Lüma’, 372 [İslam Tasavvufu, 346].

<sup>749</sup> Kuşeyrî, er-Risâle, 548 [Tasavvuf İlmine Dair Kuşeyrî Risâlesi, 424].

<sup>750</sup> Kuşeyrî, er-Risâle, 548 [Tasavvuf İlmine Dair Kuşeyrî Risâlesi, 424].

<sup>751</sup> Serrâc, el-Lüma’, 342 [İslam Tasavvufu, 313].

<sup>752</sup> Nitekim vecd de nefsânî izlerden tamamen temiz olmadıkça sahih kabul edilmemektedir ki Sehl Tüsterî’nin; “Kitap ve sünnetten şahidi bulunmayan her vecd bâtıldır.” sözü bu mânâyı bir örnektir. Bk. Serrâc, el-Lüma’, 376 [İslam Tasavvufu, 352].

<sup>753</sup> eş-Şuârâ 26/193-194.

<sup>754</sup> el-Mü’min 40/1-2.

<sup>755</sup> Serrâc, el-Lüma’, 114 [İslam Tasavvufu, 82].

düşünceyi Kitâbu's-safâ'da da dillendiren Harrâz, mürîdlerin ağlayışları, ıstırap çekmeleri ve yerlerinde duramaz hale gelmelerini, mârifetin dehşet verici etkisine bağlamıştır. Bu hale giren mürîd, başkasının görmediği Zât'ı görmüş, başkası için bir anlam ifade etmeyen Allah'ın kelâmını işitmiş ve bu hâlin hâkimiyeti altına girmiştir. Böyle bir durum ise kalbe pek çok bilgi ve düşünce getirir. İşte daha önce hakkında hiçbir fikri olmadığı ve sadece belli vakitlerde kalbine doğan bu bilgi ve düşüncelerin farkına vardığında rahatsızlık duymaya başlar ve bahsi geçen davranışları sergilemek durumunda kalır.<sup>756</sup> Her iki örnekten anlaşılacağı üzere Harrâz'ın dikkat çektiği nokta, ilâhî hitâbı en mükemmel haliyle yani doğrudan Allah'tan duyarmışçasına dinlemenin semâyı kaçınılmaz hale getiriyor oluşudur. Benzer bir şekilde Ebû Ali Dekkâk da insanları semâ konusunda “mütesemmî”, “müstemî” ve “sâmî” olmak üzere üçe ayırdıktan sonra mütesemminin vakti duyan, müstemînin hâli duyan, sâmînin ise Hakk'ı duyan kişi olduğunu belirtmiştir.<sup>757</sup> Bu durumda semânın yüceltilmesi Allah ile kul arasındaki “doğrudan”lığı ifade etmesi ile yakından irtibatlıdır. Şiblî 'nin şu sözü ise hatîb ve muhâtab olarak Allah ile insanın “hitâb”da nasıl biraraya geldiğini göstermesi bakımından oldukça manidardır:

“Nice zamanlar olur ki, Aziz ve Celil olan Allah'ın kitabından bir âyet dinlerim de bu ilâhî sesin tesiriyle maddî âlemi terk eder ve dünyaya tamamen sırt çeviririm. Sonra yine halime, kendime ve halka döndürülürüm. Bu durumda iken ne o ne de bu halde bulunurum. Kur'ân'ı dinleme halimden ilk vatana yani rûh âlemine dönerim.”<sup>758</sup>

Şiblî'nin bu sözünün ima ettiği bir mânâ da hitâbın doğrudan işitilmesi ile “aslı vatan” tabiriyle gönderme yapılan ezel âlemi arasında kurulan ilişkidir. Bu durumda semâ etmek beşerî bir eylem olmaktan çıkmakta ve rûha izafe edilmektedir. Semânın rûha izafe edilmesi ise semânın meşrûiyyeti ve makbûliyyeti açısından iki sonuç doğurmaktadır. *İlki* semâ eden rûh ise zâhidlerin ve ehl-i zâhirin eleştirilerinin odağında olan semânın nefsanî hazdan neşet ettiği ve beslendiği iddiası anlamını yitirmiş

<sup>756</sup> Harrâz, “Kitâbus's-Safâ,” 59.

<sup>757</sup> Benzer bir tertip de Kettânî'ye aittir: “Halk tabiata ve beşerî arzulara uyarak semâ' eder. Müridler râğbet ve rehbet dolayısıyla; evliyâ nimet ve lütufları gördüğü için; ârifler müşahede üzerine; ehl-i hakikat ise keşf ve iyan üzerine semâ eder.” Sülemî, *Tabakâtü's-Sûfiyye*, 235.

<sup>758</sup> Serrâc, *el-Lüma'*, 354 [*İslam Tasavvufu*, 324-325].

olmaktadır. Nefsin ve rûhun semâî arasındaki farkı avâmın, zâhidlerin ve sûfîlerin dereceleri doğrultusunda ele alan Ebû Ali Dekkâk, halkın semâ yapmasını nefsleri mevcûd ve baki olduğu için haram görürken, zâhidlerin semâsını mücâhede ehli oldukları için mübah saymaktadır. Kalpleri zinde ve nefsleri ölü olan müşâhede ehli sûfîlerin semâ yapmasını ise müstehap olarak yorumlamaktadır. Şu hâlde semâ dinleyen nefsin mücâhede kılıcı ile boğazlaması ve kalbini muvafakat nûru ile ihya etmesi zorunlu bir şarttır.<sup>759</sup> Ruzbârî'nin "Semâ sırların ve rûhların sevgiliyi seyretmesidir"<sup>760</sup> şeklindeki tanımı da Dekkâk'ın bahsettiği semâ yapması müstehap olan müşâhede ehlinin hallerinden haber vermektedir. İkinci sonuç ise "Rûh âlemine dönmek" ifadesinin mazmunu olan ezeliyet ve semâ ilişkisi hakkındadır. Harrâz'ın ilâhî hitâbı işitmenin üçüncü boyutu olarak yorumladığı "hitâbı doğrudan Hak'tan dinleme" ile Şiblî'nin kulağına çalınan âyet karşısındaki halleri aynı şeyi ifade etmektedir.

Zünnûn-ı Mısırî'ye "Ben sizin Rabbiniz değil miyim?" âyeti hakkında ne düşündüğü sorulunca verdiği "*Sanki şimdi olmuş gibi kulağımda yankılanıyor.*"<sup>761</sup> cevabı sûfîlerin semâ ederken neyi ilke edindiklerini göstermesi bakımından ayrı bir öneme sahiptir. Dahası sûfîlerin bir âyeti işitmenin tesiriyle kapıldıkları mânevî haller, ezeli mîsâk anındaki hitâbı işittiklerindeki hallerinin canlandırması olarak telakki edilmiştir. Musikînin insan rûhu ve bedeni üzerindeki etkisini ilk kez elest mîsâkı üzerinden açıklayan Cüneyd-i Bağdâdî, bu düşüncenin en önemli savunucusu olmuş ve bu ilişki sonraki sûfîlerce da kabul edilerek daha kapsamlı bir çerçeveye bürünmüştür. Sözelimi kendisine sakın bir kimsenin semâ dinlediği zaman niçin sallanmaya başladığı sorulunca, verdiği şu cevap mîsâk-rûh ve semâ ilişkisini oldukça net bir biçimde tasvîr etmektedir:

"Allah Teala ilk mîsâkta insan rûhuna 'Elestü bi Rabbiküm' diye hitâb ettiği zaman rûhlar: 'Belâ' demişlerdi. O zaman bu sözün semâsından (işitme) hasıl olan zevk ve lezzetler rûhlara sirayet etti, bu sesin tatlılığı rûhların içine doldu. Şimdi bu dünyada musiki dinleyen kimseler onu hatırlarlar da onun için harekete geçerler."<sup>762</sup>

<sup>759</sup> Kuşeyrî, *er-Risâle*, 547 [*Tasavvuf İlmine Dair Kuşeyrî Risâlesi*, 424].

<sup>760</sup> Kuşeyrî, *er-Risâle*, 552 [*Tasavvuf İlmine Dair Kuşeyrî Risâlesi*, 427].

<sup>761</sup> Attâr, *Evliyâ Tezkireleri*, 289.

<sup>762</sup> Kuşeyrî, *er-Risâle*, 547 [*Tasavvuf İlmine Dair Kuşeyrî Risâlesi*, 424].

Dolayısıyla Cüneyd-i Bağdâdî, eleste gerçekleşen hitâb ile Âdem'in neslinin rûhlarının bu hitâbın neşesi ile gark olduğunu söyleyerek semânın harekete geçirici etkisini kabul etmekle kalmamış, tasavvufî bir perspektife kavuşturarak ulvî ve kutsî bir zemîne oturtmuştur. Sahv ekolünün öncüsü olarak Cüneyd-i Bağdâdî'nin sarhoş edici bir uygulama olarak semâyı tercih ve tavsiye etmesi ezeli mîsâk olgusunun Cüneyd-i Bağdâdî'nin düşünce sistemindeki önemine binaendir.<sup>763</sup> Yukarıdaki pasajdan daha betimleyici bir anlatıda ise bir râhib semâ yapmakta olan Cüneyd-i Bağdâdî ve müsahtipleri ile karşılaşınca rahip onlara bu hallerinden sormuş ve Cüneyd-i Bağdâdî de cevaplamıştır. Bu soruların ilki, semâ eyleminin genel-geçer bir ibadet olup olmadığına dairdir. Cüneyd-i Bağdâdî bu soruyu: *"Bizim dinimizde bu şekilde vecde gelmek, semâ dinlemek ve raks eylemek, dünyada zühd hayatı yaşayan bazı guruplara mahsustur."* diyerek cevaplamıştır. Bu cevabın üzerine râhib ikinci olarak semâ ederken niçin ayağa kalkıp sallandıklarını sormuş ve Cüneyd-i Bağdâdî de Allah'tan ümitvar olmak, ferahlamak ve muhabbetle şad olmak niyetiyle semâ ederken bu tarz hareketler sergilediklerini söylemiştir. Rahibin, "Peki ne niyetle semâ yapıyorsunuz?" şeklindeki üçüncü sorusunu: "Elestü bi'Rabbiküm" hitâbının zevkini bulmak niyetiyle cevabıyla karşılamıştır. Bunun üzerine rahip bu hitâb ve sesin ne olduğunu sormuş ve Cüneyd-i Bağdâdî de bunun ezeli bir hitâb olduğunu ve semânın lezzetinin de ezeli hitâbın lezzetine benzediği cevabını vermiştir. Rahip son olarak böyle bir sekr ve vecd halinden neden çıkıp da sahiv haline geldiklerini sorunca da Cüneyd-i Bağdâdî *"Ubûdiyyet kılabilmek içindir, zira sahiv haline gelmeyince kul Rabbına icâbet edemez."* demiştir.<sup>764</sup> Sadece bu diyalog esas alındığında bile kimlerin semâ yapabileceği, neden musiki dinleyince raks edildiği, semânın sürekli mi yoksa anlık bir hal mi olduğu gibi bütün problematik meseleler tasavvufun öncü ve kurucu isimlerinden olan Cüneyd-i Bağdâdî'nin sözlerinde açıklığa kavuşmuş olmaktadır.

Benzer düşünceler farklı perspektifle Ebû Muhammed Ruveym tarafından da dile getirilmiştir. Ruveym'in dikkat çektiği husus ezeli hitâbın insanın rûhunun derinliklerinde zaten cârî ve sârî olduğudur. Rûhlar âleminden dünyaya gelen insan hitâbı da tasdiki de unutmuş ve duyamaz hale gelmiştir. Bu durumda semâ, tekamülde belirli bir seviyeye ulaşmış olan sûfinin dünyevileşmeyle kaybettiği hakîkî işitme

---

<sup>763</sup> Chittick, *Tasavvuf: Kısa Bir Giriş*, 178.

<sup>764</sup> Attâr, *Evliyâ Tezkireleri*, 392.

melekesinin ortaya çıkmasından ibaret olmaktadır ki Ruveyym bunu şu sözleriyle dile getirmektedir:

“Sûfiler ilk zikir olan “Rabbınız değil miyim?” ilâhî hitâbını işittikleri zaman bu hitâb onların rûhlarının derinliklerinde gömülüp kalmıştı. Nitekim bu hitâbın akıllardaki mevcudiyeti de gizli ve saklı bir halde kalmıştır. İnsanlar semâyı dinledikleri zaman sırlarında saklı olan o ilâhî hitâb açığa çıkar ve onlar da bunu dinleyerek coşarlar. Nitekim akıllarında gizli bulunan şeyi Hak haber verdiği zaman onu hemen tasdik ediverirler.”<sup>765</sup>

Tasavvuf düşüncesinde semânın ve aynı zamanda zikrin ezeli mîsâka dayandırılması dolayısıyla, zaman ve mekân içinde yapılan zikrin insanı ezel bezmindeki hitâbanına geri götürmek gibi bir amacı olduğu kabul edilmiştir. Bu durumda semâ hatîb ve muhâtabın hitâbda; zâkir ve mezkûrun zikirde “rûz-i elest”teki gibi yeniden bir olduğu mertebeye ermekdir.<sup>766</sup> Sûfiler arasında yaygın bir kelâm olan *"Dinleme bir kuştur ki, Hak'tan Hakk'a uçar"* sözünde görüldüğü üzere sûfiler söylemek ve dinlemek ile söyleyen ve dinleyen arasında ayniyyet ilişkisi kurmuşlar ve bu ayniyyeti ezeldeki birliğe bağlamışlardır. Şiblî'nin *"Ben söylerim; ben dinlerim. Ve iki âlemde benden başkası var mıdır?"*<sup>767</sup> şeklindeki ifadeleri da bu ayniyyet ilişkisinin izahı sadedindedir.

Bahsi geçtiği gibi bu mertebe, insana aslında olduğu ve bildiğini hatırlatmakta ve aidiyet hislerini açığa çıkarmaktadır. Ebu Süleyman Dârânî'nin mûsikînin semâyâ tesirinden bahsederken *"Güzel ses, kalpte bulunmayan bir şeyi kalbe sokamaz. Semâ, esasen kalpte bulunan şeyi harekete geçirerek açığa çıkarır."*<sup>768</sup> şeklindeki sözünden de anlaşılabilirce üzere, semâ körelmiş duyuların ve kalpte gizlenip unutulmuş bilgilerin, daha husûsî anlamıyla ise ezeli ikrârın yeniden gün yüzüne çıkarılmasına matuftur.

Dahası bu mertebeye eren sûfî, ezeli hitâbı duymak için bir âyet veya tesirli bir musiki dinlemeye de muhtaç değildir. Onun yerine işittiği her söz, hatta sessizlik dahi semâ etmek için kifayet etmektedir. Mesela Ebû Osman Mağribî'nin *"Kim mûsikinin (insanı ilâhî sırlara aşına kılıcı olduğunu) iddia eder de kuşların ötmesinden, kapının*

---

<sup>765</sup> Kelâbâzî, *et-Taarruf*, 179 [*Doğuş Devrinde Tasavvuf*, 226].

<sup>766</sup> Schimmel, *İslamın Mistik Boyutları*, 187.

<sup>767</sup> Ahmet Avni Konuk, *Mesnevî-i Şerîf Şerhi*, 3/486.

<sup>768</sup> Kuşeyrî, *er-Risâle*, 557 [*Tasavvuf İlmine Dair Kuşeyrî Risâlesi*, 431].

*gıcirtısından ve rüzgârın hışirtısından semâ' yapmaz ve bir şey anlamazsa bilin ki, o kuru bir iddia sahibi olan zavallı bir kimsedir.*"<sup>769</sup> sözü, tasavvuf düşüncesinde tevhîdin tahkîki için maksada temerküz edildiğinde, bütün oluşlar ve duruşların "sebebe" haline geleceğine dair bir ikazdır. Meselâ Bâyezid "Er odur ki kime hitâb ederse etsin cevâbı O'ndan işitir."<sup>770</sup> sözüyle ve yine Husrî, "Kendisinden semâ dinlenenin yok olmasıyla biten semâyı neyleyim. Dinlenen semânın devamlı ve kesintisiz olmaması lazımdır. Semâ içtikçe insanın susuzluğunu artıran bir içecek gibidir." <sup>771</sup> derken, hakîkî bir semâ için sebebe aramanın abes olduğunu ve "kesintisiz semâ" tabiriyle semânın her zaman ve zeminde ilâhî hitâbı işitmek ve gereğini ifa etmek olarak anlaşılması gerektiğini anlatmaktadırlar. Hatta Allah'ı rüzgârın sesinde ve horozun ötüşünde bulunduğunu söyleyerek yaşadığı toplumdan sürgün edilen<sup>772</sup> Ebû Hamza Bağdadî'yi ve "Ben beni zikreden celsiyim" kudsî hadîsiyle "Her nereye bakarsanız Allah'ın yüzü oradadır."<sup>773</sup> âyetini bu minvâl üzere yorumlayan<sup>774</sup> Tüsterî'yi de bu mânâyâ dahil etmek yerinde olacaktır.

Bütün bu misâllerin de ima ettiği üzere, semâ tasavvufî bir uygulama olarak aslında unutulmanın hatırlanması, gizlenenin açığa çıkarılması veya kaybedilenin tekrar bulunması gibi durumların işitsel boyuttaki karşılığı olarak anlaşılmalıdır. Nitekim insanın ezel âleminde yaratıcısına karşı mükemmel bir oluş ve biliş tarzıyla verdiği ikrârı unutması, tasavvuf düşüncesinde insanın en ağır imtihanı addedilmiştir. Varlıkla kurduğu münasebet biçimine göre ilk sözden ve duruştan uzaklaşan insana sûfiler, yeni bir tasavvur dünyası çizmek yerine unuttuğunu hatırlamasını temin edecek bir süreç olarak seyr u sülûke tabi tutmaktadırlar. Zira her sözde kendi ilk sözünü hatırlayabilecek bir "akıl" yetisiyle; her oluşta da kendi ilk duruşunu hatırlayabilecek bir "rûh" delîliyle yaratılan insan aslına rücû etme yolunda hem akıl hem de rûh gücünü hareket noktası olarak belirlerse, ezeli potansiyelini aktive etme imkanına kavuşacaktır.

---

<sup>769</sup> Kuşeyrî, *er-Risâle*, 549 [Tasavvuf İlmine Dair Kuşeyrî Risâlesi, 425].

<sup>770</sup> Attâr, *Evliyâ Tezkireleri*, 193.

<sup>771</sup> Serrâc, *el-Lüma'*, 343 [İslam Tasavvufu, 314].

<sup>772</sup> Böwering, "Zulme Uğrayan ve İlhadla Suçlanan İlk Sûfiler", 341.

<sup>773</sup> el-Bakara 2/115.

<sup>774</sup> Sehl b. Abdullah Tüsterî, "Mukaddime ve Fâtîha Sûresi Tefsîri", *Kalplerin Makâmı*, çev. Hacı Bayram Başer (İstanbul: Hayy Kitap, 2015), 35.

### 2.3.2. İkrârı Hatırlamak: Zikir

Sözlük anlamı itibariyle “zikr”; bir şeyi telaffuz etmek, ezberlemek, muhafaza etmek, ders edinmek, çokça okuyarak bir şeyin ezberlenmesini kolaylaştırmak, bir şeye yönelerek onu ezberlemek, okumak, anlamak, güzel bir şekilde övmek veya eleştirmek, unutmamak, istenilen şeyin zihne döndürülmesi, hatırlama, anma, hatırlatma ve bildiğimiz şeyleri sürekli akılda tutmak anlamlarına gelir.<sup>775</sup> İbn Manzûr’un zikir tariflerinde dikkat çeken nokta zikri, unutmanın zıddı olarak vaz etmesidir. Zikir hatırladığını koruma yani hatırlamayı devam ettirmektir ki kişi unuttuğunu diliyle veya kalbiyle hatırlayabilmektedir. Ayrıca zikir, hayali de bünyesinde barındırmaktadır. Bu yüzden kişiye sevdiğini andıran bir hayal gelince onu hatırlayacaktır.<sup>776</sup> İsfahânî de zikir sayesinde kişinin kendisinde önceden var olanı hatırlayacağını söyleyerek, zikrin en üstününün kalbin hatırlaması olduğunu belirtmektedir. Dil de kalbin hatırladığını ifade ederek zikre katılmış olur. İsfahânî bu açıdan zikri, kalp ve dil ile icra edilen zikir olarak iki kısımda incelemiş olmaktadır.<sup>777</sup>

Kur’ân’da zikr ve türevlerinin geçtiği âyetlere baktığımız zaman Allah’ın bizlere verdiği nimetleri ve bu nimetlerin kıymetlerini bilmek, tefekkürle birlikte hatıra getirmek, çokça anmak, itiraf etmek, Allah’ın âyetlerini tezekkür ve tefekkür etmek, Kur’ân âyetlerinden ders almak, Kur’ân okumak, Allah’ı bütün noksan sıfatlardan tenzîh edip en mükemmel sıfatlarla tesbih etmek, dua etmek, şükretmek gibi Allah’ı anmak üzere söylenmesi ve yapılması tavsiye edilen, kavî ve fillî bütün durumları kapsayan davranışlar bütünü olarak ifade edilmiştir.<sup>778</sup> Zikrin sözlük anlamı ile Kur’ânî anlamları arasında genel olarak bir mutabakat olmakla birlikte, Kur’ân, zikir kavramın anlam yelpazesini genişleterek husûsî anlamlar da kazandırmıştır. Sözgelimi kavram unutmamak üzere hatırında tutmak ifadesinde özetlenebilecek sözlük anlamlarını ifade ederken, Kur’ân’da Allah’ı, emirlerini ve nehiylerini unutmamayı ve onlarla yaşamayı ifade etmektedir. Dolayısıyla Allah’ın tüm mesajlarına, özelde de Kur’ân’a “ez-Zikr”

<sup>775</sup> İbn Manzûr, *Lisânu'l-Arab*, 4/308-309.

<sup>776</sup> İbn Manzûr, *Lisânu'l-Arab*, 4/308.

<sup>777</sup> İsfahânî, *el-Müfredât fî Garîbil-Kur’ân*, 184.

<sup>778</sup> Kavramın Kur’ân’daki tüm kullanımlarına dair bir çalışma için bk. Musa Bilgiz, “Kur’ân’da Zikr Kavramının Anlam Alanı”, *Atatürk Üniversitesi İlâhiyat Fakültesi Dergisi*, 25 (2006), 209-236.



denilmesi, vahyin, ilâhî mesajların, insanlara sürekli Allah'ı hatırlatıcı hususları ihtiva etmelerindedir.<sup>779</sup>

Zikrin önemi insanın unutmaya meyyal bir tabiatta halkedilmesinden gelmektedir.<sup>780</sup> Hatta insan kelimesinin aslının “unutmak” mânasındaki “nesy” olduğu öne sürülmüş ve bu konuda İbn Abbas’a nisbet edilen, “*İnsan ahadini unutması sebebiyle bu ismi almıştır*” şeklindeki rivayet esas alınmıştır.<sup>781</sup> Unutmak, içine girilen algı dünyasının zihne yoğun bir şekilde hücum ettiği yer ve zamanda gerçekleşmektedir. Dünya unutmayı körükleyerek, insan hislerin yolunu keser ve unutmak mutlak ve mukadder bir hale gelir.<sup>782</sup> İnsanın bir şeyi hatırlaması için ise, geçmişte onu yaşamış veya o şey hakkında önceden bilgi edinmiş olması gerekmektedir. Dolayısıyla zikirde hatırlama, bu dünya hayatında Allah'ı unuttuğunda hatırlama olduğu gibi, daha ileri bir seviyede rûhlar âleminde Allah ile beraberliği hatırlamaya doğru seyreder.<sup>783</sup> Nitekim insan elest bezminde Allah ile beraberliğini ve orada verdiği ahdi unutmuştur.<sup>784</sup> Sûfîler insanın bu ontolojik unutkanlığını, dünyevîleşmenin neticesi saymışlar ve ezelden bir hatırâ olarak zikri tasavvuf metodolojisinin temel yapıtaşlarından biri haline getirmişlerdir.<sup>785</sup> Onlara göre semâ ilâhî hitâbı işitmek ise, zikir de bu hitâbı hatırlamaktır <sup>786</sup> ve ezelde verilen “belâ” ikrârı, dünyada ancak zikir ile tahakkuk etmektedir. Yani insan kendindeki ontolojik unutma halinden, âyetlerde belirtildiği üzere çokça hatırlayarak-zikrederek kurtulabilmektedir.<sup>787</sup> Bilgiyi, hatırlamak; cehaleti ise unutmak olarak açıklayan Platoncu bilgi teorisini andıran bu yaklaşımla sûfîler, “zikir-bilgi” arasında mutabakat olduğunu öne sürerek, insanın ezeli hatırlamasının

---

<sup>779</sup> es-Sealibî, Abdurrahman, *el-Cevahiru'l-Hisan fî Tefsîri'l-Kur'an* (Beyrût: Müessesetü'l-E'lamî li'l-Matbûât), 3/49.'dan naklen: Bilgiz, “Kur'ân'da Zikr Kavramının Anlam Alanı”, 212.

<sup>780</sup> “And olsun, bundan önce biz Âdem'e (cennetteki ağacın meyvesinden yeme) diye emrettik. O ise bunu unuttu. Biz onda bir kararlılık bulmadık.” (Tâhâ 20/115).

<sup>781</sup> İlhan Kutluer, “İnsan”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2000), 22/320.

<sup>782</sup> Özkan Öztürk, “Bilinç Ötesi Bir Hatırlama Figürü: Bezm-i Elest”, *Sabah Ülkesi* 60 (2019), 55.

<sup>783</sup> Veysel Akkaya, “Sûfî Kişiliğin Teşekkülünde ‘Hatırlama’ Bağlamında Zikrin Rolü”, *Turkish Studies-Comparative Religious Studies* 14/3 (2019), 449.

<sup>784</sup> el-A'râf, 172; el-Bakara 2/93; en-Nisâ 4/155; el-Mâide 5/7.

<sup>785</sup> Schimmel, *İslamın Mistik Boyutları*, 187.

<sup>786</sup> Hasan Kâmil Yılmaz, “Zikir”, *Altınoluk Dergisi* 108 (1995), 32.

<sup>787</sup> “Ey îmânenler! Allah'ı çokça zikredin.” (Ahzâb 33/41).

varoluşsal ve bilişsel açılımlarını ortaya koymuşlardır.<sup>788</sup> Sözelimi “*İnsan hatırlamıyor mu bundan önce onu yarattığımız zaman? Ve o vakit o hiçbir şey değildi.*”<sup>789</sup> ayetinde insanın davet edildiği hatırlama, ilk yaratılış anı olarak anlaşılmıştır. Yani zikir insanı “şey” olmadan önceki haline götürmeye, onu madde tarafından kuşatılmadan önceki saf benliğine ulaştırmaya gayret etmektedir.<sup>790</sup>

Dolayısıyla mistik ve biyografik değil ontolojik bir anı olarak rûha kazınmış olan belâ figürüyle, insanın bütün yaşam alanları içerisinde bu anıyı canlandırması beklenmektedir.<sup>791</sup> İnsanın, içinde yaşadığı maddî dünyadaki tüm çaba ve gayretleri, âdetâ bu hitâbı tekrar işiterek ezelde verdiği ahdi tecrübi olarak hatırlamaktan, aslî fitrat ve kulluğuna dönmekten ibarettir.<sup>792</sup> Cüneyd-i Bağdâdî bir sözünde, “*Tasavvuf ilk önce zikirdir, sonra vecddir. Daha sonra ne odur ne de budur. Olmadan önceki gibi olmaktır.*”<sup>793</sup> demektedir. Tasavvufî anlamda tekamülün ilk adımı olarak vazettiği zikir sayesinde insanın asli hatırasının canlanması, akabinde vecde garkolması ve nihâyet ezeldaki saf ve mükemmel haline kavuşması süreci bu veciz tanımda açığa çıkmaktadır. Tüsterî de hayatı boyunca “*Allah benimledir, Allah benim şâhidimdir, Allah beni görmektedir.*”<sup>794</sup> duasını zihninde tekrarlayarak bu anmanın onun hem rûhsal hem de aklî gıdasını oluşturacağına inanmış ve zikir sayesinde Allah’ın rûhlar âleminde kendi birliğini ve rubûbiyyetini ilan eden hitâbının hatırlanabileceğini söylemiştir.<sup>795</sup>

Zikri, ezeli hitâbın hatırlanması ve tekrarlanması olarak anlayan sûfiler, ilk zâkirin de Allah olduğunu düşünmektedirler; nitekim bir zerre halindeyken insanı

---

<sup>788</sup> Mahmut Kökver, “Hatırlama ve Ku’ânî Bağlamda Zikir”, *Journal of Analytic Divinity* 2/3 (2018), 51.

<sup>789</sup> ez-Zâriyât 51/55.

<sup>790</sup> Vahit Göktaş - Ali Tenik, “Tasavvufî Düşünce Zikir ve Zikrin Benlik İnşâsına Etkisi”, *Toplum Bilimleri Dergisi* 8/15 (2014), 265.

<sup>791</sup> Öztürk, “Bilinç Ötesi Bir Hatırlama Figürü: Bezm-i Elest”, 57.

<sup>792</sup> Cengiz, “Tasavvuf Tarihinde Elest Mîsâkına Dair Yorumlar”, 919.

<sup>793</sup> Cüneyd-i Bağdâdî bir başka sözünde ise tasavvufu şöyle tanımlamaktadır: “*Tasavvuf cemâatle zikir, semâyı vecd ve tabi olarak amel etmekten ibarettir.*” Attâr, *Evliyâ Tezkireleri*, 406-407.

<sup>794</sup> Kuşeyrî, *er-Risâle*, 65 [*Tasavvuf İlmine Dair Kuşeyrî Risâlesi*, 108]. Alıntının devamı şu şekildedir: “Tasavvuf yoluna girişinin başlangıcında dayısı Muhammed b. Sevvâr’a söylediği sözler Tüsterî’nin dilinden şu cümlelerle aktarılır: (Dayıma) Çok zor hal içindeyim, sırrımı Arş’ın önünde secde eder vaziyette gördüm.” dedim. O da “Küçük! Bu hali gizli tut, kimseye açma! dedikten sonra sözüne, ‘Yatağına girip bir ânda n öbür yana döndüğünde, dilini oynatmadan ‘Allah benimledir, Allah nâzırımdır, Allah şâhidimdir’ ifadesini kalbinden geçir’ diyerek devam etti.”

<sup>795</sup> Böwering, “Zulme Uğrayan ve İlhadla Suçlanan İlk Sûfiler”, 377.

kendine muhatap kılarak anan O'dur. Harrâz, *Kitâbu'l-hakâik*'te der ki: “Zikir hatırlayış denizlerinde zikrin ve zâkirin boğulmasıdır. Buna göre zorlama ve tembellik göstermeksizin zikreden ve Allah'ın ezelde kendisini zikretmesini daha üstün görerek kendi zikrini yok sayan kişi zâkirdir.”<sup>796</sup> Buna göre Allah'ın insanı diğer tüm varlıklar arasından husûsî bir anış ile ikramlandırması, insana bütün ömrü boyunca hakkını ifa edemeyeceği bir şükran borcu yüklemiştir. Tüsterî'nin “*Îlâhî! Ben bir hiçken sen beni zikrettin. Eğer ben seni zikredersem hiç kimse benim gibi (bahtiyar) olmaz.*”<sup>797</sup> şeklindeki münâcâatı da göstermektedir ki zikir ilk olarak ezel âlemine âit bir amel olup, ilk faili Allah'tır. İkinci mânâyâ göre ise, insanın Allah'ı zikirindeki esas, mücâhede ve müşâhede bahsinde de değindiğimiz üzere, zikri kendine nisbet etmemesi ve acziyeti merkezde tutmasıdır. İnsanın Rabbini, O'nun zikrinin yanında kendi zikrinin hiçbir önemi ve değerinin olamayacağı şuuruyla koruyarak zikretmesi, sûfî literatürüne hakîkî veya kalbî zikir olarak geçmiştir.<sup>798</sup>

Dolayısıyla sûfî nazarında zikretmek, unutmanın ardından gelen hatırlayış anlamının yanısıra, Allah'ın huzûrunda bulunma şerefine anısını her daim muhafaza etmektir. Bâyezîd mesela çokça zikretmekten maksadın Allah'ı sayıca çok anmak değil, gafletsiz ve huzûrla anmak olduğunu belirtmektedir.<sup>799</sup> Yine kendisine yöneltilen “*Elestü bi-rabbiküm hitâbını hatırlıyor musun musun?*” sorusuna “*Bu hitâb üzerinden hiçbir gün geçmedi ki*”<sup>800</sup> şeklindeki cevabı, gafletsiz ve huzûrda geçen bir ömrün, insana ne hitâbı ne de ikrârı unutturacağına canlı bir örneğini teşkil etmektedir. Cüneyd-i Bağdâdî'ye nisbet edilen “*Seni zikrettim. Fakat bir ân bile seni unuttuğumdan değil. Zikrin en kolayı dil ile olanıdır, hâlbuki ben seni kalb ile zikrediyorum.*” sözünü de bu mânâyâ katmak kabildir. Nitekim Cüneyd-i Bağdâdî'nin Allah'ı hiç unutmadığı halde hep hatırladığından bahsetmesi, sûfî nazarında ezel ile ân arasında ilmi ve vücudi bir

<sup>796</sup> Harrâz, *Kitâbu'l-Hakâik*: Risâleler, 95.

<sup>797</sup> Attâr, *Evliyâ Tezkireleri*, 303.

<sup>798</sup> Kelâbâzî'nin sûfîlerin büyüklerinden birinden alıntıladığı şu zikir tertibinde de en yüce mertebenin zikirden fâni olmak anlamındaki kalbî-hakîkî zikre tahsis edildiği görülür: “Birinci zikir kâl-söz zikridir; bu unutmadığın için zikredileni hatırlamamandır. İkincisi zikredilenin vasıflarını hatırlamaktır. Üçüncüsü zikredilen temâşâ edildiği için zikirden fâni ve gâib olmaktır. Zikredilenin vasıfları insanın vasıflarını yok ettiği için insan yaptığı zikirden fâni olur.” Bk. Kelâbâzî, et-Taarruf, 124 [*Doğuş Devrinde Tasavvuf*, 159].

<sup>799</sup> Attâr, *Evliyâ Tezkireleri*, 198.

<sup>800</sup> Ahmet Avni Konuk, *Mesnevî-i Şerîf Şerhi*, haz. Mehmet Demirci – Mustafa Tahralı – Süleyman Gökbulut (İstanbul: Kitabevi Yayınları, 2008), 9/380.

mesafe bulunmadığı düşüncesini akla getirmektedir. Yine rüyasında Cüneyd-i Bağdâdî'ni gören bir dervişin ona sorduğu Münker ile Nekir' ne cevap verdin sorusuna: *“Elest meclisinde Ben senin Rabbin değil miyim diye sorulunca evet diye cevap vermiştim, şimdi siz gelip bana Rabbin kimdir diye soruyorsunuz. Sultana cevap vermiş bir kimse onun uşağına cevap vermekten hiç çekinir mi!”*<sup>801</sup> cevabını bu minval üzere değerlendirmek gerekmektedir. Ebû Muhammed Cerîrî'den nakledilen bir sözde ise *“Senin zikrin onun zikrine bitişene kadar sana bağlıdır. Onun zikriyle bitişince yukarı çıkarılır ve illetlerden kurtulur. Sonradan olan Kadîm'le bulunduğu sürece yok olur, kök baki kalır, dallar ortadan kalkar.”*<sup>802</sup> ifadeleri yer almaktadır. Cerîrî'nin bu anlatımında zikrin mâhiyeti ve aidiyeti sorununa bir cevap vardır. Şöyle ki ona göre zikrin hakîkati, Allah Teâlâ'nın kulunu zikrettiği ilk âna gidip bu zikre belâ zikriyle karşılık verdiği hakikat mertebesine erişmesidir. Böyle bir zikirde zikir, zâkir ve mezkûr birleşir ve hepsi Allah Teâlâ olur.<sup>803</sup> Tüsterî'nin de *“Rûhun hayatı zikirledir. Zikrin hayatı zâkirledir. Zâkirin hayatı mezkûrladır.”*<sup>804</sup> Sözüyle işaret ettiği bu birleşme, rûh ile Allah arasındaki doğrudan irtibata gönderme yapmaktadır. Dolayısıyla tasavvufî bir uygulama olarak zikrin, ezel düşüncesi ile bağlantısını açığa çıkaran bu sûfî sözleri muvacehesinde diyebiliriz ki elest hitâbına verilen belâ ikrârının tahakkuku sûfîlerin zikir üzerindeki ısrarlarının gerekçesini teşkil etmektedir.

## 2.4. DEĞERLENDİRME

Tasavvuf düşüncesi, dünyaya geldiği ândan itibaren, dünyevî ve maddî bir olgu olarak hayat sürmeye başlayan insana, zamanın ve bilincin ötesinde bir ufuk çizerek aidiyetini ve kökenini ezele kadar geri götürmektedir. Ne sûrette olursa olsun, ezel âleminden hissedar olmak insan ile Allah'ın ontolojik ve epistemolojik yakınlığına delalet etmektedir. Sûfîlerin üzerinde durduğu husus, nefsinin bayağılıklarından kurtulacağı bir gayret aşamasından geçen insanın, kendine ve büsbütün varlık dünyasına

---

<sup>801</sup> Attâr, *Evliyâ Tezkireleri*, 415.

<sup>802</sup> Attâr, *Evliyâ Tezkireleri*, 526.

<sup>803</sup> Kelabazî *“Unuttuğun zaman Rabb'ini zikret”*<sup>803</sup> âyetini *“Allah'tan başkasını unuttuğun zaman, O'nu zikretmiş olursun.”* ifadeleriyle açıklarken de aynı hakîkate dikkat çekmektedir. Kulun kendi zikrini ve zâkirliğini aradan çıkardığı gibi bütün eşyaya dair bilincini de kaybederek, *“mezkûrdan başkasını unutmasıdır.”* Bk. Kelâbâzî, et-Taarruf, 122 [*Doğuş Devrinde Tasavvuf*, 157].

<sup>804</sup> Tüsterî, *Tefsîrû't-Tüsterî*, 164.

ilişkin farkındalığının en üst noktaya ulaşacağıdır. Bu farkındalığın asıl sebebi ise insandaki bozulmaz ve değişmez cevher olan rûhun, ilk var olduğu ândaki haline benzemesidir. Nitekim rûh, insana yerleştirilen ama dünyaya ait olmayan ilâhî bir nurdur ve daima ait olduğu makâmı talep etmektedir. Sûfîler insanın dünya imtihanını rûhun bu talebine bağlayarak, onu makâmına veya vatanına ircâ etmeyi birincil hedef edinmişlerdir. Mesele şu ki rûhun vatanına döndürülmesi hedefi romantik veya lirik bir söylem olmanın çok ötesinde, insanın tümel olarak varlığa ilişkin anlam arayışını doyurma çabası şeklinde anlaşılmalıdır. Nitekim rûh, varlığın ilk boyutu olduğu kadar nihai boyutunu da teşkil ettiğinden, bütün yaşamsal sırları kendinde derç etmiştir. Bununla birlikte rûh, insandaki diğer cevher olan nefsin açığa çıkma eğilimi ve baskınlığının muvacehesinde daima örtük ve çekimser kalmakla mâlûldür. Tabii olarak rûh, bineği olan insanın varlığına ve bilgisine doğrudan tesirde bulunamamaktadır ki bu da insana tükenmez bir mânevî boşluk veya açlık olarak yansımaktadır. Rûhun bütün insânî kuvveleri sultasına alabilmesi için ise insanın günlük ve anlık yaşamsal faaliyetleri için gerekli olan diğer bir unsuru olan nefsin, kontrol gücünü yitirmesi gerekmektedir. Nefsin kontrol gücünü kaybetmesi demek, insanın maddî ve dünyevî tarafının zayıflaması anlamına geleceğinden, insanın manevî ve ulvî tarafı olan rûh tahkîm ve takviye edilmiş olacaktır. Rûhun güçlenmesi ise insanın hakîkate olan açlığı ve muhtaçlığını ortaya çıkarıp, varoluşsal ve bilişsel bir farkındalığa zemin hazırlamaktadır.

