

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

ERKEN DÖNEM SÛFİLERİNDE İNSANIN HAKİKATİ VE
AHLÂK: HÂRİS EL-MUHÂSİBÎ CÜNEYD-İ BAĞDÂDÎ
HALLÂC-I MANSÛR

DOKTORA TEZİ

AYNUR SİNGİN

Ankara - 2021

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

ERKEN DÖNEM SÛFİLERİNDE İNSANIN HAKİKATİ VE
AHLÂK: HÂRİS EL-MUHÂSİBÎ CÜNEYD-İ BAĞDÂDÎ
HALLÂC-I MANSÛR

DOKTORA TEZİ

AYNUR SİNGİN

Tez Danışmanı
Prof. Dr. Ahmet Cahid Haksever

Ankara - 2021

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

ERKEN DÖNEM SÜFİLERİNDE İNSANIN HAKİKATİ VE AHLÂK:
HÂRİS EL-MUHÂSİBÎ CÜNEYD-İ BAĞDÂDÎ
HALLÂC-I MANSÛR

Aynur SİNGİN

Doktora Tezi

Tez Danışmanı

Prof. Dr. Ahmet Cahid HAKSEVER

TEZ JÜRİSİ ÜYELERİ

Adı ve Soyadı

İmzası

1- Prof. Dr. Ahmet Cahid Haksever

2- Prof. Dr. Müfit Selim Saruhan

3- Prof. Dr. Bülent Akot

4- Doç. Dr. Mahmud Esad Erkaya

5- Dr. Öğr. Üyesi Mehmet Yıldız

Tez Savunma Tarihi: 09/06/2021

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

Prof. Dr. Ahmet Cahit Haksever danışmanlığında hazırladığım “Erken Dönem Sûfîlerinde İnsanın Hakikati ve Ahlâk: Hâris el-Muhâsibî Cüneyd-i Bağdâdî Hallâc-ı Mansûr” adlı doktora tezindeki 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: 09/06/2021

Aynur SİNGİN

ÖNSÖZ

Erken dönem tasavvuf tarihi içerisinde yer alan sûfiler insanla ilişkili muhtelif meseleler üzerinde çok çeşitli görüşler ortaya koymuşlardır. İnsan tanımları, insanın en son gayesi, insanın epistemik, ahlâki ve ontolojik yetkinliği etrafında ortaya konan tartışmalar, kavramsal bir zenginlik ve özgün düşünüm çerçeveleri içerir. Öte yandan her bir sûfinin takdim ve tehir ettiği konular, vurguladıkları meselelerin ve terminolojinin çeşitliliği araştırmacılar için bir dezavantaj oluşturabilir. Bununla birlikte, tasavvuf metinlerine yaklaştıkça ve literatürdeki tartışmalar tasnif edildikçe tüm bu çeşitliliğin ortak bir fikrî deseni özünde barındırdığı kolaylıkla fark edilir. Literatür taramaları neticesinde tüm sûfilerin insan söz konusu olduğunda vurguda bulundukları şu üç kavram ortaya çıktı: *Hatırlamak*, *akletmek* ve *yakınlaşmak*. Bu üç kavram, aynı zamanda tezin ana iddiasını ortaya koymak bakımından önemlidir. Her bir sûfi insanın dünyevî ölçekte varoluşunu metafizik bir unutmaya olarak tanımlamakta, gayesinin ise varlığın başlangıcını hatırlamak olduğunu söyler. Onlara göre hatırlama ise ancak insan idrâkinin yetkinleşmesiyle mümkündür. Ahlâkî anlamda yetkinleşen kâmil insan ise Allah’a en yakın noktaya ulaşır. Bu tezin ana konusu söz konusu üç terimi erken dönem tasavvuf düşüncesi içerisinde sistemlerinin merkezine taşımış olan Hâris el-Muhâsibî, Cüneyd-i Bağdâdî ve Hallâc-ı Mansûr cihetiyle incelemektir. Böylece insan doğası ile ilgili pek çok soru mezkûr mutasavvıflara yöneltilerek, onların insan tanımları ile ahlâk arasında kurdukları irtibatı ortaya koymak amaçlanmıştır. Bununla irtibatlı olarak tez çerçevesinde yanıtını aradığımız sorular şu şekilde özetlemek mümkündür: (a) "İnsan nedir?" (b) "İnsanın bir gayesi var mıdır?" (c) "İnsan nasıl yetkinleşir?" (d) "Yetkin insanın özellikleri nelerdir?" (e) İnsanın kötü olarak isimlendirilen eylemlerinin kaynağı nedir?

Bu çalışma pek çok kişinin tenkit, tavsiye ve katkılarıyla vücûd bulduğu için tez süresince, katkılarını esirgemeyen pek çok kişiye müteşekkir olduğumu ifade etmem gerekir. Bunların başında tez danışmanlığımı yürüten Prof. Dr. Ahmet Cahid Haksever geliyor. Daha sonra tezin kontrol süreçlerinde tashih ve uyarılarıyla kendisinden istifade ettiğim değerli hocam Prof. Dr. Müfit Selim Saruhan’a cömert katkıları nedeniyle teşekkür ederim. Arapça metinlerde karşılaştığım güçlükleri aşmam konusunda ise Dr. Mehmet Yıldız’ın yardımları son derece kıymetli, bu nedenle kendisine müteşekkirim. Mesleki birikimime sağladığı katkılar nedeniyle zikretmem gereken bir diğer isim Prof. Dr. Ethem Cebecioğlu’dur ki, kendisinden tez süresi boyunca tasavvufun hem kâl hem de hâl ilmi şeklindeki ikili tabiatının ne anlama geldiğini kısmen de olsa tecrübe etmiş

oldum. Bu nedenle teze sunduğu katkılar nedeniyle kendisine teşekkür ederim. Tezin bölümlerinin istişare edilme sürecinde çeşitli vesilelerle görüşlerine başvurduğum Dr. Nuriye İnci, Dr. Nurhan Ramazanoğlu Özcan ve Cemile Aygöl Sagir arkadaşlarıma da ayrıca şükran borçluyum. Şimdiye kadar ilim yolunda beni maddi-manevi fedakarlıklarıyla destekleyen sevgili anne ve babama bilhassa şükran borçluyum. Son olarak manevî destekçim kıymetli eşim Yüksel'e ve neşe kaynağım oğlum Fatih Eren'e çalışmam boyunca bana sundukları zaman dilimleri için teşekkür ederim.

Aynur SİNGİN

Haziran-2021/Ankara

İÇİNDEKİLER

ÖNSÖZ	i
İÇİNDEKİLER.....	iii
KISALTMALAR.....	vi
TABLolar LİSTESİ	vii
GİRİŞ.....	1
1. Tezin Konusu Amacı ve Yöntemi	1
2. Erken Dönem Tasavvufta İnsanın Hakikati ve Ahlâk Probleminin Tarihsel Arka Planı.....	4
3. Literatür ve Kaynakların Değerlendirilmesi	14
BİRİNCİ BÖLÜM	22
MÜREKKEP İNSAN TANIMLARI	22
1.1. Nefs Akıl/Kalp ve Beden	24
1.1.1. Nefs: Övölme Arzusu Yerilme Korkusu ve Hırs	24
1.1.2. Akıl-Kalp İlişkisi.....	30
1.1.3. Aklın Mâhiyeti Hakkında İleri Sürülen Yaklaşımlar	32
1.2. Ruh Nefs Beden	34
1.2.1. Elest Bezmi ile Ruh Arasındaki İlişki	35
1.2.2. Nefs: Şehvet ve Konfor Arzusu	40
1.3. Âlemin İlkesi Bakımından İnsan: Nûr-ı Muhammedî	45
İKİNCİ BÖLÜM	50
İNSANIN NİHAİ GAYESİ MARİFETULLAH	50
2.1. Niyet İrade ve Eylemlerin Allah’a Tahsis Edilmesi: İhlâs	53
2.2. İnsanın Nihai Gayesini Hatırlaması	59
2.2.1. Bilmek ve Hatırlamak Eyleminin İçerikleri	62
2.2.1.1. Ünsiyet.....	62
2.2.1.2. Kurbiyyet.....	65
2.2.1.3. Mahabbet	69

2.2.2. Olmazdan Önceki İlk Hale Dönmek: Fenâ	74
2.2.3. İnsanın Kemâlinin İkinci aşaması: Bekâ.....	81
2.3. Allah’a Yakınlaşmak: Hakikat Hakikatin Hakikati Hakk	89
ÜÇÜNCÜ BÖLÜM.....	99
NEFSİN ISLAHINDA YÖNTEM MESELESİ	99
3.1. Kademeli Akıl Teorisi	102
3.1.1. Fitrî Akıl: Garîze	104
3.1.2. Tecrübî Akıl: Fehm/Beyân.....	105
3.1.3. Allah ile Akletmek: Basîret/Marifet	107
3.1.4. Kâmil Akıl.....	109
3.2. Kur’ân’ın Anlaşılmasında Aklın İşlevi.....	112
3.3. Murâkabe	123
3.3.1. İnsan ile Allah Arasındaki Perdelerin Kaldırılması	126
3.3.2. Bireysel ve Toplumsal Ahlâkın İnşasından Sorumlu Otorite: Hakîm	131
3.4. Safa Ehlinin Kırk Makamı	137
DÖRDÜNCÜ BÖLÜM.....	143
BİLGİ-EYLEM İLİŞKİSİ	143
4.1. İlmin Amelden Üstünlüğü Meselesi	144
4.1.1. Kalbin Eylemleri	144
4.1.2. İhlâs ve Sıdk.....	147
4.2. İlim-Amel Birlikteliği Meselesi.....	150
4.3. İlim-Amel Eleştirisi	155
4.3.1. Riya	156
4.3.2. Te’vil/Te’vile Sapmak	164
4.4. İlim-Amel Arasında İndeterminist İlişki.....	166
4.4.1. Niyet-Amel Arasındaki Boşluk Fikri	167
4.4.2. Havf-Recâ ile Va’d-Vaîd Arasındaki İlişki.....	170

BEŞİNCİ BÖLÜM.....	175
KÖTÜLÜK PROBLEMİ	175
5.1. Nefsin Kötülüğün Kaynağı Olduğuna Dair Yaklaşım	176
5.2. İnsanın Fiillerinden Bağımsız Olarak Ortaya Çıkan Doğal Kötülükler Meselesi.....	181
5.3. Kötülüğün Allah ile İnsan Arasındaki Perdelerden Kaynaklandığını Öne Süren Yaklaşım.....	183
5.4. İyi-Kötünün Belirlenmesinde Şeytan'ın Rolü	186
SONUÇ	191
KAYNAKÇA.....	196
ÖZET	213
SUMMARY	214

KISALTMALAR

Bkz.	: Bakınız
bs.	: Baskı, basım.
c.c.	: Celle celâlühû
C.	: Cilt
Çev.	: Çeviren
Der.	: Derleyen
DİA	: Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi
Ed.	: Editör
Haz.	: Hazırlayan
Krş.	: Karşılaştırınız
Nşr.	: Neşreden
Sayı	: Sayı
s.	: Sayfa
s.a.	: Sallallâhu aleyhi's-selâm
ss.	: Sayfaları arası
TDV	: Türkiye Diyanet Vakfı
thk.	: Tahkik eden
ö.	: Ölümü
SBE	: Sosyal Bilimler Enstitüsü
vb.	: Ve benzeri
Yay.	: Yayınları, Yayıncılık, Yayınevi

TABLÖLAR LİSTESİ

Tablo 1. İnsan Yaklaşımlarında Eleştirel ve Parçacı İlk Yaklaşımlar	8
Tablo 2. İnsan Yaklaşımlarında İlk Nazarî Teşebbüsler.....	11
Tablo 3. İnsan Yaklaşımlarında Sentez Arayışı: Hücvîrî Örneği	11
Tablo 4. Cüneyd-i Bağdâdî-i Bağdâdî'nin Nefsin Tabiatına İlişkin Yaklaşımı	42
Tablo 5. Cüneyd-i Bağdâdî-i Bağdâdî'nin Havâtır Hakkındaki Yaklaşımı.....	45
Tablo 6. İbadetlerde Zâhir-Bâtın.....	153



GİRİŞ

1. Tezin Konusu Amacı ve Yöntemi

Tezin temel konusu, erken dönem sûfîlerinden Cüneyd-i Bağdâdî (ö. 297/909), Hâris b. Esed el-Muhâsibî (ö. 243/857) ve Hallâc-ı Mansûr'un (ö. 309/922) insanın hakikati ve ahlâk meselesine yaklaşımları üzerinedir. İnsanın hakikati ve ahlâk sorunu daha geniş bir perspektifte değerlendirildiğinde, mevzunun aslında insan doğası ve ahlâk probleminin bir parçası olduğu görülecektir. Nitekim antik çağdan modern döneme kadar, insanı diğer canlılardan ayıran ve insanı insan yapan temel özün ne olduğu tartışılmış, üzerinde ittifak edilen bir tanımdan ziyade birbirinden farklı teori ve yaklaşımların üretildiği verimli bir zemin ortaya çıkmıştır.¹ Günümüzde ise giderek yaygınlık kazanmaya başlayan bir yaklaşıma göre, verili bir insan doğasından bahsetmemiz, akıntıya karşı boşa kürek çekmek gibi anlamsız bir arayışı anımsatır. Bu nedenle, verili bir insan doğası araştırmak yerine, yumuşak bir madde gibi şekillenmesi kolay doğadan hareketle yeniden inşâ kurguları üzerinde epeyce imâl-i fikr edildiğini görmekteyiz.² Dolayısıyla insan doğası etrafında cereyan eden tartışmalar önem ve hararetinden bir şey kaybetmemekle birlikte, en azından modern dönemde konunun ele alınışı bir mecra değişikliğine uğramış görünmektedir. Tüm bu gelişmelere rağmen, tasavvufî düşüncenin insan doğası ve ahlâk hakkındaki anlatısının ne işe yarayacağı sorgulanabilir. Bu soru aynı zamanda tez çalışmamızın da mihverini oluşturmaktadır. İnsanı oluşturan temel niteliğin neliği, bir gayesinin bulunup-bulunmadığı, belirlenmişliği ya da özgürlüğü, ahlâkî bakımdan değişip-değişmediği, epistemik ve ontik açıdan nasıl kemâle ulaşacağı, kâmil insanın niteliklerinin neler olduğu ve insanın kötü eylemlerinin kaynağının ne olduğu tez çalışmamızın kapsam alanını belirleyen temel sorulardır.

Temel sorun olarak insanın hakikati ve ahlâk probleminin, temel mutasavvıflar olarak ise Cüneyd-i Bağdâdî, Hâris el-Muhâsibî ve Hallâc-ı Mansûr'un bu çalışmada tercih edilmesinin muhtelif nedenleri vardır. İnsanın hakikati ve ahlâkın temel çalışma konusu olarak seçilmesi bu mevzunun, tasavvufun en temel meselelerinden birisi olması nedeniyledir. Zira insanın mâhiyeti, gayesi ve ahlâklanma süreciyle ilgili tasavvufun pek çok problemi, insanın tabiatını izah etmeksizin tartışmak mümkün değildir. Bu çalışmada

¹ Yavuz Kılıç, **İnsan Doğası Üzerine Bir Çalışma**, (Doktora) Hacettepe Üniversitesi SBE, 2004.; Semra Tüfenkçi, **Din Felsefesi Açısından İnsan Doğası**, (Doktora), On dokuz Mayıs Üniversitesi SBE, 2016.

² Esra Kartal Soysal, **Genetikten Epigenetiğe: "İnsan Doğası" Kavramının Biyolojik İçerimleri**, (Doktora), İstanbul Üniversitesi SBE 2017.

temel olarak üç sūfinin tercih edilmesi, insan doğası ve ahlâk problemine ilişkin ilk nazari eğilimlerin söz konusu mutasavvıflar tarafından ele alınmasından kaynaklanmaktadır. Hicri üçüncü asırda yaşamış olan Cüneyd-i Bağdâdî, sünnî tasavvuf anlayışının kurucu isimlerinden biridir. Düşünceleri sebebiyle sahv ekolünün temsilcisi ve görüşleri sayesinde *Seyyidü't-tâife* unvanıyla anılmaktadır.³ Ortaya koyduğu *elest mîsâkı* ve *fenâ nazarîyesi* nedeniyle erken dönem tasavvuf düşüncesinde insan yaklaşımları içerisinde belirgin ve ayrıcalıklı bir konuma sahiptir. İnsanın cismânî bir yapıya sahip olmadan önce ruh cihetiyle Allah ile irtibat kurması ve insanın yetkinleşme sürecini unutma (*gaflet*) ve hatırlama (zikir) üzerine inşâ etmesi, onun düşünüm çerçevesini özgün kılmaktadır.

Muhâsibî ise Hicri ikinci ile üçüncü asırlarda yaşamış, iyi ve kötü eylemler hakkında sürekli kendini sorgulaması ve bu konudaki titizliğinde dolayı *Muhâsibî* lakabıyla tanınmakta olup Bağdat tasavvuf ekolünün önemli temsilcilerinden biridir. Ortaya koyduğu *kademeli akıl teorisi*yle birlikte, tasavvufî düşüncede akıl üzerine doğrudan bir metin kaleme alan ilk mutasavvıflardandır. Onun *er-Riâye* adlı eseri ahlâk hakkında içerdiği detaylı analizler ile her asra hitap eden tespitleri sebebiyle klasik bir baş yapıt mahiyetindedir.

Hicri üçüncü asırda yaşamış olan Hallâc-ı Mansûr ise daha çok *ene'l-Hakk* sözüyle tasavvufî düşüncede ön plana çıkmıştır. Talihsiz bir idam süreci, öğretisinin erken dönem için ifade ettiği anlamı gölgede bırakmıştır. Nitekim insanın hakikati ve ahlâk ile ilgili çağdaşlarından farklı olarak insanın tümel ve ezeli örnekliği anlamında *nûr-ı Muhammedî* fikrini sisteminin mihrine yerleştirir. İnsanın yetkinleşmesi ile mirac arasında kurduğu paralellik, dahası tüm bu süreci bir tür dairesellik içerisinde izahı onu çağdaşlarından farklı kılmaktadır. Dolayısıyla her üç sūfî insanın dünyada bulunmasının anlamı, gayesi, ahlâkî yetkinliği (kemâli) gibi insanın hakikati ve ahlâk ile ilişkili sorulara cevaplar verme noktasında özgünlükleri ile temerküz ederler.

Bu araştırmada, insan doğası, insanın gayesi ve ahlâklanma süreciyle irtibatlı olarak birbirlerinden ne derecede istifade ettikleri ne oranda farklılaştıkları ve hangi hususlarda ayrıldıkları, bu çalışmada araştırılacak temel sorulardır. Bununla irtibatlı olarak üç sūfî arasındaki müşterek ve muhtelif kavramlar kadar, takdim ve tehirde bulundukları meselelerin tespiti de bu çalışmanın amaçlarından biridir. Çalışma, söz konusu üç mutasavvıfın insan doğası çerçevesinde, insanın gayesi ve ahlâklanma sürecine ilişkin

³ Hücûrî, *Keşfü'l-Mahcûb* (Hakikat Bilgisi), Haz. Süleyman Uludağ, Dergâh Yay., İstanbul 1996, s. 300.

hususlarla sınırlıdır. Bu nedenle, bir bütün olarak söz konusu sûfilerin yaşam hikâyeleri, eserleri ve içinde yaşadıkları sosyal, kültürel ve siyasî çerçevenin tasviri ve aktarımı çalışmanın sınırları dışında bırakılmıştır. Dolayısıyla, her bir mutasavvıf insan doğasına ilişkin sahip oldukları görüşler ve yaklaşımları cihetiyle incelenmiştir.

Çalışmada başvuru yöntem, söz konusu mutasavvıfların, eserlerinde ortaya koydukları tasnif ve yaklaşımları olduğu gibi aktarmak değildir. İncelediğimiz sûfilerin düşüncelerini yüzeysel, bire-bir aktarmak yerine, insan doğası problemiyle ilişkili olan bölümlerin tek tek incelenmesi, daha sonra da insan tanımı çerçevesi altında bir araya getirilmesi şeklinde, önce analiz sonra da sentez yoluna gidilmiştir. Böylece, sadece sûfinin kendini izah biçimiyle yetinmeyerek onun insan hakkındaki bütüncül perspektifi, çoğu zaman dağınık metinlerden toplanan parçaları bir araya getirilmek suretiyle yeniden inşa yoluna gidilmiştir.

Çalışma giriş, beş bölüm ve sonuç kısmından ibarettir. Birinci bölümde her üç sûfinin insan görüşleri “Mürekkap İnsan Tanımları” adı altında ve kendi içinde şu üç başlık çerçevesinde incelenmiştir: Nefs Akıl/Kalp ve Beden, Ruh Nefs Beden ve Âlemin İlkesi Bakımından İnsan: Nûr-ı Muhammedî. İnsanın diğer canlılardan farklılaşan ve onu o yapan temel öze göre değil aksine ahlâkın kaynağı (iyi-kötü) bakımından değerlendirildiği için farklı unsurların (nefs, beden, ruh, akıl, kalp, sır, vb) bir bileşkesi olarak tanımlandığı bu bölümün hareket noktasını oluşturur. Kâmil insanın tümel örnekliği anlamında nûr-ı Muhammedî fikrinin Hallâc-ı Mansûr tarafından sisteme dahil edilmesiyle birlikte insan sadece ahlâkî vasıflarıyla değil aynı zamanda metafizik bir ilke olarak sistemde yerini almaya başlaması bu bölümün bir diğer iddiasını oluşturur.

“İnsanın Nihai Gayesi: Allah’ı Tanımak” başlığı altında ele alınan ikinci bölümde her üç sûfinin “İnsanın varoluş gayesi nedir?”, sorusuna verdikleri yanıtlar, terimsel farklılıklar ve izah biçimleri dikkate alınarak incelenmiştir. Bunun neticesinde Muhâsibî’nin *ihlâs*, Cüneyd-i Bağdâdî’nin *olmazdan önceki ilk hâle dönmek* ve Hallâc-ı Mansûr’un ise *Hakk* kavramları etrafında konuya yaklaşımları ortaya konulmuştur. İnsanın nihai gayesi ile ahlâkî eylemlerin gerekçesi hakkında doğrudan bir irtibatın olduğu, elest bezmi ve misâk ahdinin insan tabiatının izahında başvuru tarih üstü bir referans noktası oluşturduğu ve mutlak hakikatin Hakk olarak tasviri bu bölümün temel iddialarını oluşturmaktadır.

“İnsanın Kemâlinde Yöntem Meselesi” başlıklı üçüncü bölümde her üç sûfinin insanın nihai gayesi bakımından özde birleşmelerine rağmen (Allah’ı tanımak) “İnsan nasıl kemâle erer?” sorusu cihetiyle ise farklılaştıkları temellendirilmeye çalışıldı. Bununla irtibatlı olarak, Muhâsibî’nin aklın yetkinleştirilmesi (*kademeli akıl teorisi*), Cüneyd-i Bağdâdî’nin *tasfiye* (ruhun saflaştırılması) anlamında *bâtınî murâkabe*, Hallâc-ı Mansûr’un ise *kırk makam* yöntemi incelendi. Böylece her üç sûfinin insanın kemâl süreci hakkında ortaya koydukları yöntemler arasında benzerlikler kadar farklılıklar olduğuna işaret edildi. Nefsin ıslahı ve olgunlaştırılmasında akıl, vahiy ve ahlâk arasında güçlü irtibat noktalarının olduğu vurgulandı.

“Bilgi-Eylem İlişkisi” başlıklı dördüncü bölümde ise her üç sûfinin ilim-amel arasındaki ilişkiyi nasıl temellendirildikleri, ilmin amelden üstünlüğü, ilim-amel birlikteliği, ilim-amel eleştirisi ve ilim-amel arasındaki indeterminist ilişki şeklindeki alt başlıklar çerçevesinde incelendi. Bu doğrultuda her üç sûfinin ilmin amelden üstün olduğu, amel olmaksızın ilmin tek başına insanın kemâlinde yetersiz kalacağı ve ilim-amel arasında zorunlu bir nedensellik yerine Allah’ın inâyetinin başat unsur olarak kabul edildiği indeterminist bir yaklaşımın hâkim olduğu ortaya konuldu.

“Kötülük Problemi” başlıklı son bölümde ise her üç sûfinin kötülüğe yaklaşımları incelenerek şu sorular etrafında tartışıldı: Kötülüğün kaynağı nedir? İnsanın fiillerinden bağımsız olarak ortaya çıkan doğal afetler ile kötülük arasında ne türden bir ilişki bulunmaktadır? Kötülüğün mitsel bir sembolü haline gelen şeytan hakkındaki genel sûfi yaklaşım nasıldır? Sûfilerin kötülük problemine sundukları en temel özgün yaklaşım nedir? Bu sorular çerçevesinde her üç sûfinin düşüncelerinin analizi neticesinde, ilk olarak nefsin kötülüğün kaynağı olarak betimlendiği, doğal afetlerin ontolojik anlamda bir gerçekliğinin bulunmadığı detaylandırıldı. İkinci olarak insan ile Allah arasında engel olan iyi yahut kötü görünümlü herşeyin gerçek kötülük olarak nasıl temellendirildiği tartışıldı. Son olarak ise şeytan imgesinin, havâtır bahsinde yanlış, kötüyü iyi, çirkini güzel olarak gösterme konusundaki insanı ayartan işlevinden nasıl gerçek bir muvahhid ve âşık sembolü haline dönüştüğü üzerinde duruldu.

2. Erken Dönem Tasavvufta İnsanın Hakikati ve Ahlâk Probleminin Tarihsel Arka Planı

Çalışmamızın başlığını oluşturan “İnsanın Hakikati ve Ahlâk” en genel çerçevede insan doğası ve ahlâk sorununun bir parçasıdır. Bu meyanda insanın hakikati problemi,

insanı diğer canlılardan ayıran ve insanı insan yapan şeyin tam da ne olduğu sorusu etrafında varlık kazanır. Bu çerçevede “İnsan nedir?” “İnsanın doğuştan getirdiği verili/belirlenmiş bir doğası var mıdır?”⁴ “İnsan nihai bir gayeye sahip midir ve sahipse bu ne türden bir gaye olabilir?” “İnsanın fiziksel değişiminden bahsettiğimiz gibi onun epistemik ve ahlâkî değişiminden bahsetmemiz mümkün müdür?” “Dahası insan kaderin yazgısına bağlı olarak mı yahut özgür bir irâdeyle mi varlığını sürdürmektedir?” “Nihai gayesine ulaşan yetkin insanın nitelikleri nelerdir?” “İnsanın kötü olarak nitelenen eylemlerinin kaynağı nedir?” şeklinde özetleyebileceğimiz sorular insan doğası ve ahlâk problemiyle doğrudan irtibatlıdır.⁵

Tasavvuf, insanın bir başlangıcını ve sonu olduğunu, nihai bir gayeye sahip olarak dünyaya geldiğini, bu gayenin ise Allah’ı bilmek şeklinde formüle edildiği dinî-ahlâkî bir sistem şeklinde tebellür eder. Allah’ı bilmek ise esasında biri insanın hakikatının (mâhiyet/doğa) araştırılması, diğeri ise buradan devşirilecek yakîne dayalı bilgiyle uyumlu ahlâkî bir hayat sürmekle mümkündür. Dolayısıyla insanın hakikati ve ahlâk probleminin, tasavvuf düşüncesinin en temel sorunu olduğunu söylemek mümkündür.

Tasavvufta insanın doğası ile ilgili yapılan tanımların detaylı tarihçesini vermek için öncelikle söz konusu problem etrafında uzun bir dönemi kapsayan çalışmaların yapılması ve birleştirilmesi gerekmektedir. Bunun için yüzeysel bir çerçeve çizmek yerine Gazzâlî (ö. 505/1111) öncesi, sünnî tasavvuf dönemini merkeze alarak tarihsel ve tematik bir çerçeve vermeyi daha doğru bulduk.⁶ Sünnî tasavvuf döneminde ortaya çıkan insan tanımı arayışlarını; (a) eleştirel ve parçacı yaklaşımlar, (b) ilk nazarî teşebbüsler, (c) sentez arayışları olmak üzere üç aşamada değerlendirmek mümkündür. İlk aşamada, sûfîlerin insan hakkındaki söylemleri, daha çok *zühd* ilkesi etrafında odaklanır. Bu ise eleştirel ve muhâlif bir söylemi açığa çıkartmıştır. İkinci kademedede, insanı oluşturan

⁴ Günümüzde insan doğası içeren tartışmaların eksen değişimi için bkz. Berfin Kart, “Günümüz Düşünürleri ve Habermas’ta İnsan Doğası” **Ankara Üniversitesi Dil Tarih ve Coğrafya Fakültesi Felsefe Bölümü Araştırma Dergisi**, Sayı: 10, 2008, s. 12.

⁵ Yavuz Kılıç, **İnsan Doğası Kavramı Üzerine Bir Çalışma**, (Doktora) Hacettepe Üniversitesi, SBE, 2004. İnsanın mâhiyeti probleminin kelâm, felsefe ve tasavvuf cihetiyle tartışılması noktasında Bkz. Ömer Türker, “İnsanın Mâhiyeti Üzerine Bir İnceleme”, **Ahlâk: Yeni Bir Yaklaşım**, Ketebe Yay., İstanbul 2020, ss. 23-33.

⁶ Tasavvufun insan tanım/ları üzerine Hacı Bayram Başer, “Sünnî tasavvuf dönemi” ve “İbnü’l-Arabî dönemi” olmak üzere ikili bir tasnif ortaya koymuştur. Söz konusu tasnifte, biri Gazzâlî’nin yer almaması diğeri ise İbnü’l-Arabî döneminin Konevî’yle birlikte sınırlandırılmasından mütevellit birtakım boşluklar içermektedir. Bu nedenle Konevî sonrası ve özellikle çağdaş dönem tasavvuf araştırmalarında insan tanımları konusunda birtakım kırılmaların ve dönüşümlerin yaşanıp-yaşanmadığı sorunu araştırılmaya muhtaç görünmektedir. Bkz. Hacı Bayram Başer, “Yükümlü Varlıktan Varlığın Gâyesi Olan İnsana: Tasavvufta İnsan Tanımlarının Dönüşümü Üzerine”, **İnsan Nedir?**, Ed. Ömer Türker, Halil İbrahim Üçer, İlem Yay., İstanbul 2019, ss. 501-544.

temel unsurların (akıl, kalp, ruh, beden, nefis) neler olduğunun tespiti ile idrâk yetkinliğinin nasıl gerçekleşeceği üzerinde bir takım öncü tartışmalar gerçekleşmiştir. Sentez arayış/larının görünürlük kazandığı son aşamada ise sûfilerinin kendilerine kadar gelen insan teması etrafında şekillenen arayışları, farklılıkları ve problemleri yeniden ele alma, eleme, tasnif etme ve sünnî düşünce ile uyum noktalarını gösterme çabalarına şahit oluruz. Bu dönemde insanın hakikati etrafında din bilimleri içerisinde üretilen muhtelif yorumlara ilk defa sistematik olarak yer vermesi bakımından Hücvîrî ayrıcalıklı bir konuma sahiptir.

(a) Eleştirel ve Parçacı Yaklaşımlar

Tasavvuf tarihinde ilk insan tanımları, M. VII. ve VIII. yüzyıllarda Emeviler ile baş gösteren siyasi gelişmelerin yol açtığı tartışmaların içerisinde yer almak istemeyen böylece pasif bir muhâlefeti tercih eden bireysel tepkiler şeklinde ortaya çıkmıştır. Münferit olarak dile getirilen bu eleştirel söylemin mihverinde, devlet yöneticileri ve çevresinin zenginleşmesinin neticesinde ortaya çıkan dünyevileşme arzularının yanı sıra kanaatin terk edilmesiyle şehir yaşamında baş gösteren ahlâkî bozuluş bulunur. Bu kimseler sert eleştirilerinin yanı sıra sade ve gösterişsiz kıyafetleriyle somut bir görünürlük kazanmaya başlarlar. Böylece zühd, ilerleyen süreçte tasavvuf düşüncesinin insan tanımlarında merkezi ve yerleşik bir ilke haline gelir. Hasan-ı Basrî (ö. 110/728), İbrâhim b. Edhem (ö. 161/778), Abdullah b. Mübârek (ö. 181/797) ve Fudayl b. İyâz (ö. 187/803) bu dönemde öne çıkan mutasavvıflardır.⁷

İnsanın hakikati konusunda Râbia el-Adeviyye'nin (ö.185/801) düşünüm çerçevesi önemli bir istasyon kabul edilir.⁸ Nitekim insanın nihai gayesinin uhrevî bir ödül (cennet) ziyade Allah sevgisi olduğunu dile getirmesi, tasavvufî düşünce açısından önemli bir makas işlevi görür. Çünkü Râbia el-Adeviyye, İslâm düşüncesi içerisinde yer alan hadis, fıkıh, kelâm gibi dini geleneklerin uhrevî ödül ve ceza odaklı söylemlerini eleştirerek insanın maksadı düşüncesini tahkîk etmiştir. Bu çerçevede *Allah sevgisi* yerine ilk defa *Allah aşkı* terimini kullanan Ebü'l Hüseyin en-Nurî'yi de zikretmek gerekir. Onun insanın nihai gayesini Allah'a âşık olmak şeklinde ifade etmesi, Allah ile insan

⁷ Hacı Bayram Başer, **Şeriat ve Hakikat**, Klasik Yay., İstanbul, ss. 42-65.

⁸ Ebu'l-Vefâ el-Guneymî et-Taftazânî, "Zühd Hareketinin Tasavvufa Dönüşüm Süreci: Râbiatü'l-Adeviyye Örneği", Çev. Ahmet Ögke, **EKEV Akademi Dergisi Sosyal Bilimler**, 2001, C. 3, Sayı: 1, ss. 107-114.

arasındaki ilişkiyi âşık-maşûk zemininde değerlendirmesi daha sonra bir dizi tartışmaya yol açar.

İnsanın hakikati probleminde kriz yaratan süreç Şakîk-ı Belhî'nin (ö. 194/810) tevekkül ve kesb arasındaki ilişkiyi bozan zühd yaklaşımıyla başlar.⁹ Tevekkül ilkesine aykırı olarak geçim için çalışmanın ve şehirlerin terkini savunan bu aykırı söyleme, Ebû Süleyman ed-Dârânî'nin (ö. 215/830) evlilik ve aile hayatını, insanın ahlâkî tekâmülünü bozduğunu iddia etmesi mezkûr krizi tırmandırır.¹⁰ Horasan'da neşet eden Melâmetîlik akımının kurucularından Hamdûn el-Kassâr,¹¹ özellikle Kerrâmiyye'ye mensup zâhidlerin kulluk eylemlerinde gösterişi ve aleniliği benimsemelerine bir tepki olarak nefsin sürekli kınanması ve ahlâkî eylemlerin insanlardan gizlenmesi anlamında 'gizli ibadet' öğretisine yaptığı vurguyla ön plana çıkar.¹² Bu öğretiye göre insan, ahlâkî eylemlerini özellikle erdemli fiillerini, benliğinde bir kibir ve gurur türünden bir his oluşmaması için insanların ve toplumun nazarından gizlemelidir.

Son olarak insanın sahip bulunduğu maddî-manevî tüm imkânlar da arkadaşını kendine tercih etmesi anlamına gelen îsâr ahlâkını savunan Ebû'l Hüseyin en-Nurî gelir. Kendisinden sonra bu ahlâk görüşünü benimseyen ekol, Nuriyye adıyla anılacaktır.¹³ Îsâr ahlâkının karşıtı insanın kendi menfaatinin öncelemesi anlamında bireysellik ve narsisizmdir. Fakat tasavvufu diğer fedakârlık örneklerinden ayırtıran husus, kişinin neredeyse tüm şart ve koşullarda arkadaşını kendine öncelemesidir. Nitekim Ebû'l-Hüseyin kendisi ve arkadaşı hakkında verilen idam kararının önce kendisine tatbîk edilmesini isteyerek bu görüşün en uç temsilciliğini yapmıştır.¹⁴

⁹ "Muhâsibî (ö. 243/857), *el-Mekâsib*'inde Şakîk'i ismen anarak rızık elde etme hususunda faaliyet göstermenin terkini bildiren sözlerine ve bu sözlerin takipçilerine yönelik kısmî bir tenkit yöneltse de bunun bir meşreb farklılığını vurgulama seviyesinde kaldığı gözlenir." M. Nedim Tan, "Tasavvuf İstilahlarının Teşekkül Dönemi Açısından Şakîk-i Belhî'nin Âdâbü'l-İbâdât'ı", **Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi**, 2013, Sayı: 45, s. 156.

¹⁰ Emrah Sağmak, **İlk Dönem Sufilerinde Evlilik ve Aile Hayatı**, (Yüksek Lisans), İstanbul Üniversitesi SBE, 2019.

¹¹ Hamide Ulupınar, "İlk Dönem Melâmetî Şeyhlerinden Hamdûn Kassâr'ın Tasavvuf Anlayışı", **Marife: Dini Araştırmalar Dergisi [Bilimsel Birikim]**, 2017, C.17, Sayı: 1, ss. 67-80.

¹² Ali Bolat, **Bir Tasavvuf Okulu Olarak Melâmetîlik**, İnsan Yay, İstanbul 2003.

¹³ Hücvîrî, **Keşfü'l-Mahcûb**, s. 301.

¹⁴ Ahmet Subhi Fırat, "Abu'l-Huseyn an-Nuri ve Makamat al-Kulub Adlı Er-Risâlesi", **İslâm Tetkikleri Enstitüsü Dergisi**, C. 7, Sayı: 1-2, 1978, ss. 339-356.

Tablo 1. İnsan Yaklaşımlarında Eleştirel ve Parçacı İlk Yaklaşımlar

	Eleştiriler	Teklîf/ler	Sûfiler
1	Lüks ve israfın, insanın yetkinleşmesini bozacağını iddia eden ilk eleştirel söylem	Zühd	Hasan-ı Basrî İbrâhim b. Edhem Abdullah b. Mübârek Fudayl b. İyâz
2	İnsanın nihâi gayesinin sadece uhrevî ödül olursa bunun bir tür faydacılık olacağı eleştirisi	Allah Sevgisi Allah Aşk	Râbia el-Adeviyye Ebû'l Hüseyin en-Nurî
3	İnsanın rızık peşinde koşmasını tevhd ilkesine aykırı olduğunu ileri süren yaklaşım	Tevekkül	Şakîk-i Belhî
4	İnsanın arkadaşının fayda ve iyiliğini kendisine öncelemesi. (İnsanın bencil yönünün eleştirilmesi)	Îsâr	Ebû'l-Hüseyin en-Nuri
5	İnsanın erdemli eylemlerini görünür kılmamasının ahlâkî bozulmaya yol açacağı iddiası	Melâmet	Hamdûn el-Kassâr
6	Evlilik ve aile hayatının insanın yetkinleşmesinde engel olacağını savunusu	Zühdün Aşırı Biçimleri	Ebû Süleyman ed-Dârânî

(b) İlk Nazarî Teşebbüsler

Tasavvufî düşüncede insan tanımları hakkında ilk nazarî eğilimlerin ortaya çıkış tarihini Muhâsibî ile başlatabiliriz. O, insanı, nefis, beden ve akıl/kalp'ten müteşekkil bir varlık olarak tanımlar. İnsanın nihai gayesini Allah'ı bilmek anlamında ihlâs terimi ile ifade eder. İhlâsa ulaşmanın yolu ise aklın yetkinleştirilmesinden geçer. Bu çerçevede Muhâsibî, *kademeli akıl teorisini* vazeder. Yetkin insanın Allah ile irtibatını fenâ-bekâ gibi bir ittisalden ziyade işçi-işveren ya da seven-sevilen ilişkisi çerçevesinde ele alır.

İnsanın nihâi amacını fenâ-bekâ şeklinde izah eden ilk sûfî¹⁵ Ebû Saîd el-Harrâz (ö. 286/899)'dır.¹⁶ Daha sonra bu gaye fikrini sisteminin merkezine taşıyarak sistematik bir şekilde ilk bahseden mutasavvıf Cüneyd-i Bağdâdî olacaktır.¹⁷ Cüneyd-i Bağdâdî'nin insan tanım/larına getirdiği en özgün yaklaşım, elest bezmi ve mîsâk ilkesinden hareketle insanı unutmak (gaflet) ve hatırlamak (zikir) ikilemi içerisinde bir varlık şeklinde tanımlamasıdır. Öte yandan, Cüneyd-i Bağdâdî'yle birlikte tasavvuf tarihinde sekr ve gaybet halinin hâkim olduğu insan portreleri ikincilleşerek onun yerine sahv ve temkîn ilkesinin hâkim olduğu insan tanımları yerleşik hale gelmeye başlayacaktır.

¹⁵ Tasavvuf tarihinde fenâ-bekâ terimlerinden ilk bahseden kişinin Ebû Saîd Harrâz olduğu nakledilir. Onun eserlerinde müstakil olarak bu iki kavramdan bahsetmemesi ve *Kitâbu'l-Hakâik*'te tanımlı yapılan kavramlar arasında fenâ-bekâ kelimelerine yer vermemesi dikkat çekicidir. Bkz. Naile Baltacı, "Ebû Sa'îd el-Harrâz ve Üç El Yazma Eseri: Kitâbü'l-Keşf ve'l-Beyân, Kitâbü'l-Ferâğ, Kitâbü'l-Hakâik", **Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi**, 2015, C. 15, Sayı: 2, s. 104.

¹⁶ Ali Bolat, **Ebu Said el-Harraz: Hayatı, Eserleri ve Tasavvuf Anlayışı**, Samsun, E-Yazı Yay., 2016.

¹⁷ Süleyman Ateş, **Cüneyd-i Bağdâdî: Hayatı Eserleri ve Mektupları**, Sönmez Nşr., İstanbul 1969.

İnsanın ahlâk değişim ve dönüşümünde bir izlek olarak benimsenen haller ve makamlar teorisi, insan yaklaşımları içinde merkezi bir yere sahiptir. İlk defa tasavvufun bilgi ve yöntemine dair nazarî eğilimler taşıyan Zünnûn el-Mısırî (ö. 245/859) tarafından dile getirilmiştir.¹⁸ İnsanın gayesine (Allah'ı bilmek/marifet) erişebilmesi için on yedi makamdan geçmesi gerektiğini, bu makamların ilkinin Allah'a iman, sonuncusunun ise mutlak bir tevekkül hali olduğunu söyler. Haller ve makamlar ile ilişkili kendisine atfı yapılan bir diğer sûfî ise Mâruf el-Kerhî'dir (ö. 200/815-16).¹⁹

Zikir, mücâhede ve nûr-ı Muhammedî fikrine yaptığı vurguyla insan tanımında ön plana çıkan sûfî ise Sehl b. Abdullah et-Tüsterî'dir. (ö.283/896). İnsanın nasıl yetkinleşmesi gerektiği konusunda, katı denebilecek pratikleri benimseyen Sehl, nefisle mücâhede ve zikir ilkelerini sisteminde ön plana çıkartır. Sürekli yapılan zikrin, insana nihai gayesini hatırlatacağını ve bunun sonucunda Allah'ın nuruna mazhar olacağını iddia eder. Öte yandan temel düsturu mücâhede olan Sehliyye ekolü kendisine atfedilir ki, insanın yetkinleşmesinin tek yolunun mücâhede olduğu fikri, Allah'ın kudreti ile çeliştiği için eleştirilir. Bununla birlikte nûr-ı Muhammedî düşüncesinin ilk kez onun tarafından dile getirildiği öne sürülmektedir.²⁰

Erken dönem tasavvufta insan hakkındaki yaklaşımıyla ön plana çıkan sûfilerden bir diğeri Hakîm et-Tirmizî'dir (ö. 320/932).²¹ Onun insan tanımında *kademeli idrak teorisi* ve *velî* kavramları ön plana çıkar. İnsan idrâkını *sadr, kalp, fuâd, lübb* şeklindeki sıra düzeni içerisinde tasnifi noktasında Ebû'l Hüseyin en-Nurî ile benzer bir yaklaşım

¹⁸ Haller ve makamlar konusunun ilk olarak kim tarafından ortaya konulduğu konusunda-her ne kadar Zünnûn ibâre yoluyla ortaya koysa da- tam bir netlik yoktur. Buna delil olmak üzere Zünnûn'dan önce konuya içerik bakımından eğilen sûfiler gösterilir. Bunlardan biri de Şakîk-i Belhî'dir. Onun *Âdâbü'l-ibâdât* adlı er-Risâlesi, Horasan bölgesinde haller ve makamlar konusunu ele alan ve günümüze intikal eden ilk metinlerden biridir ve mânevî yolculuktan (seyr ü sülûk) bahseder. Buna göre insanın yetkinleşmesinin aşamalarını ifade etmek için Şakîk, şu dört menzilden bahseder: Zühed menzili, havf menzili, şevk (cennet) menzili ve mahabbet menzili. Öte yandan bu dört menzil için verdiği yıldız, ay ve güneş teşbihi ise söz konusu yetkinlik sürecinin epistemik olduğunu, dahası bir sonraki menzile varıldığında önceki menzilin hükümlerinin hala devam ettiğini göstermesi açısından temsil gücü yüksek bir anlatıdır. Bkz. M. Nedim Tan, "Tasavvuf İstılahlarının Teşekkül Dönemi Açısından Şakîk-i Belhî'nin Âdâbü'l-İbâdât'ı", **Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi**, 2013, Sayı: 45, s. 174.

¹⁹ Hayatı ve görüşleri için bkz. Hamide Türk, **Ma'rûf el-Kerhî: Hayatı, Tasavvufî Görüşleri ve Menâkıbu Ma'rûf el-Kerhî İsimli Eser**, (Yüksek Lisans Tezi), Konya Selçuk Üniversitesi SBE, 2005. Bununla birlikte, Marûf el-Kerhî'nin İmam Ali Rızâ aracılığıyla Müslüman olup-olmadığı kaynaklarda tartışılmış, bazı oryantalist çalışmalarda ise tasavvufun menşeinin Hristiyanlık yahut Sabiilik ile irtibatları kurulmak istenmesinden mütevellit tasavvuf-teşeyyü' münasebetini gündeme getirmiştir. Bk. Soner Eraslan, "İlk Dönem Sûfilerinde İslamî Yorum: Marûf el-Kerhî Örneği", **Uluslararası İslam ve Yorum Sempozyumu**, III, 2019, s.2-3, 16; Hikmet Yaman, "İsmi Olmayan Bir Hakikatten Hakikati Olmayan Bir İsme Varan Yolculuk: Oryantalist Çalışmalarda Tasavvufun Menşesine Dair Tartışmalar Üzerine Bir Değerlendirme", **Akademik İslam Araştırmaları Dergisi**, 2016, Sayı: 1, ss. 15-48.

²⁰ Mustafa Öztürk, "Sehl et-Tüsterî (ö.283/896) ve Tasavvufî Tefsiri Üzerine Bazı Tespit ve Değerlendirmeler", **Tasavvuf: İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi**, 2002, C. 3, Sayı: 9, ss. 239-265.

²¹ Salih Çift, **Hakîm Tirmizî ve Tasavvuf Anlayışı**, (Doktora Tezi), Bursa Uludağ Üniversitesi SBE, 2003.

sergiler.²² Bu şemanın odak noktası, insanın idrakinin çeşitliliği ve vahiy ile ilişkisi üzerine kuruludur. Bununla irtibatlı olarak evliyâu hakkillah, evliyâullah, hatmü'l-evliyâ, nebi ve resul gibi yaptığı hiyerarşik tanımlar nedeniyle birbirinden farklı derecelerde ayrışan yetkin insan örnekliklerinden bahsetmesi Ebü'l Hüseyin en-Nurî'nin düşünce dünyasının tezâhürüdür. Bu yaklaşımın özgül yanı ise kâmil insanın, velî kavramı etrafında değerlendirilmesidir.²³

İnsan yaklaşımında sekri esas almasıyla ön plana çıkan isim, Tayfûriyye'nin kendisine nispet edildiği Bâyezid-i Bestâmî'dir (ö. 261/875). Bâyezid-i Bestâmî, nazarî düşüncenin ilk temsilcileri arasında değerlendirilir.²⁴ Onun insan yaklaşımı tasavvuf düşüncesi içerisinde sahiv ekolü dikkate alındığında benimsediği sekr yaklaşımıyla irtibatlı olarak vecd ve coşkulu bir veçheye sahiptir.

İnsanın metafizik tümel örnekliği olarak nûr-ı Muhammedî fikrini tasavvuf düşüncesine taşıyan bir diğer sûfî Hallâc-ı Mansûr (309/922)²⁵ ise insanın nihai yetkinleşme sürecini, Hz. Muhammed'in mirac hadisesinden alımlamak suretiyle yeniden yorumlar. İnsanın yetkinleşmesini *kırk makam* teorisi ile temellendirir. Hallâc'ın düşüncesinde insan tanımı için getirdiği en özgün yaklaşım ise konuyu bir tür dairesellik içerisinde ele almasıdır. Tasavvufta nihai gayesine yaklaşan insanın ulaşabileceği en son noktayı *ene'l-Hakk* ifadesi ile ortaya koyar.

²² Ahmet Subhi Furat, "Abu'l-Huseyn an-Nuri ve Makamat al-Kulub Adlı Er-Risâlesi", ss. 339-356.

²³ Hacı Bayram Başer, **Şeriat ve Hakikat**, ss. 516-518; Salih Çift, "Hatmu'l-Evliyâ, Ebû Abdullah Muhammed b. Ali el-Hakîm et-Tirmizî (ö. 320-932)", **Tasavvuf: İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi**, 2005, C. 6, Sayı: 15, ss. 351-376; Bernd Radtke, "İbnü'l-Arabî'nin Öncülerinden Biri: Hakîm Tirmizî ve Velâyet Görüşü", Çev. Salih Çift, **Tasavvuf: İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi**, 2007, C. 9, Sayı: 21, İbnü'l-Arabî Özel Sayısı, ss. 501-507.

²⁴ M. Nazif Şahinoğlu, "Bâyezid-i Bistâmî, Düşünceleri ve Tasavvufî Görüşleri", **M. Nazif Şahinoğlu Makaleler ve Hatıralar**, 2017, ss. 417-428. Mustafa Öztürk, "Sehl et-Tüsterî (ö.283/896) ve Tasavvufî Tefsiri Üzerine Bazı Tespit ve Değerlendirmeler", **Tasavvuf: İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi**, 2002, C. 3, Sayı: 9, ss. 239-265.

²⁵ Yaşar Nurî Öztürk, **Hallâc-ı Mansûr ve Eseri**, Yeni Boyut Yay., İstanbul, 1997; Ethem Cebecioğlu, "Hallâc-ı Mansûr", **Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi**, 1988, C. 30, ss. 329-350.

Tablo 2. İnsan Yaklaşımlarında İlk Nazarî Teşebbüsler

	İnsanın Hakikati Nedir?	Öğretilerinde Öne Çıkan Konular	Sûfiler
1	Nefs-Beden-Akıl/Kalp	İnsanın yetkinleşmesi: Kademeli akıl teorisi	Hâris el-Muhâsibî
2	Nefs-Beden-Ruh	İnsanın gayesi: Olmazdan önceki ilk hale dönmek	Cüneyd-i Bağdâdî-i Bağdâdî Ebû Saîd el-Harrâz
3	Nefs-Beden-Kalp	İnsanın yetkinleşmesi: Kademeli idrak teorisi	Hakîm et-Tirmizî Ebü'l Hüseyin en-Nurî
4	Lâhût-Nâsût	İnsanın tümel örnekliği: Nur-ı Muhammedî	Hallâc-ı Mansûr Sehl et-Tüsterî

(c) Sentez arayışı

Hicri dördüncü ve beşinci asra geldiğimizde Hücûvî'nin, insanın hakikati ve ahlâk ile ilgili kendinden önceki görüşleri derleyip tasnif eden ve sistematik şekilde ifade bakımından çağdaşlarından ayrıldığını görmekteyiz. Hücûvî, *Keşfü'l-Mahcûb*'ta insanın hakikati (mâhiyeti) ile ilgili şu beş yaklaşımın yaygın olduğunu aktarmakla birlikte, bunlardan birinin muttaki sûfiler tarafından ittifakla kabul edildiğini söyler. Hücûvî'ye göre insanın hakikati (mâhiyeti) hakkında yaygın olan yaklaşımlar şu şekildedir: (a) ruh, (b) ruh ve beden, (c) cüz-i lâ yetecezzâ (atom), (d) ilâhî sır, (e) ruh, beden ve nefis. Ona göre insanın, ruh, beden ve nefsten müteşekkil bir varlık olduğunu iddia edenler, muhakkik sûfilerdir.²⁶ Bununla birlikte, Hücûvî, sûfilerin nefsin fonksiyonun arzu anlamında *hevâ*, bedeninin işlevinin *duyular* ve ruhun ise *akıl*²⁷ olduğunu iddia ettiklerini söyler.

Tablo 3. İnsan Yaklaşımlarında Sentez Arayışı: Hücûvî Örneği

	İnsanın Hakikati Nedir?	Ekoller ve Gruplar
1	Ruh	Bir cemaate göre
2	Ruh ve Beden	Bir cemaate göre
3	Cüz-i lâ yetecezzâ (atom)	Bir cemaate göre
4	İlâhî Sır	Bir cemaate göre
5	Nefs-Beden-Ruh	Muhakkik Sûfiler

²⁶ Hücûvî, ehl-i sünnet ve muhakkik sûfilerin kimler olduğuna eserinde yer vermektedir. Bu tasavvufi ekoller şu şekildedir: Muhâsibiye, Kassâriye, Tayfûriyye, Cüneydiyye, Nurîyye, Sehliye, Hakîmiye, Harrâziye, Hafîffiye ve Seyyâriye'dir. Hücûvî, *Keşfü'l-Mahcûb*, s. 232.

²⁷ Hücûvî, *Keşfü'l-Mahcûb*, s. 311.

Netice itibariyle, tasavvuf düşüncesinin teşekkül etmeye başladığı dönemden sünnî tasavvuf dönemine kadar geçen süre içerisinde sûfilerin benimsedikleri yöntem gereği insanın mâhiyeti ve ahlâk noktasında bir takım arayışlar içerisine girdiklerini, sistematiklikten uzak da olsa birtakım nazarî eğilimler sergiledikleri, tasavvuf içerisinde ortaya çıkan yaklaşımların da etkisiyle sünnî düşünce ile uyum arayışları ve kendilerine yöneltilen eleştirilere karşılık apolojik tavırlar sergilemeleri, bu dönemdeki insan yaklaşımları üzerinde etkili olmuştur. Gazzâlî öncesi dönemde ilk dönem sûfiler tarafından insan hakkında ortaya konan görüşler şu maddeler altında özetlenebilir:

(a) İnsanın hakikati hakkında müstakil kaleme alınan ve teorik yönü güçlü eserler neredeyse yok denecek kadar azdır. Bu dönemde sûfiler daha çok, insanı ahlâka kâbiliyetli bir varlık şeklinde değerlendirmişler ve insan ahlâkî açıdan nasıl kemâle erer sorusunun etrafında durmuşlardır. Bunun neticesinde insanı bütünüyle kuşatan nazarîyeler yerine insanı belli bir maksatla ele alıp inceleyen ve değerlendiren çalışmalar ortaya çıkmıştır.