Sûfîler varlık konusunda olduğu gibi bilgi konusunda da katî bir tevhiid inancı taşımaktadırlar. Diğer bir ifadeyle insan varlığı itibariyle Allah'a ne denli yakın ve bağlı ise, bilgi veya mârifet yönünden de o kadar yakın ve bağlıdır. Bu durumda varlık da bilgi de insana değil Allah'a aittir. İnsanın varlık ve bilgiden nasibi ise rûhu dolayısıyladır. Rûh Allah'ın varlığı ve bilgisine tam mânâsıyla vakıf olan tek unsurdur; nitekim ezelde hitâba ikrâr vermiş ve buna da şahidlik etmiştir. Bu şehadet rûhtan hiçbir zaman zâil olmayan bir bilginin sebebidir ki bu bilgi rûhun insandaki durumu gibi içkin ve meknuz halde bulunduğundan, üzeri açılıp keşfedilmesi gerekmektedir. Dolayısıyla insanın hakikat bilgisine erişmesi, yeni bir bilgi elde etmesi değil zaten var olanın önünü açması, keşfetmesi veya hatırlaması sûretiyle gerçekleşmektedir. Buna göre tasavvufî uygulamaların tümü insanın hakikati ve hakikat bilgisini ortaya çıkarmaya yönelik olup, semâ ve zikir de bunlardan yalnızca ikisini teşkil etmektedir. Bundan sonraki başlıkta, tasavvufun teşekkül dönemini de içine alan ve 5. Asra kadar uzanan



## ÜÇÜNCÜ BÖLÜM

### ONTOLOJİK VE EPİSTEMOLOJİK PROBLEMLER BAKIMINDAN EZELİYET MESELESİ

Normatif geleneğin temsilcileri olan fıkıh ve kelâm, kendinden önceki insan tasavvurlarını dışlayan ve değersizleştiren bir tavırla insan meselesine “teklîf” cihetinden yaklaşmıştır. İnsanı Allah’ın iradesiyle yaratılıp emir ve yasaklarla çevrelenmiş ve sınırları belirlenmiş bir varlık olarak yorumlayan bu yaklaşım, insanı antik dönemdeki ayrıcalıklı konumundan (ilâhî insan) düşürmüştür. Sûfîler ise insanın hakîkatin nesnesi değil, öznesi olabilecek bir potansiyelle var edildiğini öne sürerek, teklif değil “tekâmül” eksenli bir insan teorisi geliştirmişlerdir.<sup>805</sup> İnsanın gelişim ve dönüşüm imkânını hareket noktası edinen bu yaklaşımda, “vakıa olarak insan” ile “dînin ideal insanı” arasında önemli bir ayrım bulunmaktadır. Tasavvuf metodolojisi de bu ayrımı en aza indirmek üzerine bina edilmiş ve İslâm düşünce geleneğinin en özgün ve iddialı antropolojisi ortaya çıkmıştır. Esasında tasavvufun insan telakkisini bir antropolojinin çok ötesinde, Tanrı ile insan ilişkisi başta olmak üzere bütün varoluşsal ve bilişsel durumları açıklayabilecek üst bir tasavvur olarak almak daha doğru bir yaklaşım olacaktır.

Sûfîleri insan hakkında yeni bir söyleme sevkeden ana saik diğer İslâmî ilimlerde de olduğu üzere Kur’ân ve sünneti yorumlama tarzıdır. Sûfîler bu iki kaynağı tasavvufun varlık ve bilgi tasavvuru çerçevesinde ele almış ve İslâm düşünce geleneğinde etkin olan temel felsefe ve kozmoloji anlayışlarından elde edilen müktesebâtın da yardımıyla inşa etmişlerdir.<sup>806</sup> Bu sebeple sûfîlerin dinî ve tinsel içeriğini artırdığı insan düşüncesini ele almadan önce beslendikleri bazı vahyî delillerden bahsetmek gerekmektedir.

Kur’ân muhatabı olan insan hakkında bazen müsbet bazen de menfi birçok yüklemde bulunmaktadır; bunlardan müsbet olanlar insanın varlığa geliş süreci ve gâyesi, dünya hayatındaki bulunuşu, diğer varlıklarla olan ilişkisi gibi insanın aslı ve hakîkatine ilişkin iken; menfi olanlar daha çok insanın zaaf noktalarından neşet eden yanlış tercihleri ve nefesine karşı mağlub oluşu, aklını doğru kullanamaması gibi

---

<sup>805</sup> Ekrem Demirli, “Ölümlü Bedende Ölümsüz Düşünce: İnsan Kimdir?”, *Sabah Ülkesi* 57 (2018), 7.

<sup>806</sup> Muhammed Bedirhan, “Âlemin Zübdesi Hakk’ın Aynası İnsan”, *Sabah Ülkesi* 57 (2018), 65.

sonradan kesbettiği vasıflar hakkındadır. Gerek müsbet gerekse menfî insanın Kur'ân'da bu denli mevzu ediliyor olması, onun varlık âlemi içerisindeki merkezi konumuna işaret etmektedir. Meselâ Allah insanoğlunu en güzel kıvamda (ahsen-i takvim),<sup>807</sup> iki eliyle<sup>808</sup> yaratmış; onu mahlûkatın pek çoğuna üstün tutmuş,<sup>809</sup> göklerde ve yerde bulunan şeyleri onun emrine vermiştir.<sup>810</sup> Yine ilk insan olan ve bütün insanlığı temsil eden Hz. Âdem'i yeryüzünde halife kılarak meleklere ona secde etmelerini emretmiş ve bununla insanın onlardan daha üstün olduğunu ilan etmiştir. Hatta ona secde etmekten kaçınan İblis'i de insana hürmet etmediğinden ötürü huzûrundan kovup lanetlemiştir.<sup>811</sup> Diğer yandan Kur'ân'a göre insan göklerin, yerin ve dağların yüklenmekten çekindiği "emaneti" kabul eden tek varlık türü olmuştur.<sup>812</sup> Allah ona kalemle yazmayı ve bilmediklerini<sup>813</sup> ve bütün eşyanın isimlerini öğretmiştir.<sup>814</sup> Bunun yanı sıra Allah insanlardan bazısına katından bir ilim öğreterek onları diğer insanlardan ayrı ve üstün bir konuma çıkarmıştır.<sup>815</sup> Bazı insanları ise şeytanın etkisine karşı dirençli hale getirmiştir.<sup>816</sup>

Tasavvuf antropolojisinin ikinci ana kaynağı olan hadîs-i şerîflerde de insanın âyetlerde çizilen üstün imajının daha dakik bir biçimde sürdürüldüğünü görmekteyiz. Mesela *"Allah Âdem'i kendi sûreti üzere yarattı."*<sup>817</sup> hadîsi sūfîlerin insan tasavvurunu belirleyen en önemli naslardan biridir ki diğer birçok dini gelenekte de kendine yer bulan ilâhî sûretli (imago Dei) insan/velî düşüncesine kaynaklık etmiştir.<sup>818</sup> Yine *"Kulum bana her şeyden önce farzlarla yaklaşır. Kulum bana nâfilelerle yaklaştırmaya devam ederse Ben o kulumu severim. Ben onu sevince, onun işiten kulağı, gören gözü, konuşan dili, tutan eli, yürüyen ayağı olurum."*<sup>819</sup> hadîsi ve *"(Kulum) şayet bana bir karış yaklaşacak olursa, ben ona bir zira yaklaşırım. Eğer o, bana bir zira yaklaşır"*

---

<sup>807</sup> et-Tîn 95/4.

<sup>808</sup> Sâd 38/75.

<sup>809</sup> el-İsrâ 17/70.

<sup>810</sup> el-Câsiye 45/13.

<sup>811</sup> el-Bakara 2/34; el-A'râf 7/11; el-İsrâ 17/61; el-Kehf 18/50; Tâhâ 20/116; Sâd 38/71.

<sup>812</sup> el-Ahzâb 33/72.

<sup>813</sup> el-Alak 96/4-5.

<sup>814</sup> el-Bakara 2/30-31.

<sup>815</sup> el-Kehf 18/65.

<sup>816</sup> el-İsrâ 17/65; el-Hicr 15/42.

<sup>817</sup> Buhârî, "İsti'zân", 1; Müslim, "Birr", 155.

<sup>818</sup> Bedirhan, "Âlemin Zübdesi Hakk'ın Aynası İnsan", 66.

<sup>819</sup> Buhârî, "Rekâik", 38.



*ben ona bir kulaç yaklaşırum.*”<sup>820</sup> hadîsi, Allah’ın kuluna yalnız kabul ve icâbet ile değil, kurbiyet ve ünsiyet tavrıyla da teveccüh edeceğine dairdir ki sûfîleri “kurbiyet”, “kurb-i nevâfil ve ferâiz” gibi tasavvufun anahtar kavramlarına ulaştıran temel referanslardandır. Bir başka hadîs-i şerîfte de bir kulun Allah katında ne denli değerli olabileceğini ortaya koyan “yemin etse yemini Allah tarafından geri çevrilmeyen kişiler”<sup>821</sup> den bahsedilmektedir.

Diğer yandan tasavvufî insan düşüncesi veya sûfî antropolojisinin oluşum dönemine tekabül eden h. 3. asır İslâm coğrafyasında, halihazırda insanı metafizik bağlamıyla tedkik eden dînî, felsefî ve kozmolojik birçok öğretisi de yer almaktaydı. Böyle zengin bir ilmi zeminde, kültürler ve fikirler arası etkileşimin bulunması gâyet tabiidir ki hususen insanın Tanrı’nın sûreti olması, varlığın başlangıcı veya gâye varlık gibi birtakım teorilerin, bu yönüyle tasavvuf antropolojisine katkı sağlamış olabileceği düşünülebilir.<sup>822</sup> Yine de tasavvuf antropolojisini karşılaşılan geleneklerin bir toplamı veya sentezi şeklinde düşünmek büyük yanılgıdır, nitekim böyle bir zemin olmasaydı dahi sûfîler salt Kur’ân ve hadîsten yola çıkarak aynı neticeyi elde edecekleri bir usûl ve uslub geliştirmişlerdi. “Zâhir ve bâtın dengesi”nde inşa ettikleri bu husûsî istinbat yöntemi, derûnî bir müşâhede tecrübesini öngörmekteydi. Buna göre sözelimi bir âyetin herkesin eşit düzeyde kavrayabileceği literal anlamı, sonsuz mânâ derinliklerinden yalnızca ilk mertebesine denk gelmekte ve hakîkî mânâsı ancak âyetin buyurduğunu hakkıyla amele geçirdikten sonra hasıl olmaktadır. Vahyin anlaşılmasında takip edilen bu yöntemin, “insan nedir?” sorusuna cevap verebilmesi de yine sûfî tecrübesiyle tahkîk edilen bir bilgi tarafından öncelenmiş olmasını gerektirmekteydi. Durum böyle olunca sayısız tasavvuf tarifinin varid olması gibi, her sûfîyle birlikte yeniden şekillenen insan tarifiyle karşılaşmak da tasavvuf metodolojisi açısından düşünüldüğünde gâyet tabiidir. Ancak tasavvuf yolunu basit bir ahlâk hareketi olmaktan alıp entelektüel bir disipline dönüştüren unsur, bütün sübjektif farklılıklardan sistematik

<sup>820</sup> Buhârî, “Tevhîd”, 15; Müslim, “Zikir”, 22.

<sup>821</sup> Tirmizî, “Menâkıb”, 55; Müslim, “Fezâil”, 225.

<sup>822</sup> Mesela Yahûdî kabalasının Adam Kadmon’u, Hristiyanlığın logos nazariyesi, Maniheizm’in Nâsâ Qa’mâyâ’sı, gibi belli başlı bazı dini doktrinlerle Neo-Platoncu felsefe geleneğinin rûh teorisi, antroposantrik ve geosantrik âlem tasavvuru, dairesel varlık anlayışı ve bunların İhvân-ı Safâ gibi İslâm dünyasındaki temsilcilerinin âlem görüşleri tasavvufun insan anlayışı teşekkül ederken kavramsal alışverişlerin gerçekleştiği zeminlerden bazılarıdır. Bk.Seyyid Hüseyin Nasr, *An Introduction to Islamic Cosmological Doctrines* (Cambridge: Thames and Hudson, 1978), 66.

bir teoriye varabilme imkânı olduğundan, bizim burada başvuracağımız referanslarımız, tasavvufun insan tasavvurunun şekillenmesinde öncü ve kurucu rol oynayan temsil gücü yüksek sûfîlerin teori düzeyine ulaşmış fikirleri olacaktır.

## 1. İNSANIN VEYA RÛHUN MÂHİYETİ

İlk dönem sûfîlerinin ulûhiyet tasavvurunda iki genel tavır dikkat çekmektedir. İlki, itikadi konularda Ehl-i Sünnet'in formülasyonunu olduğu gibi kabul etmek; ikincisi ve daha önemlisi de itikadın öznesi olarak insanın dönüşüm ve gelişimine yönelik vurgularının bir uzantısı olarak bu formülasyonu bizzat içselleştirilmek ve bir bilinç haline getirmektir.<sup>823</sup> Bu yönüyle sûfîler için Allah ve âlem ilişkisine taalluk eden meseleler nazarî ve spekülâtif içeriğinden alınıp, insanın kemâline konu olup olmaması bakımından incelenmiş ve gâyeye dönüştürülmüştür. Bu meselelerin başında da insanın tanımında yer alan idrâk edici bir unsur olarak rûh gelmektedir ki rûhûn varlığı, mâhiyeti, bedenden önceki ve sonraki durumu gibi konularda sûfîler genel anlamda kelâmcıların hususen de Eş'arî'lerin görüşlerini takip etmekle birlikte, rûhun bilgi ile ilişkisi veya mârifet konusunda kendilerine özgü görüşler ortaya koyabilmişlerdir.<sup>824</sup> Sûfîlerin rûh tasavvurlarına giriş yapmadan önce ise İslâm düşüncesindeki rûhun neden ve hangi yönlerden tedkik edildiği hakkında kısaca bilgi vermek yerinde olacaktır.

Sözlükte “gitmek, geçmek, dönmek, yürümek, havanın rüzgârlı olması, bir şeyin geniş ve ferahlatıcı olması, nefes” gibi anlamlara gelen ve “rvh” kökünden türeyen rûh kelimesi, insanın canlı olmasını sağlayan nûranî ve latîf unsurudur.<sup>825</sup> Dinî düşüncede kazandığı anlam ise ana rahminde oluşma aşamasında olan insan bedenine melek tarafından üflenene ve ölümü anında insan bedeninden çıkarılan idrak edici ve bilici hakikat olduğudur.<sup>826</sup> Kur'ân'da Hz. Âdem'in yaratılışından bahseden âyetlerde onun önce çamur halindeki topraktan şekillendirildiği, ardından da Allah'ın ona kendi “rûh”undan üflediği bilgisi yer almaktadır.<sup>827</sup> Allah Hz. Âdem'in soyunu ise önemsiz bir sıvıdan meydana getirip belli bir şekle soktukten sonra ana rahmindeyken ona rûhundan

---

<sup>823</sup> Abdullah Kartal, *İlahî İsimler Teorisi: Allah-İnsan İlişkisi* (İstanbul: Hayy Kitap, 2009), 112.

<sup>824</sup> Başer, *Şeriat ve Hakikat: Tasavvufun Teşekkül Süreci*, 20.

<sup>825</sup> İsfahani, *el-Müfredât fî Garîbil-Kur'ân*, 211. ; İbn Manzûr, *Lisânu'l-Arab*, 2/455-467.

<sup>826</sup> Yusuf Şevki Yavuz, “Rûh”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2018) 35/187-192.

<sup>827</sup> el-Hicr 15/28-30; Sâd 38/71-72.

üfleme sūretiyle insan haline getirmiştir.<sup>828</sup> Naslarda yer alan ifadeler çoğunlukla rûhun bedenle ilişkisi ve âhiret hayatının temellendirilmesine yönelik olup rûhun mâhiyeti hakkında çok az bilgi vermektedir. Dahası “*Sana rûh hakkında soru sorarlar. De ki: “Rûh rabbimin emrindendir ve size pek az bilgi verilmiştir.”*”<sup>829</sup> âyeti, böyle bir soruşturmanın nazârî bakımdan mümkün olsa da naklî bir kat’iyyete hiçbir zaman kavuşamayacağını göstermektedir. Yine de bazı alimler sözü edilen “rûh” kelimesi ile, bedenın hayat sahibi olmasını sağlayan ve Allah’ın yaratıklarından biri olan insan rûhu değil de Cebrâil’in veya insanlara rûh üflemele görevlendirilmiş Rûh isimli büyük bir meleğin veyahut Kur’ân’ın kastedildiğini söyleyerek rûhun mâhiyetine dair soruşturmalarını sürdürmekte beis görmemişlerdir.<sup>830</sup>

İlk dönem kelâmcıları arasında rûh konusu hiçbir şekilde başlı başına bir inanç problemi olarak ele alınıp incelenmemiştir. Bununla birlikte kelâmcıların nas yorumculuğu yanında farklı din ve kültürle karşı akîdeyi savunma misyonunu da üstlenmeye başladığı h. III. asır dolaylarından itibaren rûh hakkında birbirinden oldukça farklı görüşler ortaya atılmıştır.<sup>831</sup> Rûh meselesinin bilinemezliğı konusunda teşeddüd tavrı sergileyen selef ulemâsı dışında kalan kelâmcılar mâhiyet ile varlığın aynı şeyler olmadığı kabûlünden hareketle rûhun mâhiyeti itibariyle olmasa da varlığı itibariyle bilgi konusu edilebileceğini savunmuşlardır. Bu düşüncenin arkasında yatan temel sebep ise, âhiret inancının temellendirilmesi bakımından önemli olan insanın “bireyselliğı” problemidir. Diğer bir ifadeyle dünyada eylediklerinden sorumlu olan insanın hangi yönüyle bu sorumluluğı yüklendiğı ve hangi yönüyle de karşılığını bulacağını izah etmek, kelâmcıların rûh soruşturmasının mihverini oluşturmaktadır.<sup>832</sup>

---

<sup>828</sup> es-Secde 32/7-9.

<sup>829</sup> el-İsrâ 17/85.

<sup>830</sup> Rûhun mâhiyeti hakkında ortaya atılan muhtelif görüşler için bk. Yavuz, “Rûh”, 187-189; İbn Kayyım Cevziyye, *Kitâbu’r-rûh*, thk. Muhammed Ecmel Eyyûb el-İslâhî (y.y.: Dâru Âlemi’l-Fevâid, 2011.); İbn Hazm, *el-Fasl fi’l-Milel ve’l-Ehvâi ve’n-Nihal*, çev. Halil İbrahim Bulut (İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2017), 3/94-106; el-Eş’arî, *İlk Dönem İslam Mezhepleri*, 262 vd.; Berat Sarıkaya, “Rûh Kavramı ve Rûhun Bedene Önceliğı-Sonralığı Problemi”, *Turkish Studies* 13/17 (2018), 371-287; Maşallah Turan, “İnsan Rûhu Ezeli Olan Tanrısal Bir Öz müdür?”, *Necmettin Erbakan Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 41/2016.

<sup>831</sup> Mehmet Dalkılıç, *İslam Mezheplerinde Rûh* (İstanbul: İz Yayınları, 2004), 241.

<sup>832</sup> Soyut nefis teorisi ve bireyselliğın temellendirilmesi hakkında bir inceleme için bk. Türker, “İslam düşüncesinin Soyut Nefs Teorisiyle İmtihani”, 19-56.

Sonuç olarak da Ehl-i Sünnet kelâmcılarının cumhuri rûhun bedenden ayrı ve ona sonradan bitişen bir cisim olduğu konusunda karar kılınmıştır.<sup>833</sup>

Rûhun mâhiyeti hakkındaki bu ihtilaflar daha hayatî olan bir başka tartışma alanına doğru kaymıştır: “Rûh Tanrı ile özdeş olan ezeli bir ilke midir yoksa yaratılmış mıdır?” “Eğer yaratılmışsa bedenden önce mi yoksa sonra mı yaratılmıştır?” Bu soruların gündeme gelmesi, mâhiyeti bilinemeyen ancak insana muayyen bir üstünlük katan insânî bir unsur olarak rûhun kökenini bulmaya matuftur. Bu minval üzere ortaya konan görüşler ise temelde üç kısımdır: *İlki*, kendine Ehl-i sünnet geleneği içerisinde hiçbir zaman taraftar bulamayan rûhun ezeli ve kadim bir ilke olduğudur. İslâm düşüncesinde İlk kez filozof Ebu Bekr er-Râzî’nin öne sürdüğü bu düşüncede Allah’tan başka sadece rûh değil, madde, zaman ve mekân da kadimdir. Ona göre Allah’ın ezelde hiçbir şey yokken bir ânda yaratmayı irade etmesi, neden başka herhangi bir ânda değil de o ânda yaratıldığı sorusunu gündeme getirecektir. Halbuki mutlak varlık hakkında bu tür sorular sormak O’nun mutlaklığı ile bağdaşmamaktadır. Dolayısıyla Râzî’ye göre âlemin yokluktan varlığa geçişinde Tanrı’nın iradesini tahrik eden ve Tanrı kadar ezeli bir şeyin bulunması zorunludur ki o da küllî nefis veya rûhtur.<sup>834</sup> Muhammed b. Nasr el-Mervezî, İshak b. Râhûye ve İbn Hazm’in temsil ettiği *ikinci* görüşe göre de rûhlar, bedenlerden önce toplu bir şekilde yaratılmış olup zamanları geldiğinde ait oldukları bedenlere gönderilmektedir. Elest bezminde insanların bedenleri henüz yaratılmamışken rûhlarının Hz. Âdem’in sulbünden çıkarıldığına dair âyet (A’raf 172) ve âyetin bazı hadîslerdeki<sup>835</sup> izahları bu görüşü teyit eder niteliktedir. Böylece toplu halde yaratılan rûhlar “madde âleminin sona erdiği yer anlamına gelen “berzah”ta bulunurlar. Ana rahminde oluşumu başlayan cenin rûhun girişine kabil hale gelince görevli bir melek tarafından rûh bedene üflenmekte ve beden ölümünden sonra tekrar ait olduğu berzah âlemine dönmektedir.<sup>836</sup> Rûhların bedenlere göre durumu hakkındaki *üçüncü* görüş ise

---

<sup>833</sup> Mehmet Dalkılıç, “‘Rûh Bir Gayb Problemi Midir?’, *Kur’ân ve Tefsîr Araştırmaları-VI (İslâm Düşüncesinde Gayb Problemi-II* (İstanbul: Ensar Neşriyat, 2003, 262-263.

<sup>834</sup> Mahmut Kaya, “Ebû Bekir er-Râzî”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2007) 34/479-480.

<sup>835</sup> İbn Hazm rûhların topluca yaratıldığını “Rûhlar (sınıf sınıf, zümre zümre) toplanmış cemâatlerdir. Bundan ötürü içlerinden birbirleriyle tanışanlar birbirlerini sevip anlaşılmışlardır. Aralarında birbirleriyle birleşemeyenler (veya zıtlaşanlar) ise -dünyada-ihtilâfa düşmüşler, anlaşamamışlardır.”(Buhârî, “Enbiya”, 3) hadîsinin istişhadiyle açıklamaktadır.

<sup>836</sup> İbn Hazm, *el-Fasl Fi’l-Milel ve’l-Ehvâi ve’n-Nihal*, 98-99; Cevziyye, *Kitâbu’r-Rûh*, 453.

rûhların bedenlerle birlikte vücut bulduğu yönündedir. Ana rahminde oluşumunun belli bir aşamaya gelmesinden sonra melek tarafından cenine rûh üflenir ve böylece bedenle birlikte veya sonrasında yaratılmış olur. Alimlerin çoğunluğu bu görüşte olup, rûhların bedenlerden önce yaratıldığına ilişkin rivayetlerin sahih olmadığını savunmaktadırlar.<sup>837</sup>

İlk sûfîlerin rûh tanımlarına bakıldığında, kelâm âlimlerinin öne sürdüklerinden çok da farklı olmayan bir tablo ile karşılaşmaktayız. “Bedene hayat veren ilke” anlamında toplanan bu açıklamalarda,<sup>838</sup> rûhun mâhiyeti konusunda sûfîlerin de naslarla belirlenen Allah’tan başka hiç kimsenin rûhun mâhiyeti hakkında gerçek bilgiye ulaşamayacağı ilkesine bağlanan birçok sûfî görüşü nakledilmiştir. Sözgelimi Cüneyd-i Bağdâdî, “*Rûhla ilgili bilgileri Allah kendine tahsis etmiştir. Yaratıklarından hiçbirini de buna vakıf kılmamıştır. ‘De ki: Rûh Rabbim’in emrindendir.’ âyetine göre rûh hakkında ‘o vardır’ demekten fazla bir şey söylemek mümkün değildir.*”<sup>839</sup> diyerek bu bilinmezlik durumunu özetlemiştir. Ebû Abdullah Nibâcî, “*Rûh hisle bilinemeyecek kadar latif ve dokunulmayacak kadar büyük olan bir cisimdir ki rûh vardır demekten başka bir şey söyleyemeyiz.*” sözündeki paradoksal tarif ile rûhu tanımlamaktan çok bütün tanımların tutarsız olacağına dikkat çekmiştir.<sup>840</sup>

Tasavvuf klasiklerinde daha birçok numunesi bulunan bu bilinemezci tavır hakkında konuşurken göz önünde bulundurmamız gereken husus; tasavvufun varlık ve bilgi tasavvurunu, daha önce de bahsi geçtiği üzere sûfîlerin kendilerini geri çektikleri veya önceden söylenenleri tekrar ettikleri sözler üzerinden takip etmenin yanıltıcı olduğudur. Nitekim aynı hakîkati tamamen zıt ifadelerle dile getiren sûfîler olduğu gibi, tek bir sûfînin daha önceki düşüncesiyle tamamen ters düşen sözler söylediği de çoğu kez vakidir. Dolayısıyla mesela Cüneyd’den aktarılan rûh hakkındaki bu agnostik tavır, havâssın tevhîdini anlattığı *Kitâbu’l-fenâ* veya *Kitâbu’l-mîsâk* gibi risâlelerinde görmek neredeyse imkânsızdır. İleride ayrıntılarıyla tahlîl edeceğimiz bu görüşlerinde rûhun mâhiyeti, nitelikleri, yeri ve zamanı gibi konularda uzun uzadıya ve betimleyici bir dille konuştuğu görülmektedir. Keza yukarıdaki ifadesinde rûhun sadece varlığını bilebileceğimizi beyan eden Ebû Abdullah Nîbacî de bir başka beyanında “*Vuslata ermiş ârifin iki rûhu vardır: Biri üzerinde başkalaşım ve değişim cereyan etmeyen rûh;*

---

<sup>837</sup> Cevziyye, *Kitâbu’r-Rûh*, 503-510.

<sup>838</sup> Kelâbâzî, *et-Taarruf*, 73-74 [*Doğuş Devrinde Tasavvuf*, 102].

<sup>839</sup> Kelâbâzî, *et-Taarruf*, 74 [*Doğuş Devrinde Tasavvuf*, 102].

<sup>840</sup> Kelâbâzî, *et-Taarruf*, 74 [*Doğuş Devrinde Tasavvuf*, 102-103].

*diğeri ise telvin ve tağyir edebilen rûhtur.*" <sup>841</sup> diyerek rûhun mâhiyeti hakkında konuşmanın imkanına kapı aralamıştır. Bu durumda ârifin ilk rûhu, yukarıdaki açıklamasıyla mutabık olarak insana tevdi edilen ve mâhiyeti bilinmeyen rûh iken; ikinci tür rûh ise tasavvufun öngördüğü ve bütün ilgisini üzerine yoğunlaştırdığı, terakki ederek başkalaşabilen "yetkinleşmiş nefis" anlamında kullanıldığını görüyoruz. Rûhun mâhiyetini, zâhir ulemâsının rızası ve tasavvuf geleneğinin ufkunu yansıtan hem güvenli hem de kapsamlı bir söylemle açıklamaya çalışan Vâsıtî ise, insanda iki tür rûh olduğunu belirtmiştir: "*Rûh iki türlüdür, biri mahlûkâta can veren rûh, diğeri de kalpleri aydınlatan rûhtur. Allah'ın 'İşte böylece sana da emrimizle rûhu vahyettik.'*" buyurduğu âyetteki rûh, ikinci kısımdan yani gönülleri aydınlatan rûhtandır." <sup>842</sup> Yine Harrâz'ın "*Velîlerin bedenî hayatları hayvânî hayat iledir; rûhî hayatları ise rabbânî bir hayat olmuştur.*" <sup>843</sup> sözündeki bedendeki hayvânî hayat ile rûhtaki rabbânî hayat ayrımı dayandığı nokta da burası olmalıdır. Sûfîlerin dinî ve anlamsal içeriğini çeşitlendirdikleri kavramlara, rûhu da dahil ettiklerini örnekleyen bu ifadeler, insanı olduğu yerde bırakan stabil karakterli nefis veya rûh anlayışına karşı, dönüşebileceği ve daha iyiye doğru seyredebileceği dinamik bir mekanizmayı teklif etmektedir. Nitekim tasavvufî telakkîde insan, bir vakıa veya olgu değil; her ân yeniden oluşan, tekâmül ve tenâkus kutupları arasında salınan bir varlıktır ve insan ancak bu yönü kabul edildiği takdirde tasavvufun konusu olabilmektedir.

Bununla alakalı diğer bir husus, ilk sûfîlerin insanın mâhiyetini açıklarken rûh ile nefis, akıl veya kalbi öne çıkaran muhtelif açıklamalarda bulunmalarındır. <sup>844</sup> İnsanî unsurlar arasındaki bu belirsizliğin sûfîler nezdinde oldukça geçerli bir mazereti vardır: insan tek bir unsurun tesir ve tedbiri altında bulunamayacak kadar çok yönlü ve bütüncül bir varlık tarzıyla var edilmiştir. Dolayısıyla rûh, nefis, akıl, kalp veya ismi her ne olursa olsun insana işaret eden ve insana mahsus olan unsurlar, insanın bütüncül karakterinin farklı görünümlerinden ibarettirler. Diğer bir ifadeyle insanı insan yapan

---

<sup>841</sup> Serrâc, *el-Lüma'*, 294 [*İslam Tasavvufu*, 256].

<sup>842</sup> Serrâc, *el-Lüma'*, 294 [*İslam Tasavvufu*, 256].

<sup>843</sup> Serrâc, *el-Lüma'*, 445 [*İslam Tasavvufu*, 431].

<sup>844</sup> Rûhun kalp, nefis ve akıl gibi idrak edici unsurlarla olan kavramsal ilişkisinin yanısıra işâf tefsîrlerde rûh kavramının ilişkili olduğu diğer kullanımlar hakkında bilgi için bk. Mehmet Zeki Süslü, "Tasavvufî Tefsîrlerde Müsterek Yorumlar –Nefis, Kalp ve Ruh'a İşaret Ettiği İddia Edilen Kur'ân Kelimeleri Bağlamında Bir Çalışma-," *Süleyman Demirel Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi*, 24 (2016).

nedir sorusu, tasavvuf kanadında pek çok farklı cevapla karşılanabilir niteliktedir. Bu noktada dikkat çeken nokta ise sûfîlerin insânî unsurların her birini “idrâk” vazifesinde buluşturuyor olmalarıdır. Buna göre rûh, nefs, kalp ve akıl, insanı teşkil ve inşa eden birbirinden bağımsız çeşitli unsurları anlatmaktan ziyade, bir idrak durumunu anlatmaktadır.<sup>845</sup> Nitekim Hz. Peygamber’de dile gelen ilahî hakîkatle nasıl irtibat kurulacağı ve bu hakîkatin nasıl anlaşılıp bir yaşam formu hâline dönüştürüleceği sorusunun cevabı, Kur’ân ve sünnet’in bir tür hakîkat idraki olarak değerlendirilmesini gerektirmekteydi.<sup>846</sup> Bu durumda insanın mâhiyetine yönelik bir araştırma, rûhun hem ontolojik hem de epistemolojik bağlamlarını ve içeriklerini ortaya koymakla mümkün olacaktır. Bunun için biz de öncelikle “rûhun ontik kökeni” başlığı altında rûhun varlığı ve keyfiyetine ilişkin temel sûfî görüşlerini ele almaya gayret edeceğiz.

## 2. RÛHUN ONTİK KÖKENİ: EZELDEN ÂN’A İNSANIN VAROLUŞU

Rûhun mâhiyeti hakkındaki bilinemezliğe gönderme yapan veya kelâmcıların rûh anlayışını devam ettiren sûfî açıklamalarının birçok örneği zikredilebilir; ancak sûfîlerin imzâ mâhiyetindeki fikirleri rûhun menşei, yaratılmışlığı ve bedene göre durumu konusunda ortaya konmuştur. Sarahaten veya işareten belirtilen bu görüşlerde sûfîler, kelâmın çizdiği sınırları zorlamış görünmektedirler. Aslında kelâmın üzerinde durduğu mesele, antik Yunan’dan beri bir şekilde gündemde olan ezeli Tanrı’dan eşyânın meydana geliş keyfiyetinde tevhîd akîdesinin merkezîyetini tahkîm etmektir. Nitekim filozofların varoluş keyfiyetini izah etmek üzere ortaya attıkları “ezeli ilke” anlayışı, Hıristiyan düşüncesinde “ezeli insan” figürü olarak Hz. İsa’nın şahsına yüklenmişti. Diğer bir ifadeyle ezeli evren tartışmasının İslâm’da doğrudan bir yankısı olmasa bile Kur’ân’da da “kelime” olarak nitelenen Hz. İsa’dan ulûhiyeti nefyetmek hala başlı başına bir problem olarak önemini koruyordu. Mu’tezile bu konuda “kelâm” sıfatının ezeli bir sıfat olarak Allah’a izafe edilemeyeceği hassasiyetiyle diğer tüm ilâhî sıfatları nefyetmek zorunda kalmıştı. Dolayısıyla Allah ile mahlûkât arasında hiçbir ezeli bağlantının olmadığı, bütün ilişkilerin halketme cihetinden meydana geldiği

---

<sup>845</sup> Hacı Bayram Başer, “Yükümlü Varlıktan Varlığın Gâyesi Olan İnsana: Tasavvufta İnsan Tanımlarının Dönüşümü Üzerine Bir Değerlendirme”, *İnsan Nedir? İslam Düşüncesinde İnsan Tasavvurları*, ed. Ömer Türker - İbrahim Halil Üçer (İstanbul: İlem Yayınları, 2019), 502-503.

<sup>846</sup> Ömer Türker, “Tasavvuf Geleneği: Tasavvuf Geleneğinin İnsan Tasavvuru”, *Cins Dergi* (2019), 10-11.

düşüncesiyle Mu'tezile insanın da evrenin de bidâyetten nihâyete tamamen mahlûk ve hâdis olduğunu savunmuştur. Mu'tezile'nin bu net duruşuna karşın, Ehl-i sünnet nassların delaleti ile tevhîdin ilkeleri arasında sıkışıp, ilâhî sıfatların taaddüde yol açmayacak sûrette ezeli olması gerektiğini kabul etmiş ve “Allah'ın ne aynısı ne gayrısı” formulasyonunu devreye sokmuşlardır. Aslında bu kabul Ehl-i sünnetin Allah'ın birliğine hâlel getirmeden de ezeli bir varlığın hatta sıfatlar örneğinde olduğu gibi varlıkların mümkün olabileceği îması taşıyordu. Ancak bu îma Ehl-i sünnet tarafından hiçbir zaman başka alanlara kaydırılmamış, bir imkandan ziyade zorunluluktan kaynaklanmış bir kabul olarak kalmıştır. Dolayısıyla ilkece ezeli varlık veya insandan bahsedilebilirse de Ehl-i sünnet bu kabûlün pratik sonuçlarını mevzu bahis etmekten hep kaçmıştır. Sonuç olarak felsefede kadîm ile irtibat kuran kadîm olmalıdır anlayışına karşın; kelâm kanadında Allah'ın insanlarla nasıl ilişki kurabildiği sorunu, tenzîh ilkesi etrafında cevaplanmaya çalışılmış ve ezeliyet yalnız Allah'a tahsis edilmiştir.

Peki sûfîler bu tartışmaların neresinde durmaktadır? Daha açık bir ifadeyle tevhîd ilkesindeki hassasiyetleriyle tanınan sûfîler, insana atfettikleri muazzam potansiyeli nereye vardırılmışlardır? Bu soruların cevabını arayacağımız yer hiç şüphesiz rûhun menşei ve bedene göre durumu hakkındaki sözleri olmalıdır.

### **2.1. Ezeli-Kadîm Rûh Görüşü: Hulûl ve Tenâsühe Açılan Kapı**

Rûhun menşei probleminde ilk yüzleşmemiz gereken problem, “rûh yaratılmış mıdır?” sorusundan neşet etmiştir. Temelde Ehl-i sünnet'in Allah'ın kudret ve iradesiyle âlemi yoktan var ettiği görüşünü takip eden sûfîler, âlemin ve âlemdeki her şeyin Allah'a bağlı ve bağımlı olması gerektiğini düşündüklerinden “nedenselliğe” götürecek yaratılmamış varlık düşüncesini reddederler.<sup>847</sup> Yine de sûfîlerin yaratılış konusunda olmasa da yoktan yaratılış konusunda birtakım şüphelerinin olduğu varsayılabilir. Bu varsayımda bulunmamızın sebebi ise rûhun yaratılmış olsa da nerede yaratıldığı ve neden yaratıldığı gibi daha dakik problemlerdeki özgür ve özgün düşüncelerindeki îmâlarıdır. Metodolojik bir hataya düşmemek adına rûhun yaratılmışlığı hakkındaki

---

<sup>847</sup> Kelâbâzî, *et-Taarruf*, 31-35 [*Doğuş Devrinde Tasavvuf*, 63-69].



tasavvufî algıyı sûfîleri değil, fikirlerini tasnîf etmek sûretiyle ele almak daha isabetli olacaktır.

Buna göre ele alacağımız *ilk sınıfta*, insan rûhunun ezeli ve kadim olduğunu savunan ve bu yüzden sünnî tasavvufta hiçbir zaman yer edinemeyip ilhâd ile suçlanan fikirler yer almaktadır. Mesela Kelâbâzî'nin rûh bahsinde Ebû Bekr Kahtâbî'den naklettiği yaratılmamış yani “ezeli rûh” görüşü ilk dönem tasavvufu açısından oldukça cüretkâr bir adım sayılmalıdır. Kahtâbî, “*Rûh ‘kün/ol’ emrinin zilleti altına girmemiştir.*” demiş ve bu görüşünü de “*De ki rûh Rabbinin emrindendir.*” âyetine dayandırmıştır. Şöyle ki rûh bir ihyâ ameliyesidir. Yani hayat sahibi olan her şey Allah'ın “hayat sahibi ol” emriyle mevcûd olmuştur. Hayy ile ihyâ ise ihyâ edenin sıfatıdır, tıpkı halk ve tahlîkin Hâlık'ın sıfatları olması gibi. Dolayısıyla Allah'ın emri de O'nun kelâmı olduğundan ve kelâm sıfatı da mahlûk olmadığından rûh mahlûk olmadığına hükmedilmelidir.<sup>848</sup> Bu durumda Kahtâbî'ye göre rûh, bedene giren ve beden gibi mahlûk olan bir unsur değildir. Kelâbâzî'nin bu anlatımının muhtemelen devamı veya bir başka versiyonu ise *Avârif*'te şu şekildedir: “Rûh “kün” emrinden sadır olmamışsa, ne ile sadır olmuştur?” diye sorulunca Kâhtâbî “*Manevî işaretleri mülahaza sebebiyle Allah Teâlâ'nın cemâli ile celâli arasından çıkmış, Allah Teâlâ onu selâmına has kılmış ve kelâmıyla yüceltmış, böylece de “kün” emrinin zilletinden kurtarmıştır.*” şeklinde cevap vermiştir.<sup>849</sup> Sühreverdî bununla birlikte daha birçok sûfiden rûh mâhiyeti hakkında açıklamalar nakletmiştir. Meselâ bazı sûfîler: “*Rûh eşyâ ile kâim olan mânâdır ve o haktır.*” derken bazıları da “*Rûh katı vücûd içinde bulunan latîf bir varlıktır. Nitekim görme hâssesi de aynı şekilde katı bir vücûd içinde latîf bir cevherdir.*”<sup>850</sup> şeklinde açıklamada bulunmuşlardır. Bu tanımların ima ettiği rûh cisimsel olmayan bir mânâ olduğu çıkarımı ise -ilk bölümde ele aldığımız üzere-gerek yeniden diriliş gerekse rûh göçü gibi bağlamlarından dolayı kelâm ulemâsının ulûhiyet konusunda felsefeye karşı mücadele verdikleri konuların başında gelmekteydi.<sup>851</sup>

Serrâc da “sûfîlerden biri” şeklinde değindiği meçhul birinden “Rûh kadim ve beşerî olmak üzere iki türdür.” sözünü aktardıktan sonra, o sûfinin tedellül ettiği

<sup>848</sup> Kelâbâzî, et-Taarruf, 74 [*Doğuş Devrinde Tasavvuf*, 102].

<sup>849</sup> Sühreverdî, *Avârifü'l-Maârif: Gerçek Tasavvuf*, 577-578.

<sup>850</sup> Sühreverdî, *Avârifü'l-Maârif: Gerçek Tasavvuf*, 576.

<sup>851</sup> Ayrıntılı bilgi için “Kelâmî İnsan Tasavvuru: Ezeli Emânetin Ölümlü Taşıyıcısı” başlığına (s. 45) bakılabilir.

hadîsleri sıralamaktadır: Hz. Peygamber (sav) “Benim gözlerim uyur ama kalbim uyumaz.”<sup>852</sup> buyurmuştur. Onun zâhiri beşeriyet gözüyle uyur, bâtını ise uyanıktır ve onda tağyir câri değildir. Nitekim yine “Sünnet olsun diye bana bazen unutturulur.”<sup>853</sup> hadîsinde onun unutmamasının bir unutma değil, rûh-i kadîm tarafından kendisine ulaştırılan bir haber ve tasarruf olduğunu göstermektedir. Aynı şekilde “Ben sizden herhangi biriniz gibi değilim, ben devamlı Rabbimin huzûrunda bulunurum.”<sup>854</sup> hadîsinde anlatılan husus da kadîm rûhun bir özelliğidir ve Hz. Peygamber(sav) kadîm rûhu diğer rûhlardan böylelikle ayırmıştır.<sup>855</sup> Serrâc bu düşünceyi temelleriyle birlikte aktarırken vahiy yorumlamada tasavvufî istinbatın, usûl-i dîne takdîm edilmesinin “sakıncalarına” dikkat çekmek istemiş olabilir. Nitekim devamında da “Rûh konusunda bu zâtın söyledikleri doğru değildir.” diyerek kendi görüşlerini ortaya koymaktadır.

## 2.2. Mahlûk-Hâdis Rûh Görüşü: Sünnî Düşünceye İlticâ

Rûhun yaratılmışlığı hakkındaki *ikinci* görüş ise, genellikle zâhidler ile tasavvufun ehl-i sünnet dairesi içerisinde tutulması için muazzam çaba sarf eden tasavvuf klasiklerinin müelliflerine atfedebileceğimiz, kelâmî rûh anlayışıdır. Yukarıda özetlediğimiz rûhun ezeliyetine kail olan sûfilerin sözlerine olan “tashih” yaklaşımlarından da anlaşılacağı üzere Serrâc, Kelâbâzî, Kuşeyrî ve Hücûvî gibi müellifler hicrî 3. asrın ortalarından itibaren giderek teorik bir eksene doğru kayan tasavvufî söylemde, özellikle insanın ilâhî-ezelî bir mâhiyete sahip olduğu yönündeki eğilimlerin büyük payı olduğu kanaatinden hareketle, rûh bahislerinde çok titiz ve kontrolcü tavır sergilemişlerdir. Bu kontrol mekanizmasının işleyişi ise iki koldan gerçekleşmiştir: *İlki* rûhun net bir şekilde hâdis olduğuna işaret eden sûfî sözlerini “doğru-ana akım” sadedinde sıralamak ve *ikinci sırada* da bizzat müellifin hem bu doğru-ana akıma dayanarak hem de fıkıh ve kelâm âlimlerinin hassasiyetlerini dikkate alarak tasavvuf kanadındaki nazarî yenilikleri ‘sünnî’ düşünceye arz etmeleridir.<sup>856</sup>

Serrâc’ın mesela ilk kademe için tercih ettiği sûfî, Ebû Bekir Şiblî’dir. Şiblî’nin rûhların, bedenler ve düşünceler gibi kendileri ile değil Allah ile kaim olduklarına ve

<sup>852</sup> Buhârî, “Teheccüd”, 16; Müslim, “Müsâfirîn”, 125.

<sup>853</sup> Mâlik, *Muvatta’*, “Sehv”, 2.

<sup>854</sup> Buhârî, “Savm”, 20; Müslim, “Sıyâm”, 60.

<sup>855</sup> Serrâc, *el-Lüma’*, 294 [*İslam Tasavvufu*, 256-257].

<sup>856</sup> Başer, *Şerîat ve Hakikat: Tasavvufun Teşekkül Süreci*, 135.

yine hâdis oldukları için Kadîm'i idrâk edemeyeceklerine dair iki sözünü rûh meselesinin başına iliştiren Serrâc, rûhun hüdûstan başka bir keyfiyetle var olduğuna yorumlanabilecek diğer sûfî görüşlerini nakzetmeye çalışır.<sup>857</sup> Yine İbn Sâlim'den naklettiği “*Rûhların tenasühüne, bir bedenden diğerine geçişine ve rûhların kıdemine kâil olanlar sapıktır ve aşîkar bir biçimde ziyandadır.*” sözüyle de rûh hakkında muteber görüşün kesinlikle kıdem ve ezeliyet doğrultusunda olamayacağı hükmünü çıkarır.<sup>858</sup> Eserinin en son kısmında tekrar rûh meselesini ele alan Serrâc bu sefer isim zikretmeyerek sûfîler arasında tedavül eden görüşlerden “*Rûh hayât-ı ilâhiyyeden bir hayattır.*”; “*Avâmın rûhları mahlûk, havâssın rûhları gayr-i mahlûktur.*”; “*Kâfirin bir, müminin üç, velî ve siddîkların beş rûhu vardır.*”; “*Rûh nurdan yaratılmıştır.*”; “*Rûh melekûtтан yaratılmıştır.*”; “*Rûh, nâsutî ve lâhûtî olmak üzere ikidir.*” örneklerindeki gibi rûhûn kıdemini ifade edenleri apaçık bir dalalet olarak yorumlamıştır.<sup>859</sup> Akabinde ise rûh hakkında ortaya konmuş ve konması muhtemel bütün muhtelif düşünceleri bertaraf eden bir pasaja yer vererek eserini noktalamıştır:

“Rûhların hepsi mahlûktur, emr-i ilâhîden bir emirdir. Allah ile rûh arasında rûhun O’nun mülkünden, emrinde ve kabzasında oluşundan başka bir sebep ve nisbet ilişkisi yoktur. Rûhlar tenasüh etmez, bir cesedden çıkıp diğerine girmez. Bedenin ölüm acısını tattığı gibi rûh da tadar. Bedenin nimetlenmesiyle nimete nail olur; beden azaba uğramasıyla azab görür. Çıktığı bedende de haşrolunur. Allah Teâlâ Âdem’in (a.s) rûhunu melekûtтан yaratmış ve ona topraktan cesed giydirmiştir.”<sup>860</sup>

Kelâbâzî ise aynı kurguyu Cüneyd-i Bağdâdî’nin “*Rûhla ilgili bilgileri Allah kendine tahsis etmiştir. Yaratıklarından hiçbirini buna vakıf kılmamıştır.*” şeklindeki ihtârıyla başlatmıştır. Nitekim gerek tevhîd gerekse mârifet hakkındaki açıklamalarıyla tasavvufun seyrine yön veren Cüneyd-i Bağdâdî rûh ve halleri konusunda mutlak sûrette otorite sayılmalıydı. Ancak Kelâbâzî’nin Cüneyd-i Bağdâdî’nin rûha dair anlattıklarından ziyade sustuğuna gönderme yapan bu açıklamasını tercih etmesi kendi düşüncesini de yansıtan “kelâmî tasavvuf” kaygısının bir tezahürüdür. Mesela hemen

---

<sup>857</sup> Serrâc, *el-Lüma’*, 294-295 [*İslam Tasavvufu*, 256-257].

<sup>858</sup> Serrâc, *el-Lüma’*, 295 [*İslam Tasavvufu*, 257].

<sup>859</sup> Serrâc, *el-Lüma’*, 554-555 [*İslam Tasavvufu*, 517].

<sup>860</sup> Serrâc, *el-Lüma’*, 555 [*İslam Tasavvufu*, 518].

bir sonraki başlık olan “*Arifin Sıfatı*” konusunda ârifin son mertebesinin aslında Cüneyd-i Bağdâdî’nin teorisinde oldukça derinlikli anlamı olan “*Olmazdan önceki gibi olmak*” tabiriyle izah etmiş ancak bu sözü Zünnûn’a isnad etmiştir. Zünnûn’un bu sözü söylemiş olma ihtimali yüksek olsa bile, Cüneyd-i Bağdâdî’nin oldukça yaygın olan versiyonu dururken Zünnûn’un bağlamı belirsiz olan versiyonundan delil getirmesi aynı kaygıdan neşet etmiş olmalıdır. Nitekim hemen devamında “*Bu söz kulun kendini ve fiillerini değil, sadece Rabbini ve O’nun fiillerini müşâhede eder mânâsına gelir.*” şerhini düşerken, Cüneyd-i Bağdâdî’nin sisteminde rûhun kıdemini en azından konuşmaya değer gören bağlamdan koparıp, “müşâhede” haline indirgemiş ve böylece rûh hakkındaki sünnî sınırları muhafaza etmeye çalışmış olmaktadır. Böylelikle rûhun mâhiyeti hakkında fikir yürütmenin hem sonuçsuz hem de sakıncalı olacağını net bir tavırla ortaya koyan Kelâbâzî, rûhun yaratılmışlığı hakkında da İbn Atâ’dan ve Kahtâbî’den iki rivayette bulunmuştur. İbn Atâ’nın “*Rûhlar bedenlerden evvel yaratılmıştır. Nitekim ‘Sizi yarattık, sonra size şekil verdik.*’<sup>861</sup> âyetindeki birinci cümle rûha, ikincisi ise bedene işaret etmektedir.”<sup>862</sup> sözünü bedenlerden önce de olsa rûhun mahlûk olduğunu bildirmesi bakımından nakletmiştir. Kahtâbî’nin yukarıda zikrettiğimiz ezeli rûh görüşünü ise “*Bu görüş doğru değildir; doğrusu, rûh bedendeki bir mânâdır ve beden gibi mahlûktur.*” diyerek reddetmiştir. Rûh bahsini bununla tamamlayan Kelâbâzî, tevhîd veya mârifet ile ilgili bahislerinde de rûhun latif hallerine dair herhangi bir düşünce belirtmekten de imtina etmiştir. Böylece hem kendi görüşlerini hem de sûfiler arasında rûh hakkındaki hâkim düşünceleri, rûhu ‘mânevî bir cisim’ olarak telakki eden Eş’arî kelâmcıların görüşleri çerçevesinde ele alarak sınırlarını çizmiş olmaktadır.

Kuşeyrî de rûh meselesini, eserinin en başında “Sûfilerin akaid ve tevhîd meseleleri” başlığı altında incelemektedir.<sup>863</sup> Kelâbâzî’de örneğini gördüğümüz önce Cüneyd-i Bağdâdî’nin otoritesini ortaya koyma sonra da bu otoriteyle eserin muhtevasını tahkîm etme tavrı Kuşeyrî’de de göze çarpmaktadır. Bu minvalde Cüneyd-i Bağdâdî’nin aslında tevhîdin ilk mertebesine denk gelen “*Tevhîd, kıdemi hâdisten ifrâd*

---

<sup>861</sup> el-A’râf 7/11.

<sup>862</sup> Kelâbâzî, *et-Taarruf*, 74 [*Doğuş Devrinde Tasavvuf*, 102].

<sup>863</sup> Kuşeyrî’nin akaid konularına bakışı hakkında ayrıntılı bilgi için bk. İsmail Şık, “Bir Mutasavvıf Olarak Kuşeyrî’nin Kelâmî Görüşleri,” *İslami İlimler Dergisi* 1/2 (2009), 257-274.

etmektedir.”<sup>864</sup> şeklindeki veciz tanımıyla başlayan Kuşeyrî, bütün eseri boyunca uluhiyet ile halkiyyet arasında keskin bir ayrım çizeceği intibainı vermektedir. Cüneyd’den naklettiği “(Mârifet) mahlûk karşısında Halık’ın sıfatını, hâdis karşısında Kadîm’in vasfını tanımaktır.”; “Onun misli gibi bir şey yoktur diyerek Allah’ı tek ve eşsiz olarak bilmendir.”; Tevhîd Allah ezeliyetinde tektir, O’nunla birlikte bir ikincisi yoktur diyebilendir.”; “Misli ve benzeri bulunmayan ne zaman misli ve benzeri bulunarla birleşmiştir. Heyhât! Bu acayip bir zandır. Ancak Latîf olan Allah’ın lûtfu ile birleşme mümkün olur. Bu birleşme de yakînin işareti ve imanın hakîkati müstesna başka yoldan ne idrak edilir, ne tahayyül edilir, ne de ihata edilir.”<sup>865</sup> gibi salt tenzîhçilik olarak yorumlanabilecek sözler bunu örneklendirmektedir. Rûhun durumu özelinde ise Vasîtî’nin “Allah rûhtan daha makbûl bir şey yaratmadığı halde rûhun yaratılmış olduğunu sarâhaten beyan eylemiştir.”<sup>866</sup> sözünü esas alarak, tasavvufun insan rûhuna yüklediği ulvî anlam veya imkânlarla rağmen, ulûhiyyetin en belirleyici vasfı olarak “ezeliyet” olgusunda herhangi bir müşâreketin asla kabil olmadığını ve rûhun hangi mertebeye yükselirse yükselsin halkiyyet vasfının değişmeyeceği haberini vermektedir. Akîde kısmında insan ve Allah’ın varlık tarzlarını bu şekilde tefrik eden Kuşeyrî, bir tasavvufî istilâh olarak rûhun mâhiyeti ve yaratılmışlığı hakkında ise oldukça kısa ve net bir bilgi aktarımında bulunarak, insanın rûh, nefis ve bedenden meydana geldiğini, bunların hepsinin de mahlûk olduğunu ve haşr, neşr, ceza ve sevabın da insanın bütününe terettüp edeceğini belirterek konuyu bitirmektedir.<sup>867</sup>

Hücvîrî’ye geldiğimizde rûh meselesinin oldukça dakik bir tahlîle tabi tutulduğunu ve meselenin tarihsel arkaplanı ile teolojik uzantılarının birarada irdelendiğini görmekteyiz. Hücvîrî’nin yaklaşımındaki yenilik “fırkalar ve esasları” kurgusuyla işlediği eserinde rûh meselesini “Hallâciye” ve “Hulmaniye” olmak üzere iki kola ayrılan “Hulûliye” fırkasına nisbet ederek onları lanetlemesidir. Hücvîrî öncelikle isminden de anlaşılacağı üzere hulûl, imtizâc ve tenasühe kail olan bu fırkanın Hallâc’a nisbet edilmiş olma talihsizliğini aydınlığa kavuşturmaya çalışarak, Hallâciye kolunun Fâris isimli bir zâtın “hulûl hakkında konuşanların Hallâc-ı Mansûr’un müridleri olduğu” iftirasından kaynaklandığını belirtmiştir. Hallâc-ı Mansûr’un ne

---

<sup>864</sup> Kuşeyrî, *er-Risâle*, 24 [*Tasavvuf İlmine Dair Kuşeyrî Risâlesi*, 83].

<sup>865</sup> Kuşeyrî, *er-Risâle*, 26 [*Tasavvuf İlmine Dair Kuşeyrî Risâlesi*, 85-86].

<sup>866</sup> Kuşeyrî, *er-Risâle*, 36 [*Tasavvuf İlmine Dair Kuşeyrî Risâlesi*, 89].

<sup>867</sup> Kuşeyrî, *er-Risâle*, 24-36 [*Tasavvuf İlmine Dair Kuşeyrî Risâlesi*, 83-91].

eserlerinde ne de sohbetlerinde hulûle dair bir düşüncenin bulunmadığını söyleyerek onu aklayan Hücûrî,<sup>868</sup> bu tarihsel hatayı düzelttikten sonra rûhun varlığı ve keyfiyeti konusuna geçmektedir. Bunun için, önce rûhun varlığı hakkındaki bilginin zaruri olduğunu nasslarla temellendirmiş, ardından da mâhiyeti ve keyfiyeti konusunda diğer müelliflerin eserlerinde de merkezde bulunan aklî acziyet tavrını sürdürmüştür. Bu yönüyle ilk dönem tasavvuf klasiklerinde rûh bahislerinin, dönemin ilmî çevrelerindeki rûh tartışmalarına yeni bir söylemle katılmak yerine, tartışmaların doğru tarafında kalmak gibi bir gâyeyle iktifa ettiklerini varsayabiliriz.

“Şeyhlerin cumhuru” ve “ehl-i sünnet”in müşterek telakkisi olarak başladığı pasajdan itibaren, sûfîlerle kelâm ehlinin istidlâl biçimini aynileştiren Hücûrî, önce rûhun arazlığına, ardından da kıdemine kail olanlarla mücadele vermektedir. Rûhun mâhiyeti hakkındaki doğru kanaatin, onun bir araz değil, ayn olduğunu ikrâr etmek olduğunu belirttikten sonra, ayn olan rûh ile araz olan hayatın birbirine karıştırılmaması gerektiğini şöyle izah etmektedir: Rûh bedende mevcûd ve ona bitişik olduğu sürece Allah o bedende hayat yaratmaktadır. İnsanın hayatı, bir sıfat olup, o sıfatla diri olur; rûh ise Allah tarafından bedene tevdi edilmiş olduğundan rûhun uykuda olduğu gibi bedenden ayrılması mümkün iken, hayat sıfatının bedenden ayrılması sadece ölümdür. Rûhun bedenden ayrılması ise hayatı değil; ilim, akıl, bilgi ve düşüncüyü ortadan kaldırmaktadır.<sup>869</sup> Ayrıca “şehitlerin rûhlarının kuşların kursaklarında olduğunu”<sup>870</sup> ifade eden veya “Mîrâc Gecesi semâlarda peygamberlerin rûhlarını gördüğünü”<sup>871</sup> bildiren hadîs-i şerîflerin fehvasıyla da rûhların cism-i latîf olduğu sabit olmaktadır.

Hücûrî ikinci aşamada rûhun kıdemine kail olan “mülhidlere” karşı mücadele vermektedir. Hücûrî’nin aktarımıyla mülhidler Ezeli ilahın rûhunu temsil eden rûhun kadîm ve ezeli olduğunu, eşyâ üzerinde ondan başka fail ve müdebbirin olmadığını, bir şahıstan başka şahsa intikal ettiğini iddia edip ona tapmaktadırlar. Hücûrî böyle mesnedsiz bir inancın birçok din ve kültürde tam bir kabul ile rağbet görmesinden duyduğu endişeyi dile getirerek bütün Hristiyanlar’ın, Hint, Tibet, Çin, Maçin halkının, İslam çevrelerinde ise Şiiler, bâtinîler ve Karmatîler’in ezeli rûh inancında icma ve ittifak ettiklerini öne sürmektedir. Devamında bu yaygın kanaatin temellerine inen

---

<sup>868</sup> Hücûrî, *Keşfu'l-Mahcûb*, 291-292 [*Hakikat Bilgisi*, 322].

<sup>869</sup> Hücûrî, *Keşfu'l-Mahcûb*, 232 [*Hakikat Bilgisi*, 293].

<sup>870</sup> Müslim, “İmâre”, 121; Ebû Davûd, “Cihâd”, 25; İbn Mâce, “Cenâiz”, 4; Cihâd, 16.

<sup>871</sup> Buhârî, “Bed’ü'l-Halk”, 6; “Enbiya”, 22, 43; “Salât”, 1; Müslim, “İman”, 264.

Hücvîrî rûhun kıdemiyle neyin kastedildiği meselesine eğilerek kelâmî bir yöntemle delillerini çürütmeye çalışmaktadır

Ona göre rûhun kıdemiyle iki şey kastedilmiş olabilir: ilki rûhun, bedenden önce yaratılması ve bedene göre zamansal bir önceliğe sahip olması (muhtes-i mütekaddim) anlamında kıdemdir ki bu görüş zaten bazı naslarla da işaret edildiğinden makbûl olup Hücvîrî'ye göre sûfilerin inancı da bu yöndedir. Rûhun kıdemi ile bedene önceliği anlamı kastedildiğinde ise tenâsüh inancının batıl olacağını hem aklî hem de naklî delilleriyle ortaya koyan Hücvîrî, kıdemin asıl çağrışım yaptığı ikinci mânâyâ odaklanır. Şayet rûhun kıdemiyle onun “daimî kadîm” oluşu kastediliyorsa iki ihtimal daha söz konusu olacaktır: *bi-zâtihî* ya da *bi-gayrihî* kadîm. Hücvîrî'ye göre her iki ihtimalde de zorunlu olarak Tanrı ile beraber ikinci bir ezeli varlığın kabûlü anlamı vardır ki bu da imkânsızdır. Dolayısıyla Hücvîrî'nin bu tahlillerden ulaştığı sonuç, rûhun mahlûk olup Allah'ın emirlerinden bir emir oluşudur. Bunun ötesinde bir iddiada bulunmak ise sadece inatçılık ve inkârdır.<sup>872</sup>

Sonuç olarak Serrâc, Kelâbâzî, Kuşeyrî ve Hücvîrî gibi tasavvuf tarihinin ilk sistematik eserlerini vücuda getiren müelliflerin, rûhun mâhiyeti ve kökeni hakkında özgün bir nazariye ortaya koymayıp, Eş'arî düşünce sistemine mutlak bir teslimiyet gösterdiklerini söylemek mümkündür. Dahası bazı sûfiler tarafından dile getirilen nefsin veya rûhun metafizik ve teorik bir bağlama kavuşması yolunda ilk adımlar sayabileceğimiz birtakım beyanlarının, bu müellifler tarafından yine kelâmî perspektife arz edildiği ve insanın hakîkati soruşturmasında tasavvufun bütünüyle meşruiyet dairesinde tutulmaya çalışıldığı görülecektir. Diğer bir ifadeyle tasavvufî tecrübenin yol açtığı geniş ufka, sünnî kelâmıla sınır çizen müellifler, tasavvufun nazarî değil ahlâkî bir disiplin olarak gelişim seyri göstermesinin öncülerini olmuşlardır. Bu doğrultuda verilmiş en önemli karar olarak rûhun hâdis ve mahlûk oluşu zorunlu addedilse de fenâ, bekâ, tevhid gibi bazı dakik meselelerde ezeli rûh düşüncesinin sağladığı epistemolojik imkanları muhafaza etmişlerdir.<sup>873</sup>

---

<sup>872</sup> Hücvîrî, *Keşfu'l-Mahcûb*, 295-296 [*Hakikat Bilgisi*, 324-325].

<sup>873</sup> Başer, *Şeriat ve Hakikat: Tasavvufun Teşekkül Süreci*, 147.

### 2.3. Ezeli-Mahlûk Rûh Görüşü: Zamansız Yaratılmanın İmkânı

Rûhun yaratılmışlığı hakkındaki üçüncü sınıf ise rûhun mahlûk olduğunu kabul etmekle birlikte herhangi bir zamansal başlangıçtan ve sondan söz etmeyen “kesintisiz rûh” anlayışını ifade eden görüşlerdir. Rûhun bedenden önce herhangi bir bilinmeyen zamanda veya zaman ile ifade edilmesi mümkün olmayan bir düzlemde ve muhakkak kendiliğinden değil Allah tarafından var edildiği şeklinde anlaşılan bazı sözler, bize bu sûfîlerin rûhun hem ezeli hem de mahlûk olabileceği yönünde bir tasavvura sahip olduklarını söyleme imkânı vermektedir. Eğer bu varsayımımızı sağlayabilirsek, tasavvuf düşüncesinin en özgür ve özgün teorisine de ulaşacağımız kanaatindeyiz.

Rûhun bedenden önce ve mâhiyeti bilinmeyen bir zamanda ortaya çıkmış olduğu yönündeki bu sûfî kabûlünün arkaplanında temelde iki gerekçenin yer aldığını söyleyebiliriz. *Birincisi*, daha önce de bahsi geçtiği üzere naslardaki rûhun mâhiyetine ilişkin muğlaklığa<sup>874</sup> rağmen, keyfiyeti hakkındaki yüceltici açıklamalardır. Sözelimi “*Ona şekil verdiğim ve ona rûhumdan üflediğim zaman, hemen onun için secdeye kapanın!*”<sup>875</sup> âyetinde Allah “rûh” için özel olarak “benimdir” demek sûretiyle onun değerini, üstünlüğünü ve önemini vurgulamıştır. Devamında meleklerle secde için verilen emir de insana ilâhî rûhun üflenmesinin akabinde varid olmuştur ki bu durumda insan, gerçek kıymetine, rûh verildikten sonra ulaşmıştır.<sup>876</sup> Sûfîler de mezkûr delillerin rûhun yüceliğine ve önceliğine delalet ettiği yönündeki çıkarıma ek olarak, rûh hakkındaki “bilinmezlik” olgusunu “kuşatılamazlık” mânâsında yorumlamışlardır. Yani rûhun gerek mâhiyeti gerekse ne zaman var edildiği gibi hususların insandan gizlenmiş olmasının sebebi kayıt altına alınamayacak ilâhî bir letafet ve rikkat mâhiyetli olmasından kaynaklanmaktadır. Bu yönüyle rûh, tedâvülde olan zaman ve zemîn anlayışıyla temsil edilemeyeceğinden, her ikisinden de tenzîh edilmeye daha layık görülmüş olmalıdır.

*İkinci* gerekçe ise sûfîlerin ahlâk alanındaki boşluğu doldurmak üzere vaz ettiği dünya- âhiret ikileminde âhiret lehine tavır sergilemenin daha yararlı ve aklî olduğu ilkesi ile ilgilidir. İnsanın bu ikilemde nasıl pozisyon alacağı problemini dünya hazzını talep eden nefs/beden ve ebedî saadeti talep eden “rûh” unsurları muvacehesinde ele

---

<sup>874</sup> “Ruh, Rabbimin emrindendir. Size ancak az bir bilgi verilmiştir.” (el-İsrâ 17/85).

<sup>875</sup> es-Secde 32/9.

<sup>876</sup> Turan, “İnsan Rûhu Ezeli Olan Tanrısal Bir Öz Müdür?”, 109.



alan sūfîler, dünya âhiret karşıtlığını, beden-rûh karşıtlığına dönüştürmüşlerdir. Buna göre dünyayı ve dünyevî olan her unsuru olduğu gibi bedeni de itibardan düşüren sūfîler, rûhu ise dünyadan büsbütün nefyetmek sûretiyle yüceltmeye çalışmışlardır. Bundan ötürü rûhun hem beden öncesi hem de dünya üstü ve dolayısıyla zaman ötesi bir varlıkla var olduğu kabûlü, esasında tasavvufî ahlâkın veya zühd tavrının metafizik bir neticesi olarak yorumlanabilir. İnsanı maddî âlemin herhangi bir ferdi olarak gören ve insana dair yüklemelerde bu maddî karakteri ön plana çıkaran kelâm ve fıkha karşı tasavvuf böylece, insanı bedenlen mümkün olmasa da rûhen dünyadan öncesine veya ötesine konumlandırarak Allah'ın husûsî mahlûku haline getirebilmiştir.

Dolayısıyla sūfîler açısından rûhun başlangıcından bahsetmek, “hangi zamanda” ortaya çıktığını belirlemek anlamına gelmemektedir. Rûhun başlangıcı, tasavvuf düşüncesinde rûhun zamansızlığı veya zamanüstü bir hakikat olduğu yönünde kaymaya uğramış görünmektedir. Serrâc'ın meçhul bir sūfîye atfettiği “*Ezel, kıdem ve ebed, ahadiyyet hakikatinden daha yüksek değildir. Çünkü bunlar Allah'ın yaratmasını halka gösterdiği bir takım ibare ve işaretlerdir.*”<sup>877</sup> sözüne burada dikkat çekmek yerinde olacaktır. Dönemin ulûhiyyet tartışmalarının merkezî kavramı olan “kıdem” anlayışı ve bu tartışmaların âleme dönük kısmını şekillendiren “taaddüd-i kudemâ” kaygısı, sūfîlerin yalnızca sünnî düşünceye mutabık olduklarına dair iddialarında ortaya çıkmaktadır.<sup>878</sup> Tasavvufî haller ve makâmlara ilişkin sūfî görüşlerinde ise Allah ile kul arasında “kıdem” olgusunun çerçevesini çizdiği tenzîh ve muhalefet ilişkisinin büyük oranda göz ardı edildiğini söylememiz mümkündür. Nitekim mezkûr sūfî sözünde de işaret edildiği gibi, ezel, kıdem, ebed gibi Allah'ın, kulların varlık tarzından büsbütün farklı bir varlıkla var olduğuna dair zamansal yüklemeler, sūfî tevhîd anlayışında kesinlikle merkezde durmamaktadırlar. Sūfîler tam aksine ötelenmiş ve ötekilenmiş bir Tanrı inancındansa, kulun her türlü ve her düzlemde irtibat imkanına sahip olduğu yakın ve içkin bir Tanrı anlayışını tercih etmişlerdir. Bu irtibatın tesisinde ise kuldan Allah'a yönelen bir iltifatın önüne ve öncesine Allah'tan kula yönelen bir iltifatı geçirerek, ilişkinin başlangıç noktasını dünyadan alıp, Allah'ın zamanüstü düzlemine doğru geri götürmüşlerdir. Bu durumda “ahadiyyet” hakikati olarak sözü edilen ve bütün zamansal göndermeleri değerden düşüren tevhîd, sūfî düşüncede ayrılığa değil, buluşmaya

---

<sup>877</sup> Serrâc, *el-Lüma'*, 441-442 [*İslâm Tasavvufu*, 427].

<sup>878</sup> Demirli, “Zâhiri İlimlerin Otoritesi Karşısında Tasavvufun Meşruiyet Arayışı”, 219-244.

karşılık gelmektedir. Rûh hakkındaki konuşmalarda zaman kaydının belirsizleşmesinin sebebi de bu olmalıdır. Cüneyd-i Bağdâdî *“Eğer sorarsan ki nerede? Cevap şudur: Allah hakkında nerede sorusu O’nun ezeliyeti ölçüsündedir, bizim bildiğimiz şekilde değildir.”*<sup>879</sup> sözünde Allah hakkında bir izafet olarak ele aldığı ezeliyet kavramını, zaman ve mekan bakımından tarif etmenin imkansızlığına gönderme yapmaktadır.

Dolayısıyla ezeliyet, insan aklının zamana göre şekillendirdiği bir kavram olmak yerine sınırsızlığın veya ölçülemezliğin en yalın ifadesi şeklinde anlaşılmaya daha uygun görünmektedir. Bu bağlamda ele aldığımızda Allah ile en yakın ilişkiyi tecrübe eden ve ezel âlemine mîsâk almak üzere davet edilen insani unsur olarak rûhun, dünyadaki insanın dünya üstü dolayısıyla zaman dışı bir kökeni olduğu varsayılabilir.

Bu başlık altına dahil edebileceğimiz görüşlerde dikkat çeken ilk husus, rûhun bedene önceliğini kemmiyet bakımından belirsiz veya abartılı betimlemeler vasıtasıyla ifade etmektir. Sözelimi Amr el-Mekkî’ye göre Allah kalpleri bedenlerden yedi bin yıl önce yaratıp kurb makâmında muhafaza etmiştir, rûhları kalplerden yedi bin yıl önce yaratıp üns gülistanında muhafaza etmiştir, en iç kısım olan vicdanları ise rûhlardan yedi bin yıl önce yaratıp vasl yani ermişlik derecesinde muhafaza etmiştir.<sup>880</sup> Buradaki kalp, rûh ve sır şeklinde derecelendirilen insani latifelerin, bedensel varlığın dünya hayatına gelişinden çok daha önceki bir tarihe denk geldiği, “yedi bin yıl” zarfıyla anlatılmaktadır. Yine rûhun başlangıcına zaman tayin etmenin zorluğuna binaen “ölçülemeyecek” bir tarih olarak Bâyezid-i Bistâmî’nin naz makâmındaki şu sözüne müracaat edilebilir: *“Eğer Allah Teâlâ bana yetmiş yılın hesabını sorarsa, ben O’ndan yetmiş bin yılın hesabını sorarım. Yetmiş bin yıl var ki ‘Ben sizin Rabbiniz değil miyim?’ demiş ve ‘belâ/evet’ demekten cümle halkı kargaşaya düşürmüştür. Yer ve gökteki bütün hay-huy işte bu elest meclisine duyulan şevktendir.”*<sup>881</sup> Bâyezid de burada rûhun ilk başlangıcı hakkında olmasa da dünyâ ile elest bezmi arasındaki zamansal mesafeyi “yetmiş bin yıl” olarak aktarmaktadır. Örnekleri artırmak mümkün olsa da hepsinden hasıl olacak müşterek mânâ insanın ontik kökenini araştırmanın başlı başına rûhun bidâyetini araştırmakla aynı anlama geldiğidir. Diğer yandan rûhun bidâyeti

---

<sup>879</sup> Bağdâdî, *Resâilü'l-Cüneyd*, 48.

<sup>880</sup> Alıntının devamı şu şekildedir: “Daha sonra vicdanı rûhun içine, rûhu kalbin içine ve kalbi de bedenine içine hapsetmiştir. Sonra onları sınavı peygamberler göndermiş ve her biri de kendi makâmını aramaya başlamıştır. Böylece beden namazla, kalp muhabbetle, rûh Rabbiyle işgal etmiştir.” bk. Attâr, *Evliyâ Tezkireleri*, 417.

<sup>881</sup> Attâr, *Evliyâ Tezkireleri*, 192.

hakkında net bir zamansal tayinde bulunsunlar veya bulunmasınlar, hemen bütün sūfîler rûhun bedenle birlikte değil; bedenın yaratılmasından çok önce bir varlık dönemi yaşadığını kabul etmektedirler. Meselenin zorluğu da rûhun mahlûk olmasıyla zamanının bilinmemesi arasındaki gerilimin aşılarnamasından kaynaklanmaktadır ki rûhun bedenden önce nerede ve nasıl var olabileceği sorusu bu gerilimin merkezinde durmaktadır.

Hem *Kitâbü'l-fenâ*'da hem de *Kitâbü'l-mîsâk*'da rûhların ezeliyet ile ilişkisine birçok vesileyle değinen tasavvuf düşüncesinin inşa edici sîmâsı olarak Cüneyd-i Bağdâdî, rûh ve ezeliyet ilişkisini en sarîh şekilde dile getirmekle kalmamış, dünyaya intikal eden insanın da tekrar rûh haline gelip aynı tecrübeyi elde edebileceğini öne sürmüştür. Tasavvuf düşüncesinde ezeliyet kavramı hakkında bugünkü tasavvurumuzun büyük bir yekununu Cüneyd-i Bağdâdî'nin bu açıklamalarına borçlu olsak da rûhların ezelde ne hâlde bulundukları veya rûhların ezeli olup olmadığı sorularına net bir cevap bulunmamaktadır. Bu yüzden Cüneyd-i Bağdâdî'nin ezeliyet ile neyi kastettiği ve rûhlara hangi cihetle ezeliyet nisbet ettiğini tespit etmenin, doğru bir yaklaşım olacağı kanaatindeyiz:

“Bu varlık Allah'ın yaratıklarının kendilerinden olan bir varlık türü değildir. Öyle bir varlıktır ki Allah'tan başkası bilmez. O halde onları vücuda getiren O'dur, onları kuşatır, görür. Başlangıçta onlar yokken onların gelecekteki dünya hayatlarını görür. Onlar ezelde ezeldirler, rabbânî bir varlıkla vardrlar ve ancak Allah'ın bileceği ilâhî bir idrâk ile vardrlar. Bu varlık kulu kahr, galebe ve istilâ altına almak için daha evlâ ve daha lâyıktır. Ta ki onda beşerî ne sıfat ne de varlık kalıncaya dek her şeyini yok etsin. İşte bu rûhlara ezeli elbisesinin giydirilmesidir.”<sup>882</sup>

Cüneyd-i Bağdâdî'nin bu pasaj özelinde konuşursak üzerinde durduğu ilk husus, rûhun ezel âleminde insan aklıyla tespit edilemeyen bir hâlde bulunduğudur. Rûhların varlığını anlamlandırmanın her şeyden önce ilâhî bir idrake bağlı olduğunu ortaya koyan bu ifadelerde asıl dikkat çeken ise rûhların varlığından hem “ezeli” hem de “mahlûk” yüklemeleriyle bahsedilmesidir ki rûhun durumunu kavramanın zorluğu da buradan gelmektedir. Kelâmda Allah'ın varlığı ile mahlûkâtın varlığının tefrik etmek üzere ikame edilen ve “mahlûk” veya “hâdis” kavramlarının zıddı olarak kullanılan

---

<sup>882</sup> Bağdâdî, *Resâilü'l-Cüneyd*, 33.

ezeliyet kavramını Cüneyd-i Bağdâdî, rûhun varlık tarzını açıklamak üzere beraberce kullanmıştır. Allah’la birlikte ikinci bir ezeli varlık düşüncesinin sebep olacağı problemlerin de farkında olan Cüneyd-i Bağdâdî, dilin imkânlarını kullanmak konusundaki maharetini devreye sokarak, “ezelü’l-âzâl” terkiibini vazetmiştir. Cüneyd-i Bağdâdî Allah’ın ezeliyetini ifade eden ezelü’l-âzâl sıfatını, varlığının bir başlangıcının bulunmaması anlamında kullanırken, rûhun ezeliyetini, ezelde de olsa bir başlangıca sahip olma anlamında kullandığı “ezel” nisbetiyle karşılamaktadır. Böylece Cüneyd-i Bağdâdî hem insan ve Allah arasında ezeli bir yakınlık ve irtibatın olduğunu temellendirmiş olmakta hem de rûhun ezelde yaratılmış olduğunu söylemek sûretiyle iki ezeli varlık fikrinden kaçınmış olmaktadır. Dolayısıyla rûhun ezeli ve mahlûk olması, Cüneyd-i Bağdâdî’nin terminolojisindeki ezeli ve ezelü’l-âzâl ayrımına dayanmaktadır. Diğer bir ifadeyle Cüneyd-i Bağdâdî’nin rûha atfettiği ontik köken, başlangıcı olan bir ezeldir; Allah’ın ezeliyetinin ise başlangıcı olmadığından, “taddüd-i kudemâ”ya hamledilebilecek bir durum yoktur.

Abdülkerîm Cîlî’nin ezelü’l-âzâl terkiibine kaynaklık eden mîsâk âyeti yorumu tam olarak Cüneyd-i Bağdâdî’nin düşüncesini yansıtmaktadır. Allah’ın ezelde rûhlara “Ben sizin Rabbiniz değil miyim?” şeklinde hitâb ettiği zamanın mahlûkâtın “ezelleri” olduğunu belirten Cîlî, bütün mevcudatın varlığından evvel Allah’ın mevcûd olduğunu, O’nun ezeliyetinin şu ânda da devam ettiğini ve ezeliyette hiçbir zaman değişimin olmadığını söylemektedir. Hâdis varlıklar için olan ezeli ise kendisine varlık girmeyen vakti ifade etmektedir. Sûfîlerden bazılarının “Ezelde biz Allah’ın yanında idik” gibi sözlerinde kastettikleri ezeli de halk ezelidir. Yoksa mahlûkattan hiçbirisi, Hakk’ın ezeliyetinde mevcûd değildir. Nitekim Hakk’ın ezeli, ezelü’l-âzâldir ki zamansal bir mânâ içermeyen mutlak öncelik hükmüdür.<sup>883</sup>

Rûh hakkındaki bu ikircikli konuşmanın bir benzeri Harrâz’da da yer almaktadır. Kendine yöneltilen “rûh mahlûk mudur?” sorusuna; “*Evet rûh yaratılmıştır. Eğer böyle olmasaydı Allah Teâlâ “Ben sizin Rabbiniz değil miyim? diye sorunca “evet” diye ikrâr veremezdi.*” demiştir.<sup>884</sup> Harrâz’ın açıklamasında rûhun mahlûk oluşu kabul edilmiş olsa bile bunu temellendirmek için tercih ettiği delil, görüldüğü üzere kelâmdakilerden çok

---

<sup>883</sup> Abdülkerîm el-Cîlî, *el-İnsânü’l-Kâmil fî Ma’rifeti’l-Evâhir ve’l-Evâ’il* (Beyrût: Dâru’l-Kütübî’l-İlmiyye, 1997), 105-108.

<sup>884</sup> Sühreverdî, *Avârifü’l-Maârif: Gerçek Tasavvuf*, 578.

farklıdır. Tasavvuf ilminin yöntemini ve gâyesini belirleyen ve yalnız sûfiler nezdinde bu kadar önem atfedilen “mîsâk âyeti”nin Harrâz’ın dilinde bir yaratılış deliline dönüşmesi, Cüneyd-i Bağdâdî’nin düşüncesiyle birlikte ele alındığında oldukça manidardır. Harrâz bu sözle mahlûkiyyet ve ubûdiyyetin birbirine mülâzemet ilişkisiyle bağlanmış olduğunu açıkça ifade etmektedir; ancak rûhun elest mîsâkı anında mı yoksa ezele kadar geri giden bir düzlemde mi var edildiği konusunda bilgi vermemektedir. Dolayısıyla rûhun mahlûk oluşu, Harrâz’ın düşüncesinde hâdis olmaktan daha kompleks bir muhtevaya sahip görünmektedir ki bu muhtevanın detaylarını velâyet bahsinde ele almaya çalışacağız.