(b) İnsanın hakikati üzerine yürütülen inceleme ve soruşturmalar, sadece tasavvufun bakış açısını sunmak gibi bir gayenin dışında, fıkıh ve kelâm gibi spekülâtif ve normatif dini geleneklerin insan hakkındaki görüşlerinin eleştirilmesi şeklinde ortaya çıkmıştır.

(c) Bu dönemdeki insan tanım/larının dikkat çeken bir diğer yönü ise değişim ve süreklilik vurgusuna yani insanın sürekli değişen bir varlık oluşuna dair yapılan kuvvetli atıflardır. Dolayısıyla mutasavvıflar teorik açıdan her ne kadar insanın ahlâkî olgunlaşması ve yetkinleşmesinden bahsetseler de mutlak anlamda kemâlin mümkün olmadığını altını çizerekler. Daha açık bir şekilde ifade etmek gerekirse insan nihai gayesine eriştikten sonra da söz konusu kemâl süreci kesintisiz bir şekilde devam etmektedir. Bu durum ise tasavvuf cihetiyle insanın merkez noktasının değişim olduğunu gösterir.

(d) İnsan tanımlarında dikkati çeken bir diğer husus ise mevcut insan ile ideal insan arasındaki belirgin ayrımdır. Mutasavvıfların odaklandıkları nokta, tikel insan örnekliğinden daha çok onun tümel temsilidir. Dolayısıyla mevcut insan yetkin insana ne kadar ve nasıl yaklaşabilir sorusu, bu dönemdeki sûfi düşünürlerin çözümleme çabalarının yoğunlaştığı momentum olarak gösterilebilir. Bu nedenle erken dönem sûfi

metinlerin, barındırdıkları insan görüşü bakımından idealist olduklarını söylemek mümkündür.

(e) Bu dönem sûfileri, insanın nihai gayesinin Allah'ı bilmek olduğu noktasında hem fikirdirler. Öte yandan bu gaye fikrini, insanın doğasında verili bir kabiliyet olarak değerlendirirler. Sadece terimsel birtakım farklılıklar görülmektedir. Tasavvuf, insanın nihai gayesinin Allah'ı bilmek anlamında marifet olduğu konusunda fıkıh ve kelâm gelenekleriyle uzlaşa içinde bulunmakla birlikte, marifetin sadece teorik değil aynı zamanda tasavvufî yöntem ile desteklenmesi gerektiği konusunda onlardan ayrışır. Öte yandan insanın nihai gayesi ile uhrevî faydacılık arasındaki ilişkiyi uzlaştırmak yerine, cennet ve cehennem gibi ilkelerin paranteze alınarak insanın düşünce, irade ve eylemlerinin odak noktasının Allah olması gerektiği hususundaki tevhîd görüşleri tasavvufun özgün düşünüm çerçevesini gösterir.

(f) Bu dönemde insan tanımlarında öne çıkan bir başka husus ise bilgi-eylem ilişkisi çerçevesinde, amel anlamında eylemin, farzlar söz konusu olduğunda ruhsattan ziyade azimet çerçevesinde yapılması gerektiği ve buna ilaveten nafil ibadetlerle amelin çoğaltılması gibi, tasavvufun pratik yöntemine aşırı bir vurguyu görmekteyiz. Bilgi-eylem ilişkisinde, eylemin bu kadar ön plana çıkmasında dönemin etkili bir akımı olan İbâhîlerin etkisi yadsınamaz.

(g) Son olarak Sünnî tasavvuf döneminin ideal/yetkin insan arayışları, aynı zamanda akıl-vahiy ilişkisi bağlamında, sûfîlerin düşünüm çerçevesin ve özgül yanları için bir araç mâhiyetindedir. Nitekim akıl-vahiy karşıtlığından ziyade, Allah ve vahiy ile yetkinleşen akla vurgu yapmakta olduklarını görürüz. Bu meyanda sûfîler için akıl, insanın varoluş gayesini idrak etme ve yetkinleşme hususunda temel bir öneme sahiptir.

3. Literatür ve Kaynakların Değerlendirilmesi

Tezin öncelikli temel kaynakları, Hâris b. Esed el-Muhâsibî, Cüneyd-i Bağdâdî ve Hallâc-ı Mansûr olmak üzere üç sûfînin insan tanımları ile yakından ilgili gördüğümüz eserleridir. Bununla birlikte metinde, tartışılan konuyla irtibatlı durumlarda ilgili erken dönem diğer mutasavvıfların metinlerine de başvuruldu. Bu çerçevede ilk olarak Ebû Saîd el-Harrâz ve Hakîm et-Tirmizî'nin çalışmalarından daha sonra ise birinci şerh dönemi müellifleri olarak kabul edilen Kuşeyrî, Hücvîrî, Kelabâzi, Serrâc gibi mutasavvıfların metinlerinden istifade edildi.

Tezin birinci bölümünde Cüneyd-i Bağdâdî'nin *Resâil*'i için, Ali Hasan Abdülkâdir'in edisyonunu gerçekleştirdiği²⁸ Arapça metinden istifade edilmiştir. Cüneyd-i Bağdâdî'nin insanın nihaî gayesi olarak belirlediği fenâ-bekâ görüşünün değerlendirilmesinde Ebû Saîd el-Harrâz'ın *Risâleler*'i, söz konusu fikrin kökenlerinin takibinde önemli bir izlek işlevi görmektedir. Yine Cüneyd-i Bağdâdî'nin insan görüşü ve ahlâk çerçevesinde tartıştığımız kavramların ana hatlarını muhtasar-müfid bir şekilde göstermesi bakımından Kuşeyrî'nin *Risâle*'sine sıklıkla başvurulduğunu ifade etmek gerekir. *Risâle* için Halil el-Mansûr'un yayına hazırladığı edisyonu²⁹ esas almakla birlikte, yaptığımız çevirilerde yer yer Süleyman Uludağ'ın çalışması esas alındı.³⁰

Cüneyd-i Bağdâdî'nin risâle ve mektupları hacim bakımından az, içerik açısından yoğun, anlaşılması zor metinler olması itibarıyla onun, insanın hakikati ile ilgili yaklaşımını tespit zorlaşmaktadır. Faruk Karaarslan'ın, "Toplumsal Hafıza ve Dönüşümü" adlı doktora tezi karşılaşılan güçlüğü aşılmasında olumlu işlevsel bir katkı sunduğunu belirtmek gerekir.³¹ Nitekim söz konusu bu çalışma, Cüneyd-i Bağdâdî'nin tasavvuf düşüncesini unutmak ve hatırlamak ekseninde hafıza terimi etrafında yorumlama noktasında ufuk açıcı perspektifler sunması hasebiyle tez çalışmamıza katkısı oldu. Muammer Cengiz'in, "Tasavvuf Tarihinde Elest Mîsâkına Dair Yorumlar" adlı makalesi ise Cüneyd-i Bağdâdî'nin insanın nihaî gayesini *olmazdan önceki ilk hale dönmek* şeklinde formüle ettiği ilkenin tarihsel süreçte değişen ve sabit kalan yönlerini

²⁸ Cüneyd-i Bağdâdî, *Resâilü'l-Cüneyd*, thk. Ali Hasan Abdülkadir, Dârü'l-Kütübi'l-Mısriyye, Kâhire, 1988.

²⁹ Abdülkerîm Kuşeyrî, *er-Risâletü'l-Kuşeyriyye*, Haz. Halil el-Mansûr, Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut, H. 1422/M. 2001.

³⁰ Süleyman Uludağ, *Tasavvuf İlmine Dair Kuşeyrî er-Risâlesi*, Haz. Dergâh Yay., İstanbul Aralık 2003.

³¹ Faruk Karaarslan, *Toplumsal Hafıza ve Dönüşümü*, (Doktora), Selçuk Üniversitesi SBE, 2014.

tespit noktasında istifade edildi.³² Cüneyd-i Bağdâdî'nin mektup ve risâlelerinin tercümesinde, kavram analizlerinde sıklıkla başvurulacak kaynaklardan biri de Süleyman Ateş'in Cüneyd-i Bağdâdî hakkındaki çalışmasıdır.³³ Süleyman Ateş'in çalışmasının birinci bölümü Cüneyd-i Bağdâdî'nin hayatı, eserleri ve görüşlerine tahsis edildiği için bu konuda araştırma yapmak isteyenler için başvurulacak bir kaynak olma özelliğini korumaktadır.

İkinci bölümünde öncelikle, Muhâsibî'nin *el-Akl*³⁴, *Fehmü'l-Kur'ân*³⁵ ve *er-Riâye*³⁶ adlı eserleri ile tasavvufa dair diğer risâle ve kitaplarından yararlanıldı. Bu çerçevede onun *Risâletü'l-Müstersidîn*,³⁷ *Âdâbu'n-Nüfûs*,³⁸ *el-Kasd ve'r-Rücû' İllallah*³⁹ ve *Kitâbü't-Tevehhüm*⁴⁰ adlı eserlerinden istifade edildi. *El-Akl ve Fehmü'l-Kur'ân* için Mustafa Abdülkadir Ata ile Hüseyin Kuvvetli'nin tahkik neşrini kullandık. Bununla birlikte, Kuvvetli'nin çalışması, Muhâsibî'nin içinde yaşadığı dönem, hayatı, eserleri ve fikriyatı hakkında önemli bilgiler ihtiva etmesi sebebiyle tasavvuf literâtüründe önemli bir kaynak olarak yer almaktadır. Özellikle “Hâris Mezhebinde Aklın Yeri” adlı bölüm, antik felsefede, Kitap ve Sünnet'te Hâris'ten önceki İslâm felsefesinde ve onun çağında akıl meselesine eğilmekte ve böylece Muhâsibî'nin akıl düşüncesinin zeminini tespit etme çabası gütmektedir.

Muhâsibî'nin başyapıtı konumundaki *er-Riâye* adlı eseri için ise Abdülhalim Mahmud'un çalışmasını esas aldık. *Er-Riâye*, Muhâsibî'nin tasavvuf ve ahlâk düşüncesini ana hatlarıyla bulabileceğimiz, tasavvufun kurucu metinleri arasında yer alır. Bu metin esasında havf ve recâ, nefis muhâsebesi, takva, verâ, ilim ve riâyet olmak üzere altı terim üzerine inşâ edilmiş, ihlâs ve riya kavramlarının detaylı analizini içeren ve

³² Muammer, Cengiz, “Tasavvuf Tarihinde Elest Misâkına Dair Yorumlar”, **Uluslararası Sosyal Araştırmalar Dergisi**, C. 10, Sayı: 50, Haziran 2017, ss. 904-924.

³³ Süleyman Ateş, **Cüneyd-i Bağdâdî (Hayatı, Eserleri ve Mektupları)**, Yeni Ufuklar Nşr., İstanbul.

³⁴ Muhâsibî, **Şerefü'l-Akl ve Mahiyyetuhu**, thk. Mustafa Abdülkadir Ata, Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, Beyrut 1986/1406, ss. 17-47.

³⁵ Muhâsibî, **el-Akl ve Fehmü'l-Kur'ân**, thk. Hüseyin Kuvvetli, Dârü'l- Fikr, 1. bs., 1971.

³⁶ Muhâsibî, **er-Riâye li-Hukûkillah**, thk. Abdülhalim Mahmud, Dârü'l-Maârif, 2. bs., Kâhire: 1990.

³⁷ Muhâsibî, **er-Risâletü'l-Müstersidîn**, thk. Abdülfettah Ebû Gudde, Dârü's –Selâm, 5. bs., Kahire 1983. Bu eserin tercümesi için Bkz. Muhâsibî, **Hakikatî Arayanlara Kılavuz**, Çev. Ahmet Odabaşı, Takdim Yay., Ankara 2019.

³⁸ Muhâsibî, **Âdâbu'n-Nüfûs**, thk. Abdülkadir Ahmed Ata, Dârü'l-Cil, Beyrut 1987/1407.

³⁹ Muhâsibî, **el-Kasd ve'r-Rücû' İllallah, (el-Vesâyâ)**, thk. Abdülkadir Ahmed Ata, Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, Beyrut 1986/1406, ss. 222-321.

⁴⁰ Muhâsibî, **et-Tevehhüm (el-Vesâyâ)**, thk. Abdülkadir Ahmed Ata, Dârü'l Kütübî'l-İlmiyye, Beyrut 1986/1406, ss. 385-445.

Allah'ın haklarını gözetme ilkesini (er-riâye li-hukukillah) insanın nihaî gayesi olarak belirleyen ender metinlerinden biridir.

Muhâsibî'nin *Âdâbu'n-Nüfûs* için Abdülkadir Ahmed Ata'nın tahkîki esas alındı. Tez çalışmasında bu eserden epey istifade edildiğini belirtmek gerekir. Nefs muhasebesi, kalp, marifetullah, korku ve hüzn, ihlâs, riya, irade, ilim ve amel konularını içeren alt başlıklar Muhâsibî'nin insan görüşünü tespit etmede tamamlayıcı bir işleve sahip oldu. *El-Kasd* ve *et-Tevehhüm* için ise Abdülkadir Ahmed Ata'nın tahkîkleri esas alındı. Bunlar, Muhâsibî'nin düşüncesinin tasvîr ve tahlîli için başvurulması elzem iki önemli metindir. İlki, soru-cevap şeklinde inşâ edilmiş küçük hacimli ve fakat içerik açısından anlam yoğunluğu içerir. İkincisi ise fiziksel ebat ve muhteviyat bakımından daha zayıf, temel iddiası bakımından da tek boyutlu bir eserdir. *Kitâbü't-Tevehhüm*'ün temel iddiası, insanın zihninde eskatolojik geleceğinde karşılaşacağı Allahsal sorgulama, ceza ve ödül gibi metafizik yaşamı tahayyül yoluyla canlandırmaktır.

Muhâsibî'nin eserleri büyük oranda Türkçeye kazandırılmış olduğundan, tez çalışmasının kavram ve metin tahlillerinde söz konusu tercümelerden istifade edildiğini belirtmek gerekir. Bunun için *el-Akl ve Fehmü'l-Kur'ân* için Veysel Akdoğan'ın,⁴¹ *er-Riâye* için Şahin Filiz ve Hülya Küçük'ün ortaklaşa hazırladıkları çalışma,⁴² *Risâletü'l-Müstersidîn* için Mehmet Odabaş'ın,⁴³ *Âdâbu'n-Nüfûs* için Ersan Urcan'ın,⁴⁴ *el-Kasd* için Cemal Aydın'ın,⁴⁵ *Kitâbü't-Tevehhüm* için ise Abdülaziz Hatip'in⁴⁶ tercümelerine metin ve kavram analizlerinde başvuruldu.

Muhâsibî'nin tasavvuf düşüncesi üzerine hazırlanmış çok sayıda lisansüstü tez bulunmaktadır.⁴⁷ Bu noktada ilk olarak Zafer Erginli'nin, "İlk Sûfilerde Nefis Kavramı:

⁴¹ Muhâsibî, *el-Akl ve Fehmü'l-Kur'ân (Akıl ve Kur'an'ı Anlamak)*, thk. Dr. Hüseyin el-Kuvvetli, Çev. Veysel Akdoğan, İşaret Yay., İstanbul 2018.

⁴² Muhâsibî, *er-Riâye li-Hukukillah*, Çev. Şahin Filiz-Hülya Küçük, İnsan Yay., İstanbul 1998.

⁴³ Muhâsibî, *Hakikati Arayanlara Kılavuz (Risâletü'l-Müstersidîn)*, Takdim Yay., Ankara 2019.

⁴⁴ Muhâsibî, *Nefs Âdâbı (Âdâbu'n-Nufûs)*, Çev. Ersan Urcan, İ'tisam Yay., Ankara 2019.

⁴⁵ Muhâsibî, *Allah'a Dönüş (el-Kasd ve'r-Rücû' İllallah)*, Cemal Aydın, Sufi Kitap Yay., İstanbul 2020.

⁴⁶ Muhâsibî, *Farzet ki Öldün (Kitâbü't-Tevehhüm)*, Çev. Abdülaziz Hatip, Polen Yay., İstanbul 2006.

⁴⁷ Şimdiye kadar Muhâsibî ile ilgili yapılan tezler şunlardır:

Mohammed Fawzi Kareem, *El-Hâris El-Muhâsibî'nin El-Mesâil fi A'mâli'l-Kulûb ve'l Cevârih adlı Eserinin İncelenmesi ve Tahkiki*, (Yüksek Lisans), Yalova Üniversitesi SBE, 2017. Muhammed Kızılgöç, *Hâris el-Muhâsibî'de Dini Davranış Teorisi*, (Yüksek Lisans), Atatürk Üniversitesi SBE 2006. Ali Bolat, *Muhâsibî'nin Marifet Anlayışı*, (Yüksek Lisans), Ondokuz Mayıs Üniversitesi SBE, 1998. İhsan Memişbey, *İlk Sufilerde Riya Kavramı: Muhasibi Örneği*, (Yüksek Lisans), Fatih Üniversitesi SBE, 2014. Mıhdad Aktulga, *Haris el-Muhâsibî'de Ahlak*, (Yüksek Lisans), Yüzüncü Yıl Üniversitesi, SBE, 2009. Cengiz Tüccar, *Haris el-Muhâsibî'nin Kelâmî Görüşleri*, (Yüksek Lisans), Sakarya Üniversitesi SBE, 1998. Şahin Filiz, *Haris b. Esed el-Muhâsibî'nin Hayatı Eserleri Fikirleri*,

Hâris Muhâsibî Örneği”⁴⁸ adlı çalışmasını zikretmek gerekir. Bu çalışma hem erken dönem tasavvuf düşüncesindeki nefis tartışmaları hem de Muhâsibî’nin nefis hakkındaki yaklaşımını belirginleştirme noktasında istifade ettiğimiz kaynaklardan biri oldu. Tez çalışmamız boyunca faydalandığımız bir diğer tez araştırması ise tasavvufun teşekkül döneminde akıl-ahlâk problemine eğilen Hacer Nur Babacan’a ait “Erken Dönem Tasavvufunda Akıl-Ahlâk İlişkisi”dir.⁴⁹ Babacan, nefis terbiyesinin esasında bir akıl terbiyesi olduğunu, kendini beğenme, kibir, haset gibi reziletlerin, akli zayıflatırken hayâ, sabır, şefkat, cömertlik gibi faziletlerin ise doğru düşünmeyi sağladığını iddia etmektedir. Bununla birlikte insanın idrak yetkinliği olarak sadece Hakîm et-Tirmizî’nin bilgi edinme araçları hakkındaki görüşünü yani sadr, fuâd, kalp ve lübb şeklindeki tasnifine yer vermektedir. Bu bölüm, Muhâsibî’nin kademeli akıl teorisini anlamlandırma konusunda harici bir mukayese imkânı barındırmaktadır. Öte yandan Babacan’ın odak noktasında sadece Hakîm et-Tirmizî’nin yer alması ise akıl-ahlâk ilişkisinde Muhâsibî ile ilgili bir boşluğu ortaya çıkarmaktadır.

Muhâsibî üzerine yapılan makaleler arasında, akıl-ahlâk arasındaki irtibatı irdeleyen çalışmasıyla Dürdane Zeynep Tekmen’in, “Tasavvuf Geleneğinde Akıl ve Ahlâk İlişkisi” zikredilebilir.⁵⁰ Tasavvuf disiplini açısından akıl ile ahlâk arasındaki ilişkiyi erken ve metafizik dönem olmak üzere iki açıdan ele alır. Erken dönemde Muhâsibî ile Hakîm et-Tirmizî’nin yaklaşımlarına yer verirken, metafizik dönemde ise İbnü’l-Arabî’nin görüşlerini tahlil eder. Bu makale başlangıçta insanın yetkinleşmesinin tabii bir gücü olarak işaret edilen aklın, İbnü’l-Arabî sonrası tüm âlemin akıl sahibi kabul edilmesiyle birlikte insanın ayırıcı özelliğinin salt akıl değil, canlı ve akıl sahibi âleme karşı mükellef bir varlık olarak insana doğru nasıl evrildiğini göstermesi açısından dikkate değer bir çalışma olarak görülebilir.

Tezin üçüncü bölümünde kullandığımız birincil kaynak Hallâc’ın *Kitâbu’t-Tavâsîn* adlı eseridir. Hallâc’ın hapiste iken kaleme aldığı olgunluk devri ürünü bu eserini, dostlarından İbn Atâ hapisten gizlice dışarı çıkarıp saklayarak günümüze ulaşmasını

(Yüksek Lisans), Selçuk Üniversitesi SBE 1990. Emrullah İşler, **Muhâsibî ve Fehmü’l-Kur’an’ı**, (Yüksek Lisans), Ankara Üniversitesi SBE, 1989.

⁴⁸ Zafer Erginli, **İlk Sufilerde Nefis Kavramı: Haris Muhasibi Örneği**, (Doktora), Uludağ Üniversitesi SBE 2001. Doktora tez çalışması olarak yürütülen bir diğer çalışma için bkz. Hatice Çöpel, **Haris b. Esed Muhasibi’de Akıl-Ahlak İlişkisi**, (Doktora) İstanbul Üniversitesi SBE. (Devam ediyor)

⁴⁹ Hacer Nur Babacan, **Erken Dönem Tasavvufunda Akıl-Ahlak İlişkisi**, (Yüksek Lisans), İstanbul Üniversitesi Temel İslâm Bilimleri Anabilim Dalı Tasavvuf Bilim Dalı, 2019.

⁵⁰ Bkz. Dürdane Zeynep Tekmen, “Tasavvuf Geleneğinde Akıl ve Ahlâk İlişkisi”, **Temel İslâm Bilimleri Araştırmaları**, 2018, ss. 489-506.

sağlamıştır.⁵¹ Eserin ismi, Şuarâ, Neml ve Kasas sûrelerinin başlangıcındaki “tâ” ve “sîn” harflerinin okunuşuyla elde edilen “tâ-sîn” (çoğulu “tavâsîn”) kelimesinden esinlenilerek oluşmuştur. Eser, her biri birkaç sayfalık sirâc, fehîm, safâ, daire, nokta, ezel ve iltibas, meşîet, tevhîd, esrar, tenzîh ve mârifet tâ-sîni adını verdiği on bir tâsînden meydana gelmektedir.⁵²

Kitâbu't-Tavâsîn'in aslı Arapçadır. İlk baskısı L. Massignon'nun tarafından Fransızcadır.⁵³ Massignon'un çevirisi hakkında Yaşar Nuri Öztürk'ün değerlendirmesi, metnin kelime kelime karşılığı yerine genel anlamın esas alındığı yönündedir.⁵⁴ Öztürk, kendi *Tavâsin* tercümesinde Arapça metni esas aldığını, Arapça yazma metinde silinme ve başka bir sebeple bulunmayan yerleri ise Farsça çevirisinden tamamladığını ifade etmektedir.⁵⁵ Yaşar Güneç⁵⁶ tarafından yapılmış bir çeviri daha vardır. *Tavâsîn* Âişe Abdurrahman⁵⁷ ve Herbert Mason⁵⁸ tarafından yapılmış İngilizce çevirileri bulunmaktadır.

Hallâc'ın günümüze intikâl eden bir diğer çalışması, şiirlerinden oluşan *Divân*'ıdır. Bu eser L. Massignon tarafından derlenerek divan haline getirilmiş ve ilk olarak Journal Asiatique'te ([1931], CCXVIII) yayımlanmıştır.⁵⁹ Daha sonraki yıllarda müstakil baskıları yapılarak Kâmil Mustafa eş-Şeybî tarafından neşredilmiştir.⁶⁰ Hallâc'ın bize ulaşan son eseri, muhtelif yazmalarda geçen söz ve menkıbelerinin bir araya getirilmesi suretiyle⁶¹ Massignon'un Paul Kraus ile birlikte 1936'da yayınladığı *Ahbârü'l-*

⁵¹ Yaşar Nuri Öztürk, *Hallâc-ı Mansûr ve Eseri*, Yeni Boyut Yay., İstanbul, 1997, s. 287.

⁵² Süleyman Uludağ, “Hallâc-ı Mansûr”, *DİA*, İstanbul, 1997, C. 15, ss. 377-381.

⁵³ Hüseyin b. Mansûr Hallâc, *Kitâbu't-Tavâsîn*, thk. L. Massignon, Paris, 1913; *La Passion de Hallaj: Martyr Mystique de l'Islam. I-IV.* (Paris, 1975). Bu kitap Herbert Mason tarafından İngilizceye; İsmet Birkan tarafından ise Türkçeye tercüme edilmiştir. Bkz. Louis, *The Passion of Hallaj, Mystic and Martyr of Islam*, (Translated from the Faranch: Herbert Mason), Princeton University Press, New Jersey, 1982; *Hallâc-ı Mansur'un Çilesi: İslâm'ın Mistik Şehidi*, Çev. İsmet Birkan. C.1, İstanbul, Ardıç Yay., 2006.

⁵⁴ “Rahmetli Massignon, yer yer çeviri yerine Hallâc'ın sözlerinden anlamak istediklerini, Fransızcalastırılmış gibi görünüyor. Öyle ki birçok zaman eser metnindeki kelimelerin karşılığı yerine Hallâc'ın sözlerinin bir tevili verilmiştir denebiliyor. Kısacası Fransızca tercüme bir karışımdır. Bu karışım Arapça metin, Farsça metin ve Bakli şerhi ile Massignon'un yorumlarını birleştirmiş gibi görünüyor.” Öztürk, *Hallâc-ı Mansûr ve Eseri*, s. 289.

⁵⁵ Yaşar Nuri Öztürk, *Hallâc-ı Mansûr ve Eseri: Kitabü't-Tavâsîn*, İstanbul, Fatih Yayınevi Matbaası, 1976.

⁵⁶ Hallâc-ı Mansûr, *Tavâsîn: Ene'l-Hakk (Ben Allah'ım)*, Çev. Yaşar Güneç, Ankara, Yaba Yay., 1995.

⁵⁷ Hallâc-ı Mansûr, *The tawasin of Mansur al- Hallaj*, translated by Aisha Abd ar-Rahman at-Tarjuma, Berkeley, Diwan Press, 1974.

⁵⁸ Louis Massignon, *The Passion of Hallaj, Mystic and Martyr of Islam*, (Translated from the Faranch: Herbert Mason), Princeton University Press, New Jersey, 1982

⁵⁹ Yaşar Nuri Öztürk, *Hallâc-ı Mansûr ve Eseri*, s. 378.

⁶⁰ Kâmil Mustafa Şeybî, *Şerhu Divani'l-Hallâc*, Köln, Menşuratü'l-Cemel [Al-Kamel Verlag]. Aynı zamanda bkz. Abdülkadir el-Hısnî, *Şerhu Divani'l-Hallâc*, Dimaşk, Darü'l-Ferkad, 2011.

⁶¹ Yaşar Nuri Öztürk, *Hallâc-ı Mansûr ve Eseri*, s. 303.

Hallâc'tır.⁶² Öztürk, Hallâc'ın *Divân*'ında olduğu gibi, *Ahbâr*'dan seçtiği bazı bölümleri tercüme ederek eserinin sonunda yer vermiştir. Bununla birlikte, Hallâc'ın günümüze ulaşmayan eserleri de vardır. İbnü'n-Nedîm, Hallâc'a ait yaklaşık kırk altı eserin fihristini vermektedir.⁶³ Bu tez çalışmasında *Tavâsîn* için Muhammed Bâsil Uyûn es-Sevved'in hazırladığı Arapça nüsha⁶⁴ esas alınmakla birlikte, mezkûr eserin İngilizce ve Türkçe tercümelerinden de istifade edildiğini belirtmek gerekir.

Hallâc-ı Mansûr üzerine Massignon'un yaptığı çalışmalar neredeyse alanda herhangi bir boşluk bırakmayacak ölçüde ayrıntılı, geniş kapsamlı olmasının yanı sıra bir takım problemleri addedilebilecek değerlendirmeleri olduğu da bilinmektedir.⁶⁵ Hallâc-ı Mansûr'un düşünce ve öğretileri üzerine Rıza Bakış tarafından yapılan *Âşığın Tevhîdi (Hallâc'a Göre Varlık ve Dinî Tecrübe)*⁶⁶ başlıklı kitabı, faydalandığımız bir diğer çalışmadır. Hallâc-ı Mansûr'un *ene-l-Hakk* ifadesinin anlam ve atıfları üzerine Türkiye'de öncü bir eserdir. Bu çalışma daha çok Hallâc'ın *ene'l-Hakk* ifadesi ve bunun dinî tecrübe açısından değerlendirilmesinin anlam ve neticeleri üzerine odaklanmıştır.

Hallâc-ı Mansûr'un tasavvuf düşüncesi üzerine makale düzeyinde araştırmalar da bulunmaktadır. Bunlar daha çok Hallâc'ın yargılanma süreci ve onun hakkındaki olumlu-olumsuz yorumların değerlendirilmesi şeklinde tebâruz etmektedir.⁶⁷ Biyografi,⁶⁸ *ene'l-Hakk* sözünün şatahat ile ilişkisi⁶⁹ ve onun düşüncesinde Allah, varlık ve İblis gibi temalar

⁶² Hallâc-ı Mansûr, *Ahbârü'l-Hallâc*, (Derleme ve Neşr: L. Massignon, Paul Kraus), Paris: Editions Larose, 1936.

⁶³ Yaşar Nuri Öztürk, *Hallâc-ı Mansûr ve Eseri*, ss. 281-284; Rıza Bakış, *Âşığın Tevhîdi (Hallâc'a Göre Varlık ve Dinî Tecrübe)*, İstanbul, İnsan Yay., 2013, s. 40.

⁶⁴ Hallâc-ı Mansûr, *Ahbârü'l-Hallâc ve Kitâbu't-Tavâsîn*, Haz. Muhammed Bâsil Uyûn es-Sevved, Beyrut.

⁶⁵ İsmail Kara, "O Abdesti Kanla Almak", *Dergâh*, Sayı: 373, Mart 2021, ss. 22-23.

⁶⁶ Rıza Bakış, *Âşığın Tevhîdi (Hallâc'a Göre Varlık ve Dinî Tecrübe)*, İstanbul, İnsan Yay., 2013.

⁶⁷ Eyyup Akdağ, "Hallâc'ın Mahkeme Süreci ve Katline Fetva Verenler", *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi*, C. 20, Sayı: 2, 2020, ss. 1167-1194; Akif Dursun, "Hallâc-ı Mansur'un Yargılanma Sürecinin Değerlendirilmesi", *Akademik İslâm Araştırmaları Dergisi*, Sayı: 8, 2020, ss. 63 – 102.; Betül Gürer, "Övgü ve Yergi Bağlamında Süflerin Nazarında Hallâc-ı Mansûr", *İlahiyat Tetkikleri Dergisi*, Sayı: 47, 2017, ss. 171 – 197.

⁶⁸ Ethem Cebecioğlu, "Hallâc-ı Mansûr", *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, C. 30, Sayı: 1, 1988, ss. 329-350; Zülfikar Güngör, "Tâhirü'l-Mevlevî'nin "Hallâc-ı Mansûr'a Dâir" Risalesi", *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 1999, C. 39, ss. 581-597.; Kadir Gökhan Uğur, "Hallâc-ı Mansûr Menâkıbnâmesi", *Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Araştırma Dergisi*, 2008, Sayı: 48, ss. 241-248.

⁶⁹ M. Mustafa Çakmaklıoğlu, Hallâc'ın "Ene'l-Hakk" Sözü Bağlamında Mevlânâ'nın Şatahat Yorumu, *Tasavvuf: İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi*, C.6, Sayı: 15, 2005 ss 191-223.; Rıza Bakış, "Dini Tecrübe Bağlamında Hallâc'ın Ene'l-Hakk İfadesinin Tahlili", *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 2011, C. 15, Sayı: 2, ss. 65-77.

etrafında şekillenen makaleler de vardır.⁷⁰ Dolayısıyla Hallâc'ın insan tanımı üzerine müstakil hazırlanmış akademik nitelikte bir çalışma bulunmamaktadır.

İkincil literatür içerisinde fikir ve perspektif olarak sürekli beslendiğimiz Prof. Dr. Ekrem Demirli'nin “Zahiri” İlimlerin Otoritesi Karşısında Tasavvufun Meşruiyet Arayışı”⁷¹ adlı makalesini zikretmek gerekir. Çalışma, ilk sûfilerin tasavvufu pratik ve zühd esaslı bir anlayıştan nasıl müdevven bir ilme dönüştürdüklerini, dâhili ve hârici sebepleri ile incelemesi bakımından önem arz eder. Bunun dışından müellifin *İslâm Düşüncesi Üzerine*⁷², *İbnü'l Arabî Metafizigi*⁷³ ve *İslâm Metafiziginde Allah ve İnsan*⁷⁴ başta olmak üzere diğer çalışmalarından istifade ettiğimizi belirtmekte fayda vardır.⁷⁵

Günümüz tasavvuf çalışmalarında, insan etrafında yürütülen araştırmaların iki yönden ele alındığını söyleyebilir. İlki, herhangi bir zaman ve şahıs sınırlandırılmadan, daha çok insan hakkında genel bir değerlendirme mâhiyetindedir.⁷⁶ İkincisi ise belli bir mutasavvıfın tasavvuf düşüncesinden hareketle yapılan araştırmalardır. İlkinin genel ve yüzeysel kalmak, ikincisinin ise parçacı yaklaşımlar olmak bakımından dezavantajlarından bahsedilebilir. Tasavvuf tarihinin belli bir dönemini bütüncül bir perspektifle sunan çalışmalar yok denecek kadar azdır.⁷⁷ Konuyla ilgili makale türünde

⁷⁰ Yaşar Nuri Öztürk, “Hallâcî Tasavvuf Geleneğinin İblis Anlayışı”, **İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi [Darulfunun İlahiyat]**, 2002, Sayı: 5, ss. 1-15.; Darshan, Singh, “Cüneyd-i Bağdâdî ve Hallac'ın Sünnet, Ahvâl ve Makâmât'a Karşı Tutumları”, Çev. Ahmet Cahid Haksever, **Tasavvuf: İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi**, 2000, C. 2, Sayı: 4, ss. 231-238; Ağırman, Ferhat-Bilal Bekalp, “Hallac-ı Mansur'da Allah-Varlık ve Benlik Problemi”, **Felsefe Dünyası**, 2012/1, Sayı: 55, ss. 84-98; Pakize Aytaç, “Hallac-ı Mansur'un Düşünce Dünyasına Günümüz Açısından Bir Bakış”, **I. Uluslararası Hacı Bektaş Veli Sempozyumu**, Çorum, 2011, C. 1, ss. 205-222; Mehmet Necmeddin Bardakçı, “Hallâc-ı Mansûr'dan Ahmed Yesevî'ye İlâhî Aşk”, **I. Uluslararası Hoca Ahmed Yesevi Sempozyumu Bildirileri**, Ankara, 2017, ss. 425-444.

⁷¹ Ekrem Demirli, “Tasavvuf Araştırmalarında Dönemlendirme Sorunu: Din Bilimleri ile Metafizik Arasında Tasavvufun İlim Olma Mücadelesi”, **Nazarîyat: İslâm Felsefe ve Bilim Tarihi Araştırmaları Dergisi**, 2016, C. 2, Sayı: 4, ss. 1-29.

⁷² Ekrem Demirli, **İslâm Düşüncesi Üzerine**, Sûfi Kitap Yay., İstanbul 2016.

⁷³ Ekrem Demirli, **İbnü'l Arabî Metafizigi**, Sûfi Kitap Yay., İstanbul 2016.

⁷⁴ Ekrem Demirli, **İslâm Metafiziginde Allah ve İnsan**, Alfa Yay., İstanbul 2017.

⁷⁵ Ekrem Demirli'nin istifade ettiğimiz diğer çalışmaları **Şâir Sûfiler** (Sûfi Kitap Yay., İstanbul 2018) ile **Tasavvufun Altın Çağı** (Sûfi Kitap Yay., İstanbul 2015)

⁷⁶ İrfan Gündüz'ün “Tasavvuf ve İnsan” (1987) adlı makalesi tasavvuf düşüncesinde insan problemini belli bir zaman yahut sûfi ile sınırlandırmadan, ünsiyet, nisyan ve zikir kavramları etrafında insan konusunu yorumlamaktadır. Birkaç yerde ise psikoloji ilmindeki bazı uygulamalar ile tasavvufun yöntem ve metodu hakkında yüzeysel benzerliklere işaret eder. (İnsanın elest misâkını hatırlaması anlamında zikir ile Jung'un çağrışım psikolojisi arasında benzerlik kurulabileceğini iddia etmesi gibi...) İnsan konusu içerik itibarıyla çok geniş olmasından mütevellit herhangi bir zaman ve mutasavvıf ile sınırlandırmadan konuyu tartışmak, tasavvuf düşüncesi içerisindeki farklılık ve problemlerin anlaşılmasını zorlaştırması, bu makalenin en önemli eleştirisi noktasını oluşturmaktadır. Bkz. İrfan Gündüz, “Tasavvuf ve İnsan” **Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi**, Sayı: 5-6, Ocak 1987-1988, ss. 217-229.

⁷⁷ Bu tespiti erken dönem tasavvuf düşüncesi için yaptığımızı belirtmekte fayda vardır. Zira insan terimiyle irtibatlı olmak üzere özellikle ‘insan-ı kâmil’ kavramı etrafında makale düzeyinde yapılan çalışmaların sayısı epeyce fazladır. İnsan-ı kâmil kavramının ise tasavvuf literatürüne hicri yedinci yüzyılda İbn Arabî (ö. 638/1240) tarafından kazandırıldığı kabul edilir.

ortaya konan öncü çalışmalardan biri Hacı Bayram Başer'e aittir. Erken dönem ve metafizik dönem bir bütün olarak ve genel hatlarıyla değerlendirilmeye çalışılmıştır. Büyük oranda *Şeriat ve Hakikat* adlı doktora tezine dayanarak yaptığı tahlillerde Başer, sünnî tasavvuf ile vahdet-i vücûd anlayışında insanın ele alışı karşılaştırmaktadır. Başer'in tespitleri, böylesi tahliller içeren tasavvuf çalışmalarının azlığı bakımından önem arz etmektedir.⁷⁸

Bu çalışmada, mevcut literâtürden farklı olarak üç sûfinin, insanın doğası hakkındaki görüşleri, kendi öğretilerinde ön plana çıkan kavramlar üzerinden ele alındı. Mevcut literâtürden farklı olarak üç ayrı sûfinin öğretisinde ön plana çıkan akletmek, hatırlamak ve yakınlaşmak kavramlarının erken dönem tasavvuf düşüncesinin insan tanımları için uygulanabilir ortak bir modelleme olabileceği fark edildi. Böylece, üç sûfi düşünürün insan hakkında ortaya koydukları parçacı ve dağınık fragmanlar tespit ettiğimiz model çerçevesinde bir araya getirilmek suretiyle, tasavvuf düşüncesinin hem üzerinde uzlaşa sağlayabileceği bir insan tanımı olduğunu göstermek hem de sûfi düşünürlerin insan için ortaya koydukları paradigmanın anlaşılmasına ve betimlenmesine akademik bir katkının sunulması hedeflendi.

⁷⁸ Hacı Bayram Başer, “Yükümlü Varlıktan Varlığın Gayesi Olan İnsana: Tasavvufta İnsan Tanımlarının Dönüşümü Üzerine”, ss. 501-543.

BİRİNCİ BÖLÜM

MÜREKKEP İNSAN TANIMLARI

Erken dönem tasavvuf literatüründe insanın hakikati (mahiyeti) ile ilgili müstakil teorik çalışmalar neredeyse yok denecek kadar az bulunmaktadır.⁷⁹ Bununla birlikte, insanın hakikati ile ilgili tartışmalara ve yaklaşımlara ilk defa sistematik olarak yer veren sûfî müellif Hücvîrî'dir (ö. 465/1072). Hücvîrî, Hakk'a talip olan herkesin aynı zamanda insanın hakikatini bilmesinin zorunlu olduğunu söyler. Onun insanın hakikati hakkında elde edilecek bilgi ile kastettiği şey nefsin bilgisidir. Bu meyanda tasavvuf literatüründe sıklıkla atıfta bulunulan "Nefsini bilen Rabbini bilir" hadisine atıfta bulunur. Hücvîrî'nin söz konusu hadisi yorumlama biçimi, insan ile Allah arasındaki diyalektiğe dayalıdır. Buna göre insan kendisinin fâni olduğunu bilirse Rabbinin bâki bir varlık olduğunu bilir; nefsinin zilletle tanıyan Rabbini izzetle tanımış olur.⁸⁰

Hücvîrî, içinde yaşadığı toplumda insanın hakikati ile ilgili şu beş yaklaşımın olduğunu söyler: (a) İnsan, ruhtan başka bir şey değildir. (b) İnsan ruh ve bedenden müteşekkil bir varlıktır. (c) İnsan cüz-i la yetecezza (atom)dır. (d) (Müddei ve iddiacı mutasavvıflara göre) İnsan, yiyen, içen ve değişime uğrayan bir varlık değildir. İlâhî bir sırdır.⁸¹ (e) Muhakkiklere göre insan, ruh, nefis ve bedenden müteşekkil bir varlıktır.⁸² Muhakkikler ruhun işlevinin akıl⁸³, nefsin hevâ, beden ise duyular olduğunu iddia ederler. Hücvîrî bu konudaki yaklaşımını şu sözleriyle ortaya koyar:

"Muhakkiklere göre en kâmil insanın terkihi üç manadan meydana gelir. Birincisi ruh, ikincisi nefis, üçüncüsü bedendir. Bunlardan her ayn ve varlık için bir sıfat mevcut olup bu sıfat onunla kaim olur. Ruhun akıl, nefsin hevâ ve beden his sıfatı vardır. İnsan her alemde bir numunedir. Âlem iki cihanın adıdır. İnsanda her iki cihandan da nişan vardır. Bu cihandan insandaki nişan hava, toprak, su ve ateştir. İnsanın terkihi balgam, kan, safra ve sevdadır. O cihanın insandaki nişanı cennet, cehennem ve Arasat'tır. Letâfet itibarıyla ruh cennet makamında, afete ve sıkıntı sebebi olması yönünden nefis, cehennem mevkiinde ve bedende Arasat mahallindedir. Hulasa müminin ruhu, onu cennete davet eder. Çünkü cennetin dünyadaki örneği ruhtur. Nefsi ise onu cehenneme çağırır. Zira cehennemin dünyadaki numunesi nefstir. İlkinin bir müdebbiri ve idarecisi vardır ki bu tam

⁷⁹ H. Bayram Başer, "Yükümlü Varlıktan Varlığın Gâyesi Olan İnsana: Tasavvufta İnsan Tanımlarının Dönüşümü Üzerine", ss. 501-544.

⁸⁰ Hücvîrî, *Keşfü'l-Mahcûb*, s. 310.

⁸¹ Hücvîrî, *Keşfü'l-Mahcûb*, ss. 310-311.

⁸² Hücvîrî, *Keşfü'l-Mahcûb*, s. 312.

⁸³ Erken dönem tasavvuf literatüründe ruh kavramı etrafında yürütülen tartışmalar genellikle şu üç noktada toplanır: (a) Ruh hakkında konuşmanın beyhude bir çaba olduğu (b) Ruhun mahlûk (yaratılmış) olduğu (c) Haşırın cismânî mi ruhânî mi olup-olmayacağı. Bkz. Kelâbâzî, *Ta'arruf*, ss. 73-74. Dolayısıyla ruh ile akıl arasındaki geçiş ilk defa kim tarafından vurgulandığı önem kazanmaktadır. En azından Hücvîrî'nin ruh ile nefis-i nâtika arasında bir ilişki kurduğunu söylemek mümkündür.

olan akıldır. İkincisinin de bir güdücüsü ve sevk edeni vardır ki bu da eksik olan hevâdır. Ruhu akıl, nefsi arzu idare eder. Birincisinin idare edilmesi doğrudur, ikincisinin idare edilmesi hatalıdır. İmdi bu dergâha talip olanlara lazım olan dâimi surette nefse muhalefet etme yolunda yürümektir. Nefse muhalefet etmekle ruhu ve akli desteklemiş olurlar. Yüceliği yüce olan Allah'ın sırrının mahalli de burasıdır, yani ruh ve akıldır.”⁸⁴

Burada ilk dikkati çeken husus, sûfîlerin insanı diğer canlılardan ayıran temel özelliği itibariyle değil, aksine birtakım unsurların toplamı yahut bileşkesi olarak tanımlama girişimleridir. Bunun temel sebebi ise insana ahlâka kabiliyetli bir varlık olarak yaklaşımlarıdır. İyi ve kötü eylemlerin insanın tabiatıyla irtibatlı kökenlerinin tespiti, aynı zamanda birtakım unsurlardan mürekkep bir insan tanımına zemin hazırlamıştır. Erken dönem tasavvuf literatüründe iyiliğin kaynağının ruh (belki bununla irtibatlı olmak üzere akıl, melek, Allah), kötülüğün mahallinin ise nefis (buna ilaveten cismânî varlık anlamında beden ve düşman) olduğu yönündeki genel kabul bileşke insan tanımına yol açtığı söylenebilir.⁸⁵

Hücvîrî öncesi dönemdeki sûfîlerin mürekkep insan tanımlarının içeriklerinde küçük farklılıklar gözlemlenmektedir. Muhâsibî, insanı *nefs*, *akıl/kalp* ve *beden* şeklinde tanımlarken; Cüneyd-i Bağdâdî *ruh*, *nefs* ve *beden*; Hallâc-ı Mansûr ise *lâhût-nâsût* şeklinde bir tasnifi benimser. Söz konusu farklılıkların temel sebebi, her bir sûfinin sisteminde takdim-tehir ettiği konular ve problemlerle ilgilidir. Buna göre Muhâsibî insanın daha çok akıl/akletme özelliği üzerinde dururken; Cüneyd-i Bağdâdî ruh meselesine yoğunlaşmaktadır. Hallâc-ı Mansûr'un yaklaşımı ise lâhût-nâsût şeklinde olmakla birlikte onu diğer sûfî müelliflerden ayıran esas husus, âlemin varlık sebebinin yetkin insanın tümel örnekliliği anlamında *nûr-ı Muhammedî* olarak tanımlamasıdır. Hallâc-ı Mansûr'un bu yaklaşımı erken dönem tasavvuf literatürü açısından önemli bir kırılma noktası olarak kabul edilir.

“Mürekkep İnsan Tanımları” bölümü kendi içinde üç alt başlıktan oluşmaktadır. İlk olarak Muhâsibî'nin insan tanımı “Nefs, Akıl/Kalp ve Beden” daha sonra da Cüneyd-i Bağdâdî'nin “Ruh, Nefs Beden” adı altında incelenecektir. Bu iki bölümün ortak paydasını sûfîlerin benimsedikleri nefis görüşü oluşturur. İki sûfinin sisteminde nefsin tabiatı, işlevleri ve havâtır ile ilişkisi bakımından terminolojik farklılıklar bir yana büyük oranda benzerlikler içerir. Bununla birlikte Muhâsibî, sisteminde akli ön plana çıkarmak

⁸⁴ Hücvîrî, **Keşfü'l-Mahcûb**, ss. 312-313.

⁸⁵ Kuşeyrî, *Risâle*'de insanı *nefs*, *beden*, *rûh*, *kalp* ve *sır* gibi niteliklerin bir bileşkesi olarak resmeder. Bkz. Kuşeyrî, **Risâle**, s. 123; Bedriye Reis, “Kuşeyrî'nin Letâîfü'l-İşârâtı Bağlamında Kalbin İdrâki”, *İnsan ve Toplum Bilimleri Araştırma Dergisi* (2019), 8, 556.

suretiyle insan hakkındaki fikrini formüle ederken; Cüneyd-i Bağdâdî ise ruh kavramını düşüncesinin mihverine taşıyarak, insanı tarih üstü bir olguya yani elest bezmi ve misak ahdine referansla ele alır. “Âlemin İlkesi Bakımından İnsan: Nûr-ı Muhammedî” alt başlıklı son bölümde ise insan hakkında ahlâkla sınırlı ortaya çıkan yorum çerçevesinin Hallâc-ı Mansûr tarafından kırılarak daha geniş bir zemine taşındığına işaret edilmektedir.

1.1. Nefs Akıl/Kalp ve Beden

Muhâsibî'nin mürekkep insan tanımları noktasındaki yorumu insanın nefis, akıl/kalp ve bedenden müteşekkil bir varlık olduğu yönündedir.⁸⁶ Bununla birlikte, O'nun, erken dönem tasavvuf literatüründe akıl üzerine müstakil risâle kaleme alan tek sûfî müellif olduğu söylenebilir.⁸⁷ Ayrıca nefis hakkında son derece sarîh ve anlaşılır bir teorisinin olduğunu da eklemek gerekir. Bu bölümde öncelikle Muhâsibî'nin nefis hakkındaki yaklaşımı ortaya konulacak daha sonra akıl-kalp ilişkisine değinilecek en son da aklın mâhiyeti ile ilgili yaygın tanımlardan bahsedilecektir. O'nun mürekkep insan görüşünü oluşturan temel niteliklerin içerik ve sınırlarını ortaya koymak bu bölümün temel amacını oluşturmaktadır.

1.1.1. Nefs: Övülme Arzusu Yerilme Korkusu ve Hırs

Muhâsibî, insan doğası ile ilgili bireysel fikrini formüle ederken insanın hakikatinin araştırılmasının zorunluluğundan hareket eder. Ona göre insanın hakikatinin soruşturulması esasında nefsin mahiyetinin araştırılmasından başka bir şey değildir.⁸⁸ *Âdabû'n-Nüfûs*'ta sepet içindeki muhtelif şişeler benzetmesi, nefsin yapısı ve işlevlerine atıfta bulunur. Buna göre insanın kendi doğası hakkında sahip olduğu ilk bilgi, yolda bırakılmış içi şişelerle dolu bir sepet hakkındaki bilgisine benzer. Başlangıçta, insan, bu sepetin içinde ne kadar şişenin olduğu ve içlerinde nelerin bulunduğu hakkında bir fikir sahibi değildir. Fakat bu kişi, sepetin üzerindeki örtüyü kaldırarak tek tek şişelerin ağzlarını açmak suretiyle, bir kısmında anber, yasemin, gül kokularının; diğerlerinde ise katran, kükürt gibi dayanılması zor kötü kokuların yayıldığını görür. Muhâsibî'ye göre

⁸⁶ Aynur Singin, “Hâris b. Esed el-Muhâsibî’de İnsan Doğası ve Ahlâk Üzerine Bir Deneme”, **Akademiar: Akademik İslam Araştırmaları Dergisi**, Sayı: 9, 2020, ss. 69-98.

⁸⁷ Hâris b. Esed el-Muhâsibî, **Şerefü'l-Akl ve Mahiyyetuhu**, thk. Mustafa Abdülkadir Ata, Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, Beyrut 1986/1406; Ali Bolat, **Muhâsibî'nin Marifet Anlayışı**, (Yüksek Lisans Tezi), Ondokuz Mayıs Üniversitesi SBE, 1998; “Muhâsibî'nin Bilgi Kaynaklarına Bakışı”, **Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi**, Sayı: 12-13, 2001, ss. 363-389.

⁸⁸ Muhâsibî, **Riâye**, ss. 257-258.

bu durum insanın hakikatini özetler. Tıpkı, insan da güzel ve kötü kokuların bir arada bulunuşu gibi, şerrin ve hayrın mahallidir.⁸⁹ Dolayısıyla insan, doğasında iyi ve kötü olana dair çift yönlü bir eğilimin bulunduğunu bilmelidir. Fakat buradaki bilgi, zannî değil aksine yakîne dayalı bir bilgi olmalıdır. Bu nedenle Muhâsibî, insanın hakikatinin araştırılması ile nefsin doğasının incelenmesini kastederek bu çerçevede detaylı analizler ortaya koyar.

Muhâsibî'nin nefs hakkında benimsediği açık bir yaklaşımı vardır. Ona göre nefsin doğasında *övülme arzusu*, *yerilme/kınanma korkusu* ve *hırs* olmak üzere üç temel nitelik bulunmaktadır. Nefsin bu üç bileşeni, insan karakterinin temel zeminini oluşturur. İnsan, tüm eylemlerini ya övülmek maksadıyla ya yerilmekten korktuğu için ya da mevki, makam, zenginlik, güzellik vb gibi hususlarda hırs duyarak gerçekleştirir. Bu noktada nefsin doğası emredici ve buyurgan yapısıyla ön plana çıkar. Nefs, arzu duyduğu şeyleri zaman kaybetmeden elde etmek ister. Fakat arzuladığı şeyler arasında iyi-kötü şeklinde bir tefrîk yapma kabiliyetine sahip değildir. Bu nedenle Muhâsibî, nefsin doğası gereği kötü olmadığını iddia eder.⁹⁰

Bu husus, sûfilerin niçin nefsin yok edilmesi fikrine karşı durduklarını da açıklar.⁹¹ Onlara göre nefsin ıslahı yahut terbiyesinden bahsedilebilir ki, bunun anlamı, arzu duyulan şeyler arasında iyi-kötü, doğru-yanlış ayrımının yapılmasından başka bir şey değildir. Dolayısıyla Muhâsibî açısından nefsin kötülüğün kaynağı olarak adlandırılması ancak yetkin olmayan nefis için söz konusudur. Teodise cihetiyle kötülüğün tanımlarından birinin yetkin olmama hali olduğu hatırlanacak olursa sûfilerin nefsi kötülüğün kaynağı olarak betimlemelerinin nedeni anlaşılabilir. Çünkü nefis terbiye edildiğinde kötülüğün değil, iyiliğin mahalline dönüşecektir. Dolayısıyla Muhâsibî'ye göre, akıl/kalp, nefsin bu üç arzu gücünü kontrol edebilirse buradan erdemler; aksi takdirde ise erdemsizlikler ortaya çıkacaktır.⁹² Muhâsibî aklın nefsi kontrol etmesi gerektiği konusundaki yaklaşımını şu sözleriyle ifade eder:

⁸⁹ Muhâsibî, *Âdâbu'n-Nüfûs*, s. 95.

⁹⁰ “İnsanlar nefisleriyle mücâhede etmekle emr olunmuş; nefislerindeki şehvete çağıran içgüdüyü tamamen yok etmekle, şeytanın vesveselerinden tamamen kurtulmakla emr olunmamışlardır. Onlara akıl gibi (değerli) bir yeti verilmiştir.” Muhâsibî, *Riâye*, ss. 194-195.

⁹¹ Hüevîrî, *Keşfü'l-Mahcûb*, ss. 320-321.

⁹² Erken dönem tasavvuf literatüründe insan doğası iyi-kötü eğilimlerin bir arada bulunduğu bir terkip şeklinde tarif edilir. Genel kabul kötülüğün kaynağının nefis ve düşman (şeytan), iyiliğin kaynağının ise ruh olduğu yönündedir. Bununla birlikte, iyiliğin ancak nefsin terbiye edilmesi yoluyla gerçekleşeceği, bunun içinde nefis üzerinde otorite kurması gereken niteliklerin akıl, kalp yahut ruh olduğu yönünde muhtelif izah biçimleri ile karşılaşılr. Bu problem, Gazzâlî öncesi tasavvufun belirsizlik içeren boyutlarından birini teşkil

“-Nefs muhâsebesi nedir?

-Aklın, nefsin yapıp ettiklerinin fazlalıklarını ve noksanlarını denetleyerek kulu onu şerrinden korumasıdır.

-Nefis muhâsebesi hakkında bana biraz daha bilgi verir ve bu konuda 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 vazgeç.”⁹³

Muhâsibî insan iradesine bağlı olarak ortaya çıkan kötülükleri nefsin eğilimlerinin akıl tarafından kontrol edilmemesine bağlar.⁹⁴ Onun havâtır hakkındaki yaklaşımı, nefis ile akıl arasında kurduğu ilişkide merkezi bir öneme sahiptir. Muhâsibî’ye göre insan herhangi bir şey hakkında karar vermeden önce bir takım his ve düşüncelere maruz kalır ki, bunun tasavvuf literâtüründeki karşılığı kalbe gelen hitâp anlamında havâtırdır.⁹⁵ Muhâsibî, bu noktada daha çok hatre ve hâtır kelimelerini kullanır.⁹⁶ Öte yandan insanın maruz kaldığı olumsuz hitâpları ise hatarât olarak niteler. Dolayısıyla ona göre hatarâtın kaynağı, nefis ve düşman iken, iyiliğin kaynağı ise Allah’ın insana bahşettiği akıldır. Böylece kötülük dolaylı olarak insana isnat edilirken; iyilik ise Allah’a ircâ edilir.⁹⁷

Muhâsibî, düşmanın (şeytan) işlevinin insana kötü ve çirkin şeyleri iyi ve güzel gibi göstermesi olduğunu söyler.⁹⁸ Ona göre şeylerin hakikatini çarpıtan anlamında düşmanın Kur’ân’daki tasviri şu şekildedir: “Şeytan onlara yapmakta oldukları şeyleri süslü gösterdi” (Neml, 27/ 24; Ankebut, 29/38)⁹⁹ Dolayısıyla düşmandan kaynaklanan hâtırların mahiyeti daha çok insanı yanıltmak üzeredir. Muhâsibî, düşmanın insanı kötü eylemlere çağırmaktan ziyade erdemli eylemler aracılığıyla kandırma işlevine dikkat çeker.¹⁰⁰ Bu meyanda, Kur’ân’da İblîs’in: “Elbette onlara önlerinden, arkalarından,

eder. Akıl, kalp, ruh ve nefis arasındaki söz konusu bu müphemlik sûfilerin öğretilerinde ön plana çıkarttıkları unsurlara göre değişkenlik göstermiştir. Bu meyanda Muhâsibî’de akıl (kademeli akıl teorisi), Hakîm et-Tirmizî’de ise kalp (sadr, fuâd, kalp, lübb) daha belirgin bir şekilde görünmektedir. Dolayısıyla mezkûr farklılık henüz yeni şekillenen tasavvuf öğretilerinin yaslandıkları kavramsal çerçeve ile alakalı görünmektedir.

⁹³ Muhâsibî, **Kasd ve’r-Rücû ilallâh**, ss. 229-230.

⁹⁴ “-Bana aklın mahiyeti hakkında bilgi verir misiniz?

-Bu konuda çok farklı görüşler var.

-Sizin görüşünüz ne?

-Akıllar, yüce Allah’ın kalplere koyduğu basîret nurlardır. Kul, içinden geçen bütün düşüncelerin, şeytanın telkinlerinin, nefsinin kuruntularının hepsinde (hatarât) ve kulluk için gözettiği her hususta doğruyu yanlıştan işte bu nur ile ayırır.” **Muhâsibî, Kasd ve’r-Rücû ilallâh**, s. 251. Aklın nefsin güçleri üzerinde hâkim otorite olması için bkz. Muhâsibî, **Riâye**, ss. 84-85.

⁹⁵ Ethem Cebecioğlu, “Havâtır”, **Tasavvuf Terimleri ve Deyimleri Sözlüğü**, Otto Yay., Ankara 2014, s. 200.

⁹⁶ Zafer Erginli, **İlk Sûfilerde Nefs Kavramı, Hâris el-Muhâsibi Örneği**, (Doktora Tezi), s. 94.

⁹⁷ Kelâbâzî, **Ta’arruf**, s. 104.

⁹⁸ Muhâsibî, **Kasd ve’r-Rücû ilallâh**, ss. 232-235.

⁹⁹ Muhâsibî, **Riâye**, s. 85.

¹⁰⁰ “Allah’ın habis düşmanı olan şeytan, insanların çoğunu hayırla da şerle de saptırır. Şeytanın hayırla saptırdığı kişiler, birbirine karışmış olan hayır ve şer konusunda az bilgiye sahiptir. Onlar bu konuda cahildir. Şeytan, nefsleri hayra ve hidayete, sevgi ve istikamet yoluna ötürdüğüne dair onlara vehimlerde

sağlarından, sollarından sokulacağım” (A’râf, 7/17) meâlindeki sözlerine yer verir. Bu âyette düşmanın insanı tüm yönlerden kuşatmasının anlamı sadece günahlar ile değil aynı zamanda salih ameller üzerinden de yanıltma ve çarpıtma fonksiyonunu gerçekleştireceğidir. Muhâsibî, bu durumu iyiliklerle fitneye düşmek ile ifade eder.¹⁰¹ Nitekim erdemli eylemlerde bulunurken ahlâkî bozulmanın gerçekleşebileceği fikri, tasavvuf düşüncesinin özgün düşünüm çerçevesi göstermesi bakımından önemlidir. Muhâsibî, insanların düşmandan (şeytan) sakınmak için üç farklı tavır takındıklarını söyler: (a) Sürekli düşmanın saldıracağı anı gözetleyenler. (b) Âhîret düşüncesine odaklanarak düşmandan sakınanlar. (c) Sadece Allah’ı düşünenler. Muhâsibî, bu üç yaklaşım arasında en doğru yönteme sahip olanların son gruptaki ilim ehli olduğunu söyler. Dolayısıyla ona göre sakınmanın ve korkmanın gerekçesi, şeytan ya da âhîret (uhrevî ödül-ceza) değil Allah olması gerekir.¹⁰²

Muhâsibî, nefsi kötülüğün kaynağı olarak temellendirirken nefis ile duyular arasındaki ilişki biçimine atıfta bulunur. Ona göre, duyular kanalıyla dışarıdan gelen bilgiler, nefsin doğasında mündemiç olan arzu güçlerini uyandırır ve tetikler. İştah açıcı bir yemek gördüğümüz zaman yemek yeme arzumuzun artması gibi. Muhâsibî, bu noktada zühd ilkesine başvurarak duyuların terbiye edilmesinden bahseder. Çünkü nefis, işitme aracılığıyla herşeyi duymak, göz aracılığıyla güzel-çirkin herşeyi görmek, dil aracılığıyla yalan-doğru herşey hakkında konuşmak ister. Halbuki duyuların bu şekilde dışarıdaki bilgileri insanın idrâk alanına taşınması aklın onları ayırt etmesini güçleştirebilir. Bu nedenle Muhâsibî, dışarıdan duyular kanalıyla algılanan bilgilerin zühd filtresinden süzülmesini öğütler. Az yemek, az uyumak, az konuşmak gibi.¹⁰³

Muhâsibî, nefsin aceleci karakterinin kötülüğe zemin hazırladığını söyler. Bu nedenle insanın kalbine hatarât türünden bilgiler geldiğinde aceleci olmamasını, durup biraz beklemesini öğütler. O, insanın maruz kaldığı havâtır karşısında temkinli olmasını *teenî* ve *tesebbüt* kavramları ile ifade eder.¹⁰⁴ Muhâsibî’ye göre Allah’ın insana her an nazar ediyor oluşu *teenî* ve *tesebbüt* hali içerisinde bulunmayı sağlayan bir ilkedir. Çünkü bu şuurda olan insan, yaptığı eylemlerin neticesinde karşılaşması muhtemel bir

bulunur. Oysa onlar Allah yolunda da O’nun sevgisi ve istikameti yolundan da sapmışlardır.” **Âdâbu’n-Nüfûs**, s. 49.

¹⁰¹ Muhâsibî, **Âdâbu’n-Nüfûs**, ss. 57; “Şeytanın Âlimlere Kurduğu Tuzaklar”, **Vesâya**, ss. 208-209.

¹⁰² Muhâsibî, **Riâye**, ss. 162-163.

¹⁰³ Muhâsibî, **Risâletü’l-Müsterşidîn**, ss. 182-197.

¹⁰⁴ Muhâsibî, **Riâye**, ss. 85-86

azabın korkusuyla, aceleci davranmaktan imtina edecektir.¹⁰⁵ Dolayısıyla yavaşlamak aklın nefis üzerindeki otoritesini kolaylaştıracaktır. Muhâsibî bu konudaki yaklaşımını “Eğer aklın tutkuya üstün gelmesini istiyorsan sonucunu kestirinceye kadar önemli bir işe girişme” diyerek ortaya koyar.¹⁰⁶

Muhâsibî, teennîli davranmak hususunda somut bir örnek verir. Ona göre insanda yemek yeme arzusu belirlediği zaman, önce durup beklemeli, daha sonra da yemekten alacağı haz geçtikten sonra ortaya çıkacak ağrıyı düşünmelidir. Böylece, biraz önce nefste beliren iştah arzusu, yemeğin doğuracağı kötü sonuçların tahayyül edilmesiyle azalacaktır. Muhâsibî yemeğe duyulan söz konusu iştah örneğini şu sözleriyle Allah-insan ilişkisine taşır: “Bir ya da iki günlük kötü âkıbet yemeğe olan sevgiyi çabuklaştırma ateşini söndürüyorsa Allah’tan utanarak ve kendisini O’nun gözetiminde hissederek ebedî azabın kötü sonucunu düşünmek, günah tutkusunun zevkini haydi haydi söndürür.”¹⁰⁷

Muhâsibî, havâtırın tefriki konusunda tesebbüt ve teennî sahibi olmayı tek başına yeterli görmez. Buna ilaveten, akıl ve ilim şartını ortaya koyar. Akıl ile kastettiği basîret ve kâmil akıl iken; ilimle ise Kur’ân, sünnet ve icmâ’nın kaynaklık ettiği bilgiye işaret eder.¹⁰⁸ Dolayısıyla Muhâsibî’ye göre insan maruz kaldığı havâtırı *akıl, ilim ve tesebbüt* ile ayırt edebilir.¹⁰⁹ Nitekim onun bu konu hakkındaki yaklaşımını şu sözleri açık bir şekilde ortaya koyar:

“Yer yer korkunç çukurlarla dolu kopkoyu karanlık bir yolda ve yağmurlu bir havada yürüyen bir insanı düşünün, bu haldeki bir insana gözleri hiçbir fayda vermez, önünü aydınlatmak için lamba kullanması gerekir. Yok eğer gözü sağlıklı değilse lamba fayda vermez. Nereye basacağını ve adımını nereye atacağını bilmiyorsa ne lamba ne de göz bir işe yarar. Sağlıklı göz şuna benzer: Sağlıklı göz, akıl demektir, lamba ise ilimdir, tesebbütle bakmak ya da nazar etmek, akılla teennîli olmak demektir. Kitap ve sünnete motive eden bir durum ilimle aydınlanmak demektir.”¹¹⁰

Muhâsibî, tesebbüt ve teennî içerisinde hareket edebilmek için basit ve pratik iki kıyas örneği verir. (a) Ona göre, havâtıra maruz kalan insanın kendisine hatırlatması gereken temel düstur şu olmalıdır: Bu his yahut düşünce Allah’ın rızasına uygun mudur

¹⁰⁵ Muhâsibî, **Riâye**, ss. 85-86.

¹⁰⁶ Muhâsibî, **Riâye**, ss. 85-86. Muhâsibî, bu çerçevede Vehb’den şöyle bir rivâyet aktarır: “Nefis hevâsına; hevâ da akla bakar. Akıl onu azarlarsa geri durur, müsaade ederse istediği şeyi yapar.” Muhâsibî, **Riâye**, ss. 195-196.

¹⁰⁷ Muhâsibî, **Riâye**, ss. 79-80.

¹⁰⁸ Muhâsibî, **Riâye**, ss. 88-89.

¹⁰⁹ Muhâsibî, **Riâye**, ss. 85-86.

¹¹⁰ Muhâsibî, **Riâye**, ss. 85-86.

değil midir?¹¹¹ Muhâsibî, Allah rızası ilkesine göre takdir olarak adlandırabileceğimiz bu ilkenin Hz. Peygamber'in "Allah'ın en çok sevdiği kimse, yapacağı herşeyi, attığı her adımı, söyleyeceği her sözü, aklından geçireceği her düşüncüyü, iyice gözden geçiren, Allah'ın râzı olduğu bir şey ise onu yapan, değilse vazgeçen kimsedir"¹¹² meâlindeki hadisinde ifadesini bulduğunu düşünür. (b) Muhâsibî'nin önerdiği ikinci kıyas ise kişinin kendisine "Bu davranışı toplumdan uzaktayken, yani yalnızken de yapar mıyım?" şeklinde sormasıdır. Ona göre, söz konusu kıyas neticesinde kişi hem tek başınayken hem de toplum içindeyken yapabileceği bir amel olduğuna kanaat getiriyorsa söz konusu davranışı erdemli bir eylemdir.¹¹³ Bununla birlikte Muhâsibî, bir kimse övgüyle havalara uçuyor, kınanma ile de yerin dibine giriyorsa bu onun akılsız olduğunun en büyük delilidir, der.¹¹⁴ Bu nedenle, kişinin insanlar tarafından kendisine yöneltilen övgü ve yerginin eşdeğer olduğunu bilmesi gerektiğini söyler. Peki, insan beğenilme ile tarifsiz bir mutluluk yaşarken, öte taraftan kınanma sebebiyle de kalbinde derin bir acı hissederken nasıl bu iki zıt duyguyu özdeş görebilir ki?

Muhâsibî bu noktada şöyle bir muhâsebe teklif eder: İnsan şunu düşünmelidir: İnsanlar kendisini övdüğünde yahut yerdiğinde ömründe ve rızkında bir azalma yahut artma oluyor mu olmuyor mu? Ona göre bu durumda insanın durumunda bir değişme söz konusu olmazken; Allah'ın övgü ve yergisine muhatab olmanın ciddi neticeleri olabilmektedir. Bu nedenle, Muhâsibî'nin yetkin insanı bu muhâsebeye uygun hareket etmelidir. Dolayısıyla insanın yapması gereken şey, nefsin doğasından kaynaklanan övülme ve yerilme arzularını toplumdan Allah'a çevirmesidir. Muhâsibî bunu havf ve recâ ilkesi ile ortaya koyar.¹¹⁵ Bu çerçevede, Hz. Peygamber'den bir rivayet aktarır: "Kendisine Temim oğullarının şâiri olan birisi, "Ya Rasulullah, övgüm güzel, yermem acıdır" dedi. Nebi (a.s.) "Söylediğin doğru değil. Allah'ın övmesi güzel, yermesi acıdır, buyurdular."¹¹⁶

Muhâsibî insanın iyi olana yöneldiğinde, buna karşılık nefsinde büyük bir direnç ile karşılaştığını ve fakat erdemli eylemleri yapa yapa, bir süre sonra nefsinin muhâlefetinden kaynaklanan acının yerini ahlâki bir hazzın almaya başladığı söyler. Ona göre insan ilk defa erdemli bir eylemde bulunduğu anda nefsinde bir zorlanma ile

¹¹¹ Muhâsibî, *Âdâbu'n-Nüfûs*, ss. 100-102.

¹¹² Muhâsibî, *Vesâyâ*, s. 120.

¹¹³ Muhâsibî, *Riâye*, ss. 228-229.

¹¹⁴ Muhâsibî, *Riâye*, ss. 226-227.

¹¹⁵ Muhâsibî, *Riâye*, ss. 226-227.

¹¹⁶ Muhâsibî, *Riâye*, ss. 223-224.

karşılaşabilir. Öte yandan bir süre sonra sürekli olarak gerçekleştirdiği erdemli eylemleri kendisinde bir tabiata dönüşür ve böylece başlangıçta hissettiği isteksizlik ve hoşnutsuzluk durumu iyi davranışlardan mütevellit yerini huzura bırakacaktır. Muhâsibî, bu durumu erdemlin insan doğasına nakşedilmesi olarak niteler. Fakat ona göre nefsin doğası hiçbir zaman tam anlamıyla yok olmayacağı için, erdemli eylemler alışkanlığa döndüğü esnada nefis bu sefer düşman (şeytan) vasıtasıyla yeni aldatma yolları keşfederek, paradoksal olarak öncekinden çok daha zorlu bir mücâhedeye sebebiyet verebilir.¹¹⁷ Erdemli eylemlerde bulunurken insanın ahlâkî bozuluşa uğrayabileceği fikri, Muhâsibî'nin metinlerinde merkezi bir yere sahiptir. Bu nedenle insanın daima nefsine karşı aklî olarak tetikte olmasını öğütler.

Sonuç olarak Muhâsibî, kötülüğün kaynağı olarak nefsi temellendirirken, nefsin bilkuvve yapısını dikkate almaktadır. Ona göre nefsin ıslâh edilmiş haliyle basîret yahut kâmil akıl (el-akl anilallah) arasında doğrudan bir irtibat bulunmaktadır. Nefs-akıl ilişkisini analiz ederken başvurduğu merkezi terimler hâtır, hatre ve hatarât kelimeleridir. Öte yandan ahlâkî eylemlerin ortaya konmasında bilginin eyleme üstünlüğünü vurgular. Bu nedenle ahlâkî yetkinleşme sürecini ağır riyazet ve mücâhede pratikleri yerine¹¹⁸ muhâsebe kavramı üzerine inşâ eder.

1.1.2. Akıl-Kalp İlişkisi

Yunan felsefesinden İslâm düşünce geleneğine ve günümüze değin süregelen en çetin tartışmalardan biri de bilincin ve düşünmenin merkezinin akıl mı yoksa kalp mi olduğu üzerinedir. Kalbin akletmenin ve düşünmenin merkezi olarak telakkisi sadece Aristo'nun etkisinde değil özellikle Kur'ân'da kalbe yüklenen idrak, düşünme ve akletme içerikleriyle geliştiği açıktır.¹¹⁹ Bu bakımdan sûfiler tüm bilişsel, duysal ve duygusal eylemlerin merkezini *kalbin eylemleri* başlığı altında bir araya getirmişlerdir.¹²⁰ Bu

¹¹⁷ Muhâsibî, **Riâye**, ss. 279-280.

¹¹⁸ Erken dönem tasavvuf düşüncesinde riyazet ve mücâhede yönteminde mutedil ve aşırı diyebileceğimiz iki eğilim görülür. Ağır riyazet ve mücâhede konusunda Hücvîrî, Sehliyye ekolünün kurucusu Sehl et-Tüsterî (ö. 283/896)'yi örnek olarak gösterir. Bkz. Hücvîrî, **Keşfü'l-Mahcûb**, s. 308. Tüsterî'ye göre riyazet ve mücâhadenin temel unsurları, az yemek/açlık, az konuşmak/susmak, az uyumak/geceyi ibadetle geçirmek ve halvet/çile olmak üzere dört şekilde özetlenebilir. Bkz. Fatma Gedik, **Sehl et-Tüsterî ve Tasavvufî Görüşleri**, (Doktora Tezi), Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi SBE, 2019.

¹¹⁹ Esra Ateş, **Kur'an ve Hadis Rivayetlerinde Kalp Kavramı**, (Yüksek Lisans Tezi), Ankara Üniversitesi SBE, 2012; Muammer Esen, "Kur'an'da Akıl-İman İlişkisi, **Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi**, C. 52, Sayı: 2, ss. 86-87; Fatma Çalık, "Bir Semantik Analiz Denemesi: Kur'an'da 'Kalp' Kavramı", **Uludağ İlahiyat Fakültesi Dergisi**, C. 20, Sayı: 2, 2011, s. 186; Abdulkali Güneş, **Kuranda Kalp Kavramının Semantik Analizi**, Ahenk Yay., Van 2003.

¹²⁰ M. Nedim Tan, "İslâm Düşüncesinde Akıl-Kalp İkilemi Üzerine", **İslam ve Yorum**, C. 3, Malatya İlahiyat Vakfı, 2017, ss. 397-398.

bakımdan tasavvuf literatüründe sıklıkla maddi kalp anlayışı, ortaya çıkaracağı muhtemel sonuçlar nedeniyle eleştirilmiş ve kalbin lafzî yorumunu terk etmeden onu te'vîl ederek kalp ile ancak soyut bir şeyin kastedilmiş olabileceğine sonucuna ulaşmışlardır. Sûfilerin akıl karşısında kalbe yaptıkları vurgunun sebeplerinden biri de klasik kelâm-fıkıh anlayışına bir tepki olarak görülebilir. Buna göre sûfiler şekilci dindarlığın karşısına içten ve samimi bir dindarlığı tesis etmeyi hedeflemişlerdir. Bu tepki ise zamanla akıl-kalp arasında bir denge kurmak yerine daha çok kalbin lehine aklın ise aleyhine doğru gelişerek bozulduğu söylenebilir.¹²¹

Tasavvufun bir ilim olarak teşekkül ettiği süreçte ortaya konan ilk yazılı metinlerin akıl, sadr, kalp, fuâd ve lübb gibi insanın idrâk yetileri üzerine olması dikkat çekici bir husustur. Bunun tasavvuf düşüncesi için ifade ettiği anlam, ilk eserlerin insanın sahih düşünme melekeleri üzerine odaklanmasıdır. Bu nedenle başlangıç noktasını idrâk araçlarının yetkinleşmesi üzerine tayin etmiş bir ilim dalının akli metot dışı bırakması yahut kesin bilgiye ulaşmada akli yetersiz görebileceği iddiası sorgulanmaya muhtaçtır. Çünkü tasavvufun başlangıcı diyebileceğimiz bir dönemde teşekkül etmeye başlayan ilk yazılı literatür söz konusu genel yargının aksine işaret etmektedir: Muhâsibî (ö. 243/857), *el-l-Akl*; Ebü'l-Hüseyin en-Nûrî (ö. 295/908), *Makâmâtü'l-Kulûb*; Hâkîm et-Tirmizî (ö. 320/932), *Beyânü'l-Fark ve Sıfâtü'l-Kulûb* ile Ebû Tâlib el-Mekkî (ö. 386/996) *Kütü'l-Kulûb*.

Bu eserler içerisinde öncelikle Muhâsibî'nin *el-Akl* başlıklı risâlesinin durduğu zemini tespit etmek gerekir. İlk dikkati çeken husus, Muhâsibî dışındaki mutasavvıfların insanın idrâk araçlarından bahsederken kalp (kalbin amelleri/makamları/azıkları) kelimesini eserlerinin başlığına taşımış olmalarıdır. Erken dönem İslâm düşüncesinde gerek tasavvuf gerekse kelâm geleneğinde akıl ile kalp arasındaki ilişkinin tam olarak nasıl gerçekleştiği ise birtakım belirsizlikler içermektedir. Aklın insan bedenindeki yerinin beyin olduğu, neticelerinin ise kalpte ortaya çıktığı yönünde yaklaşımlar bulunmaktadır.¹²² Bu konuda sûfilerin ön plana çıkarttıkları esas unsur insan idrâkinin

¹²¹ M. Nedim Tan, "İslâm Düşüncesinde Akıl-Kalp İkilemi Üzerine", ss. 402, 414.

¹²² Fehmi Soğukoğlu, "Kelâm ve Tasavvufta Aklın Tasnifi", **Kilis 7 Aralık Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi**, C. 7, Sayı: 1, s. 523; Dürdane Zeynep Tekmen, "Tasavvuf Geleneğinde Akıl ve Ahlâk İlişkisi", **Temel İslâm Bilimleri Araştırmaları**, 2018, ss. 489-506; Mehmet Zeki Süslü, "Tasavvufi Tefsirlerde Müşterek Yorumlar: Nefs, Kalp ve Ruh'a İşaret Ettiği İddia Edilen Kur'ân Kelimeleri Bağlamında Bir Çalışma", **Süleyman Demirel Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi**, 2016, C. 2, Sayı: 24, ss. 119.

yetkinleşmesinde vahiy, Allah, nübüvvet ve tasavvufî yöntemin işlevini belirginleştirmek şeklindedir.¹²³

Tasavvuf literatürü içerisinde Muhâsibî, insanın idrâk yetkinliği meselesiyle özel olarak ilgilenmesiyle temeyyüz eder. Onun gerek akıl hakkındaki müstakil risâlesi gerekse diğer çalışmalarında ön plana çıkan husus insanın iyi-kötü, fayda-zarar ve insanın varoluş gayesine uygun olan-olmayan şeyler arasında gözettiği ayrımın dayanağı olmak bakımından *muhâsebe* kavramıdır. Muhâsebe, esas anlamıyla, insanın düşünme ve akletme yeteneğini ifade eden bir terim olmakla birlikte, tasavvufun insan idrâkinin işleyiş biçimini nasıl yorumladığını göstermesi bakımından anahtar bir kavramdır. Bu nedenle Muhâsibî, aklın mâhiyeti, aklın yetkinlik dereceleri, akıl-vahiy/Allah/nübüvvet ilişkisini insanın epistemik ve ahlâkî yetkinliğiyle irtibatlı olarak inceleme, analiz etme ve buradan kendi içinde tutarlı bir öğretiye ulaşma noktasında mümeyyiz bir mutasavvıftır.¹²⁴

1.1.3. Aklın Mâhiyeti Hakkında İleri Sürülen Yaklaşımlar

Muhâsibî, *el-Akl*'a “Aklın mâhiyeti nedir?” şeklinde kendisine yöneltilecek bir soru ile başlar. Daha sonra içinde yaşadığı toplumda tedâvülde bulunan akıl tanımlarına yer verir. Buna göre aklın sözlük, Kur’ân ve sünnet ile din bilginleri (âlim) zâviyesinden olmak üzere üç farklı tanımı mevcuttur.¹²⁵ Muhâsibî, ilk olarak, akli ruhun özü (lûbb) olarak tanımlayan kelâm bilginlerinin görüşlerine yer verir. Muhâsibî, bu konuda âyet, hadis ve yazılı herhangi bir metin olmadığı için söz konusu iddiayı kabul edemeyiz, der. Bu gerekçelendirme biçimi onun tasavvufî pozisyonu hakkında bize bir fikir verir. Herhangi bir konuda âyet ve hadisin dikkate alınması demek, mezkûr sûfî düşünürün kullandığı epistemolojik araçlarda salt akla dayanmadığını, dini referansları güçlü bir delil olarak kullandığını gösterir. Bunun yanı sıra ‘Kur’ân ve Sünnet’ten delil getirmedikçe’ ifadesi, İslâm perspektifinde bir akıl tanımını ortaya koymak gayesinde olduğuna işaret eder.

¹²³ Kelâbâzî, *Ta’arruf*, ss. 69-71.

¹²⁴ Erken dönem tasavvuf düşüncesinde akıl üzerine yapılan çalışmalar arasında bazıları şu şekildedir: Hacer Nur Babacan, *Erken Dönem Tasavvufunda Akıl-Ahlâk İlişkisi*, (Yüksek Lisans), İstanbul Üniversitesi SBE, 2019; Dürdane Zeynep Tekmen, “Tasavvuf Geleneğinde Akıl ve Ahlâk İlişkisi”, ss. 489-506; Bekir Köle, “Tasavvufa Göre İlâhî Hakikatlerin İdrâkinde Aklın Konumu”, *Iğdır Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi*, Sayı: 3, Nisan 2013, ss. 81-96; Fehmi Soğukoğlu, “Kelam ve Tasavvufta Aklın Tasnifi”, ss. 513-540.

¹²⁵ Muhâsibî, *Akl*, s. 17.

Aklın mâhiyetine yönelik yaygın olan tanımlarından ikincisi ise aklın bilgi anlamında *marifet* olduğu iddiasıdır.¹²⁶ Muhâsibî, marifetin aklın kendisi değil ancak bir sonucu olması gerektiğini ileri sürerek bu görüşü reddeder. Şayet akla marifet diyecek olursak bir kimsenin sahip olduğu malumat/bilgi arttıkça aklının da artması, aksi durumda azalması gerekecektir. Bu durumda en akıllı kimse, bir ya da daha fazla konu hakkında bilgisi çok olan kimse olacaktır. Bunun anlamı ise bilgi arttıkça aklın da buna paralel olarak artacağı yahut güçleneceğidir. Muhâsibî, içinde yaşadığımız dönemde böyle düşünen bir kesim var ve fakat biz bunu kabul edemeyiz, der. Çünkü O'na göre marifet aklın kendisi değil ancak onun bir neticesi olabilir.¹²⁷ Bu nedenle Muhâsibî, Allah'ın Âdem'e eşyanın isimlerini öğretmesine referansta bulunarak akli duyulardan ayırtırmak ister. Aksi takdirde akıl, duyular yoluyla elde edilen bilgilerin bir toplamı olsaydı, marifet fotoğraf makinesinin objektifine takılan resimlerin suretlerinin birer kopyasından ibaret olurdu. Dolayısıyla Muhâsibî, aklın birleştirme ve ayırtırma işlevine dikkat çekerek “Akıllı bir insan, eşyanın isimlerini ancak çocukluğundan itibaren, görerek ve işiterek öğrenmek suretiyle bilir. Akılla eşyanın isimlerini bilir ve manaları arasında ayırım yapar”¹²⁸ diyerek bilgilerin zihnimizde salt gölgeler olmadığını göstermek ister. Muhâsibî, aklın doğası hakkında konuşmayı tercih etmez, bunun yerine iman etmiş aklın nitelikleri ve fonksiyonlarına geçmek için, bu konuyu adeta geçirir.

Yaygın akıl tanımlarından üçüncüsü ise aklın nur olduğu yönündeki söylemdir. Bu görüş sahipleri akıl sayesinde basîret sahibi olunduğunu söylemekle birlikte onun mukayese-çıkarım işlevine atıfta bulunurlar. Onlara göre, nasıl ki görme gözdeki bir nur ise akıl da kalpteki bir nurdur.¹²⁹ Bu anlamıyla akıl, kalbin bir fonksiyonudur. Aklın nur olduğu iddiası her ne kadar sûfilerin yaklaşımını anımsatsa da Muhâsibî bu tanımın kime ve hangi grup/lara ait olduğunu açık bir şekilde belirtmez.¹³⁰

¹²⁶ Muhâsibî, *Akl*, s. 20.

¹²⁷ Müttekaddimîn kelâm döneminde, akıl ile bilgiyi özdeş kabul edenlerin Eş'arîlerin olduğu, daha sonra ise Mu'tezile'den Cübbâî ve Kadî Abdulcebbar'ın da aynı görüşte olduğu ifade edilir. Burada kastedilen bilgi, aklın sahip olduğu zorunlu bilgilerdir. Kelâmcıların büyük bir kısmının, bilgiyi zorunlu ve sonradan kazanılan anlamında müktesep olarak kabul ettiklerini dikkate alırsak aklın bilgi olduğunu iddia edenlerin, müktesep bilgilerin zemini olarak akıl-bilgi özdeşliğini savunduklarını söylemek mümkündür. Bkz. Fehmi Soğukoğlu, “Kelâm ve Tasavvufta Aklın Tasnifi”, ss. 524-525.

¹²⁸ Muhâsibî, *Akl*, s. 21.

¹²⁹ Muhâsibî, *Akl*, s. 19.

¹³⁰ Ebû Saîd el-Harrâz, aklın tanımında nur terimine şu şekilde yer verir: “Aklın aslı/mahiyeti (zatiyyet) nedir? Akıl, nefsi amelin esaslarına/usulüne götüren kalpteki bir nurdur. Yani kim Allah'ı tanımının /marifetin nuru ile Allah'tan gayrıya iltifat etmeksizin Allah için amel ederse o, akıllıdır.” *Kitâbü'l-Hakâik*, (Risâleler), s. 86.

Muhâsibî'nin aklın kullanım alanlarına dair yaptığı aktarımlarda dikkati çeken en önemli husus akla bir yöntem olarak değinmemesidir. Daha çok insan doğasındaki bilkuve akıl gücüne işaret etmektedir. Fakat bilgiye ulaşmada bir yöntem olarak akılcı metot, yukarıdaki söylemlerinde müstakil olarak yer almamaktadır. Bir diğer husus, Muhâsibî'nin aklın sözlük ve felsefî anlamlarını neredeyse bir iki cümle ile geçiştirmesidir. Özellikle Mu'tezile'yi açık bir şekilde eleştirmemesi dikkate alınacak olunursa bunun iki temel sebebi olduğu söylenebilir: (a) Mu'tezile'yi eleştirmenin aynı zamanda kelâmcılara ait yöntem ve metodu yaygınlaştırabileceği endişesi¹³¹ (b) Aklın felsefî ve nazarî yorumunun odak noktası olmayışı.¹³² Dolayısıyla Muhâsibî'nin temellendirmek için uğraş verdiği esas husus iman etmiş aklın mâhiyeti ve nitelikleri olduğunu söylemek mümkündür.¹³³

Muhâsibî iman etmiş aklın niteliklerini ortaya koymak için aklın fayda-zarar ilişkisini gözeten işlevini düşüncesine hareket noktası kılar. Bununla irtibatlı olarak bir kimseye akıllı diyebilmenin asgari şartlarını tartışır. Bunun neticesinde, kişinin lehinde ve aleyhinde olan şeyleri tespit ve tefrik edebilmesi durumunda toplum tarafından akıllı olarak tavsif edileceğini söyler.¹³⁴ İnsanın menfaatini merkeze taşınması, Muhâsibî'nin düşüncesini faydacı bir çizgiye yaklaştırmakla birlikte, faydanın sadece dünyevî değil aynı zamanda uhrevî olanı içermesi gerektiği fikri ise onun yaklaşımını söz konusu çizgiden ayırıştırır.¹³⁵ Çünkü Muhâsibî'nin esas gayesi uhrevî fayda üzerinden beklentisizlik ilkesine açılan bir hat bulmak olduğu söylenebilir.

1.2. Ruh Nefs Beden

Erken dönem tasavvuf literatüründe ruh ile ilgili yaklaşımlar genel olarak şu maddeler etrafında ele alınmaktadır: (a) Ruhun varlığı ve mahiyetinin delilleri¹³⁶, (b) Ruhun mahlûk olup-olmadığı¹³⁷, (c) Ruh hakkında farklı yaklaşımlar ileri sürenler¹³⁸, (d) Ruhun görülmesinin câiz olup olmadığı.¹³⁹ Sûfîler tarafından genel kabul, ruhun varlığının bir delili olduğu ve fakat mâhiyeti hakkında yeterli bilginin olmadığı

¹³¹ Hüseyin Aydın, *Muhâsibî'nin Tasavvuf Felsefesi: İnsan Psikoloji Ahlâk Görüşü*, Pars Matbaacılık, Ankara 1976, s. 142.

¹³² Muhâsibî, *Risâletü'l-Müsterşidîn*, ss. 159-160.

¹³³ Muhâsibî, *Akl*, ss. 24-25.

¹³⁴ Muhâsibî, *Akl*, ss. 17-18.

¹³⁵ Muhâsibî, *Risâletü'l-Müsterşidîn*, ss. 159-160.

¹³⁶ Hücvîrî, *Keşfü'l-Mahcûb*, ss. 389-391.

¹³⁷ Hücvîrî, *Keşfü'l-Mahcûb*, ss. 390, 394; Kelâbâzî, *Ta'arruf*, s. 74; Kuşeyrî, *Risâle*, s. 124.

¹³⁸ Hücvîrî, *Keşfü'l-Mahcûb*, ss. 390-393.

¹³⁹ Hücvîrî, *Keşfü'l-Mahcûb*, ss. 393-394.

yönündedir.¹⁴⁰ Bu meydana, ruhun varlığı için getirilen şer’î deliller, elest bezmi ile ilgili âyet ile Hz. Peygamber’den rivâyet edilen şu hadistir: “Şüphe yok ki Allah bedenlerden önce ruhları yaratmıştır.”¹⁴¹ Bu konuda Cüneyd-i Bağdâdî ruhun mâhiyeti hakkında konuşmanın spekülâtif bir tartışma olduğunu şu sözleriyle ifade eder: “Ruhla ilgili bilgileri Allah kendisine tahsis etmiştir. Yarattıklarından hiçbirini buna vakıf kılmamıştır. De ki, ruh Rabbimin emrindendir (İsra, 17/85) âyetine göre ruh hakkında: O vardır, demekten fazla bir şey söylemek mümkün değildir.”¹⁴² Ruhun Allah tarafından yaratılan bir cism-i latif olduğu, dolayısıyla kıdem ve ezelilik söz konusu olmadığı, ruh hakkında yaygın olan farklı yaklaşımlara rağmen en doğru görüşün ehl-i sünnete ait olduğu sûfîler tarafından ittifak edilen diğer hususlardır.¹⁴³ Erken dönem sûfîlerinin ruh bahsi ile irtibatları daha çok eleştirel zeminde, bir karşıt tepki şeklinde ortaya çıkmıştır. Ruhun mahlûk olduğu, ruh tenâsühünün yanlışlığı, ölümden sonraki yeniden dirilişin (haşr) ruh ve bedenle birlikte gerçekleşeceği yönündeki görüşler, antitez şeklinde ortaya çıkmıştır.¹⁴⁴ Şayet ruh ile ilgili bu türden yanlış fikirlerin yaygınlığı olmasaydı, mutasavvıflar Kur’ân’daki uyarıdan hareketle ruh hakkında konuşmayı bir tür retorik kabul ederek eserlerinde yer açmayabilirlerdi.

1.2.1. Elest Bezmi ile Ruh Arasındaki İlişki

Cüneyd-i Bağdâdî, insanın başlangıcını, ruhun bedenden önce yaratılması fikrine dayandırır ve bunu *olmazdan önceki ilk hâle dönmek* şeklinde tanımlar. Cüneyd-i Bağdâdî, bu fikre *elest bezmi* ile ilgili âyetin işârî yorumundan hareketle ulaşır. Buna göre, insan, nefis ve bedenden müteşekkil cismânî bir yapı içerisinde var olmadan önce, ezelde ruhun yaratılması sebebiyle, bir tür ilk hafızaya sahip olarak dünyaya gelir. İnsan kuvve-fiil ilişkisi bağlamında ele alındığı takdirde Cüneyd-i Bağdâdî’nin benimsediği yaklaşımın fiil-kuvve yönünde olduğu söylenebilir. Nitekim onun tarafından mîsâk ilkesine yapılan atıf, insanın tamlığının başlangıçta (ezelde) mevcudiyetini gösterir. Buna göre insanın cismânî bir yapı içerisindeki ikinci varoluşu ise bilkuvve bir özellik taşır. Şu halde insanın nihai gâyesi *fiil-kuvve-fiil* şeklinde betimlenebilir.

¹⁴⁰ Kelâbâzî, **Ta’arruf**, ss. 73-74.

¹⁴¹ Hücvîrî, **Keşfü’l-Mahcûb**, ss. 391.

¹⁴² Kelâbâzî, **Ta’arruf**, ss. 73-74.

¹⁴³ Mehmet Dalkılıç, **İslâm Mezheplerinde Ruh**, İz Yay., İstanbul 2012, ss. 164-181.

¹⁴⁴ Kelâbâzî, ruhun tanımı ile ilgili tartışmalarda sûfîlerin çoğunluğunun ittifak ettikleri hususun, ruhun bedene hayat veren bir mana olduğu yönünde olduğunu söyler. Bununla birlikte ruhun, soğuk bir rüzgâr ve esintiye benzetilirken; nefsin ise hareket, sükûn ve arzuların kaynağı olmak bakımından sıcak bir esinti şeklinde betimlendiğine dair bir rivâyet aktarır. Bkz. **Ta’arruf**, s. 74.

Buradaki esas problem, fiilin kuvveden önce gelmesiyle, kuvveden sonra ortaya çıkan fiilde bir farklılığın bulunup bulunmadığı noktasında ortaya çıkar. Bu meyanda ilkinde Allah'ın bilgisi zorunlu ve doğal yollarla elde edilir. Diğerinde ise buna insanın 'görece' cehd ve iradesi eklenir ve ikinci bilfiil olma hali, ilkinden farklılaşır. Dolayısıyla fiil-kuvve-fiil şeklindeki ayırmada yer alan ilk bilfiil olma halinin nisbî bir bil-kuvvelik içerdiğini söylemek mümkündür. Burada Cüneyd-i Bağdâdî'nin insanın yetkinlik sürecini tanımlarken kuvve-fiil şeklinde ikili bir ontolojiden hareket etmek yerine, birinci ve ikinci bilkuvve ile bilfiil olma şeklinde üçlü bir ontolojiyi benimsediğini söylemek mümkündür. Cüneyd-i Bağdâdî, ruhun bedene kıyasla ezeli oluşu fikri ve insanın nihai gayesinin bu geriye dönük ilk hali hatırlamak şeklinde vazetmesi bakımından Platon felsefesini,¹⁴⁵ özellikle mağara istiâresini¹⁴⁶ çağrıştırmaktadır.

Cüneyd-i Bağdâdî'nin mîsâk ilkesi çerçevesinde insan tanımını unutmak ve hatırlamak terimleri etrafında şekillenen ilk hafıza'nın (saf benlik) hatırlanması, terki ve yeniden inşâsı gibi izlekler üzerinden takip etmek mümkündür. Burada hafıza terimi, esasen psikoloji ilminden tevârüs edilen bir kavramdır. Ancak muhtelif disiplinler tarafından farklı zâviyelerden tetkik ve tahlîle tâbi tutulabilecek bir muhteveyata sahiptir. Nitekim sosyoloji disiplini, hafıza terimine toplumsal bir içerik yüklerken siyaset bilimi, onun siyasal boyutuna işaret eder.¹⁴⁷ Tasavvuf ise hafızanın hem ontik hem de epistemik boyutlarını irdelemek suretiyle, hafızanın insanın hakikati arayış sürecindeki konumuna ve işlevine referansta bulunur. Bu nedenle Cüneyd-i Bağdâdî'nin elest mîsâkına yaptığı atıf ve vurgunun¹⁴⁸, insanın ilk hafızasını oluşturan saf benliğe yönelik bir açıklama girişimi şeklinde okumak mümkündür.

İnsanın yetkinleşme sürecinin başat unsuru hafızadır. Hafızanın temel bileşenleri ise unutmak ve hatırlamaktır. Buna göre Cüneyd-i Bağdâdî, insanın cismânî bir yapı içerisinde ilk doğal var oluşunu bir gaflet formu içinde tanımlar. Bu nedenle nefis ve bedenle şekillenen yeni hafızanın (mürekkeb benlik) en önemli özelliği, insanın aslî vatanına yabancılaşması şeklinde tezâhür eder. Buna göre insanın yapması gereken, geride bıraktığı anılarına yeni-den dönerek onları hatırlamak (zikir) suretiyle gerçek

¹⁴⁵ Platon (ö. M.Ö. 347), bilginin esasında zihnimizde bulunduğunu ancak maddeden uzaklaşarak onu hatırlayabileceğimizi iddia eder. Bkz. Hümeysra Özturan, **Ahlâk Felsefesinin Temel Problemleri**, İLEM Yay., İstanbul, Aralık 2019, s. 8.

¹⁴⁶ Ömer Aygün, "Platon Mağarasına Dönüş", **ODTÜ Pazartesi Konuşmaları**, (11.11.2011), ss. 1-22.

¹⁴⁷ Faruk Karaaslan, "Göç Öykü ve Hafıza", **Sosyoloji Divanı (Dosya: Göç)**, Yıl: 3, Sayı: 6, Temmuz-Aralık 2015, s. 119; **Modern Dünyada Hafıza ve Toplumsal Dönüşümü**, (Doktora), Selçuk Üniversitesi, SBE, 2014.

¹⁴⁸ Hücvirî, **Keşfü'l-Mahcûb**, s. 417.

varlığını inşâ etmek olacaktır. Cüneyd-i Bağdâdî bunu fenâ, bekâ ve tevhîd kavramları etrafında izah edecektir. (Yetkin/Mecâzi Benlik) Dolayısıyla biz bu çalışmamızda, Cüneyd-i Bağdâdî'nin insan tanımını, elest mîsâkî¹⁴⁹ ve tevhîd ile kurduğu bağlantılar sebebiyle, saf benlik (ilk hafıza), mürekkebe benlik (unutma yoluyla oluşan hafıza) ve mecâzi benlik (yeniden hatırlama ile inşa edilen hafıza) şeklinde üç hat üzerinden inceleyeceğiz.

Cüneyd-i Bağdâdî'nin insanı, asli vatanından gurbete intikâl eden bir varlık şeklinde tanımlaması, insanın varoluş hikâyesini bir göç kurgusuna yaslar. Bu öykünün bizzat kendisi, insanın yetkinleşme sürecinden başkası değildir. Böylece insanın varoluş serüveni, karar verme, yola çıkma, geride bıraktıklarını terk etme, yolda karşılaşılması muhtemel yaşantılardan, aslî vatana duyulan özlem duygusuna kadar geniş bir alanı içinde barındırır. Allah ile yapılan sözleşme (mîsâk ahdi), insanın ezeli bir varlık olarak tanımlanmasına yönelik temâyül, ilâhî seçilmişlik (velâyet) fikri, insan doğasının Allah'ı bilme konusundaki ezeli kâbiliyeti ve Allah-insan arasındaki ilişkinin bir hitap-muhatap ilişkisi zemininde tanımlanması gibi hususiyetler, saf benlik olarak adlandırdığımız ilk hafıza ile kökten bağlantılı problem alanlarıdır.

İnsanın yetkinleşme serüvenine nüfuz etme yollarından biri, öznenin hafızasına odaklanmaktır. Özne olarak insanın hafızasını temelde nelerin şekillendirdiğini irdelemek, insanı tanımada işlevsel bir rol üstlenebilir. Buna göre Cüneyd-i Bağdâdî, ilk hafıza olarak saf benliğe dikkat çekmek suretiyle, insan hafızasını başlangıç ve son itibarıyla tarih üstü bir olguya odaklayarak insan tanımları için yeni bir modelleme örneği sergilemektedir.¹⁵⁰

Cüneyd-i Bağdâdî, insanın doğası itibarıyla unutmaya yatkın bir tabiata sahip olduğunu söylemekle birlikte, unutmamak için çabalayabileceğini söyler. Bu meyanda, unutmamanın en önemli yollarından biri de hatırlamak istenen şeye dair muhtelif kodlamalardır. Bu türden kodlamalar çoğu zaman eşya ve nesne üzerinden olabilirken

¹⁴⁹ Cüneyd-i Bağdâdî'nin bu konuda “Kitâbu'l-Misâk” adlı müstakil bir risâlesi mevcuttur. Bkz. **Resâil**, ss. 42-45.

¹⁵⁰ “Cüneyd'in (r.a.) şöyle dediği nakledilir: “Tevhîd, kulun Allah'ın huzurunda bir karaltı ve hayalet olmasıdır. Kulun üzerinde Allah'ın tedbir ve iradi tasarrufları kudretinin hükümleri ve icapları mecrasında cereyan eder. Bu durumda kul, kendinden de halkın (veya Hakk'ın) kendisini davet etmesinden de ve ona icabet etmesinden de fâni olarak tevhîd deryalarının derinliklerine gark olmuştur. Allah'ın vahdaniyetinde mevcut hakikatlerle yine Allah'ın kurbunun ve O'na yakın olma halinin hakikati içindedir. Hissi ve hareketi (fiil ve amel yapma imkânı) gitmiştir. Çünkü kulundan irade ve talep ettiği şeyi bizzat Hakk yerine getirmektedir. Bu ise kulun son halinin ilk haline dönmesi ve böylece olmadan evvelki gibi olmasıdır.” Hücvirî, **Keşfü'l-Mahcûb**, ss. 416-417.

kimi zaman da bir söz üzerinden gerçekleştirilebilir.¹⁵¹ Cüneyd-i Bağdâdî, insanın ilk hafızasını teşkil eden elest mîsâkına dair kodlamayı naslar aracılığıyla yani A'râf Sûresi 172. âyet üzerinden tercih eder. Elest âyetini tefsir etmek suretiyle insana ilk hafızasını, nereden gelip nereye gittiğini ve bulunduğu varlık küresi içindeki anlamına dair pek çok hatırayı sözel ve zihnen kodlayarak yükler. Böylece, elest âyeti müminler için insana varlığının başlangıcını ve gayesini hatırlatan bir işlev yüklenir.

Cüneyd-i Bağdâdî insan hakkındaki kişisel fikrini formüle ederken ruh kavramını, nefis ve bedene kıyasla merkeze taşır. Ruhun mahlûk oluşu, ruhun tenâsühü, haşrın cismânî olup-olmayacağı gibi meselelere doğrudan ilgilenmez. Bunun yerine inşâ etmek istediği fikri destekleyen argümanları seçer. Bunun için öncelikle A'râf Sûresi 172. âyete¹⁵² atıfta bulunarak ruhun bedene kıyasla ezeliğini tartışır.¹⁵³ Allah'la birlikte ikinci bir ezeli varlık fikrinin doğuracağı problemler âşikardır. Cüneyd-i Bağdâdî, söz konusu problemin farkındadır. Bu nedenle ruhun ezelde Allah tarafından yoktan var edildiğini söylemek suretiyle iki ezeli varlık fikrini benimsemediğini açıkça ortaya koyar. Buna göre, Allah için kullanılan ezel, varlığının bir başlangıcının bulunmaması anlamına gelirken; insan söz konusu edildiğinde ise ezelde bir başlangıca sahip oluşu ifade eder.¹⁵⁴ Bununla birlikte Cüneyd-i Bağdâdî, Allah ile insanın ezeli oluşunu kavramsal düzeyde tefrîk ederek Allah'ın ezeliğini *ezelü'l-âzâl* terkibi ile ifade eder.¹⁵⁵ Öte yandan, Allah Teâlâ'nın insana, 'Ben sizin Rabbiniz değil miyim?' şeklindeki soruyu soran ve yanıtlayanın, Allah'ın kendisinden başkasının olmadığını söyleyerek¹⁵⁶ tevhiid ilkesine muhâlif davranmadığının altını bir kez daha çizer. Cüneyd-i Bağdâdî, insanın ilk hafızasını temsil eden saf benlik hakkındaki bilgisinin sınırlarını nereye kadar genişletilebilir? şeklindeki soruya müspet bir yanıt vermez. Aksine Allah-insan

¹⁵¹ Faruk Karaaslan, "Göç Öykü ve Hafıza", **Sosyoloji Divanı (Dosya: Göç)**, Yıl: 3, Sayı: 6, Temmuz-Aralık 2015, s. 121.

¹⁵² "Rabbin Âdemoğulları'ndan -onların sırtlarından- zürriyetlerini 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." (Â'râf, 7/172)

¹⁵³ Ebû Saîd el-Harrâz, *Kitâbü'l-Hakâik* adlı eserinde insanın elest bezminde Allah ile yaptığı sözleşmeye uygun davranması gerektiğinin yanı sıra Allah'ın ezelde kâfirlerin ve mü'minlerin ruhunu nasıl ayırdığı konusunda detaylı bilgi verir. Dolayısıyla Harrâz, insanın başlangıcı için elest âyetinden hareketle ezeli bir çerçeveye atıf yapan sûfilerden biridir. Bkz. Naile Baltacı, "Ebû Sa'îd el-Harrâz ve Üç El Yazma Eseri: Kitâbü'l-Keşf ve'l-Beyân, Kitâbü'l-Ferâğ, Kitâbü'l-Hakâik", **Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi**, 2015, C. 15, Sayı: 2, ss. 103-122.

¹⁵⁴ Erken dönem tasavvuf literatüründe ruh bahsi, metinlerde etraflı bir şekilde tartışılmak yerine son derece sınırlı bir çerçevede ele alınır. Kuşeyrî, *Risâle*'de ruh bahsine sadece bir-bir buçuk paragraf ayırarak şu noktalar üzerinde durur: (a) Ruhun mâhiyetinin neliği konusundaki fikir ayrılıkları (b) İnsanın ruh ve bedenden müteşekkil bir varlık oluşu (c) Yeni-den dirilişin ruh-beden birlikteliğinde gerçekleşeceği (d) Ruhun kıdemi fikrinin yanlışlığı ve ruhun yaratılmışlığı (mahlûk). Bkz. Kuşeyrî, **Risâle**, s. 124.

¹⁵⁵ Muammer Cengiz, "Tasavvuf Tarihinde Elest Mîsâkına Dair Yorumlar", **Uluslararası Sosyal Araştırmalar Dergisi**, C. 10, Sayı: 50, Haziran 2017, ss. 906-907.

¹⁵⁶ Cüneyd-i Bağdâdî, **Resâil**, s. 42.

arasındaki ezeli ahdin mâhiyetinin ancak Allah tarafından bilinebileceğini söyleyerek¹⁵⁷ bu çerçevede ortaya çıkabilecek tartışmaları sonlandırır.¹⁵⁸

Cüneyd-i Bağdâdî'nin ezeli mîsâk ilkesine yöneltilebilecek sorulardan bir diğeri ise Allah'ın ezelde ruhlar arasında ilâhî belirleme yoluyla ortaya çıkabilecek bir seçkincilik (velâyet) fikrine alan açıp açmadığıdır. Başka bir ifadeyle insanlar arasındaki bireysel farklılıkların kaynağında, ilâhî bir belirlenmişlik ve seçkincilik söz konusu mudur yoksa tüm insanlar doğaları gereği eşit imkânlarla sahip mi var olmaktadır?¹⁵⁹ Cüneyd-i Bağdâdî'nin risâle ve mektuplarında, özel bir seçilmişliği ifade eden cümlelerine rastlamak mümkündür. Diğer taraftan onun, insanın amel ve cehdine yaptığı vurgu da ortadadır. Dolayısıyla, ilâhî belirlenmişlik fikrine ilaveten cibrî bir anlayışın, onun düşüncesinde yer aldığını söylemek makul bir yorum olmayacaktır. Öte yandan Allah tarafından seçilmiş ruhlar fikrine dolaylı şekilde atıf yapmasının nedeni, nübüvveti teorik açıdan temellendirmek gibi bir gayeye mâtuf olabilir. Bu konuda bizim görüşümüz, Allah tarafından ezelde takdir edilen bir velâyet fikrinin insanlar arasındaki bireysel farklılıkların izahında başvurulması gereken belirleyici anahtar bir kavram olmadığı yönündedir.¹⁶⁰

Cüneyd-i Bağdâdî'nin ruhun ezeli oluşundan hareketle, insanın Allah'ın kıdemiyle çelişmeyen ikinci ezeli varlık şeklinde insanı tanımlaması, Mu'tezile'nin taaddüd-i kudemâ fikrinin farklı bir çözümlemesi olarak okunabilir.¹⁶¹ Bununla birlikte, elest mîsâkı ile insanın maksadı (tevhit) arasında kurulan bağlantılar, Cüneyd-i Bağdâdî'nin yaklaşımını özgün kılmaktadır. Buna göre, Müslüman bilinç için tevhit sadece lafzî bir

¹⁵⁷ Cüneyd-i Bağdâdî, **Resâil**, ss. 32-33.