Rûh hakkında konuşanların başında gelen diğer bir isim olan Hallâc’a geldiğimizde de rûhun ezeliyeti hakkındaki ifadelerin daha belirsiz ve çelişik bir söyleme dönüştüğü gözlenmektedir. Mesela “*Kim ulûhiyyetin beşeriyyete karıştığını söylerse kafirdir. Zira her şeyden yüce Allah kendi zat ve sıfatların, yaratıklarının zat ve sıfatlarından tecrit etmiştir. O onlara hiçbir şekilde benzememektedir. Ezeli ile fânî arasında benzerlik nasıl düşünülebilir?*”<sup>885</sup> sözünde ve yine “*Kıdem ve ezeliyet Allah’a mahsus olduğu için bütün hâdis ve mahlûk olanları dikkatlice tetkik etmeli ve bunların mahlûk olduğuna hükmetmelisin.*”<sup>886</sup> sözünde olduğu gibi ezel ve kıdem vasfını Allah’a hasretmeyi, îmân şartı olarak vazetmektedir. Bu sarîh ifadelerine karşın başka bir yerde, “*Rûhun rûhuma karıştı, rayihali miskin amberle karıştığı gibi. Seni isbât eden, beni isbât etmiş olur. O halde Sen bensin, ey ayrılmaz vahdet!*”<sup>887</sup> şeklinde sözler sarf edebilmiştir. Bu “kıdem”, “hüdûs” ve “halk” kavramları arasındaki ani sıçrayışlar ve geçişliliklerin ilk bakışta anlamsız görünse de Hallâc-ı Mansûr’un sistemi içerisinde muhakkak bir karşılığı vardır.

Şöyle ki Hallâc-ı Mansûr insanın bir ezeli bir de hâdis olmak üzere iki yönü olduğu düşüncesine kaildir. Ona göre Allah zâtında, zâtıyla konuşabilmek için kendi sûretini görmek istedi ve ezele bakıp, yokluktan bütün isim ve sıfatlarını birleştiren bir sûret meydana getirdi. Bu sûret Allah’ın ebedî kıldığı Âdem’in sûretiydi.”<sup>888</sup> *Dîvân*’ında yer alan şu beyitte Hallâc-ı Mansûr bu yaratılış sürecini şöyle ifade eder: “*Nâsûtu lâhûtunun sırrını izhâr edeni tesbih ederim. Sonra halk içinde yiyen ve içen sûretinde*

---

<sup>885</sup> Schimmel, *Hallâc: Kurtarıcı Beni Tanrı’dan!*, 45.

<sup>886</sup> Kuşeyrî, *er-Risâle*, 25-26 [*Tasavvuf İlmine Dair Kuşeyrî Risâlesi*, 85].

<sup>887</sup> Hallâc-ı Mansûr, *Dîvân*, çev. Cavit Mukaddes (İstanbul: Sub Yayınları, 2018), 69.

<sup>888</sup> Nicholson, *Tasavvufun Menşei Problemi*, 143.

*zuhûr etti.*”<sup>889</sup> Bu beyte göre söz konusu sûretin nâsûtî ve lâhûtî olmak üzere ikili bir tabiatı vardır ve nâsût beşerî, lâhût ise ilâhî mânâsına karşılık gelmekte ve “*Allah Âdem’i kendi sûretinde yaratmıştır.*”<sup>890</sup> hadîsine gönderme yapmaktadır.<sup>891</sup> Bu lâhûtî ve nâsûtî yönün insana mı yoksa Allah’a mı ait olduğu konusu büyük bir muamma olsa da<sup>892</sup> Hallâc-ı Mansûr için bu belirsizlik gerçek bir problem niteliğinde değildir. Nitekim bu iki tabiat o derece mezc olmuştur ki “O budur, bu da Odur” demek mümkündür. “*Şüphesiz ki ben Sen’im. Seni tenzîh etmek kendimi tenzîh etmektir, seni tevhîd etmek ise kendimi tevhîd etmektir.*”<sup>893</sup> sözüyle tam da bu noktaya işaret etmektedir. Yine kulun Allah’ın yerine geçebildiği bir rol değişimini mümkün kılan bu ikili tabiattan, ezeliyetin öne çıkma süreci ve ezeliyete gark olmuş fânî insanın hallerine örnek olması bakımından kendini anlatan Hallâc-ı Mansûr şöyle demektedir:

“Görmüyor musun? Rabbim kendi ezeliyetini/lâhûtiyetini nasıl da benim fâniliğim/nâsûtiyetim üzerine vuruyor. Böylece benim fâniliğim O’nun ezeliyetinde yok oluyor ve bende ezeliyet sıfatlarından başka hiçbir şey kalmıyor ve ben bu sıfatla konuşuyorum. Ancak insanlar yaratılıştan fânidir ve fânilikten konuşur. Ben böyle ezeliyetten hareketle konuşunca da beni reddediyor ve kâfirlikle itham ediyor, hatta beni öldürmeye çalışıyorlar. Lakin onları bu gayretlerinden ötürü mazur görmek gerekir, kaldı ki bana yaptıklarının mükafatını da görecekler.”<sup>894</sup>

Dolayısıyla Hallâc’a göre lâhût, ulûhiyyet ve zamansızlık anlamına gelip “ezelî” kavramı yerine kullanılmaktadır. Nâsût, ise beşeriyyet ve fenâ anlamına gelip “hâdis” kavramı yerine kullanılmaktadır.<sup>895</sup> Hallâc-ı Mansûr’un klasik İslâm teorisindeki kıdem

<sup>889</sup> Hallâc-ı Mansûr, *Dîvân-ı Hallâc-ı Mansûr*, 123.

<sup>890</sup> Buhârî, “İsti’zân”, 1; Müslim, “Birr”, 115; “Cennet”, 28.

<sup>891</sup> Baklî, *Şerh-i Şathiyyât*, 432-433.

<sup>892</sup> Mesela Nicholson Hallâc-ı Mansûr’un bu iki kavramı Hz. İsa’nın çift tabiatı anlamında kullanan Süryaniler’den aldığını öne sürmüş ve onun da lâhûtî ve nâsûtî kavramlarını Allah hakkında kullandığını belirtmiştir. Bk. Nicholson, *Tasavvufun Menşei Problemi*, 143.

<sup>893</sup> Hallâc-ı Mansûr, *Dîvân-ı Hallâc-ı Mansûr*, 163.

<sup>894</sup> Schimmel, *Hallâc: Kurtarın Beni Tanrı’dan!*, 79.

<sup>895</sup> Fergânî Arap dilinde ve şer’atta yeri bulunmadığı halde lâhût ve nâsût kavramlarını ilk kullanan sûfînin Ebu’l-Hüseyn en-Nûrî olduğunu söyler ve Nûrî’ye ait olduğunu belirttiği şu şiiri nakleder: “*Nâsûtunu, yıldırım gibi palayan lâhûtunun sırrında tezâhir ettiren; hattâ yarattıklarında yiyen içen kişi biçiminde görünen Zât’ı teşbîh ederim.*” bk. Fergânî, *Müntehâ’l-Medârik*, 638-639.

ve hüdûs teorisi yerine Süryânî Hristiyan teolojisindeki lâhût ve nâsut kelimelerini neden tercih ettiği, üzerinde durulması gereken bir husustur. Zira salt bu terminolojinin tercihi bile hem kendisini hem de bütün bir tasavvuf geleneğini gayr-i İslâmîlik yaftasına sevk etmeye kifayet eder niteliktedir. Kanaatimizce Hallâc-ı Mansûr, İslâm teolojisinin Allah ve kul arasında öngördüğü keskin sınırları, bu teolojinin ürettiği kavramlar yardımıyla aşamayacağını bilincindeydi. Tasavvufi söylemin henüz güçlenmeye başladığı; fenâ, bekâ, cem‘ gibi kavramların da yeni yeni kullanım alanına kavuştuğu bir dönemde Hallâc-ı Mansûr, Allah ve kul arasındaki geçişliliği veya geçişkenliği ifade etmek bakımından lâhût ve nâsut kavramlarını daha kullanışlı bulmuş olabilir. Böylelikle Hallâc-ı Mansûr düşüncesinde insan, Hak karşısında hiç olmadığı kadar yüksek bir pozisyona gelmiş görünmektedir. Klasik görüşteki kîdem-hüdûs, ezeli-fânî ikilemlerine mukabil Hallâc-ı Mansûr’un lâhût ve nâsûtu teklif etmesi, önceki kavramların Allah ve kul arasındaki benzemezlik ilkesi üzerine kurulmuş olmasıdır; lâhût ve nâsût ise, insan ve Allah arasında müştereklik ifade eden itibarlar olarak karşımıza çıkarlar. Yani sözgelimi insan kîdeme bir anlamda yakınlaştırılmaya çalışılabilirse de Allah’ın fenâyı sıfatlanması mümkün değildir.<sup>896</sup> Dolayısıyla kîdem-hüdûs ikileminden hareketle kurulabilecek kul-Rab ilişkisi yalnızca tenzîh üzerinden olmak durumundadır. Oysa insanı lâhûta nisbet ettiğimizde onun hakîkatî; Allah’ı nâsuta nisbet ettiğimizde de O’nun sûrete bürünebilecek yaratıcı gücü kastedilebilir ki insanın Allah’ın sûreti üzere yaratılması hadîsi Hallâc-ı Mansûr’un böyle bir yorumda bulunmasını meşru kılmaktadır. “İçinde Allah’ı görmediğim hiçbir şey görmüyorum”.<sup>897</sup> gibi sözleri de bu düşüncesinin birer tezahürü sayılmalıdır.

Dolayısıyla tasavvuf düşüncesinde ezeliyet meselesi hakkında bilinmesi gereken ilk husus, ezel veya ezeliyet kavramının geleneksel anlayıştan oldukça farklı bir anlama yüklendiğidir. Hatırlanacağı üzere Eş‘arî düşüncede ezel kavramı, Allah’a sübûtî bir sıfat olarak izafe edilip Allah ile âlem arasında zamansal bir uzanımı(imtidâd/boşluk)

---

<sup>896</sup> İnsanın ulûhiyyete yaklaştırılması yaklaşımı, İbn Arabî düşüncesinin de mihverini oluşturan hususlardan biridir. İbnü'l-Arabî bir sözünde “Hak, Mûsâ’nın hakîkatini içeren bu vakitte ona seslendi” ve “Mûsâ, (sözü) zamansal olmayan bir düzlemde işitmiştir, çünkü mütekellim zaman içerisinde konuşmamıştır. Mûsâ’yı tenzîhe yaklaştırmak Yaratıcıyı teşbîhe yaklaştırmaktan daha uygundur.” demektedir. Bk. İbn Arabî, “Kitâbu'l-Ezel”, *Resâilü İbnü'l-Arabî*, thk. Abdülazîz Sultân El-Mansûb (Haydarâbâd: Ibn al-Arabi Foundation, 2012), 290.

<sup>897</sup> Schimmel, *Hallâc: Kurtarın Beni Tanrı’dan!*, 54.

öngörmekte ve böylece hüdüf fikri temellendirilmekteydi.<sup>898</sup> Tasavvuf düşüncesinde ise ezel kavramı ilk sûfîlerden bu yana, sübutî değil selbî bir izafet olarak Allah'ın zamansal bir öncelik ve sonralıktan veya zamana delalet eden bütün düzlemlerden nefyedilmesi anlamında kullanılmıştır. Dolayısıyla sûfîlerin ezel veya ezeli varlık hakkındaki en genel kanaatleri, zaman, mekân veya boşluk gibi kayıtların büsbütün izale olduğu, mutlak bir nefy makâmı olduğudur. Tıpkı Hallâc-ı Mansûr'un "*Sen ezeliyetinle her şeyden münezzehsin ve tek başına hakikat tahtına oturmuşsun. Senin o tahtta oturman, yerin orası olduğu için değil; âdil olanın o olduğu içindir.*"<sup>899</sup> sözleriyle ifade ettiği gibi.

Diğer yandan önceki bölümde ele aldığımız üzere ilk dönemden itibaren sûfîlerin görünür âlemin mukabiline yerleştirdikleri gayb veya ezel âleminin tam olarak neye işaret ettiği bir tür belirsizlik taşısa da terakkî eden sâlikin vuslat makâmının ezel olduğu konusunda bir şüphe neredeyse yoktur ki Cüneyd-i Bağdâdî'nin "*Tasavvufun zâtından soru sormayın, aslını araştırmayın. Sûfîler Allah'la kaim olan öyle bir kavimdir ki Hak Teâlâ'dan başkası onları bilmez.*"<sup>900</sup> sözünü bu mânâyâ yormak mümkündür. Salikin, zamanın içinden ve zeminin sınırlarından öteye geçebilmek adına kıldığı riyâzet ve mücâhedenin de aslında küllî bir "selb" tavrını ifade ettiğini hatırlamak gerekir. Bu yönüyle tasavvufun öngördüğü Allah- insan ilişkisinde, insan kendini kuşatan bütün bağlardan koptuğunda ezeliyet sahasına adım atmış olmaktadır. Bununla birlikte Allah ve insanın buluşma zemini olan bu ezeliyet sahasının, Allah'ın mutlak üstünlüğünü öne çıkarmak üzere iki kademeye taksîm edilmesi ve insanın ezeliyle Allah'ın ezelinin tefrik edilmesi tevhidî bir zorunluluk olarak anlaşılmalıdır. Bu iki ezel kademesi ise, daha sonra İbn Arabî'nin geliştireceği merâtibü'l-vücûd düşüncesine kaynaklık teşkil eder mâhiyette; zamânî/kronolojik değil, zâtî/ontolojik bir hiyerarşi olarak anlaşılmaktadır. Yani Allah'ın ezeliyeti ile rûhun ezeliyetini ayıran nokta, zamansal öncelik değil ulûhiyettir. Nitekim Allah'ın ezeliyetinde ne ontolojik ne de kronolojik bir başlangıçtan söz etmek mümkün değilken; rûhların kronolojik başlangıcı belirsiz olsa da ontolojik yönden muhakkak bir başlangıca sahiptirler. Hallâc-ı Mansûr'un "*Sen'inle benim aramda, Sen'in Tanrılığın ve mutlak hakim olarak*

---

<sup>898</sup> Ömer Türker, *İslam Düşünce Gelenekleri: Kelâm-Felsefe-Tasavvuf* (İstanbul: Ketebe Yayınları, 2020), 19-24.

<sup>899</sup> Schimmel, *Hallâc: Kurtarın Beni Tanrı'dan!*, 61.

<sup>900</sup> Attâr, *Evliyâ Tezkireleri*, 412.



iktidarından başka hiçbir fark yoktur.”<sup>901</sup> sözüyle “*Senin uzaklığının sebebi, farklı olmandadır, yoksa kendini uzaklaştırmanda değil.*”<sup>902</sup> şeklindeki sözü ezeliyet kavramının, Allah ile insan arasında zamansal bir mesafe veya kronolojik bir farklılığın değil; ontolojik bir hiyerarşinin bulunduğu hakkında söylenmiş ilk ifadelerden kabul edilmelidir. Bu durumda Allah’ın ezeli olması yani ezeli’l-âzâl makâmı ile rûhların ezeli makâmının, lâ taayyün ile taayyün-i evvel mertebelerine karşılık geldiği varsayılabilir.<sup>903</sup>

Sonuç olarak, tasavvuf düşüncesinde zamansal başlangıcı olmadığı için zamanüstü olan Allah ile çok yakın olan; ancak Allah tarafından var edildiği için de ubûdiyyetle mükellef olan, ezeli ve mahlûk bir insan tasavvuru olduğuna ulaşmış olmaktadır. Bundan sonraki kısımda ezeli ve mahlûk olan rûh anlayışının yansıma alanları olarak “velâyet”, “nûr” ve “aşk” meselelerini ele almaya çalışacağız.

### 2.3.1. Ezeli Seçkinlik: Velâyet ve Korunmuşluk

İnsanın olduğu halden daha iyisine doğru bir dönüşüm yaşamasını gâye edinen tasavvuf geleneğinin en önemli meselelerinden biri de ilmî ve ahlâkî olarak kemâle eren kişinin durumunun ne olacağıdır. İlk dönemden itibaren sünnete bağlılık ve dünyevî isteklerin merkezi olan nefse karşı duruşlarıyla temayüz eden sûfiler, tecrübe ettikleri rûhî terakkinin dönüştürücü gücünü ifade etmek ve bununla sıradan inananlardan seçilmek üzere “velî” kavramını kullanmışlardır.<sup>904</sup> Bu kavram önceleri “Hz. Peygamber’in şahsında örneklediği ahlâkî mükemmelliğe yaklaşan” şeklinde bir muhtevaya sahipken, zamanla “Allah’ın dostu olup O’nun tarafından korunan, dileği yerine getirilen, ilham ve kerâmet sahibi” kişiyi ifade eder hale gelmiştir.<sup>905</sup> Allah’ın

---

<sup>901</sup> Schimmel, *Hallâc: Kurtarın Beni Tanrı’dan!*, 70.

<sup>902</sup> Schimmel, *Hallâc: Kurtarın Beni Tanrı’dan!*, 61.

<sup>903</sup> Konuyla ilgili İbn Arabî’nin yaklaşımı için bk. Rabia Egici, *İbnü’l-Arabî’nin Kitâbü’l-Ezel’i Üzerine Kavramsal Bir Analiz* (İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2021), 48-50.

<sup>904</sup> İslâm düşüncesinde velî ve velâyet kavramlarının tasavvufî düşünceye intikalinden önceki kronolojik, sosyolojik ve siyasi kullanım alanları için bk. Aiyub Palmer, *Sainthood and Authority in Early Islam: Al-Hakîm al-Tirmidhî’s Theory of wilâya and the Reenvisioning of the Sunnî Caliphate*, 2019, 53-55.

<sup>905</sup> Tasavvuf düşüncesinde velâyet kuramının ilk gelişimi hakkında bilgi için bk. Muhammed Nûrullah Çınar, *Velâyet Düşüncesinin Oluşum Süreci ve Erken Dönem Tasavvufunda İslâm’ın İdeal İnsan Tipi* (İstanbul: İstanbul Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi,

dostluğunu kazanmak şeklindeki bu ikinci anlamın ürettiği ahlâkî olgunluğa erişen anlamındaki “kâmil insan”<sup>906</sup> profili ise, dünya üstü bir hakîkate sahip olan ve dünyevî varlığını da yine zaman ve zemin ötesi birtakım güçlerle idame ettiren “ezelî insân” profiline doğru kaymış görünmektedir. Böylece ister ahlâkî isterse metafizik bağlamda olsun sûfîlerin, dinin ideal insanı kimdir sorusuna verdikleri müşterek cevabın “velî” olduğunu söyleyebiliriz.

H. III. asır başlarında velâyet hakkında konuşmak, dahası velîliği sûfîliğin en üst mertebesi olarak vaz etmek dînî ve ilmî meşruiyetini kazanma arayışında olan tasavvuf disiplini zora sokan birtakım problemlerin de başlangıcı olmuştur. Öncelikle velâyet ilk kez sûfîler değil, Şia tarafından “imâmet” düşüncesini takviye etmek üzere istihdam edilen ve aristokratik bir seçkinlik ifade eden bir olgu olarak zaten tedavüldeydi.<sup>907</sup> Nitekim Hz. Peygamber’in vefatının akabinde vahyin ya da kesin bilginin<sup>908</sup> kesilip kesilmediğine ilişkin tartışmalarda sonraları “sünnî” kanadı temsil edecek olanlar nübüvvet makâmının bir daha dolmamak üzere boş kalacağını savunarak, metin yani Kur’ân-ı Kerîm merkezli bir inanç sistemi geliştirirken; buna mukabil Şia’da dînî düşüncede nübüvvet makâmının bir şekilde devam ettirilmesi ve insan merkezli otoritenin tekrar sağlanması düşüncesi hakim olmuş ve velâyet düşüncesi gündeme gelmiştir. Bu durumda “kesin bilgiye” ulaşmak sünnî düşüncede Kur’ân’ı doğru anlamak ve yorumlamak iken, Şia’da velâyet sahibinin doğrudan Allah’tan aldığı bilgiye göre hükmetmektir.<sup>909</sup> Sünnî düşüncede de esasında Kur’ân ve sünnette yer

---

2021).; Bernd Radtke - John O’Kane, *The Concept of Sainthood in Early Islamic Mysticism: Two Works by Al-Hakîm al-Tirmidhî* (Surrey: Curzon Press, 1996).

<sup>906</sup> Bâyezid Bistâmî’den insan-ı kâmil mefhûmunun ilk kullanımlarına örnek teşkil eden şöyle bir söz nakledilmiştir: “Birbirine zıt olmakla beraber evliyânın haz ve nasiplerinin kaynağı Allah’ın şu dört ismidir: Evvel, Ahir, Zâhir ve bâtın. Sûfîler taifesinden her bir zümre bu isimlerden biri ilke kaimdir. Velî bu isimlerle ilgili muâmelâtı ikmâl ettikten sonra bunlardan fânî olursa tam mânâsıyla kâmil bir velî /-el-kâmilü’t-tâm” olur.” Bk. Kuşeyrî, *er-Risâle*, 439 [*Tasavvuf İlmine Dair Kuşeyrî Risâlesi*, 350].

<sup>907</sup> Alexander Knysh, *Sûfîlerin Tarihine Farklı Bir Bakış Denemesi*, çev. Ömer Saruhanlıoğlu (İstanbul: Nefes Yayınları, 2021), 87.

<sup>908</sup> Nitekim sûfî düşüncede Allah’ın en iyi bilen Hz. Peygamber olduğu gibi, nübüvvet makâmı da kesin bilginin makâmıdır. bk. Tirmizî, *Hatmu’l-Evliyâ: Velîliğin Sonu*, 115.

<sup>909</sup> Velâyet düşüncesinin ilk dönem Şîî ve sûfî kaynakları doğrultusunda bir inceleme için bk. Fehmi Soğukoğlu - Ramazan Biçer, “Hicrî V. Yüzyıla Kadar Olan Dönemde Sûfî ve Şîî Düşünce Açısından Epistemolojik İnsan Hiyerarşisinde Velî-İmam,” *Kader* 3 (2017), 615-642.

bulduğu kadarıyla velâyet görüşünün kabul gördüğü söylenmelidir;<sup>910</sup> ancak kimlerin velî olduğu veya velînin ayrıcalık ve üstünlükleri konusunda herhangi bir muayyen tanımlama bulunmamaktadır. Mu'tezile ise seçkinliğin kaynağının ancak “îmân” olabileceğini savunmuş ve bundan ötürü bütün müminlerin “velî” olduğunu söylemek sûretiyle ne “Ehl-i beyt”e ne de başka bir kesime tahsis edilmiş bir seçkinliği kabul etmemiştir. Mu'tezile'nin seçkinliği bütün ümmete teşmil etmesi (velâyet-i âmmeye)<sup>911</sup> de aslında velâyet makâmını güçten düşürmüş; peygamberâne bir vasıf olmaktan çıkarp, genel dindarlık anlamına daraltılmıştır.<sup>912</sup>

Sûfîler ise velâyet tartışmalarında Mu'tezile ile Şia arasında bir pozisyon olarak velâyeti, genetik bir ayrıcalık gözetmedikleri ve bütün müminlerin mensubu olabileceği bir hiyerarşi dahilinde ele almışlar ve “velâyet-i hâssa”<sup>913</sup> düşüncesine kail olmuşlardır. Örneğin Tüsterî'ye göre, davet geneldir, hidayet ise özeldir. “*Allah kullarını selam yurduna davet eder ve dilediğini hidayete erdirir.*” âyetinde sözü edilen seçkin kullar yalnızca peygamberler değildir, insanlar arasında da seçkinler vardır.<sup>914</sup> Bu hiyerarşide en genel mânâsıyla “avâm” en alt kademeyi, “havâs” âlimler ve âbidler kademesini, “havâssü'l-havâs” ise velîler kademesini oluşturmaktaydı. Her bir kademeye dahil olacakların nitelikleri ve halleri konusunda spesifik açıklamalar ve tanımlamalarda bulunan sûfîler, velâyeti ilke olarak kabul etmekle yetinen sünî kelâm tavrından uzaklaşmışlardır.<sup>915</sup> Tasavvufun gündemine dinin ideal insanı olarak giren velî kavramı, dini düşüncede öncelikle nübüvvetin otoritesinin ne olacağı veya velâyet ile nübüvvetin nerede ayrıldığı gibi problemler ekseninde tartışılmıştır. Bu tartışmaların bir krize dönüşmemesi için sûfîler peygamberin mutlak otoritesini korumakla birlikte velînin izafi otoritesini de kabul eden alt bir söylem benimsemişlerdir.<sup>916</sup> Nübüvvetin “metbû”,

---

<sup>910</sup> Örneğin Ebû Hanîfe'nin “Velîlerin kerâmeti haktır.” söylemi, Mâturîdî, Pezdevî gibi sonraki dönem ulemâlarında da sürdürülmüştür. Bk. İmâm-ı Âzam, *Fıkıh-ı Ekber Şerhi*, şrh. Aliyyü'l-Kârî (İstanbul: Hisar Yayınevi, ts. ), 213.

<sup>911</sup> Hücûrî, *Keşfu'l-Mahcûb*, 244 [*Hakikat Bilgisi*, 276]; Kelâbâzî, *et-Taarruf*, 82-83 [*Doğuş Devrinde Tasavvuf*, 114].

<sup>912</sup> Bernd Radtke, “The Concept of Wilaya in Early Sufism”, *The Heritage of Sufism*, ed. Leonard Levisohn (Oxford: Oneworld Publications, 1999), 491-492; Başer, *Şeriat ve Hakikat: Tasavvufun Teşekkül Süreci*, 287-288.

<sup>913</sup> Hücûrî, *Keşfu'l-Mahcûb*, 244 [*Hakikat Bilgisi*, 276]; Kelâbâzî, *et-Taarruf*, 82-83 [*Doğuş Devrinde Tasavvuf*, 114].

<sup>914</sup> Serrâc, *el-Lüma'*, 108 [*İslâm Tasavvufu*, 76].

<sup>915</sup> Tirmizî, *Hatmu'l-Evliyâ: Velîliğin Sonu*, 63-73.

<sup>916</sup> Başer, *Şeriat ve Hakikat: Tasavvufun Teşekkül Süreci*, 167.

velâyetin “tâbî” olduğunu öngören bu söylem sayesinde sûfîler, Mu'tezile'nin cumhur ideolojisine ve Şia'nın aristokratik ideolojisine karşı durdukları gibi, mezhep içinde velâyetten hareketle baş gösteren ibâhî yönelimleri de dışarıda tutabilmişlerdir. Bizim üzerinde duracağımız husus ise ideal veya kâmil insana atfedilen nihâî makâm ile ezeliyet arasındaki bağlantı noktaları olduğundan, velâyet teorisinin diğer uzanımları ve tafsilatına girmeyeceğiz.

Sûfîlerin ahlâkî olgunluğa erişmiş ve kemâl bulmuş salikin velâyet makâmına kurulacağı yönündeki söylemleri, tasavvufun gâyesi veya nihâyeti hakkında öne sürdükleri aynı mânâyı delalet eden muhtelif kavramlardan biri olarak karşımıza çıkmaktadır. Daha önce tevhitte vuslat veya ezeliyete dönüş tabirleriyle incelemeye çalıştığımız tasavvufun nihâî gâyesini, velâyet kavramı üzerinden yeniden okuyabilmek için ise öncelikle şu üç sorunun cevaplanması gerekmektedir: *İlki*, velâyet, birtakım muamelât tarafından öncelenen yani hakkedilen bir mertebe midir yoksa herhangi bir gayretin tesirinin olmadığı ezeli bir seçimle mi tayin edilmektedir? *İkincisi* eğer velâyet makâmı ezeli bir seçkinlik ise mîsâkın yani hitâb ve ikrârın anlamı ne olacaktır? *Üçüncüsü* ise ilk iki sorunun uzantısı olarak ezeli seçilmişlik düşüncesi, ilâhî belirlenmişlik/cebr anlamına gelir mi?

Tasavvufun bir ilim olarak teşekkül etmeye başladığı üçüncü asrın başları, sûfîlerin kendilerini hakikat bilgisine erişim noktasında muayyen bir üstünlük ve ayrıcalıkla tanımlamaya başladıklarının ifadeleriyle doludur.<sup>917</sup> Velâyet düşüncesinin izlerini takip edebileceğimiz ilk sûfî eserleri veya sözleri, bize velâyet ile ezeliyet arasında çok yakın bir irtibatın bulunduğu konusunda şüpheyi yer bırakmayacak kadar açık ve net veriler sunmaktadır. Bu sebeple velâyet makâmının “nerede”, “ne zaman”, “nasıl” ve “neden” tayin edildiğine dair bütün soruların cevabında, ezeliyet düşüncesinin tesirlerini görmek mümkündür. Dahası velâyet, çalışmanın başından beri üzerinde durmaya çalıştığımız insanın nihai makâmı olarak ezeliyet mukaddimesinin, en önemli neticesi niteliğindedir. Şimdi bu ilişkinin detayları için en uygun isimler olarak

---

<sup>917</sup> Palmer, velî kavramının dinin ideal insanı anlamında ilk teolojik kullanımını Harrâz'ın eserlerinden başlatsa da sözgelimi sadece Sülemî'nin *Tabakât*'ını dikkate aldığımızda bile Zünnûn Mısırî, İbrâhîm b. Edhem, Ebû Yezîd el-Bistâmî, Ma'rûf el-Kerhî, Yahyâ b. Muâz er-Râzî, Ebû Hafs el-Haddâd gibi Harrâz öncesinde de bazı sûfîlerin velâyet kavramını tasavvufî düşüncede kazandığı mânâda kullandıklarını gösteren birçok rivayet vardır. Bk. Sülemî, *Tabakâtü's-Sûfiyye*, 8, 15, 37, 47, 59, 65; Palmer, *Sainthood and Authority in Early Islam: Al-Hakîm Al-Tirmidhî's Theory of Wilāya and the Reenvisioning of the Sunnî Caliphate*, 55.

sırasıyla Cüneyd-i Bağdâdî, Tüsterî, Harrâz ve Tirmizî'nin mezkûr sorulara nasıl cevap verdiklerini ele almaya gayret edeceğiz.

Bu isimlere geçmeden önce de velâyeti, ezeli seçim mânâsından soyut bir bağlamda mülâhaza eden bazı sûfîlere değinmek yerinde olacaktır. Sözelimi İbrahim b. Edhem; Allah'ın velî bir kulu olmak için dünya ve âhiretle ilgili hiçbir şeye meyletmemeyi, kişinin kendisini sadece Allah'a vakfetmesini, Allah'ın teveccühü için kulun teveccüh etmesinin gerektiğini belirtmektedir.<sup>918</sup> Kulun gayretinin velâyete sevkedebileceği yönünde anlaşılan bu sözlerin bir benzeri de Yahyâ b. Muâz'a nisbet edilmektedir. Yahyâ b. Muâz evliyânın vasıflarını anlatırken onların sıkı bir riyâzetten sonra Allah ile üns elbisesini giydiklerini, mücâhededen sonra velâyet makâmına vasıl olmak sûretiyle rahata erdiklerini söylemektedir.<sup>919</sup> Velâyet veya ezeliyet konusunda teorik bir düşünceden uzak duran Muhâsibî de *“Allah'ın rızasını arayan, buna göre amel eden ve âhireti dünyaya tercih eden âlimler Peygamber'in varisidirler”* dedikten sonra bu kişilerin Allah'ın dostu, yeryüzünde en sevdiği, velî ve seçkin kulları olduklarını söylemektedir.<sup>920</sup> Bir başka yerde ise *“Allah'ın kulları arasından özel olarak seçtiği kişiler, kendilerine akıl verdiği ve bu akılla Allah'ın varlıkta ve Kur'ân'da bulunan âyetleri üzerine düşünenler ve böylece Allah'ın hoşnut kalacağı işler yapanlardır.”*<sup>921</sup> diyerek velîleri, aklını kullanarak güzel amellerde bulunan kimseler olarak tanımlamaktadır. Burada Muhâsibî'nin sözünü ettiği seçkin kimseler her ne kadar olağanüstü niteliklere sahip olmasalar da Allah'ın birtakım lütuflarına mazhar olmaktadır ki bunun da başında nefslерinden kaynaklanan musibetlere karşı Allah'ın koruyuculuğu gelmektedir.<sup>922</sup> Önemli bir teorisyen olarak Muhâsibî'nin bir ahlâklanmış akıl övgüsü olarak ortaya koyduğu seçkinlik fikrinde, velâyet ile ezeliyet arasındaki ilişkiye dair ise hiçbir ize rastlanmamaktadır. Bununla birlikte *“Allah kullarından lübb sahiplerini âlemler içinden seçti. Onlar Allah'a verdikleri ahde vefâ gösterdiler ve mîsâkı bozmadılar.”*<sup>923</sup> şeklindeki bir açıklaması, seçkinlik ile ezeli mîsâk arasındaki ilişkiyi ilk kez ortaya koyması bakımından önem arz etmektedir. Gerçi Muhâsibî ezeli

<sup>918</sup> Kuşeyrî, *er-Risâle*, 438 [Tasavvuf İlmine Dair Kuşeyrî Risâlesi, 349].

<sup>919</sup> Kuşeyrî, *er-Risâle*, 438 [Tasavvuf İlmine Dair Kuşeyrî Risâlesi, 349].

<sup>920</sup> Muhâsibî, *Hakîkati Arayanlara Kılavuz*, 87.

<sup>921</sup> Muhâsibî, *El-Akl ve Fehmu'l-Kur'ân*, çev. Veysel Akdoğan (İstanbul: İşaret Yayınları, 2006), 298.

<sup>922</sup> Çınar, *Velâyet Düşüncesinin Oluşum Süreci ve Erken Dönem Tasavvufunda İslâm'ın İdeal İnsan Tipi*, 100-101.

<sup>923</sup> Muhâsibî, *Hakîkati Arayanlara Kılavuz*, 88.

mîsâkî ahlâkın kaynağı ve ilkesi olarak ortaya koymakla birlikte, epistemolojik veya ontolojik herhangi bir atıfta bulunmamaktadır. Yine de Muhâsibî gibi bütün kurgusunu ahlâk zemininde inşa eden bir sûfînin bile kemâl anlayışını seçkinlik düşüncesine bağlaması ve bu seçkinliği ezeli mîsâka riâyetele açıklaması, velâyet kuramının tasavvufî düşüncenin doğasında olduğunu imlemektedir. Diğer yandan bahsi geçen sûfilerle birlikte Muhâsibî'nin de dahil olduğu bir kanalın, velâyeti kuldan Allah'a yönelen bir teveccüh olarak değerlendirdiği ve riyâzet ile mücâhedeyi bu teveccühün keyfiyeti olarak vazettiklerini söylemek mümkündür.

Seçkinliğin kaynağının ne olduğu konusundaki ahlâkî yaklaşımın mukabilinde ise ezeli seçim yaklaşımı bulunmaktadır. Müminler arasındaki tefadüliyet ilişkisinin ezelde ve bizzat Allah tarafından belirlendiğini ifade eden ezeli seçkinlik düşüncesi bizi doğrudan velâyetin ezeliyeti konusuna sevk etmektedir. Önceki bölümde tasavvufun yönteminin ezeliyet çerçevesinde belirlenmesi noktasındaki katkılarını incelediğimiz Harrâz'ın, hususen fenâ ve bekâ kavramlarını temellendirirken velâyet düşüncesinin gelişimine de yön vermiş olduğunu hatırlamak gerekir:

“Velâyetin bekâsı şu üç şeydedir: Birincisi, velâyet vesilesiyle bilgi akışının sürmesi; ikincisi mîsâk ânının sürekliliği, üçüncüsü de Hz. Adem'in yaratılışı esnasında Allah Teâlâ'nın şu buyruğundaki hâlin sürekliliğindedir: “(Meleklerle hitâben) Ben sizin bilmediklerinizi bilirim.”<sup>924</sup> Allah Teâlâ Âdem'i yarattığında, kudretiyle Âdem'in sulbünü yaratacağını ve onu evliyâ ve enbiyânın meskeni kılacağını biliyordu. O'nun ilmi, evliyâ olsun enbiyâ olsun onun sulbünden zuhûr edenleri kuşatmıştır. Melekler bunu bilmiyorlardı. Sonra (Allah) kudretiyle bütün rûhları Âdem'in sulbünden çıkardı ve rûhlar Rablerinin “elestü birabbiküm” sorusuna “belâ” diye cevap verdiler. İşte rûhlar bu vakitteyken Allah'ın muhabbeti evliyânın rûhlarına oldu.”<sup>925</sup>

Bu pasaj görüldüğü üzere Harrâz'ın rûhun ezeliyeti bahsindeki suskunluğunu bozduğu yerdir. Harrâz velâyetin ezelde Allah tarafından tayin edildiğini bir anlamda misak âyetinin şerhi olarak ortaya koymaktadır. İnsanların harici olarak zuhûrundan önce Allah meleklerin tedirgin suallerini, ilm-i ilâhînin mutlak üstünlüğüyle gidermiştir.

---

<sup>924</sup> el-Bakara 2/30.

<sup>925</sup> Harrâz, *Kitâbu'l-Ferâğ: Risâleler*, 74-75.

Meleklerden gizlenen bilgi ise Harrâz’a göre nübüvvet ve velâyet bilgisidir. Yani Allah ezelde, ilk insan olarak Hz. Adem’in sulbünden gelecek olan enbiyâ ve evliyâyı bilmekteydi, ancak melekler insan soyundan gelecek olan üstün varlıkları ancak mîsâk anındaki hitâb ve ikrâra şahit olmak sûretiyle idrak edebilmişlerdir. Harrâz ezeli hitâba bütün rûhların icâbet ettiğini; çünkü o esnada velîlerin rûhları ile düşmanların rûhlarının birarada olduğunu belirtmektedir. Ne zamanki rûhlar, nefisler ve bedenlerle donatıldı, işte o zaman velîler ahidleri üzere sebat göstermeye devam ederken, düşmanların icâbetleri bozulup sapkınlık ve azgınlık üzere bir hayat sürmeye başlamışlardır.<sup>926</sup> Yani Harrâz’a göre velâyet, ezelde tayin edilen ve sahibini dünyada nefis ve bedenle teçhiz edildiğinde dahi Hakk’a icâbetten geri bırakmayan bir seçilmişliğe karşılık gelmektedir. Ezelî seçkinliğin kabûlünün sebebiyet vereceği ikinci sorunun cevabı için ise Harrâz’ın Kuşeyrî’de nakledilen şu sözlerini alıntılama yeterli olacaktır:

“Allah Teâlâ kullarından birini kendine dost ve velî kılmak istediği zaman üzerine zikir kapısını açar, zikirden zevk aldı mı kurb (yakınlık) kapısını açar, sonra onu bu sayede üns meclislerine yükseltir. Sonra tevhîd kürsüsüne oturtur. Daha sonra aradaki perdeleri kaldırarak ferdâniyet evine sokar. Celal ve azametini temaşa ettirir, velînin gözü celal ve azamet üzerine düşününce benliğini kaybeder. O zaman kul kötürüm ve fânî hale gelir, hareketsiz kalır. Hak Teâlâ’nın hıfzına intikal eder, nefisine ait davalardan uzaklaşır.”<sup>927</sup>

Dolayısıyla velâyet makâmına kimlerin mukîm olduğu ezelde tayin edilmektedir ve bunun dünya hayatındaki tezahürü velînin nefisine karşı mutlak galibiyeti ve muâmelât konusundaki sebatıdır. Melekler ve insanların kulluk tarzı arasında da ayrımda bulunan Harrâz, meleklerin hem ubûdiyyet hem de muamele konusunda “korunmuş” olduklarından günah işlemeye muktedir olmadıklarını belirtmektedir. Evliyâ ise rûhlarıyla ubûdiyyet konusunda korunmuş olmalarına rağmen, muâmele konusunda muhayyer bırakılmışlardır. Muhayyer bırakılmaları “intibâh” ve “gaflet” olmak üzere iki hal arasında bulunmalarındandır.<sup>928</sup> İşte velîler bu kısmî serbestiyet içerisinde ezeli icâbetlerini ebede kadar sürdürenlerdir.<sup>929</sup> Nitekim onlar, peygamberlere

---

<sup>926</sup> Harrâz, *Kitâbu'l-Ferâğ: Risâleler*, 75-76.

<sup>927</sup> Kuşeyrî, *er-Risâle*, 440 [*Tasavvuf İlmine Dair Kuşeyrî Risâlesi*, 351].

<sup>928</sup> Harrâz, *Kitâbu'l-Ferâğ: Risâleler*, 81.

<sup>929</sup> Harrâz, *Kitâbu'l-Ferâğ: Risâleler*, 76.

bahşedilen ezeli risâlet gibi, ezeli ilimden tevârüs ettikleri “hikmet” yetisi sayesinde daimî sûrette Rablerinin bilincindedirler ve bu bilinçle amel etmektedirler. Dolayısıyla Harrâz’a göre velâyet ezeli olsa da bekâsı, mîsâk zamanı Allah’a verilen söze<sup>930</sup> her zaman sâdık kalınması ve bu makâma ulaşıldıktan sonra elde edilen mârifetin sürdürülmesiyledir.<sup>931</sup> Sonuç olarak Harrâz, tasavvufun gâyesi olarak ezeli tevhîdin gerçekleştirilmesini; bu gâyenin yöntemi olarak nefis ile mücâhedeyi; bu gâyeyi gerçekleştiren araç olarak rûhu gösterirken bu maksadın gerçekleştiği makâmı da velâyet olarak izah etmektedir.<sup>932</sup>

Ezeli mîsâk” ve “fenâ” kavramlarını düşünce sisteminin merkezine yerleştiren Cüneyd-i Bağdâdî’ye geldiğimizde, seçkinlik fikrinin daha net bir tasvîriyle karşılaşmaktayız. Dahası tevhîde dayalı dindarlık modelleri arasındaki ilk tasnîf ve seçkinlik şemasının Cüneyd-i Bağdâdî tarafından kurgulandığı varsayılmaktadır. Bu şemâda avâm arasından ilk seçilen grup, muâmelâta tutunup masiyetten sakınan ehl-i ibâdâtdır. Ehl-i ibâdatın bir derece üstünde yer alanlar, âhiret kazancını önceledikleri için dünyaya ve nefislerine karşı duran zâhidlerdir. Tasnîfin en üst kademesini oluşturan sûfîler ise, Allah tarafından seçilen ve istenen, hakîkat ehlidir.<sup>933</sup> Yine başka bir yerde tevhîd ehlini avâm, ehl-i zâhir, havâs ve havâssü’l-havâs olmak üzere dört kademeli bir tasnifte ele alan Cüneyd-i Bağdâdî, en üst mertebeyi Allah’ın önünde ferdiyetsiz bir hayâl haline dönüşmüş olan seçkin sûfî ve hakîkî muvahhide tahsis etmiştir. Bu mertebeyi “olmazdan önceki hale dönmek” olarak tavsîf eden Cüneyd-i Bağdâdî, kulun çıkabileceği en yüksek makâm olarak bu ezeli mertebeyi yani velâyeti öne

---

<sup>930</sup> Harrâz ezelde verilen sözün kapsamını “belâ” lafzı üzerinden şöyle izah eder: “Bu söz üç harften oluşur. Ba: ben inkâr ve isyandan uzağım, kalbim ve dilimle her türlü isyandan uzağım demektir. Lam: tâat, sünnet ve ihsanı ifade eder. Allah için istikameti korumak ve kulluğun gereklerini yapmanın O’nun yardımıyla olabileceğini bilmek ve bu yolda nefisini kınamak ve amelini her daim küçük görmektir. Ya: kalb gözüyle Rahman’ın lütuf ve ihsanını görerek kalb (bâtın) ve dil (zâhir) ile Hakk’ın rızasını talep etmektir.” Bk. Harrâz, *Kitâbu'l-Hakâik: Risâleler*, 75.

<sup>931</sup> Harrâz, *Kitâbu'l-Ferâğ: Risâleler*, 74-75.

<sup>932</sup> Bk. Çınar, *Velâyet Düşüncesinin Oluşum Süreci ve Erken Dönem Tasavvufunda İslâm’ın İdeal İnsan Tipi*, 117.

<sup>933</sup> Cüneyd-i bağdâdî, *el-Vesâyâ*, Süleymaniye Ktp., Reşid Efendi, no 1218, vr 1b-2a.’dan naklen: Muhammed Bedirhan, *Vahdet-i Vücûdu Savunmak* (İstanbul: Litera Yayınları, 2019), 66.



sürmektedir.<sup>934</sup> Dolayısıyla Cüneyd-i Bağdâdî'nin çoğu zaman havâssü'l-havâssı anlattığı mertebenin açıkça velâyet makâmına karşılık geldiğini düşünebiliriz:

“Seni ihsanlarının kemaliyle kuşatıp kendine çeksin ki bu ihsanların sana erişmesi O’nun seni kendine yükseltmesi ve yüceltmesi ile olur. İşte o zaman Allah’ın sana bu bahsettikleriyle, seninle O’nun arasında hiçbir vasitanın kalamayacağı kadar yakın bir yere varırsın. Seni havâssü'l-havâs kılar ve en sevdikleri arasına ilhak eder.”<sup>935</sup>

Dahası Cüneyd-i Bağdâdî bütün düşüncesinin özü niteliğindeki mîsâk ve fenâ doktrinlerinin uygulanabilirliğini de açık bir şekilde, velîler zümresine hasretmekte; ezeli mîsâk ve fenâ tecrübelerinin avâm değil, yalnızca havâssü'l-havâs için geçerli olduğunu savunmaktadır. Bu iki tecrübeye temerküz ettiği *Kitâbu'l-Mîsâk*'nın baş kısmında şöyle demektedir: “Allah’ın kulları arasında sâfî ve mahlûkâtı arasında halis varlıkları vardır. Onları velâyet için seçmiş, keramet vermiş ve kendisi için ayırmıştır. Onların cisimlerini dünyevi, rûhlarını nûranî, vehimlerini rûhanî, fahimlerini arşî, akıllarını da hüccet eylemiştir.”<sup>936</sup> Yalnızca seçkin olanların ezeli anlaşmanın tarafı olabileceğine işaret eden bu sözleri diğer eserlerinde bulunan çok sayıda diğer pasajla birlikte aldığımızda, velîlerin ezelde Allah tarafından seçildiği ve dünya hayatında da bu seçkinliğe göre amel ettirildiği yönünde bir anlam çıkmaktadır.<sup>937</sup> Yine mesela “Allah muhafazasına aldığı için kendilerine hiçbir şeyin ilişemeyeceği, hiçbir ayırıcının ayırmayacağı, hiçbir şeyin meşgul edemeyeceği o has kullarının rûhlarını ikame ettiği Kendi civarını sana mesken kılsın.”<sup>938</sup> şeklindeki sözünde de işaret ettiği gibi, bu seçkinlik ve korunmuşluk, velînin ezeldeki makâmından kaynaklanmaktadır.

Cüneyd-i Bağdâdî'nin tasavvufun yönteminin belirlenmesinde rûhî keşfe verdiği önemi hatırlayacak olursak, mücâhede ve riyâzetin mârifet ve tevhîd bakımından yalnızca ilk adımı teşkil edebileceğini düşündüğünü belirtmiştik. Dolayısıyla Cüneyd-i Bağdâdî'ye göre ibadât veya muâmelât konusunda teşeddüd göstermek, havâssü'l-havâs veya velî zümresine katılmak için kifayet etmemektedir. Bu mertebeye vasıl olmak,

---

<sup>934</sup> Bağdâdî, *Resâilü'l-Cüneyd*, 62.

<sup>935</sup> Bağdâdî, *Resâilü'l-Cüneyd*, 26.

<sup>936</sup> Bağdâdî, *Resâilü'l-Cüneyd*, 42.

<sup>937</sup> Ahmet T. Karamustafa, “Cüneyd-i Bağdâdî'ye Göre Velâyet,” çev. Melek Gündüz Karacan, *Mütefekkir* 7/13 (2020), 12.

<sup>938</sup> Bağdâdî, *Resâilü'l-Cüneyd*, 52.

kulun gayretine değil bilakis Allah'ın lutfedip o kulu kendisi için seçmesine bağlıdır. Tevhîde dair bir meseleyi izah ederken: “*Bil ki sen kendinden perdelenmişsin ve sen kendinle O'na vasil olamazsın. Sen O'na ancak O'nunla kavuşabilirsin.*”<sup>939</sup> diyen Cüneyd-i Bağdâdî, devamında da velâyete seçilenlerin takdir edilmiş amellerinden bahsetmektedir. Şöyle ki velâyete seçilmiş olan kullar, Allah'ı talep etmeye davet edilirler. Allah'ı aradıklarında ise talebin mâhiyetini ve nasıl bir yol izlenmesi gerektiğini, hangi amellerin neden yerine getirilmesi gerektiğini idrak ederler. Allah da onlar için takdir etmiş bulunduğu amelleri kılmak konusunda onlara yardım eder. Bu takviye hali onlar kendilerinden tamamen yok olup, Allah ile bekâ buldukları dereceye kadar devam eder ve nihâyet eyledikleri bütün fiiller artık onlara değil Allah'a ait olur.<sup>940</sup> Bidâyetin de nihâyetin de velâyet makâmını gösterdiği bu dairesel kurgu, Cüneyd-i Bağdâdî'nin daha birçok anlatısının ana şemasını teşkil etmektedir. Hepsinden hasıl olan müşterek mânâ ise şudur: Allah ezelde mahlûkâtı arasından kendisi için hâs kullartayin etmiş, onların dünya hayatındaki bütün oluş ve duruşlarını bu velâyet makâmının mucibince takdir etmiş ve bu takdir edilen ameller konusunda velîleri desteklemiş, takviye etmiştir. Yöntem bahsinde de değindiğimiz, ahdin bil-kuvveden bil-fiil hale getirilmesi süreci de bu sürecin bir diğer ifadesi olarak alınabilir.

Diğer yandan enbiyanın bütün hallerini tedbir eden ve her tür masiyetten alıkoyan “ismet” yani ilâhî korunmuşluk sıfatının evliyâyâ da nisbet edildiğinin apaçık bir örneğine Cüneyd-i Bağdâdî'de şahid olmaktayız. Ancak Cüneyd-i Bağdâdî'nin velâyet için cârî olan korunmuşluğun, peygamberlerdeki gibi ismet değil; “hıfz” olduğu kanaatindedir. Hıfz, günah işlemekten değil; günahı sürdürmekten korunmuşluk anlamına gelmekte ve bu yönüyle mutlak bir korunmuşluk ifade etmemektedir.<sup>941</sup> Bu sebeple Cüneyd-i Bağdâdî, “*Velî zina eder mi?*” sorusu karşısında bir süre düşündükten sonra, “*Allah'ın emri mutlaka yerine gelecek, yazılmış bir kaderdir*”<sup>942</sup> meâlindeki âyeti okuyarak bunun mümkün olduğuna işaret etmiştir.<sup>943</sup>

Bu durumda evliyânın amellerinin takdir edilmiş olması, zorunlu bir belirlenmişlikten ziyade, velâyet makâmının sınırlarını ve sürekliliğini ortaya koyan bir

---

<sup>939</sup> Bağdâdî, *Resâilü'l-Cüneyd*, 60.

<sup>940</sup> Bağdâdî, *Resâilü'l-Cüneyd*, 60.

<sup>941</sup> Süleyman Uludağ, “Hıfz”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1998), 17/315-316.

<sup>942</sup> el-Ahzâb 33/38.

<sup>943</sup> Kuşeyrî, *er-Risâle*, 566 [*Tasavvuf İlmine Dair Kuşeyrî Risâlesi*, 438].

ilke olarak karşımıza çıkmaktadır. Nitekim bu düşünceye göre, velâyet günah işlemeye engel teşkil etmemektedir veya günah işleyen velâyet makâmından düşmemektedir. Allah'ın ezeli takdirinin velîye destek olduğuna dair sözleri, velînin günaha karşı durmak ve salih amel işlemek konusunda avâma nisbetle kolaylık hissetmesi ve yine de bir hata işlediğinde bunda ısrarcı olmaması şeklinde anlaşılmalıdır. Nitekim kul, nefsiyle ne kadar mücadele ederse etsin, hayatı devam ettiği müddetçe “bakıyye-i nefis”ten kurtulması kabil olmadığından; hata ve gûnahtan azade olması da beklenmemektedir. Sonuç olarak, Cüneyd-i Bağdâdî, ezeli seçkinlik fikrini savunmuş ve birçok öğretisini bu seçkinlik fikrine göre şekillendirmiş görünmektedir. Yine de bu seçkinlik telakkisinin “zorunlu belirlenmişlik” manasına gelmediğine dikkat çekmek gerekir. Çünkü Cüneyd-i Bağdâdî, eserleri ve mektuplarındaki bu seçkinlik düşüncesini, “mîsâkın tahakkuku” ilkesinin beraberliğinde örüntülemekte ve velâyet sahibi de olursa daimî bir sıdk ve ihlâstan asla geri kalınmaması gerektiğini öne sürmektedir.<sup>944</sup>

Dindarlıkta seçkinlik fikrini, daha üst bir çerçeveye taşıyarak meseleyi hem mezhepçilikten hem de dincilikten uzaklaştıran Hallâc-ı Mansûr'u ayrıca zikretmek gerekmektedir. Evrensellik ve seçkinlik arasındaki ince çizgiyi çok iyi bir dille ortaya koyan Hallâc şunları söylemektedir:

“Sevgili oğlum. Bütün dinler, ulu Tanrı'nın dinleridir. Allah, her bir dini ile ayrı bir insan topluluğunu meşgul etmektedir. İnsanlar inandıkları dinleri kendileri seçmediler; bilakis Rahman ve Rahim olan Allah, insanları inandıkları dinler için seçmiştir. Eğer bir kimse başka bir kimseyi inandığı dinin doğru olmadığı iddiasıyla kınarsa, bu hareketiyle o insanın kendi iradesiyle bir tercih yapmış olduğu yolunda bir hüküm vermiş olur. Bu da aslında, Kadercilerin tarzıdır ve Zerdüşter de böyle bir dinî topluluktur.”<sup>945</sup>

Sonraki dönemlerde “vahdetü'l-edyân” kavramına hayat verecek olan bu sözlerde Hallâc, dînî ve dünyevî farklılıkları, ezeldaki belirlenmişliğe hamletmektedir. Bu belirlenmişlik Allah'ın her bir insan hakkındaki tasarruf ve hükmünün eseri olduğundan, mensubiyetler hakkındaki selbî veya müsbet yorumların esasında Allah'a

---

<sup>944</sup> Cüneyd-i Bağdâdî'nin nefsin halleri ve mücadele yollarıyla ilgili görüşleri için bk. Singin, *Erken Dönem Sûfîlerinde İnsanın Hakîkati ve Ahlak: Hâris el-Muhâsibî Cüneyd-i Bağdâdî Hallâc-ı Mansûr*, 40-44.

<sup>945</sup> Schimmel, *Hallâc: Kurtarın Beni Tanrı'dan!*, 62.

raci olduğunu ve ezeli hükme karşı beşerî hükmün bütünüyle geçersiz olduğunu beyan etmektedir. Dinlerin aşkın birliğinin ilk numunelerinden sayılan bu sözleri, Hallâc'ın yalnız velâyet değil, hidâyet hakkında da ilâhî seçimin belirleyiciliğini savunduğunun sarîh bir ifadesi olarak görülmelidir.

Ezelî seçkinlik konusundaki görüşleriyle öne çıkan diğer bir sûfî de Tüsterî'dir. Tefsîr'inde Allah katında dereceler, bağışlanma ve tükenmeyen bir rızık ile müjdelenen ve “*İşte onlar gerçekten mü'min olanlardır,*”<sup>946</sup> âyetiyle işaret edilen kimselerin “evliyâ” olduğunu belirtmektedir.<sup>947</sup> Velîyi devamlı sûrette kendisinden Allah'ın iradesine muvâfık eylemler sâdır olan zât şeklinde tanımlayan Tüsterî, velâyet için itaat ve muâmelâtta sürekliliği şart koşturmaktadır.<sup>948</sup> Tefsîr'inin pek çok yerinde ümmetin seçkin bir sınıfı olarak evliyânın vasıflarından bahseden Tüsterî, evliyânın ilmî ve amelî üstünlüğünü şu sözleriyle gerekçelendirmektedir:

“Allah Teâlâ evliyâsının kalbinde imanı satır satır yazmıştır. Birinci satır tevhid, ikincisi mârifet, üçüncüsü sıdk, dördüncüsü istikâmet, beşincisi itimad, altıncısı da tevekküldür. Bu yazma işi, kulun değil; Allah'ın fiilidir. Kulun imândaki fiili, İslâm'ın zâhirdir. Ondan zâhir olarak beliren görünen ve bâtın olan şey Allah'ın fiilidir. Kalpteki yazgı îmânmevhibesidir ki, Allah Teâlâ onları sulblerden ve rahimlerden çıkarıp yaratmazdan evvel onu onlara hibe etmiştir. Sonra kalpte nûrdan bir göz izhâr etmiştir. Ardından onun perdesini açmıştır. Nihâyet onlar yazgının bereketi ve muğayyebâtı iman nûru ile görmüşlerdir.”<sup>949</sup>

Bu ifadeler Harrâz'da veya Cüneyd-i Bağdâdî'de örneklerini gördüğümüz ilâhî ve ezeli seçilmişlik düşüncesinin tamamen bir devamı niteliğindedir. Tüsterî, evliyânın kalplerine işlenen ve onu ümmet içinde seçkin ve Allah katında üstün kılan husûsiyetlerini, henüz dünya hayatına intikal etmeden önce kazandıklarını savunmaktadır ki bu kazanım kesbî değil; tamamen vehbî olup Allah'ın tayin ve takdirine mevkuftur. Evliyânın bâtınına yerleştirilen mezkûr ezeli lütuflar onları hem îmân hem de İslâm noktasında tahkîm ve takviye etmektedir. Böylece bu lütuflar

---

<sup>946</sup> el-Enfâl 8/4.

<sup>947</sup> Tüsterî, *Tefsîrû't-Tüsterî*, 77.

<sup>948</sup> Tüsterî, *Tefsîrû't-Tüsterî*, 23.

<sup>949</sup> Tüsterî, *Tefsîrû't-Tüsterî*, 164.

sayesinde bâtınlarını ve î mânlarını kavî tutan evliyâ, Allah'ın kalplerinde nûrdan bir göz adını verdiği ikinci bir idrak aygıtı sayesinde de gündelik hayatlarındaki muâmelâtı yani İslâm'ı kavî tutabilmektedirler. Bu nûr, yakîn basîretinin nûru olup onunla tevhîdi, emir ve nehyettiği hususlarda ona itâatı görebilmektedirler.<sup>950</sup> Dolayısıyla Tüsterî'ye göre evliyâ, ezeli yazgıları olan î mân ve İslâm üzere korunmuş ve kolaylaştırılmış bir hayat sürmek üzere kurgulanan seçkin bir zümreyi ifade etmektedir.

Yine A'râf 172. âyete yaptığı tefsîrde üç tür zürriyetin mîsâk verdiğini belirten Tüsterî, ilk zürriyetin Hz. Peygamber'in nûru olduğunu, ikinci zürriyetin Hz. Âdem'in nûru olduğunu; üçüncü zürriyetin ise iki mertebe olduğunu söyleyerek şunları eklemektedir: “*Bunlardan mürîdûn/Allah'ı talep edenler Hz. Âdem'in nurûndan zuhûr ederken; murâdûn/Allah'ın talep ettikleri Hz. Peygamber'in nûrundan zâhir olmuştur.*”<sup>951</sup> Bu yaklaşımıyla Tüsterî, ezeldaki oluş ile âlemdeki duruş arasında bir paralellik çizmiş ve varlığın bidâyet noktası ile nihâyet noktasını birleştirmiştir. Tekvînî varlık ile teklîfî varlık ayrımını da hissettiren bu tertipte Tüsterî, ezeli tayin ile Allah'ın kendine has kıldığı kullarını, dünyâ hayatındayken sorumlu tutuldukları teklifi de kemâl ile yerine getirmelerinden ötürü Hz. Peygamber'in varlık nûruna atfetmiştir. Allah'ı talep eden mürîdler zürriyetini ise Hz. Âdem'in varlık nûruna atfederek, havâs ile havâssü'l-havâssın mertebe farkını ortaya koymuştur. Diğer yandan bu şemadaki Allah tarafından seçilenler mîsâk gününde verdikleri ubûdiyyet akdini hiçbir zaman unutmazlarken, Allah'ı talep edenlerin de dahil olduğu tüm insanlar belirli oranda bir bellek kaybı yaşamaktadırlar.<sup>952</sup>

Kur'ân'daki “*Allah, inananların dostudur.*”<sup>953</sup> âyetini de benzer minvâlde tefsîr eden Tüsterî, Allah ile evliyâsı arasındaki ilişki biçimi olarak “velâyet”i, “rızâ dostluğu” olarak açıklamaktadır. Bu dostlukta velîlerin taahhüdü, Allah'tan başka her tür sebepten yüz çevirip sadece Rablerine teveccüh etmek iken; Allah'ın tevellîsi ise onları kendileri için sebkât etmiş olan tevhîd üzere sâbit kılması, kulunun işini üstlenmesi, onu nefesine bırakmaması düşmanlarından koruyarak, rızâ ve muhabbetiyle himaye etmesi şeklinde

<sup>950</sup> Tüsterî, *Tefsîrû't-Tüsterî*, 37.

<sup>951</sup> Tüsterî, *Tefsîrû't-Tüsterî*, 69. Hallâc mürîd ve murâdın ayrımı hakkında “Mürîd tevbesinin, murâd ise ismetin gölgesi altındadır.” demektedir. Buna göre kendi gayretiyle yol alan ile Allah tarafından yola koyulan bir olmadığı gibi istikamet üzere sebat etmek konusunda da farklıdırlar. Bk. Attâr, *Evliyâ Tezkireleri*, 532.

<sup>952</sup> Karamustafa, *Tasavvufun Oluşumu*, 53.

<sup>953</sup> el-Bakara 2/257.

cereyan etmektedir.<sup>954</sup> Bu nedenle evliyâ, zulümâtta nûra, küfür, dalalet, masiyet ve bid'atlerden imana çıkarılmışlardır. <sup>955</sup> Tüsterî, Mâide Sûresi 119. âyetin tefsîrinde de evliyâdan “ehl-i sâbikûn” olarak bahsetmektedir. Nitekim evliyâ hayırda, ecirde ve cennete kabûlde önde ve önceliklidirler. Bu önceliğin kaynağı ise evliyânın varlığa gelmeden evvel Allah'tan kendilerine tahsis edilen ihtiyâr ve velâyetin; seçkinlik ve dostluğun sebkât etmesidir. Ayrıca hesaba çekilmeden, kıyâmet ve mahşer korkularından uzak olarak, kabirden doğrudan cennete gideceklerdir ki hadîste ifade edilen, “Cennete evvel varan sâbıklar” sözü evliyâ hakkındadır.<sup>956</sup>

*Hilyetü'l-Evliyâ*'da nakledilen bir sözünde ise Tüsterî, Hz. Âdem'gelen bir vahiyde velîler hakkındaki tüm düşünceleri özetlenmektedir.

“Ey Âdem, benim saf, fakir ve seçilmiş öyle kullarım vardır ki onları senin sulbüne yerleştirdim. Zâtıma yemin ederim ki, kullarım arasından onları izzetimle onurlandırır, vuslatıma yaklaştırım. Onlara kerâmetlerimi sunar ve fazlımı açarım. Onların kalplerini kitaplarımın hazneleri kılar, rahmetimle onları gizlerim. Kullarımın içinde onları emân kılarım. Onların yüzü suyuna yağmur yağdırır, yine onların hürmetine yeryüzünde bitkiler yeşertirim. Onların hatırına belayı çeviririm.”

Pasajın buraya kadarki kısmında, evliyânın varoluşunu husûsî bir gâyeye ve kurguya bağlayan Tüsterî, Allah'ın onlara olan tevellîsini bir kez daha ortaya koymaktadır. Evliyâ sahip oldukları mânevî dereceler sayesinde insanlar arasında birer delil ve güvence teşkil ettikleri gibi, yeryüzündeki bazı olumlu fiziksel durumlara da aracılık etmektedirler. Pasajın devamında ise:

“Onlar benim dostlarım ve sevdiklerimdir. Onların derecesi âlîdir, makâmları yüksektir. Himmetleri yalnız benimle ilgilidir. Onların azîmetleri sahîhtir. Gaybımın melekûtunda fikirleri dâimdir. Onların kalpleri benim zikrime adanmıştır. Onlara üns kadehiyle, sırf muhabbetimi içirdim. Dolayısıyla onlar bana kavuşma şevki ile yaşarlar ve ben onlara son derece iştîyak duyarım. Ey Âdem, onlara ne mutlu onlara ne mutlu! Onlar öyle kimselerdir ki onlara

---

<sup>954</sup> Tüsterî, *Tefsîrû't-Tüsterî*, 47.

<sup>955</sup> Tüsterî, *Tefsîrû't-Tüsterî*, 37.

<sup>956</sup> Tüsterî, *Tefsîrû't-Tüsterî*, 89.

baktığımda katımdaki değerlerinden dolayı, günahlarını bağışlamak bana kolay gelir.”<sup>957</sup>

sözleriyle neden evliyânın böyle ayrıcalıklı bir konumda mukîm olduklarını anlatmaktadır. Burada Tüsterî’nin zorunlu ve ilâhî belirlenmişlik fikrinden uzaklaştığını açık bir şekilde görebilmekteyiz. Nitekim velâyet, Allah’ın ezeldeki tayin ve takdiri tarafından öncelenmiş olsa da evliyânın sonsuz talep ve iştiyakı sebebiyledir. Yani Allah’ın evliyânın bu ubûdiyyet noktasındaki üstünlüklerini ezelde biliyor olması, onların daha vücûda gelmeden velî olarak nişânelenmelerinin gerekçesini oluşturmaktadır. Zaten Tüsterî’nin nefis mücâdelesi konusundaki müteşeddîd tavırlarını ve fikirlerini göz önünde bulundurduğumuzda da böyle bir netice kaçınılmaz olacaktır.<sup>958</sup> Nitekim Tüsterî’nin mücâhede temelli tasavvuf anlayışının her şeyden önce “*Uğrumuzda mücâhede edenleri elbette yollarımıza iletiriz.*”<sup>959</sup> âyetine dayandığı kabul edilmektedir.<sup>960</sup> Çünkü Tüsterî’ye göre müşâhede, mücâhedenin semeresidir ve âhiret murâdı tamamen bu dünyadaki talebin neticesidir. Hizmet olmaksızın, kurbet hâsıl olmayacağından, kul tarafından göğüslenen mücâhedenin, yine Hakk’ın tevfiği ile Hakk’a vüsûlün illeti olması lazım gelmektedir.<sup>961</sup>

Tüsterî’nin velâyetin hakedilmesi konusundaki yaklaşımı, kendini velâyetin korunmuşluğu konusunda da belli etmektedir. Ona göre küçük hefve/yanılgı veya zelle dışında büyük günah irtikâbı, velâyete hâlel getirmekte, hatta velîlerin velâyetten azledilmelerine sebep olabilmektedir.<sup>962</sup> Allah’ın hem peygamberleri koruması hem de tüm insanlığa hidâyeti anlamında kullandığı “ismet” kalkanının ne zaman kaldırılacağı ile ilgili diğer bir açıklamasında ise gûnahtan dönmenin velâyete dahil olduğuna işaret etmektedir. Yani önceki günahları kendisini huzûrsuz edip tevbe eden kimse, Allah’ın ismeti altına girerken; geçmişteki günah yükleri kendisini düşündürmeyen kimse gelecek günlerinde ismete mazhar olmayacaktır. Allah’ın kalan ömründe ismetine

<sup>957</sup> Ebû Nuaym İsfahânî, *Hilyetü’l-Evliyâ ve Tabakâtü’l-Asfiyâ* (Beyrut: Mektebetü Hâncı, h. 1405), 10/193-194.

<sup>958</sup> Bk. Başer, *Sehl b. Abdullah et-Tüsterî’nin* (ö. 283/896) *Tasavvuf Anlayışı*, 69-72; Gedik, *Sehl b. Abdullah et-Tüsterî ve Tasavvufî Görüşleri*, 197-205.

<sup>959</sup> el-Ankebût 29/69.

<sup>960</sup> Hücûrî, *Keşfu’l-Mahcûb*, 225 [*Hakikat Bilgisi*, 259].

<sup>961</sup> Hücûrî, *Keşfu’l-Mahcûb*, 232 [*Hakikat Bilgisi*, 264].

<sup>962</sup> Hücûrî, *Keşfu’l-Mahcûb*, 255 [*Hakikat Bilgisi*, 286].

almadığı kimse ise sonunda helake uğrayacaktır.<sup>963</sup> Dolayısıyla Tüsterî, velâyet konusundaki ezeli tayin ve takdîri kabul etmesine rağmen, velâyetin bekâsıyla ilgili önceki sûfîlerden daha katı bir yaklaşım sergileyerek velâyetin azle konu olabileceğini; küçük hatalar dışındaki irtikâbların velâyeti düşüreceğini iddia etmektedir. Bu yönüyle Tüsterî'nin ubûdiyyet ve nefse karşı duruşun, velâyet makâmının sağlamış olduğu ilâhî yardım ve takviyelere rağmen daha güvenli ve temkinli bir yol olacağı kanaatinde olduğu düşünülebilir.<sup>964</sup>

Tasavvuf tarihinde velâyet düşüncesinin sistemli ve teorik bir zemine oturmasını sağlayan asıl sûfî ise *Hatmü'l-Evliyâ* isimli eseriyle Hakim et-Tirmizî olmuştur.<sup>965</sup> Tirmizî'ye göre velî, ilk anlamıyla sûfî demektir ve bundan ötürü bütün eserlerinde sûfî yerine velî kelimesini kullanmaktadır.<sup>966</sup> *Âdâbü'l-Mürîdîn*'de ehl-i tevhîd olan tüm insanların velâyet kapsamında olduğunu belirten Tirmizî, velâyetin ilk mertebesini cennet arzusuyla ibadete yönelip, haramdan sakınanlar; ikincisini de ibadete yönelip, haramdan sakınmakla birlikte kalplerini dünyaya dair bütün arzulardan da arındırmaya çalışanlara tahsis etmektedir.<sup>967</sup> Daha çok amel ekseninde kurgulanmış bu şemanın daha dakik bir versiyonu ise *Hatmü'l-Evliyâ*'sında yer almaktadır. Daha seçici ve ayrıştırıcı bir tavırla kaleme aldığı bu eserde Tirmizî, odak noktasını insânî çabadan alıp ilâhî bir vergiye çevirerek, velâyet mertebesini doğası Allah tarafından belirlenen bir ilişki

---

<sup>963</sup> Tüsterî, *Tefsîrû't-Tüsterî*, 43, 44.

<sup>964</sup> Tüsterî'nin bu düşüncesi saadet ve şekâvet kavramlarını açıkladığı bir sözünde şöyle kendini belli etmektedir: “Bedbahtlığın alâmeti kudreti inkârdır. Saadetin alâmeti ise î mân la kalbin genişlemesi, kalbin zenginlikle rızıklanması, itaat üzere olma, zühde muvaffakiyettir. Kim Allah ile kendisi arasına edebi koyarsa, Allah onun kalbini temizler ve onu saadet ile rızıklandırır. Edebini korumaktan daha zor olan herhangi bir şey yoktur. Edeb ise ekmeği arpa, tatlıları hurma, elbiseleri yün, evleri mescid, ışıkları güneş, kandilleri ay, ziynetleri takvâ, amelleri rızâ, azıkları takvâ, yemekleri gecede, uykuları gündüzde, kelâmları zikir, suskunlukları tefekkür, bakışları ibret, sığınak ve yardımcıları Allah olan kimselerde bulunur. Onlar ölüm gününe kadar sabrederler.” Bk. Tüsterî, *Tefsîrû't-Tüsterî*, 68.

<sup>965</sup> Tirmizî'nin velâyet teorisi hakkında ayrıntılı bilgi için bk. Radtke, “İbnü'l-Arabî'nin Öncülerinden Biri: Hakîm Tirmizî ve Velâyet Görüşü”; Çınar, *Velâyet Düşüncesinin Oluşum Süreci ve Erken Dönem Tasavvufunda İslâm'ın İdeal İnsan Tipi* (İstanbul: İstanbul Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2021); Kazım Ağcakaya, *Hakîm et-Tirmizî'nin Nübüvvet ve Velâyet Teorisi* (İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2002).

<sup>966</sup> Radtke, “The Concept of Wilaya in Early Sufism”, 488.

<sup>967</sup> Bu yönüyle velâyet kavramı, Mu'tezilî düşüncedeki anlamını çağrıştırmaktadır. Bk. Hakîm et-Tirmizî, *Mürîtlerin Âdâbı: Âdâbü'l-mürîdîn*, çev. Mehmet Zahit Tiryaki (İstanbul: Hayy Kitap, 2019), 11.



biçimine dönüştürmektedir. Diğer eserlerinde olmayan bir terminolojiyle “velî-yi hakkillah” ve “veliyyullah” makâmlarından bahseden Tirmizî, bir önceki tasnifte yer alan her iki mertebeyi, bu taksîmindeki ilk mertebeye dahil etmektedir. Bunlardan velî-yi hakkillah mertebesinde olanlar Allah’ın hukûkuna riâyet edenlerden oluşan şerîat evliyâlığına karşılık gelmektedir<sup>968</sup> ki gafletten uyanmış, tövbe etmiş ve tövbesine sadık kalmış kimseleri kapsamaktadır. Bunlar yedi âzâyı korumayı ahdetmiş, o istikamet üzere oluncaya kadar da her şeyden sarf-ı nazar etmişlerdir. Veliyyullah makâmında mukîm olanlar ise Allah’ın îmânenenler içinden kendisi için seçip özel olarak koruduğu, nefslерinden alıkoyduğu, mânevî bilgilerle desteklediği, yüksek derecelere ulaştırdığı kimselerdir.<sup>969</sup> İlk gruptaki veliler, bütün hayatlarını emir ve nehiyler konusunda hassas davranmakla geçirseler ve bu hususta çok gayret göstetseler de evliyâullahın rütbesinin gerisinde kalmak durumundadırlar. Nitekim evliyâ-i hakkillah “hakk”ı yerine getirmenin vesile olacağı ulviyet ve kurbiyeti, nefsin bu ikisinden beslenen hazzı sebebiyle yitirmeye çok yakındırlar.<sup>970</sup> Bu yüzden de vuslata ermeleri mukadder veya muhakkak olmadığı için evliyâ hakkillahın âkıbeti meçhûldür. Ancak kurbet makâmına ulaşmış ve nefsin aldaticılığından kurtulmuş olanlar için güzel âkıbet kesindir.<sup>971</sup>

Tirmizî’nin imza fikirlerinin başladığı yer de tam olarak burasıdır. Tirmizî evliyâullahın Allah’a vuslat yolunu izah ederken “ilâhî isimler”i velâyet mertebelerine karşılık getirmiştir. Dahası bu mertebelerin en üstüne Hz. Peygamber’in nübüvvetinin kuvvetini ve korunmuşluğunu ifade eden “hâtem” kavramıyla nitelediği “hâtemü’l-evliyâ”yı yerleştirmiştir. Tasavvufun geleneksel sınırlarını aştığı gibi, vahyin ve nübüvvetin anlamını da yeniden tartışmaya açan bu kavramsal yenilikte, Tirmizî nübüvvetin Hz. Muhammed ile son bulmasını ifade eden “Hâtemü’n-nebiyyîn” tabirini, Hz. Muhammed’in diğer peygamberlerden üstünlüğü şeklinde anlamış ve bu üstünlüğü onun nefs ve şeytanın hilelerinden korunmuş olmasına bağlamıştır. Hz. Peygamber’in ümmetinden gelen evliyâ için de hâtemiyyetin söz konusu olduğunu savunarak her

---

<sup>968</sup> Tirmizî, *Hatmu’l-Evliyâ: Velîliğ’in Sonu*, 55.

<sup>969</sup> Tirmizî, *Hatmu’l-Evliyâ: Velîliğ’in Sonu*, 55-57.

<sup>970</sup> Radtke, “The Concept of Wilaya in Early Sufism”, 489.

<sup>971</sup> Tirmizî, *Hatmu’l-Evliyâ: Velîliğ’in Sonu*, 144-145.

dönemde Allah tarafından özel olarak seçilmiş ve hatalardan korunmuş bir velînin olduğunu ve ümmet için kurtarıcı bir vazife icra ettiğini düşünmüştür.<sup>972</sup>

“Ehlullâhın bir kısmı en yüksek velâyet derecesine sahip olur. Bu kimse Allah’ın kendisini velâyeti için seçip kullandığı bir kuldur. O, Allah’ın kabzasında hareket eder. O’nunla konuşur, O’nunla görür, O’nunla tutar, anlar ve akleder. Allah, onun yeryüzünde şânını yaymış, kendisini halkın velîler sancağının sahibi, yer ehlinin emniyeti, gök ehlinin nazar yeri, gönüllerin reyhanı, Allah’ın has dostu, Rabbânî sırların madeni, nazargâh-ı ilâhî, yeryüzünde Zât-ı Bârî’nin adalet kamçısı yapmıştır. Allah, onun vasıtasıyla kullarını terbiye eder. Onun nazarıyla ölü kalpleri diriltir. Halkı kendi yoluna çevirir. Onunla hukuk-ı ilâhîyi ayakta tutar. O, hidayet anahtarı, yeryüzünün sürûru, ehlullâhın emîni ve imamıdır. O siddıktır, hak adamıdır, ârifdir. İlhamı mazhardır. Yeryüzünde Allah’ın biricik dostudur.”<sup>973</sup>

Bu husûsî hasletlerin atfedildiği velî kavramı Tirmizî ile birlikte dönüşümünü tamamlamış; bilgiyi ilham veya “sekine”<sup>974</sup> yoluyla aracısız bir şekilde almak, Allah tarafından muhafaza edilmek, kerâmet sahibi olmak ve âlemde tasarrufta bulunmak ve idare etmek gibi bazı yeni özellikler kazanmıştır.<sup>975</sup>

Dolayısıyla Tirmizî’nin kavramsal katkılarıyla da birlikte velâyet doktrini tasavvuf düşüncesinin ana meselelerinden biri haline gelmiştir. Tirmizî’nin buraya kadar anlattıklarımız doğrultusunda, seçkinlik fikrinin en önemli ve öncü ismi olduğunu söylemek yerinde olacaktır. Düşünceleri avâm, havâs ve havâssü’l-havâs şeklindeki üçlü tasnifin çok ötesine geçen Tirmizî evliyâ arasında da kategorik değerlendirmelerde bulunmuş ve “ricâlü’l-gayb” meselesine de önemli katkılarda bulunmuştur. Onun

---

<sup>972</sup> Tirmizî, *Hatmu’l-Evliyâ: Velîliğin Sonu*, 113-117.

<sup>973</sup> Hakîm Tirmizî, *Nevâdiru’l-usûl fî ehâdîsi’r-Resûl*, thk. Abdurrahman Ümeyye (Beyrut: Dârü’l-Mecîd, 1992), 1/339.

<sup>974</sup> Tirmizî, “sekîne” kavramını velîlerin ilhamı ile birlikte düşünmektedir. Ona göre peygamberlere gelen vahiy esnasında rûhun üstlendiği vazifenin bir benzeri kalpte bulunan sekîne tarafından icra edilmektedir. Ona göre, sekînenin görevi sadece bilgiye aracılık etmek değil aynı zamanda bilgiyi karşılamak ve kalbe yerleştirmektir. Bilgiye bu şekilde eşlik eden sekîne, kalbin gelen bilgi karşısında şüpheye düşmesine engel olur ve onu teskin eder. Bu yönüyle sekine, nübüvvetin mukaddimesidir. Bk. Tirmizî, *Hatmu’l-Evliyâ: Velîliğin Sonu*, 126, 145.

<sup>975</sup> Çınar, *Velâyet Düşüncesinin Oluşum Süreci ve Erken Dönem Tasavvufunda İslâm’ın İdeal İnsan Tipi*, 86.

velâyet makâmı ile nübüvvet makâmı arasında kurduğu yakın irtibat, korunmuşluk konusunda da kendini belli etmektedir. Nefsin, yalnız avâm sınıfı değil velîler için de çok büyük bir tehlike arz ettiğini veliyullah ile velî-yi hakkıllah ayrımı üzerinden işleyen Tirmizî, Allah tarafından seçilenlerin en üstünü olan velîyullah için ise bu tehlikenin söz konusu olmadığını savunarak, korunmuş velî düşüncesini daha güçlü bir savunuya dönüştürmüştür.

Böylece Hz. Peygamber'in vefatından sonra sahipsiz kalan nebevî mîrâs, mânevî otoriteyi ve ümmetin ıslahını yeniden sağlamak üzere Şia'dan alınıp, sünnî düşüncenin temsilcileri olarak sûfîler tarafından devralınmıştır. Dinin ideal insanı hakkında ortaya konulan muğlak açıklamaların, sûfîlerin ve bilhassa Tirmizî'nin dilinde net ve detaylı tahlîllere dönüşmesi ise tasavvufî yöntemin kulu vardıracağı son mertebeyi göstermesi açısından ayrıca önemlidir.