¹⁵⁸ Ruh-beden arasındaki öncelik-sonralık ilişkisi antik Yunan felsefesinin ilgilendiği sorunlardan biridir. Bu çerçevede Platon, ruhun bedene kıyasla kıdemi fikrini savunurken Aristo, ruh-beden birlikteliğini yani ruhun bedenle birlikte var oluşunu iddia etmektedir. İslâm düşünürleri arasında, ruhun bedene kıyasla önceliği problemi, daha çok nakli delillerden hareketle birkaç açıdan tartışılmaktadır. İlk olarak düalist insan tanımının getirdiği problemler, ikinci olarak kader inancı bağlamında, üçüncü olarak insanın Âdem'den yaratılması (mîsâk) fikri çerçevesinde, üçüncü olarak insanın Allah'ı bilmeye yatkın bir tabiatla yaratılıp-yaratılmadığı konusunda, son olarak ise insanlar arası bireysel farklılıkların kaynağının belirlenmesinde etkili olmuştur. Bkz. Erkan Yar, **Ruh-Beden İlişkisi Açısından İnsanın Bütünlüğü Sorunu**, ss. 73-79.

¹⁵⁹ Cüneyd-i Bağdâdî'nin tasavvufi düşüncesinde velâyet fikrini sistematik olarak değerlendiren bir makale için Bkz. Ahmet T. Karamustafa, "Cüneyd-i Bağdâdî'ye Göre Velâyet", Çev. Melek Gündüz Karacan, **Mütefekkir (Aksaray Üniversitesi İslâmi İlimler Fakültesi Dergisi)**, C. 7, Sayı: 13, Haziran 2020, ss. 283-290.

¹⁶⁰ İslâm düşüncesinde seçilmişlik fikri Mûtezile, Şîa, Ehl-i Sünnet ve tasavvuf geleneklerinin ayrıştıkları yönlerin belirlenmesinde bir turnusol kâğıdı işlevi görebilir. Nitekim Allah tarafından seçilmişlik fikrine muhâlif Mu'tezile karşısında, bu fikre farklı kademelerde olumlu bakan -Şîa'nın seçilmişliği kan bağına isnat etmesi, tasavvufun ise ahlâkî mertebeye yer açması gibi- diğer disiplinlerin mevcudiyeti, söz konusu temanın mukayeseli bir araştırmaya konu olması için elverişli bir zemin sunmaktadır.

¹⁶¹ Hacı Bayram Başer, **Şeriat ve Hakikat**, ss. 127-132.

tasdikten ibaret olmayıp, bilfiil insani yetkinlik sürecinin bir neticesi şeklinde vazedilir. Öte yandan Cüneyd-i Bağdâdî'nin insanın maksadı olarak tayin ettiği tevhîdi tanımlama biçimi, İslâm düşünce geleneğine içerisinde yer alan disiplinlere yönelik bir iç tenkiti de barındırır. Gerek Cüneyd-i Bağdâdî gerekse diğer mutasavvıfların tevhîd için getirdikleri hiyerarşik tanımlar, fıkıh ve kelâm okullarının tevhîd yorumlarının bir tür ikincilleştirilmesidir.

Saf benlik kavramsallaştırması içeriği itibariyle, tüm insanlarda ortak bir Allah fikrine işaret eder. Cüneyd-i Bağdâdî'ye göre ruhlar, ezeli ahitleşme aracılığıyla Allah ile bir şekilde birlikte bulunmuşlar ve O'nun varlığını tasdik etmişlerdir. Bu nedenle dini düşüncenin temel meselesi Allah'ın varlığı değil, O'nun tevhîdidir. Başka bir şekilde ifade etmek gerekirse insan için Allah'ın varlığı vehbî iken tevhîdi kesbî olarak görünmektedir. Çünkü Allah'ın varlığı prensipte kabul edilen bir şeydir ve tartışmaya açık değildir.¹⁶² Öyleyse niçin yeryüzünde Allah'ı inkâr eden gruplar bulunmaktadır? sorusu gündeme gelir ki, Cüneyd-i Bağdâdî açısından bunun yanıtı, bedensel varoluşun gerektirdiği gaflet ve unutma halidir. Ona göre insan, doğduğu andan itibaren cismânî şekliyle perdelenmekte, bir nevi uyku içinde var olmaktadır. Doğasında bilkuvve haldeki Allah fikri, açığa çıkmak için uygun şartları beklemektedir. Kimi zaman aile, sosyal çevre ve gelenekler insandaki bu bilgiyi açığa çıkarabilirken kimi zaman da onun üzerini daha kalın perde/ler ile örterek köreltebilmektedir. Peki, burada insan tamamen dışsal şart ve koşullar tarafından belirlenmiş bir varlık olarak mı resmedilmektedir? Cüneyd-i Bağdâdî'ye göre akıl, Allah tarafından gönderilen vahiy ve peygamberler ile hakîm/ler¹⁶³ insana unuttuğunu hatırlatmak için sunulmuş imkânlardır.

1.2.2. Nefs: Şehvet ve Konfor Arzusu

Erken dönem tasavvufi düşüncede sûfiler, insanın ahlâkî eylemlerini tanımlamak için çerçeve çizerken şu iki hususu özellikle vurgularlar: İnsanın doğasından kaynaklanan huylar ile onun irâdî fiilleri.¹⁶⁴ İrâdî fiillerin nasıl olması gerektiğinin sınırları her ne kadar

¹⁶² İnsanı doğasında Allah'ın varlığının verili olduğuna dair bir başka sûfî perspektif, Kuşeyrî'nin, Ma'rûf Kerhî'nin hâl tercümesinde yer verdiği hayat hikâyesidir. Buna göre, başlangıçta Hristiyan iken Ma'rûf, çocukluk çağında hocası tarafından öğretilen teslis ilkesine karşı çıkmasına mukâbil hocası tarafından dövülür ve evden kaçar. Bunun üzerine derin bir hüznü kapılan ebeveyni, geri dönmesi şartı ile onun din değiştirmesine razı olurlar. Ma'rûf'un bu başlangıç hikâyesi, bozulmamış çocuk fitratının Allah'ın varlığı ve tevhîdi noktasında doğasında mündemiç olan yetiye işaret etmesi bakımından yorumlanabilir. Bkz. Kuşeyrî, **Risâle**, s. 26.

¹⁶³ Cüneyd-i Bağdâdî, hakîm terimini genel anlamıyla mutasavvıf için özel olarak ise mürşid için kullanımı için Bkz. "Âlim-Hakîm Risâlesi", **Resâil**, ss. 8-23.

¹⁶⁴ Hücvirî, **Keşfü'l-Mahcûb**, s. 309; Kuşeyrî, **Risâle**, s. 123.

şeriat tarafından belirlense de (haram, mekruh, mubah vb), insanın tabiatından kaynaklanan huyların nasıl terbiye edilmesi gerektiği konusu, -İslâm filozofları hariç- sûfiler dışında bir zümrenin özel ilgi alanı haline gelmemiştir. Mutasavvıflar insan doğasının yapısı ve bunun ahlâk ile ilişkisini çok erken dönemlerde fark etmek bakımından kelâm ve fıkıh okullarından ayrışır. Bununla birlikte sûfiler, öncelikle insanın nasıl yetkinleşeceği konusuna odaklandıkları için insandaki eksik ve noksan yönlerin zeminini tespit edip bunların nasıl dönüştürülmesi gerektiği üzerinde dururlar. Bu noktada insanın yapısı ile ilgili önlerinde ruh, beden ve nefis olmak üzere üç unsur vardır. Dolayısıyla şehvet ve arzuların kaynağı olması bakımından nefsin, değişimin zemini olması gerektiği yönündeki eğilim, Kur'ân'da yer alan nefisle ilgili olumsuz betimlemelerin etkisiyle zor olmadığını söylemek mümkündür. Hâlbuki nefsin yaygın kullanımı, sûfilerin kastettikleri anlam ile uyuşmamaktadır.¹⁶⁵

Bundan sonraki süreçte sûfiler, tüm uğraş ve çabalarını nefsin tabiatının araştırılması ve tanımlanmasına daha sonra da buradan hareketle ahlâklanma sürecinin nasıl takip edilmesi gerektiğinin izleğini ortaya koymaya çalışmışlardır. Bununla birlikte insanın ahlâkî eğitim sürecinde karşılaşması muhtemel ve aşılması en zor olan husus, aşağı huylarını iyi ve güzel olarak görmesi ve kendisine bir değer benlik) atfetmesidir.¹⁶⁶ Bu nedenle sûfiler, insan doğasının araştırılması ve tanınması bahsine özel bir ilgi duymuşlardır.¹⁶⁷

Cüneyd-i Bağdâdî, nefsin yapısının *şehvet* ve *konfor* (*rahat*) arzusu olmak üzere iki cihetle ele alır. Şehveti ise biri görünen diğeri ise görünmeyen şeklinde, *nefsânî* ve *cismânî* olarak ikiye ayırır. Ona göre nefsânî şehvetler, makam ve mevki sahibi olma, öfke anında kızarak parlama, muhâlefeti küçük görmek gibi durumları ifade eder. Cismânî şehvetler ise yemek, içmek, evlenmek, iyi elbise giyinmek, süslenmek şeklinde daha çok davranışlarda tezâhür etmektedir.¹⁶⁸ Cüneyd-i Bağdâdî, insanın cismânî

¹⁶⁵ Kuşeyrî, sûfilerin nefis ile insanın kendisini ya da insanın bedenini değil, kötü huy ve fiillerin kaynağını kastettiklerini, böylece mutasavvıfların nefis kavramını gündelik dilden alıp terimsel olarak nereye taşıdıklarını şu sözleriyle ortaya koyar: “Lügatte bir şeyin nefsi, o şeyin varlığı (ve kendisi) anlamına gelir. Sûfiler nefis sözünü kullandıkları zaman bu kelime ile ne bir şeyin varlığını (vücûd) ne de vaz olunmuş kalıbı (cismi) kastederler. Onların nefis kelimesinden muradı, kulun kötü (ve illetli) vasıfları ile yerilen (zemmedilen) huy ve fiillerdir.” Kuşeyrî, **Risâle**, s. 123; Gazzâlî öncesi tasavvufta mutasavvıflar tarafından nefsin nasıl anlaşıldığı konusunda bakınız. Mehmet Uyar, **Sûfî Benliğin İnşasında Nefs**, Litera Yay., İstanbul 2017.

¹⁶⁶ Hücvîrî, **Keşfü'l-Mahcûb**, s. 84.

¹⁶⁷ Kuşeyrî, **Risâle**, s. 123.

¹⁶⁸ Cüneyd-i Bağdâdî, **Resâil**, ss. 66-69.

şehvetlerden uzaklaştığı oranda onlara duyduğu ihtiyacın paradoksal şekilde artacağını, “Her cins, kendi cinsine şiddetle ihtiyaç duyar” diyerek ifade eder.¹⁶⁹

Nefsin ikinci niteliği ise zahmetten uzaklaşma isteği ile beliren konfor arzusudur. Örneğin oruç tutma fikri, aç kalmanın getirdiği rahatı bozucu etkisiyle nefsi, aç kalmanın insanı zayıflatarak ibadetlerinde takatsiz bırakacağı yönünde telkinde bulunmasına sebebiyet verir.¹⁷⁰ Dolayısıyla nefis, bu konudaki isteksizliğini, iyi bir hâtır (düşünce) formunda insana sunar. Hatta bu konuda şer’î deliller bile sunabilir. Kadına şehvet duyan bir insana evlenmenin sünnet olduğu ya da “İslâm’da ruhbanlık yoktur” meâlinde hâtırlar aracılığıyla, rahatını temin etmek ister.¹⁷¹ Çünkü nefis, buyurgandır, emredicidir ve bu amacını gerçekleştirerek var olmak için ısrar eder.

Tablo 4. Cüneyd-i Bağdâdî-i Bağdâdî’nin Nefsin Tabiatına İlişkin Yaklaşımı (Resâil, ss. 66-69)

A-Şehvet (الشهوة)	B-Konfor Arzusu (طلب الراحة)
1-Nefsânî Şehvetler (شهوة نفسانية) Örnek: Mevki-makam sahibi olma gibi.	Nefsin her durum ve şartta rahatının temini yönünde hareket etmesi
2-Cismânî Şehvetler (شهوة جسمانية) Örnek: Yeme, içme, cinsellik gibi.	Örnek: Oruç tutmak isteyen kimseye, açlığın kendisini ibadetlerde güçsüz bırakacağı endişesi

Burada şunun altını çizmek gerekebilir. Nefsin şehvet ve konfor arzusu bizatihi kötü bir şey değildir. Başka bir ifadeyle nefsin yemek yeme arzusu sadece bu ihtiyacın karşılanmasından ibarettir. Aslında nefis yemek isterken haram bir malı yemek istemez, bilakis o bu konuda kör bir tabiata sahiptir ki sûfiler bunu nefsin cehâleti olarak adlandırırlar. Peki, nefsin kötülüğü nereden çıkmaktadır? Burada sûfilerin açıklama biçimi, terbiye edilmemiş nefsin kötülüğün kaynağı olduğu yönündedir.¹⁷² Nefsin nasıl terbiye edilmesi gerektiğine dair yaptıkları tavsiyeler ise göstermektedir ki nefsin istek ve arzularının akıl ya da kalp tarafından kontrol edilmesi, yani nefsin akla itaat etmesi sonucu iyilikler, aksi durumda kötülükler ortaya çıkmaktadır. Peki, hâtırın nefsten

¹⁶⁹ Cüneyd-i Bağdâdî, **Resâil**, s. 66.

¹⁷⁰ Cüneyd-i Bağdâdî, **Resâil**, ss. 66-69.

¹⁷¹ Cüneyd-i Bağdâdî, **Resâil**, s. 66. Ahmed Cahid Haksever, “Ruhbanlık” Kavramındaki Anlam Kayması ve Tasavvufî İlişkilendirilmesi Üzerine Bazı Değerlendirmeler, **Hitit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi**, C. 12, Sayı: 23, ss. 5-30.

¹⁷² Hücvîrî, **Keşfü'l-Mahcûb**, s. 312, 320, 321.

kaynaklandığını nasıl bilebiliriz? Ya da insanın maruz kaldığı hâtırlar sadece nefsten mi kaynaklanmaktadır?

Cüneyd-i Bağdâdî, hâtırın kaynaklarını, *şeytânî*, *nefsânî* ve *rabbânî* olmak üzere üç şekilde tasnif eder.¹⁷³ Ona göre şeytânî hâtırın sebebi vesvese, nefsânî hâtırınki şehvet ve rahat, rabbânî hâtırın sebebi ise tevfihtir.¹⁷⁴ Nefsânî ile şeytânî hâtır her ne kadar insanı yanılsıza sürüklemeye konusunda benzerlik gösterse de aralarında şöyle bir farklılık bulunmaktadır. Nefsânî hâtırın şehvet ve konfor arzusu süreklilik arz ederken şeytânî hâtır ısrarcı değildir. Vazgeçer ancak sonra yine vesvese verir.¹⁷⁵ Şu halde insan maruz kaldığı hâtırların hangisinin nefsânî, şeytânî ya da rabbânî olduğunu nasıl tespit ve tefrik edebilecektir?

Cüneyd-i Bağdâdî bu konuda bir takım tespit ve tavsiyelerde bulunur. Ona göre, hâtırın nefsânî olup olmadığını bilmek iki yolla mümkündür. Bunlardan ilki, insanda herhangi bir şehvete karşı ihtiyacın ortaya çıkmasıyla, nefsânî hâtırın bununla eş zamanlı olarak belirmesidir. Örneğin insanda acıkma şehveti ortaya çıkar çıkmaz, nefsânî hâtır, yemek yenirse ancak ibadetlerin tam olarak yerine getirileceği fikrini telkin eder. Nefsânî hâtır tanımanın diğer yolu ise onun süreklilik arz eden ısrarcı karakteridir. Bu konu hakkındaki görüşünü Cüneyd-i Bağdâdî şu şekilde ifade eder:

“Çünkü nefis çocuk gibidir. Ne zaman bir şeyden menedilse, daha çok ister, direnir. Bu iki hal, iki âdil şâhittir. İkisi bir arada bulundu mu o hâtırın nefisten olduğunda asla şüphe etme. Bu hususta nefsi tedavi etmenin çaresi, tamamen ona muhâlefet ve onu zora koşturmadır.”¹⁷⁶

¹⁷³ Erken dönem tasavvufta havâtırın kaynakları meselesi genellikle birbirine yakîn tasnifler çerçevesinde ortaya konmaktadır. Bununla birlikte, metinlerde üçlü ya da dördü bir taksimle karşılaşıyoruz. Buna göre Cüneyd-i Bağdâdî’den farklı olarak Kuşeyrî, *Risâle*’de havâtırın kaynaklarını *melek*, *şeytan*, *nefs* ve *Allah* olmak üzere dört şekilde tespit eder. Melekten geleni ilham, şeytandan geleni vesvese, nefsten geleni hevâcis ve Allah’tan geleni ise hâtır-ı Hakk olarak adlandırır. Bkz. Kuşeyrî, **Risâle**, ss. 119-120; Kelâbâzî’nin havâtır tasnifi için bkz. **Ta’arruf**, ss. 170-171.

¹⁷⁴ Cüneyd-i Bağdâdî, **Resâil**, s. 66.

¹⁷⁵ Cüneyd-i Bağdâdî, **Resâil**, s. 68. Cüneyd-i Bağdâdî’in nefsânî ve şeytânî hâtır arasında yaptığı ayrım, daha sonra Kuşeyrî tarafından muhafaza edilerek *Risâle*’de “Havâtır” bahsine taşındığını görmekteyiz. Burada Cüneyd-i Bağdâdî-i Bağdâdî’den yaptığı rivayetle söz konusu ayrımı şu şekilde ortaya koyar: “Cüneyd-i Bağdâdî, nefsin hevâcisi ile şeytanın vesvesesini şu şekilde ayırmıştır: Nefs senden bir şey isterse bunda inat eder, direnir. Bu hususta bir zaman sonra bile olsa muradına vasil olup maksadını elde edinceye kadar ısrar eder, durur. Meğerki nefse karşı açılan savaş samimi bir şekilde devam ettirilmiş olsun. Bu halde bile isteği konusunda sana tekrar tekrar müracaat eder. Şeytan seni bir günah işlemeye çağırır da sen o işi yapmamak suretiyle muhâlefet edersen başka bir günah işletmek için seni kandırmaya çalışır. Çünkü şeriata muhâlif bütün davranışlar şeytana göre müsâvidir. Şeytanın maksadı dâimi surette seni herhangi bir günaha davetten ibarettir. Hususi surette belli bir günahı işletmek onun gâyesi değildir.” Kuşeyrî, **Risâle**, 120

¹⁷⁶ Cüneyd-i Bağdâdî, **Resâil**, ss. 66-67.

Cüneyd-i Bağdâdî, nefsânî hâtır tanımanın yollarını gösterdikten sonra, rabbânî hâtır bilmenin de iki şekilde mümkün olduğunu söyler. Ona göre insana gelen hâtırın rabbânîliğinin ilk delili, onun Kur'ân'a ve sünnete muvâfık olmasıdır. Bu dini kontrol mekanizmasına ilaveten, nefsin doğası gereği rabbânî hâtırlara karşı isteksizlik göstererek direnmesidir ki, bu Cüneyd-i Bağdâdî'nin öne sürdüğü psikolojik delildir.¹⁷⁷

Cüneyd-i Bağdâdî *nefsânî*, *şeytânî* ve *rabbânî hâtır*ın nasıl bilinebileceğini ortaya koyduktan sonra, insanın nefsinin, doğası gereği, rabbânî hâtıra direnirken, şeytânî hâtıra çabuk ve süratle intikal ettiğinin altını çizer. Bu nedenle, insanın rabbânî hâtır fark eder etmez, ona uygun hareket etme noktasında çabuk davranmasını öğütler. Zira her erdemin ideal bir vakti vardır. Söz konusu zaman aralığı kaçırılırsa erdemin niteliği de azalacaktır. Erdemli eylemlerin insanda alışkanlık yoluyla yerleşik kılınması isteniyorsa da rabbânî hâtır yerine getirme konusunda aceleci davranmak gerekir.¹⁷⁸ Bu meyanda Kuşeyrî, *Risâle*'de şeyhlerin hâtır-ı sâni (ikinci hâtır) konusunda farklı görüşleri benimsediklerini aktarır. Buna göre sûfiler Allah'tan iki hâtır geldiği takdirde hangisinin daha üstün olduğunu tartışırlar. Bir kısmı ikinci gelen hâtırın, diğerleri ise ikisinin de eşit derecede olduğunu iddia etmektedir.¹⁷⁹ Cüneyd-i Bağdâdî ise ilk hâtırın daha kuvvetli olacağını söyleyerek kendi düşünüm çerçevesini şu şekilde ortaya koyar:

“Şeyhler ikinci hâtır (hâtır-ı sâni) konusunda da konuşmuşlardır. Yani Hakk Teâlâ'dan iki hâtır gelirse, acaba birincisi mi yoksa ikincisi mi daha kuvvetlidir konusunda fikir beyân etmişlerdir. Cüneyd-i Bağdâdî bu konuda: Birincisi daha kuvvetlidir. Çünkü birincisi bâki kalır ve devam ederse sahibi bu hususta düşünme haline döner. Düşünme ise ilim şartına bağlıdır. Birinci hâtırla ameli terk, ikinci hâtıra zaaf verir demiştir.”¹⁸⁰

Görüldüğü üzere Cüneyd-i Bağdâdî, insanın doğuştan sahip olduğu psikolojik yapının nefsânî ve şeytânî hâtırlara meykinden dolayı unutmaya yatkın, rabbânî hâtır dolayısıyla ise hatırlamaya kabiliyetli bir varlık olduğunu belirtir. Unutmaya sebebiyet veren nefis ile düşman (şeytan) iken; hatırlamaya sevk eden esas unsur ise rabbânî hâtırın hitâbına muhâtap olan akıldır. Şu halde Cüneyd-i Bağdâdî'ye göre insan doğası söz konusu üç güçten müteşekkil bir mengene tarafından sıkıştırılmış bir gerilim alanı

¹⁷⁷ Cüneyd-i Bağdâdî, **Resâil**, s. 68. Kuşeyrî, melekten gelen hâtır ile Allah'tan geleni ayırt ettiği için, Kur'ân ve sünnetle kontrol edilmesi gerekenin ilki olduğunu; ikincisine ise (hâtır-ı Hakk) insanın hiçbir şekilde karşı koyamayacağını belirtir. Öte yandan insanın kendisine gelen havâtırı tefrik edememesinin en önemli sebeplerinden birinin haram yiyecek olduğunu belirtir. Bkz. Kuşeyrî, **Risâle**, ss. 120-121.

¹⁷⁸ Cüneyd-i Bağdâdî, **Resâil**, s. 69.

¹⁷⁹ Kuşeyrî, **Risâle**, s. 120.

¹⁸⁰ Kuşeyrî, **Risâle**, s. 120.

şeklinde betimlenir. Bu doğrultuda Cüneyd-i Bağdâdî'nin insanı nefse karşı bir savaşçı olarak tasvir ettiği şu pasaj insan doğasının çatışmacı yapısını ortaya koyar: “Şimdi sen sakınma cilbablarını (çarşaflarını) giy, havf zırhını kuşan, eline takva kalkanını al, nefesine dikkat et, onu koru. Ahvâlini teftişe, çok muhâsebeye, güzel tahsil (*cevdetü't-tahsîl*) ve doğru talep (*sıdkü'l-bahs*) ile Allah için nefesine sahip olmaya devam et.”¹⁸¹

Tablo 5. Cüneyd-i Bağdâdî-i Bağdâdî'nin Havâtır Hakkındaki Yaklaşımı (Resâil, s. 66)

Havâtır	İşlevi	Belirtisi	Neticeleri
Nefsânî Hâtır (خاطر نفساني)	Şehvet ve Konfor (شهوة و راحة)	Sürekli ısrar	Unutkanlık (Gaflet)
Şeytânî Hâtır (خاطر شيطاني)	Vesvese (وسوسة)	Israrcı değil Farklı yöntemler denemeye yatkın	Unutkanlık (Gaflet)
Rabbânî Hâtır (خاطر رباني)	Tevfik (توفيق)	Nefste beliren isteksizlik	Hatırlamak (Zikr/etmek)

1.3. Âlemin İlkesi Bakımından İnsan: Nûr-ı Muhammedî

Erken dönem tasavvuf literatüründe ortaya konan insan yaklaşımları içerisinde âlem ve Hz. Peygamber ile insan arasında kurduğu özgün irtibat ve yorumlar nedeniyle sûfîler arasında ön plana çıkan isim Hallâc-ı Mansûr'dur. Onu çağdaşlarından ayıran husus, insanı nefis, beden, ruh, akıl, kalp, sır vb unsurların bileşkesi yerine *lâhût-nâsût* şeklinde düalist bir çerçevede değerlendirmesidir.¹⁸² İnsanın ilâhî yönü *lâhût* oluştururken; beşerî yönü ise onun *nâsût*unu teşkil eder.

Burada *lâhût-nâsût* kavramlarının kullanımı ile ilgili kısa bir parantez açmak gerekebilir. Nitekim bu iki kavram Allah için mi yoksa insanın tabiatı için mi kullanılmaktadır? Gerek *lâhût-nâsût* terimlerinin neye nisbetle kullanıldığı gerekse içerikli birtakım belirsizlikler içermektedir.¹⁸³ Dolayısıyla Hallâc-ı Mansûr'un içerik ve sınırları net bir şekilde ortaya konmuş bir *lâhût-nâsût* nazariyesi yoktur. Aksine çok az pasajda ve manzûm olarak geçtiği için belirsiz bir betimlemedir. Bununla birlikte

¹⁸¹ Cüneyd-i Bağdâdî, **Resâil**, s. 15.

¹⁸² Hatîb el-Bağdâdî, **Târihu'l-Bağdâd**, C. 1, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrût, s. 129.

¹⁸³ Hallâc-ı Mansûr'un tasavvuf düşüncesindeki söz konusu bu belirsizlik, daha sonra onun hulûlîk ile suçlanmasına sebebiyet vermiştir. Bkz. Hücvîrî, **Keşfü'l-Mahcûb**, ss. 388-389.

Nicholson, *Tasavvufun Menşei* adlı çalışmasında Hallâc'ın bu terimleri Tanrı için kullanmış olabileceğine dair bir yorumda bulunmaktadır.¹⁸⁴

Öte yandan lâhût-nâsût insanın doğasını izah için de kullanılmış olabilir. Bu noktada iki sorun karşımıza çıkar. İlki insanın ilâhî yönüyle tam olarak neyin anlaşılması gerektiğidir. İnsanın lâhûtî yönü onun ezeli bir varlık olduğunu mu gösterir yoksa Allah'la irtibat kurabilecek bir tabiata mı işaret eder? Bu sorularla irtibatlı olarak kesin bir şekilde söylenmesi mümkün olan şey, onun insanı kadim bir varlık olarak tasvir etmediğidir. Nitekim gerek *Tavâsin*'de gerekse diğer kitaplarda aktarılan ifadelerinde mutlak anlamda ezeli olanın Allah olduğunu açık bir şekilde söylemektedir.¹⁸⁵

Lâhût-nâsût terimlerini insanın tabiatı için bir izah biçimi olarak kabul edilecek olursa, bu yaklaşımın bir benzerini Hücvîrî'de görebiliriz.¹⁸⁶ Hücvîrî, insanın esasında iki nisbet arasında bulunduğunu söyler. İnsan, bir yönden Âdem'e öbür yönden ise Hakk'a nisbetle bir varlık olarak tanımlanır. İnsanın Âdem ile ilişkili tabiatı, şehvet ve arzu iken; Hakk'a intisab ettiğinde ise keşf, masumiyet, velâyet ve burhân açığa çıkar.¹⁸⁷ Bununla birlikte nâsûtiyet ve lâhûtiyet kavramlarının Hallâc-ı Mansûr'dan önce yaygın bir kullanıma sahip olmadığı ifade edilir.¹⁸⁸ Bazı batılı araştırmalar ise Hallâc'ın bu kavramları Süryânî Hristiyanlarından aldığı yönündedir.¹⁸⁹ Bu hârici bir inanç ve kültürden alımlama olabileceği yönündeki yaklaşımın hareket noktasını lâhût-nâsût arasındaki ilişki ile Hz. İsa'nın durumu arasında kurulan benzerlik oluşturur.¹⁹⁰

Hallâc-ı Mansûr'u benimsediği insan görüşüyle çağdaşların ayıran bir diğer husus, nûr-ı Muhammedî fikrini sisteminin merkezine yerleştirmesi ile Hz. Peygamber'in miras hâdisesiyle insanın kemâl süreci arasında kurduğu paralellik üzerinden geliştirdiği fikri

¹⁸⁴ Reynold A. Nicholson, *Tasavvufun Menşei Problemi*, Çev. Abdullah Kartal, İz Yay., İstanbul 2004, s. 143.

¹⁸⁵ “Hüseyin b. Mansûr Hallâc diyor ki: Kıdem ve ezeliyet Allah'a mahsus olduğu için sen bütün hâdis ve yaratıkları dikkatli bir şekilde tetkik etmelisin ve bunların mahlûk olduklarına hükmetmelisin.” Kuşeyrî, *Risâle*, ss. 12-13.

¹⁸⁶ Hücvîrî, *Keşfü'l-Mahcûb*, s. 264.

¹⁸⁷ “(Nasrabazî) Şöyle dediği nakledilmiştir: Sen iki nisbet arasındasın. Bir yönden nisbetin Âdem'e (ve beşeriyete) dir; öbür yönden nisbetin Hakk'adır. Âdem'e nisbet ettiğin zaman şehvet ve arzu meydanlarına hata ve afetler sahasına düşmüş olursun. Tabiata mensup olmak kıymetsizdir. Beşeriyeti gerçekleştiren bu nisbettir. Hakk Teâlâ'nın “Âdem yani insan çok zalim ve pek cahildir” (Ahzab 33/72) buyurmuş olması bunu gösterir. Hakk'a intisab ettiğin vakit keşf, masumiyet, velâyet ve burhanlar meydanına ve makamlarına girmiş olursun” Hücvîrî, *Keşfü'l-Mahcûb*, s. 264.

¹⁸⁸ Rıza Bakış, *Âşığın Tevhîdi*, s. 119.

¹⁸⁹ R. A. Nicholson, *İslâm Sûfileri*, Çev. Yücel Belli, Murat Temelli, Ataç Ya., İstanbul 2014, ss. 102.

¹⁹⁰ Hallâc-ı Mansûr'un insana bu yaklaşımının Yahudilikten kaynaklanabileceği yönünde birtakım iddialar bulunmaktadır. Başlangıçta dışarıdan bir alımlamanın olabileceğinden bahseden Massignon ise daha sonra bu fikrini değiştirmiştir. Bkz. Rıza Bakış, *Âşığın Tevhîdi*, s. 119.

formülasyondur. Erken dönem tasavvuf literatüründe nur kavramı ilk defa Sehl et-Tüsterî, Ebü'l-Hüseyin en-Nurî, Hallâc-ı Mansûr ve Hakîm et-Tirmîzi tarafından kullanılır. Kur'ân ve sünnetle ilişkili âyet ve hadislerin yorumunda, bilginin zannîlikten yakîne doğru olan seyrinde, Hz. Peygamber'in metafizik varlığından hareketle Allah-insan ilişkisinin yorumlanmasında nur kavramı anahtar bir işleve sahiptir. Öte yandan nur teriminin kadîm inanç ve kültürlerde zulmet/karanlık terimi ile bir arada kullanılması, onun Şia, Neoplatonizm, Karmatî akımlardan alınıp-alınmadığı noktasında birtakım tartışmaların ortaya çıkmasına sebep olmuştur.¹⁹¹

Bu noktada oryantalist akademik söylemin temel iddiası İslâm düşüncesinin özgün bir veçhaye sahip olamayacağı bunun ancak hâricî inanç, felsefe ve kültürlerden alımlandığı yönündedir.¹⁹² Fakat tasavvuf düşüncesinin nur kavramına yüklediği anlam içerikleri ve bunun tarihsel süreçte kazandığı yeni anlam daireleri söz konusu söylemin aksini ispat etmektedir. Başta Gazzâlî'nin *Mişkâtü'l-Envâr* adlı eseri, daha sonra ise İşrâkî düşüncenin yeni yorumları, Abdülkerim el-Cîlî ile İbn Arabî'nin sistematik ve bütüncül yaklaşımları neticesinde nur kavramı zamanla metafizik bir terim haline gelmiştir.¹⁹³ Öte yandan erken dönem tasavvuf düşüncesinde nur kavramının sûfî düşünürler tarafından ihtiyatla kullanılır. Bunun temel nedeni, sûfîlerin Allah-insan ilişkisine getirdikleri fenâ yorumunu sebebiyledir. Çünkü ittihad ve ittisal fikrini çağrıştıran fenâ, nur kavramı ile izah edildiğinde, insan ile Allah arasındaki mesafeyi flulaştırabilmektedir. Bu nedenle Ebû Nasr es-Serrâc, *el-Lüma'*da nurun mahlûk olduğunu şu sözleriyle vurgulamaktadır:

“Bir grup da nurlar konusunda yanılmış ve nur gördüklerini sanmışlardır. Bazıları da kalplerinde nur olduğunu ve bunun Allah'ın kendisini vasf ettiği nur sanmışlardır. Bu tâife bu nuru, güneş ve ayın ışıklarının özelliğiyle anlatmıştır. Sanmışlardır ki, bu marifet, tevhîd, azamet nurlarıdır ve yaratık değildir. Böyle düşünenler büyük bir yanlış içindedir. Çünkü nurların hepsi yaratıktır. Arş, kürsi, güneş, ay ve yıldızların nurları hep mahlûktur. Allah sınırlı özellikleri bulunan bir nur değildir. Allah'ın kendisini vasf ettiği nur, kavranabilecek, sınırlı ve yaratıklarının bilgisinin kuşatılabileceği bir şey değildir.”¹⁹⁴

Sehl et-Tüsterî'den İbnü'l-Arabî'ye uzanan tarihsel süreçte, nur kavramı etrafında üretilen kavramsal terminoloji, tasavvuf düşüncesinin epistemolojik ve ontolojik

¹⁹¹ Salih Çift, “İlk Dönem Tasavvuf Düşüncesinde Nur Kavramı” **Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi**, C.13, Sayı: 1, Ocak 2004, ss. 139-157

¹⁹² Hikmet Yaman, “İsmi Olmayan Bir Hakikatten Hakikati Olmayan Bir İsme Varan Yolculuk: Oryantalist Çalışmalarda Tasavvufun Menşesine Dair Tartışmalar Üzerine Bir Değerlendirme”, **Akademik İslam Araştırmaları Dergisi**, C.1, 2016, ss. 15-48.

¹⁹³ Salih Çift, “İlk Dönem Tasavvuf Düşüncesinde Nur Kavramı”, ss. 139-157.

¹⁹⁴ Ebû Nasr es-Serrâc, **el-Lümâ'** (İslâm Tasavvufu), Çev. Hasan Kâmil Yılmaz, Erkam Yay, İstanbul 2019, s. 513.

boyutuna önemli katkılarda bulunmuştur. Hallâc'ın nur kavramına etkisi ise nûr-ı Muhammedî fikrini öğretisinin mihverine taşımasıdır.¹⁹⁵ Hallâc, yetkin insanın ezeli ve külli örnekliliği fikrini gündeme getirerek bunun Hz. Peygamber'de temerküz ettiğini iddia eder. Ona göre yetkin insanın bireysel tezâhüründen ayrı olarak ezeli planda genel bir taslağı vardır. Allah'ın ilk yarattığı varlık hem yetkin insanın hem de âlemin tümel bir taslağı olmak bakımından Hz. Peygamber'in nurudur.¹⁹⁶ Bununla birlikte diğer peygamberler tıpkı Hz. Peygamber gibi bir nur ve kandil olarak tasvir edilir. Fakat Hallâc kademeli bir nur fikrinden bahseder. Ona göre peygamberler arasında dahası varlık arasında bir hiyerarşi mevcuttur ve bunu ifade etmek için ışığın güçlü yahut zayıf oluşuna vurguda bulunur.¹⁹⁷ Öte yandan sadece Peygamberler değil aynı zamanda Allah, tüm bu nurların en parlak ve en kadîmi olmak bakımından sistemde yerini alır. Dolayısıyla Hallâc'ın öğretisi, varlığı Allah'tan hiyerarşik olarak süzülen bir ışık tayfı olarak tasvir etmeye müsait bir içeriğe sahiptir. Bu konudaki düşüncelerini ifade ettiği pasajlardan biri şu şekildedir: “Peygamberlik nuru, yalnız O'nun nurundan çıkmıştır. Nurların aydınlığı bile O'nun nurundandır. Nurlar içinde kadem (ezeli olan) den daha parlak, daha eskisi daha belirgini olamaz. Ama o Kerem sahibinin nuru müstesnadır.”¹⁹⁸

Hallâc, Hz. Peygamber'in nurunu aynı zamanda âlemin kozmik bir prensibi olarak vazeder. Bu konudaki yaklaşımını *Tavâsîn*'de “O'dur yeryüzündeki varlıklar kadar yıldızlara da peygamber olan”¹⁹⁹ sözleriyle ifade eder.²⁰⁰ Dolayısıyla onun varlık görüşünde yetkin insanın tümel örnekliliği merkezi bir konuma sahiptir. Bununla irtibatlı olarak Hallâc'ın sisteminde yer verdiği ilkelerden bir diğeri başlangıcın sonda mündemiç oluşudur. Onun “Hak O'nunla belirginleşir, hakikat ancak O'nunla vücûd bulur. O, vuslatta evveldir, nübüvvette ise sondur; hakikatte bâtın ve fakat ilimle zâhirdir”²⁰¹ minvalindeki sözleri bunun açık bir göstergesidir. Başlangıcın sonda mündemiç olarak bulunduğu fikri, Allah'a yakınlık anlamında ilk yaratılanın Peygamber'in nuru iken; onun nübüvvetinin tezâhürünün ise dünyevî ölçekte en son gerçekleştiğiyle alakalıdır.²⁰² Son

¹⁹⁵ Hallâc'ın nûr-ı Muhammedî düşüncesinde kendisinden etkilendiği isim olarak Sehl et-Tüsterî (ö. 283/896) zikredilir. Bkz. Rıza Bakış, *Âşıkın Tevhîdi*, s. 124.

¹⁹⁶ Sehl et-Tüsterî'nin Kur'an'daki âyetleri Nur-ı Muhammedî ile ilişkili olacak şekilde te'vili için bkz. Fatma Gedik, *Sehl b. Abdullah et-Tüsterî ve Tasavvufî Görüşleri*, (Doktora Tezi), ss. 190-196.

¹⁹⁷ Kelâbâzî, peygamberler arasında belli bir hiyerarşinin olduğu ve en yetkin insanın Hz. Peygamber (s.a.) olduğu konusunda sûfilerin hem fikir olduğunu teyit eder. Bkz. Kelâbâzî, *Ta'arruf*, ss. 76-77.

¹⁹⁸ Hallâc-ı Mansûr, *Kitâbu't-Tavâsin*, s. 94.

¹⁹⁹ Hallâc-ı Mansûr, *Kitâbu't-Tavâsin*, s. 94.

²⁰⁰ Carl W. Ernst, *Tasavvuf Öğretileri*, Çev. Cangüzel Güner Zülfikar, Sûfî Kitap Yay., İstanbul 2019, ss.36-41.

²⁰¹ Hallâc-ı Mansûr, *Kitâbu't-Tavâsin*, s. 94.

²⁰² Afifi, Hallâc'ın tasavvuf metafiziğinin kurucu ismi olan İbn Arabî üzerinde en etkili olan sûfî düşünürlerden biri olduğunu iddia eder. Bu çerçevede iki mutasavvıf arasındaki benzerlikleri şu dokuz

olarak Hallâc, Hz. Peygamber'den hareketle yetkin insanda şu üç temel niteliğin bulunduğunu söyler: *Ümmî*, *haremî* ve *mekkî*. Ona göre, insanın niyet ve maksadını tek bir noktada toplaması (himmetini toplamak) *ümmî*; Allah'tan kendisine verilen nimet/ler bakımından *haremî* ve Allah'a yakın olmakla birlikte temkîn ile durabilme hali ise *mekkî* olarak isimlendirilir.²⁰³ Hallâc bu konudaki yaklaşımını şu sözleriyle ortaya koyar:

“Hakk, ona “Ümmî” dedi: Bütün himmetleri (gayret ve niyetleri) topladığı için. “Haremî” dedi ona: Kendisine verdiği nimetlerin büyüklüğü yüzünden ve “Mekkî” diye andı onu: Yakınında temkînle durabildiği için.”²⁰⁴



madde altında özetleyerek dile getirir: 1-Bir ve çok meselesi. 2-Kelâm görüşü ve Muhammed'in ezelde varlığı. 3-Muhammed'in nuru ile bânının bilginin ilişkisi. 4- Bizatihi Allah'a ait olan birlik ile O'na atfedilen birlik. 5-Hakkın perdesi olan halk âlemi. 6-İlâhî aşk nazariyesi. 7-Meşîa ile irâde arasındaki fark ve şeriatla ilâhî buyruk arasındaki münasebet. 8-Allah'ın bilinemezliği. 9-Kur'an'ın te'vîli. Bkz. Ebu'l-Âla Afîfî, **Muhyiddin İbnü'l-Arabî'de Tasavvuf Felsefesi**, Kırkambar Yay., İstanbul 1999, ss. 183-184.

²⁰³ Hallâc-ı Mansûr, **Kitâbu't-Tavâsin**, s. 93.

²⁰⁴ Hallâc-ı Mansûr, **Kitâbu't-Tavâsin**, s. 93.

İKİNCİ BÖLÜM

İNSANIN NİHAİ GAYESİ MARİFETULLAH

Erken dönem tasavvuf literatüründe, insanın nihai gayesi Allah'ı bilmek ve tanımak anlamında *marifetullah* kavramı ile ifade edilir. İnsanlar arasındaki bireysel farklılıkların kaynağını kalpteki marifet belirler.²⁰⁵ Allah hakkında marifetin nasıl elde edileceği noktasında birtakım görüş ayrılıkları mevcuttur. Bu yaklaşımlardan ilki Mu'tezile'ye aittir. Mu'tezile, marifetin kaynağını akıl olarak görmektedir. Fakat Hücvîrî'ye göre çocukların ve delilerin akıl sahibi olmamakla birlikte iman sahibi kabul edilmeleri bu fikri zayıflatmaktadır. Marifetin kaynağı hakkındaki ikinci yaklaşım, kelâmcıların benimsedikleri *istidlâl* yöntemidir. İstidlâl yönteminin bazı insanlar marifete ulaşırken niçin diğer bazılarının vâsıl olamadığını izah etmede yetersiz olduğu için bu fikir de reddedilir.²⁰⁶ Bu konuda son yaklaşım ise Ehl-i sünnetin inâyet teorisidir.

Ehl-i sünnetin benimsediği görüş, sıhhatli akıl ile istidlâlin marifetin kaynağı değil ancak sebebi olabileceği yönündedir. Marifetin gerçek kaynağı Allah'ın inâyetidir.²⁰⁷ Başlangıçta birtakım belirsizlikler içeriyor gibi görünmekle birlikte sûfîlerin yaklaşımının ehl-i sünnete yakın olduğunu söylemek mümkündür. Onların “İnsan nasıl marifet sahibi olur?” sorusuna sundukları çözümleme biçimi şöyledir: Allah dışındaki herşey insan için birer sebeptirler. Duyular, akıl ve eşya bunların her biri insanın marifete ulaşmasına hizmet eden birer sebepten ibarettirler.²⁰⁸ Tasavvuf terminolojisine göre ise birer hicaptırlar. Bu anlamda hicabın olumlu-olumsuz iki işlevi vardır. İnsan ile Allah arasında engel olması sebebiyle negatif bir anlama sahip iken; hicabın kaldırılmasıyla yani Allah tarafından yaratılmış ve insanın hizmetine sunulmuş bir sebep olarak telakki edilmesiyle ise olumlu bir anlama sahiptir. Bu konudaki sûfî bakış, “İlâhi inâyet olmazsa akıl amâ olur”²⁰⁹ sözüyle özetlenebilir.

²⁰⁵ “Herkesin kıymeti sahip olduğu marifet iledir. Marifet sahibi olmayanın kıymeti yoktur.” Hücvîrî **Keşfü'l-Mahcûb**, s. 398.

²⁰⁶ Hücvîrî **Keşfü'l-Mahcûb**, s. 398.

²⁰⁷ Hücvîrî **Keşfü'l-Mahcûb**, s. 399.

²⁰⁸ Marifet konusunda en çok tartışılan konulardan biri de insanın Allah'ı tanıma sürecinde sahip olduğu akıl ve duyuların işlevi meselesidir. Bu konuda sûfîler, aklı ve duyuları işlevsiz görmezler, aksine gerekli ve fakat yeterli olmadıklarını vurgularlar. Kelâbâzî, “Marifet” bahsinde insanda aklın konumuyla marifet arasındaki ilişkiyi bu çerçevede ayrıntılandırır. Genel yaklaşım, aklın ve duyuların marifete ulaşmada birer âlet oldukları ve fakat tam anlamıyla bilginin ancak Allah'ın inâyetiyle mümkün olduğu yönündedir. Bkz. Kelâbâzî, **Ta'arruf**, ss. 69-71.

²⁰⁹ Hücvîrî **Keşfü'l-Mahcûb**, s. 399.

İlkiyle irtibatlı olarak altı çizilmesi gereken ikinci husus şudur: Duyular ve akıl marifetin elde edilmesinde gereksiz, dolayısıyla terk edilmesi gereken araçlar değildir. Aksine insan ancak duyular ve aklını kullanmak suretiyle marifete ulaşabilir. Fakat bir sûfî her zaman, söz konusu araçların kendilerini mutlaklaştırmamalıdır. Bunun anlamı ise kişinin marifete ulaşmada duyular ve aklın zemin olduğunu kabul etmesi ve fakat bu iki ilkeye hiçbir zaman mutlak sebep anlamını yüklememesidir. Sâlikin marifete vâsıl olmasının tek bir sebebi vardır o da Allah'ın lütfu ve inâyetidir. Müsebbib (Hakk) olmadan sebepler insan için rehber değil *reh-bür* yani ancak birer yol kesen olabilirler. Hücvîrî tarafından bunun aksini savunanlar ise *ehl-i hevâ* ve *ilhâd taifesi* olarak isimlendirilir.²¹⁰

Marifetin mutlak kaynağının Allah olarak tayin edilmesi, sûfîleri sistematik bir tedris ve talim faaliyetinin zorunluluğu ilkesinden uzaklaştırmıştır. Bazı sûfîler ulemanın bakış açısından hareketle (yani ilmi marifetin zorunlu bir ilkesi olarak görmeleri nedeniyle) tırnak içindeki ilme negatif anlamlar yüklemek suretiyle eleştirmişlerdir. Bu meyanda, Kuşeyrî sâdık müridin ulemanın ilmine ihtiyaç duymayacağını söylemesi dikkat çekicidir.²¹¹ Bir başka örnek ise ilim ve kitap meşguliyetinin Allah'a yakınlığı engellediğini düşünen sûfîlerin kitaplarını denize atmaları hadisesidir.²¹²

Esasında bu sûfîler, ilmin ve kitabın kendisini değil, onlara yüklenen anlamın (mutlak sebep olarak telakki edilmesini) Allah ile aralarında bir tür engel olarak görmektedirler. Bu meyanda Hücvîrî'nin "Ağyara iltifat edenin marifeti zünnârdır"²¹³ cümlesi aynı zamanda sert bir eleştiridir. Nitekim zünnâr, gayr-i Müslimlerin dinî alametleri olarak takmakla yükümlü kılındıkları kuşak veya kemerdur.²¹⁴ Allah dışındaki sebepleri mutlak sebep olarak gören kimseler, zaruret olmadan isteyerek ve özenerek kâfirlere ait dini alamet sayılan bir simgeyi takmakla, dolayısıyla onlara benzetmekle eleştirilir.

İnsanın nihai gayesini oluşturan marifetle ilgili bir diğer husus, marifetin keyfiyeti ile ilgilidir. Bu konuda ortaya konan yaklaşımlar, marifetin ilham ve zorunlu bir bilgi olmadığı yönündedir. Brahmanlar ve İlhamiyyun gibi akımlar, marifetin ilham olduğunu savunmaktadırlar. Fakat her biri ilham neticesinde ulaştıkları marifet noktasında

²¹⁰ Hücvîrî **Keşfü'l-Mahcûb**, s. 400.

²¹¹ Kuşeyrî, **Risâle**, 238.

²¹² Hücvîrî **Keşfü'l-Mahcûb**, s. 219.

²¹³ Hücvîrî **Keşfü'l-Mahcûb**, s. 406.

²¹⁴ Yusuf Şevki Yavuz, "Zünnar", **DİA**, C. 44, İstanbul 2013, ss. 572-574.

farklılaşmaktadırlar. Sûfilere göre bu durum ilhamın marifet olarak kabul edilemeyeceğini gösterir. Bir diğer yaklaşım ise marifeti zorunlu bir bilgi olarak kabul edenlerdir ki, bu durumda insanın sorumlu bir varlık olduğunu açıklamak güçleşecektir. Öte yandan marifetin zorunlu olduğu kabul edilecek olursa niçin bazı insanlarda marifetin bulunmadığını açıklamak noktasında birtakım problemlerin ortaya çıkacağı aşikardır.²¹⁵ Dolayısıyla söz konusu iki görüş, sûfilerin marifet ile ilgili karşısında yer aldıkları yaklaşımlardır.

Marifetle ilgili son husus ise, nihai gayesine vâsıl olan insanın nasıl bir bilgi elde edeceği ile alakalıdır. Nihai gayesi Allah'ı tanımak olan insan söz konusu maksadına ulaştığında Allah'ı gerçek anlamda bilebilir mi? Bu konuda sûfilerin genel yaklaşımı şu cümle ile ifade edilebilir: “Hakkın vücûdunda yakîn; keyfiyetinde ise hayret kalmaktadır.”²¹⁶ Bu cümlemin anlamı, insanın Allah'ın varlığı noktasında kesin (yakîn) bilgiye ulaşırken; Allah'ın zatı ve mahiyeti hakkında ise kesin bilgiye ulaşamayacağını (hayret) idrâk etmesidir. Nitekim insan kendisini bilen bir varlık olarak tanımlamaktadır ve ulaştığı nihai noktada mutlak hakikati kuşatamayacağını fark etmesiyle, *acziyet* anlamında *hayret* açığa çıkacaktır. Bu minvalde sıklıkla dile getirilen “Kendine bilen Rabbini bilir” hadisi, esasında insanın hakikati mutlak anlamda elde edemeyeceğini bilmesiyle, Allah'ın zatını da bilemeyeceğini idrak etmesinden ibarettir.²¹⁷ Dolayısıyla insanın kendi doğasını keşfettikten sonra buradan hareketle Allah'ı mutlak manada bilmesi anlamında değildir. Bu nedenle Şiblî, “Marifetin hakikati marifette âciz kalmaktır”²¹⁸ diyecektir.

Marifetle ilgili bu genel çerçeveden sonra tez çalışmasının odak noktasını oluşturan üç sûfînin insanın nihai gayesini ifade etmek üzere tercih ettiği terimler ve benimsedikleri yaklaşımların ortaya konması gerekir. Fakat şu unutulmamalıdır ki, yukarıda marifet ile ilgili Hücvîrî'den hareketle resmedilen ana çerçeve, mezkûr üç sûfînin benimsedikleri görüşün ortaya konmasında bütüncül bir perspektif sunmaktadır. Nitekim her bir sûfî farklı birer terminoloji kullanmasının yanı sıra birbirinden muhtelif bahisleri takdim ve tehir edecekleri için, bu uzun girizgâh onların yaklaşımlarını sentezleme noktasında bir işlev sunacaktır. Buna göre Muhâsibî insanın nihai gayesini *ihlâs* terimi etrafında tartışırken; Cüneyd-i Bağdâdî *elest bezmi* ve *misâk ahdi* ile irtibatlı olarak “Olmazdan

²¹⁵ Hücvîrî **Keşfü'l-Mahcûb**, s. 403.

²¹⁶ Hücvîrî **Keşfü'l-Mahcûb**, s. 408.

²¹⁷ Hücvîrî **Keşfü'l-Mahcûb**, ss. 408-409.

²¹⁸ Hücvîrî **Keşfü'l-Mahcûb**, s. 409.

önceki ilk hale dönmek” ifadesine atıfta bulunacak; Hallâc-ı Mansûr ise *hakikat*, *hakikatin hakikati* ve *Hakk* olmak üzere üçlü bir kavramsallaştırmaya başvuracaktır. Bu bölümde her bir sūfinin yaklaşımlarına müstakil olarak yer verildikten sonra ulaşılan neticeler değerlendirme kısmında özetlenecektir.

2.1. Niyet İrade ve Eylemlerin Allah’a Tahsis Edilmesi: İhlâs

Muhâsibî, insanın nihai gayesini *ihlâs* terimi ile ifade eder. Ona göre ihlâs²¹⁹, niyet, düşünce ve amelin sadece Allah’a tahsis edilmesi anlamına gelir. Bu çerçevede, *el-Kasd*’da, ihlâsı “Yüce Allah’a kulluk ederken insanların varlığını ve yokluğunu akıldan çıkarmak, mükafatı sadece Allah Teâlâ’dan bekleyerek halkın övgüsü ve yergisini dikkate almamaktır”²²⁰ şeklinde tanımlar. Bu bakımdan ihlâs, insanın ahlâkî eylemlerinin gerekçesi ile doğrudan irtibatlı olmaktadır. Mahza Allah için yapılan her eylem, ahlâkî anlamda bir eylemin ulaşabileceği en üst değer formuna yükselmiş demektir.²²¹ Bununla irtibatlı olarak Muhâsibî, ihlâs teriminin içeriğini daha belirgin kılmak için *tahlîs* kelimesini kullanır.