Çalışmanın arkaplanını teşkil eden insanın ezeliyeti ile velâyet düşüncesinin kesişim noktalarını böylece “seçkinlik” ve “korunmuşluk” bağlamında ele almış olduk. Vardığımız netice ilk tahlilde, sûfîlerin insanın Allah ile doğrudan ve süreklilik esasına dayalı bir ilişkinin boyutlarını tasvîr ve tahlîl edebilme zorluğunu aşabilmek için çoğu zaman birden fazla kavramın uzanım ve açılımlarına müracaat etmiş olduklarıdır. İkinci tahlilde ise insanın veya rûhun ezeliyeti gibi teorik ve gaybî bir konunun “şahsiyet” kazanması, ancak velâyet düşüncesiyle mümkün olmuştur. Ezel âlemine kimlerin nasıl vasıl olabileceği ve o vuslatı nasıl sürdürebilecekleri gibi muayyen sorular etrafında şekillenen bir Allah kul ilişkisi, şüphesiz ezeliyet düşüncesinin de muhtevâsını belirginleştirmiştir. Buna göre varılabilecek en nihai hüküm ezeliyet makâmı, gerçekte yalnızca evliyâyâ aittir ve diğer insanların ezel yakınlığından nasibi yalnızca bilkuve bir ikrârda kalırken; evliyânın nasibi her âna sirayet eden bilfiil bir ikrâr ve hakîkî bir mensubiyettir. Şimdi ele alacağımız konu ise ezeliyet meselesinin varlık ve varlığa geliş konularına taalluk eden kozmolojik bir uzantısı olarak “hakikat-ı Muhammediye” kavramı olacaktır.

### **2.3.2. Ezeli Nûr: Varlığın Muharriki Olarak Nûr-i Muhammedî**

Kur'ân-ı Kerîm ve hadîslerde çeşitli türevleriyle varid olan “nûr” kavramı bazı müfessirlerin ve hususen sûfîlerin yorum gücüyle teolojik ve ontolojik birçok meselenin

mihveri haline gelmiştir. Kavram üzerindeki ilk tartışmalar ise “Allah göklerin ve yerin nûrudur. O’nun nûrunun temsili, içinde lamba bulunan bir kandillik gibidir.”<sup>976</sup> âyetinde yer alan “nûrunun” kelimesindeki ( • )/hû zamirinin nereye râcî olduğu hakkındadır. Sahâbe neslinden olan Kâ’b el-Ahbâr’ın (ö. 32/664) bu zamirin mercii olarak Hz. Peygamberi göstermesi daha sonra teorileşecek olan “nûr-i Muhammedî” düşüncesinin ilk teorik temelini oluşturmuştur. Kendi döneminde şaz bir yorum olmanın ötesine geçmeyen bu açıklama Mukâtil b. Süleyman’ın (ö. 150/767) tefsîrinde de ve bu kez “nûr-i Muhammedî” şeklindeki terkiple daha somut bir kisveye bürünmüş ve böylece teorinin lafzî temeli de oluşmuştur.<sup>977</sup> Her iki müfessirin de muğlak bir yorum olarak gündeme getirdiği Hz. Peygamber’in nûra olan nisbeti ise ilk kez Sehl b. Abdullah Tüsterî (ö. 283/896) tarafından ortaya konmuştur.

Tüsterî’nin teoriye olan katkısını Nûr Sûresi’ndeki mezkûr âyet üzerinden takip etmek güçtür, nitekim o da nûr kelimesindeki zamîri Hz. Peygamber’e izafe etmekle yetinmiş ve herhangi bir gerekçe sunmamıştır. Ancak “elest âyeti” olan A’râf Sûresi 172 ile Bakara Sûresi 30 ve Necm Sûresi 13 gibi diğer bazı âyetleri, doğrudan nûr-i Muhammedî’nin tasavvuf düşüncesinde kazanacağı “Hz. Peygamber’in tarihsel kimliğinin öncesinde ve ötesinde, zuhûr eden ilk varlık olduğu ve diğer bütün varlıkların sebebi ve amacı olduğu” anlamına hamledilebilecek tarzda tefsîr etmiştir. Mesela A’râf Sûresi’nde konu edilen ve rubûbiyet akdi veren “zerreler”in hepsinin aynı mertebede ve hakîkatte olmadığını; ilk ve öncelikli zerrenin Hz. Peygamber olduğunu gerekçesiyle birlikte şöyle izah etmektedir:

“Üç tür zürriyet vardır: Birincisi Muhammed (s.a.v.) dir; çünkü Allah Teâlâ Hazret-i Muhammed’i yaratmayı murâd edince nûrundan bir nûr ızhâr etmiştir. (Bu nur) azamet perdesine ulaşınca Allah’a secde etmiş, Allah Subhanehü ve Teâlâ da onun secdesinden nurdan cam gibi büyük bir sütun (amûd) yaratmıştır ki içi de dışı da Hz. Muhammed’in ta kendisidir. Bu nûr bir milyon sene îmântabâatları ile Rabbü’l-âlemînin huzûrunda hizmetle durmuştur ki bunlar, îmânın muâyenesi, yakînin mükâşefesi ve Rabbin

---

<sup>976</sup> en-Nûr 24/35.

<sup>977</sup> Âyeti tefsîr ederken نورته terkebini “Nûr-i Muhammed” şeklinde tefsîr ederek, âyetin devamındaki ‘mişkât’ı Hz. Peygamberin babası Abdullah’ın sülbü, ‘zücâce’yi Hz. Peygamberin bedeni, “misbah”ı da Hz. Peygamberin bedenindeki îmânile te’vil eder. Bk. Mukatil b. Süleyman, *Tefsîr-i Kebîr*, çev. M. Beşir Eryarsoy (İstanbul: İşaret Yayınları, 2006), 3/157-158.

müşahedesidir. Böylece Allah Teâlâ yaratmaya başlamadan bir milyon yıl önce ona müşâhede ile ikramda bulunmuştur. ”<sup>978</sup>

Hız. Peygamber’in nûrunu ilk varlık kategorisi olarak açıklayan Tüsterî, Hız. Peygamber’in bu ezeli nûrundan ikinci zerre olan Hız. Âdem’in yaratıldığını, üçüncü olarak da bütünüyle Hız. Âdem’in zürriyetinin yaratıldığını ifade etmektedir. Kendinden önceki hiçbir müfessirde bulunmayan bu yorumda, Tüsterî’nin daha önce çokça bahsi geçtiği gibi ezeliyet ile tasavvufî düşünce arasında kurduğu yakın irtibatın önemli bir tesiri olmalıdır. Önceki bölümlerde genel manasıyla insanın başlangıç noktasını ezele götüren ve kemâle eren insanı yücelten açıklamalarının, bu sefer Hız. Peygamber’in şahsına yüklendiği ve metafizik bir ilkeye dönüştürüldüğü izlenmektedir. Buna göre Hız. Peygamber’in altmış üç senelik zamanla sınırlı cismanî hayatından ayrı bir varlığı daha mevcûdudur. Allah’tan başka hiçbir şey yokken ilk defa nûr-i Muhammedî veya Tüsterî’nin kavramsallaştırdığı üzere “el-hak mahlûkun bihi” var olmuş, diğer bütün mahlûkât bu nûrdan ve onun için halkedilmiştir.<sup>979</sup> Dolayısıyla âlemin var olma sebebi ve gâyesi bu Muhammedî nûr veya hakîkattir. Nitekim Bakara Sûresi 5. Âyeti tefsîr ederken de Tüsterî Allah Teâlâ’nın Dâvûd’a hitâben söylediği: “*Muhammed’i (s.a.v) kendim için yarattım. Âdem’i onun için yarattım. Mümin kullarımı bana ibadet için yarattım, eşyayı da âdemoğlu için yarattım.*”<sup>980</sup> şeklinde bir sözünü naklederek de Hız. Peygamber’in bütün mahlûkâta sebkât eden ezeli yönünü vurgulamaktadır. Bütün mahlûkâtın nisbeti Hız. Âdem’e iken; Allah’ın seçkin mümin kullarının nisbeti Hız. Muhammed’e; Hız. Muhammed’in nisbeti ise doğrudan Allah’adır. Hûd Sûresi 40. âyetinin tefsîrinde de aynı düşünceyi “*Peygamberlerin nûru O’nun nûrundandır. Melekut nûru O’nun nûrundandır. Dünya ve âhiretin nûru O’nun nûrundandır.*”<sup>981</sup> sözüyle ifade etmiştir. Bu durumda İbn Arabî’nin sisteminin temel argümanını teşkil edecek olan varlığın başladığı ilk nokta veya mertebe olarak nûr-i Muhammedî düşüncesinin ilk defa Tüsterî tarafından sûfi düşüncesine eklendiği söylenebilir.<sup>982</sup>

<sup>978</sup> Tüsterî, *Tefsîrû’t-Tüsterî*, 68-69.

<sup>979</sup> Mahmut Çınar, *İslami Literatür’deki Nur-i Muhammedi Anlayışının Nübüvvet Açısından Değerlendirilmesi* (İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2006), 52.

<sup>980</sup> Tüsterî, *Tefsîrû’t-Tüsterî*, 27.

<sup>981</sup> Tüsterî, *Tefsîrû’t-Tüsterî*, 79.

<sup>982</sup> Schimmel, *İslamın Mistik Boyutları*, 230.

Tüsterî'nin ilk var olan nûr olarak Hz. Peygamber'i yücelten, onu zamansal varlığın başlangıcının ötesine yerleştiren ve dahası bütün varlıkların ilkesi haline getiren bu yaklaşım, velâyet düşüncesinin zirvesi olarak yorumlanmaya da müsaittir. Allah ile insan arasındaki vücûdî ayrımı, Hz. Peygamber'in şahsiyetini aracı kılarak çözmeye çalışan bu teoride, türlü mertebelerden geçerek terakki eden sâlikin ulaşacağı nihai makâmın ne olacağı sorunsalına verilmiş yeni bir yanıt görmekteyiz. Daha öncesinde "ezeliyet makâmı" olarak muğlak bıraktığımız Allah ve insan arasındaki en şeffaf temasın gerçekleştiği nokta, Tüsterî'nin dilinde nûr-i Muhammedî mertebesine dönüşmüş gibidir. Tüsterî Hz. Peygamber'in derecesini nübüvvet vazifesine bağlayan bütün açıklamalardan sıyrılarak, onu varlık âleminin zuhûruna vesile olan, ilahî meşiyetin en husûsi ve kâmil tecellîsi haline getirmiş ve ona ezeliyet atfetmiştir. Sözüünü ettiğimiz ezeliyet, önceki başlıklarda ele aldığımız üzere Allah'ın tüm mevcûdâta olan zâtî ve vücûdî önceliğini zedelemeyen bir zamansızlık ifadesi şeklinde anlaşılmalıdır. Yani Muhammedî nûr, Allah tarafından varlığa getirildiği için ontolojik anlamda değilse de âlemin yani zamansal düzlemin öncesinde zuhûr ettiği için zaman bakımından ezeli mâhiyettedir. Sözgelimi "*Andolsun onu, önceden bir defa daha görmüştü,*"<sup>983</sup> âyetini tefsîr ederken ilk görmenin "ibtidâda" gerçekleştiğini ve yaratmanın başlangıcından bir milyon yıl önce nûr amudunda/sütûnunda bir nûr olarak, Allah Teâlâ'nın huzûrunda ubûdiyetle kıyâm ettiğini belirtmektedir.<sup>984</sup> Buradaki "bir milyon yıl" ifadesinin metafizik terminolojinin oluşmadığı bir dönem itibarıyla, bilinmeyen ve kuşatılamayan bir zamansızlık olarak okunması daha tutarlı olacaktır.

Bu durumda Tüsterî'nin rûhunun ezeliyeti hakkındaki dağınık halde bulunan fikirleri Hz. Peygamber'in zaman öncesi varlığında topladığını düşünmemiz mümkündür. Dahası ezeliyet düşüncesinin velâyet ile bağlantı noktaları da Hz. Peygamber'e odaklanan bir kemâl anlayışını zorunlu kılmaktadır. Şöyle ki bahsi geçtiği üzere tasavvufî düşüncede idealize edilen kâmil insanın veya velînin, Allah ile doğrudan irtibat halinde olduğunu göstermek üzere öne sürülen fikirler, Hz. Peygamber'in hem dînî hem de şahsî otoritesi üzerindeki ilginin azalmasıyla sonuçlanabilir, dahası getirdiği şerîatin de itibarını zedeleyebilirdi. Nitekim ibâhî tavırların İslâm'da diğer dînî geleneklerden ziyade tasavvuf içerisinde neşvü nema bulması bu kaygıyı oldukça

---

<sup>983</sup> en-Necm 53/13.

<sup>984</sup> Tüsterî, *Tefsîrû't-Tüsterî*, 156.

anamlı kılmaktadır. Dolayısıyla Tüsterî'nin hem ezeliyet hem de velâyet düşüncesini Hz. Peygamber'in merkezîyetini tahkîm etmek üzere nûr-i Muhammedî kavramına tahmil etmesi veya nübüvvet olgusunu metafizik düzleme taşıması, bir kulun terakki edebileceği en son mertebenin yine de Hz. Peygamber'in altında kalacağını ikrârı olarak okunabilir. “*Velîlik mertebelerinin sonuncusu, peygamberlik mertebelerinin ilkidir.*”<sup>985</sup> şeklindeki sözü de bu düşüncesinin açık bir örneğidir.

Nûr-i muhammedî kuramının oluşum ve gelişiminde önemli bir rol oynayan diğer bir isim ise Tüsterî'nin sohbet halkasında yetişen Hallâc-ı Mansûr'dur. Hallac'ın insanların ezeli bir kaynağa ulaşan lâhûtîlik ile dünyevi unsurlardan müteşekkîl nâsûtîlik olmak üzere iki zıt tabiata sahip olduğunu savunduğunu belirtmiştik. Hallac, insanın nâsuttan lâhûta olan seyrini veya yetkinleşme sürecini ise Hz. Peygamber'den başlayan ve âlemin bütün zerrelere kadar yayılan bir nûr fikrinden hareketle izah etmektedir. Daha doğrusu Tüsterî'de Hz. Peygamber'de başlayan ve nihâyete eren nûr, Hallac'ın sisteminde Allah'tan başlamaktadır. Yani nûrların en parlağı ve kadîmi bizzat Allah'tır.<sup>986</sup> Varlık da Allah'tan tedricen yayılan bir ışık hüzmeleri gibi, önce en kâmil hâliyle Hz. Peygamber'de, ardından nebîler, velîler ve yetkinlik durumuna göre diğer tüm varlıklarda zuhûr etmektedir. Hallac bu düşüncesini: “*Peygamberlik nûru, yalnız O'nun nûrundan çıkmıştır. Nurların aydınlığı bile O'nun nûrundandır. Nurlar içinde kıdem (ezeli olan) den daha parlağı, daha eskisi daha belirgin olamaz. Ama o Kerem sahibinin nûru müstesnâ.*”<sup>987</sup> sözleriyle ifade eder. Buna göre nûrun ilk alıcısı olan Hz. Peygamber, Allah ile diğer tüm mahlûkât arasında köprü vazifesi icra ederek müstefâd olduğu nûru alt kademelere doğru yaymaktadır. “Bir'den bir çıkar” şeklindeki Yeni Platoncu ilkeyi anımsatan bu yayılım hiyerarşisinde nûr-i Muhammedî ezeli bir olgu olarak karşımıza çıkmaktadır. Nitekim Sülemî, Fetih Sûresi'nin 29. âyetindeki “*vellezîne meahû*” tabirini tefsîr ederken, Hallac'a Hz. Peygamber'in ne zaman nebî olduğu hakkında sorulunca verdiği şu cevabı nakletmektedir:

---

<sup>985</sup> Tüsterî, *Tefsîru'l-Kur'âni'l-Azîm* (Kahire, 1911.), 97'den naklen Böwering, *The Mystical Vision of Existence in Classical Islam: The Qur'anic Hermeneutics of the Sufi Sahl at-Tustari*, 239-240.

<sup>986</sup> Sülemî, Hallac'ın Allah'ı parlak bir hilâle benzettiği şöyle bir şiirini nakletmektedir: “Gözlerimden akan yaşlar gibi, kalbimle zarı arasında akıp durmaktasın. Rûhların bedenlere yerleşmesi gibi, kalbimin boşluğunda gönlüme kuruluyorsun. Vücûdumdaki en belirsiz ürperişlerin dahi müsebbibisin. Ey sekiz, dört ve iki günlükken de ayın on dördü gibi parlayan Hilâl!” bk. Sülemî, *Tabakâtü's-Sûfiyye*, 189.

<sup>987</sup> Hallac, *Dîvân-ı Hallac*, 94.

“Bizler resûl, nebî, risâlet ve nübüvvetten sonrayız. Kendinden başka zâkiri olmayanı anmak nerde, sen nerde? Hüviyetini kendinden başka kimsenin bilmediği varlık kim, sen kim? Ve Kalem, ‘Muhammedün Resûlullah’ sözünü yazdığı zaman nerede nebî nerede? Zaman ve mekân malûldür. Sen nerde, Hak ve hakikat nerde? Şu var ki Hz. Muhammed'in ismi risâletle zuhûr edince o ismin mahalli de Allah onu risâletle andığı için, şereflendi. Hz. Muhammed Allah'ın güçlü resûlü, emin elçisi. Onun adı, ezelde güzelliğinin en üstünü, zuhûrların en büyüğü şeklinde, nebîler ve velîler arasında itinâ ile anıldı.”<sup>988</sup>

Pasajda Hallâc'ın yalnız nübüvvetin değil, bütün bir varlığın kendinden başladığını, aynı zamanda zaman ve mekân gibi bütün hüdûs ile mâlûl unsurlardan önce var olduğu anlatılmaktadır. Tavâsîn'de de benzer şekilde nûr-i muhammedînin ezeli ve ebedî bir hakikat olduğunu, arazlar ve cevherler gibi kevn ile fesâda konu olabilecek tüm unsurlardan uzak ve önce olduğunu şöyle ortaya koymaktadır:

“O ölmez, hep yaşar. Olduğu gibi durur her zaman. Hâdiselerden önceydi o, şeylerden ve kâinatlardan önce meşhurdu. Renklerden önce anılıyordu, cevherlerden önce dillerdeydi. “Önceden önceydi O ve “sonra” dan sonra da kalacaktır.”<sup>989</sup>

Aslında Hallâc Tavâsîn'in tamamını ilk faslından itibaren “Sirâc” kelimesiyle tanımladığı nûr-i muhammedî temasıyla işlemiştir demek yalıs olmayacaktır. Nitekim eserin giriş cümlesi: “*Gayb nûrundan bir kandildir o. Bir ıdı ve tekrar makâmına döndü. Diğer bütün kandillere galip geldi ve sultân oldu hepsine de.*”<sup>990</sup> şeklindedir. Buna göre başta Hz. Âdem olmak üzere bütün peygamberler, nübüvvetlerini ve bütün velîler velâyetlerini onun bu ezeli nûrundan almaktadırlar. Dahası Allah'ın ilk varlığı olan bu Muhammedî nûr, her tür yetkinliğin menbaı olduğu gibi, bütün âleme sebat etmesiyle de varlıkta küllî bir örnek teşkil etmektedir. Nitekim “*Onun himmeti bütün himmetlerin önünde, vücûdu yokluktan, adı Kalem'den öncedir. Zira o bütün ümmetlerden evveldir.*”<sup>991</sup> Yine Tavâsîn'de yer alan “*O'dur yeryüzündeki varlıklar kadar yıldızlara da peygamber olan.*” sözü, Hallâc'ın nûr-i Muhammedî kavramını

<sup>988</sup> Bk. Ebû Abdurrahmân Sülemî, *Hakâiku't-Tefsîr* (Beyrût: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2001), 259.

<sup>989</sup> Hallâc, *Dîvân-ı Hallâc*, 94.

<sup>990</sup> Hallâc, *Dîvân-ı Hallâc*, 93.

<sup>991</sup> Hallâc, *Dîvân-ı Hallâc*, 94.



âlemin kozmik ilkesi şeklinde de anlaşılmalı müsaite oldukça teorik bir çerçevede yorumladığını göstermektedir.

Dolayısıyla Hallâc, insânî yetkinlik fikrini velâyetten ziyade nübüvvet olgusuna yaslamış görünmektedir. İnsani kemâl ile nebevî nûr arasındaki ilişkinin açığa çıktığı sözlerinden birinde Hallâc: *“Onu gerçek hüviyetiyle “siddik” olandan başka tanıyan olmadı. Siddik ona tam manasıyla uydu/muvâfik ve ondan sonra dostu/murâfik oldu ki aralarına başka hiçbir kimse girmesin.”*<sup>992</sup> Hz. Peygamber’e uymak, tanımak ve dostu olmak şeklinde sıraladığı kemâl süreci, Hallâc’a göre sosyal nizamın ahengini sağlayan tebliğe tabi olmanın çok ötesinde bir muhtevaya sahiptir. Hz. Peygamber’in nübüvvetine tabi olmak onun ezeli bir nûr olan hakikî şahsiyetini tanımaktır ki Hallâc bu nimetin yalnız siddikiyet makâmına varanlar için imkân dahilinde olduğunu belirtmektedir. Siddikiyet makâmı ise nübüvvet ile velâyet arasında bulunan nübüvvetten sonraki en yüce makâmdır ve bir anlamda hatmu’l-velâye makâmına tekabül ettiği varsayılabilir. Buna göre Hallâc’ın kemâl tertibinde velâyet, siddikiyet ve nübüvvet olmak üzere üç kademe bulunmaktadır. Tevhîdde aşırıya kaçan mâlum sözleri ve düşüncelerine rağmen Hallâc nübüvveti, en yüce vuslat makâmı olarak vazederken, etki ve sirayet alanını yatay düzlemde genişletirken dikey düzlemde de derinleştirmiş olmaktadır.

Sonuç olarak Tüsterî ve Hallâc’ın oldukça net bir kurguyla işlediği nûr-i Muhammedî teorisinin, rûhun ezeliyeti hakkındaki sûfi kabûlünün oldukça önemli bir neticesi olarak gündeme geldiği söylenmelidir. Aslında ezeliyet ile nûr veya velâyet teorisinin ya da insânî kemâle konu olan diğer tüm oluş ve duruşların sebep ve sonuç ilişkisi bağlamında izah edilmesi birtakım güçlükler barındırır. Nitekim sûfîlerin inanç ve düşünme biçimleri bidâyet ile nihâyet arasındaki ayrımı neredeyse tamamen ortadan kaldırmaya meyyal bir karakter arz etmektedir. Bundan dolayı sözelimi nübüvvetin ezeli bir nûr olarak yüceltilmesinin mi yoksa ezeli bir kaynaktan gelmenin kemâl için zorunlu olduğu yönündeki kabûlün mü önce geldiği sorusu, cevapsız kalmakla malûldür. Tasavvuf geleneğinin özgünlüğü de aslında bu belirsizlik ile en uçlar arasındaki döngüsel ilişkilerdir. Varlık âleminin en alt tabakasında bulunan cismânî insan, dîni idrak etme kabiliyeti, gayreti ve ilâhî inayet sayesinde adım adım Allah’a yaklaşacak ve vasıl olacağı makâm ezeliyet sahası olacaktır. Yetkinleşmiş insanın bu

---

<sup>992</sup> Hallâc, *Dîvân-ı Hallâc*, 93.

ezeliyet sahasında Allah’a yakın ama yine de ayrı olarak nerede konuşlanacağı ise velâyet ve nûr-i Muhammedî teorilerinde çözümlenmeye çalışılmıştır. Yani tasavvufî yöntemden geçerek ilk ahdini tahakkuk ettiren insan, dindarlıkta metafizik bir boyuta evrilerek zaman ve mekân üstü bir konum olan velâyet makâmına adım atacaktır. Bu makâma ermek ise mutlak sûrette nübüvvet nûrundan ışıldayan ve yayılan feyzi kâbil olmakla eşdeğerdir. Böylece tasavvufun iki aslî teorisi olan ve daha ilk dönemde sistematik bir muhtevada ele alınarak tasavvufun iyiden iyiye metafizikleştiği sonraki dönemlere bırakılan en büyük miras olarak nûr ve velâyetin ezeliyet düşüncesiyle bağlantı noktalarını ortaya koymaya çalıştık. Bir sonraki başlıkta da tasavvufun erken döneminde oluşan diğer bir temel öğreti olarak “ilâhî aşk”ın rûhun ezeliyeti ile irtibat noktalarını ortaya koymaya çalışacağız.

### 2.3.3. Ezeli Aşk: “Belâ”dan Belâya Düşmek

Tasavvufun ilk döneminde Allah’a olan bağlılığın muhabbet veya aşk gibi beşerî münasebetlerden müktebes ifadelerle anılmasının imkânı önemli bir tartışma alanı oluşturmuştur. Âyetlerde ve hadislerde yer alan kulun Allah’a veya Allah’ın kula olan muhabbeti, sünnî düşüncede Allah’ın kuluna “nimet vermesi” ve kulun da Allah’a “itaat” etmesi şeklinde anlaşılmıştır.<sup>993</sup> Allah’ın kula olan muhabbeti hakkında ilk sûfîlerin paradigmaya mutabık kaldıkları<sup>994</sup> söylenebilse de kuldan Allah’a yönelik muhabbet hakkında oldukça gelişmiş ve özgün bir söylem oluşturdukları muhakkaktır.<sup>995</sup> Nitekim Allah hakkındaki düşünce ve inanışların, Allah’ın emirleri ve nehiyleri hakkındaki düşünce ve inanışlara dönüşmesinin kavramsal ifadelerinden biri olarak itaat, sûfîlere göre soğuk ve ayık bir dindarlık modelini teşvik etmektedir.<sup>996</sup> Bunun yerine dîni bütün boyutlarıyla içsel bir idrake kavuşturmayı esas alan yaklaşımla sûfîler Allah ile kul münasebetini mutlak sûrette gizil ve özel bir bağlılık zeminine oturtmaya çalışmışlar; salt şer’î içerikleriyle istimal edilen ibadet veya itaat gibi

<sup>993</sup> Bk. Kuşeyrî, *er-Risâle*, 518 [*Tasavvuf İlmine Dair Kuşeyrî Risâlesi*, 404].

<sup>994</sup> Allah’ın kula olan muhabbeti hakkında Hücûrî de Kuşeyrî’ gibi oldukça temkinli bir dil kullanmaktadır. Bk. Hücûrî, *Keşfu’l-Mahcûb*, 338 [*Hakikat Bilgisi*, 369-370].

<sup>995</sup> Aşkın söyleme dönüşme gücü hakkında Şiblî’nin şu sözünü zikredebiliriz: “Âşık susunca, ârif konuşunca mahvolur.” Kuşeyrî, *er-Risâle*, 524 [*Tasavvuf İlmine Dair Kuşeyrî Risâlesi*, 410].

<sup>996</sup> Ekrem Demirli, “Yunus’un Tasavvuf Anlayışının Kurucu Unsurları: Ezeli İnsan ve Kadim Tanrı Arasında Aşka Dönüşen İman,” *Darulfunun İlâhiyat* 32/1 (2021), 49.

kavramları Rûzbârî'nin “*Muhabbet muvâfakâttır.*”<sup>997</sup> sözünde görüldüğü üzere sûfî inâç sistemine sevgiyle eşleştirerek kabul etmişlerdir. Sûfilerin sevgi ve kulluk arasında kurdukları irtibatın daha açık bir ifadesi ise Yahyâ b. Muâz'ın şu sözünde açığa çıkmaktadır: “*Hardal tanesi kadar muhabbet, muhabbetsiz yetmiş sene ibadetten daha çok hoşuma gider.*”<sup>998</sup> Allah'a duyulan muhabbetin, onun murâdı ve arzusunun dışında kalan her şeyi yakacağından, sûfiler mükellefiyet konusu olan tüm haller ve davranışları muhtemel gâyeler ve beklentilerden soyutlayarak O'nu sevmenin tabîî gereği haline getirmişler<sup>999</sup> ve nihai kertede, Allah ve kul arasındaki en ideal ilişki biçiminin muhib ve mahbûb ilişkisi olduğunda karar kılmışlardır.<sup>1000</sup> Kulun Allah'a olan teveccühünü muhabbet, meveddet, aşk gibi müteaddid tabirle ifade etme yoluna giden ilk sûfîler böylece tasavvufta sevgi dilinin gelişiminde oldukça önemli bir rol oynamışlardır.

İlk dönemden itibaren coşkun ifadelerin mihverinde olan ilâhî sevgi -ki bazı araştırmacılar Rabiâtü'l-Adeviyye ile başlatırlar-<sup>1001</sup> sûfiler tarafından bazen ihlâs, sıdk, havf, recâ, tevekkül, îsâr gibi diğer bazı makâmlar ile ilişkili bir biçimde ele alınmıştır.<sup>1002</sup> Serrâc tarafından “avâmın mehabbeti” olarak kategorize edilen bu tür sevgide Allah'ın nimet ve ikramlarından hoşnutluk ön plandadır. Serrâc ikinci kademedeki sâdık ve muhakkiklerin muhabbetinin geldiğini söyleyerek, bunu Allah'ın sıfatlarına nazar kılan kulun gark olacağı sevgi türü şeklinde izah etmektedir. Muhabbette nihai kademenin ise ârifler ile sıddîklere ait olduğunu belirten Serrâc, bu sevgiyi de kulun Allah'ın kadîm ve illetsiz sevgisine nazar etmesi ve onun da Allah'ı böyle bir sevgiyle sevmesi şeklinde tanımlamaktadır. Burada aktardığı Zünnûn Mısrî'nin; “*Saf sevgi, her şeyin Allah ile ve Allah için olduğu bir anlayıştır. Böyle biri*

<sup>997</sup> Kuşeyrî, *er-Risâle*, 522 [*Tasavvuf İlmine Dair Kuşeyrî Risâlesi*, 407].

<sup>998</sup> Kuşeyrî, *er-Risâle*, 527 [*Tasavvuf İlmine Dair Kuşeyrî Risâlesi*, 412].

<sup>999</sup> Sözgelimi Zünnûn Mısrî şöyle der: “Cehennem korkusu maşuktan ayrılma korkusuna kıyasla ummâna düşen bir damla gibidir.” Bk. Nicholson, *İslâm Sûfîleri*, 148.

<sup>1000</sup> Bernd Radtke, “Warum ist der Sufi orthodox,” *Der Islam* 71 (1994), 302-307.

<sup>1001</sup> Afîfî, *İslâm'da Manevî Hayat*, 185.

<sup>1002</sup> Örnek olması açısından Tüsterî'nin şu açıklaması zikredilebilir: “Bu dinin erkânı dörttür: sıdk, yakîn, rıza ve muhabbet. Bunların zıtları ise dinden değildir. Sıdkın alâmeti sabırdır. Yakînin alâmeti nasihati kabul etmektir, rızânın alâmeti hilâfı terk etmektir. Muhabbetin alâmeti ise îsârdır.” Bk. Tüsterî, *el-Muâraza ve'r-Red*, vr. 236a.'dan naklen: Gedik, *Sehl b. Abdullah et-Tüsterî ve Tasavvufî Görüşleri*, 425.

*Allah için seven Hak âşıkıdır.*” sözü, muhabbetin en üst seviyesinin aşk olarak ifadesini bulduğunu örneklemektedir.<sup>1003</sup>

Serrâc’ın muhabbet derecelerinde en üste konumlandığı muhabbetin ki artık ilâhî aşk olarak da bahsedilebilir, Allah’ta başlaması ve doğrudan ve sürekli sûrette kulu kuşatması, ilâhî sevginin zâhîdâne bir melankoliden öte bir anlama çok kısa sürede evrildiğini haber vermektedir. Bâyezid-i Bistâmî’nin “*O’nu sevdiğimi sanıyordum, ancak gördüm ki O’nun aşkı benimkinden önceymiş.*”<sup>1004</sup> şeklindeki net ifadesi bunu doğrular niteliktedir. Peki Allah’ın kula kadîm ve illetsiz bir muhabbet beslemesi ne anlama gelmektedir? <sup>1005</sup>

Öncelikle belirtmek gerekir ki tarif etmesinin güçlüğü ve her türlü abartıyı kaldıracak bir kapasiteye sahip olması sebebiyle ilâhî aşk kavramı genellikle fenâ, bekâ, cem’ gibi yine tasavvufun ibâre ve ifadeye sığmayan diğer hallerinin refakatinde ele alınmıştır. Bu haller ve aşk arasındaki müşterek nokta ise kulun kendini saran dünyevî şartlardan büsbütün uzaklaşması ve bunun neticesinde Allah ile hususî bir ünsiyete mazhar olmasıdır. Bu ünsiyetin aşk hali ise kulun dünyada bulunuşunu büsbütün ıstıraba dönüştürmektedir. Bahsi geçen diğer hâlleri önceleyen sıkı bir irade ve yoğun bir çaba olmasına rağmen, aşk hâli vuslattan uzak kalınan her bir ânda sahibini kendiliğinden yaşama dair her şeyden alıkoyarak acı ve hasretten başka bir yol bırakmamaktadır. Bu yönüyle bir kez aşkla muttasıf olmak, bütün ömre kifayet edecek bir mücâhedeye eşdeğer olmaktadır. Bu noktada Bâyezid-i Bistâmî’nin kendine işaret

---

<sup>1003</sup> Serrâc, *el-Lüma’*, 86-87 [*İslâm Tasavvufu*, 57-59].

<sup>1004</sup> Nicholson, *İslâm Sûfîleri*, 145.

<sup>1005</sup> Muhabbet kavramı etrafında ele alınan “aşk” kavramı meselenin esas problematik yönünü teşkil etmektedir. Hücûrî Allah ile insan arasında aşk ilişkisinin imkanını ele alarak şöyle bir tasnifte bulunmaktadır: 1) İlk gruptaki sûfîler kulun âşık ve Allah’ın mâşuk olmasına cevaz verirken, Allah’ın âşık, kulun da mâşuk olmasını imkansız görmektedirler. Çünkü aşk, maşuktan nefyedilmek anlamına gelmektedir ve kul Allah’tan men edildiği için âşık olması kabildir, Allah’ın kuluna kavuşması konusunda ise bir engel bulunmadığından âşık olarak vasıflanması doğru değildir. 2) Bazı sûfîler, kulun Allah’a âşık olmasını da imkansız görmüşlerdir; bu düşüncede olanlara göre de aşk bir şeyi sınırlarıyla kuşatmayı gerektirmekte ve Allah da sınırları olmaktan münezzehtir. 3) Sonraki dönem sufileri “aşk, zâtı idrâk etmeyi gerektirir.” düşüncesiyle Allah’ın âşık olmasını caiz görmüşler, kulun âşkını ise reddetmişlerdir. Yine bu grupta olanlar, muhabbet ve aşkın arasını tefrik ederek, muhabbetin sem’a/işitmeye, aşkın ise basara/görmeye dayandığını öne sürmüşlerdir. Buna göre Allah’a olan muhabbet O’nun hitâbını işitmekle de vaki olurken, Allah’a âşık olmak için O’nun bizzat görülmesi iktiza etmektedir. Bk. Hücûrî, *Keşfu’l-Mahcûb*, 343 [*Hakikat Bilgisi*, 373].

ederek söylediği “Burada bir kişi var ki gece gündüz demeden ezel ve ebed deryasını içmekte ve daha yok mu diye nara atmaktadır.”<sup>1006</sup> sözünü hatırlamak gerekir.

Aşk halinin savruk ve coşkun ifadelerde kalmayıp bir teoriye kaynaklık edecek muhtevaya kavuşması ise aşkın kuldan değil, Allah’tan başladığı yönündeki düşünceyle mümkün olabilmıştır. Mesela Harrâz evliyânın husûsî konumunu anlatırken elest bezmine atıfta bulunarak şöyle bir ifade kullanmaktadır: “Allah kudretiyle bütün rûhları Âdem’in sulbünden çıkardı ve rûhlar Rablerinin “elestü birabbiküm” sorusuna “belâ” diye cevap verdiler. İşte rûhlar bu vakitteyken Allah’ın muhabbeti evliyânın rûhlarına oldu.”<sup>1007</sup> Velâyetin menşei ve ilkesinin Allah’ın bazı seçkin kullarına yönelik husûsî muhabbeti olduğunu imleyen bu ifade, Harrâz’ın seyr u sülûke dair görüşlerinde tekrar açığa çıkmaktadır. İştîyâkın/hasret hakikatini, “Geçmişe dönmek için sürekli yanıp tutuşmaktır. Başka bir deyişle ezeldeki hâline dönebilmek adına ayrılık korkusu ve buluşma ümidi besleyerek hükümrân sahibi Yaratıcı’ya kavuşma arzusu duyan kişi müştaktır.”<sup>1008</sup> şeklinde izah eden Harrâz’a göre ezelde Allah’ın bir teveccühü olarak başlayan muhabbet akışında Allah muhib, evliyâ ise mahbûb pozisyonundadır. Bu noktada Harrâz’ın ezel ile elesti kastedip etmediği mühim değildir; nitekim hangisini vuslat anı kabul edersek edelim, bundan sonra yaşanacak bütün ânlar hasret olacaktır. Harrâz’ın “ezel hasreti” olarak tanımladığı iştîyâk kavramı böylece, Allah’ın ezeli muhabbetinin, beşerî hayatı büsbütün azâba çevirdiğine yönelik ilk kavramsal girişim sayılabilir. “Kim Allah’a kavuşmayı isterse (severse-muhabbet istemenin son noktasıdır) Allah da ona kavuşmayı ister. Kim de Allah’a kavuşmayı istemezse Allah da ona kavuşmayı istemez.”<sup>1009</sup> şeklindeki hadîs-i şerîfi de bu düşüncesini temellendirmek üzere aktaran Harrâz, Allah’ın muhabbetine mazhar oldukları için müminlerin -aslında evliyânın- elbette Allah’a kavuşmayı derin bir muhabbetle beklediklerini söylemektedir. Yani hadîste ifade edilen kulun Allah’a teveccühünü Harrâz, Allah’ın kuluna ezeldeki teveccühüne bağlamaktadır. Aynı şekilde ezeli muhabbetten mahrum kalmış olan ve bu sebeple de Allah’a kavuşma ümidi olmayanların da kafirler gürûhu olduğunu bildirmiştir. Dolayısıyla ezeli teveccühde ilk adım kulların dünya hayatındaki tercihlerinin ilahî öngörüsü olarak başlamış ve böylece seçkinlik pozisyonu olarak

---

<sup>1006</sup> Attâr, *Evliyâ Tezkireleri*, 177-178.

<sup>1007</sup> Harrâz, *Kitâbu’l-Ferâğ: Risâleler*, 75.

<sup>1008</sup> Harrâz, *Kitâbu’l-Hakâik: Risâleler*, 88.

<sup>1009</sup> Müslim, “Zikir”, 14-17, Buhârî, “Rikak” 41; Tirmizî, “Cenâiz”, 67.

velâyet ortaya çıkmıştır. İkinci adımda ise Allah bu makâmın mukîmleri olan evliyâyâ ikinci bir teveccühle bulunarak muhabbetini ilka etmiştir. Buna göre evliyâ, dünya hayatına intikal ettiklerinde velâyetlerini sürdürmek üzere sergileyecekleri dâimî çabanın yanısıra bir de tükenmez bir hasret ve iştiyâkla kuşatılacaklardır. Böylece Harrâz'ın velâyet ve muhabbet kavramlarını, kulu Allah'a en mükemmel sûrette bağlayan iki ezeli ilişki olarak ele aldığını söylemek mümkündür.