“Tahlîs, iyi ile kötüyü, hak ile batılı birbirinden ayırmak demektir. İhlâs ise hakkın ve iyinin her türlü karışıklıktan, her türlü şâibeden uzak ve saf olmasıdır.”²²² Görüldüğü üzere Muhâsibî, ihlâs terimini, iyi ile kötünün sadece birbirinden ayrıştırılması için değil aynı zamanda iyinin saflaştırılması anlamında kullanır. Bunu daha belirgin kılmak için *ağaç* ve *aşk* mecazlarına başvurur. Burada ağacın kökünün toprak içinde oluşuyla insanların nazarından uzak gerçekleştirilen ihlâs üzere eylemler arasında benzerlik vurgulanır. Tıpkı ağacın kökünün açıkta kalması onun kurummasına sebebiyet verebileceği gibi, toplumun övgüsü yahut yermesi dikkate alınarak gerçekleştirilen eylemler de yaslandıkları gerekçeye binaen eksik ve kusurlu sayılabilecektir.²²³

²¹⁹ Yunus Ekin, “İhlâs Kavramının Semantik Analizi”, *Tasavvuf: İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi*, C. 3, Sayı: 9, 2002, ss. 147-160; Esmâ Sayın, “Tasavvuf Kültüründeki İhlâs Anlayışının Psikolojik ve Terapik Etkileri”, *Türk-İslam Medeniyeti Akademik Araştırmalar Dergisi*, C. 9, Sayı: 17, 2014, ss. 69-76.

²²⁰ Muhâsibî, *Kasd ve’r-Rücû İllâh*, ss. 259-260.

²²¹ Kuşeyrî, *Risâle*, s. 242.

²²² Muhâsibî, *Riâye*, ss. 162-163.

²²³ “Ağacın kökleri açıkta kaldığı zaman, ağaç susuz kalır, dalları canlılığını kaybeder, yaprakları kurur, artık meyve vermez olur ve faydası da değeri de kalmaz. Buna karşılık kökleri toprağa gömülür ve gözlere görünmez olursa, ağaç kendi su ihtiyacını karşılar, özsuyu her yanına ulaşır, yaprakları yeşerir, meyveleri olgunlaşır ve sahibi de onları devşirir ve bundan çok yarar sağlar.” Muhâsibî, *Kasd ve’r-Rücû İllâh*, ss. 259-260; Hücvîrî, *Keşfü’l-Mahcûb*, s. 96.

Muhâsibî'nin ihlâs ile arasında irtibat kurduğu bir diğer kelime ise *saf aşk* kavramıdır. O, Araplardan bir kimsenin âşık olduğu zaman hislerinin gerçekliğini ifade etmek için şu cümleyi kullandığını söyler: “Falan kişi, filana aşkında ihlâslıdır.” Ona göre ihlâs ve aşk terimlerinin ortak paydası homojen ve katışıksız olma halidir. Bu meyanda ihlâs ile yapılan bir amele ne riyakârlık ne tanınma ne kendini beğenme ne övülme arzusu ne de yerilme korkusu türünden bir şey karışmaz. Aksine ihlâs, Allah dışındaki tüm unsurlardan süzülerek ortaya çıktığı için, ahlâkî eylemler içerisinde en saf davranış olarak temeyyüz eder.²²⁴

Muhâsibî, insanın iradesi dışında erdemli eylemine diğer insanların şahit olduğu durumda en küçük bir hazdan bile kaçınması gerektiğini söyler.²²⁵ Çünkü ona göre, insan için erdemli eylemler tıpkı erdemsizlikler gibi imtihan sebebi olabilir.²²⁶ Muhâsibî, sûfilerin bu konudaki yaklaşımını “Birisinin içinden ağlamak gelirdi ama şöhret korkusuyla ağlamasını, gülmeye çevirirdi”²²⁷ diyerek ifade eder. Öte yandan “Kim güzel bir yol açar ve bu yolda gidilirse bu yolu açan kişiye hem kendi sevabı hem de kıyamete değin o yoldan, gidenlerin sevabı verilir” şeklinde aktarılan hadisin varlığı Muhâsibî'nin savunduğu amellerin gizliliğini zayıflatır. Buna rağmen o, hadisi görmezden gelmek yerine erdemli eyleminden kibir duymayacak kadar ahlâkî anlamda yetkin bir kimsenin ancak amelini açıktan yapabileceğini söyleyerek söz konusu hadise şerh düşer.²²⁸

Muhâsibî içinde yaşadığı dönemde yaygın olan toplumsal dindarlık biçimlerine referansta bulunarak inşâ etmek istediği ihlâs öğretisinin zeminin güçlendirmeyi arzular. Bu çerçevede içinde yaşadığı insanları Allah'ın hukukunu gözetme(k) ilkesi ekseninde üç farklı şekilde kategorize eder: (a) Allah'ın hukukunu sürekli gözetmekle birlikte, küçük sayılabilecek hatalarda bulunan kimseler. (b) Erdemsizlikleri sıklıkla tekrarlayan ve fakat bir süre sonra pişmanlık duyan kimseler. (c) Bir Allah fikrine sahip olmakla birlikte erdemsiz davranışlarda ısrarcı olan kimselerdir ki, bu grubun en önemli özelliği gaflet ve unutkanlık içinde bulunmaktır.²²⁹

Muhâsibî, son iki grubu hastalık ve uzun süre giyilen ve fakat yıkanmayan bir elbisenin durumuna benzeter. Sürekli ibadetlerini aksatan ve erdemsizlikler içerisinde

²²⁴ Muhâsibî, **Kasd ve'r-Rücû ilâllah**, s. 259.

²²⁵ Muhâsibî, **Âdâbu'n-Nüfûs**, ss. 35-36.

²²⁶ Muhâsibî, **Âdâbu'n-Nüfûs**, s. 73.

²²⁷ Muhâsibî, **Riâye**, ss. 207-208.

²²⁸ Muhâsibî, **Riâye**, ss. 203-205, 207.

²²⁹ Muhâsibî, **Riâye**, ss. 55-58.

bulunup da tövbe eden, hastalığını başlangıç safhasında öğrenen kimse gibidir. Aynı şekilde bir Allah fikrine sahip olmakla birlikte günah ve hatada ısrar edenlerin hali ise hastalığını ilerledikten sonra öğrenen kimseye yahut yıkanmayarak kirden yıpranmış bir elbisenin durumuna benzer.²³⁰ Görüldüğü üzere, yukarıdaki tasnifin iki ana unsuru vardır: Allah'a iman etmek ile buna uygun davranmak. Dolayısıyla ihlâs öğretisinin mihveri iman ile amel yahut bilgi ile eylem arasındaki mutabakattır. Bunun Muhâsibî'nin düşüncesindeki karşılığı *sıdk* ve *sâdık* terimleridir.²³¹

Muhâsibî, *sıdk* ve *sâdık* terimlerini *el-Kasd*, *Âdâb* ve *Risâletü'l-Müsterşidîn*'de ayrıntılandırarak açıklar.²³² *Sıdk*ı ihlâs ile yakın anlamda²³³ daha çok iman-amel, niyet-davranış yahut bilgi-eylem ilişkisini ifade etmek için kullanır. Fakat buradaki esas problem, ihlâs ve *sıdk*ın eş anlamlı olarak mı yoksa birinin niyet diğeri için mi kullanıldığıdır? Muhâsibî, bu iki kavramın sınırlarını belirgin bir şekilde tespit etmez. O, *sıdk* kavramını üç anlamda kullanır: Niyetin, dilin ve amelin *sıdk*ı.²³⁴

Niyetin *sıdk*ı, kişinin sırf Allah için eylemesi; dilin *sıdk*ı, kişinin sadece hakikati konuşması; amelin *sıdk*ı ise kişinin amelini (riyadan koruyarak) tamamlaması.²³⁵ Görüldüğü üzere *sıdk*, insanın niyet, dil ve amel bütünlüğünü ifade eder. Muhâsibî'nin içinde yaşadığı topluma niyet-amel arasındaki uyumsuzluktan hareketle yönlendirdiği dindarlık eleştirilerini hatırlayacak olursak onun *sıdk* ile ilgili görüşünü biri münâfıklar diğeri de günahkâr müminlere karşıt olarak oluşturduğunu söylemek mümkündür. Dolayısıyla Muhâsibî'nin ihlâs ve *sıdk* öğretisinin temelini toplumsal ahlâk ve dindarlıkta ortaya çıkan yozlaşma oluşturmaktadır. Bu bozulma ve yozlaşmanın mihverinde ise insanın iç-dış bütünlüğünü yitirmesi bulunmaktadır.²³⁶

Muhâsibî insanlardaki dil ve amelin birer maske işlevi gördüğünü, dolayısıyla *sıdk* ve ihlâsı tespit etmenin kolay bir iş olmadığını söyler. Ona göre *sıdk*ın kaynağının çokça namaz kılmak, oruç tutmak yahut zekât vermek değil, aksine marifettir.²³⁷ İnsan kalbindeki niyeti sadece Allah'a tahsis etmeli ve böylece açığa çıkan *sıdk*ı dile ve amele

²³⁰ Muhâsibî, *Riâye*, ss. 69-70.

²³¹ Burhan Sümertaş, *Kur'ân-ı Kerim'de Sıdk Kavramı*, (Doktora), Dokuz Eylül Üniversitesi SBE, 2009, ss. 99-103.

²³² Muhâsibî, *Risâletü'l-Müsterşidîn*, ss. 163-171.

²³³ Ebû Saîd Harrâz, *Kitâbu'l-Hakâik*'te, *sıdk*tan sonra ihlâs kavramına yer verirken; Kuşeyrî ise *Risâle*'de ihlâstan peşi sıra *sıdk* terimine yer verir. Bkz. *Kitâbu'l-Hakâik*, s. 87; *Risâle*, ss. 242-248.

²³⁴ Muhâsibî, *Kasd ve'r-Rücû İllâh*, s. 254.

²³⁵ Muhâsibî, *Kasd ve'r-Rücû İllâh*, s. 254.

²³⁶ Muhâsibî, *Kasd ve'r-Rücû İllâh*, s. 255.

²³⁷ Muhâsibî, *Kasd ve'r-Rücû İllâh*, s. 255.

koruyarak taşınmalıdır. Muhâsibî'ye göre sıdkın marifeti, amel tamamlanıncaya kadar bozulmaya açıktır. Bu nedenle niyet, dil ve amel bütünlüğünün sağlanması, dikkatli bir muhâsebeyi, azim, cehd ve iradeyi gerektirir.²³⁸ Ona göre bu durum tahakkuk ettiğinde insanda sevinç, neşe ve bedensel bir sağlık yerine hüzn, ağlama, bedenlen zayıf düşme ve vecd hali ortaya çıkar. Muhâsibî bu konudaki düşünceleri şu sözleriyle ifade eder:

“-Sıdkın kalbe nasıl yerleştiğini anlatır mısınız?

-Sıdk, Allah Teâlâ'nın bir bağıdır. Bu bağış kalbe inince oradan bir nur yükselir. O nur, kalbi coşturur. Beyine ulaşır, oradan bütün vücuda yayılır. Böylece her organ, kalbin duyarlılığına ve aklın sağlıklı oluşuna uygunluğu oranında, o doğruluk coşkusundan az veya çok nasibini alır. Sıdk, kalbi çok güçlü bir şekilde kuşatınca, onu onulmaz bir aşkla coşturur. Fakat aynı zamanda hayranlık ve şaşkınlık içinde de bırakabilir. Yanı sıra ağlatabilir, hüzn, de boğabilir. Ayrıca yemekten içmekten kesebilir. Sürekli ağlamaya itebilir. Sessizce ve için için ağlayışlara sürükleyebilir. Öte yandan tam bir sessizliğe de büründürebilir. Bağırıp çağırmaya veya hıçkırıklara boğulmaya da götürebilir. Bir saat, bir veya iki gün aklını başından alabilir. Ya da kalbini alt üst eden sıdkın şiddetine göre iki gün hatta daha fazla onu doğruya eğriden ayırma kabiliyetinden veya her türlü ayırt etme yetisinden yoksun bırakabilir. Öte yandan kulun sıdkın cezbesiyle onun ağırlığı altında bir çok hayırlı işi bıraktığı, başıboş dolaştığı, insanlardan kaçıp yalnızlığı dost edindiği, hüzn,lere gark olduğu, acılarla kıvrıldığı, benzinin solduğu, soğukta kalmışçasına derisinin ürperip pütür pütür olduğu, organlarında canlılık veya gevşeme hissettiği, artık ne karısına ne de çocuklarına yararlı olabildiği, lokmalarını yutamadığı ve güç bela yedirilip içirildiği, ağlamaktan dolayı gözlerinin görmez hale geldiği, göz kapaklarının yanıp kavrulduğu veya kendisinin ağlayışları karşısında başkalarının ağladıklarını gördüğü de olur. İşte delikanlı, sıdkın kalplerde ve bedenlerde bıraktığı acılar bunlardır. Sıdkın niteliği de işte budur.”²³⁹

Muhâsibî'nin sıdkın tahakkuk ettiği kişiyi resmederken kullandığı ifadeler fenâ ve vecd halinin tesiriyle kendinden geçen bir sûfî portresini anımsatır. Bu türden pasajlar, Muhâsibî'nin metinlerinde oldukça ender olarak bulunmaktadır. Dolayısıyla söz konusu cümleler orijinal metne dışarıdan eklemelenmiş hissini verir. Çünkü Muhâsibî, insanın nihai gayesini fenâ-bekâ cihetiyle değil daha çok ihlâs ve sıdk terimleri zemininde ele alır. Tasavvuf düşüncesinde onun insan tanımı, diğer sûfîlerle kıyaslandığında daha mutedil ve realist bir zeminde temerküz eder. Nitekim *Âdâbu'n-Nüfûs*²⁴⁰ ve *Risâletü'l-Müsterşidîn*'de²⁴¹ tanımladığı sıdk ve sâdık terimleri onun öğretisiyle daha uyumlu bir görünüm arz etmektedir.

²³⁸ “Ameldeki doğruluk, girilen iş gerçekleşinceye kadar nefsin rahatını bir yana bırakarak yapılması gerekeni canla başla yapmaktır. Böylece iş azim ve kararlılıkla, fırsatı kaçırma korkusu ve maksada erişme arzusu sayesinde güçlü bir hırsla tamamlanır. Bu öyle bir iştir ki, mü'minin onu yapmasına hiçbir şey engel olamaz ve onu hiçbir şey bundan mahrum edemez.” Muhâsibî, *Kasd ve'r-Rücû İllâh*, s. 254.

²³⁹ Muhâsibî, *Kasd ve'r-Rücû İllâh*, ss. 255-256.

²⁴⁰ Muhâsibî, *Âdâbu'n-Nüfûs*, ss. 150-155.

²⁴¹ Muhâsibî, *Risâletü'l-Müsterşidîn*, ss. 163-171.

Muhâsibî'nin metinlerinde sûfiler arasında sâdık insanın niteliklerinin neler olduğunun tartışıldığına dair ifadeler yer alır. O, bu konuda mevcut metinlerinde dağınık tasvirlerde bulunur. Bununla birlikte, biz onun bu parçalı betimlemelerini yapısalıcı bir bütün içinde toplayarak sunmaya çalışacağız. Muhâsibî'ye göre sâdık insanın ilk özelliği, insanların övgüsünü talep etmemek, kınamasından da korkmamaktır. Onun bu konudaki yaklaşımı şu şekildedir:

“Hâris Muhâsibî'ye sıdkın alameti sorulunca, şöyle demişti: “Sâdık o kimsedir ki, halk nezdindeki itibarının hepsi insanların gönlünden çıksa buna hiç aldırılmaz. Sahip olduğu güzel amellerinden bir zerresine bile halkın vakıf olmasını arzu etmez. Kötü amelinin halk tarafından bilinmesinden hoşnutsuzluk duymaz. Zira bundan hoşnutsuzluk duyması halk arasında itibarının artmasını arzuladığının delili olur. Bu ise sıddıkların ahlâkından değildir.”²⁴²

Sâdık insanın ikinci özelliği, konuştuğu zaman doğruyu ve hakikati söylemesidir.²⁴³ Buna göre sâdık kimse, dedikodu, gıybet türünden zannî bilgilere dayalı konuşmalarda bulunmaz. Bununla birlikte, niyetiyle mutabık olmayan sözleri de sarf etmekten sakınır. Buna mukâbil, günahkâr mü'minlerin en bâriz vasfı, niyet ve sözleri arasındaki tutarsızlık ve çelişkidir. Bu çerçevede Muhâsibî'nin çağdaşı Ebû Saîd el-Harrâz'ın (ö.277/ 890?) sıdk kavramını, kalp ile dil arasındaki uyumu dikkate alarak tanımlaması dikkat çekicidir. Onun sıdk tanımı şöyledir: “Sıdkın aslı nedir? Gönlün doğruluğuyla lisanın doğruluğunu itiraf etmektir. Kim kalbin doğruluğuna yakın bir oranda marifet ve iman nuruna uygun olarak diliyle doğru söylerse işte o sâdıktır.”²⁴⁴

Sâdık kimsenin üçüncü özelliği, ahlâkî eylem ve ibadetlerini sadece uhrevî bir ödül için değil aksine Allah'a karşı bir şükür ifadesi olarak yerine getirmesidir.²⁴⁵ Bu, Muhâsibî'nin formüle etmek istediği fikrin hem güçlü hem de zayıf yanını oluşturmaktadır. Çünkü bir taraftan Allah insan ilişkisini işçi-işveren yahut mülk sahibi-kiracı şeklinde betimlerken²⁴⁶ diğer taraftan mahza Allah fikrini ön plana çıkartması onun düşüncesinin paradoksal kısmını oluşturmaktadır.

²⁴² Kuşeyrî, *Risâle*, s. 248.

²⁴³ Muhâsibî, *Kasd ve'r-Rücû ilallâh*, ss. 256-257; *Âdâbu'n-Nüfûs*, s. 66.

²⁴⁴ Ebû Saîd el-Harrâz, *Kitâbu'l-Hakâik*, s. 87

²⁴⁵ Muhâsibî, *Âdâbu'n-Nüfûs*, s. 66.

²⁴⁶ Muhâsibî, bu konuda Ömer b. Abdülaziz'den şu rivâyeti aktarır: “Onlar amellerini tamamladıkları zaman ancak, bitirip olgunlaştırmış olurlar. Kendilerine kiraya verecekleri şeyleri sunmazdan önce yaptıkları şeyleri tamamladıktan sonra aranan ve istenen şeye uygun olması için sağlamlaştırır ve onu kiraya hazır hale getirirler. İnsanlar da Allah'a karşı öyle yaparlar: Amellere başlamazdan önce durup düşünür ve onları tamamlayıp bitirdikten sonra Allah'a sunarlar.” Muhâsibî, *Riâye*, ss. 51-53.

Muhâsibî *Âdâb*'ta sâdık kavramını savâb, şükür, havf ve recâ olmak üzere semantik bir çerçevede tartışır. Burada savâb ile Kur'ân ve sünnete ittibâyı, şükür ile ibadetlerin maksadını, havf ile akıbetten emin olamamaktan kaynaklanan korkuyu, recâ ile ise son hakkında ümid sahibi olmayı²⁴⁷ işaret eder.²⁴⁸ Muhâsibî'ye göre insanlar şükretmek bakımından muhtelifler. Ona göre şükürün en üst kademesi insanın başına gelen belâ ve musibetlere şükretmesidir. Kötü olan bir şeye şükretmenin anlamı, kişinin maruz kaldığı belânın daha büyüğünün bulunduğu dair inancıdır. Dolayısıyla Muhâsibî'nin idealize ettiği insan profili, musibet ve belâlara tahammül ve sabretmek yerine Rabbine şükreder.²⁴⁹ Görüldüğü üzere Muhâsibî, sâdık insanı aynı zamanda bir mürşit gibi betimlemektedir. Nitekim bu durum erken dönem tasavvuf düşüncesinde şeyh/mürşit probleminin kökenlerinin aydınlatılmasına katkı sunabilir:

“Baktığında ibret alır, sustuğunda tefekkür eder, konuştuğunda zikreder, karşısına bir engel çıktığında sabreder, verilene şükreder, başına bir musibet geldiğinde bir gün muhakkak Allah'a döneceğini düşünerek “Biz Allah'tan geldik yine O'na döneceğiz” (Bakara, 2/156) der. Kendisine karşı bir saygısızlık yapıldığında anlayışlı davranarak hilm ile muâmele eder, bilgisi olsa bile mütevazı davranır, başkalarına öğretirken rıfk ile muamele eder ve bir soruya muhatap olduğunda elinden gelen bütün çabayı göstererek meseleyi açıklamaya çalışır. Sâdık insan Allah yoluna koyulanlara şifa, doğru yolu bulmak isteyenlere yardımcı, sıddıklar için sâdık bir yâren ve korku içinde olanlar için güvenli bir sığınaktır. Bütün erdemlerle bezenmiştir. Kendi hakkı söz konusu olduğunda hoşgörülü olur, kolayca rıza gösterir ama Allah hakkı söz konusu olduğunda bu tavrı göstermez. Onun niyeti amelinden daha üstün ve ameli sözünden daha etkilidir. Vatani hak ve barınağı hayâdır. Şâhidi takvadır. O kendisine lütfedilen nur ile basiretlere sahiptir. İlmin hakikatlerine vakıftır ve konuştuğunda bu hakikatleri söyler. Yakîni bilginin delillerini bilir ve bunları anlatır.”²⁵⁰

Muhâsibî, sâdık ve ihlâsî, insanın niyet, düşünce ve amellerini Allah'a tahsis etmesi anlamında kullanmaktadır. Bu çerçevede *el-Kasd*'da kendisine iki soru yöneltilir. İlk soru, insanın ahlâkî eylemlerinin kaynağının Allah olduğunu nasıl tespit edeceğimizle alakalıdır. Ona göre bunun iki göstergesi vardır: Allah'ın emir ve yasaklarına riâyet etmek ve tüm tikel ahlâkî eylemlerini sadece Allah'ın rızasını gözeterek yerine getirmek. Muhâsibî, bir kimsede bu iki şart bir araya gelirse bu kişinin aynı zamanda Allah'ı seven olarak adlandırılacağını söyler.²⁵¹ Bunun üzerine “İnsanın Allah'ı sevmesinin göstergesi Allah'ın rızasını gözetmesi ise Allah'ın insanı sevdiğinin belirtisi nedir?” şeklinde

²⁴⁷ Muhâsibî, ihlâs sahibi olan kimsenin mutlak bir ümit içinde olmadığını, âkıbeti hakkında emin olamamaktan dolayı korku duyduğunu; günahkâr mü'minin âkıbetinden korkmakla birlikte ümidini yitirmediğini ve son olarak 'müfteri' (iftiracı)'nin ise âkıbeti hakkında mutlak bir ümit içinde olduğunu söyler. Bu tasnifin en dikkat çekici kısmı, yetkin insanı temsil eden muhlîsin bile âkıbetinden tam olarak emin olmamasıdır. Bkz. Muhâsibî, *Âdâbu'n-Nüfûs*, ss. 49-50.

²⁴⁸ Muhâsibî, *Âdâbu'n-Nüfûs*, ss. 65-68.

²⁴⁹ Muhâsibî, *Âdâbu'n-Nüfûs*, ss. 66-67.

²⁵⁰ Muhâsibî, *Risâletü'l-Müstersîdîn*, ss. 163-165.

²⁵¹ Muhâsibî, *Kasd ve'r-Rücû İllâh*, ss. 305-308.

yöneltilen ikinci soruya ise “Bu soruyu nasıl keşfettin? Sen bana âlimlerin birçoğunun tam kavrayamadığı çok önemli bir bilgiyi ve oldukça tehlikeli bir konuyu soruyorsun?” diyerek karşılık verir. Muhâsibî’nin bu soruya verdiği yanıt oldukça dikkat çekicidir: “Allah bir kulu sevdi mi, kulun içine onu hayra yönlendiren ve şerden uzaklaştıran bir vâiz ve kalbine de bir uyarıcı yerleştirir.”²⁵²

Muhâsibî’nin bu ifadelerinden anlaşılmaktadır ki, insan ahlâkî eylemlerinde Allah’ın rızasını gözeterek hareket ederse Allah onun bu yetkinlik sürecine müdâhil olarak iyi-kötü tefrîkini yapmasını kolaylaştıran ve sağlayan bir kuvvesini açığa çıkarır.²⁵³ O, bu fikrini desteklemek gayesiyle Hz. Peygamber’in şu hadisine başvurur: “Rabbin hiçbir tutkusu ve aşkı olmayan gençten hoşlanır.”²⁵⁴ Muhâsibî, hadiste geçen ‘hoşlanmak’ kelimesinin anlamının artmak yahut arttırmak olarak te’vîl edilmesi gerektiğini söyler. Ona göre hadisin gerçek anlamı, Allah’ın, nefsinin istek ve tutkularına boyun eğmeyen gencin ahlâkî yetkinliğini arttıracak olmalıdır. Dolayısıyla Allah’ın insanı sevmesi, onun ahlâkî olarak olgunlaşmasını desteklemesi ve kuvvetlendirmesi anlamına gelmektedir.

2.2. İnsanın Nihai Gayesini Hatırlaması

Cüneyd-i Bağdâdî’nin öğretisinde, insanın nihai gayesi, tasavvufî düşüncenin genel yaklaşımıyla uyumlu olarak Allah’ı tanımak ve bilmektir. Bununla birlikte onun düşünce sisteminde bilmek ile hatırlamak arasında güçlü bir bağlantı vardır. Bilmek bir yönüyle hatırlamaktır. Buradaki hatırlama eyleminin özünde metafizik bir sürece gönderme yaptığını yani insanın nihai gâyesiyle irtibatlı sorular manzumesini içeren bir anımsama olduğunu belirtmek gerekir. Nitekim Cüneyd-i Bağdâdî, Ebû Yakup Yusuf İbn el-Hüseyin ar-Râzî’ye gönderdiği bir mektubunda, “Hatırlat, zira hatırlamak müminlere fayda verir” (Zâriyat, 51/55) âyetini bu çerçevede zikreder.²⁵⁵

Hatırlamak kelimesinin terimsel karşılığı ise *zikir-zikretmek*.²⁵⁶ Gayelerini hatırlama noktasında insanlar arasında epistemik bir hiyerarşi bulunur. Bu çerçevede Kuşeyrî’nin aktardığı genel çerçeve, *dil (lisan)*, *kalp* ve *sır ile zikretmek* (hatırlamak) şeklindedir. Sır ile yapılan zikre, zikir-i hakîkî de denir. Zikrin bu en üst idrak seviyesi

²⁵² Muhâsibî, **Kasd ve’r-Rücû ilâllah**, ss. 305-306.

²⁵³ Kuşeyrî, **Risâle**, s. 244.

²⁵⁴ Muhâsibî, **Riâye**, ss. 55-56.

²⁵⁵ Cüneyd-i Bağdâdî, **Resâil**, s. 28.

²⁵⁶ Kuşeyrî, **Risâle**, ss. 255-260. Kelâbâzî, **Ta’arruf**, 122-125; Hücvîrî, **Keşfü’l-Mahcûb**, s. 547.

aynı zamanda Allah dışındaki herşeyin (masıvanın) unutulması anlamına gelir. Şiblî, bu durumu “Gerçek zikir, zikri unutmaktır” şeklinde dile getirir. Bununla birlikte Ebû Ali Dekkâk zikir hakkında “veliliğin menşûru” (şehâdetnâmesi) tabirini kullanması, tasavvuf düşüncesinde insanın nihai gayesi ile zikir arasında kurulan irtibatı göstermesi açısından dikkate değer bir tespit olarak görülebilir. Tarikatlar dönemine gelindiğinde ise zikir, insanın ahlâkî olgunlaşmasında bir riyâzât ve eğitim modeli olarak kullanılarak daha somut, belli şekilsel kurallar dâhilinde yorumlanarak oldukça renkli ve zengin bir çeşitlilikle karşımıza çıkar.²⁵⁷ Bununla birlikte, tüm bu çeşitliliğe rağmen, zikirden maksat birinci aşamada insanın nihai gayesi olan Allah’ı hatırlamak, daha sonra da O’nu bilmek, O’nunla ünsiyet kurmak ve O’nda fenâ olmak şeklinde tahakkuk etmesi arzulanan bir kemâl süreci olduğudur.

Tasavvufta, insanın varoluş sebebinin araştırılması en temel ilke olarak vazedilir ve bu konuda araştırma yapmayan kimse yerilir. Varoluş gayesini araştırmayan insan sûfiler tarafından ‘âdî bir insan’ yahut gâfil kimse şeklinde tavsif edilir.²⁵⁸ Bu çerçevede Zünnûn el-Mısırî, kendisine tevbeden sorulunca “Avâm gûnahtan tevbe eder, seçkinler (havâs) ise gafletten tevbe eder”²⁵⁹ şeklinde verdiği cevap, tevbenin maksadının kişiye varoluş gayesini hatırlatmak olduğunun özlü bir ifadesidir. Bu çerçevede, Ahmed b. Hadraveyh (ö. 240/854)’in “Gafletten ağır bir uyku yoktur. İnsana en çok mâlik olan ve onu kul olarak kullanan şehvettir. Üzerinde gafletin ağırlığı olmasaydı, şehvet sana karşı zafer kazanamazdı”²⁶⁰ meâlindeki sözleri gafleti ağır bir uykuya benzeterek, insanın varoluş gayesini hatırlamasını metafizik bir uyanışa (intibâh) benzetmektedir. Bununla birlikte tasavvuf literatüründe gaflet terimi aynı zamanda hiyerarşik anlam katmanlarına sahiptir. Gafletin kavramsal yapısı, ibadetlerden, uhrevî akıbetten ve varlığın başlangıcı ve sonu hakkında gaflet içinde bulunmak şeklinde özetlenebilir. Bu çerçevede İbn Atâ (ö. 309/921) “En büyük gaflet, kulun Aziz ve Celil olan Allah’tan gâfil olması” diyerek gafletin esas anlamının Allah’ı unutmak olduğunun altını çizer.²⁶¹

²⁵⁷ Reşat Öngören, “Zikir”, **DİA**, C. 44, İstanbul 2013, ss. 409-412.

²⁵⁸ Es-sifletü/ âdî adam terimi Zünnûn Mısırî’ye aittir. “Zünnûn’a âdî adam (es-sifletü) kimdir, diye sorulunca Allah’a giden yolu bilmeyen ve öğrenmek için çabalamayandır.” Kuşeyrî, **Risâle**, s. 24.

²⁵⁹ Kuşeyrî, **Risâle**, s. 24.

²⁶⁰ Kuşeyrî, **Risâle**, s. 44.

²⁶¹ Kuşeyrî, **Risâle**, s. 64.

İnsanın gaflet hal/lerinin, tedrici olarak hatırlamaya ırcâ edilmesinin başlangıcı tevbe olarak ifade edilir.²⁶² Başka bir ifadeyle tevbe, uyku halinden bir tür uyanıklığa doğru geçiş sürecini ifade eder. Nasıl ki gaflet birtakım derecelere sahiptir, onunla paralel olarak tevbenin de kademeli bir yapısı vardır ve tevbenin yetkinleşmesiyle birlikte, gaflet azalır.²⁶³ Böylece hatırlama dediğimiz uyanıklık hâli tahakkuk eder. Tasavvufun tevbeyi, metafizik bir uykudan uyanış hali olarak tanımlaması, onu normatif bir gelenek olan fıkıhtan ayırıştırır. Nitekim fıkıh disiplini için tevbenin anlamı, onun şekilsel şartları ile sınırlıdır. Bu meyanda, tasavvuf hem tevbe terimini anlam çerçevesini genişletir hem de onun insan tabiatı ile olan ontolojik irtibatını ortaya koyar. Bu konuda Cüneyd-i Bağdâdî, “Tevbe günahını unutmaktır”²⁶⁴ şeklinde taze bir bakış ortaya koyar. Günahını unutmak ifadesinin biri geçmişe takılıp kalmamak diğeri ise Allah’ın kuşatmasına maruz kalan insanda geçmiş, şimdi ve geleceğe dair beşerî bilgilerin silinmesi şeklinde iki anlama gelmektedir.

Cüneyd-i Bağdâdî’nin bahsettiği bu tevbe şekli, yetkin insanın uyanış biçimidir. Buna mukâbil sıradan (avam) bir insanın tevbesi bundan farklı olabilir. Bu konuda gerek Cüneyd-i Bağdâdî gerekse diğer mutasavvıflar, insanları yaşadıkları hal ve tecrübenin kademesine göre tasvir etme konusunda oldukça isteklidirler. Tevbe etmek suretiyle gaflet halinden ilk uyanış insanın yetkinlik sürecinin sadece bir başlangıcıdır. Bundan sonraki süreçte insanın niyeti, iradi fiilleri ve akıbeti arasında zorunlu bir determinizm yoktur. Başka bir ifadeyle, insan niyet eder, amel edemeyebilir; niyet eder, amel eder ve fakat sona doğru bu hali muhâfaza edemeyebilir.²⁶⁵ Dolayısıyla gafletten uyanmak, tek başına bir şey ifade etmez. İnsanın yetkinlik sürecini anlamlı kılan şey, onun Allah’ı bilme

²⁶² Kuşeyrî’nin *Risâle* adlı eserinde dokuz sûfî tasavvufa yönelişlerini tevbe ile ifade ederler. Bkz. Kuşeyrî, **Risâle**, ss. 24, 25, 30, 36, 48, 128, 129, 409, 411. Ebû Kasım Nasrabâzî ile Ebû Osman Mağribî ise tasavvuf yoluna girişlerini *yeniden Müslüman olmak* fiiliyle ifade etmeyi tercih ederler. Bkz. **Risâle**, ss. 15-17.

²⁶³ Ebû Nasr Serrâc, **Lüma’** (İslâm Tasavvufu), ss. 43-44; Kelâbâzî, **Ta’arruf**, ss. 155-156.

²⁶⁴ “Cüneyd-i Bağdâdî diyor ki: Bir gün Serî es-Sakatî’nin yanına gittim. Onu değişmiş (ve üzgün) gördüm. Ne oldu, diye sordum. Şu cevabı verdi: Yanıma gelen bir delikanlı benden tevbenin ne olduğunu izah etmemi istedi. Günahını unutmaman diye cevap verdim. Genç buna itiraz etti ve: Hayır! Belki tevbe, günahını unutmaktır, dedi. Cüneyd-i Bağdâdî: Benim kanaatim de o gencin kanaati gibidir, deyince, Serî, bunun sebebini sordu. Cüneyd-i Bağdâdî dedi ki: Allah beni cefâ halinden vefâ haline nakletse safâ halinde cefâyı hatırlamak cefâ olmaz mı? Bunun üzerine Serî sükût etti.” Kuşeyrî, **Risâle**, s. 130.

²⁶⁵ Erken dönem sûfîlerin sülûk süreçleri doğrusal bir hat üzrinden değil, inişli-çıkışlı bir zeminde, dahası akıbeti belirsiz bir süreç çerçevesinde değerlendirilir. Bu konuda Kuşeyrî bazı sûfîlerin duraksama, gerileme yahut yoldan ayrılma şeklinde tezâhür eden hikâyelerine yer verir ki, bunlardan biri şöyledir: “Derler ki Ebû Amr b. Nüceyd (tasavvuf yolunun) başlangıcında Ebû Osman’ın sohbet meclislerine devam ederdi. Sözlerinin tesirinde kaldı ve tevbe etti. Sonra bir ara işi gevşetti. Ebû Osman’ı gördükçe ondan kaçıyor ve meclislerine devam etmiyordu. Bir gün yolda Ebû Osman’la karşılaştı, yolu değiştirdi. Başka bir yola saptı. Ebû Osman onu takip etmeye başladı ve nihayet yakaladı: Evladım, sadece günahsız olduğun zaman seni sevenle arkadaşlık etme! Ebû Osman sadece bu nevi hallerinde (gevşeklik) sana faydalı olur dedi. Bunun üzerine Ebu Amr tevbe etti. Önceki (müritlik) haline döndü ve bunu başarı ile devam ettirdi.” Kuşeyrî, **Risâle**, ss. 128-129.

aşamalarının yakîne doğru olan seyri ile mümkün olur ki burada anahtar kavram, bu bilmenin içerdiği tazammumlardır. Buna göre Allah'ı bilmek, O'nu hatırlamak O'na yakınlaşmak, O'nu sevmek, O'nunla ünsiyet kurmak ve O'nunla dost olmak gibi birden fazla içeriğe sahiptir.²⁶⁶

2.2.1. Bilmek ve Hatırlamak Eyleminin İçerikleri

Cüneyd-i Bağdâdî, insanın nihai gayesinin Allah'ı bilmek anlamında tevhîd olduğunu tespit ettikten sonra, bunun ne türden bir bilme olduğunu ayrıntılandırır. Bu noktada birtakım kavramlara atıfta bulunur. Bunlar, kurbiyyet, ünsiyet, velâyet ve mahabbet şeklindedir.²⁶⁷ Dolayısıyla Allah'ı bilmek, aynı zamanda O'na yakınlık kurmak, O'nunla ünsiyet içerisinde olmak, O'nunla dost olmak, dahası O'nu sevmek anlamlarına gelir. Cüneyd-i Bağdâdî'ye göre Allah ile insan arasındaki bu epistemolojik ilişki, adeta bir mıknaatıs ile demir partikülleri arasındaki çekimi anımsatır.

2.2.1.1. Ünsiyet

Erken dönem tasavvuf literatüründe insan doğası gereği yakınlık kurabilen (üns/iyyet) bir varlıktır. Bununla birlikte sûfiler insanın kiminle bağ kuracağı/kurması gerektiği konusunda bir takım tespit, eleştiri ve teklifte bulunurlar. Sûfilere göre insan tikel olarak insanla daha genel ölçekte toplumla, ahlâkî eylemleriyle yahut Allah ile ünsiyet kurabilir.²⁶⁸ Tasavvufun bu konudaki temel eleştirisi, insanın, insan yahut toplum ile kurduğu irtibat biçimini mutlaklaştırmasıdır. Mutasavvıfların bu konudaki teklifi ise, insanın temel ünsiyet bağının sadece Allah'a tahsis edilmesi gerektiğidir.²⁶⁹ Bunun anlamı ise, insanın kendini toplumsal ilişkilerden izole etmesi değil aksine insanlarla ilişkisini Allah merkezli bir zeminde tanımlamasıdır.

Üns konusunda sûfilerin benimsediği genel yaklaşım insanın doğası gereği Allah ile ünsiyet kurmaya yatkın bir varlık olduğudur.²⁷⁰ Bununla birlikte tasavvufu özgün kılan

²⁶⁶ Hücvîrî, insanın nihai gayesine ulaşma sürecini zamirler aracılığıyla, Allah ile (meallah), Allah'tan (minellah) ve Allah ile (billah) şeklinde ifade eder. Ona göre, Allah insana hidâyet verir, daha sonra şeriatını gönderir ve bunun neticesinde insan Allah ile birlikte bulunma halinden mütevellit kemâle ulaşır. Bkz. **Keşfü'l-Mahcûb**, s. 96.

²⁶⁷ Cüneyd-i Bağdâdî, **Resâil**, s. 1.

²⁶⁸ Ebû Nasr Serrâc, **Lüma'** (İslâm Tasavvufu), ss. 64-65.

²⁶⁹ Hücvîrî, **Keşfü'l-Mahcûb**, ss. 526-527; Necmuddîn-i Dâye, **Mirsâdu'l-İbâd** (Sufilerin Seyri), Çev. Hakkı Uygur, İlk Harf Yay., İstanbul 2013, ss. 119-126.

²⁷⁰ “(İbn Mesrûk): Bir kimsenin neşesi, Hakk'tan başkası ile olursa, neşesi dertler doğurur. Ünsiyeti, Rabbinin hizmetinde olmayan kimsenin ünsiyeti sıkıntı meydana getirir. Hakk Teâlâ'dan başkası ile şen ve şad olan kimsenin, şen ve şad olma hali, baştan ayağa kadar üzüntüye dönüşür. Ünsü ve zevki Hakk

husus, insanın Allah ile kurduğu ünsiyetin bizatihi kendisinin bile arada bir mesafeye yer açmaması için gösterilen titizliktir. Daha açık ifade etmek gerekirse, insanın Allah ile ünsiyet etmeye yönelik bir arzu ve istek içinde bulunmasının kendisi bile mâsiva sayılabilir. Bu nedenle sûfiler insanın herhangi bir sebebe istinat etmeden sadece Allah ile ünsiyet kurması gerektiğini söylerler.²⁷¹

Bilmek ile ünsiyet arasında doğrudan diyebileceğimiz bir ilişkinin olduğunu gösteren ikinci kanıt, haller ve makamlar teorisinde *üns* teriminin sıra-düzenidir. Kuşeyrî, üns kavramını muhalifî olan heybet ile değerlendirir. Ona göre üns, havf-recâ, kabz-basttan sonra gelir. Haller ve makamların zandan-yakîne doğru sıralandığı dikkate alınacak olursa üns teriminin kesin bilgiye daha yakın bir yerde konumlandırıldığı görülecektir. Bu çerçevede Kuşeyrî, Allah'ın cemâl tecellisini müşâhede ederek huzurda bulunmayı üns ile ifade ederken; Allah'ın celâl tecellileri karşısında insanın beşerî varlığının silinmesini ise heybet ile tanımlar.²⁷² Öte yandan literatürde ünsiyetin sahı mı yoksa sekrin bir neticesi olarak mı ortaya çıkıp çıkmadığı konusunda çetin bir tartışma mevcuttur. Bu probleme Cüneyd-i Bağdâdî'nin sunduğu çözüm, ünsün her ikisi için de kullanılabileceği yönündedir.²⁷³ Bununla birlikte onun, sahı halindeki ünsiyeti ön plana çıkaran ve diğerini ikincilleştiren yorumları ise tartışmaya mahal vermeyecek şekilde açıktır.²⁷⁴

Cüneyd-i Bağdâdî'nin temel iddiası, ünsiyet kavramının bilgi ve ahlâk olmak üzere iki boyutu olduğu yönündedir. Onun bilgiyle ilgili yönü müşâhedenin neticesinde ortaya çıkması iken, ahlâkî boyutu ise kâmil insanı temsil etmesidir. Bununla birlikte, ünsün bilgi boyutuyla ilgili ayrı bir tartışma konusu bulunmaktadır. Buna göre cevaplanması gereken esas soru insanın idrâk yetkinliğinin nihai kademesinin üns olup-olmadığıyla ilgilidir. Kuşeyrî'nin yaklaşımı, üns ve heybet hallerinde insanın kemâl sürecinin hala devam ettiği yönündedir. Ona göre, söz konusu bu değişim ancak temkîn halinde sona

Teâlâ'nın hizmetinde olmayanın, üns ve zevk hali tümü ile sıkıntı haline gelir. Bunun izahı şudur: Ondan başka olan herşey fânidir. Fânî olan birşeyle sevinen bir kimse fânî olan şey yok olunca üzülür. Onun hizmetinden başka olan herşey hebadır, boştur. Mükevvanatın ve masıvanın değersizliği zahir olunca üns halinin tümü sıkıntıya dönüşür. Tüm alemdeki derterin ve sıkıntıların kaynağı Ondan başka olanı görmektir, mâsivayı görmededir.” Hücvîrî, **Keşfü'l-Mahcûb**, 250.

²⁷¹ Kelâbâzî, **Ta'arruf**, s. 125.

²⁷² Kuşeyrî, **Risâle**, ss. 95-96.

²⁷³ Bkz. Cüneyd-i Bağdâdî, **Resâil**, s. 8. “أنس منهم من غاب أو حضر بشرف مكانه”

²⁷⁴ Kuşeyrî'nin, ünsün sahı halinin bir neticesi olarak ortaya çıktığı konusunda yaklaşımı berraktır: “Ünsün hakkı ise Hakk ile sahı durumunda olmaktır. Üns sahibi her sâlik sahı sahibidir. Sahı sahipleri şîrb hallerindeki değişik durumlarına göre farklılıklar gösterirler. Bunun için ünsün en aşağısı mertebesi sâlik kızgın ateşler içine atılsa bile, üns halinin bozulmaması ve kederinin hissedilmemesidir, denilmiştir.” Kuşeyrî, **Risâle**, ss. 95-96.

erer. Temkîn ise her türlü değişimin son bulduğu sükûn ve hareketsizliği ifade eder. Dolayısıyla ona göre üns, insanın kemâlinin nihai noktasına işaret etmez.²⁷⁵

Cüneyd-i Bağdâdî'nin yaklaşımı ise, insanın değişiminin son bulduğu bir kemâl noktası bulmak imkânsız görünmektedir. Ona göre insanın en son gayesi Allah'ı bilmenin içeriklerinden biri olması nedeniyle ünsiyet olsa da nihai noktada mutlak bir yakınlık hiçbir zaman mümkün değildir. Öte yandan insan cismânî yapısı nedeniyle sürekli değişim içerisinde olmak zorundadır. Ölümünden sonra insanın Allah ile yakınlığının derecesi konusunda ise Cüneyd-i Bağdâdî'nin açık ve sarîh bir ifadesi bulunmamaktadır. Bununla birlikte ünsün Allah-insan arasında bir ittisal ilişkisi olarak yorumlanıp-yorumlanmayacağı sûfîleri iki gruba ayırmıştır. Sûfîlerin bir kısmı, ünsün Allah'ın kendisiyle değil zikri ile kurulabileceğini söyler iken diğer bir kısmı ise Allah ile ünsün imkânlarını aramışlardır. İlk grubun üzerinde yoğunlaştıkları husus heybet kavramı iken; ikinci grubun dikkat noktası Allah'ın rahmeti ve insana şah damarından daha yakın olduğunu ifade eden naslar olmuştur.²⁷⁶ Hücûrî, söz konusu bu iki yaklaşımı, *Keşfü'l-Mahcûb*'ta uzlaştırarak heybeti üstün tutanların celâl tecellisiyle fenâ; ünsü üstün tutanların ise cemâl tecellisi ile bekâ hallerini yaşadıklarını söyler. Hücûrî'nin değerlendirmesine göre birinciler tenzîhe; ikinciler teşbihe vurgu yapmaktadır.²⁷⁷

İnsanın bilme eylemi ile Allah arasında ünsiyet bağı kurmasının toplumsal ölçekteki tezâhürü ise halvet ve yalnızlık olarak ortaya çıkar. Bu çerçevede Cüneyd-i Bağdâdî düşüncelerini “Bir kimse din bakımından selamette, beden ve kalp yönünden rahatta olmak isterse halktan ayrılıp uzlete çekilsin. Çünkü şu zaman halktan sıkılacak bir zamandır. Akıllı olan yalnızlığı tercih eder”²⁷⁸ diyerek ortaya koyar. Öte yandan onun biyografisi uzlet ve halvet pratiğine yaşamında geniş bir yer açtığını gösterir. Bununla birlikte, insanın toplumsal ölçekteki bağlarının sıhhati, uzlet ve halvet ile beslenen bir damara benzetilebilir. Dolayısıyla bu durum sûfîlerin insanın toplumsal bir varlık olduğu

²⁷⁵ Kuşeyrî bu konudaki düşüncelerini şu şekilde ifade eder: “Heybet ve üns hali her ne kadar yüce haller ise de hakikat ehli bunları eksiklik sayarlar. Çünkü bu haller kulun değişmesi anlamına gelir. Temkîn ehli olanlar, hallerin değişmesi mertebesini aşmışlardır. Onlar için ne heybet ne üns ne de şuur ne de his bahis konusu olur. Kul, bu halden daha üstün hale ancak vücûd ile yükselebilir.” Bkz. **Risâle**, ss. 95-96.

²⁷⁶ “Cüneyd, üns nedir, şeklindeki bir soruya şu cevabı verdi: Heybet hissi mevcut olmakla beraber haşmet duygusunun ortadan kalkmasıdır. Haşmet duygusunun ortadan kalkması, kul üzerinde korkudan çok ümit halinin galip olması manasına gelir.” **Kelâbâzî**, Ta’arruf, s. 125.

²⁷⁷ Hücûrî, **Keşfü'l-Mahcûb**, s. 527.

²⁷⁸ Kuşeyrî, **Risâle**, s. 140.

gerçeğini göz ardı etmelerine sebebiyet vermez. Aksine toplum ile iç içe olan insanın esas sabitesinin Allah olduğu fikrini yerleştirmeye çalışırlar.²⁷⁹

2.2.1.2. Kurbiyyet

Cüneyd-i Bağdâdî, Allah'ı bilmeyi O'na yakınlaşmak (kurb), gafleti ise O'ndan uzaklaşmak (bu'd) şeklinde tanımlar. Böylece insan ve Allah arasındaki ilişkiyi, fikhın normatif ve şekilsel, kelâm disiplinin spekülâtif bağlamından alarak dost (velâyet) ve sevgili (mahbûb) arasındaki bir zemine taşır. Bunun şer'î hükümlülükler alanındaki yansıması, kullanılan dilde kendini gösterir. Sûfî terminolojiye göre şeriâtın emirlerine uymak anlamında ibadetleri yerine getirmek, Allah'a yakınlık ile ifade edilirken, herhangi bir ibadetin terki ise Allah'tan uzaklaşmak olarak izah edilir.²⁸⁰ Buna mukâbil fikhın başvurduğu dil ve kavramsallaştırma, ibadetlerin yerine getirilmesi durumunda farz, vâcip, sünnet şeklinde iken, terkinde ise haram, mekruh gibi kuralsal bir içeriğe sahiptir. Fakat bu durum mutasavvıfların fikhın yaklaşımını gereksiz buldukları anlamına gelmez. Aksine sûfîlerin üzerinde ittifak ettiği konulardan biri, fikhın söz konusu çerçevesinin her zaman temel alınarak muhâfaza edilmesi gerektiği yönündedir.²⁸¹ Onların eleştirdikleri esas nokta ise fikhın bu ameli formunun dindarlık hiyerarşisi içerisinde sadece belli bir kademeyi ifade ediyor olmasıdır.

Tasavvuf literatüründe Allah'a olan yakınlığın ve uzaklığın neticeleri üzerinde müstakil olarak durulur.²⁸² Kuşeyrî, uzaklığın tezâhürünü Allah'ın yardımından (tevfik)²⁸³ ve hakikatinden (tahkîk) uzak düşmekle izah eder. Buna mukâbil yakınlığın neticesini ise Allah'ın insanın kulağı, gözü olmak olarak sıkça dile getirilen Hz.

²⁷⁹ İnsan doğası gereği toplumsal bir varlık mıdır yahut insanın toplum ile kurduğu bağ/ları belirleyecek temel evrensel kriterlerin ne olması gerektiği antik çağdan günümüze değin tartışıl原因lmış kadim bir problemdir. Bu konuda Aristo ile Thomas Hobbes'un yaklaşımları için bkz. Celal Yeşilçayır, "Thomas Hobbes'un Geleneksel Siyaset Felsefesine Karşı Çıkışı", **Mavi Atlas GŞÜ Edebiyat Fakültesi Dergisi**, Sayı: 2, Bahar 2014, ss. 62-72. Mutasavvıfların bu konudaki yaklaşımları ise insanın doğası gereği Allah ile ünsiyet kurabilen bir varlık olduğu dolayısıyla toplumsal ilişkilerin de bu zemin üzerinden inşa edilmesi gerektiği yönündedir. Dolayısıyla Aristo ve Hobbes teorilerini daha çok insanı biyolojik doğası üzerine kurarken; sûfî düşünürlerin ise insanın metafizik doğası üzerine öğretilerini yasladıklarını söylemek mümkündür.

²⁸⁰ Kuşeyrî, **Risâle**, s. 116.

²⁸¹ Hücvârî, **Keşfü'l-Mahcûb**, s. 243.

²⁸² Kelâbâzî, **Ta'arruf**, ss. 126-127.

²⁸³ Cüneyd-i Bağdâdî'nin havâtır bahsinde rabbânî hâtırı tevfiğ olarak adlandırması ile Kuşeyrî'nin Allah'a yakınlığı tevfiğ olarak tanımlaması arasındaki benzerlik dikkat çekicidir. Bu benzerliğin anlamı, insan Allah'a yakınlaştıkça Allah'ın bir bilgi kaynağı olarak etkin oluşunun kuvvetlendiğini de gösterir. Bkz. Cüneyd-i Bağdâdî, **Resâil**, s. 66.

Peygamber'in kurb-ı nevâfil hadisine binâen ortaya koyar. Böylece Allah'a yakınlık tahakkuk ettiğinde, insan, Allah ile gören, duyan, irade eden bir varlığa dönüşür.²⁸⁴

Cüneyd-i Bağdâdî'nin öğretisinde, Kuşeyrî'nin çizdiği bu çerçevenin muhâfaza edildiğini söylemek mümkündür. Bununla birlikte, onun Allah'a yakınlık ile vurguladığı terim hayret kelimesidir. Bunun anlamı insanın Allah'a yakınlaştıkça bilgisinin hayret ve şaşkınlık ile neticelenmesidir. Başka bir ifadeyle Cüneyd-i Bağdâdî'ye göre insanın Allah hakkındaki bilgisi arttıkça, muknî ve mutmain olmak yerine, âciz ve bilgisiz olduğunu fark etmektedir. Bu durum ise insanda sekr olarak da ifade edilen hayret ve şaşkınlık halini açığa çıkarmaktadır. Şu halde Cüneyd-i Bağdâdî'ye göre sekr hali, insanın Allah hakkında ulaştığı nihâi noktayı mı temsil etmektedir? Cüneyd-i Bağdâdî, her ne kadar insanın vücudunun en tam hali olarak sekrin ortaya çıktığı fenâ halini görse de sahv ve bekâ ile tamamlanmadıkça, onu eksik bir bilgi ve hatırlamanın henüz tam olarak tahakkuk etmediği bir gaflet hali olarak tanımlamaktadır.²⁸⁵

Cüneyd-i Bağdâdî'nin yazdığı risale ve mektuplarda Allah'ı bilmeye yönelik istek ve eylem aynı zamanda Allah'a yakınlaşmak olarak resmedilse de diğer taraftan, iki varlık arasında gerçek bir ayrılığın olmadığını ima eden ifadeleri vardır. Cüneyd-i Bağdâdî *Resâil*'de insan ile Allah arasındaki ilişkiyi O'ndan, O'na, O'nun için, O'nunla gibi zamirler aracılığıyla ifade eder.²⁸⁶ Cüneyd-i Bağdâdî'nin insan için betimlediği bu ilişki biçimi yani Allah'tan Allah'a, dahası Allah için ve Allah ile hareket etmenin anlamı ne olabilir? Mu'tezile'nin Allah'ı tenzîh metodu bir anlamda tevhîd ilkesi gereği insan ile Allah arasındaki mesafeyi büyük oranda genişletirken, buna karşın tasavvufun söz konusu boşluğu kapatmak için geliştirdiği bu sofistike yorumu nasıl anlamak gerekir?

Cüneyd-i Bağdâdî, insanın yetkinleşme süreci için ortaya koyduğu zamirler arası çözümleme modeline, çağdaşlarının bildiğini farz eden bir yaklaşımla detaylandırmak yerine yüzeysel olarak değinir. Öte yandan uzaklık ve yakınlık terimleri sabit bir noktaya göre tanımlanabilir. Başka bir ifadeyle, uzak ve yakın kelimeleri ancak bir yere kıyasla

²⁸⁴ “Kulum kendisinin üzerine farz kıldığı ibadetleri işleye işleye yaklaştığı kadar başka hiçbir şeyle bana yaklaşmaz. Kul dâimi surette nafil ibadetlerle bana yaklaşır. Hem o kadar çok yaklaşır ki, en nihayet ben onu severim. Onu sevdim mi, kulağı ve gözü olurum. Artık, o benimle görür, benimle işitir.” Kuşeyrî, *Risâle*, s. 116.

²⁸⁵ Cüneyd-i Bağdâdî, *Resâil*, s.1.

²⁸⁶ Cüneyd-i Bağdâdî, insanın yetkinlik yolculuğunu Allah'tan Allah'a olarak zamirler vasıtasıyla şu şekilde ifade eder: “O'nunla (به), O'ndan (منه) O'na (إليه). Senin için sevdiğin şeye tâlip olasan. Onun nimetleri ve yüce ilhamları içinde Allah'ı arzu edesin. Sendeki Allah sevgisine tâlib olasan ki Allah onu sana ihsan etmiştir ve o sevgi vasıtasıyla seni yanına çeker.” Bkz. Cüneyd-i Bağdâdî, *Resâil*, s. 3, 60. Benzer bir izah biçim için bkz. Hücvîrî, *Keşfü'l-Mahcûb*, s. 96.

kullanabilir. O halde, neye/kime uzak ve yakın olduğu sorusu her zaman bu iki terime eşlik eder. Bu anlamda Cüneyd-i Bağdâdî'nin yapmak istediği şey, insanın gerek erdemli eylemler içerisindeyken gerekse reziletler esnasında Allah'a yakın ya da uzak ama hiçbir şekilde kopuk ve bağımsız olmadığını vurgulamak şeklinde ortaya konabilir.

İnsanın Allah'ı bilme sürecinin zamirler aracılığıyla anlatım şeklinin bir diğer veçhesi, irade ve kudret noktasında düğümlenmektedir. Bilmek insanın irade ve gayretiyle mi yoksa Allah'ın inâyet ve lütfuyla mı gerçekleşmektedir? Başka bir ifadeyle bilmek yoluyla tahakkuk edecek yakınlığın ilk muharrik sebebi Allah mı yoksa insanın iradesi midir? Cüneyd-i Bağdâdî bu soruyu ıstınâ' kavramıyla yanıtlar. Ona göre ıstınâ' Allah'nın kulunu kendine seçmesi anlamına gelmektedir ve bu çerçevede Allah Teâlâ'nın Musa'ya (a.s.) hitâben “Seni nefsim için seçip ayırdım” âyetini delil olarak getirir.²⁸⁷ Öte yandan Allah insan ilişkisine dair kullandığı dilin Allah cihetiyle etkin ve fakat insan tarafından edilgin bir üslupla ifade edilişi, söz konusu yakınlığın ilk ve etkin sebebinin Allah olduğu yönündeki yorumlara daha yakın görünmektedir. Bu konuda Cüneyd-i Bağdâdî'nin yaklaşımını somutlaştırmak için şu ifadelerine bakmak gerekir:

“O, seni özellikle senin için seçip ayırdığı ve sevdiği şeye öz kılsın. Yaratılışının gerçek mâhiyetini sana açsın. Başkalarına vermediği lütuflara seni tercih etsin. Seni kendine, kendi huzuruna celbetsin, yaklaştırsın. Seni kendine yaklaşıma mahallinde kendisiyle üns ile ferahlandırınsın. Seni en güzel işine seçsin ve seni arındırsın. Seni o büyük yerlerde kendisine yaklaşıma hallerinde kuvvet, temkîn, sükûn, huzur ve teskin ile te'yit etsin; ta ki sana gelen ilhâmlar, garip haberler sana güç gelip de seni daha başlangıçta şaşırtmasın.”²⁸⁸

Cüneyd-i Bağdâdî'nin bu ifadeleri her ne kadar cebrî yaklaşımı anımsatsa da diğer taraftan, müşâhedeyi insanın cehdinin kemâli olarak görmesi ve amele yaptığı güçlü vurgu/lar nedeniyle onu fikriyatını kaderci bir çizgiden ayrı tutmak gerekir.²⁸⁹ Tasavvufun dilde Cebrîliğe yakın bir üslubu tercih etmesini, Hücvîrî şu sözleriyle izah eder: “Muâmale ve mücâhedesiz mücerred tevhîd Cebrîyecilik olur. Muvahhid, söz itibariyle cebrî, fiil itibarı ile kaderî ve Mu'tezili olmalıdır ki, cebr ile kader arasındaki gidişatı sıhhatli olsun.”²⁹⁰

²⁸⁷ Cüneyd-i Bağdâdî'in öğretisinde seçilmişlik fikri ve velâyet görüşünü, sistematik bir biçimde ele alan bir makale için Bkz. Ahmet T. Karamustafa, “Cüneyd-i Bağdâdî'ye Göre Velâyet”, Çev. Melek Gündüz Karacan, **Mütefekkir (Aksaray Üniversitesi İslâmî İlimler Fakültesi Dergisi)**, C. 7, Sayı: 13, Haziran 2020, ss. 283-290.

²⁸⁸ Cüneyd-i Bağdâdî, **Resâil**, s.1. (Benzer ifadeler için aynı eserde şu sayfalara Bkz. s. 3, 10, 16.)

²⁸⁹ Cüneyd-i Bağdâdî, **Resâil**, s. 11.

²⁹⁰ Hücvîrî, **Keşfü'l-Mahcûb**, ss. 96-97.

Allah'ı bilmek ile yakınlık arasındaki ilişkinin bir diğer boyutunu ise, insanın içinde yaşadığı toplumla geliştirdiği diyalog biçimi oluşturur. Tasavvufun genel yaklaşımı, insanlardan uzaklaştıkça Allah'a yakınlaştığı; Allah'a yakınlaştıkça ise insanlardan uzaklaştığı yönündedir. Dolayısıyla Allah'a yakınlık ile topluma yakınlık arasında paradoksal bir ilişki vardır.²⁹¹ Bu noktada Cüneyd-i Bağdâdî, insanın toplumsal hayattan tümüyle tecrit edildiği bir inzivâ ve halvet hayatını benimsemez.²⁹² Daha çok insanın toplumla kuracağı sosyallik bağının mihverine Allah ilkesini yerleştirir. Böylece Allah'ın insanın niyet, irade ve amellerinde tek belirleyici ilke olması halinde inzivâ ve uzletin esas anlamının tahakkuk edeceğini düşünmektedir.

Sûfiler, insan ile Allah arasındaki perdelerin kalktıkça yakınlığın tahakkuk edeceğini ve fakat bir süre sonra yakınlığın kendisinin bir nevi perdeye dönüşeceğini düşünmektedirler. Bununla irtibatlı olarak sûfiler arasında “Kurba görmek, kurba hicâptır”²⁹³ şeklinde bir söylem yaygındır. Allah'a yakınlığın perde olabileceği fikri, bir sonraki aşamada nübüvvetin de insan ile Allah arasında bir hicâba dönüşebileceği fikrine yol açmıştır. Bu konuda sûfiler, insan ile Allah arasındaki nihai yakınlığı meleklerin bile müdâhelesinden korumuş bir alan olarak tasvir ederler. Kuşeyrî'nin Ebû Saîd el-Harrâz'dan aktardığı rivâyet bu hususu vurgulamaktadır:

“Nebi (s.a.v.)'i rüyamda gördüm ve: Yâ Rasulullah! Beni mazur gör. Zira Allah'ın mahabbeti senin mahabbetinle meşgul olmama imkân vermiyor, dedim. Bunun üzerine Rasulullah buyurdu ki: Yâ Mübârek! Bilmez misin ki, Allah Teâlâ'yı seven, beni sevmiş olur.”²⁹⁴

Erken dönem tasavvuf metinlerinde “Allah'ın zâtına yakınlık yoktur” şeklinde müstakil bir şerhin düşüldüğü görülmektedir.²⁹⁵ Bu nedenle Cüneyd-i Bağdâdî insanın nihai gayesinin Allah'ı bilmek olduğunu ortaya koymakla birlikte, insanın hiçbir şekilde Allah'ın zâtını tam anlamıyla kuşatamayacağını söyler. Nitekim Yahya b. Muâz er-Râzî'ye yazmış olduğu mektupta, Allah ile insan arasındaki ittisalin, sınırların ortadan kalktığı bir birleşme olarak görmediğini “Gaybtan gelen bir şeyle kendi beşerî varlığından

²⁹¹ Bu yaklaşım tasavvuf içerisinde Hamdûn Kassâr'ın öncülüğünde melâmet anlayışının doğmasına zemin hazırlamıştır. Melâmetiliğin ana ilkesi, toplumun kınamasından korkmamak şeklinde özetlenebilir. Çünkü onların yakınlık (kurb) kurduğu tek varlık Allah'tır. Bkz. Hücvîrî, **Keşfü'l-Mahcûb**, s. 145.

²⁹² Ebû Hüseyin en-Nûrî'ye göre uzlet makbul bir şey değildir. O, yöntem olarak sohbeti farz olarak görmekle birlikte, isâr içerikli sohbet yöntemini benimsemiştir. Buna mukâbil Bayezîd-i Bistâmî'nin yöntemi ise sohbet yerine uzlet şeklindedir. Dolayısıyla sûfiler arasında yöntem bakımından birtakım farklılıklar bulunmaktadır. Bkz. Hücvîrî, **Keşfü'l-Mahcûb**, s. 145, 299.

²⁹³ Kuşeyrî, **Risâle**, s. 117.

²⁹⁴ Kuşeyrî, **Risâle**, s. 356.

²⁹⁵ Kuşeyrî, **Risâle**, s. 118.

yok olduğun zaman ruhî ferdiyetini kaybetmezsin”²⁹⁶ sözleriyle ortaya koyar. Allah’ın zâtının kuşatılamayacağı fikri, tasavvuf düşüncesi açısından üzerinde ittifak edilen konulardan biri olmasının yanı sıra, bu düşüncenin biri tevhîd diğeri ise Hulûlîlik iddialarıyla ilgili iki veçhesi olduğunu unutmamak gerekir.²⁹⁷

2.2.1.3. Mahabbet

İslâm düşünce geleneği içerisinde yer alan yaratılış modellerine bakıldığında öзде tevhîd ilkesini muhafaza etme noktasında hem fikir olmakla birlikte, teferruatta birtakım farklılıklara sahip oldukları görülür. Bununla irtibatlı olarak İslâm felsefesi feyz ve sudûr teorisini benimsediği için Allah’tan âlemin zorunlulukla var olduğunu iddia ederken; kelâm ilmi ise âlemin Allah’ın iradesiyle yaratıldığını öne sürmektedir. Buna mukâbil, tasavvuf, Allah’ın âlemi ve insanı yaratmasını sevgi (mahabbet) ilkesi etrafında yorumlamaktadır. Bu meyanda, Cüneyd-i Bağdâdî’nin mektup ve risâlelerinde, Allah’ın yaratması ile sevgiyi (mahabbet) özdeş kılan ifadeleri mevcuttur.²⁹⁸

Cüneyd-i Bağdâdî’nin öğretisinde sevmek aynı zamanda ilâhî yaratma eyleminin zorunlu bir sonucu olarak resmedilmektedir ki, bu konudaki düşüncesini “Onları yarattığı zaman onlara sevgisini verdi”²⁹⁹ diyerek ortaya koyar. Bununla birlikte, insanın, bilme eylemiyle Allah’a yönelmesini sevgiliye (mahbûb) yaklaşma ile ifade eder.³⁰⁰ Burada sormamız gereken esas soru, Cüneyd-i Bağdâdî’nin Allah’a atfettiği bilmek ve sevmek terimlerini niçin özdeş olarak kullandığıdır? Bunun sebebi, farklı düşünce ve kültürlerden yapılan bir alımlama mıdır³⁰¹ yoksa Kur’ân’dan devşirilen bir fikirden mi ya da mutasavvıfların kendilerine has özgün yorumlarından mı kaynaklanmaktadır?³⁰²

²⁹⁶ Cüneyd-i Bağdâdî-i Bağdâdî, **Resâil**, s. 2.

²⁹⁷ Muhâsibî, semâya düşkün ve hâl sahibi bir zat olan müridi Ebû Hamza Bağdâdî’nin horozun ötüşüyle nara ataması karşısında verdiği sert tepki, erken dönem tasavvufta Hulûlî eğilimlerin sûfî çevrelerde uyandırdığı rahatsızlığı göstermesi bakımından kayda değer bir örnektir. Hücvîrî, **Keşfü’l-Mahcûb**, s. 291.

²⁹⁸ Cüneyd-i Bağdâdî, **Resâil**, s. 3.

²⁹⁹ Cüneyd-i Bağdâdî, **Resâil**, s. 32.

³⁰⁰ Cüneyd-i Bağdâdî, **Kitâbü’l-Fenâ**, s. 32.

³⁰¹ Tasavvufta insan ve Allah arasındaki ilişkinin mihverine ‘sevgi ilkesi’nin yerleştirilerek yorumlanmasının kökleri oldukça eskilere dayanır. Her ne kadar Hristiyanlık, Manieizm ve Yeni Eflatunculuk gibi kadim kültürlerden tevârüs edilen etkiler söz konusu olsa da âyet ve hadislerde de Allah’ı sevmek/Allah’ın sevgisi gibi ifadelerin geçmesi, ilâhî sevgi bahsini dış tesirlere indirgenemeyeceğini gösterir. Bununla birlikte sûfîler arasında ilâhî sevgi bahsini ilk açan kişinin Râbia el-Adeviyye olduğu düşünülür. O’nunla tohumları atılan bu düşünce daha sonra tasavvufî düşüncenin de seyrini belirlemiş ve vahdet-i vücûd düşüncesinde zirvesine ulaşmıştır. Bkz. Ebu’l-Alâ Afîfî, **Tasavvuf: İslâm’da Manevî Hayat**, Çev: Ekrem Demirli, Abdullah Kartal, İz Yay., İstanbul 1996, s. 176.

³⁰² Hicri üçüncü yüzyılda sûfîlerin mahabbet kavramından haberdar olduklarını dahası aralarında bu konuda konuşmaların geçtiği bilinmektedir. Bu meyanda Cüneyd-i Bağdâdî-i Bağdâdî ile Serî es-Sakatî arasında Ebû Ali ed-Dekkâk’tan rivâyetle şöyle bir diyalog geçer: “Bir gün Serî bana mahabbetten sordu, şöyle

Bu soruların açık ve kesin yanıtları Cüneyd-i Bağdâdî'nin yazılarında bulunmamaktadır. Fakat erken dönem tasavvuf metinlerinde sûfîlerin Allah-insan arasındaki ilişkiyi izah etmek için mahabbet terimi vurguladıklarını söylemek mümkündür.³⁰³ Buna örnek olmak üzere ilk olarak Kuşeyrî'nin *Risâle*'de çizdiği çerçeveye bakılabilir. Kuşeyrî mahabbet terimi ekseninde tartışılan soru (n) ları şu maddeler altında özetler: (a) Allah'ın insanı yahut insanın Allah'ı sevmesinin anlamı ve neticeleri nelerdir? (b) Allah'ı sevmenin bir sınırı ve sonu var mıdır? Allah'a duyulan sevgi belli şartlarda artıp eksilir mi? (c) Allah'ı seven insanın musibet ve belâlar karşısındaki tutumu ne olur? (d) Allah'ı sevmek ile O'nun emir ve yasaklarına riâyet arasında ne türden bir ilişki vardır? (e) Allah bilgisi marifet ile mi yoksa mahabbet ile mi elde edilir? (f) Allah sevgisi insanı değiştirir mi ya da mahabbet insanın Allah'la birleşmesi anlamına gelir mi?³⁰⁴

Hücvîrî'nin *Keşfü'l-Mahcûb*'ta mahabbet için çizdiği çerçeve Kuşeyrî'nin yaklaşımına büyük oranda benzemektedir. Bununla birlikte vurgulanan hususlar bakımından birtakım ayrılıklar bulunmaktadır. İlk olarak Hücvîrî, mahabbet terimine perdelerin kaldırılmasına dair verdiği sıra-düzen içerisinde namazla birlikte beşinci sırada yer verir.³⁰⁵ Daha sonra mahabbet terimini izah etmek için tohum (çekirdek), içi su dolu sızdırmayan bir testi ve göz bebeğindeki saf beyazlık vb gibi mecazlara başvurur.³⁰⁶ Son olarak ise Allah'ın insanı ve insanın Allah'ı sevmesinin içerdiği anlamlar üzerinde detaylı bir şekilde durduktan sonra, mahabbetin mahiyeti ve dil ile ifadesinin tam anlamıyla mümkün olmadığını belirtir. Onun en özgün yaklaşımlarından biri, Amr b. Osman Mekki'nin *Kitabu'l-Mahabbet* adlı eserinden yaptığı uzunca anlatıda vurguladığı namazın geriye dönük bir tür hatırlama olduğudur. Ruhlar bedenden önce yaratılmışlardır

dedim: Bir kavme göre Allah'ın emirlerine uymak ve muvafakat etmektir, bir kavme göre diğergamlıktır. Bir kavme göre şöyledir, şöyledir. Bunun üzerine Serî kolunun derisini çekti, fakat derisi hiç uzamadı, sonra izzet sahibi Yüce Allah'a yemin ederim ki, şu deri şu kemik üzerinde Allah aşkıyla kurudu ve yapıştı, desem doğru söylemiş olurum dedi ve bayıldı. Aslında esmer olduğu halde Serî'nin yüzünü ayın on dördü gibi pırıl pırıl parlıyordu.” İşte Allah aşkı budur.” Kuşeyrî, *Risâle*, s. 29.

³⁰³ “(Muhâsibî): Rıza, mahabbetin neticesidir. Zira seven, sevgilisinin yaptığı şeye râzı olur. Seven kişi azap içerisinde olursa gönlü sevgi ile şad olur. Nimet içinde bulunursa bu nimet onunla sevgisi arasında bir perde teşkil etmez. Hakk'ın ihtiyarı ve iradesi karşısında kendi ihtiyarını ve iradesini terk eder.” Hücvîrî, *Keşfü'l-Mahcûb*, s. 288.

³⁰⁴ Kuşeyrî, *Risâle*, ss. 347-357.

³⁰⁵ Hücvîrî'nin perde (hicap) lerin kaldırılması için verdiği sıra-düzen şöyledir: 1-Marifetullah, 2-Tevhid, 3-İman, 4-Taharet Abdest, 5-Namaz-Mahabbet, 6-Zekat-Cud Sehavet, 7-Oruç-Açlık, 8-Hac-Müşahede, 9-Sohbet Adabı, 10-Sûfîlerin kullandıkları istilâhlar, 11-Sema. Bu tasnifte dikkati çeken ilk husus, kaldırılması gereken perdelerin başında marifet ve ilimle ilgili terimlerin gelmesidir ki, bu durum sûfîlerin ilmi amele öncelemesiyle ilgili yaklaşımıyla uyumlu bir görünüm arz etmektedir. Bir diğer husus ise, ibadetlerin zâhir-bâtın içerikli anlamlarıyla birlikte, yan yana yer almasıdır. İbadet metafiziği açısından önemli olan bu bölümler Hücvîrî'nin şârihliği sayesinde pek çok kıymetli izah ve tespiti içinde barındırmaktadır. Bkz. *Keşfü'l-Mahcûb*, ss. 397-517.

³⁰⁶ Hücvîrî, *Keşfü'l-Mahcûb*, ss. 442-444.

ve mahabbet ezeli inâyet gereği tüm ruhlarda potansiyel olarak yaratılmıştır. Namaz, insanın ruhunda mündemiç ve fakat cismânî yaratılışı ve dünyevî şartlar çerçevesinde unuttuğu mahabbeti hatırlamasından ibarettir.³⁰⁷ Buradan hareketle Cüneyd-i Bağdâdî'nin Allah'ı bilmek ile sevmek (mahabbet) arasında kurduğu ilişki hakkında aşağıdaki şu tespitleri yapmak mümkündür:

i. İslâm düşünce geleneğinde Allah ile âlem arasındaki ilişki, Mu'tezile tarafından tenzihçi bir yöntemle ele alınırken, fakihler tarafından ise normatif kurallar çerçevesinde değerlendirilmiştir. Buna mukâbil tasavvuf içerisinde Cüneyd-i Bağdâdî'nin sevgi, ünsiyet, yakınlık ve velâyet terimleri etrafında yorumladığı Allah-insan ilişkisi, kelâmın tenzihçi yönteminin ortaya çıkardığı uzaklık fikrini yakınlık ile fıkhnın ortaya çıkardığı şekilcilik ve kuralcılığı ise sevgi ilkesi ile yeniden yapılandırır.³⁰⁸ Cüneyd-i Bağdâdî'ye göre mahabbet kalbin bir meyli iken, sûfilere göre muvâfakat ve tercihi sevgili için yapmak şeklinde tanımlanır.³⁰⁹

ii. Cüneyd-i Bağdâdî'nin Allah'ı bilmek ile sevmek arasında kurduğu irtibat, felsefenin hikmeti sevmek anlamındaki *philo-sophia* terimini anımsatır. Bununla birlikte, Yunan felsefesinde hikmeti sevmek, insanın kudret sahibi ve kimi zaman zâlim Tanrı/lar karşısında duyduğu gücü ve ölümsüzlüğü elde etme çabası olarak yorumlanabilir. Buna mukâbil, Cüneyd-i Bağdâdî'nin düşüncesinde insanın Allah'ı bilme isteği, herhangi bir menfaat beklemeksizin, Allah'ın bizatihi kendisine yönelik bir sevgi şeklinde temeyyüz eder. Öte yandan, felsefede hikmeti bulan kimse, Tanrı karşısında bir güç ve ölümsüzlük devşiren fâil ve etken bir varlık olarak resmedilirken, tasavvufta ise Allah'ın varlığının kuşatıcılığı karşısında münfâil ve edilgen bir şekilde betimlenir.³¹⁰ Böyle bir durumda, insanın varlığı her ne kadar yokluğa taalluk etse de bunun yerini Allah ile kâim bir varlığın almasıyla, eskisinden daha kesin bir bilgiye ve daha tam bir varlığa sahip bir insan portresi ortaya çıkar. Böylece insan, fenâdan sonra Allah ile görür, O'nunla işitir, O'nun iradesiyle hareket eder hale gelir. Cüneyd-i Bağdâdî insandaki bu değişim ve

³⁰⁷ Hücûrî, **Keşfü'l-Mahcûb**, s. 449.

³⁰⁸ Erken dönem sûfilerinde özellikle Bâyezîd-i Bistâmî ve Hallâc-ı Mansûr gibi sekr tarafı güçlü olan sûfilerin sevgi konusundaki aşırı gibi gözükken sözleri bazı ilim erbâbınca hoş karşılanmamıştır. Özellikle kelâmcılar, Allah'ın insanlar tarafından sevilip sevilmececeği, sevginin birbirine benzeyen varlıklar arasında mümkün olduğunu, dolayısıyla Allah ile insan arasında mahiyetleri gereği bir benzerliğin bulunmamasından mütevellit aralarında herhangi bir sevgi bağının olamayacağını dile getirmişlerdir. Gazzâlî ise aksine Allah'ı sevmenin zorunlu bir gereklilik olduğunu ileri sürecektir. Bkz. Süleyman Derin, "Gazzâlî'de Allah Sevgisi", **Tasavvuf: İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi**, C. 2, Sayı: 5, 2001, s. 143.

³⁰⁹ Kelâbâzî, **Ta'arruf**, ss. 128-129.

³¹⁰ Kuşeyrî, **Risâle**, s. 350.

dönüşümü, “Âşıkın kendi sıfatlarını terk etmesi ve bunun yerine sevgilisinin sıfatlarına girmesidir”³¹¹ diyerek ortaya koyar.

iii. Sevmek-bilmek özdeşliği ile ilgili bir diğer husus, her iki eylemin özünde belli bir fayda/ menfaat fikrinden tecrit edilmiş olmasıdır. Bunun anlamı Allah’ın zâtı dışında hiçbir fayda gözetmemektir. Bu noktada, Râbia el-Adeviyye’nin uhrevî maksadı (ödül), insan ile Allah arasından kaldırarak insanın ibadet ve ahlâkî eylemlerinin merkezine Allah’ın bizatihi kendisini konumlandırması İslâm düşünce geleneği açısından, muazzam bir çıkış olarak hatırlanması gerekmektedir.³¹² Başka bir ifadeyle tasavvuf “İnsan hiçbir beklenti ve fayda gözetmeden sevebilir mi?” yönündeki çetin bir soruyu, İslâm düşüncesinin gündemine getirmekle kalmamakta aynı zamanda buna olumlu cevap vermekle özgün bir yaklaşım sergilemektedir.³¹³

Cüneyd-i Bağdâdî bu konudaki yaklaşımını şu sözleriyle ortaya koyar: “Maksada ve menfaate dayanan her sevgi, o maksadın ortadan kalkması ile ortadan kalkar.”³¹⁴ Bu nedenle sevmek, mutlak anlamda bir beklentisizlik anlamına gelmektedir. Peki bunun insanın kemâlî açısından anlamı ve netice/leri nelerdir? Cüneyd-i Bağdâdî bu soruyu, “Hiç şüphen olmasın ki Allah’tan başkasının kulu olduğun sürece gerçek anlamda Allah’ın kulu olamazsın, onun kulluğunu ikmâl etmedikçe tam anlamıyla özgür olamazsın. Sadece Allah’ın kulu olduğunda, ondan gayrısına karşı hür olursun”³¹⁵ diyerek ahlâkın kaynağının beklentisizlik olduğunu ve bunun da insanı özgürleştirileceğini iddia etmektedir.³¹⁶

iv. Cüneyd-i Bağdâdî’nin sisteminde sevmek ve bilmek aynı zamanda Allah ile insan arasında tek taraflı değil aksine çift yönlü bir etkileşime sahiptir. Bu bağlamda, “İnsanın Allah’ı yahut Allah’ın insanı sevmesinin alametlerinin ne/lerdir?” sorusu söz konusu tartışmanın mihverini oluşturmaktadır. Tasavvuf düşüncesinin genel eğilimi,

³¹¹ Kuşeyrî, **Risâle**, s. 350. Ser’i es-Sakatî: Biri diğerine ‘Ey ben!’ demedikçe iki kişi arasındaki mahabbet sâlih ve sahîh olmaz, demiştir. Kuşeyrî, **Risâle**, s. 353.

³¹² Süfyân es-Sevrî’nin (ö.161/778) “İmanın hakikati nedir?” şeklinde kendisine yönelttiği soruya Râbia el-Adeviyye (ö. 185/801?) şu şekilde cevap verir: “Ben O’na ne cehennem korkusu ve ne de cennet sevgisi ile ibadette bulunurum. Eğer korkudan dolayı amel işlersem kendimi kötü bir ücretli sayarım. Bilakis ben O’na olan aşk ve şevkimden dolayı ibadet ederim” Ebu’l-Vefâ el-Guneymî et-Taftazânî, “Zühhd Hareketinin Tasavvufa Dönüşüm Süreci” Çev. Ahmet Ögke, **Ekev Akademi Dergisi**, C. 3, Sayı: 1, Bahar 2001, s. 112.

³¹³ Süleyman Derin, **Love in Sûfism: From Rabia to Ibn al-Farid**, İnsan Publication, İstanbul 2008, p.73-103.

³¹⁴ Kuşeyrî, **Risâle**, s. 353.

³¹⁵ Süleyman Uludağ, **Sırlar Menbaı ve Tarikat Sultanı Cüneyd-i Bağdâdî-i Bağdâdî**, Harf Yay., Ankara, Haziran 2018, s. 74.

³¹⁶ Sûfîler sâlikin nefsin istek ve arzularından kurtulmasını ve sadece Allah’a yönelmesini hürriyet kavramı ile ifade ederler. Bkz. Hücverî, **Keşfü’l-Mahcûb**, s. 123.

insanın Allah'ı sevmesinin en belirgin göstergesinin ihlâs olduğu yönündedir.³¹⁷ Bununla birlikte, ihlâsın yeme-içmede zühd ve hüznün ilkesiyle irtibatlı insanda fiziksel birtakım tezâhürleri de açığa çıkabilmektedir. Cüneyd-i Bağdâdî bu konuda Serî es-Sakatî'den aktardığı rivayet temsil gücü yüksek bir içeriğe hâizdir:

“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.”³¹⁸

Buna mukâbil, Allah'ın insanı sevmesinin nasıl yorumlanması gerektiği konusunda bir takım fikir ayrılıkları mevcuttur. Fakat Cüneyd-i Bağdâdî'nin benimsediği yaklaşım, sevmek-bilmek özdeşliğinin yanı sıra³¹⁹ Allah'ın insanı sevdiğinin en önemli belirtisi için onun gören gözü, işiten kulağı, yürüyen ayağı olması olarak sıklıkla zikredilen *kurb-ı nevâfil* hadisine işaret edilir. Bu meyanda Cüneyd-i Bağdâdî mahabbeti şöyle tanımlar: “Sevenin sıfatlarının yerine sevilenin sıfatlarının geçmesidir.”³²⁰ Bunun tasavvuf düşüncesi için ifade ettiği anlam ise kâmil insanın niyet, irade ve eylemlerinde sadece Allah'a tahsis etmesidir. Bu konudaki yaklaşımını Cüneyd-i Bağdâdî, “Mahabbet kalbin meylidir” sözüyle ortaya koyar. Ona göre mahabbet, kulun kalbinin Allah'a ve O'na ait olan şeye meyletmesi ve yönelmesidir.³²¹ Bunun neticesinde Allah, insana doğru düşünmeyi ve buna uygun yaşam sürmeyi kolaylaştırır ki, tasavvuf terminolojisinde bu durum *tevfiik* olarak da isimlendirilir.³²²

v. Son olarak Cüneyd-i Bağdâdî'nin içinde yaşadığı dönemde, Allah ile insan arasındaki ilişkinin seven-sevilen yahut âşık-mâşuk şeklinde betimlenmesinin özellikle sûfîler açısından olumsuz birtakım neticeleri olduğuna değinmek gerekmektedir. Gulâm Halîl olayında mutasavvıflar Halife Muvaffak'a şikâyet edilmiş ve bunun neticesinde içlerinde Cüneyd-i Bağdâdî'nin de bulunduğu pek çok sûfî soruşturma ve tatbikata

³¹⁷ Zünnûn Mısırî, Allah'ı seven ve O'na âşık olan insanın en önemli göstergesinin, Allah'ın habîbi olarak nitelediği Hz. Peygamber'in fiilleri ve ahlâkını izlemesi olduğunu söyler. Ona göre, Hz. Peygamber'e ittiba' etmek, ilâhî sevginin bir tezâhürüdür. Bkz. Kuşeyrî, **Risâle**, s. 24.

³¹⁸ Kuşeyrî, **Risâle**, s. 353-354.

³¹⁹ Tasavvuf disiplinin Allah'ın yaratması ile sevgi ilkesi arasındaki ilişkiyi Konevî özelinde ele alan bir çalışmanın ulaştığı sonuca göre, Allah, bilinmeye dair arzu ve sevgisi sebebiyle âlemi yaratmıştır. Buna göre Allah bilinmeyi sever ve bu sevgi, yaratmayı tetikler. Bkz. Naim Şahin, “Sadreddin Konevî'de Yaratma-Sevgi İlişkisi”, **I. Uluslararası Sadreddin Konevî Sempozyumu Bildirileri**, 2010, ss. 211-219.

³²⁰ Ebû Nasr Serrâc, **Lüma'** (İslâm Tasavvufu), s. 59.

³²¹ Kelâbâzî, **Ta'aruf (Doğuş Devrinde Tasavvuf)**, s. 176.

³²² Hücvîrî, **Keşfü'l-Mahcûb**, s. 81.

uğramıştır.³²³ Bu olay, bize Allah-insan ilişkisinin mahabbet ilkesi etrafında yorumlanmasının bazı çevrelerce hoş karşılanmadığını, dahası eleştirildiğini göstermesi bakımından önemlidir.³²⁴ Bu karşı çıkışın sebeplerinde ilki, özellikle kelâm cihetiyle, tenzih ilkesinin zarar göreceği endişesidir. Bir diğeri ise, sünnî düşüncenin uhrevî maksat ile ödül fikri arasında kurduğu irtibatın flulaşmasının doğurabileceği ibâhî eğilimlerdir.

2.2.2. Olmazdan Önceki İlk Hale Dönmek: Fenâ

Erken dönem tasavvuf literatüründe fenâ-bekâ hakkında kelâmî (ilmi) ve tasavvufî (hâl ilmi) olmak üzere iki izah şekli mevcuttur. Kelâm terminolojisi bakımından fenâ-bekâyâ göre varlıklar üç kategoride sınıflandırılabilir: (a) Başlangıcı ve sonu olan varlıklar. Örneğin dünya gibi. (b) Başlangıcı bulunan ve fakat sonunda fânî olmayacak olan varlıklar. Örneğin Ahiret, cennet ve cehennem gibi. (c) Başlangıcı ve sonu ezelî ve ebedî olan. Sadece Allah. Dolayısıyla, kelâm perspektifinden fenâ-bekânın anlamı, *dünyanın fânî âhiretin ise bâkî olduğunu bilmekten* ibarettir.³²⁵

Erken dönem tasavvuf literatüründe içerik bakımından fenâ-bekâ iki anlam boyutuna sahiptir: Ahlâkî değişim ve beşerî varlığın Hakk karşısında fânî olması anlamında havâss ehlinin maksadı olan fenâ. Ahlâkî bakımdan fenâ-bekâ, kötü huyların yok edilip (fenâ) yerlerine iyi huyların ikâme (bekâ) edilmesi anlamına gelir.³²⁶ İnsanın ahlâklanma süreci iyi-kötü eylemlerin bir tür zıtlık içinde kurgusu üzerine kuruludur. Cömertlik, cimrilik ve savurganlığın itidal noktası olarak değil, cimriliğin ortadan kaldırılması esasına dayanır. Bu konuda sûfîlerin genel yaklaşımı birbirine zıt içeriklere sahip iki şeyin aynı anda aynı mekanda var olmasının mümkün olamayacağı üzerine kuruludur. Kuşeyrî ise *Risâle*'de fenâ-bekâ bahsini insanın ahlâklanma süreci açısından ele alır ve daha sade ve açık bir terminoloji kullanır. Ona göre insanda iyi ve kötü olmak

³²³ Süleyman Ateş, *Cüneyd-i Bağdâdî (Hayatı, Eserleri ve Mektupları)*, ss. 66-70.

³²⁴ Tasavvuf literatüründe mahabbet görüşüyle tanınan Semnûn Muhib, Gulâm Halîl olayından olumsuz anlamda etkilenmiş sûfîlerden biridir. Hücvîrî bu konuda şu dikkat çekici bilgileri aktarır: “Gulâm Halîl mürâî bir adamdı. Zâhidlik ve sûfilik davasında bulunurdu. Çeşitli hileler ve oyunlarla kendisini halifenin ve halifenin çevresinde bulunan devlet adamlarının katında meşhur etmişti. Şimdi zamanımızda bulunan pek çokları gibi dinini dünya karşılığında satmıştı. Şeyhlerin ve dervişlerin kötülüklerini ele alır, halifenin önüne sererdi. Maksadı şeyhleri terk edilmiş bir hale getirmek, halkın onlarla teberrek etmelerinin önüne geçmektir. Böylece durumunu sağlamlaştırmak ve mevkiini korumak isterdi. Ne mutludur Semnun ve öbür şeyhler ki, bu sıfatla tek bir kişiden başkası çıkmadı. Şimdi şu zamanda ise bir muhakkıkın yüzbin Gulâm Halîl'i vardır. Fakat korkuya mahal yok leş için en layık olan, kerkesler ve akbabalardır! (Gulâm Halîl gibi riyakâr hocalar, muhakkık âlimlerin giybetini yaparak murdar ve ölü eti yemiş gibi olurlar)” Hücvîrî, *Keşfü'l-Mahcûb*, s. 239.

³²⁵ Hücvîrî, *Keşfü'l-Mahcûb*, s. 365.

³²⁶ Ebû Nasr Serrâc, *Lüma'* (İslâm tasavvufu), ss. 400-401; Kelâbâzî, *Ta'arruf*, ss. 200-212; Kuşeyrî, *Risâle*, ss. 102-104.

üzere iki tür ahlâkî vasıf bulunmaktadır. Cimrilik ve cömertlik, kibir ve tevazu türünden birbirine zıt ahlâkî nitelikler insan tabiatında aynı anda bulunamaz. Bunlardan biri geldiğinde diğeri gider. Kuşeyrî insandaki ahlâklanma sürecini bu türden bir diyalektik içerisinde betimler ve fenânın esasında insandaki kötü huyların giderilip yerine iyi huyların yerleşik kılınması olarak yorumlar.³²⁷ Bununla birlikte tasavvufa göre fenâ-bekânın esas anlamı bu değildir.

Fenâ-bekânın gerçek anlamı havassın yaşadığı tecrübe yani beşerî varlığın Hakk'ın varlığı karşısında fânî olmasıdır. Fenâ, sâlikin nefsinin haz ve arzularından fânî olması anlamına gelir.³²⁸ Sâlik bu durumda *temyiz* özelliğini kaybeder. Temyiz ise ancak bir şeyle diğeri bir şey arasında söz konusu olur. Sâlik için, fenâ durumunda eşya tek bir şey haline geldiği için temyiz hali düşer.³²⁹ Bu durumda sâlikin nezdinde her şey eşit hale gelir. Bunun anlamı, sâlikin tüm hal ve hareketlerinde sadece Allah'ın rızasına uygun davranır hale gelmesidir. Sûfiler sâlikin bu yönelimini, *ta'zim* ve *muvâfakat* olarak adlandırırlar. Muvâfakatın esası, sâlikin tüm niyet ve amellerinde, şimdi ve ileride Allah dışında hiçbir dünyevî ve uhrevî fayda beklentisi içerisine girmemesi anlamına gelir.³³⁰ Böylece sâlik olmazdan evvelki gibi olur.³³¹

İlk dönem sûfileri fenâ için sıklıkla şu iki hadise atıfta bulunurlar: *Hârîse ve kurb-ı nevâfil hadisi*.³³² Allah'ın fâil insanın ise münfâil bir şekilde resmedilmek suretiyle beşerî varlığın fenâsı ile kastedilen şey, insanın maddi varlığının yok olması anlamına gelmez. Öte yandan bunun anlamı, insanın melek, ruhani yahut deli olması da değildir. Beşerî varlığın fenâsıyla kastedilen şey, *nefsâni hazlarını görmekten fânî olmasıdır*.³³³ Nitekim erken dönem tasavvufta fenâ-bekâyı sufilerden farklı bir şekilde tanımlayan ve kendilerini tasavvufa nisbet eden ibâhi ve hulûlî eğilimlerin varlığı ile külli fenâyı savunanların varlığı, ilk dönem sufilerini aynı zamanda fenâ-bekânın ne olmadığına dair açıklamalar yapmalarına sevk etmiştir.³³⁴ Üstelik cem'-tefrika, gaybet-şühud, sekr-sahv gibi kavramlar esasında fenâ-bekâ halinin bir başka terimlerle yeniden ifade edilmesinden ibarettir. Fenâ ile ilgili bir diğeri önemli husus, sâlikin fenâdan sonra eski vasıflarına, önceki ahlâkî durumuna iade edilip-edilmeyeceği ile alakalıdır. Bu tartışma esasında fenâ

³²⁷ Kuşeyrî, *Risâle*, ss. 101-102.

³²⁸ Kelâbâzî, *Ta'arruf*, s. 142.

³²⁹ Kelâbâzî, *Ta'arruf*, ss. 146-147.

³³⁰ Kelâbâzî, *Ta'arruf*, ss. 142-143.

³³¹ Kelâbâzî, *Ta'arruf*, s. 145.

³³² Kelâbâzî, *Ta'arruf*, ss. 143-144.

³³³ Kelâbâzî, *Ta'arruf*, ss. 145-147.

³³⁴ Hücvîrî, *Keşfü'l-Mahcûb*, s. 367.

ile gerçekleşen ahlâkî değişimin kalıcı olup-olmadığıyla ilgilidir. Bu konuda sûfîlerin genel yaklaşımı, sâlikin değişiminin kalıcı olduğu yönündedir.³³⁵

Kuşeyrî'ye göre “beşerî sıfatlarından fâni oldu” sözünün anlamı, sâlikin sadece Allah ile meşgul bir halde bulunmasını ifade eder. Bunun için şöyle bir örnek verir: Bir kimse saltanat sahibi birinin huzuruna girdiğinde, onun makamının ve şahsiyetinin yüceliğinden dolayı kalbini istila eden heybetten dolayı bulunduğu odayı ve içindekileri çıktuktan sonra hatırlamaz. Dolayısıyla Kuşeyrî, yaratılmış bir varlığın kendi cinsinden bir mahlûk karşısında bu türden kısa süreli bir değişim yaşarken, yaratıcısı karşısında geçireceği değişim anlaşılır hale gelecektir.³³⁶ Hücvirî ise salikin fenâda geçirdiği değişimi ise demir-ateş metaforundan hareketle izah eder.³³⁷

Fenâ sürecinde iki tip insan ortaya çıkar. Bunlardan ilki, fenâdan bekâya dönmeyen sâlikin durumudur. Kendisine rehberlik ve mürşitlik görevi verilmez. Halk arasında divâne gözüyle bakılır. Temyiz kabiliyeti yoktur ve fakat Allah tarafından günah işlemekten muhafaza edilir. Bilal Habeşi ve Üveys Karnî gibi. İkinci fâni ise, bekâya döndürülen ve insanları terbiye ile mükellef tutulan mürşitlik göreviyle mücehhez hale gelen sâliktir. Nefsinin vasıfları ile değil Allah'ın vasıfları ile tasarrufta bulunur.³³⁸

Cüneyd-i Bağdâdî'nin düşünüm çerçevesini özgün kılan husus, insanın nihai yetkinliğini ifade eden fenâ-bekâ terimlerini elest bezmi ve mîsâk ilkesi etrafında sistematik olarak tartışmasıdır. Ona göre insanın başlangıcı ile sonu aynı noktada birleşmektedir. İnsan ilk olarak elest bezminde ruhlar âleminde yaratılmış olmakla birlikte, nihai yetkinlik süreci sonrasında varacağı menzil olmazdan önceki ilk hâle dönmekten ibarettir. Olmazdan önceki ilk hale dönmenin anlamı ise insanın fenâ halinde her türlü beşerî his ve iradede soyutlanmak suretiyle Allah karşısında tam bir edilginlik pozisyonuna geçmesidir.³³⁹

Cüneyd-i Bağdâdî'nin *Kitâbü'l-Fenâ* adlı risâlesini şu üç soru etrafında değerlendirmek gerekir: (a) Allah ile insan ilişkisinin sınırları nereye kadar gider? Bununla irtibatlı olarak Allah, insanın zihninde bir kavram olarak mı bulunur yoksa insan Allah'ı gerçekten görebilir mi? (b) İnsan mı Allah'ı bilir yoksa Allah mı insanı

³³⁵ Kelâbâzî, *Ta'arruf*, ss. 146-147.

³³⁶ Kuşeyrî, *Risâle*, ss. 101-102.

³³⁷ Hücvirî, *Keşfü'l-Mahcûb*, s. 369.

³³⁸ Kelâbâzî, *Ta'arruf*, ss. 150-151.

³³⁹ Cüneyd-i Bağdâdî, *Kitâbü'l-Fenâ*, ss. 32-37.

bilmektedir? (c) En son gaye olan fenâ haline ulaşıldığında insandan tam olarak geriye ne kalmaktadır?³⁴⁰ Bu ve benzeri soruların, fenâ hâlini tecrübe etmeden yanıtlanıp yanıtlanmayacağı müstakil bir sorun olmakla birlikte, Cüneyd-i Bağdâdî'nin söz konusu tecrübeyi yaşamış olsa bile bu konuda vereceği cevapların ikincil bir aktarımdan öteye geçemeyeceği belirtilmelidir.³⁴¹ Şu halde fenâ etrafında yapılan tüm konuşma ve tartışmaların meselenin doğrudan değil aksine dolaylı olarak incelenmesiyle şekillendiğini unutmamak gerekir.

Cüneyd-i Bağdâdî, fenâ terimini üçlü bir tasnifle ele alarak onun hiyerarşik yapısına işaret eder ve insanın yetkinleşme sürecinin kendi içinde birtakım dereceleri olduğunu söyler. Fenânın ilk aşaması, cehd ve amel ile birlikte, nefse muhâlefet ederek kötü huy ve sıfatları terk etmektir. Fenânın ikinci aşaması, ibadetlerden haz almaktan sakınmaktır. Son aşama ise insanın müşâhedesinde fâni olmasıdır.³⁴² Bu durumda insan benliğine eklenen tüm dünyevî ve beşerî sıfatlardan kurtulur. Bununla birlikte Cüneyd-i Bağdâdî, fenânın son kademesini insan için varlığın en tam hali olarak tanımlar.³⁴³

Cüneyd-i Bağdâdî, insanın fenâ mertebesindeki halini, yağmur bulutuna benzetir.³⁴⁴ İnsan ahlâkî olgunlaşması yolunda ortaya koyduğu cehd ile bir yağmur bulutu kümesini kendisine doğru çeker. Böylece başlangıçta etkin bir pozisyona sahip olan insan, söz konusu sorumlulukları yerine getirdikçe edilginleşmektedir. Böylece fenâ mertebesine gelince, adeta bir yağmur sağanağına maruz kalır. Cüneyd-i Bağdâdî, burada, suyun ölü toprağı diriltmesi ve hayat verici (şifa) özelliği ile ilâhî bilginin insanı

³⁴⁰ İnsanın nihai yetkinliğe ulaştığında ne olacağı ya da geçirdiği değişim ve dönüşümü ele alan fenâ ile ilgili metinler, insanlık tarihinde mevcuttur. Bunun için Bkz. Cündülla Avcı, **Fenâ ve Bekâ Anlayışının İslâm Öncesi Kökenlerine Dâir İnceleme**, Pamukkale Üniversitesi SBE, 2019.

³⁴¹ Hücvîrî'nin sûfilerin tevhîdin kendisinden değil ancak tevhîdin bilgisinden konuştuklarını *ilm-i tevhîd* ve *ayn-ı tevhîd* ayrımından hareketle izahı için Bkz. Hücvîrî, **Keşfü'l-Mahcûb**, s. 416.

³⁴² Cüneyd-i Bağdâdî, **Resâil**, s. 60. Fenâ, özü itibarıyla insanın yetkinleşme sürecini ifade eden bir terim olmak bakımından, hiyerarşik bir süreci ifade eder. Önce kötü ahlâkî vasıfların fenâsı, daha sonra iyi ahlâkî niteliklerden doğabilecek kibir gibi duyguların ortadan kalkması ve son olarak da kişinin müşâhedesinde yok olarak bir tür bilinçsizlik hali içerisinde bulunması. İnsani yetkinliğin bir matruşkayı andıran bu iç içe katmanlı yapısı, kimi zaman zühd kavramı ile de ifade edilegelmiştir. Bu meyanda Beyazîd Bistâmî'ye (ö. 243/848) sülûkunun başlangıcı anlamında nasıl zühd yoluna girdiği sorulduğunda, “zühdün tek bir menzili yoktur ki, bir tek cevap vereyim” diyerek, onun esasında üçlü hiyerarşik doğasına işaret etmiştir. Buna göre, zühdün ilk aşaması, dünyevî; ikincisi uhrevî sonuncusu ise, Allah dışındaki tüm varlığa karşı zühd içinde olmaktır. Bu son aşamadan sonra ise, Beyazîd, ilâhî aşkın kendisini kuşatmasıyla birlikte, ortaya çıkan şaşkınlık hali neticesinde Allah'ın zâtını bilmenin imkânsızlığını idrak ettiğini ve hâtiften gelen bir sesin, nihâyet maksadına eriştin, şeklinde kendisine hitâp ettiğini söyler. Böylece, insani yetkinliğin ulaştığı nihai nokta, Allah karşısında insanın derin bilgisizliğinin ufkuna ulaşması şeklinde ifade edilebilir. Bkz. Kuşeyrî, **Risâle**, s. 38.

³⁴³ Cüneyd-i Bağdâdî, **Kitâbü'l-Fenâ**, s. 33.

³⁴⁴ Cüneyd-i Bağdâdî, **Resâil**, ss. 17-18.

yetkinleştirmesi arasında benzerlikler bulur. Ve bu konudaki düşüncelerini şu şekilde ifade eder:

“Bil ki, övgüsü parlak olan Allah, halkına indireceği rahmetinin bir damlasıyla ölüyü diriltir. Sen bu hayat veren yağmuru talep et, iyice suya kandırılmış olsun. Çünkü bu bulutun ilk çisintileri sana şifa verir. Eğer yağmuru artarsa sırrından dünya meylini yıkar, cismine değerse senden diğer hastalıkları temizler. Onu tatman nefsenden hevâyı öldürür.”³⁴⁵

Cüneyd-i Bağdâdî, *Resâil*'de fenâ ile ilgili kendisine yöneltilen şu sorulara yer verir: “Fenâ halinde insanda hiçbir sıfatın kalmamasının ve insana hiçbir şeyin câzip gelmemesinin anlamı nedir?” “Ben yok iken benim varlığımı inşâ ettiği gibi, benim varlığımı yok etti, ne demektir?” “Fenâ mertebesinde bulunanlar, vücûtlarını ve ilimlerini kaybettiklerine göre, içinde bulundukları hâli nasıl bilebilirler?” “Allah’ın huzurunda bulunmanın insan üzerindeki etkisi nedir?” “Allah’ı müşâhede etmenin zevki, niçin cehdin kemâli olmaktadır?” “Fenâ mertebesine ulaşanlar, belâ/lara mı maruz kalırlar?”³⁴⁶ Cüneyd-i Bağdâdî, soru-cevap şeklindeki bir diyalog içerisinde bu soruları yanıtlandırır.

İlk olarak, Cüneyd-i Bağdâdî, sâlikin fenânın son mertebesinde köklü bir değişim geçirdiğini düşünür. Bu, insanın beşerî varlığının Hakk’ın varlığı karşısında fâni olması anlamına gelir. O, Allah insanı nasıl yoktan var ettiyse; var iken de yok edebilir, der.³⁴⁷ Dolayısıyla zâhir âlimlerinin anlamakta güçlük çektiği bu noktanın izahı ancak bu şekilde olabilir.³⁴⁸ Yoktan yaratmayı kabul eden bir kişi için var iken yok etme anlaşılır birşeydir. Fenânın bu aşamasında insan pâsif ve edilgen bir varlığa dönüşürken; Allah ise fâil ve etken bir özne konumuna yükselir. Cüneyd-i Bağdâdî, bu konudaki yaklaşımını şu sözleriyle ifade eder: “O’na karşı hiçbir tesir yapamadım. Çünkü O’na tesir kâr etmez. O’ndan haber vermedim. Zira haberleri idare eden O’dur. Sıfatıyla benim resmimi mahvetmemiş miydi? Mahvolduğum için O’nun yakınında bilgim yok oldu. Önce yaratan sonra tekrar kendine çeviren O’dur.”³⁴⁹

Cüneyd-i Bağdâdî, Allah’ı müşâhede etmekten kaynaklanan şevkin, nefsten kaynaklanan tüm arzuların yerini alacağını söyler. Fenâ içerisindeki sâlik nezdinde

³⁴⁵ Cüneyd-i Bağdâdî, *Resâil*, s. 17.

³⁴⁶ Cüneyd-i Bağdâdî, *Kitabü'l-Fenâ*, ss. 32-37.

³⁴⁷ Cüneyd-i Bağdâdî, *Kitabü'l-Fenâ*, s. 32.

³⁴⁸ Hücûrî, fenâ-bekânın ilim (kelâm) ve hâl ilmi (tasavvuf) açısından iki anlamının bulunduğunu söyler. Bununla birlikte sufilerin fenâ-bekâyı biri ahlâk diğeri de havâss açısından olmak üzere kendi içinde iki kısımda mütalaa ettiklerini, zâhir âlimlerinin ise anlamakta güçlük çektikleri noktanın havâssın maksadı olan fenâ olduğunu söyler. Bkz. Hücûrî, *Keşfü'l-Mahcûb*, s. 365.

³⁴⁹ Cüneyd-i Bağdâdî, *Kitabü'l-Fenâ*, s. 32.

dünyadaki bütün zevkler uçar gider ve eşya cezbedici özelliğini yitirir. Böylece o dünyevî alakaların tümünden kesilerek adeta başlangıçta olmamış gibi olur.³⁵⁰ Rabbânî sıfatlar, ezeliyet etkileri ve süreklilik işaretleri insanı kuşatır.³⁵¹ Kelâbâzî, sâlikin geçirdiği bu değişimi *temyiz*in ortadan kalkması olarak yorumlar.³⁵² Cüneyd-i Bağdâdî ise tasavvuf ehlinin seçkinlerinin (havâss) maksadını oluşturan fenâ hakkındaki yaklaşımını şu sözleriyle ortaya koyar:

“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 tavsif 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.”³⁵³

Cüneyd-i Bağdâdî’ye yöneltilen sorulardan bir diğeri, fenânın nihai mertebesinde sâlik beşerî varlığından ve ilminden fânî oluyorsa, içinde bulunduğu hâli nasıl bileceği problemidir. Bu konuda onun yaklaşımı, insanın tüm hal ve hareketlerinin kaynağının Allah olduğu yönündedir. Sâlik bu makamda, Allah ile var olur, Allah ile görür, Allah ile işitir, Allah ile irade eder. Kelâbâzî, sâlikin fenâdaki bu durumunu *muvâfakat* ve *ta’zim* (hürmet) terimleri ile izah eder.³⁵⁴ Muvâfakatın esası ise, sâlikin tüm niyet ve amellerinde, şimdi ve ileride Allah dışında hiçbir dünyevî ve uhrevî fayda beklentisi içerisine girmemesi anlamına gelir.³⁵⁵ Bu noktada Cüneyd-i Bağdâdî ise *kurb-ı nevâfil* hadisine atıfta bulunarak onu şerh eder. Onun yorumunda hâkim olan fikir, insanın tüm niyet, düşünce ve eylemlerinin kaynağının Allah olduğu yönündedir. Cüneyd’in *kurb-ı nevâfil* hadisine getirdiği yorum şöyledir:

“Allah, o kulu teyid eder, ona tevfiik verir, ona hidâyet eder, ona gösterir: Dilediğini dilediği şekilde. Doğru ve gerçeğe uygun şekilde gösterir. Bu, Allah’ın o kulda yaptığı işi ve ona lütuflarıdır. Bu hal, Allah’a ait bir şeydir. Bu fiiller, kendinden zuhur eden kula ait değildir. Çünkü bunlar ondan sudur etmemiştir. Ondan değildir ve onunla da değildir. Bunlar ona başkasından gelmiştir. O halde bunların o başkasına (yani Allah’a) atfedilmesi daha uygundur. İşte o kula ait olmayan o fiilleri bu manada tefsir etmek mümkündür.”³⁵⁶

Cüneyd-i Bağdâdî’ye yöneltilen sorulardan biri de sâlikin müşâhede zevkinin niçin cehdin kemâlî neticesinde ortaya çıktığıyla alakalıdır.³⁵⁷ Bu soru esasında tasavvuf

³⁵⁰ Hücvîrî, **Keşfü’l-Mahcûb**, ss. 416-417.