Ezeliyet teorisyenlerinden biri olarak Cüneyd-i Bağdâdî'nin ilâhî sevgi konusundaki düşünceleri de yine mîsâk âyetine dayandığı açıklamalarında aranmalıdır. Kulun muhabbetini “*kalbin Allah'a ve O'na âit olan her şeye meyli*”<sup>1010</sup> olarak tanımlayan Cüneyd, bu sevginin boyutlarını *kurb-u nevâfil* ve *ferâiz* hadîsine atıfla ve “*Sevenin sıfatlarının yerine sevilenin sıfatlarının geçmesidir.*”<sup>1011</sup> sözüyle ortaya koymaktadır. Buna göre kulun muhabbetinde zirvesi, Allah'ın kulun eylemlerine aracı olması ve Allah'ın da o kula kefil olması şeklinde anlaşılmaktadır. Cüneyd-i Bağdâdî, Allah'ın kuluna olan sevgisini ise *Kitâbu'l-fenâ*'da fenâ mertebesine erenlerin durumunu izah ederken şöyle açıklamaktadır: “*Hamdolsun ki her şeyden alakalarını kesip kendisine yönelenlerin bütün bağlarını kopardı. Hakikatleri kendiyle birleşen ve kendine dayananlara verdi. Onlara varlık verdiği zaman sevgisini de verdi.*”<sup>1012</sup> Varlığa geliş ile muhabbet arasında bir tür özdeşlik kuran bu açıklama, öncelikle Harrâz'ın düşüncesinin devamı niteliğindedir. Nitekim muhabbetten veya muhabbetle var olduğu belirtilen bu kimselerin evliyânın rûhları olduğu açıktır. Diğer yandan ilâhî muhabbete mazhar olmanın verdiği bu anlık vuslat sevincinin, kulu bağlayan ömürlük hasrete dönüşümü Cüneyd-i Bağdâdî tarafından da ikrâr edilmiştir: “*Bana kendini lutfetti, sonra beni benden gizledi. Artık ben benim için zararlı olan şeylerin en kötüsüyüm.*”<sup>1013</sup> Devamında da beşeriyet azâbı ile ezeliyet nimeti arasındaki gerilimde salınan insanın serzenişlerini uzun uzun tasvîr ettikten sonra şöyle bir sonuca varmaktadır: “*Rûh beşerî vücudunda oldukça bu üzüntü devam eder ve o hâle tekrar erişmek için derin bir iştiyâk ve ihtiyaç hisseder. O'nunla dolduktan sonra, O'nun tarafından ateşe atılmaktan nasıl ızdırâba düşmesin?*”<sup>1014</sup>

<sup>1010</sup> Kelâbâzî, *et-Taarruf*, 128 [*Doğuş Devrinde Tasavvuf*, 163].

<sup>1011</sup> Serrâc, *el-Lüma'*, 87 [*İslâm Tasavvufu*, 59].

<sup>1012</sup> Bağdâdî, *Resâilü'l-Cüneyd*, 32.

<sup>1013</sup> Bağdâdî, *Resâilü'l-Cüneyd*, 32.

<sup>1014</sup> Bağdâdî, *Resâilü'l-Cüneyd*, 34-35.

Cüneyd-i Bağdâdî'nin muhabbet ile mîsâk arasında kurduğu ikinci bağlantı noktası ise “belâ”<sup>1015</sup> lafzının açılımıdır. Cüneyd, rûhların elest bezminde Allah'ın hitâbına belâ ikrârı vererek aslında kıyamete kadar üzerlerine yağdırılacak olan elem ve ıstıraplara tahammül göstereceklerini kabul etmiş oldukları görüşündedir. İkrâr veren bütün kullar arasından ise, “belâ ehli” olarak tesmiye ettiği özel bir gruptan söz eden Cüneyd-i Bağdâdî, onları da kendi aralarında Allah'ın ezeli hükmü karşısında sergiledikleri tahammüle göre derecelendirmektedir. Bunlardan tekâmüle ermeyenler, tahammül noktasında zaaf göstererek belânın hakikatinden uzak düşenlerdir. Belâyâ hakikatiyle tahammül edenlerin halini ise şöyle anlatmaktadır:

“Belâ ehli, Hakk'ın kendilerinde yaptığı işe, Allah'ın kendilerinde cereyan eden hükmüne bitiştikleri zaman sırları garipleşir, ezelde olduğu gibi rûhlarını yitirirler. Vatanlar onları barındırmaz. Vücudun ilk mekanları onları setretmez. Kendilerini belâyâ düşürenin aşkıyla yanarlar. Ve ikinci defa o hali kaybedip beşeriyete dönmenin ıstırapı içinde daima inlerler.”

Belâ ikrârında sâdık ve muhlis olanların, ilk ândan itibaren dünya hayatında barınamamaları hem hasretten hem de vuslattan perdelenmiş bir halde ve müthiş bir kaybolmuşluk hissi içinde çırpınmalarını Cüneyd-i Bağdâdî, görüldüğü üzere aşk metaforuyla ele almaktadır.<sup>1016</sup> “Belâyâ düşmek” tabirini aşka düşmek manasıyla birleştiren Cüneyd, belâyâ düşüren olarak Allah'ı önce Âşık sonra da Mâşuk olarak nitelemiş olmaktadır. Artık “belâ”nın, diğer tüm imtihanlardan sıyrılıp yalnızca mâşuk olan Allah'tan ayrı kalma belâsına tahammül şeklinde anlaşıldığını pasajın devamındaki şu sözlerden de anlamak mümkündür:

---

<sup>1015</sup> Kavramın tasavvufî düşüncedbazeki yansımaları hakkında bir çalışma için bk. Muammer Cengiz, “Tasavvufta Belâ ve İmtihan Telakkisi”, *Sufiyye*, 10/2021, 9-48.

<sup>1016</sup> İlâhî aşkın kuldaki tesirlerini göstermesi açısından diğer bir örnek olarak Cüneyd ile Serî Sakatî arasında geçen şu diyalog zikredilebilir: “Serî elime bir kâğıt parçası verdi ve: Bu senin için yedi yüz kıssadan ve fevkalade menkıbeden daha hayırlıdır, dedi. Kâğıtta şu şiir yazılı idi: Âşık olduğumu iddia edince sevgilim bana dedi ki: Yalan söylüyorsun, görüyorum ki, kemiklerin etli. Aşk dediğin insanın kalbini eritir ve kalbi kalpteki zara yapışır. İnsanı o derece soldurur ki, kendisine çağırana cevap vermeye kâdir olamaz. Aşk insanı o kadar zayıf ve arık hale getirir ki, onda ağlayan ve niyazda bulunan bir göz bebeğinden başka bir şey kalmaz.” Bk. Kuşeyrî, *er-Risâle*, 525 [*Tasavvuf İlmine Dair Kuşeyrî Risâlesi*, 410].

“Bu kaybediş, onları derinden yaralamış, onların beşerî vücutları kendilerini sıkıştır. Onlar Allah’ı ararken çok üzgün, çok iştîyak ve çok ıstırap içindedirler. Bu iştîyak onlara susuzluk getirir. Allah’ı bilme peşinde koşarken kendilerini tamamen onda kaybederler. Ruhun Allah’a olan bu susuzluğu ona her türlü matemden daha acı bir ıstırap verir. Ve her kisvede Allah’a dair bir işaret görmesi, rûha fakrın tadını tattırır.”

Dolayısıyla Cüneyd-i Bağdâdî ezeli, fenâ, riyâzet, velâyet gibi tasavvuf tarihinin en temel teorilerinde olduğu gibi Allah ve kul arasındaki ezeli muhabbetin izahında da mîsâk âyetinden işlevsel bir kaynak olarak beslenmiştir. Böylece Cüneyd’e göre ezelde Allah dünyadaki yaşantılarını öngörerek bazı kulları seçkin kılmış, onlara muhabbet etmiş, varlık verip belâ ikrârı almış, onları da bu velâyet ile muhabbete şahid kılmıştır. Bu belâ ikrârı ve şehâdet dolayısıyla da velî kulların beşerî hayatları, yalnızca ezeldaki velâyet ve muhabbet makâmına tekrar vasıl olabilmenin çaresiz özleminden ibaret olmaktadır.

İlahî muhabbeti hakîkî manası ve en yoğun hâliyle izleyebileceğimiz isim ise şüphesiz Hallâc’dır. İdam sürecinde fetva makâmı olarak vazife göre Dâvûd ez-Zâhiri’nin: “*Aşk Allah’a ulaşmaz, çünkü mâşukun hissî ve maddî olması iltizâm eder.*” şeklindeki beyanı, gerçek sebebi ne olursa olsun, Hallâc’ın ölüm fermanını ölçüsüz âşktan aldığı açıklaştırmaktadır.<sup>1017</sup> Bir sözünde “*Sana olan aşkı seni etime kemiğime geçirdi.*” diyerek ortaya koyduğu bu büsbütün aşka teslim olmuşluk, Hallâc’ın Allah aşkında simge isim olmasının tezahürlerinden biridir. Eserleri boyunca husûsen kendi tecrübeleri üzerinden âşktan ölüme giden yolu anlatan -ki çoğu sûfî bunu “şehâdet” olarak niteler- Hallâc, Cüneyd’in belâ ehli tasnîfindeki ilk mertebeyi yani belâyâ tahammül gösteremeyip zaafa düşenleri temsil eder gibidir.<sup>1018</sup> Nitekim Hallâc aşkın tesir ve esâretini her fırsatta hikâye ve şikâyetle dökmekten çekinmemiştir:

“Hak gönüle egemen olunca orada kendisi dışındaki her şeyi silip süpürür; bir kulunu sevdiğinde halkı ona düşman ederek o kulu kendisine yöneltir ve kendisine yaklaştırır. Ancak benim halim ne? Tanrı’nın bir kokusunu bile

---

<sup>1017</sup> Afîfî, *İslam’da Manevî Hayat*, 206.

<sup>1018</sup> Muhtemelen Cüneyd, Hallâc’ın îdâmında ana akım sûfîleri töhmetten kurtarmak amacıyla dünya hayatını ezeliyet lehine heba etmemek gerektiği şeklinde orta bir yol göstermek amacıyla belâ ehli tertibini vaz etmiştir. Bk. Attâr, *Evliyâ Tezkireleri*, 532.



alamadım, ona azıcık bile yaklaşmadım. Buna karşın bütün insanlar bana düşman oldular.”<sup>1019</sup>

Hallâc, ilâhî aşkın bir zevk ve haz değil, külliyen elem ve azâb olduğunu “*Aşk namazı için abdest ancak kanla alınır.*”<sup>1020</sup> sözüyle de ifade etmektedir. Yine bir anlatısında yer alan kelebeğin ateş aşkı ve iştiyakı nasıl ki ateşin içine düşüp onda yok olmakla tahakkuk ediyorsa, Hallâc’ın aşkı da ancak nâsûtiyetten kurtulmasıyla vuslat bulacaktır. Ancak Hallâc, anlık vuslatlara da rıza göstermemektedir ve ölüm dâimî vuslat için öngördüğü tek yoldur.<sup>1021</sup> Gerçekten de Hallâc’ın hayatı ilâhî aşkın ıstırapından ölüme sığınmak ve ölüm dilenmek özetinde geçmiştir. Çarşı pazar dolaşır insanlara: *Ey insanlar! Beni Allah’tan kurtarın. Allah benim kanımı size helal kıldı, öyleyse öldürün beni; böylece siz cihadın erleri olursunuz, bense şehid. Öldürün bu lanetliyi!*”<sup>1022</sup> şeklinde çağrıda bulunması bu ızdırâbın yaşamaktan men edici gücünü vurgulamaktadır. Bazen kendinin bazense İblîs’in çıkmazını tasvîr eden şu dizeleri bu hâlini göz önünde bulundurarak okuyunca oldukça manidardır: “*Elleri bağlı denize attı ve seslendi: Dikkat et, su ıslatmasın seni.*”<sup>1023</sup> Dolayısıyla îdâma giden yolda Hallâc’ın sürece oldukça faal bir şekilde katıldığını ve ölümünü hızlandırmaya çalıştığını söylemek gerekir. Îdâmının ardından Şiblî’ye Hallâc’ın şehadetinin anlamı sorulduğunda zikrettiği şu kudsî hadîs ise Hallâc’ın bu aceleciliğini anlaşılır kılmaktadır: “*Aşkımın öldürdüğü kişinin diyeti ben değil miyim?*”<sup>1024</sup>

Hallâc’ın “Ene’l-hak” gibi meşruiyeti bütün dînî çevrelerce sorgulanacak bir ifadeyi yalnız vecd ve sekr halindeyken değil, fark ve sahv şuurundayken sürdürmesi de aynı sebebe bağlanmalıdır.<sup>1025</sup> Vuslatın nadir anlarında yaratılmamış ilâhî rûh olan

---

<sup>1019</sup> Hallâc, *Dîvân-ı Hallâc ve Meahû Ahbâru’l-Hallâc ve Kitâbu’t-Tavâsin*, 42.

<sup>1020</sup> Attâr, *Evliyâ Tezkireleri*, 535.

<sup>1021</sup> “Fehm Tâsîni”nde yer alan temsîlin tamamı şöyledir: “Pervâne ışığın çevresinde sabaha kadar uçar da bu hali en tatlı sözlerle anlatmak için şekillere döner. Sonra nazlanıp övünür de vuslatla kemâle özenerek gururlanır. Kandilin ışığı, hakîkatin ilmi; sıcaklığı hakîkatin hakîkati. Alevin içine dalmaksa hakîkatin hakkı. Pervâne doymadı, ışıkla, hararetle. Attı kendini alevlere. Şekiller hala beklemede. Haber verecek diye bakış yoluyla pervâne. Pervâne uçtu, döndü, eritti kendini ve yok oldu ortalarından. Resimsiz, cisimsiz, isimsiz, unvansız hâle geldi. Artık ne için dönecekti şekillere! Vuslattan sonra hangi hal vardı ki döne? Nazara ulaşan, kulak vermez habere ve bakılması gerekene ulaşan aldırılmaz nazara.” Bk. Hallâc, *Dîvân-ı Hallâc*, 95.

<sup>1022</sup> Hallâc, *Dîvân-ı Hallâc*, 42.

<sup>1023</sup> Schimmel, *Hallâc: Kurtarın Beni Tanrı’dan!*, 25.

<sup>1024</sup> Schimmel, *İslamın Mistik Boyutları*, 152.

<sup>1025</sup> Rıza Bakış, *Aşığın Tevhîdi*, 89.

lâhûtilik, yaratılmış insani rûha yani nâsûtîliğe o kadar yaklaşmakta ve onu kuşatmaktadır ki bu yakınlık bir özne değişimiyle sonuçlanmaktadır. İşte o ânda Allah kendine duyduğu ezeli sevgiyi yani, kendisinin insan sûretine duyduğu yaratılmamış sevgiyi izhar etmektedir.<sup>1026</sup> “*Senin aşkını bütün varlığımla kucakladım ey benim velâyetim. O kadar yoğun gösterdin ki kendini bende tezâhür eden senden başkası değil.*” derken de aşkın “Ene’l-hak” sözüne nasıl dönüştüğünü izah etmektedir aslında. Nitekim Hallâc’a göre sözedilen ilâhî aşka tutulmak, kulun kendi tercihi ve çabasıyla değildir, bilakis: “*Sevgi ezeli bir niteliktir, ezeli bir inayettir. Bu ezeli nitelik olmasaydı ne imânı tanıyabilirdin ne de Kur’ân’ı.*”<sup>1027</sup> Burada da içinde bulunduğu zarûret halinin ezeldaki vuslattan ve ilâhî muhabbetten kaynaklandığının son derece farkında olan Hallâc, imân ve İslâm’ın da bu muhabbetten kaynaklandığını bildirmektedir. Daha önce vahdetü’l-edyân düşüncesi bağlamında ele aldığımız üzere, hidâyet ezelde Allah’ın muhabbet ilka ettiklerinde tahakkuk etmiştir.<sup>1028</sup> O halde Hallâc’ın bütün gayreti, dâvete icabetten ötesi değildir. Ancak anlaşılan o ki Hallâc’ın bu ezeli muhabbetten nasibi, hidâyetin de velâyetin de ötesinde şehadetten açılmıştır.

### 3. DEĞERLENDİRME

Sonuç olarak ezeliyet ile ilâhî aşk arasındaki ilişkiyi seçtiğimiz üç mühim simânın fikirleri üzerinden genel hatlarıyla ortaya koymaya gayret ettik. Allah’ın muhabbete veya aşka mevzu olabilirliği yönündeki tartışmalarda, tarafını tasavvufun iç dinamiğinden yana belirleyen sûfler, Allah ile kurbîyet ve ünsiyete çıkan veya bu yakınlığı ifade etme işlevini layıkıyla görebilecek olan aşk kavramının tedâvülü konusunda son derece girişken davranmışlardır. Bu doğrultuda *ilk* adım, kulun Allah’a yönelişinde menfaat kaygısını ortadan kaldırarak, kulluğun teklîfe değil tevhide uyarlanması olmuştur. Bunun neticesinde Allah, korku ve cezâ veya ümit ve mükâfât gibi selbî ve müsbet hükümleri değil, doğrudan doğruya Zât’ından ötürü, en derin insânî his olan sevginin biricik nesnesi haline getirilmiştir. Tasavvufî sevgi teorisinin gelişiminde *ikinci* adım ise, insanın Allah’a olan bu saf sevgisinin, Allah’ın kula olan

---

<sup>1026</sup> Schimmel, *Hallâc: Kurtarın Beni Tanrı’dan!*, 24.

<sup>1027</sup> Massignon, *The Passion of Hallaj: Mystic and Martyr*, tr. Herbert Mason (New Jersey: Princeton University Press), 1/28.’den naklen: Bakış, *Aşığın Tevhîdi*, 95.

<sup>1028</sup> Schimmel, *Hallâc: Kurtarın Beni Tanrı’dan!*, 62.

ezelî sevgisinden ileri geldiğini kabul etmek sûretiyle, bu sefer Allah, sevginin ilk ve biricik öznesi olarak anılmaya başlamıştır. Bu çıkarıma muvafık olan bazı âyetler ve hadîslerin de istişhâdıyla sûfîler insanın varoluş hikâyesini, Allah'ın mutlak kemâlinin zuhûruna olan muhabbetine dayandırmışlardır. Sözü edilen mutlak kemâlin ilk ve en mükemmel sûreti olarak belirttiği varsayılan Hz. Peygamber'in ezelî hakîkatı ise sûfîlerin hem varlık hem de hidâyet, velâyet, sıddîkiyet gibi daha alt kemâl basamaklarını temellendirmek için başvurdukları hem kozmik hem de ahlâkî bir ilke haline gelmiştir. Böylece Allah'tan ezelden beri yayılan ve muhabbetinin izhârı olan ilâhî nûr, önce Hz. Peygamber'in hakîkatini, ardından velâyet kademelerini, ardından sırasıyla tüm mahlûkâtı kuşatmaktadır. Dolayısıyla çalışmanın başından beri açıklamaya çalıştığımız “insan rûhunun ezeliyeti”ne ilişkin sûfî görüşleri, tasavvuf ilminin teşekkülünden bugüne kadar etkinliğini muhafaza eden “velâyet”, “nûr” ve “muhabbet” gibi en temel doktrinlerin oluşumunda en önemli rolü oynamıştır. Bu sebeple tasavvuf düşüncesinin seyrini anlamak ve anlamlandırmak için tasavvufta rûhun mahlûk ve ezelî bir olgu sayıldığını kabul etmek gerekmektedir.

## SONUÇ

“Tasavvufta Ezeliyet Düşüncesi” başlıklı tezimizde, tasavvufun erken veya klâsik dönemi kabul edilen hicrî III. ve IV. asır dolaylarında, sûfilerin rûhun ezeliyetine ilişkin görüşlerini incelemiş olduk. Başlangıç noktamız olan “tasavvufun gâyesini ve yöntemini belirleyen üst bir ilke olarak rûhun ezeliyeti” hipotezini, üç bölüm üzerinden sağlamaya çalıştık.

I. “Ezeliyet Düşüncesinin Tarihsel Arkapları” başlıklı ilk bölümde, öncelikle ezeliyet kavramının düşünce tarihindeki seyrini belirginleştirerek, özellikle Platon’un “idealar” kuramı ile Plotinus’un “Nous” kuramlarının tasavvufî düşüncedeki ezeli varlık telakkîsine tesir etmiş olabileceği, en azından Müslümanların gündemine ilk defa bahsi geçen filozoflar vesilesiyle girdiği için, ezeliyet kavramının düşünsel içeriğinin ilk kez sûfiler tarafından ortaya koyulmadığı yönünde bir sonuca ulaştık. Nitekim Antik felsefede ontoloji, epistemoloji ve kozmolojinin ana referanslarından biri haline gelen ezeli ilke anlayışı, dinî düşüncedeki ilk yankısını Monoteist bir din olarak Yahûdîlik ile felsefî söylemi sentezlemeye çalışan ilk Yahûdî filozof Philo’da göstermiştir. Monoteist dinlerdeki aşkın Yaratıcı ile süflî âlem arasındaki aşılmaz mesafeyi, felsefede âlemin ezeliliğini ispat etmek üzere ihdâs edilen “logos” nazariyesi vasıtasıyla aşmaya çalışan Philo’nun diyalektik tarzı ise Yahûdîlik’te değil Hıristiyan düşüncesinde yayılım ve etki alanı bulabilmiştir. Hıristiyanlık’ta Hz. İsa’nın Yaratıcı’nın ezeli kelâmı-logosu olduğu yönündeki akîdevî ilkeye kaynaklık eden logos nazariyesi, İslâm’da ise teolojinin bizzat ismi hâline gelerek, Müslüman akîdesinin tespit edilmesinde en öncelikli taarruz hattı haline gelmiştir. İslâm’da ezeliyet telakkisini detaylandırmaya çalıştığımız “kelâm ve tasavvufun nas yorumunda farklılık” başlığında, öncelikle Allah’ın dışındaki herhangi bir varlığın ezeli kabul edilmesinin çeliştiği kabul edilen en önemli ilke olarak “tevhîd”in ne anlama geldiğini hem kelâm hem de tasavvuf zemininde detaylandırdık. Kelâm düşüncesinde ezeliyet kavramının her şeyden önce sade ve sadece Allah hakkında bir niteleme olarak kullanılabileceği sabitesinin diğer tüm mesâilin belirlenmesinde aktif rol oynadığı ve bundan ötürü Allah’ın âlemle ilişkisine temerküz eden bütün esasların mutlak bir tenzîh ifade eden Kadîm ve hâdis ikileminde kurgulandığı anlaşılmaktadır. Diğer bir ifadeyle kelâm alimleri, antik düşünceden tevârüs edilen ezeli ilke veya rûh anlayışının İslâm düşüncesine sirayet edip, “taaddüd-i kudemâ” tehlikesine zemin hazırlamaması için, ezeliyetin karşısına “atomculuk” fikrini ikame etmişler ve bununla da bir ferdi olarak insanı da kapsayacak şekilde bütün âlemin kendini önceleyen bir yokluktan sonra atomlardan meydana geldiğinde karar

kılmışlardır. “İnsanın mâhiyeti” konusunda herhangi bir istisnadan kesinlikle kaçınan atomcu telakkîde, âlemin bir alt kümesi olarak incelenen insan, ezeli Yaratıcı’nın diğer yarattıklarından yalnızca teklifle mükellef olması bakımından ayrışan ölümlü bir mahlûk olmaktan ileri mana taşımamaktadır. Mükellefiyet bahsinin açılımında ön plana çıkan “akıl/nefsin mâhiyeti” konusuyla tekrar aralanan ezeliyet kapısı ise bu sefer aklın “maddî cevher” olarak tanımlanmasıyla tekrar kapanmıştır. Böylece kelâmî düşüncede ezeli varlık tasavvurunun, Allah’tan başka konusu olmadığı, bu başlık altında ulaştığımız en genel sonuç olmuştur.

Sufilerin ezeliyet tasavvurunun dakik bir şekilde tahlili için ise önce tasavvufun diğer dînî ve ilmî geleneklerden ayrıştığı noktaların tespit edilmesi gerekmektedir. Çünkü tasavvufî düşüncede ezeliyet kuramının ortaya çıkışı, kelâmî düşüncedeki parametrelerden oldukça farklıdır. Kelâmîde ezeliyet tartışmaları “Allah’ın varlığı ve birliğinin ispat edilmesi” kaygısı ekseninde yürütülürken; tasavvufî düşüncede “Allah ile kulun hangi keyfiyetle ilişki kurabileceğini anlayabilme” gâyesine matuftur. Bu sebeple tasavvufta ezeliyet düşüncesinin oluşum ve gelişim seyrini takip edebileceğimiz bazı önemli noktalar belirledik ve böylece ezeliyet veya ezeli varlık kuramlarının normatif geleneklerdeki anlamlarından hangi hassasiyetler doğrultusunda uzaklaştırıldığını tespit etmeye çalıştık. Bu doğrultuda incelediğimiz meseleleri ve ulaştığımız neticeleri şu şekilde sıralayabiliriz:

**a)** Kelâmın ve aynı ekseninde faaliyet gösteren fihhın statikleştirdiği inanç ve amel alanına topyekûn bir başkaldırıyla ilim arenasına giren sûfîler, öncelikle dîn ve dünyâyâ dair her şeyi yeniden tanımlamaya açarak, İslâm’ın büsbütün normatif bir gelenek olarak devam etmesinin önüne geçmeye çalışmışlardır. Bu maksatla sûfîler ilk olarak zâhirî ve aklî alan lehine anlam daralmasına maruz bırakılan “şerîat” olgusunu, bâtınî ve hakîkî olanı da içerecek şekilde yatay düzlemde genişletirken, dikey düzlemde de derinleştirmişler ve böylece “ikmâl” edici bir tavır sergilemişlerdir.

**b)** Sûfîlerin bu ikmâl projesinde ikinci adım, “akıl ve nefis” üzerinden yürütülen bilgi soruşturmasında, ahlâkın belirleyiciliğini ortaya koyarak, yalnızca eyleme dönüşmüş bilginin meşruiyetini kabul etmeleridir. Bilgi ve eylem arasındaki iltizâm ilişkisi diğer dînî ilimlerce de bir noktaya kadar kabul görmüştür; sûfîleri bu genel kanaatten temyiz eden nokta ise bilginin eyleme dönüştüğünde ikincil ve daha doğru bir bilgi türü olarak “mârifetin” hasıl olacağı yönündeki düşünceleri olmuştur. Böylece sûfî epistemolojisi, bilgiden eylemi ve eylemden yeni bir bilgiyi intaç eden üç kademeli ve ahlâk temelli bir sürece karşılık getirilmiştir.

c) Sûfilerin statik düşünceye karşı geliştirdikleri söylemin üçüncü kademesi, “insan”ın mâhiyeti konusunda olmuştur. İnsanı hakîkatin edilgen ve sıradan bir nesnesi olarak tasavvur eden geleneksel yaklaşıma sûfiler, “tekâmül ve tehavvül” eksenli nefis görüşüyle muarız olmuşlar ve insanı âlemin herhangi bir ferdi değil; Allah’ın hakîkatlere mazhar kıldığı husûsî varlığı olarak yeniden tanımlamışlardır.

d) Mazhar olunan hakîkatlerin aktarımı ve anlatımı için teklif edilen “işâret” dili ise sûfilerin statik düşüncenin naklinde kullanılan “ibâre”ciliğin tekeli kırma gâyesine matuftur. Buna göre işâret dilinin ortaya çıkışı bir nassı, ilk katmana tekabül eden ibâre anlamını da içerecek şekilde, bütün muhtemel manalarıyla idrak edebilmek için dilin tüm imkanlarını seferber etmek olarak da anlaşılabilir.

e) Netice itibarıyla sûfilerin eleştirilerinin veya kendi söylemlerinin oluşumunda, insanın mâhiyetine ve kendi derinliklerinde bulunan hakîkatleri idrâk edebilme potansiyeline ilişkin iyimser tavırlarının oldukça belirleyici olduğu ortaya çıkmıştır. Sûfiler ehl-i nazarın temellendirmeye çalıştığı Kadîm ve hâdis arasında çizilen keskin hatların, en azından zamansallık bakımından kulun gayreti ve Rabb’in inayeti karşısında belirsizleşeceğini savunmuşlardır. Böylece âleme ve âlemüstü alana dair pek çok esrara vakıf olunabileceğini keşfeden sûfiler, zaman içindeyken zamansallık sınırının ötesine geçebilmenin imkân dahilinde olduğunu, diğer bir ifadeyle hüdûsa rağmen, Kadîm’e ulaşabilmenin kabil olduğunu, dahası bu vuslatın tevhîd dininin asıl maksadı olduğunu ortaya koymuşlardır. Bundandır ki tasavvuf yolunda bidâyet, nihâyet ve ikisi arasındaki bütün mertebeler, sûfilerin hüdûs ve kıdem karşıtlığı arasındaki gerilimi en mutedil şekilde aşmaya çalıştıkları epistemolojik ve ontolojik süreçler olarak karşımıza çıkmaktadır. Dolayısıyla bahsi geçen süreçlerin anlaşılması, öncelikle Allah ve kul arasındaki ilişki biçimi olarak “ezeliyet” olgusunun açıklığa kavuşmasını gerektirmiştir. Bu yönüyle çalışmamızda tasavvufi literatürün bel kemiğini oluşturan dünya-ukba, hüdûs-kıdem, mebd-e-mead, varlık-yokluk, fenâ-bekâ gibi bütün ayrımlar ve kavramsallaştırmaların her şeyden önce zamansallık ve zamanüstülük ayrımının farklı düzlemlerdeki tezâhürleri olarak okunabileceğini tespit ettik. Bundan ötürü çalışmamızda tasavvuf ilminin bütün meselelerini, ezeliyet veya zaman ilkesine nisbetle ele almanın mümkün olduğunu, hatta tasavvufun yöntemini, gâyesini ve mesâilini belirleyen ana faktörün “ezeliyet” düşüncesi olduğunu ortaya koymaya çalıştık.

II. “Tasavvuf ilminin gâyesi ve yöntemi bakımından ezeliyet meselesi” başlıklı ikinci bölümde, sûfilerin ezel düşüncesinin tasavvuf ilminin gâyesinin ve yönteminin belirlenmesindeki tesir ve tezahürleri incelenmiştir. Kelâmcılar ve filozoflar Allah ve

âlem ilişkisini daha çok mebde üzerinden ele alarak çözümlemeye çalışırken, sûfiler perspektiflerini âlem gibi kuşatılamaz bir düzlemde alarak insana çevirmişlerdir. Seyr u sülûktan geçen insanın ne olacağı ve ne bileceği şeklinde iki temel soruya cevap arayan sûfiler, farklı tecrübelerine rağmen müşterek bir kaynaktan birleşmişlerdir. Bu kaynak A‘râf Sûresi 172. Âyette yer alann “*elestü bi rabbiküm, kâlû belâ.*” ifadesidir. İnsanlarla Allah arasında taakkud eden bu ezeli mîsâk âyeti, sûfilerin dini şuurlarını diğer her şeyden daha çok etkilemiştir. Bu sebeple tasavvufun gâyesi ve yöntemi bölümünde işlediğimiz her başlık, sûfilerin bu âyete olan yorumları ve açıklamaları üzerinden kurgulanmıştır.

**a)** Bu kurgunun ilk ayağı ezelde gerçekleştiği beyan edilen bu mîsâkta rûhların taraf olması, insanın varlıkla olan ilişkisinin dünyaya geldiği ân ile son nefesi arasındaki süreçten çok daha öncesine denk geldiğine dair önemli bir delil olarak kabul edilmiştir. Rab ve kul arasında kurulabilecek bütün ilişkilerin “bidâyet noktası”nı teşkil eden bu ilk karşılaşma, terakkî sonucunda sâlikin tecrübe ettiği olağanüstü ve zamanüstü hâllerin tamamını kendinde birleştiren aslî gâye haline gelmiştir. Diğer bir ifadeyle ezeli hitâba muhatap olduktan sonra dünya hayatına intikal eden insanın bu yeni hayattaki varlığının sebebi ve gâyesi, elest bezminde gayr-i irâdî veya bilkuvve vermiş olduğu “belâ” ikrârını, dünyâ hayatında bilfiil tahakkuk ettirmesi, yani ezeliyete tekrar vâsıl olabilmesidir. Bu vuslatın tezahür ettiği anlık kesitleri ele aldığımız “Sûfînin Zaman İçinde Zamansız Seyri” başlığında özellikle mîrâc, vatan, gaybet, cem’, fenâ gibi tasavvuf düşüncesinin izahı zor kavramlarının, rûhun ezeliyete yükseldiği düşüncesi ekseninde okunduğunda daha anlaşılır bir zemine oturduğu tespit edilmiştir. Ezeli misak âyetinin insanoğluna tanıdığı metafizik hak ve imkânlar olarak da anlaşılabilir olan bu başlıkla ilgili vardığımız nihai netice ise, insanın dünyada yaşayan ancak dünyalı olmayan, bununla birlikte ezelde verdiği ahdi, dünyada yerine getirmesi beklenen Allah’ın husûsî bir varlığı olduğudur.

**b)** “Tasavvufun yöntemi: Ezeli Ahde Riâyet” başlıklı ikinci kısımda ise ezeli ahdin insana yüklediği sorumluluk alanlarını ele aldık. İnsanın ezelde Allah’a ahdettiği ubudiyet akdini, hangi yolla tatbik edebileceğini ortaya koymak üzere iki temel yaklaşım olan mücâhede ve müşâhede yöntemlerinin rûhun ezeliyeti ile temas noktalarını belirginleştirmeyi amaçladığımız bu kısım ile ilgili bulgularımız ise şöyledir:

**i)** Ezeli ahdin tatbik ve tahakkuku için sûfiler, normatif geleneğin sınırlarını belirlediği sıradan dindarlık formlarının insanı bulduğundan daha iyi bir hâle getirmemesi sebebiyle tasavvufî terbiye yolunu zorunlu görmüşlerdir. **ii)** Tasavvufî terbiye

konusunda ise nefsin ıslahını esas alan ve insani tekâmülde nefsi özne addeden ve Muhâsibî, Tüsterî, Tirmizî gibi sûfîlerin öncülüğünde tesis edilen mücâhede yolu ile rûhun inkişâfını esas alarak tekâmülü rûhânîleşmekle eşdeğer tutan Harrâz, Cüneyd ve Hallâc gibi sûfîlerin temsil ettiği müşâhede yolu olmak üzere iki temel usûl bulunmaktadır. **iii)** Bu usullerden ister mücâhede isterse müşâhede ekseninde olsun, tasavvufun yönteminin belirlenmesinde ezeliyet meselesinin veya insanın ezele atfedilmesinin oldukça önemli bir rolü vardır. Nitekim nefis bütün kötücül istekleriyle insanın beşeriyet yönünü kuvvetlendirmeye çalışırken, rûhun ezeli istidâdı insanı beşeriyet dairesinden ulûhiyet sahasına yükseltmek üzere kodlanmıştır. Mücâhede yolunda nefse her anlamda muhalif olmak da aslında nefsin yok edilmesi değil; rûhun ezeli potansiyelinin önünün açılması içindir. Nitekim rûh, insanda bulunan ancak insana ait olmayan ve nefsin boyunduruğundan kurtarıldığında keşfolunan ilâhî bir sırdır. Bu durumda tasavvufun yöntemi nefsten başlayarak veya ilâhî bir mevhibe ile ancak mutlak sûrette rûha teveccüh ederek insanın “ezeli saflığına” tekrar kavuşturulmasından ibarettir. Dolayısıyla “semâ” ve zikir” gibi hususî yöntemlerin yanısıra tasavvufî haller ve makâmlardan hemen hemen hepsinin bir noktada ezeliyet düşüncesine yaslandığını söylemek mümkündür.

**III.** İlk iki bölüm boyunca tasavvuf ilminde neden rûhun ezeliyetine kail olunduğunun tarihsel arkaplanı ile düşünsel ve ahlâkî boyutlarını ortaya koymaya çalışmıştık. “Ontolojik ve epistemolojik problemler bakımından ezeliyet meselesi” başlıklı son bölümde ise rûhun ezeliyetinin ne anlama geldiği, hangi ontolojik ve epistemolojik problemlere sebebiyet verdiği ve bu problemlerin hangi teorilere kaynaklık ettiğini tespit etmeye çalıştık. Bu bölümdeki bulgularımızı da şu şekilde sıralayabiliriz:

**a)** Rûhun ontik kökeni hakkında, tasavvufun temsil gücü yüksek sûfîlerinin müşterek bir mânâda birleştiklerini söyleyebiliriz. Bu mânâ özetle ezel kavramının Hak ile halk arasındaki ayrılık ve mesafe fikrinin gerekçesini oluşturan zamansal bir içerim barındırmadığıdır. Bu yönüyle kavram, Allah’ın dışındaki bütün varlığı hüdûs teorisi ekseninde ve fiziksel zaman ile birlikte başlatan kelâm geleneğinin tesirinden ciddi anlamda bir kopuşu simgelemektedir. Sûfîlere göre ezel, en genel haliyle sınırsızlık, ölçülemezlik ve bilinemezlik ifade eden, dolayısıyla da Allah hakkında kullanıldığında da rûh hakkında kullanıldığında da tayin ve tarifi oldukça zor bir düzleme karşılık gelmektedir. Bununla birlikte Allah’ın ezeliyetinin başlangıçsızlığına ve öncesizliğine karşın, rûhun ezeliyetinin başlangıcı ve öncesi vardır. Allah ile insan rûhunun ezeliyeti



arasındaki temel ayrım da tam olarak burasıdır. Rûhun ezeliyet sahibi olması, zamansal başlangıçtan nefyedilmesi anlamına gelirken, varlığının bir sebebi ve ilkesinin bulunması hasebiyle yani Allah'ın varlık vermesiyle var olması bakımından rûhun ontolojik bir başlangıcı vardır. Böylece sûfiler ezel kavramını iki kademede ele alıp Allah ile kul arasında kulun Allah'a yakınlaştığı müşterek bir alan açmışlar ve tasavvufun gâyesi olarak tevhîde vuslat makâmı haline getirmişlerdir. Böylece tasavvuf düşüncesinde insan tasavvuru, zamansal başlangıcı olmadığı için zamanüstü olan Allah ile çok yakın olan; ancak Allah tarafından var edildiği için de ubûdiyyetle mükellef olan, ezelî ve mahlûk bir varlık düşüncesine tekabül etmektedir.

**b)** Tasavvuf düşüncesinde insan rûhunun ezelî ve mahlûk bir varlık tarzıyla var edildiği kabûlü, tasavvufta metafizik düşüncenin gelişiminde öncü adımlar olan velâyet, nûr ve muhabbet teorilerinin teşekkülünde de temel saik olmuştur. Önceki bölümlerde muğlak bir mefhûm olarak kullandığımız vuslat makâmı olarak ezel makâmının “şahsiyet” kazanması, ancak velâyet düşüncesiyle mümkün olmuştur. Ezel âlemine kimlerin nasıl vasıl olabileceği ve o vuslatı nasıl sürdürebilecekleri gibi sorulara muayyen bir cevap niteliğinde olan velâyet teorisi, ezeliyet düşüncesinin muhtevâsını ve çerçevesini de belirginleştirmiştir. Buna göre ezeliyet makâmı, yalnızca evliyâyâ aittir ve diğer insanların ezelden nasibi yalnızca potansiyel bir ikrâr iken; evliyânın nasibi ömrünün her ânını kuşatan bilfiil bir ikrâr ve hakîkî bir mensubiyettir. Bu bağlamda ele aldığımız ikinci teori olan hakikat-ı muhammediye veya nûr-i Muhammedî, velâyet düşüncesinin bir uzantısı niteliğindedir. Yani tasavvufî yöntemden geçerek ilk ahdini tahakkuk ettiren insan, dindarlıkta metafizik bir boyuta evrilerek zaman ve mekân üstü bir konum olan velâyet makâmına adım atacaktır. Tasavvufî düşüncede idealize edilen bu kâmil insanın veya velînin, Allah ile doğrudan irtibat halinde olduğunu göstermek üzere öne sürülen fikirlerin, Hz. Peygamber'in dînî ve şahsî otoritesi üzerindeki ilgiyi muhafaza edebilmek için nübüvvet olgusuna kaydırıldığı gözlenmektedir. Böylece ezeliyet ve velâyet düşüncesinin anlam yükü Hz. Peygamber'in merkezîyetini tahkîm etmek üzere nûr-i Muhammedî kavramına tahmil edilmiş ve nübüvvet olgusu da metafizik ve kozmik bir boyuta evrilmiştir. Üçüncü teori olarak ele aldığımız “ezelî aşk” başlığında ise sûfilerin Allah ile kul ilişkisine getirdikleri muhabbet açılımında da büyük ölçekte ezeliyet düşüncesinden beslendiklerini tespit ettik. Sûfiler kulun Allah'a bağlanışının zirvesi olarak açıklanan ilâhî aşkın, Allah'ın ezelde dostlarına “belâ” ikrârından ötürü ilka ettiği ilk aşkla başladığı kanaatindedirler. Mahlûk olmadan evvel mahbûb olan ilk varlık Hz. Peygamber'in ezelî hakîkati iken, mahbûbiyet velâyetten,

sıdk makâmına ve aşağı doğru bütün mahlûkata yayılmakta ve hüsn-ü mukabele ile karşılık vermeye layık olanlar bütün ömürlerini ezeldaki vuslat anının hasret ve ıstırabı ile sürmeye mahkum olmaktadırlar. “Belâ”dan belâya” düşmek tabiriyle ele aldığımız bu ezelî aşk konusuyla birlikte de çalışmamızı sonlandırmış olduk.