³⁵¹ Cüneyd-i Bağdâdî, **Resâil**, ss. 42-43.

³⁵² Kelâbâzî, **Ta’arruf**, ss. 146-147.

³⁵³ Cüneyd-i Bağdâdî, **Kitâbü’l-Fenâ**, s. 32.

³⁵⁴ Kelâbâzî, **Ta’arruf**, ss. 146-147.

³⁵⁵ Kelâbâzî, **Ta’arruf**, ss. 142-143.

³⁵⁶ Cüneyd-i Bağdâdî, **Kitâbü’l-Fenâ**, ss. 33-34.

³⁵⁷ Cüneyd-i Bağdâdî, **Kitâbü’l-Fenâ**, s. 34; Ali Hasan Abdülkadir, **The Life, Personality and Writings of Al-Junayd**, The Trustees of the E.J.W. Gibb Memorial, London, 1976, ss. 81-88.

literatüründe mücâhede-müşâhede ilişkisinin bir uzantısıdır. Sûfilerin çözümleme modellerinde esas sorun insanın irade, çaba ve gayreti ile Allah'ı müşâhede arasındaki bağın belirli bir determinizm içerip içermediğiyle ilgilidir. Bu konuda sûfilerin yaklaşımları paradoksal bir görünüm arz etse de çoğunlukla uzlaşmacı bir tavır sergilerler. Hücvîrî'nin konuya yaklaşımı bu minval üzeredir.³⁵⁸ O, sûfilerin mücâhede-müşâhede ilişkisinde dilde cebrî iken; amelde Mu'tezili olduklarını söylemektedir ki³⁵⁹, söz konusu tespit sûfilerin söylemleri ile yaşamları mukayese edildiğinde yerinde bir değerlendirme olarak kabul edilebilir. Dolayısıyla Cüneyd-i Bağdâdî'nin yaklaşımı, Hücvîrî'nin tespitinden hareketle Cebrîlik ile Mu'tezile arasında bir pozisyon olarak yorumlanabilir. Nefsin ıslâhı için cehd ve gayret gereklidir ve fakat müşâhedenin gerçek sebebi insanın ameli değil Allah'ın inâyetidir. Cüneyd-i Bağdâdî'nin nefsin terbiyesinde amele yaptığı vurguyu gösteren ifadelerinden biri aşağıdaki gibidir:

“Allah hakkında marifet sahibi olanlar, iyilik ve ibadet gibi amelleri terk etme ve aziz ve celil olan Allah'a yaklaşma derecesine ulaşan kimselerdir, diyen bir adam görmüş ve şöyle demişti: Bu, amellerin lüzumsuzluğuna inanan bir topluluğun lafıdır. Bana göre bu büyük bir hatadır. Hırsızlık ve zina yapanın durumu, bu sözü söyleyenin halinden daha iyidir. Şüphe yok ki, Allah Teâlâ hakkında marifet sahibi olan arifler, amelleri Allah Teâlâ'dan alırlar ve bu amellere göre hareket etmek suretiyle yine ona dönerler, amelle arama bir mâninin (şer'î bir mazaretin) girmesi hali müstesna, bin sene ömrüm olsa iyi amellerimden zerre kadar eksiltmezdim.”³⁶⁰

Bununla birlikte, Cüneyd-i Bağdâdî, insana beşerî varlığın iade edilmesi neticesinde (bekâ) önceki halinden ayrılmaktan kaynaklanan bir özlem ve hüzn ile dolacağını söyler.³⁶¹ Bu hasret ve üzüntü, onda Allah'a duyulan iştîyak ve ihtiyaç ile ikinci bir kemâl sürecinin başlamasına sebep olacaktır. O, bu hali “Allah'tan kaybolduktan sonra Allah tarafından beşeriyete çıkarılmasından, O'nunla dolduktan sonra O'nun tarafından hasrete atılmasından nasıl hasrete düşmez ki!”³⁶² sözleriyle ifade edecektir.

Cüneyd-i Bağdâdî'ye fenâ ile ilgili yöneltilecek son soru, sâlikin fenâ mertebesine ulaştığından niçin belâ/lara maruz kaldığı yönündedir. Buradaki belâ, sâlikin fenâdan sonra bekâyâ döndürülmesiyle alakalıdır. İnsana beşerî varlığı yeniden iade edilmesinin anlamı, Allah ile arasında ince bir perde (hicab) nin oluşması anlamına gelmektedir.³⁶³

³⁵⁸ Hücvîrî, **Keşfü'l-Mahcûb**, s. 317.

³⁵⁹ Hücvîrî, **Keşfü'l-Mahcûb**, ss. 96-97.

³⁶⁰ Kuşeyrî, **Risâle**, s. 50.

³⁶¹ Cüneyd-i Bağdâdî, **Kitâbü'l-Fenâ**, s. 35.

³⁶² Cüneyd-i Bağdâdî, **Kitâbü'l-Fenâ**, s. 35.

³⁶³ Cüneyd-i Bağdâdî, **Kitâbü'l-Fenâ**, ss. 35-36.

Nitekim erken dönem tasavvuf literatüründe Allah ile insan arasında perde (hicap) olan herşey belâ kapsamı içerisinde değerlendirilir.³⁶⁴ Cüneyd, beşerî varlığın iade edilmesiyle sâlikin karşılaştığı belâ/ları şu sözleriyle ifade eder:

“Belâ ehli, Hakk’ın kendilerinde yaptığı işe, Allah’ın kendilerinde cereyan eden hükmüne bitiştikleri zaman sırları garipleşir, ezelde olduğu gibi ruhlarını yitirirler. Vatanlar onları barındırmaz. Vücudun ilk mekanları onları setretmez. Kendilerini belâya düşürenin aşkıyla yanarlar. Ve ikinci defa o hali kaybedip beşeriyete dönmenin ızdırabı içinde daima inlerler. Bu kaybediş, onları derinden yaralamış, onların beşerî vücutları kendilerini sıkıştır. Onlar Allah’ı ararken çok üzgün, çok iştiyak ve çok ızdırıp içindedirler. Bu iştiyak onlara susuzluk getirir. Bağırsaklarındaki susuzluğu artırır. Allah’ı bilme peşinde koşarken kendilerini tamamen onda kaybederler. Ruhun Allah’a olan bu susuzluğu ona her türlü matemden daha acı bir ızdırıp verir. Ve her kisvede (şekilde) (Allah’a) bir işaret görmesi, ruha fakrın tadını tattırır. Tekrar cehdi yüklenme görüşünü tazeler.”

2.2.3. İnsanın Kemâlinin İkinci aşaması: Bekâ

Erken dönem tasavvuf literatüründe bekâ kavramının birden fazla anlam daireleri bulunmaktadır. Bu tasniflerden birine göre, bekâ şu üç cihetle incelenebilir: 1-İlim, 2-Ahlâk, 3-Kemâl. İlk anlamıyla bekâ, kelâm ve İslâm felsefesinin varlığı zorunlu-mümkün şeklindeki ayrımını anımsatır.³⁶⁵ Ahlâk cihetiyle bekâ ise, iyi huylar ortaya çıktığında kötü huyların fânî olması anlamında kullanılır.³⁶⁶ Kemâl açısından bekâ ise, insanın nihai gayesine vâsıl olmasıyla ortaya çıkan bekâ halidir ki, bu aşamada insan haller ve makamlar gibi kayıtlardan azade hale gelir.³⁶⁷

Fenâ ve bekâ insanın kemâlinin göstergesi olmakla birlikte, tamlığın ve mükemmelliğin kendisi değildir. Tasavvuf düşüncesi insanın gerek dünyada gerekse ölümden sonraki mutlak kemâlini olumsuzlamaktadır. Bunun iki temel nedeni vardır: (a) Allah’ı tenzîh etme düşüncesi ve (b) İbâhî-hulûlî yaklaşımların ittihad iddiaları. Söz konusu iki nedenden dolayı sûfîler insanın nihai gayesinin Allah’ı bilmek suretiyle O’na ünsiyet ve yakınlık kurmak olduğunu iddia etmekle birlikte hiçbir zaman mezkûr gayeye

³⁶⁴ “Bir belâ ki belâyı verenin müşâhedesinde ve temaşâ edilmesinde vukua gelir. O belâ, belâ olmaz, aksine nimet olur. Belâyı veren Allah ile kul arasında bir hicap ve perde hali içinde bulunan nimete gelince hakiki belâ işte budur. Çünkü cehennemde hicap ve perdeden daha şiddetli bir belâ yoktur. Şayet cehennemlik olanlar, Cehennemde iken Allah Teâlâ’yı mükâşefe ve temaşâ etmiş olsalardı günahkâr olan mü’minler hiçbir zaman cenneti hatırlarından geçirmezlerdi.” Hücûvîrî, **Keşfü’l-Mahcûb**, s. 209.

³⁶⁵ Hücûvîrî, **Keşfü’l-Mahcûb**, s. 365.

³⁶⁶ Hücûvîrî, **Keşfü’l-Mahcûb**, ss. 366-367. “Cehlinden fânî olan ilmi ile bâkî olur; şehvet ve arzudan fânî olan Allah’a dönüş hâlî ile bâkî kalır; dünyaya rağbet etmekten fânî olan zühd ile bâkî olur; hevâ ve hevesinden fânî olan Allah Teâlâ’nın iradesi ile bâkî kalır. Diğer tüm sıfatlar için de aynı şey söylenebilir.” Kuşeyrî, **Risâle**, s. 104.

³⁶⁷ Hücûvîrî, **Keşfü’l-Mahcûb**, ss. 366-367.

tam anlamıyla erişilemeyeceğinin altını çizerler. Bunun için Allah-insan arasındaki yakınlığın zâtların yakınlığı manasında³⁶⁸ anlaşılmması gerektiğini ifade ederler.³⁶⁹

Cüneyd-i Bağdâdî, insan için bekâyı ahlâkî olgunluk, yakînin elde edilmesi ve değişim olmak üzere üç anlamda kullanır. Ahlâkî olgunluğu ifade etmesi anlamında bekâ, birtakım huy ve ahlâkın insanda yerleşik hale gelmesi için kullanılır. İnsanda erdemli eylemlerin kalıcılık kazanması anlamında bekâ, fenânın muhâlifidir. Buna göre, insanda kötü bir huy belirdiği takdirde iyi huy ortadan kalkar yahut bunun tam tersi bir durum gerçekleşir. Dolayısıyla cömertlik ortaya çıktığında cimrilik doğal ve zorunlu olarak ahlâk alanını terk eder. Kuşeyrî, insanın ahlâkî yetkinleşmesindeki bu durumu bir şeyden fânî olan onun zıddıyla bâkî olur, şeklinde ortaya koyar. Kuşeyrî'nin, ahlâk ile bekâ arasında kurduğu dikotomi için aşağıdaki paragraf temsil gücü yüksek bir pasajdır:

“Sûfîler fenâ sözü ile insandaki kötü sıfatların yok olmasına işaret ettikleri gibi bekâ sözü ile de insanın güzel vasıflar edinerek bunda devam etmesine işaret ederler. Bu iki kısım vasıflardan birinin kulda bulunması zaruridir. O halde âşikardır ki, bu huylardan biri bulunmadığı zaman, doğal olarak diğeri bulunacaktır. Bir kimse kötü vasıflardan fânî olursa güzel sıfatlar o şahısta görünür. Bir kimsede kötü hasletler baskın olursa o kimsede iyi hasletler etkisiz bir şekilde gizli kalır.”³⁷⁰

Ahlâk-bekâ ilişkisinde öne çıkan bir diğer husus, tasavvufun kullandığı terminolojidir. Buna göre ahlâk eğitiminde terk edilmesi istenen reziletler için fenâ kullanılırken; buna mukâbil yerleşik kılınmak istenen faziletler içinse bekâ kullanılır. Örneğin insan gayr-ı ahlâkî eylemleri terk ettiğinde “şehvet ve nefsanî arzularından fânî oldu” denilir.³⁷¹ Dolayısıyla mutasavvıflar ahlâkî eylemler alanında herhangi bir şeyden fânî olmak terimi ile söz konusu şeyin terkedilmesini kastetmektedirler. Bu konuda Kuşeyrî'nin çözümlemesi dikkat çekicidir.³⁷²

İnsanın ahlâkî yapısını doğuştan gelen huylar (ahlâk), haller ve iradi fiiller olmak üzere üçlü bir tasnif içinde betimler. İlk olarak insan dünyaya belli bir huylar skalası içerisinde gelmekle birlikte sahip olduğu ahlâkî donanım değişime açıktır. İkinci olarak, insan Allah'tan vehbî bir yolla gelen hallere sürekli maruz kalmaktadır. Son olarak ise, insan iradi olarak erdemli fiiller ortaya koydukça Allah'tan gelen haller saflaşır ve

³⁶⁸ Kuşeyrî, **Risâle**, ss. 118-119.

³⁶⁹ Yetkin insanın gayesi ile ilişkisinin İslâm Felsefesinin Meşşâî ekolünün dört önemli temsilcisi olan, Kindî, Fârâbî, İbn Sina ve İbn Rüşd'ün filozofa ve niteliklerine dair yaklaşımlarıyla mukayese etmek için Bkz. Müfit Selim Saruhan, **İslâm Meşşâî Felsefesinde Filozof**, Divan Kitap Yay., 2017.

³⁷⁰ Kuşeyrî, **Risâle**, ss. 102-103.

³⁷¹ Kuşeyrî, **Risâle**, ss. 102-103.

³⁷² Kuşeyrî, **Risâle**, ss. 102-103.

böylece ahlâkî olgunlaşma süreci başlar.³⁷³ Görüldüğü üzere, insanın ahlâkî eylemlerinde kötü olanları terk etmesi (fenâ) ve bunun mukâbilinde iyi huyları edinmesi (bekâ) sürecinde doğuştan gelen huylar, Allah'tan gelen haller ve iradi fiiller olmak üzere üç etken bulunmaktadır. Bu diyalektik içerisinde insanın pozisyonu ise Allah'tan gelen halleri doğru idrak etme, çözümleme ve buna uygun hareket etmekten geçer. Şayet insan, bunu gerçekleştirirse Allah, bu kimsede yetkin ahlâkî inşâ eder.

Ahlâkî yetkinliğin elde edilmesi anlamında bekâyla irtibatlı bir diğer problem ise yetkin insanının ahlâkî rehberliği (hakîm) meselesidir.³⁷⁴ Cüneyd-i Bağdâdî'nin bu konudaki yaklaşımı bekâyla birlikte sahv ve temkîn ehlinin mürşîdlik yapabileceği yönündedir. Çünkü sekr hâli içinde bulunan kimsenin, hakikati ifade ve tebliğ etme ehliyeti yoktur.³⁷⁵ Bu çerçevede Cüneyd-i Bağdâdî, sekr halindeki kimseyi karanlıkta kalmış bir kimseye benzetirken sahv halinde bulunan hakîmi ise doğu ve batıyı aydınlatan bir ışık olarak tasvir eder. Cüneyd-i Bağdâdî'in bu konudaki ifadeleri şu şekildedir:

“Allah, seni öyle bir nur yapar ki, o nurun yüksek ziyâsıyla meşrik ve mağrip dolar; o nur, insanlara ve cinlere ışık saçar. Onlardan her fırka, o nurdan tam nasibini alır ve kapsamlı üstün muradına erer. Bunlar o seçkin mürşîde giydirilmiş olan hâlin alametleri, dış görünüşleridir.”³⁷⁶

Cüneyd-i Bağdâdî, toplum içerisinde ahlâkî eğitimde otorite sahibi olan yahut böyle bir iddiada bulunan bazı din bilginlerini eleştirir. Cüneyd-i Bağdâdî'ye göre bu kimseler, hakikati ifade ettiklerini iddia etmekle birlikte kendileri tam bir karanlığın içerisindeyler.³⁷⁷ Bu nedenle *Resâil*'de resmettiği hakîm portresini eleştirdiği din bilginlerinden ayrıştırmak için şunları söyler: “Heyhat! Heyhat! Bu kendilerini gayelerinden ne kadar uzaklaştırır. Hallerini böyle yanlış görmekten ötürü başlarına gelen bozukluk ne büyüktür! Allah bizi ve seni tam hakikatle karşılaşmaya, Hak'tan pekiştirdiği

³⁷³ Kuşeyrî, **Risâle**, ss. 102-103.

³⁷⁴ Fenâ sürecinde iki tip insan ortaya çıkar. Bunlardan ilki, fenâdan bekâyâ dönmeyen sâlikin durumudur. Kendisine rehberlik ve mürşitlik görevi verilmez. Halk arasında divâne gözüyle bakılır. Temyiz kabiliyeti yoktur ve fakat Allah tarafından günah işlemekten muhafaza edilir. Bilal Habeşi ve Üveys Karnî gibi. İkinci fânî ise, bekâyâ döndürülen ve insanları terbiye ile mükellef tutulan mürşitlik göreviyle mücehhez hale gelen sâliktir. Nefsinin vasıfları ile değil Allah'ın vasıfları ile tasarrufta bulunur. Kelâbâzî, **Ta'arruf**, ss. 150-151.

³⁷⁵ “Ey bu ilme mensup olan kimse, bil ki sende sahvın gerçekleşmesiyle, sekr (halinin) şaşkınlığının ne olduğunu anlarsın. Ayılmakla, taşkınlık zamanında vuku bulan hâli anlarsın. Doğru hatırlamakla (zıkr), gafletin kötü sonuçlarını anlarsın. Selamet ve sıhhate ulaştığında hastalık zamanını idrak edersin. Bil ki, bütün bunlar olurken, onu marifetin hakikatinden uzaklaştırır ve kendisine hayret elbisesi giydirilene zarar verir. Bir ilim ki karakteri şüphe ve karanlık. Allah bunu onların aleyhine hüccet olmak için vermiştir.” Cüneyd-i Bağdâdî, **Resâil**, s. 11.

³⁷⁶ Cüneyd-i Bağdâdî, **Resâil**, s. 8.

³⁷⁷ Cüneyd-i Bağdâdî, **Resâil**, s. 9.

şeyle ülfet etmeyen her türlü halden korusun.”³⁷⁸ Görüldüğü üzere, insanın ahlâkî erdemleri edinmesi anlamında bekâ, konunun sadece bir bölümünü oluşturmaktadır. Öte yandan, bekâ zannîlikten-yakîne geçiş anlamında kesin bilginin elde edilme süreci için de kullanılmaktadır.

Kuşeyrî’nin “Cehlinden fânî olan ilmi ile bâkî olur”³⁷⁹ yönündeki ifadesinden hareketle, bekânın aynı zamanda epistemik bir boyuta sahip olduğuna yukarıda değinilmişti. Tasavvuf düşüncesinde bilgisizliğin giderilmesi zannîlikten-yakîne, şüpheden-burhânîliğe doğru bir çizgide ele alınır. Bu anlamda sâlikin fenâ-bekâ sürecine doğru hareketi esasında kesin bilgiye doğru bir yönelimi ifade eder. Dolayısıyla insan ahlâkî olarak olgunlaştıkça bununla eş zamanlı bir şekilde epistemik anlamda da yetkinleşmektedir. Cüneyd-i Bağdâdî’nin bu konudaki yaklaşımı onun tevhîd hakkındaki teorisi ile izah edilebilir.

Cüneyd-i Bağdâdî, içinde bulunduğu dönemin entelektüel çevresinde tevhîd eksenli bir tartışmanın gerçekte yapılmadığını ileri sürerek ciddi bir eleştiri yöneltir. “Yirmi senedir tevhîd ilmi sergisi dürülmüştür; insanlar, bu serginin kıyısı ve kenarları hakkında konuşuyor”³⁸⁰ diyerek söz konusu tenkidi dile getirir. O’na göre tevhîd hakkında yürütülen tartışmalar maksattan uzak olarak gerçekleşmektedir. Bu konuşmalar tevhîdin mâhiyeti hakkında değil, lafzı üzerinde cereyan etmektedir. Halbuki tevhîdin mâhiyeti etrafında üretilen söylemlerin, zaman ve mekân üstü, evrensel ve külli bir içeriğe sahip olması gerekir. Bu meyanda Cüneyd-i Bağdâdî, “Meclislerin en şerefli ve en yükseği tevhîd meydanında düşünce ile birlikte oturaktır”³⁸¹ diyerek tevhîdin özünde epistemik olduğunu ifade eder. Cüneyd-i Bağdâdî’in bu yaklaşımını destekleyen ona ait bir diğer pasaj ise şu şekildedir:

“Âlimlerden birine tevhîd nedir diye sorulmuş, o da yakındır, demiş. Soru sahibi peki yakîn nedir, demiş, âlim de ona şu cevabı vermişti: Yakîn yaratıkların hareket ve sükûnları tek olan, şeriki bulunmayan Aziz ve Celil olan Allah’ın fiilidir, diye bilmendir. Böyle yaptın mı, O’nu tevhîd ettin, demektir.”³⁸²

³⁷⁸ Cüneyd-i Bağdâdî, **Resâil**, s. 4.

³⁷⁹ Kuşeyrî, **Risâle**, s. 104.

³⁸⁰ Süleyman Uludağ, **Sırlar Menbaı ve Tarikat Sultanı Cüneyd-i Bağdâdî-i Bağdâdî**, Harf Yay., Ankara, 2018, s. 117-118.

³⁸¹ Kuşeyrî, **Risâle**, s. 19.

³⁸² Kuşeyrî, **Risâle**, s. 15.

Cüneyd-i Bağdâdî'in bu konudaki teorisine nüfuz edebilmenin yollarından biri de onun tevhîdi temellendirmek için yaslandığı semantik şemadır.³⁸³ Cüneyd-i Bağdâdî, *Resâil*'de tevhîdi yorumlarken aynı zamanda şu terimlere atıf yapmaktadır: *Tevhîd, tasdik, tahkîk, itaât, terakkî, ittisâl, beyân, hayret, şühûd, olmazdan önceki hale dönmek ve sahv*.³⁸⁴ Cüneyd-i Bağdâdî, bu kavramları aralarında sistematik bir sıra-düzeni varmışçasına zikreder. Bu dizilime göre insanın nihai gayesi Allah'ı bilmek anlamında tevhîd'tir ve O'nu bilmek ise O'nun muvaffak etmesiyle mümkündür. Tevhîd'e ulaşmak için önce tasdik sonra tahkîk gereklidir. Tahkîk gerçekleştikten sonra O'na itaât edilir ve bundan terakkî ortaya çıkar. Terakkîden ittisâl; ittisâlden beyân; beyândan ise hayret oluşur. Hayret³⁸⁵ konumunda, insan, maruz kaldığı bilgi, hal ve hakikati ifade edemez ve Allah'ın karşısında beşerî sıfatları yok olur. Böylece şühûdun hakikati olan ruhsal anlamda saflaşma gerçekleşir ve insan var-yok ile yok-var arasında bir pozisyon alır.³⁸⁶ İnsanın bu hali olmazdan önceki ilk hale dönmektir.³⁸⁷ Bundan sonraki aşamada, insan yeniden sahv haline döndürülür. Bunun nedeni ise insanın kemâle erdikten sonra, diğer insanlara rehberlik etmesi içindir.

Cüneyd-i Bağdâdî'nin tevhîdi izah için belli bir sıra düzeni içerisinde ortaya koyduğu kavramsal dizin esasında tevhîd tasavvurunun zan ve şüpheden arındırılarak bir tür kesinliğe kavuşturulmasından ibarettir. Fakat insanlar idrâk yetkinlikleri ve ahlâkî donanımları itibarıyla birbirlerinden farklıdırlar. Bu nedenle tevhîd hakkındaki bilgileri sebebiyle birbirlerinden farklılaşırlar. Bununla irtibatlı olarak Cüneyd-i Bağdâdî, insanların yetkinlik durumlarını dikkate alarak tevhîdin tasnif edilebileceğini düşünür ve dörtlü bir tasnif yapar.³⁸⁸

³⁸³ Afî'ye göre Cüneyd-i Bağdâdî'i özgün kılan hususlardan ilki; insanda tevhîdi idrak edebilecek bir yeti/melekenin varlığına işaret etmesidir. O'nun ikinci katkısı ise, tevhîd yorumunu mîsâk ilkesi üzerine inşa etmesi olarak görülebilir. Ebu'l-Âla Afîfî, **Tasavvuf: İslâm'da Manevî Hayat**, ss. 149-150.

³⁸⁴ Cüneyd-i Bağdâdî, **Resâil**, s. 58.

³⁸⁵ Kuşeyrî, **Risâle**, s. 331.

³⁸⁶ Cüneyd-i Bağdâdî, **Resâil**, s. 58.

³⁸⁷ "Cüneyd'e havassın tevhîdi sorulmuş, o da şöyle cevap vermişti: Kulun AllahTeâlâ huzurunda bir hayalet ve karartı gibi olması, ilâhî kudretin ahkâmının mecrasında Allah'ın tedbir ve tasarrufunun ü<erinde cârî olması, bu hâl içinde tevhîd deryasının dalgaları arasında boğulması, böylece nefsinden, halkın onu kendi işleri için davet etmelerinden ve buna cevap vermekten fânî olması, bu fenanın Hakk'a yakınlık makamında Allah'ın vahdâniyet ve vücudunun hakikatine erişilmesi dolayısıyla hâsıl olması, fenâ halinde Hakk'ın kuldun murat ettiği şeyi bizzat kendisi ifa ettiği için kulun his ve hareketini kaybetmesidir. Yani kulun son halinin ilk hali durumuna dönmesi, olmadan evvel olduğu gibi olmasıdır." Kuşeyrî, **Risâle**, s. 331.

³⁸⁸ Kuşeyrî, **Risâle**, s. 331.

Cüneyd-i Bağdâdî, insanları, tevhîdi idrâk kabiliyetlerine göre, avâm, zâhir ilim sahipleri, havas ve havassın seçkinleri olmak üzere dört grupta mütalaa eder.³⁸⁹ Avâmın tevhîdi, Allah'ı niceliksel olarak birlemek şeklindedir. İlm-i zâhir olarak adlandırdığı ikinci grup ise Allah'ı niceliksel olarak birlemekle birlikte dinin emir ve yasaklarına riâyet edenlerden oluşur. Söz konusu iki grup zaman zaman toplumsal övgüyü arzulamakta ve yergiden de kaçınmaktadırlar. Havasın tevhîdi ise kendi içinde iki kısımdır. Havassın birinci kademesinde bulunanlar, sadece Allah rızasına uygun hareket eden ve yine sadece O'ndan korkan kimselerdir. Havassın ikinci kademesindekiler ise Allah'ın karşısında ferdiyetsiz bir varlık ve hayal suretinde bulunanlardır. Bu kimseler ile Allah arasında üçüncü bir şey bulunmamakla birlikte, insan olmazdan önceki ilk hale döner. İnsanın kendi varlığını neredeyse farkında olmadığı bu bilinçsizlik hali, tevhîdin son mertebesidir.³⁹⁰

Cüneyd-i Bağdâdî, insanın geçirdiği ontik değişimi olmazdan önceki ilk hale dönmek (fenâ) ve yeniden beşerî sıfatların kazanılması (bekâ) anlamında iki açıdan değerlendirir. Burada fenâdan bekâyâ iade edilmek, insanın eski haline intikal etmesi anlamında değil, yetkin insanın dönüşümünü ifade etmek için kullanılır. Bu meyanda Cüneyd-i Bağdâdî, fenâyı ikincilleştiren, bekâyı ise önceleyen bir yaklaşım sergiler. O'na göre fenâ ve sekr, insanın varlığının tamamlanmamış haline tekâbül eder. İnsanın varoluş yetkinliği gafletten hatırlamaya, karanlıktan aydınlığa, hicaplardan onların kaldırılmasına doğru seyreder. Dolayısıyla sekr, bu sürecin hala devam etmekte olduğunu, varlığını gaflet, karanlık ve perdeli halini temsil eder. Bu nedenle Cüneyd-i Bağdâdî, sâliki sekr halinden sahva gelmesi konusunda acele etmesini öğütleyerek fenâ halini ikincilleştiren bir yorum ortaya koyar. Cüneyd-i Bağdâdî'nin bekâyı fenâdan üstün tutan tavrı, dahası Hallâc-ı Mansûr ile aralarında geçen mezkûr diyalog³⁹¹, onun Kur'ân ve Sünnet'e yaptığı güçlü vurgu ve benimsediği yöntemle izah edilebilir.³⁹² Bu nedenle, Cüneyd-i Bağdâdî, sahv halindeki sıdk ve niyetin tamlığını (mükemmellik) ifade etmek için *cevdetü'l-kasd* ve *sıdk* terkinini kullanır.³⁹³

³⁸⁹ Afifi, 'havâssın tevhîdi' düşüncesini ilk dile getiren sûfinin Cüneyd-i Bağdâdî olduğunu söyler. Bkz. Ebu'l-Âla Afifi, **Tasavvuf: İslâm'da Manevî Hayat**, ss. 152-153.

³⁹⁰ Cüneyd-i Bağdâdî, **Resâil**, s. 61.

³⁹¹ Hücvîrî, **Keşfü'l-Mahcûb**, s. 300.

³⁹² Darshan Singh, "Cüneyd-i Bağdâdî ve Hallac'ın Sünnet, Ahvâl ve Makâmât'a Karşı Tutumları, Çev. Ahmet Cahid Haksever, **Tasavvuf: İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi**, 2000, C. II, Sayı: 4, s. 237.

³⁹³ Cüneyd-i Bağdâdî, **Resâil**, ss. 11-12.

Cüneyd-i Bağdâdî'in tasavvuf düşüncesinde bekâ, insanın ahlâkî eylemlerinde kendine hâkim olma (nefsini kontrol etme) fikri ile yakından irtibatlıdır. Onun kâmil insan portresinde gaybet haliyle kendinden geçme, bayılma, coşkunculuk içeren taşkınlık gibi nitelikler bulunmaz. Cüneyd-i Bağdâdî'nin kâmil insan tanımında niçin bekâyı ön plana çıkarttığını anlayabilmek için erken dönem tasavvufta ortaya çıkan sûfi-insan tipleri ve bunlara karşın ortaya çıkan sünnî reflekslere bakmak gerekir. Nitekim vecd ve gaybet hali içerisinde toplumda baş gösteren insan örneklikleri, sünnî ulemayı tedirgin etmekle³⁹⁴ kalmamış aynı zamanda tasavvufa da ciddi anlamda tenkitlerin ortaya çıkmasına zemin hazırlamıştır. Bu nedenle, Cüneyd-i Bağdâdî'nin öğretisi, tasavvuf içinde teşekkül etmeye başlayan insan tanımlarına sünnî bir çerçeve çizmek bakımından ön plana çıkar.

Cüneyd-i Bağdâdî'ye göre, bekâ bir tür ayrılık ifade eder. Nitekim fenâ-bekâ kavramsallaştırmasının bir diğer veçhesinin cem-fark olarak ifadesi bunun bir göstergesidir. Bu anlamda bekâ insanın cemden sonra fark haline dönmesini ifade eder. Fakat dikkat edilecek olursa, Cüneyd-i Bağdâdî insanın biyolojik doğumuyla gerçekleşen ilk var oluşunu da bir tür ayrılık olarak resmetmişti. Öte yandan ilk kopuş insanın iradesi dışında ve doğal yollarla gerçekleşirken, ikincisi ise cehd ve irade tarafından belirlenmektedir. Cüneyd-i Bağdâdî, insandaki değişim ve dönüşümü şu sözleriyle izah eder:

“Kendisiyle cemettikten sonra onları kendisinden ayırır ve (onlara tekrar kendi ferdiyetlerini verir) Cem halinde onları (dünyadan) kaybeder; tefrika hallerinde onları (dünyaya) getirir. Bu suretle gaybleri dünyaya gelmelerine, dünyada var olmaları da Allah'tan kaybolmalarına sebep olur. Onları bu dünyada var ettiği zaman kendinden sudûr eden nurlarla onları kapar alır. Kendinde kaybettiği zaman da bu nurları onlardan alarak onları dünyaya iade eder.”³⁹⁵

Cüneyd-i Bağdâdî, insanın fenâdan bekâyâ geçişini, bir bardağın içerisindeki sıvının boşaltılıp yerine başkasının doldurulmasına benzetir.³⁹⁶ Fenâ halinde insanın beşerî irade ve benliğinin yerini Allah'ın irade ve varlığı doldurur. Buna mukâbil bekâ halinde ise Allah kendi irade ve varlığını boşaltarak insana kendi beşerî varlığını iade

³⁹⁴ Hücvîrî, **Keşfü'l-Mahcûb**, s. 291; 232.

³⁹⁵ Cüneyd-i Bağdâdî, **Resâil**, s. 43.

³⁹⁶ İnsanın fenâ halinde geçirdiği değişimin ifadesi için başvurulan bir diğer metafor ateş-demir örneğidir. “Ateşin gücü ve hakimiyeti altında bulunan herşey onun kahrı ve tesiri ile onun sıfatı üzere bulunur, onun vasfını kazanır. Ateşin kudreti, bir şeyin vasfını değiştirerek başka bir vasf haline getirince (mesela demirin soğuk ve siyah olma vasfını değiştirerek ona sıcak ve kırmızı olma vasfını yani bizzat kendi vasfını kazandırınca) Hakk'ın irade kudreti ateşin irade gücünden daha evla ve daha çok hak sahibi olur. Fakat ateşin bu tasarrufu demirin vasfı hakkındadır, aynı ve zatı hakkında değildir. Demirin zatı ve aynı yine demirdir, asla ateş haline gelmiş değildir. En iyi bilen Allah'tır.” Hücvîrî, **Keşfü'l-Mahcûb**, s. 369.

eder.³⁹⁷ İnsanda bekâ ile birlikte derin bir özlem (hasret) ve hüznün duygusu açığa çıkar.³⁹⁸ İslâm felsefe geleneğinde insanın nihai gayesi mutlak anlamda bir mutluluk (saadetü'l-kusvâ) iken; tasavvuf ilminde ise insanın varoluş gayesini geçici ve eksik tecrübe etmesinden kaynaklanan özlem ve hüznün eşlik eder. Cüneyd-i Bağdâdî, kâmil insanın hüznün ve özlem duygusunu şu sözleriyle ifade eder:

“Cenâb-ı Hak onu tekrar beşerî varlığına getirip kendi cinsine koyduğu zaman o, daha önce yaşadığı, ülfet ettiği fenâ hali, kendinden gizlenir. O zaman ruh üzümlür ve normal hali içinde hüznle yaşar. Zira o önceki tam hal, mükemmel ikram kendisinden gitmiş, kendini tekrar öğrenme ve düşünmeye atmıştır. O kemâl halini yitirmenin dâimi üzüntü ve kederi ruha yerleşir. Ruh, beşer vücudunda oldukça bu üzüntü devam eder. Bundan dolayı tekrar o hale kavuşmak için derin bir iştiaak ve ihtiyaç hisseder. Allah'ta kaybolduktan sonra, Allah tarafından beşerîyete çıkarılmasından O'nunla dolduktan sonra O'nun tarafından hasrete atılmasından nasıl ızdıraba düşmez?!”³⁹⁹

Cüneyd-i Bağdâdî, fenâdan sonraki bekâ halinde açığa çıkan özlem ve hüznü susuzluğa duyulan derin iştiaaka benzetir. Bu susuzluk, Allah'a duyulan özlemle daha da artar ve her türlü matemden daha acı bir ızdırıp hissi verir.⁴⁰⁰ Cüneyd-i Bağdâdî'e göre bunun temel nedeni insanın Allah'ı müşâhede ettikten sonra araya giren ince perde (bekâ) sebebiyledir.⁴⁰¹ Fakat buradaki özlem ve hüzn olumsuz bir karamsarlık değil aksine insanı yeniden Allah'a yönelten, O'na yakınlaşmak için cehd ve gayret göstermesini teşvik eden aktif ve inşâî bir niteliğe hâizdir. Bununla irtibatlı olarak altı çizilmesi gereken iki husus daha vardır. İlki, insanın dünyevî şartlar içerisinde kemâlinin kısmî de olsa tahakkuk etmesidir. Genel olarak mutasavvıflar, özelde ise Cüneyd-i Bağdâdî kelâm ve fıkıh okullarının aksine insanın yetkinliğini uhrevî bir geleceğe erteleme fikrine karşıdrlar. İkincisi ise, fenâ-bekâ, cem-fark gibi üretilen terimlerle insanın mutlak anlamda kemâli fikrinin olumsuzlanmasıdır. Dolayısıyla insan hiçbir zaman Allah'ın mükemmelliğine erişememektedir.⁴⁰² Bunun erken dönem tasavvuf düşüncesi için anlamı

³⁹⁷ Cüneyd-i Bağdâdî, **Kitâbü'l-Fenâ**, s. 34.

³⁹⁸ Kuşeyrî, İbn Mübârek'ten rivayetle hicri ikinci asrın sonlarında yaşamış olan Fudayl b. İyâz'ın (ö. 187/802) şu sözleriyle 'hüznün sembolü' olarak kabul edildiği bilgisini aktarır: “Fudayl vefat edince hüzn ortadan kalktı” demişti. Çünkü o daima mahzun yaşardı. Kuşeyrî, **Risâle**, s. 25.

³⁹⁹ Cüneyd-i Bağdâdî, **Kitâbü'l-Fenâ**, ss. 34-35

⁴⁰⁰ “Onlar Allah'ı ararken çok üzgün ve çok iştiaak ve ızdırıp içindedirler. Bu iştiaak onlara susuzluk getirir. Bağırsaklarındaki susuzluğu artırır. Allah'ı bilme peşinde koşarken kendilerini tamamen onda O'nda kaybederler. Ruhun Allah'a olan bu susuzluğu ona her türlü matemden daha acı bir ızdırıp verir. Ve her kisvede (Allah'a) bir işaret görmesi ruha fakrın tadını tattırır. Tekrar cehdi yüklenme görüşünü tazeler.”, Cüneyd-i Bağdâdî, **Kitâbü'l-Fenâ**, ss. 36-37.

⁴⁰¹ Cüneyd-i Bağdâdî, **Kitâbü'l-Fenâ**, s. 36.

⁴⁰² Mutlak anlamda kemâlin olmaması esasında kâmil insanın fenâ ile vardığı noktada Allah'ın zâtı hakkında tek bilgisinin O'nu gerçek anlamıyla hiçbir zaman bilemeyeceği gerçeği ile yüzleşmesinden mütevellit açığa çıkan acz/acziyettir. Bu konuda Cüneyd-i Bağdâdî'nin yaklaşımı için Bkz. “Cüneyd (r.a.) şöyle diyor: Tevhîd konusundaki sözlerin en şerefli Hz. Ebubekir (r.a.)'ın şu sözüdür: Tenzih ederim o Allah'ı ki hakkında marifet sahibi olmak için marifetinden âciz kalmaktan başka kulları için yol bırakmamıştır.” Hücvîrî, **Keşfü'l-Mahcûb**, s. 418

ise ibâhî eğilimlerin, “Ben artık kemâle erdim. Benden artık sorumluluk düştü” yönündeki sözlerinin sûfilere isnat edilmesiyle ortaya çıkan belirsizlikten tasavvufun kendini ayırıştırmak istemesidir. Cüneyd-i Bağdâdî’nin bu konudaki yaklaşımı şu şekildedir:

“Cüneyd-i Bağdâdî: “Allah hakkında marifet sahibi olanlar, iyilik ve ibadet gibi amelleri terk etme ve Aziz ve Celil olan Allah’a yaklaşma derecesine ulaşan kimselerdir, diyen bir adam görmüş ve şöyle demişti: Bu amellerinin lüzumsuzluğuna inanan bir topluluğun lafıdır. Bana göre büyük bir hatadır. Hırsızlık ve zina yapanın durumu bu sözü söyleyenin halinden daha iyidir. Şüphe yok ki, Allah Teâlâ hakkında marifet sahibi olan arifler, amelleri Allah Teâlâ’dan alırlar ve bu amellere göre hareket etmek suretiyle yine ona dönerler. Amelle arama bir mâninin girmesi hali müstesna, bir sene ömrüm olsa iyi amellerimden zerre kadar eksiltmezdim.”⁴⁰³

2.3. Allah’a Yakınlaşmak: Hakikat Hakikatin Hakikati Hakk

Hallâc-ı Mansûr, insanın nihai gayesini esas itibariyle ilâhî sevgi, Allah’a yakınlık ve kesin bilgi (Hakk) çerçevesinde ele alır. Onun yaklaşımında dikkati çeken iki unsur bulunmaktadır: (a) Allah’a yakınlık ile marifeti (Hakk) özdeşleştirmesi (b) Allah’a yakınlığın ve Hakk’ın elde edilmesini dairesel bir süreç olarak yorumlaması. Bu meyanda bazı sembolik ifadeler ve mecazlara başvurur. Onun kullandığı ilk örneklerden biri *pervâne-ateş* metaforudur.⁴⁰⁴

Bilginin kendisi ve derecelerini ifade etmek üzere ateşin bizatihi varlığı, sıcaklığı ve ışıyla birtakım benzerlikler kurar. Ona göre, ateşin etrafına saçtığı ışık ve aydınlık hakikati; ateşe yaklaştıkça daha belirgin hissedilen sıcaklık hakikatin hakikatini; ateşin bizatihi kendisi ise Hakk’ı temsil eder.⁴⁰⁵ İnsanın nihai gayesine doğru seyreden kemâl süreci tıpkı pervanenin ateşin etrafında dönmesi, daha sonra ateşin kaynağına yönelmesi ve en sonunda da sıcaklığın etkisiyle can verip ateşin dibine düşmesine benzer. O bu konudaki yaklaşımını “Benim nâsûtiyetim onun lâhûtiyetinde eridi ve vücûdum zâtının nurlarında kaybolup gitti. Ne gözüm kaldı ne benden eser; ne yüzüm kaldı ne varlığımdan haber”⁴⁰⁶ sözleriyle ortaya koyar. Hallâc-ı Mansûr’un Allah-insan arasındaki ilişki için getirdiği yorum şöyledir:

⁴⁰³ Kuşeyrî, **Risâle**, s. 50.

⁴⁰⁴ Hallâc-ı Mansûr, **Kitâbu’t-Tavâsîn**, s. 95-96.

⁴⁰⁵ Hallâc-ı Mansûr, **Kitâbu’t-Tavâsîn**, s. 95.

⁴⁰⁶ Yaşar Nuri Öztürk, **Aşk ve Hak Şehidi Hallâc-ı Mansûr ve Eseri**, s. 396.

“Pervâne ışığın çevresinde sabaha kadar uçar da bu hali en tatlı sözlerle anlatmak için şekillere döner. Sonra nazlanıp övünür de vuslatta kemâle özenerek gururlanır. Kandilin ışığı, hakikatin ilmi; sıcaklığı hakikatin hakikati. Alevin içine dalmaksa hakikatin 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 ortaldan. Resimsiz, cisimsiz, isimsiz, unvansız hâle geldi. Artık ne için dönecekti şekillere! Vuslattan sonra hangi hal vardı ki döne? Bakışa ulaşan, kulak vermez habere. Ve bakılması gerekene ulaşan aldırılmaz bakışa.”⁴⁰⁷

Hallâc-ı Mansûr’un marifet konusunda ortaya koyduğu ikinci yorum tevhîd görüşüyle alakalıdır. Zira marifet esasında tevhîdin bir başka ifadesidir. O bu konudaki yaklaşımını “Kul marifet makamına ulaştı mı Allah onun havâtırına ve kalbine vahyeder; sırrını Hakk’ın hâtırından başka bir şeyin gelmesinden muhafaza eder”⁴⁰⁸ diyerek ortaya koyar.⁴⁰⁹ Onun tevhîd ile ilgili bir başka tanımı ise şöyledir: “Tevhîdde ilk adım tefrîdin fenâsıdır.”⁴¹⁰ Hücvîrî, Hallâc’ın bu sözünü Allah dışındaki herşeyin terki anlamında tefridin tevhîdin ancak birinci aşamasını oluşturduğu yönünde şerh eder. Bu anlamda terk kendi içinde bir şeyden ayrılıp başka bir şeye yönelmek şeklinde bir ikiliği barındırır. Halbuki Allah’ın vahdaniyetini izhâr etme durumunda kişi beşerî benliğinden fânî olduğu için sadece Hakk bulunmaktadır.⁴¹¹

Hallâc-ı Mansûr içinde yaşadığı toplumda yaygın olan muhtelif tevhîd yorumlarından bahseder.⁴¹² Fakat onu farklı kılan husus, tevhîd hakkında ileri sürülen yaklaşımları, kısa-manzûm bir formda soru-cevap şeklinde ele almasıdır. Böylece tevhîd hakkındaki görüşlere ve bunların niçin yanlış olduğuna değindikten sonra sûfilerin yaklaşımını ortaya koyar. Hallâc-ı Mansûr’un söz konusu üslubu kendi içinde bir sistematikliği de barındırır. Onun tevhîd konusundaki değerlendirmeleri şöyledir:

“Biri: Kendimi kaybederek O’nu buldum, derse ben de: Kaybolan, hep var olanı nasıl bulur? diye sorarım.

Kendi varlığımla buldum O’nu derse: İki tane kadîm olamaz derim.

Bilgisizliğe düşünce buldum O’nu diyene sözüm şudur: Bilgisizlik perdedir, marifet ise perdelerin ötesinde.

Derse onu isimle bildim, ben de: İsim müsemmadan ayırlamaz. Çünkü O mahlûk değil ki derim.

⁴⁰⁷ Hallâc-ı Mansûr, **Kitâbu’t-Tavâsîn**, s. 95.

⁴⁰⁸ Kuşeyrî, **Risâle**, s. 344.

⁴⁰⁹ Benzer bir şekilde Kuşeyrî, “marifetullah” bahsinde Hallâc-ı Mansûr’un “Ârifin alameti dünya ve âhiretle meşgul olmamasıdır” sözüne yer vermekle, tevhîd ile marifet arasındaki ilişkiye dikkat çeker. Bkz. **Risâle**, s. 344.

⁴¹⁰ Hücvîrî, **Keşfü’l-Mahcûb**, s. 415.

⁴¹¹ Bu konuda Hücvîrî’nin sarîh bir tanımı vardır: “Bütün ümmetlerin ittifakıyla tevhîd himmetleri cem’ etmektir. Ağyar ve mâsiva ile rahat bulmak, himmetin tefrika ve dağınıklık halinde bulunmasının nişanıdır.” Hücvîrî, **Keşfü’l-Mahcûb**, s. 415.

⁴¹² Hallâc-ı Mansûr, **Kitâbu’t-Tavâsîn**, ss. 111-112.

O’nu O’nunla bildim diyene sözüm şudur: İki ma’bûda işaret etmiş olur (sun)

O’nu sanatıyla tanıdım diyen, sanatkârı bulamayıp onun sanatıyla yetinmiş demektir.

O’nu tanımaktan âciz oluşumla bildim diyene, şunu söylerim: Âciz tuzağa düşmüştür. İlgisini kesen nasıl idrâk eder O’nu?

Beni bildiği gibi bildim O’nu diyen, ilme işaret etmiş olur ve ilim, sonunda ma’lûma döner ve ma’lûm Zât’tan ayrıdır. Zât’tan ayrı düşen Zât’ı tanıyamaz.

Kendi nefisini nasıl tanımlıyorsa öyle bildim O’nu diyen haberle yetinmiştir, izi görmeden.

O’nu kendi sınırımı dikkate alarak tanıdım, diyen bilsin ki, Ma’rûf (bilinen) tek şeydir, parçalanmaz, bölünmez.

Birisi: Ma’rûfu ancak kendisi tanımıştır derse işte o şunu açıkça kabullenmiş olur: Ârif, O’ndan ayrı, O’ndan uzakta ve O olmaya zorlanıyor. Çünkü Ma’rûf ezelden beri kendi kendini bilmeye devam etmektedir.⁴¹³

Hallâc-ı Mansûr, yukarıda alıntılanan pasajda tevhîd hakkında ileri sürülen muhtelif yorumları yaklaşık on bir madde etrafında özetler. Fakat tevhîd hakkındaki yaklaşımlara yer vermekle birlikte söz konusu düşünceleri kimlerin savunduğuna dair bir bilgi vermez. Buna mukâbil hicri beşinci asırda Hücvîrî, “Tevhîd” bahsinde içinde yaşadığı toplumda tedâvülde bulunan yaklaşımları temsilcileriyle birlikte zikreder. Onun yaygın tevhîd kullanımlarına dair verdiği bilgide *Seneviye*, *Mecûsîler* ve *Tabiatçılar*’ın yanı sıra Mu’tezile’yi zikretmesi oldukça dikkat çekicidir. Hücvîrî, *Keşfü’l-Mahcûb*’ta Mu’tezile’yi “sonsuz sâniler ve hâliklar kabul etmekle” eleştirmekle birlikte, daha mufassal bilgi için kendisinin kaleme aldığı *er-Riâye bi hukukilla Teâlâ* adlı esere başvurulabileceğini söyler.⁴¹⁴ Hallâc’ın tevhîd bahsinde yaptığı vurgu ise daha çok tevhîd konusunda ulaşılabilecek nihai noktada Allah’ın zâtının mutlak anlamda kuşatılamayacağı yönündedir. Bu noktada *ene’l-Hakk* ifadesi⁴¹⁵ etrafında inşâ edilen tekfir söylemlerinin gerçeği yansıtmadığını söylemek mümkündür.⁴¹⁶ Hallâc-ı Mansûr’un işaret ettiği ikinci

⁴¹³ Hallâc-ı Mansûr, *Kitâbu’t-Tavâsîn*, ss. 111-112.

⁴¹⁴ Hücvîrî, *Keşfü’l-Mahcûb*, s. 414.

⁴¹⁵ M. Mustafa Çakmaklıoğlu, Hallâc’ın “Ene’l-Hakk” Sözü Bağlamında Mevlânâ’nın Şatahât Yorumu, *Tasavvuf: İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi*, C.6, Sayı: 15, 2005 ss. 191-223; Rıza Bakış, “Dini Tecrübe Bağlamında Hallac’ın Ene’l-Hakk İfadesinin Tahlili”, *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 2011, C. 15, Sayı: 2, ss. 65-77. Enel Hak ifadesiyle Hallâc’ın Hristiyan teolojinin temel öğretisi olan ‘İsa’nın Allah olduğu iddiasını doğruladığını ileri sürenlerde mevcuttur. Buradan hareketle “Başta Louis Massignon olmak üzere birçok Batılı düşünür, Hallâc’ta Hz. İsa’nın bir tekrarını gördükleri için onu çok farklı bir seviyede sevip saymışlardır.” Ferhat Ağırman, Bilal Bekalp, “Hallâc-Mansûr’da Allah-Varlık ve Benlik Problemi”, *Felsefe Dünyası*, 2012/1, Sayı: 55, s. 96.

⁴¹⁶ Eyyup Akdağ, “Hallâc’ın Mahkeme Süreci ve Katline Fetva Verenler”, *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi*, C. 20, Sayı: 2, 2020, ss. 1167-1194; Akif Dursun, “Hallâc-ı Mansur’un Yargılanma Sürecinin Değerlendirilmesi”, *Akademik İslâm Araştırmaları Dergisi*, Sayı: 8, 2020, ss. 63 – 102.; Betül Gürer, “Övgü ve Yergi Bağlamında Sûfilerin Nazarında Hallâc-ı Mansûr”, *İlahiyat Tetkikleri Dergisi*, Sayı: 47, 2017, ss. 171 – 197.

husus, tevhîdin hakikatini idrâk eden insanda benlik hissinin ortadan kalkacağıdır.⁴¹⁷ O, bu konudaki yaklaşımını şu sözleriyle ortaya koyar:

“İbrahim b. Muhammed Nehrevânî’den rivâyetle, Hallâc şöyle der: Bil ki insan Allah’ı birlediğinde kendi benliğini ispatlamış olur. Kendi benliğini ortaya sürense gizli şirke düşmüş olur. Yalnız ve yalnız Allah’tır ki, dilediği kulunun dilinden kendini birler. Eğer O, kendisini benim dilimden birleşmişse bu yalnız O’nun bileceği bir şeydir. Eğer bu şekilde gerçekleşen bir tevhîd yoksa ben kim tevhîd kim ey dostum!”⁴¹⁸

Hallâc-ı Mansûr’un tevhîd öğretisine göre insan, Allah’ı bilmekle aynı zamanda O’na yakınlaşır ve O’nu seven bir varlığa dönüşür.⁴¹⁹ Nitekim ona göre ilâhî sevgi insan doğasında mündemiç ezeli bir ilkedir. O, bu konudaki yaklaşımını “Sevgi ezeli bir niteliktir, ezeli bir inâyettir. Bu ezeli nitelik olmasaydı ne imânı tanıyabilirdim ne de Kur’ân’ı”⁴²⁰ sözleriyle ortaya koyar.⁴²¹ Böylece insan saflaşarak Allah’ın karşısında pasif ve edilgin bir pozisyon alır. Dolayısıyla insan nihai maksadına yakınlaşarak Allah ile düşünen, Allah ile eyleyen yeni bir varlık formu kazanmış olur. Hallâc-ı Mansûr bunu tevhîdin hakikatinin idrâk edilmesi olarak tanımlar.

Tasavvufta bilginin kesinliği sorunu genellikle ilme’l-yakîn, aynî’l-yakîn ve hakk’al-yakîn tasnifi üzerinden tartışılır.⁴²² Bu kavramsallaştırma, biri sûfilerin ilim tasnifini diğeri de insanların yetkinlik derecelerini (mübtedî-mütevassıt-müntehî) göstermesi bakımından işlevsel iki yöne hâizdir. Bununla birlikte, sûfilerin esas vurgusu insanın bilgilenme sürecinin şüpheden-kesinliğe, zandan-yakîne doğru olan seyridir. Tasavvuf düşüncesinde yakîn ile iman/inanç arasında doğrudan bir ilişki söz konusudur. Sûfî düşünürlere göre bilginin kesinliği aynı zamanda inancın tahkîk edilerek imanın güçlendirilmesi anlamına gelir ki, bu noktada felsefî gelenekten ayrışır.