Sonuç olarak tasavvufun teşekkül döneminde rûhun ezeliyeti hakkındaki sûfî görüşlerini sistematize etmeye çalıştığımız bu tezde, tasavvufun gâye, yöntem ve mesailini “ezeliyet” temasıyla yeniden okumanın imkanını gündeme getirmiş olduk. Böylece tasavvuf tarihinin kişisel tecrübeler yerine bu tecrübelerin zeminini oluşturan üst ilke veya çatı kavramlarda birleşebileceğinden hareketle, henüz denenmemiş bir kavramsal okuma örneği olan tezimizin akademik anlamda muayyen bir boşluğu dolduracağını düşünüyoruz. Yine metafizik düşüncenin aslında tasavvufun klasik döneminde başladığını ortaya koyan yaklaşımımızın, bundan sonraki çalışmalara yöntem veya muhtevâ bakımından da katkı sağlayacağı kanaatindeyiz. Ayrıca yeni kavramlarla aynı periyodun veya aynı kavramla farklı periyodların incelenmesi gerek bu çalışmanın gerekse bütün tasavvuf düşüncesinin daha anlaşılır bir zemine oturmasına katkı sağlayacaktır.

## KAYNAKÇA

- A. J. Arberry. *Sufism: An Account of The Mystics of Islam*. Oxon: Routledge, 2009.
- Abdel-Kader, Ali Hassan. *The Life, Personality and Writings of Al-Junayd*. London: Islamic Book Trust, 1967.
- Abdu'r-Rabb, Muhammad. *Al-Junayd's Doctrine of Tawhîd*. Montreal, 1967.
- Abdülkerîm el-Cîlî. *El-İnsânü'l-Kâmil Fî Ma'rifeti'l-Evâhir ve'l-Evâ'il*. Beyrût: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1997.
- Afîfî, Ebu'l-Alâ. *İslam'da Manevî Hayat*. İstanbul: İz Yayınları, 2018.
- Ağcakaya, Kazım. *Hakîm Et-Tirmizî'nin Nübüvvet ve Velâyet Teorisi*. İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2002.
- Akkaya, Veysel. "Sûfî Kişiliğin Teşekkülünde 'Hatırlama' Bağlamında Zikrin Rolü." *Turkish Studies-Comparative Religious Studies* 14:3 (2019), 441-450.
- Alper, Ömer Mâhir. *Varlık ve İnsan: Kemâlpaşazâde Bağlamında Bir Tasavvurun Yeniden İnşâsı*. İstanbul: Klasik Yayınları, 2010.
- Arslan, Ahmet. *İlkçağ Felsefe Tarihi: Sokrates Öncesi Yunan Felsefesi*. İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, 2006.
- Ataş, Sacide. "Mantık-Metafizik İrtibatına Bir Örnek : İbn Sînâ ve Fahreddin Râzî ' de Mâhiyetin Bir Parçası Olarak Cins ve Fasl 1 (2020), 209-225.
- Ateş, Süleyman. *Cüneyd-i Bağdâdî: Hayatı, Eserleri ve Mektupları*. İstanbul: Yeni Ufuklar, ts.
- Attâr, Ferîdüddîn. *Evliyâ Tezkireleri*. İstanbul: Kabalcı Yayınları, 2020.
- Aydınlı, Osman. "Mu'tezilî Anlayışta Zühed ve Takvâ Boyutu." *Tasavvuf İlmi ve Akademik Araştırma Dergisi* 4/10 (2003).
- Babacan, Hacer Nur. *Erken Dönem Tasavvufunda Akıl-Ahlak İlişkisi*. İstanbul Üniversitesi, 2019.
- Bağdadî, Abdulkâhir. *El-Fark Beyne'l-Fırak*. çev. Ethem Ruhi Fığlalı. Ankara, 2018.
- Bağdâdî, Cüneyd. *Resâilü'l-Cüneyd*. thk. Ali Hasan Abdulkâdir. Kahire: Dâru'l-Kütübi'l-Mısriyye, 1988.
- Bakış, Rıza. *Aşığın Tevhîdi*. İstanbul: İnsan Yayınları, 2014.
- Baklî, Ruzbihân. *Şerh-i Şathiyyât*. Corbin, Henry. Tahran: Department d'Iranologie, 1966.
- Bal, Metin. "Roma'da Yeni Platonculuğun Kurucusu Plotinus ve Öğretisi", *Doğu Batı Düşünce Dergisi* 50 (2009).
- Başer, Hacı Bayram. *Şerîat ve Hakikat: Tasavvufun Teşekkül Süreci*. İstanbul: Klasik

- Yayınları, 2017.
- Başer, Hacı Bayram. “Yükümlü Varlıktan Varlığın Gâyesi Olan İnsana: Tasavvufta İnsan Tanımlarının Dönüşümü Üzerine Bir Değerlendirme.” *İnsan Nedir? İslam Düşüncesinde İnsan Tasavvurları*. ed. Ömer Türker - İbrahim Halil Üçer. İstanbul: İlem Yayınları, 2019.
- Başer, Tuğba. *Sehl b. Abdullah et-Tüsterî'nin (ö. 283/896) Tasavvuf Anlayışı*. Yalova: Yalova Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2017.
- Baydar, Tuğba Erkoç. “Bezm-i Elessten Kabre İnsanın Mükellef Oluşunun Serüveni.” *İnsan Nedir?* Ed. Ömer Türker - İbrahim Halil Üçer. Ankara, İlem Yayınları, 2019.
- Bedirhan, Muhammed. “Âlemin Zübdesi Hakk'ın Aynası İnsan.” *Sabah Ülkesi* 57/2018.
- Bedirhan, Muhammed. *Vahdet-i Vücûdu Savunmak*. İstanbul: Litera Yayınları, 2019.
- Bilgiz, Musa. “Kur'ân'da Zikr Kavramının Anlam Alanı.” *Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 25 (2006), 209-236.
- Birand, Kamıran. *İlk Çağ Felsefesi Tarihi*. Ankara: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, 1958.
- Bolat, Ali. “Muhâsibî'nin Bilgi Kaynaklarına Bakışı.” *Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*. 12-13 (2001).
- Böwering, Gerhard. “The Concept of Time in Islam.” *American Philosophical Society* 141/1 (1997), 55–66.
- Böwering, Gerhard. “Ideas of Time in Persian Sufism.” *Journal of Persian Studies* 30 (1992), 77–89.
- Böwering, Gerhard. *The Mystical Vision of Existence in Classical Islam: The Qur'anic Hermeneutics of the Sufi Sahl at-Tustari*. Die Welt des Islams. ed. Gerhard Böwering. Berlin: De Gruyter, 1980.
- Böwering, Gerhard. “Zulme Uğrayan ve İlhadla Suçlanan İlk Sûfiler.” *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 12/2 (2003), 361–384.
- Bulğen, Mehmet. “Klasik Dönem Kelâmında Dakîku'l-Kelâmın Yeri ve Rolü.” *İslam Araştırmaları Dergisi* 33 (2015), 39-72.
- Bulğen, Mehmet. *Klasik İslam Düşüncesinde Atomculuk Eleştirileri*. İstanbul: İFAV Yayınları, 2017.
- Bulut, İsmail. “‘Kelimetullah’ Bağlamında Mâtûrîdî'nin ‘Kelime/Logos’ Anlayışı.” 66/Bahar (2016), 367–392.
- Câbirî. *Arap-İslâm Kültürünün Akıl Yapısı*. çev. B. Köroğlu - H. Hacak - E. Demirli.

- İstanbul: Kitabevi Yayınları, 1999.
- Çakmaklıoğlu, M Mustafa. “Yoğun Tasavvufî Tecrübelerle İlişkin Söylemin İmkânı ve İşlevselliği.” *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi* 14/1 (2014), 85-122.
- Câmî, Abdurrahmân. *Nefehâtü'l-Üns*. İstanbul: Salih Kitaplar, 2019.
- Cassirer, Ernst. *İnsan Üstüne Bir Deneme*. çev. Necla Arat. Ankara: Remzi Kitabevi, 1980.
- Ceyhan, Semih. “Vakit.” *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2012.
- Cengiz, Muammer. “Tasavvuf Tarihinde Elest Mîsâkına Dair Yorumlar.” *Uluslararası Sosyal Araştırmalar Dergisi*. 10/50 (2017), 904-924.
- Cengiz, Muammer. “Tasavvufta Belâ Ve İmtihan Telakkisi.” *Sufiyye*. Haziran (2021), 9-48.
- Cengiz, Yunus. “Mu‘tezile’nin İnsan Düşüncesinde Rakip İki Tasavvur: Ebü’l-Hüzeyl ve Nazzâm Gelenekleri.” *Nazariyat İslam Felsefe ve Bilim Tarihi Araştırmaları Dergisi* 2/4 (2018), 55-72.
- Cevziyye, İbn Kayyım. *Kitâbu'r-Rûh*. thk. Muhammed Ecmel Eyyûb el-İslâhî. y.y.: Dâru Âlemi'l-Fevâid, 1432.
- Chittick, William. *İlahi Aşk*. çev. Ömer Saruhanlıoğlu - Kadir Filiz. İstanbul: Nefes Yayınları, 2018.
- Chittick, William. *Kozmosun Hakîkati*. çev. Ömer Çolakoğlu. İstanbul: İnsan Yayınları, 2017.
- Chittick, William. *Tasavvuf: Kısa Bir Giriş*. İstanbul: İz Yayınları, 2011.
- Çelebi, İlyas - Güdekli, Hayrettin Nebi. “Temel İslam İlimlerinin Ortaya Çıkışı ve Birbirleriyle İlişkileri.” *İslami İlimlerde Metodoloji/Usûl - V*. 2014.
- Çift, Salih. “Birleşen ve Ayrışan Yönleriyle Tasavvufun Usûl-i Fıkıh, Kelâm ve İslam Felsefesi ile Olan İlişkisi.” *İslami İlimlerde Metodoloji/Usûl - VI*. İstanbul: Ensar Yayınları, 2016.
- Çınar, Mahmut. *İslami Literatür'deki Nur-i Muhammedi Anlayışının Nübüvvet Açısından Değerlendirilmesi*. İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2006.
- Çınar, Muhammed Nurullah. *Velâyet Düşüncesinin Oluşum Süreci ve Erken Dönem Tasavvufunda İslâm'ın İdeal İnsan Tipi*. İstanbul: İstanbul Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2021.
- Dalkılıç, Mehmet. *İslam Mezheplerinde Ruh*. İstanbul: İz Yayınları, 2004.

- Dalkılıç, Mehmet. “‘Ruh’ Bir Gayb Problemi Midir?” *Kur’ân ve Tefsîr Araştırmaları-VI (İslâm Düşüncesinde Gayb Problemi-II)*. 2003. 253–264.
- Demir, Osman. *Kelâmda Nedensellik: İlk Dönem Kelâmcılarında Tabiat ve İnsan*. İstanbul: Klasik Yayınları, 2015.
- Demirli, Ekrem. “Kuşeyrî’den İbnü’l-Arabî’ye İşârî Yorumculuk Hakkında Bir Değerlendirme: İşârî Yorumdan Tahkîke Doğru Kur’ân-ı Kerim.” *Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*. 40 (2013).
- Demirli, Ekrem. *Metafizik Düşüncede Tanrı ve İnsan*. İstanbul: Kabalcı Yayınları, 2009.
- Demirli, Ekrem. “Ölümlü Bedende Ölümsüz Düşünce: İnsan Kimdir?” *Sabah Ülkesi*. 57 (2018).
- Demirli, Ekrem. *Şair Sûfiler: Mevlânâ, Yûnus ve Niyâzî-i Mısri Üzerine İncelemeler*. İstanbul: Sufi Kitap, 2015.
- Demirli, Ekrem. “Yunus’un Tasavvuf Anlayışının Kurucu Unsurları: Ezelî İnsan ve Kadim Tanrı Arasında Aşka Dönüşen İman.” *Darulfunun İlâhiyat Dergisi*. 32/1 (2021), 43–66.
- Demirli, Ekrem. “Zâhiri İlimlerin Otoritesi Karşısında Tasavvufun Meşruiyet Arayışı.” *İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*. 15 (2007), 219–244.
- Dhanani, Alnoor. “İslam Düşüncesinde Atomculuk.” *KADER: Kelâm Araştırmaları Dergisi* 1/9 (2011), 393–400.
- Dönmez, Süleyman. “Dogmatizmden Dinamizme Dînî Tefekkür” *İbn Haldun Anısına Türkiye ve Türk Dünyası Araştırmaları -VI*, 2020.
- Düzgün, Şaban Ali. *Nesefî ve İslam Filozoflarına Göre Allah-Âlem İlişkisi*. Ankara: Otto Yayınları, 2019.
- Düzgün, Şaban Ali. *Sarp Yokuşun Eteğinde İnsan*. Ankara: Otto Yayınları, 2019.
- Düzgün, Şaban Ali. *Sosyal Teoloji: İnsanın Yeryüzü Serüveni*. Ankara: Otto Yayınları, 2018.
- Egici, Rabia. *İbnü’l-Arabî’nin Kitâbü’l-Ezel’i Üzerine Kavramsal Bir Analiz*. İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2021.
- el-Âmidî, Seyfeddün Ali b. Muhammed. *El-Mübîn Fî Şerhi Meânî Elfâzi’l-Hukemâ ve’l-Mütekellimîn*. çev. Bilal Taşkın - Osman Demir. İstanbul: İz Yayınları, 2016.
- el-Eş‘arî, Ebu’l-Hasan. *İlk Dönem İslam Mezhepleri*. İstanbul: Kabalcı Yayınları, 2005.
- El-Hakîm, Suâd. *Tâcu’l-Ârifîn: El-Cuneydü’l-Bağdâdî*. Kahire: Dâru’s-Şurûk, 2005.
- El-İsfahânî, Rağîb. *el-Müfredât fî Garîbil-Kur’ân*. Beyrût: Dâru’l-Ma‘rife, 2005.
- el-Muhâsibî, Hâris b. Esed. *Hakîkati Arayanlara Kılavuz*. çev. Abdulfettâh Ebû Gudde.

- Ankara: Takdîm Yayınları, 2019.
- Emiroğlu, İbrahim. *Klasik Mantığa Giriş*. Ankara: Elis Yayınları, 2013.
- Erginli, Zafer. *İlk Sûfilerde Nefs Kavramı- Haris Muhasibî Örneği-*. Bursa: Uludağ Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2001.
- Erginli, Zafer. “Tasavvufî Düşüncenin Kuruluş Asrında Bağdat Sûfî Çevrelerinin Oluşturduğu Temel Terminolojik Zemine Toplu Bir Bakış.” *Gümüşhane Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 6/11 (2017), 1-33.
- es-Sâbûnî, Nûreddin. *Mâturîdiyye Akâidi*. çev. Bekir Topaloğlu. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2005.
- Ess, Josef van. *Theologie Und Gesellschaft Im 2. Und 3. Jahrhundert Hidschra*. Berlin: Walter de Gruyter, 1992.
- Fahri, Macid. “Mu’tezile’nin İnsan Anlayışı.” *Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*. 40 (2013).
- Fârâbî. *El-Medînetü’l-Fâzıla*. çev. Nafiz Danışman. İstanbul: Milli Eğitim Bakanlığı Yayınları, 1990.
- Fergânî, Saîdüddîn. *Müntehâ’l-Medârik*. çev. Mustafa Yalçinkaya. İstanbul: Litera Yayınları, 2018.
- Filiz, Şahin. *Haris b. Esed el-Muhâsibî’nin Hayatı-Eserleri-Fikirleri*. Konya: Selçuk Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans, 1990.
- Gedik, Fatma. *Sehl b. Abdullah et-Tüsterî ve Tasavvufî Görüşleri*. Ankara Üniversitesi, 2019.
- Gibb, H.A.R. *Mohammedanism*. New York: Oxford University Press, 1962.
- Gökberk, Macit. *Felsefe Tarihi*. İstanbul: Remzi Kitabevi, 2008.
- Gökbulut, Süleyman. “Tasavvuf Tarihinde Cüneydî Çizgi.” *Dokuz Eylül İlahiyat Fakültesi Dergisi* 2/36 (2012), 169-200.
- Göktaş, Vahit - Tenik, Ali. “Tasavvufî Düşüncede Zikir ve Zikrin Benlik İnşasına Etkisi.” *Toplum Bilimleri Dergisi* 8/15 (2014), 263-286.
- Göregen, Mustafa. “Yuhanna Ed-Dımaşkî’nin ‘Bir Hristiyan ile Bir Müslüman Arasında Diyalog’ İsimli Risalesi’nin Değerlendirilmesi.” *Kafkas Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi*. 16 (2015), 111-126.
- Görgün, Tahsin. “İbn Haldûn’un Toplum Metafiziğinin Güncelliği ve Günümüzde Toplum Araştırmaları Açısından Önemi.” *İslam Araştırmaları Dergisi*. 16 (2006), 169-203.
- Güdekli, Hayrettin Nebi. *Kelâmın Tümel Bir Disiplin Olarak İnşası*. İstanbul: Marmara

- Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2015.
- Haklı, Şaban. “Eş’arî ve Cüveynî’nin İnsan Anlayışı.” *İnsan Nedir?* Ed. İbrahim Halil Üçer - Ömer Türker. Ankara: İlem Yayınları, 2019.
- Hallâc. *Dîvân-ı Hallâc ve Meahû Ahbâru’l-Hallâc ve Kitâbu’t-Tavâsin*. thk. Muhammed Bâsil Uyûn Es-Sûd. Beyrut: Dâru’l-Kütübi’l-İlmiyye, 2002.
- Hallâc. *Dîvân*. çev. Cavit Mukaddes. İstanbul: Sub Yayım, 2018.
- Hallâc. “Tavâsîn.” *Hallâc-ı Mansûr ve Eseri*. çev. Yaşar Nuri Öztürk. İstanbul: Fatih Yayınevi, 1976.
- Harrâz, Ebû Saîd. *Doğruluk Kitabı*. çev. Başer. İstanbul: Hayy Kitap, 2013.
- Harrâz, Ebû Saîd. “Kitâbu’s-Sıfât”. *Risâleler*. çev. Naile Baltacı. İstanbul: Litera Yayınları, 2018.
- Harrâz, Ebû Saîd. “Kitâbus’s-Safâ.” *Kalplerin Makâmları*. çev. Hacı Bayram Başer. İstanbul: Hayy Kitap, 2015.
- Harrâz, Ebû Saîd. *Risâleler*. çev. Naile Baltacı. İstanbul: Litera Yayınları, 2018.
- Herakleitos. *Fragmanlar*. çev. Cengiz Çakmak. İstanbul: Kabalcı Yayınları, 2005.
- Hücvîrî. *Keşfu’l-Mahcûb: Hakikat Bilgisi*. çev. Süleyman Uludağ. İstanbul: Dergah Yayınları, 2010.
- Hücvîrî. *Keşfu’l-Mahcûb*. thk. Ahmed Abdurrahîm Es-Sâyih. Kahire: Dâru’s-Sakâfeti’d-Dîniyye, 2007.
- İbn Arabî. *Fütûhât-ı Mekkiyye*. İstanbul: Litera Yayınları, 2014.
- İbn Arabî. “Kitâbu’l-Ezel.” *Resâilü İbnü’l-Arabî*. thk. Abdülazîz Sultân El-Mansûb. Haydarâbâd: Ibn al-Arabi Foundation, 2012.
- İbn Hazm. *El-Fasl Fi’l-Milel ve’l-Ehvâi ve’n-Nihal*. çev. Halil İbrahim Bulut. İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2017.
- İmâm-ı Âzam. *Fıkıh-ı Ekber Şerhi*. şrh. Aliyyü’l-Kârî. İstanbul: Hisar Yayınevi, ts.
- İnci, Nuriye. *Muhâsibî’nin Tasavvuf Düşüncesinde Vicdan*. Ankara: Ankara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2021.
- Işık, Şemsettin. “İlk Misâk (Elest Sözleşmesi).” *Necmettin Erbakan Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, sayı: 48, Aralık 2019. 48 (2019).
- İzmirli, Betül. “İslâm Düşünce Tarihinde Sûfiler Hakkındaki Tasnîf Biçimlerine Yönelik Bir Değerlendirme.” *Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*. 47 (2019), 449-476.
- İzmirli, İsmail Hakkı. *Yeni İlmi Kelâm*. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2018.
- Karadaş, Cağfer. “İsra-Mîrâc Hâdisesi : Mâhiyeti ve Gerçekliği” *Haziran* (2019), 55-73.



- Karadaş, Cağfer - Koca, Ferhat - Türker, Ömer - Çift, Salih. “İslâm Düşüncesinin Kurucu Unsurları: Usûl-i Fıkıh, Kelâm, Tasavvuf ve İslâm Felsefesi.” *İslâmî İlimlerde Metodoloji/Usûl* – VI. ed. İlyas Çelebi - Mehmet Bulgen. İstanbul, 2016.
- Karaköse, Ömer Faruk. “Platon, Aristoteles ve Augustinus’ta Zaman Kavramı.” *Trabzon İlahiyat Dergisi* 8/1 (2021), 75-104.
- Karamustafa, Ahmet. *Tasavvufun Oluşumu*. çev. Nagihan Doğan. İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, 2017.
- Karamustafa, Ahmet T. “Cüneyd-i Bağdâdiye Göre Velâyet.”, çev. Melek Gündüz Karacan. *Mütefekkir* 7/13 (2020), 283-290.
- Kartal, Abdullah. *İlahi İsimler Teorisi: Allah-İnsan İlişkisi*. İstanbul: Hayy Kitap, 2009.
- Kartal, Abdullah. “Tasavvufi Tecrübe Aktarılabilir Mi ?” 2007. 97-119.
- Kartal, Abdullah. *Tasavvufun Oluşumu Şeriat-Hakikat İlişkisi*. Bursa: Emin Yayınları, 2015.
- Kaya, Mahmut. “Ebû Bekir Râzî”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 34/479-481. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2007.
- Kaya, Mustafa. “Platon ’un Rûh Kuramı.” *Sosyal Bilimler Dergisi* 1 (2013), 171-182.
- Kelâbâzî. *Taarruf: Doğu Devrinde Tasavvuf*. çev. Süleyman Uludağ. İstanbul: Dergah Yayınları, 2013.
- Kelâbâzî. *Taarruf Li-Mezhebi Ehli’t-Tasavvuf*. Lübnan: Dâru’l-Kütübi’l-İlmiyye, 1993.
- Kılıç, Cevdet. “Plotinus’ta Sudurla İnen ve Aşkla Yükselen Çift Kutuplu Hakikat Anlayışı.” *KADER:Kelâm Araştırmaları Dergisi*Kelâm Araştırmaları Dergisi 7/1 (2009), 1-56.
- Kılıç, Muhammet Fatih. “İbn Sînâ’nın Kelâmcıların Hudûs Görüşüne Yönelttiği Eleştiriler.” *Divan: Disiplinlerarası Çalışmalar Dergisi* 28/28 (2010), 115-134.
- Knysh, Alexander. *Sûfilerin Tarihine Farklı Bir Bakış Denemesi*. çev. Ömer Saruhanlıoğlu. İstanbul: Nefes Yayınları, 2021.
- Knysh, Alexander. *Tasavvuf Tarihi*. çev. İhsan Durdu. İstanbul: Ufuk Yayınları, 2011.
- Koç, Ramazan. *Cahiliye Şiirinde ve Kur’ân’da “Ahd” Kelimesi*. Ankara Üniversitesi, 2020.
- Kökver, Mahmut. “Hatırlama ve Ku’ânî Bağlamda Zikir.” *Journal of Analytic Divinity* 2/3 (2018), 48-62.
- Küçük, Osman Nuri. “Zaman Düşüncesinin Tasavvufi Açılımı.” *Tasavvuf: İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi* 3/9 (2002).
- Kûh-i Şirâzî. “Hikâyâtü’s-Sûfiyye.” *Kalplerin Makâmları*. çev. Hacı Bayram Başer.

- İstanbul: Hayy Kitap, 2015.
- Kuşeyrî. *Er-Risâletü'l-Kuşeyriyye*. Kâhire: Matâbi-u Müesseset-i Dâri's-Şa'b, 1989.
- Kuşeyrî. *Kitâbu'l-Mîrâc*. çev. Cevher Caduk. İstanbul: İlk Harf Yayınevi, 2012.
- Kuşeyrî. *Letâifü'l-İşârât*. çev. Ekrem Demirli. İstanbul: Fikriyat Yayınları, 2020.
- Kuşeyrî. *Risâle*. çev. Süleyman Uludağ. İstanbul: Dergah Yayınları, 2009.
- Kutluer, İlhan. "Zaman", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 44/111-112. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2013.
- Lagarde, Michel. "Klasik Kur'an Tefsîrinde Anlamı Kavramaya Yönelik Bir Yöntem Olarak İma ve İşaret Dili." *Marife* 1 (2009), 263-277.
- Marulcu, Hasan Tevfik. "Âlemin Hudûsu Bağlamında Kelâmın Kozmolojik Yapılanması." *Süleyman Demirel Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 16 (2006).
- Mason, Herbert W. *Al-Hallaj*. Oxford: Routledge, 1995.
- Massignon, Louis. *Doğuş Devrinde İslâm Tasavvufu*. çev. Ali Aynî - Osman Türer - Cengiz Gündoğdu. İstanbul: Ataç Yayınları, 2020.
- Massignon, Louis. "İslam Düşüncesinde Zaman." *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 44/1 (2003), 1.
- Mekkî, Ebû Tâlib. *Kûtu'l-Kulûb*. çev. Muharrem Tan. İstanbul: İz, 2018.
- Melchert, Christopher. *Sünnî Düşüncenin Teşekkülü*. çev. Ali Hakan Çavuşoğlu - Eyüp Said Kaya. İstanbul: Klasik Yayınları, 2018.
- Muhâsibî. *Âdâbu'n-Nüfûs*. çev. Mehmet Zahit Tiryaki. İstanbul: Hayy Kitap, 2014.
- Muhâsibî. "Bed'u Men Enâbe Ilallâh." *Vesâyâ*. thk. Abdulkâdir Ahmed Ata. 209-225. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1986.
- Muhâsibî. *El-Akl ve Fehmu'l-Kur'ân*. çev. Veysel Akdoğan. İstanbul: İşaret Yayınları, 2006.
- Muhâsibî. "El-Kasd ve'r-Rücû Ilallâh." *Vesâyâ*. çev. Abdulkâdir Ahmed Atâ. Beyrût: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1986.
- Muhâsibî. *El-Kasd ve'r-Rücû Ilallâh*. çev. Cemâl Aydın. İstanbul: Sufî Kitap, 2020.
- Muhâsibî. *Er-Riâye*. çev. Filiz Şahin - Hülya Küçük. İstanbul: İnsan Yayınları, 2014.
- Muhâsibî. *Neşsin Terbiyesi: Âdâbu'n-Nüfûs*. çev. Mehmet Zahit Tiryaki. İstanbul: Hayy Kitap, 2014.
- Muhâsibî. *Vesâyâ*. thk. Abdulkâdir Ahmed Atâ. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1986.
- Nasr, Seyyid Hüseyin. *An Introduction to Islamic Cosmological Doctrines*. Cambridge: Thames and Hudson, 1978.

- Nicholson, Reynold. *İslâm Sûfîleri*. çev. Ethem Ruhi Fığlalı - vd. İstanbul, 2014.
- Nicholson, Reynold. *Tasavvufun Menşei Problemi*. çev. Abdullah Kartal. İstanbul: İz Yayınları, 2004.
- Nûrî, Ebu'l-Hüseyn. "Makâmâtü'l-Kulûb." *Kalplerin Makâmları*. çev. Hacı Bayram Başer. İstanbul: Hayy Kitap, 2015.
- Öge, Sinan. "Fıtratın Mîsâkı." *Atatürk Üniversitesi İlâhiyat Fakültesi Dergisi*. 22 (2004), 240–260.
- Özdemir, Zeynep Büşra. *Fıtrat-Kader İkileminde Bezm-i Elest*. 29 Mayıs Üniversitesi, 2017.
- Özkan, Fatih. "Sokrates'in Entelektüalist Ahlâkı." *Iğdır Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi*. 4 (2013), 35-53.
- Özkan, Fatih. "Sokrates ve Platon Felsefesinde İnsan Sorunu." *Iğdır Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi*. 18 (2019), 1-20.
- Özturan, Mehmet. "Mantıkçıların Gözüyle İnsan Tanımı." *Sabah Ülkesi* 10/57 (2018).
- Öztürk, Mustafa. "Kur'an'da ve İslam Öncesi Arap Düşüncesinde 'Dehr' Kavramı." *Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlâhiyat Fakültesi Dergisi*. 16 (2003), 251-270.
- Öztürk, Mustafa. "Sehl et-Tüsterî (ö. 283/896) ve Tasavvufi Tefsîri Üzerine Bazı Tespit ve Değerlendirmeler." *Tasavvuf: İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi*. 9 (2002).
- Öztürk, Özkan. "Bilinç Ötesi Bir Hatırlama Figürü:Bezm-i Elest." *Sabah Ülkesi*. 60 (2019).
- Palmer, Aiyub. *Sainthood and Authority in Early Islam: Al-Hakîm Al-Tirmidhî's Theory of Wilāya and the Reenvisioning of the Sunnî Caliphate*. 2019.
- Picken, Gavin N. *The Concept of Tazkiyat Al-Nafs in Islam in the Light of the Works of Al-Harith Al-Muhasibi*. Leeds: The University of Leeds, PhD, 2005.
- Pines, Shlomo. *Kelâm Atomculuğu*. çev. Osman. Demir. İstanbul: Klasik Yayınları, 2012.
- Platon. *Phaidon*. çev. Furkan Akderin - Ahmet Cevizci. İstanbul: Say Yayınları, 2015.
- Radtke, Bernd. "İbnü'l-Arabî'nin Öncülerinden Biri: Hakîm Tirmizî Ve Velâyet Görüşü." *Tasavvuf: İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi*. 21 (2008), 501-507.
- Radtke, Bernd. "The Concept of Wilaya in Early Sufism." *The Heritage of Sufism*. ed. Leonard Levisohn. 483–497. Oxford: Oneworld Publications, ts.
- Radtke, Bernd. "Warum Ist Der Sufi Orthodox." *Der Islam*. 71 (1994), 302-307.
- Radtke, Bernd - O'Kane, John. *The Concept of Sainthood in Early Islamic Mysticism*:

- Two Works by Al-Hakîm Al-Tirmidhî. Surrey: Curzon Press, 1996.
- Râzî, Fahreddin. *el-Metâlibü'l-Âliye*. thk. Ahmed Hicâzî es-Sekâ. Beyrût: Dâru'l-Kütübî'l-Arabî, 1987.
- Reinert, Benedikt. *Dir Lehre Vom Tawakkul in Der Klassischen Sufik*. Berlin: De Gruyter, 1968.
- Sarıkaya, Berat. “Rûh Kavramı ve Ruhun Bedene Önceliği-Sonralığı Problemi.” *Turkish Studies* 13/17 (2018), 371-287.
- Schimmel, Annemarie. *Hallâc: Kurtarın Beni Tanrı'dan!* çev. Ahmetcan Asena. İstanbul: Pan Yayıncılık, 2018.
- Schimmel, Annemarie. *İslamın Mistik Boyutları*. İstanbul: Kabalcı Yayınları, 2004.
- Şehristânî. *El-Milel ve'n-Nihal*. İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu, 2015.
- Serrâc, Ebû Nasr. *El-Lüma'*. thk. Abdulhalîm Sürûr, Abdalbâkî; Mahmûd. Kahire: Dâru'l-Kütübî'l-Hadîse, 1960.
- Serrâc, Ebû Nasr. *Lüma': İslam Tasavvufu*. çev. H. Kamil Yılmaz. İstanbul: Erkam Yayınları, 2016.
- Singin, Aynur. *Erken Dönem Sûfîlerinde İnsanın Hakîkati ve Ahlak: Hâris El-Muhâsibî Cüneyd-i Bağdâdî Hallâc-ı Mansûr*. Ankara: Ankara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2021.
- Şık, İsmail. “Bir Mutasavvıf OLarak Kuşeyrî'nin Kelâmî Görüşleri.” *İslami İlimler Dergisi*. 1/2 (2009), 257-274.
- Smith, Margaret. *Studies in Early Mysticism*. Oxford: Oneworld Publications, 1995.
- Sobieroj, Florian. “Mutezile ve Tasavvuf.” *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 10/1 (2001).
- Soğukoğlu, Fehmi. “Kelâm ve Tasavvufta Aklın Tasnîfi.” *Kilis 7 Aralık Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 7/1 (2020), 513-540.
- Soğukoğlu, Fehmi - Biçer, Ramazan. “Hicrî V. Yüzyıla Kadar Olan Dönemde Sûfî ve Şîî Düşünce Açısından Epistemolojik İnsan Hiyerarşisinde Velî-İmam.” *KADER: Kelâm Araştırmaları Dergisi*. 3 (2017), 615-642.
- Soysaldi, Hacı Mehmet. “Kur'ân âyetleri Perspektifinde İlahî Mîsak.” *Bilimname* 1 (2019), 431-452.
- Stroumsa, S. “The Beginnings of the Mu'tazila Reconsidered.” *Jerusalem Studies in Arabic and Islam* 13/2 (1990), 265-293.
- Sühreverdî, Şihâbüddîn. *Avârifü'l-Maârif: Gerçek Tasavvuf*. çev. Dilaver Selvi. İstanbul: Semerkand Yayınları, 2010.

- Sülemî, Ebû Abdurrahmân. *Hakâiku't-Tefsîr*. Beyrût: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2001.
- Sülemî, Ebû Abdurrahmân. *Tabakâtü's-Sûfiyye*. çev. Abdurrezâk Tek. Bursa: Bursa Akademi, 2018.
- Süleyman, Mukatil bin. *Tefsîr-i Kebîr*. çev. M. Beşir Eryarsoy. İstanbul: İşaret Yayınları, 2006.
- Süslü, Mehmet Zeki. “Tasavvufî Tefsîrlerde Müşterek Yorumlar –Nefs, Kalp Ve Ruh’a İşaret Ettiği İddia Edilen Kur’ân Kelimeleri Bağlamında Bir Çalışma-.” *Süleyman Demirel Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi*. 24 (2016).
- Tan, Nedim. “Tay”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. EK II/582-583. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2019.
- Tanrıbilir, Tarık - Karagöz, Nail. “Kelâm Konularına Tasavvufî Yaklaşım: Hâris El-Muhâsibî’nin ‘Er-Riâye li Hukûkillâh’ Eseri Örneği.” *KADER: Kelâm Araştırmaları Dergisi* 3 (2017), 678-697.
- Tarakçı, Muhammet. “Hıristiyanlıkta Logos Doktrini” 8 (2011), 201-224.
- Taşpınar, İsmail. “Yahûdî Geleneğinde İlahi Kelâm Tasavvuru: İskenderiyeli Philo ve Logos Doktrini.” *Milel ve Nihal (Dergi)* VIII/1 (2011), 143-166.
- Tehânevî. *Keşşâfu Istılâhâtî'l-Fünûn-I*. Beyrut: Mektebetü Lübnân Nâşirûn, 1996.
- Tirmizî, Hakîm. *Beyânü'l-Fark*. çev. Ekrem Demirli. İstanbul: Hayy Kitap, 2017.
- Tirmizî, Hakîm. *Hatmu'l-Evliyâ: Velîliğin Sonu*. çev. Salih Çift. İstanbul: İnsan Yayınları, 2018.
- Tirmizî, Hakîm. *Menâzilü'l-İbâd Mine'l-İbâde: Kulluğun Mertebeleri*. çev. Ali Akay. İstanbul: İlk Harf Yayınevi, 2013.
- Tirmizî, Hakîm. *Riyâzetü'n-Nefs*. çev. Mehmet Zahit Tiryaki. İstanbul: İlk Harf Yayınevi, 2014.
- Turan, Maşallah. “İnsan Rûhu Ezeli Olan Tanrısal Bir Öz Müdür?” *Necmettin Erbakan Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, sayı: 48, Aralık 2019. 41 (2016).
- Türker, Ömer. “Birleşen ve Ayrışan Yönleriyle Usûl-i Fıkıh, Kelâm, Tasavvuf, İslam Felsefesi.” *İslamî İlimlerde Metodoloji/Usûl - V*. İstanbul: Ensar Yayınları, 2016.
- Türker, Ömer. “İslam Düşüncesinin Soyut Nefs Teorisiyle İmtihanı.” *İnsan Nedir?* Eds. Ömer Türker - İbrahim Halil Üçer. Ankara: İlem Yayınları, 2019.
- Türker, Ömer. “Kelâm İlminin Metafizikleşme Süreci.” *Divan: Disiplinlerarası Çalışmalar Dergisi* 23/12 (2007), 75-92.
- Türker, Ömer. “Tasavvuf Geleneği: Tasavvuf Geleneğinin İnsan Tasavvuru.” *Cins Dergi*. İstanbul, 2019.

- Türker, Ömer. “Tasavvuf Geleneğinin Varlık Düşüncesi.” *Cins Dergi*. İstanbul, 2019.
- Tüsterî, Sehl b. Abdullah. “Mukaddime ve Fâtîha Sûresi Tefsîri.” *Kalplerin Makâmları*. çev. Hacı Bayram Başer. İstanbul: Hayy Kitap, 2015.
- Tüsterî, Sehl b. Abdullah. *Tefsîrü't-Tüsterî*. thk. Muhammed Bâsil Uyûn es-Sûd. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2007.
- Uludağ, Süleyman. “Hıfz.” *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 17/315-316. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1998.
- Üçer, İbrahim Halil. *İbn Sinâ Felsefesinde Sûret, Cevher ve Varlık*. İstanbul: Klasik Yayınları, 2017.
- Uludağ, Süleyman. *İslâm Açısından Mûsikî ve Semâ*. İstanbul: Mârifet Yayınları, 1999.
- Wolfson, Austryn. *Kelâm Felsefeleri*. çev. Kasım Turhan. İstanbul: Kitabevi Yayınları, 2016.
- Wolfson, Austryn. *Philo: Foundations of Religious Philosophy in Judaism, Christianity, and Islam*. Cambridge: Harvard University Press, 1962.
- Yakut, Ayşe Sönmez. “Platon’un Phaidon’unda Sokrates’in Savunması.” *Archivum Anatolicum-Anadolu Arşivleri* 11/1 (2017), 129-142.

## ÖZET

“Tasavvufta Ezeliyet Düşüncesi (h. III-IV. asırlar)” başlıklı bu tez, tasavvufun klasik döneminde “rûhun ezeliyeti” hakkında öne sürülen fikirlerin, tasavvufun yöntem, gâye ve mesailinin oluşum ve gelişimine nasıl tesirde bulunduğunu incelemektedir. “Ezeliyet Düşüncesinin Tarihsel Arkapları” başlıklı ilk bölümde, ezeliyet kavramının tasavvufî düşünceye intikal etmeden önce nasıl bir seyir izlediği ve ardından, tasavvufî gelenekte ezeliyet kuramının tedavülüne zemin hazırlayan iç ve dış dinamikler ele alınmaktadır. Ezeliyet kavramının tasavvufî bir telakkîye dönüşümü ise tezin ikinci ve üçüncü bölümünün ana teması olarak işlenmektedir. Bunlardan ikinci bölümde ezeliyet kavramının tasavvufa hem gâye hem de yöntem bakımından kaynaklık ettiği varsayımından hareketle, tasavvuf ilminin gâyesinin “ezeliyete vuslat”, yönteminin ise “ezelî ahde riâyet” olarak okunabileceği iddiası temellendirilmektedir. Üçüncü ve son bölümde ise ezeliyet kavramının tasavvufî düşüncede kazandığı yeni anlamın yanısıra, sebebiyet verdiği teorik ve problematik meseleler ele alınarak tasavvufun nasıl metafizik bir mecraya doğru gelişim gösterdiği ortaya konulmaktadır.

**Anahtar Kelimeler:** Tasavvuf, Zaman, Ezeliyet, Mîsâk, Rûh.

## SUMMARY

This thesis, entitled “The Idea of Eternity (h. III- VI. Centuries)” examines how the ideas put forward about the “eternity of the soul” in the classical period of Sufism influenced the formation and development of the method, aim and issues of Sufism. In the first chapter titled “The Historical Background of the Idea of Eternity”, the course of the concept of eternity before its transition to Sufi thought and then the internal and external dynamics that prepared the ground for the circulation of the theory of eternity in the Sufi tradition are discussed. The transformation of the concept of eternity into a Sufi idea is discussed as the main theme of the second and third parts of the thesis. In the second part of these, based on the assumption that the concept of eternity is the source of Sufism in terms of both purpose and method, the claim that the aim of Sufi discipline can be read as “attaining eternity” and its method as “obeying the eternal covenant” is based in the third and final part, in addition to the new meaning that the concept of eternity has gained in Sufi thought, the theoretical and problematic issues it causes are discussed and it is revealed how Sufism has developed towards a metaphysical medium.

**Keywords:** Sufism, Time, Eternity, Covenant, Soul.