İslâmî ilimler içerisinde ise bilginin kesinliği daha çok imanın artıp artmayacağı zemininde tartışılır. Sûfilerin bu konudaki genel yaklaşımı imanın artmakla birlikte amel

⁴¹⁷ “Naklederler ki, onu darağacına astıkları vakit İblis yanına geldi ve: “Bir Ene sen dedin, bir Ene de ben. Nasıl oluyor da bu yüzden senin üzerine rahmet yağdırıyor, benim üzerine ise lanet?! diye sordu, Hüseyin cevap verdi: Sebep şu: Sen “Ene” dedin, kendini ortaya koydun, ben “Ene” dedim, kendimi ortadan kovdum. Benliği ortaya getirmenin iyi olmadığını, benliği ortadan kaldırmanın ise gayet iyi olduğunu bilesin diye bana rahmet, sana lanet etti.” Ferîdüddin Attâr, **Tezkireü’l-Evliyâ**, Çev. Süleyman Uludağ, C. 2, İstanbul, Mavi Yay., 2002, ss. 179-180.

⁴¹⁸ Yaşar Nuri Öztürk, **Aşk ve Hak Şehidi Hallâc-ı Mansûr ve Eseri**, s. 405.

⁴¹⁹ Annemarie Schimmel, **Hallâc: Kurtarın Beni Allah’dan**, Çev. G. Ahmetcan Asena, Pan Yay., İstanbul, 2018, ss. 53-55.

⁴²⁰ Yaşar Nuri Öztürk, **Aşk ve Hak Şehidi Hallâc-ı Mansûr ve Eseri**, s. 407.

⁴²¹ Ekrem Demirli, “Aşk Nedir: Allah’a İmanın Tefsiri Olarak Aşk”, **Şâir Sûfiler**, Sûfî Kitap Yay., İstanbul 2018, ss. 168-175; Hatice Toksöz, **İslam Düşüncesinde Sevgi Teorileri**, Nobel Akademik Yay., İstanbul 2017.

⁴²² Hücvîrî, **Keşfü’l-Mahcûb**, ss. 532-533; Kuşeyrî, **Risâle**, s. 121.

ile daha da güçleneceği yönündedir. Bilginin kesinliği ile ilgili bir başka husus, sûfilerin kesin bilginin peşinde olduklarını kavramsal düzeyde ifade etmelerine rağmen ulaşılan noktada bunun imkânsızlığına yaptıkları biteviye vurgudur. Son olarak kesin bilgiye yaklaşıldıkça insanda rıza ve tevekkül gibi iki ahlâkî vasıf ortaya çıkar. Bilgi-ahlâk ilişkisi bağlamında değerlendirildiğinde söz konusu iki kavram tasavvuf düşüncesini fıkıh ve kelâm okullarından ayırıştırır. Nitekim yetkin insanın en önemli özelliği başına gelen sadece kötü olaylar karşısında değil aynı zamanda iyi hâdiselere tesadüf ettiği zaman da aynı tepkiyi verebilmesidir.⁴²³

Hallâc-ı Mansûr'un bilginin kesinliği konusundaki genel yaklaşımını üç madde altında toplamak mümkündür: (a) Kesin bilgiyi açıklama tarzı (nokta-daire/pervane-ateş). (b) Kesin bilgiye yaklaşan insanın ne olacağı (ene'l-Hakk/kulun edilgenliği). (c) Bilgideki kesinlik ile ahlâk arasındaki ilişki biçimi (düşünmeksizin eylemek). Hallâc-ı Mansûr insanın nihai gayesinin Allah'ı bilmek (Hakk) olduğunu ifade ettikten sonra, Allah'ın bilgisi ile diğerleri arasında kesinlik derecesi bakımından bir ayrıma gidilmesi gerektiğini düşünür. Bu doğrultuda bilgiyi *hakikat*, *hakikatin hakikati* ve *Hakk* olmak üzere üç şekilde ele alır. Hallâc, bu terimler arasındaki ilişkiyi izah etmek için ateş/kandil-pervâne örneğine başvurur. Ona göre kandilin sıcaklığı, hakikati; kandilden süzülen ışığın harareti (sıcaklığı) hakikatin hakikatini; ışığa dokunup yanmayı ise Hakk'ın bilgisi olarak açıklar.⁴²⁴

Hallâc-ı Mansûr, en kesin bilgi anlamında Hakk kavramını kullanır ve onun herhangi bir şekil ve hareket içerisinde betimlenemeyeceğini söyler. Ona göre Hakk, ezeli ve ebedidir. Bunun anlamı onun yaratılmamış, zaman ve mekân üstü bir bilgi olduğudur.⁴²⁵ Hakk'ın beşerî tasvîr ve tanımlardan münezzeh oluşu, Hallâc-ı Mansûr'un mecâzî dilin imkânlarına yönelmesine sebep olur.⁴²⁶ Bu nedenle o daha önce geçtiği üzere

⁴²³ Rıza ile yakından irtibatlı kelimelerden biri de tevekküldür. Tevekkül, kalbin celâl ve cemâl, sevinç ve bela karşısında eşit bulunabilme halidir. Bu anlamda nâr (celâl) ile nur (cemâl) bir olur. Bkz. Hücvîrî, **Keşfü'l-Mahcûb**, s. 285.

⁴²⁴ Hallâc-ı Mansûr, **Kitâbu't-Tavâsîn**, s. 95

⁴²⁵ Hücvîrî, bu konuda ilm-i tevhîd ile ayn-ı tevhîd ayırımına vurguda bulunur. Ayn-ı tevhîd, tevhidin kendisi iken; ilm-i tevhîd ise tevhîd ile ilgili bilgilerdir. Dolayısıyla, insan sadece tevhîd ilminden bahsedebilir, ayn-ı tevhîd ise dil ile anlatılamaz. Bkz. Hücvîrî, **Keşfü'l-Mahcûb**, s. 416.

⁴²⁶ Kelâbâzî, Hallâc'ın ismini vermeden tevhîd bahsinde onun nisbeten sembolik şu görüşlerine yer verir: "Büyük sûfilerden biri bu konuda şöyle demiştir: O'ndan evvel 'önce' sözü yoktur. Sonra sözü onun varlığını kesintiye uğratmaz. Den (min, şu zaman şu mekândan beri) sözü onu tahdit etmez. Dan (an) sözü ona uygun düşmez. 'e, 'a (ismin 'e, a hali) ilâ (Allah'tan Allah'a) O'na yapışmaz, de (fi, Allah'ta) sözü O'na girmez. 'ce, 'ca (iz, zaman zarfı, gelince gibi) O'nu durmaz. Eğer'(in) sözü O'na işinde ortak olmaz. 'Üst' (fevk) sözü O'nu gölgelendirmez. 'Alt' (taht) sözü O'nu taşımaz. O'nun karşısında 'hiza' bulunmaz. Yanında (inde Allah'ın yanında) sözü O'nu sıkıştırmaz. Arka (half) sözü O'nu çerçevelemez. Önünde (hemâm) sözü O'nu sınırlamaz. Önce (kabl) sözü O'nu açığa çıkarmaz. Sonra (ba'd) sözü O'nu yok etmez.

pervâne-ateş ile *nokta/daire* olmak üzere iki metaforik anlatıya başvurur.⁴²⁷ Bu konuda İbrâhim b. İmrân en-Neylî, Hallâc'ın şu sözünü aktarır:

“Nokta tüm çizgilerin esasıdır. Çizgi de noktaların toplamından ibarettir. Ne nokta çizgiden müstağni kalabilir ne çizgi noktadan. Tüm düz ve kırık çizgiler, şöyle veya böyle, noktadan hareketle vücûd bulur. Çizgi üzerinde herhangi bir yere düşen bakış, iki noktanın arasını görmüş olur. İşte bu olgu, Cenâb-ı Hakk'ın görülen ve seyredilen herşeyde tecelli ettiğine bir delildir. Buradan hareketle ben şunu söylerim: Gördüğüm herşeyde aynı anda Allah'ı da görmekteyim”⁴²⁸

Hallâc-ı Mansûr'un Hakk yorumu onun Allah'ı tenzîh etmek istemesiyle de irtibatlıdır. Onun düşüncesinin bu yönü felsefedeki zorunlu-mümkün varlık ayrımını akla getirir. Nitekim felsefî bakış açısına göre varlığın zorunlu-mümkün şeklinde tasnifinde şu iki nokta güçlü bir şekilde vurgulanır: (a) Allah'nın selbî dil kullanılarak mümkün varlıklardan ayrıştırılması (b) Mümkün bir varlık olarak insanın zorunlu kategorisinde yer alan Allah'ı hiçbir zaman epistemik olarak kuşatamayacağıdır.⁴²⁹ Allah'ın tenzîh edilmesi noktasında Hallâc-ı Mansûr'un yaklaşımı felsefî geleneğe yakınlığı noktalar bulunsa da özünde farklı iki yönetime dayandıklarını söylemek mümkündür. Bununla birlikte, o insanın sınırlı ve mümkün bir varlık olarak kendi hakkında en küçük şeyler de bile kesin bir fikre sahip değilken; Allah hakkında mutlak bilgiye ulaşma çabasını kendi içinde paradoksal bulduğunu söyler. O, bu konudaki yaklaşımını şu sözleriyle ortaya koyar:

“Çok hayret ediyorum. Bedenindeki bir kılın siyah veya beyaz bitişiğinin nasıl olduğunu bilmeyen, varlığı yaratıp, yöneteni nasıl bilebilir? O ki bilmez, nükteleri, gerçekleri, tasarrufları, illetleri. O ki, bilemez, önceyi, sonrayı, mufassalı, mücmeli. Mümkün olmaz onun için bilmek, ebedi olanı. Tesbîh ederim o kudreti ki, örtüyor onları isim, resim, ünvanla. Perde yapıyor “hâli”; sözü, cemâli, kemâli. Saklıyor asla ölmeyecek olanı. Kalp, insanın göğsünde bir et parçası, barınamaz orada marifet. Çünkü marifet rabbânî. Kavrayışın ilgisi var genişlik, uzunlukla. İbadet ilişkili sünnetlerle, farzla. Bütün kalabalık gökle yer arasında. Marifetin ilgisi yok genişlik ve uzunlukla. Oturmaz yerde, semada. Yerleşmez sünnetlerle farz gibi zâhirlerde, bâtınlarda. Ey sen! Kâinatta atomdan basit bir şey yoktur. Sen onu bile anlayamamışsın, öğrenememişsin. Peki atomu bile tanıyamayan ondan çok daha girift bir varlığın sahibini nasıl tanır araştırarak?”⁴³⁰

Hallâc-ı Mansûr Hakk'ı şekilsiz, hareketsiz ve sabit olarak betimlerken bilen özne ile bilinen nesne arasında bir mutabakatın olduğunu düşünür. Dolayısıyla Hakk bilgisinin

Hepsi (küll) sözü O'nu toplamaz. Oldu (Kane) sözü O'nu icâd etmez. Olmadı (leyse) sözü O'nu yok etmez. Gizlilik O'nu örtmez, O'nun ezeliyeti, sonradan olandan; varlığı yokluktan ve evveliyatı gayeden öncedir.” Kelâbâzî, *Ta'arruf*, ss. 33-34.

⁴²⁷ Hallâc-ı Mansûr, *Kitâbu't-Tavâsîn*, s. 95

⁴²⁸ Yaşar Nuri Öztürk, *Aşk ve Hak Şehidi Hallâc-ı Mansûr ve Eseri*, s. 395.

⁴²⁹ Rıza Bakış, *Âşığın Tevhîdi*, ss. 59-69.

⁴³⁰ Hallâc-ı Mansûr, *Kitâbu't-Tavâsîn*, ss. 111-113.

içeriklerinden hareketle bilen öznenin tasvîr edilebileceğini iddia eder. Buna göre nasıl ki bilgi, şekilsiz, hareketsiz ve sabit ise Hakk bilgisine ulaşan insan da beşerî his ve irâdesini kaybederek adeta şekilsiz, cisimsiz ve niteliksiz bir varlık formu kazanır.⁴³¹ Hallâc-ı Mansûr, yetkin insandaki söz konusu bu değişim ve dönüşümü şu sözleriyle ifade eder: “Sanki ben, sanki ben. Ben sanki O’yum. Yahut O sanki bendir. Benden çekinme, eğer Sen bensen.”⁴³² Yetkin insanın geçirdiği dönüşüm esasında ahlâkî bir değişimi ifade etmektedir. Zira Hallâc-ı Mansûr’un Hakk bilgisine ulaşan kimsenin bundan sonraki yaşamında sadece Allah’ın irâdesine uygun hareket edeceğini söylemesi bunun bir göstergesidir. Tasavvuf düşüncesinde kâmil insanın beşerî his ve irâdesinden soyunmasının anlamı, ahlâkî eylemlerinde niyet ve irâdesini Allah’a tahsis etmesi anlamındadır. Hallâc-ı Mansûr’un söz konusu dönüşümün ahlâkîliğini vurguladığı pasajlardan biri şöyledir:

“Allah, bir insanı dostluğuna seçmek isteyince ona önce zikir kapısını, sonra yakınlık kapısını açar ardından da onu tevhîd makamına yükseltir. Sonra onun önündeki perdeleri kaldırır da kul, Hakk’ı ayân beyân görür. Daha sonra Allah, o kulu ferdâniyet (Allah’ı birleme) yurduna sokar, ardından da azamet ve cemâl örtüsünü aralar. Kul, bakışı cemâle uğrayınca artık kendini aşar ve benliğinden soyunarak Allah ile bekâyâ ulaşır. Bu hale gelen kul, Allah’ın korumasına girer ve benliğinin dava ve iddialarından tamamen arınır, uzaklaşır.”⁴³³

Peygamberin mirac tecrübesine *Tavâsîn*’de sıklıkla atıfta bulunan Hallâc-ı Mansûr insanın ahlâkî değişimi ile bekâ arasında bir paralellik kurmaktadır. Nitekim mirac hâdisesinde Peygamber’in Allah’a urûc ettiği an (fenâ), kısa süreli ve geçicidir. Buna mukâbil, O’nun uzun yaşamı, bekâ çizgisinde devam etmiştir. Bu nedenle erken dönem sûfî düşünürlerin insan tanımları noktasındaki genel yaklaşımları, yetkin insan modelini bekâ ekseninde tanımlamak şeklinde temeyyüz eder. Bu konuda Hallâc-ı Mansûr’un tarihsel kimliği ile öğretisi farklılaşabilir. Onun yaşam öyküsü, sekr halinden dışarı çıkamayan bir sûfî olarak onu resmederken; günümüze ulaşan tek eseri *Tavâsîn*’de daha mutedil bir insan görüşü ile karşılaşmaktayız. Onun mirac ile fenâ halinin kısa süreli oluşuyla ilgili ifadeleri şu şekildedir:

⁴³¹ Hallâc-ı Mansûr gaybeti huzurdan önde tutan yaklaşımı benimsemektedir. Bu yaklaşıma göre “Hakk yolda en büyük hicap (perde ve engel) “sen” dir. Sen kendinden gâib olunca varlığının afetleri sende fânî olur, halin temeli değişir, yok olur. Bu suretle müritlerinin makamlarının tümü senin için hicap olur. Tâliplerin hallerinin hepsi senin için âfet-hâane olur (ve en değerli ruh halleri olan) esrar, zünnâr haline gelir. Müsebbetât (tespit edilen ve ele geçirilen şeyler) himmetinde hakir olur. Kendine ve başkasına bakmaktan gözünü sakındırır, (bu gibi şeyleri görmeye tenezzül etmez) sin. Beşerî vasıflar yerleştikleri yerlerinde iken kurb ve yakınlık şulesi ile yanar, biter.” Hücvîrî, **Keşfü’l-Mahcûb**, s. 375.

⁴³² Hallâc-ı Mansûr, **Kitâbu’t-Tavâsîn**, s. 95.

⁴³³ Yaşar Nuri Öztürk, **Aşk ve Hak Şehidi Hallâc-ı Mansûr ve Eseri**, ss. 407-408.

“Hakikat ilmi geçidine varınca gönlünün derinliklerinden haberler saçtı. Hakikatin Hakk’ına varınca da boş verdi murada. Ve iyice teslim oldu Cevâd’a. Hakk’a ulaşınca da kalmadı orada. Döndü geri ve şöyle dedi:

Sana secde etti gözbebeğim

Sana iman etti yüreğim”⁴³⁴

Hallâc- Mansûr, fenâdan sonra bekâ haline dönen insanda ahlâkî bir değişim ve dönüşümün gerçekleştiğini düşünür. Bu değişimin mihverinde ahlâkî eylemlerin gerekçesinin sadece Allah ile kayıtlı olması söz konusudur. Buna göre bekâyâ sahip kimse, artık kendi irâdesiyle değil aksine Allah’ın irâdesiyle hareket eden bir varlığa dönüşür. Hallâc-ı Mansûr’un düşüncesinde Allah’ın irâdesiyle hareket etmenin anlamı ise insanın iyi ile kötü arasında yapacağı tercihi anlık bir kıyasla gerçekleştirmesidir. Dolayısıyla ahlâkî eylemlerin tercih edilmesi esnasında herhangi bir zihinsel muhâsebe ve kıyas fikri olumsuzlanmaktadır. Zira Hallâc-ı Mansûr’a göre kâmil insanın durumu şuna benzer: Allah emreder, insan anında emre riâyet eder. Bu iki irâde arasında herhangi bir boşluk ve mesafe yoktur. Hallâc-ı Mansûr, bu durumu “Kul, marifet makamına ulaştı mı, Allah, onun havâtırına ve kalbine vahyeder. Sırrını Hakk’ın hâtırından başka bir şeyin gelmesinden muhâfaza eder”⁴³⁵ sözleriyle ifade eder.

Hallâc-ı Mansûr insanın nihai gayesinin en kesin bilgi anlamında Hakk’a ulaşmak olduğunu söylese de vardığı noktada mutlak bir bilgisizlik ile karşılaşması onun düşüncesinin paradoksal yönünü gösterir. Kâmil insan, bilginin mutlak kaynağının Allah olduğunu, buna mukâbil kendisinin ise O’nun ilmi karşısında âciz olduğunu idrâk eder. Hallâc-ı Mansûr Allah ile insan arasındaki söz konusu epistemik boşluğun hiçbir zaman kapatılamayacağını güçlü bir şekilde vurgular. İnsanın nihai gayesine ulaştığında açığa çıkan bilgisizlik durumu, tasavvufa yöneltilen Allah ile ittihat söylemlerinin geçerliliğini zayıflatır. Çünkü, kâmil insan Allah’ı epistemik olarak kuşatamıyor ve O’nun karşısında âcizliğinin farkına varıyorsa, o halde Allah ile birleşmesi söz konusu olmamalıdır. Dolayısıyla Hallâc-ı Mansûr’un *ene’l-Hakk* söylemi etrafında yapılan ittihat ve hulûl söylemleri gerçek dışı olup onun özgün düşüncesini önemli ölçüde gölgelemiştir. Onun Allah’ı tenzîh ettiği pasajlarda söz konusu durum ortadadır:

⁴³⁴ Hallâc-ı Mansûr, **Kitâbu’t-Tavâsîn**, s. 96.

⁴³⁵ Kuşeyrî, **Risâle**, s. 344.

“Gayelerin gayesine varınca şöyle konuştu: “Seni zâtına lâayık bir övgüyle övmekten âcizim. Ve hakikatin hakikatine ulaşınca da sen kendi zâtını nasıl övmüşsen öylesin, diye yakardı.”⁴³⁶

“Sınırlarla çevrili, sayılarla ilişkili, kuvveti fâni, rızık aramaya mahkûm varlık için marifet asla ele geçesi değil! Marifet öterlerin öterlerinde, mesafelerin, sınırların ötesinde, arzu ve gayelerin, sırların, haberlerin, idrâklerin ötesinde. Bütün bu saydıklarım “şey”dir; yoktular, sonradan var edildiler.”⁴³⁷

Tasavvuf düşüncesinde ahlâkî eylemlerin gerekçesinin ne olduğu/olması gerektiğı konusundaki yaklaşımlar dört madde etrafında özetlenebilir: (a) Dünyevî faydacılık. (b) Uhrevî faydacılık. (c) Allah’ın rızası ya da sevgisi. (d) Mahza Allah. Bu anlamda ahlâkî eylemlerin gerekçesinin neliğı insanların epistemik ve ahlâkî yetkinliklerini takip edebileceğimiz bir izlek işlevi görebilir. Sözgelimi, insanlardan övgü alabilmek adına yapılan bir iyilik dünyevî faydacılık kapsamında değerlendirilirken; cenneti elde etmek gayesiyle yapılan bir başka eylem ise uhrevî faydacılık olarak tanımlanabilir. Bu iki eylemin ortak noktası yaslandıkları fayda fikridir. Buna mukâbil Allah’ın rızasını yahut sevgisini kazanmak için yapılan eylemler, dünyevî ve uhrevî faydacılıktan büyük oranda uzaktır. Fakat arzulanan fayda ilkesinden tamamen soyutlanmış değildirler. Öte yandan mahza Allah için yapılan ahlâkî eylemler ise menfaatten tamamen arındırılan davranışlar olduğu için tasavvuf açısından erdem olarak nitelenmeye en lâayık olan fiillerdir.

Hallâc-ı Mansûr’un ahlâkî eylemlerin gerekçesi noktasında benimsediğı yaklaşım, mahza Allah fikridir. Ferîdüddin Attâr (ö. 618/1221), Hallâc’ın portresine yer verdiğı bölümde konuyla ilgili şu rivâyeti aktarır: (Hallâc’a) “Allah’a giden yol nasıldır? diye sordular, cevap verdi: İki adım! Sonra vuslat! Bir adımda dünyadan öbür adımda ukbâdan ayrılarak yükselir, işte böylece Mevlâ’ya vâsıl olursun.”⁴³⁸ Hallâc’a göre, ibadetleriyle Allah’ın cennetini yahut rızasını kazanmayı uman kişi, kötü bir ticâret yapmakla nitelenir. O, bununla irtibatlı olarak “Görüyorsun namaz kılıyorum ki, O’nu hoşnut edeyim. Oysaki hizmetleriyle O’nu hoşnut edeceğini sanan O’nun rızasını ücrete bağlayandır”⁴³⁹ diyerek benimsediğı yaklaşımı ortaya koyar. Dolayısıyla Hallâc-ı Mansûr Allah ile insan arasındaki ilişkiyi gizli-açık, dünyevî-uhrevî, dahası ilâhî rıza anlamında her türlü beklentiden arındırılmış bir zemin üzerine inşâ etmek ister.

⁴³⁶ Hallâc-ı Mansûr, **Kitâbu’t-Tavâsîn**, s. 96.

⁴³⁷ Hallâc-ı Mansûr, **Kitâbu’t-Tavâsîn**, s. 111.

⁴³⁸ Ferîdüddin Attâr, “Hallâc-ı Mansûr”, **Tezkîretü’l-Evliyâ**, Çev. Süleyman Uludağ, C. 2, İstanbul, Mavi Yay., 2002, 173.

⁴³⁹ Yaşar Nuri Öztürk, **Aşk ve Hak Şehidi Hallâc-ı Mansûr ve Eseri**, s. 400.

Hallâc-ı Mansûr'un ahlâkî eylemlerin gerekçesini mahza Allah olarak tayin etmesinin pratik ahlâk alanındaki neticesi anlık kıyaslardır. Buna göre Allah emreder, insan ise anında emredileni yapar. Bu cihetle Allah ile insan arasında en küçük bir boşluk-faydaya dayalı bir kıyas-yoktur. Hallâc'a bu konuda Hz. Peygamber'in mirac hâdisesinde sidretü'l-müntehâda bakışını Allah'tan başka hiçbir yöne çevirmemesi ilhâm kaynağı olmuştur. Böylece o, "Sidretü'l-müntehâ. Bakmadı orada, orada hakikatin hakikatine, sola; hakikate, sağa. Onun gözü hedefini şaşmadı, sapmadı"⁴⁴⁰ diyerek yetkin insanın Allah karşısındaki pozisyonuyla Peygamber'in sidretü'l-müntehâdaki konumu arasında ahlâkî açıdan irtibat kurar.

Bunun yanı sıra İblîs ile Âdem arasındaki diyalog, Hallâc için benzer bir veçheye sahiptir. Ona göre Allah İblîs'e Âdem'e secde etmesi yönünde emrettiğinde, o birtakım kıyaslarda bulunarak emre riâyet etmez. Buna mukâbil, Peygamber kendisine yöneltilen ilâhî buyruk karşısında herhangi bir sorgulamaya girmez. Hallâc, bu konudaki düşüncelerini "İblîs'e: "Secde et!" dendi, Ahmed'e: "Bak!" O secde etmedi, Ahmed de sağa sola bakmadı" diyerek ortaya koyar.⁴⁴¹

Hallâc, İblîs'in başlangıçta Allah'a hizmetini kendi hazzı için gerçekleştirirken; huzurdan kovulduktan sonra hatasını anladığını söyler. Ona göre, İblîs'in huzurdan kovulması onun halini daha da saflaştırmıştır. Tasavvuf düşüncesinde erdemli eylemlerden haz almak, Allah-insan arasındaki en kalın perdelerden (hicâb) biri olarak kabul edilmiştir. Bu anlamda Hallâc, sûfilerin en çok eleştirdiği ibadetlerden haz almak meselesini İblîs örneği üzerinden şu sözleriyle vurgular: "(İblîs) Hizmetim şimdi daha arı, vaktim daha bol, zikrim daha parlak. Çünkü eskiden O'na kendi hazzım için hizmet etmekteydim, şimdiyse O'nun hazzı uğruna didiniyorum."⁴⁴²

⁴⁴⁰ Hallâc-ı Mansûr, **Kitâbu't-Tavâsîn**, s, 96.

⁴⁴¹ Hallâc-ı Mansûr, **Kitâbu't-Tavâsîn**, s, 101.

⁴⁴² Hallâc-ı Mansûr, **Kitâbu't-Tavâsîn**, s, 103.

ÜÇÜNCÜ BÖLÜM

NEFSİN ISLAHINDA YÖNTEM MESELESİ

Erken dönem tasavvuf literatüründe sûfiler, tevhîd hakkında sahip oldukları görüşler bakımından hemfikir olmakla birlikte, “İnsan nasıl kemâle ulaşır?” sorusuna verdikleri cevaplar bakımından ise muhtelif yaklaşımlara sahiptir. Hücûrî, sûfiler arasında yöntem etrafında ortaya çıkan bu ihtilafı *rahmet* olarak yorumlar.⁴⁴³ Yöntemsel farklılıkların mevcudiyeti⁴⁴⁴, objektif yani genel geçer bir usulün ortaya çıkmasını engellemiş görünmektedir. “Vusul için usul yoktur”⁴⁴⁵ minvalinde serdedilen sözler, sûfilerin insanın kemâli ile sistematik yöntem arasında determinist bir ilişki kurmadıklarını gösterir. Bunun anlamı, sâlik belli kuralları ve şartları yerine getirdiğinde mutlaka kemâle ulaşır, cümlesinin olumsuzlanmasıdır. Dolayısıyla insanın ahlâklanma sürecinde Allah’ın inâyetinin başat bir unsur olarak ön plana çıkması sûfilerin, sınırları ve çerçevesi belli, uygulandığı takdirde ise sonuçların kendisinden zorunlu olarak çıkacağı bir yöntem fikrine mesafeli durmalarıyla neticelenmiştir.

Öte yandan sûfiler haller ve makamlar konusunda sistematik bir yaklaşım sergilemişlerdir. Haller ve makamlar teorisine göre, sâlik bir makamın gereklerini yerine getirmeden başka bir makama geçmemelidir.⁴⁴⁶ Dolayısıyla bu durum, sûfilerin bir taraftan yöntemin mutlaklaştırılmasından kaçınırken diğer taraftan sistematik bir yöntem inşasına doğru yönelimlerine neden olmuştur. Bununla irtibatlı olarak, Hücûrî, hiç kimsenin ömrünü kendisine bir âlim yahut ârif aramakla vakit kaybetmemesini, zira içinde yaşadığımız toplumda gerçek bir din bilgini bulmanın neredeyse imkânsız olduğunu dile getirir.⁴⁴⁷

Yöntemle ilgili bir diğer husus, mürşîd-mürîd ilişkisi ile alakalıdır. İlk olarak mürşîd, ahlâk alanında bir gönül doktoruna benzetilir.⁴⁴⁸ İkinci olarak, mürîdin tek bir mürşîdden istifade etme zorunluluğu yoktur. Aksine sâlik birden fazla mürşîdden tasavvufî eğitim alabilir, almalıdır. Çünkü bazen bir mürşîd, mürîdde sadece bir hal yahut makamı açığa çıkarabilir. Bunun sebebi mürîdin kâbiliyeti ile alakalıdır. Dolayısıyla, belli

⁴⁴³ Hücûrî, *Keşfü'l-Mahcûb*, s. 283.

⁴⁴⁴ Ekrem Demirli, *İslam Metafiziğinde Tanrı ve İnsan*, Kabalcı Yay., İstanbul 2009, s. 147.

⁴⁴⁵ Hücûrî, *Keşfü'l-Mahcûb*, s. 218.

⁴⁴⁶ Hücûrî, *Keşfü'l-Mahcûb*, s. 289.

⁴⁴⁷ Hücûrî, *Keşfü'l-Mahcûb*, ss. 233-234.

⁴⁴⁸ Hücûrî, *Keşfü'l-Mahcûb*, s. 136.

bir aşamadan sonra mürşidinden istifade edemeyen mürid, hocası hakkında olumsuz yorum yapmak yerine, benim istidadım ve nasibim bu kadarmış deyip, başka bir mürşide yönelebilir.⁴⁴⁹

Erken dönem tasavvuf literatüründe mürşîd-mürid ilişkisine dair tafsilatlı bilgi veren sûfî müelliflerden biri de Kuşeyrî'dir. *Risâle*'nin sonunda yer verdiği *Âdâbü'l-mürîdîn* başlıklı bölümde sâlik-şeyh ilişkisine dair detaylı ve önemli bilgiler aktarır. Kuşeyrî'nin bu bölümde yöntem konusundaki yaklaşımını şu maddeler altında özetlemek mümkündür: (a) Kuşeyrî, yetkinleşmek isteyen insanı gayesine ulaştıracak tek yöntemin tasavvufa ait olduğunu söyler.⁴⁵⁰ Bununla irtibatlı olarak mürşîdsiz yola çıkan müridi meyve vermeyen bir ağaca benzetir.⁴⁵¹ (b) Ona göre sâlikin yerine getirmesi gereken birtakım tasavvufî ilke ve pratikler vardır. Şeriat ilimlerini tahsil etmesi, tevbe, zühd, melâmet, şeyhe muvâfakat, sırrı muhâfaza, halvet-uzlet ve zikir yerine getirilmesi gereken prensiplerin bir kısmıdır.⁴⁵² (c) Mürşîd, sülûkunun başlangıcında müridten bu yolda devam edeceğine dair bir *ahid* (söz) alır. Aksi takdirde Kuşeyrî sülûka başlayan sâlikin süreç içerisindeki bir anlık duraksamasını, gevşeklik göstermesi yahut gerilemesinden daha tehlikeli görmektedir. Bu nedenle "*Sülûkunun başlangıcında duraklayan bir müritten artık hayır gelmez*" ⁴⁵³ diyerek ahitleşmenin önemine dikkat çeker. Tüm bu süreçte sâlik, mürşîdin kendisine tavsiye ettiği kurallara titizlikle riâyet ederse ahlâk eğitimini tamamlayabilir.⁴⁵⁴

⁴⁴⁹ Hücûrî, **Keşfü'l-Mahcûb**, s. 12.

⁴⁵⁰ "Bir müridin bu yolun ehli olmayanlardan birinin mezhebine intisâp etmesi çirkin bir şeydir. Bir sûfinin, sûfiyye tarikatı dışındaki muhtelif mezheplerden birine intisâp etmesi tasavvuf yolunun ehli olanlarının mezhepleri hakkındaki cehâletinin neticesidir. Çünkü sûfilerin ortaya koydukları meseleler hakkındaki delilleri, herkesin delilinden daha açıktır. Tasavvufî mezheplerin kâide ve esasları diğer bütün mezheplerin kâide ve esaslarından daha kuvvetlidir. İnsanlar ya nakil ve eser sahibi veya akıl ve fikir erbâbı olur. Bu tâifenin şeyhleri bu iki yolun da üstüne çıkmışlardır. Halk için gayb olan şey onlar için ayân beyândır. Halk için gaye olan bilgiler onlarda Hakk Teâlâ'dan ihsân olarak mevcuttur. Sûfiler vuslât ehli iken halk istidlâl ehlidir." Kuşeyrî, **Risâle**, s. 424. Benzer bir düşüncüyü Cüneyd-i Bağdâdî, "Gökkubbenin altında bizim ilmimizden daha değerli bir ilim olduğunu bilsem, dinlemek için ona ve ehline koşardım" sözleriyle ortaya koyar. Bkz. Ebû Nasr Serrâc Tûsî, **el-Lûma'** (İslâm Tasavvufu), s. 204.

⁴⁵¹ "Yetiştireni ve dikenini olmadan kendi kendine ve hüdâyinâbit olarak biten bir ağaç yaprak açar, fakat meyve vermez. Nefes nefese ve tedricî bir surette tarikatın adâbını öğretecek bir üstâda sahip olmayan müridin durumu da böyledir. Bu durumda olan mürid hevâ ve hevesine tapar, başka bir kurtuluş yolu bulamaz." Kuşeyrî, **Risâle**, ss. 426-427.

⁴⁵² Kuşeyrî, **Risâle**, ss. 426-428.

⁴⁵³ Kuşeyrî, **Risâle**, s. 428. Kuşeyrî, ayrıca müridin Allah ile muâhede yani şu kadar nâfile ibadet edeceğim diye ahitleşmemesi gerektiğini vurgular. Nitekim, sâlik böyle bir ahitleşme yapar ve sonrasında yerine getirmemezse, bunun bir tür ruhbanlık olacağını söyleyerek Kur'ân'dan şu âyete yer verir: "Kendilerine farz kılmadığımız bir ruhbanlık icat ettiler, sırf Allah rızası için icat ettikleri bu ruhbanlığa hakkıyla riâyet edemediler." (Hadîd 57/28) Bkz. Kuşeyrî, **Risâle**, s. 435.

⁴⁵⁴ Kuşeyrî'nin yer verdiği kurallar için Bkz. Kuşeyrî, **Risâle**, ss. 429-435.

Yöntemle ilgili değinilmesi gereken son husus, seyr u sülûk sürecinde hangi usullerin kullanılacağı ile ilgilidir. İlk dönem tasavvuf eserlerinde sûfîlerin önerdiği yöntem/ler, tamamlayıcı ve zenginleştirici bir uygulama olarak betimlenmiştir. Bununla irtibatlı olarak insanın ahlâkî olgunlaşmasında takip edebileceği tasavvufî yöntemleri şu şekilde tespit etmek mümkündür: Nefs mücâhedesî, muhâsebe, istinbât⁴⁵⁵, melâmet, zühd, halvet ve uzlet, mücâvirlik, murâkabe, sohbet, isâr ile sohbet, hizmet, nâfilelerin çoğaltılması ve zikir.⁴⁵⁶

Tez çalışması çerçevesinde sadece üç sûfînin benimsediği yöntem üzerinde durulacağı için, bu bölümün alt başlıkları ve içeriği hakkında şu tespitleri yapmak mümkündür: (a) “Kademeli Akıl Teorisi” başlıklı bölümde Muhâsibî’nin nefsin ıslâhı konusunda önerdiği temel yöntemin idrâkin yetkinleştirilmesi anlamında akıl teorisi olduğu temellendirilmeye çalışılacaktır. Bu bölümde üzerinde durulacak bir başka husus ise, aklın dinî metinleri anlama, yorumlama ve hüküm çıkarma (istinbât) konusundaki işlevine değinilecektir. (b) “Murâkabe” adlı ikinci alt başlıkta, Cüneyd-i Bağdâdî’nin insanın ahlâklanma süreci için tavsiye ettiği Allah ile insan arasındaki perde (hicap) lerin kaldırılması anlamında *zühd* ve *murâkabe* ile insanın yetkinleşmesinde mecâzî bir araç olan *hakîm* (mürşîd) e yer verilecektir. (c) “Safâ Ehlinin Kırk Makamı” başlıklı son bölümde ise Hallâc-ı Mansûr’un Allah’a yakınlaşmak isteyen sâlik için önerdiği kırk makam yaklaşımı incelenecektir.

Her üç sûfînin genel yaklaşımı, insanın değişime açık bir tabiatla dünyaya geldiği yönündedir. İnsan iyi ve kötü eylemlere kaynaklık edebilecek bir fitrata sahiptir. Bu meyanda her üç sûfînin insanın değişimi ve manevî yetkinleşmesi konusunda başvurduğu çözümleme metodunun teorik çerçevesi müşterektir.⁴⁵⁷ Buna göre insanın kemâl süreci Allah’ın inâyeti ile başlar, Allah’tan gelen vahiy, peygamber ve şeriatla desteklenir ve neticede Allah ile var olan bir insana dönüşür.⁴⁵⁸ Peki bu sistem içerisinde insanın özgür niyet ve iradesi nerede konumlanmaktadır? Sûfîlerin benimsediği genel yaklaşım, dilde cebrîlik iken; amelde Mu’tezili şeklindedir.⁴⁵⁹ Mutasavvıflar teoride her ne kadar

⁴⁵⁵ Ebû Nasr Serrâc, **Lüma’** (İslâm Tasavvufu), ss. 73-94.

⁴⁵⁶ Hücvîrî, **Keşfü’l-Mahcûb**, s. 308.

⁴⁵⁷ Kuşeyri, **Risâle**, s. 103; Hücvîrî, **Keşfü’l-Mahcûb**, s. 81.

⁴⁵⁸ Hücvîrî, Muhammed b. Fadl Belhî’den (r.a.) şöyle bir rivayette bulunur: İlim üç nevidir: Allah’tan olan ilim (minellah), Allah’la beraber olan ilim (meallah), Allah ile olan ilim (billah).” Hücvîrî bu sözün şerhinde Allah’tan olan ilim ile şeriatın; Allah ile olan ilimle hidâyetin; Allah ile birlikte olan ilim ile ise tasavvufî bilgi ve yöntemin kast edildiğini söyler. Bkz. Hücvîrî, **Keşfü’l-Mahcûb**, s. 96.

⁴⁵⁹ “Muâmale ve mücâhedesiz mücerred tevhid Cebrîyecilik olur. Muvahhid, söz itibarıyla Cebrî, fiil itibarı ile Kaderî ve Mu’tezili olmalıdır ki, cebr ile kader arasındaki gidişatı sıhhatli olsun.” Hücvîrî, **Keşfü’l-Mahcûb**, s. 96-97.

Cebrîliğe yakınlaştılar da pratik uygulamalarda Mu'tezile'den daha güçlü bir amel vurgusu yapmaktadırlar. Bu konuda başvurdukları çözümleme Eş'arî'lerin *kesb* teorisine yakın olmakla birlikte kendi özgün yaklaşımlarının olduğunu söylemek gerekir. Bu konuda sûfîlerin özgün düşünüm çerçevesini hâller bahsi oluşturur. Allah sürekli hâller aracılığıyla insanla iletişim kurar ve ona ahlâkî yetkinlik konusunda kapılar açar. İnsan maruz kaldığı halleri doğru bir şekilde idrâk eder ve buna uygun bir ahlâkî eylemde bulunursa, bir sonraki süreçte daha güçlü bir hâle muhatap olur. Böylece insanın kemâl süreci ilerlemeye başlar.⁴⁶⁰

İnsanın kemal sürecinin nasıl gerçekleşeceği konusunda sûfîlerin benimsedikleri teorik yaklaşım bu şekilde olmakla birlikte, pratikte farklı uygulamalar ile karşılaşmak mümkündür. Bu husus, her sûfinin öğretisinde takdim-tehir ettikleri konular kadar, düşünce sistemlerinin mihrine yerleştirdikleri kavramlar ile de alakalıdır. Bu çerçevede Muhâsibî *akıl* ve *muhasabe*; Cüneyd-i Bağdâdî *hicap* ve *zühd*; Hallâc-ı Mansûr ise *safadan* hareketle *kırk makam* öğretisi üzerine sistemini inşa eder. Bu bölümde her üç sûfinin “İnsan nasıl kemâlê ulaşır?” sorusuna verdikleri yanıtlar tahlil edilecektir.⁴⁶¹

3.1. Kademeli Akıl Teorisi

Erken dönem tasavvuf düşüncesinde insanın idrâk güçleri ile ilgili doğrudan metin kaleme alan Muhâsibî dışında iki mutasavvıfla daha karşılaşırız. Bunlardan biri öğretisinin merkezine isâr kavramını yerleştiren Ebü'l-Hüseyin en-Nûrî diğeri ise velâyet görüşü ile tanınan muhaddis-sûfî Hakîm et-Tirmizî'dir. İki sûfî düşünürü ortak kılan husus, idrâk güçlerinin çeşitliliğini, -içerikte farklılıklar barındırmakla birlikte- aynı kavramlar altında ele almalarıdır. Bu çerçevede insanın idrâk güçleri sadr, kalp, fuâd ve lübb olmak üzere dördü bir hiyerarşiye sahiptir. Muhâsibî ise idrâk güçlerini çoğaltmak yerine aklın kendi içindeki yetkinlik aşamalarını ortaya koymayı tercih eder. Ayrıca Ebü'l-Hüseyin en-Nûrî ile Hakîm et-Tirmizî'nin tasnifleri Muhâsibî'ye kıyasla daha *yemel* ve *İslâmî* bir karaktere sahiptir. Örneğin, idrâk güçlerinin ilk basamağı olan sadr aynı zamanda İslâm'a girişin mahalli olarak tanımlanırken diğeri aşamalar da sırasıyla iman, marifet ve tevhîd ilkelerine karşılık gelir. Dolayısıyla her iki sûfinin odaklandıkları noktanın daha çok bir mü'minin idrâk yetkinliği olduğunu söylemek mümkündür. Öte yandan söz konusu iki sûfî düşünür idrâk güçleri üzerinden farklı bir dinî metin

⁴⁶⁰ Kuşeyri, *Risâle*, s. 103; Hücvirî, *Keşfü'l-Mahcûb*, s. 81.

⁴⁶¹ Muhâsibî, *Riâye*'de ve *Akl*'da; Cüneyd-i Bağdâdî, *Resâil*'de; Hallâc-ı Mansûr ise *Kitâbu't-Tavâsîn*'de söz konusu kavramları insanın yetkinlik süreci için bir yöntem olarak vazederler.

yorumculuğu örneği sergilemektedirler. Buna göre sadr, kalp, fuâd ve lübb, dini metinlerin taklitten tahkîke doğru yorumunu içeren bir sıra-düzenine sahiptir. Buna mukâbil Muhâsibî, aklın yetkinlik aşamalarından ilk ikisi olan garîze ve fehm aklın inanan-inanmayan herkeste ortak olduğunu savunarak diğer iki sûfiden ayırır. Çünkü Muhâsibî'nin, insanın idrak yetkinliği için yaptığı akıl tasnifini diğer iki mutasavvıfın yaklaşımlarından farklılaştıran esas unsur, tüm insanları kapsayan evrensel tanım olmasından kaynaklanır.⁴⁶² Bununla birlikte her üç mutasavvıfın ortak noktası, idrâk yetkinliği ile insanın varoluş gayesi olan tevhîd arasındaki irtibatı göstermektir. Peki Muhâsibî'nin insanın idrâk derecelerini göstermek üzere geliştirdiği akıl teorisinin içeriği nedir? Şimdi onun bu konuda vazettiği kademeli akıl teorisinin detaylandırmaya geçebiliriz.

Muhâsibî başlangıçta akı, *garîze*, *fehm*, *basîret* ve *kâmil* olmak üzere dörtlü hiyerarşik bir yapı içerisinde değerlendirir. Bunun sebebi insanların akıl bakımından farklılık göstermeleridir. Buradaki temel soru ise akıl zemininde ortaya çıkan bireysel farklılıkların temelinde nelerin bulunduğu. Muhâsibî'nin bu konuda içeriği ve sınırları belirgin bir görüşü vardır. O, ilk olarak tüm insanların doğuştan bilmeye bir akla sahip olduklarını ve bunun da *garîze* olduğunu söyler. *Garîze* akıl, bireysel farklılıkların kendinden neşet ettiği bir zemindir. İkinci olarak tecrübe, akıllar arasındaki farklılığın sebebidir. Buna göre insanlar edindikleri yeni bilgi, deneyim ve tecrübeler yoluyla başlangıçta sahip oldukları akı ikinci bir yetkinlik aşamasına taşırlar. Muhâsibî deneyim ve tecrübe yoluyla kazanılan bu idrâk yetkinliğine *fehm*/*beyân* akıl adını verir. Akıllar arasındaki farklılığın üçüncü sebebi ise vahiy ya da Allah fikridir. İman etmiş olan kimselerde *el-akl-ani'llah* (*basîret*) şeklinde üçüncü bir akıl yetkinliği oluşur. Muhâsibî *basîret* aklın oluşabilmesi için şu üç nitelikten biri yahut ikisinin aynı anda bulunması gerektiğini söyler: (a) Korku, (b) Yakîn ve *va'd* ve *va'id* konusundaki yakîn (c) Dinde *basîret*. Bu üç nitelik her zaman *basîret* akılda birlikte bulunmayabilir. Muhâsibî'nin *basîret* akıl için böyle bir kayıt düşmesinin nedeni, iman etmiş olmakla birlikte günah işleyen yahut ibadetlerini aksatan kimselerin durumunu aydınlığa kavuşturmak içindir. Başka bir ifadeyle, günahkâr müminler, akıl yetkinlikleri henüz kemâle ermemiş kimselerdir. Muhâsibî söz konusu üç niteliğin birlikte bulunduğu zaman *kâmil* aklın oluşacağını söyler. Görüldüğü üzere Muhâsibî, aklın insanda doğuştan bir tabiat olarak

⁴⁶² Hakîm et-Tirmizî, **Beyânü'l-Fark (Kalbin Anlamı)**, Çev. Ekrem Demirli, Hayy Kitap Yay., İstanbul Aralık 2017, ss. 15-21; Salih Çift, **Hakîm Tirmizî ve Tasavvuf Anlayışı** (Doktora Tezi), Bursa Uludağ Üniversitesi SBE, 2003; Hacı Bayram Başer, **Şeriat ve Hakikat**, ss. 192-202.

bulunmak bakımından tüm insanlarda ortak bir potansiyel olduğunu ve fakat deneyim, tecrübe ve vahiy gibi ilkelerle desteklenmek suretiyle farklılaştığını iddia eder. Bununla birlikte aklın temel niteliği, insan için faydalı ve zararlı olan şeylerin tefrikinde ortaya çıkmaktadır. Buna göre, insanın fayda ve zarar hakkındaki bilgisinin sınırlarının genişlemesi ile aklının yetkinliği arasında doğrudan bir ilişki söz konusudur. Şimdi Muhâsibî'nin genel hatlarını verdiğimiz kademeli akıl teorisinin ayrıntılarına geçebiliriz.

3.1.1. Fitrî Akıl: Garîze

Garîze akıl Allah'ın cömertliği ve ihsânı sebebiyle⁴⁶³ tüm insanlarda ortak olarak, doğuştan yarattığı bilkuvve, potansiyel bir akıl türüdür.⁴⁶⁴ Muhâsibî'ye göre garîze, sabit ve durağan değil; aksine belli şartlar dâhilinde artan yahut eksilen bir doğaya sahiptir. Bu anlamda Muhâsibî, akli doğuştan garîze akıl ile sonradan tecrübeyle artan anlamında tecârib akıl olmak üzere iki şekilde ele alınabileceğini söyler.⁴⁶⁵ Zira göstermek istediği şey, aklın hareket halinde, artarak yahut azalarak gelişebilen doğasını vurgulamaktır. Bunun hâricinde akıl için içeriği ve sınırları belirli somut bir tarif yapmak mümkün değildir. Muhâsibî bu konudaki yaklaşımını şu sözleriyle ifade eder:

“Akıl, ancak kalp ve organlardaki fonksiyonlarıyla bilinebilen bir garîzedir. Fonksiyonları olmaksızın hiç kimse kendisinde ve başkasında tavsîf etmeye güç yetiremez. Onu, cismaniyet, uzunluk derinlik, tat, koku, dokunma ve renkle vasıflandırmaya güç yetiremez. O, ancak fonksiyonları (fiilleri) sayesinde bilinir.”⁴⁶⁶

Muhâsibî'ye göre akıl ancak kalbin ve organların eylemlerinde neticelerini görebileceğimiz bir niteliktir.⁴⁶⁷ Bu noktada aklın en temel fonksiyonu, fayda ve zararı ayırt etmektir.⁴⁶⁸ Fayda ve zarar ise genel hatları ile dünyevî ve uhrevî olmak üzere iki kısma ayrılır.⁴⁶⁹ Bu meyanda garîze aklın varlığının delili iki şekilde ortaya çıkar. İlki aklın kabul ve red kâbiliyeti iken diğeri ise duyularımızla algıladığımız şeyler üzerinde aklın birleştirme ve ayırma türünden işlemler yapabiliyor olmasıdır.⁴⁷⁰ Bu iki husus

⁴⁶³ Muhâsibî, *Şerefü'l-Akl ve Mahiyyetuhu*, thk. Mustafa Abdülkadir Ata, Dârü'l-Kütübü'l-İlmiyye, Beyrut 1986/1406, s. 18.

⁴⁶⁴ Muhâsibî, *Akl*, s. 17.

⁴⁶⁵ Muhâsibî, *el-Kasd ve'r-Rücû ilallâh*, ss. 252-253.

⁴⁶⁶ Muhâsibî, *Akl*, s. 19; *Kasd ve'r-Rücû ilallâh*, ss. 251-252.

⁴⁶⁷ Muhâsibî, *Akl*, s. 18.

⁴⁶⁸ Muhâsibî, *Akl*, s. 19.

⁴⁶⁹ Garîze akıl, deliliğin ve ahmaklığın zıddı anlamında kullanılır. Dolayısıyla bir kimse dünyevi sonuçları itibarıyla faydalı olanı yapar ve fakat uhrevî sonuçları itibarıyla zararlı olandan kaçınmaz ise, ona garîze akli sebebiyle yine de akıllı denir. Bkz. Muhâsibî, *Akl*, s. 18.

⁴⁷⁰ Muhâsibî, *Akl*, s. 20, 21.

göstermektedir ki, garîze akıl verili sabit bir doğaya değil, harekete ve yetkinleşmeye açık bir güce işaret etmektedir.⁴⁷¹

Muhâsibî, Allah'ın garîze akıllı yaratmasının üç sebebi olduğunu söyler: (a) imtihân, (b) delil (hüccet) ve (c) teklîf. Buna göre Allah, insanı imtihân etmek için, akıllı kendisine muhâtap kılmıştır. Dolayısıyla akıl, insan ile Allah arasında bir hitâp-muhâtap ilişkisi olduğunun açık bir delilidir. Muhâsibî bu konudaki yaklaşımını şu sözleriyle ifade eder: “Akıl, Allah'ın kullarından, imtihâna tâbi tutulan kimselerde yarattığı bir garîzedir. Bu akıl sayesinde bulûğ çağına ulaşanlara hüccet getirmiştir. Akılları sebebiyle onlara hitâp etmiş ve va'd ve va'dde bulunmuş, emretmiş, nehyetmiş teşvik ve davet etmiştir.”⁴⁷²

Öte yandan Muhâsibî, *er-Riâye*'de sadece akıl ile sınırlandıramayacağımız bir garîze fikrinden bahseder. Buna göre Allah insan doğasına birtakım garîze/ler yerleştirmiştir. İnsan bu garîze/ler sayesinde kendi doğasına uygun olanı sever, uygun olmayandan uzaklaşır. Onun bu tespiti, henüz tecrübe yahut sosyal bir öğrenme söz konusu olmaksızın fitrattan kaynaklı bir değerlendirme ölçütünün varlığına işaret eder. Öte yanda burada dikkat çekici olan bir diğer husus, insanın Allah'ı bilmeye olan garîze türündeki kabiliyetini sevmek terimi ile ifade etmesidir. Muhâsibî, bu konudaki yaklaşımını şu sözleriyle ifade eder: “Kuşkusuz Allah, sende birtakım garîzeler var etmiştir. Allah sende, sana uygun olanı sevdirecek, sana aykırı olanı ve eziyet verenden tiksindirecek garîze yaratmıştır. Yine sende, O'nu sevmeyi sağlayan bir akıl garîzesi vermiştir.”⁴⁷³

3.1.2. Tecrübî Akıl: Fehm/Beyân

Fehm insanın ilişki ve temasta bulunduğu herşeyi açıklama (beyân) kudreti anlamına gelir. Muhâsibî için beyânın anlamı aklın dil ile ilişkisinde ortaya çıkar. Bu nedenle insan, din ve dünya ile ilgili işittiği, dokunduğu, tattığı, kokladığı, herşeyi açıklama (beyân) kabiliyetine sahiptir. Muhâsibî, fehm akılda, insanın duyularının ikili işlevini ön plana çıkartarak Kur'an'dan bir âyeti delil olarak getirir. Bu âyete göre Allah Teâlâ, Hz. Musa'ya “Sana vahyolunanı dinle!” (Bakara, 2/204) şeklinde hitâp ederken “dinle!” emri ile “aklet!” anlamını kastetmektedir. Dolayısıyla insanın sahip olduğu

⁴⁷¹ “Öyleyse akıl, kulu doğuştan sahip olduğu, ma'kûşe (akledilen şeylere) delâlet eden sebepleri öğrenerek, kulda adım adım gelişen bir garîzedir.” Muhâsibî, *Akl*, s. 20.

⁴⁷² Muhâsibî, *Akl*, s. 19, 21, 22.

⁴⁷³ Muhâsibî, *Riâye*, s. 149.

duyuların iki tür işlevi vardır. Bunlardan ilki duyumsamak diğeri ise akletmek şeklindedir. Buna göre, işitme duyusu bir taraftan fiziksel sesleri duymamızın aracı iken diğerk taraftan onları akletmemizi de mümkün kılan bir işleve sahiptir. Başka bir ifadeyle, duyular hem akletmenin bir vasıtası hem de akletmenin kendisi olmak iki gibi ikircikli bir içeriğe sahiptir.⁴⁷⁴ Bu noktada Muhâsibî, fehm akla sahip olan kimselerin duyularının sadece bir boyutunun yani birincil anlamlarının aktif olduğunu söyler. Bunun anlamı ise, fehm akıl sahiplerinin işitme, görme, tatma vb duyularının idrak boyutunun eksik olduğudur.

Muhâsibî, duyulara yüklediği bu ikili kullanımdan hareketle âyet/leri tefsir eder. Buna örnek olmak üzere “Biz onlar için kulaklar, gözler ve akıllar yaptık. Onların kulakları, gözleri ve fuâdları kendilerine hiçbir şey kazandırmadı. Çünkü onlar Allah’ın âyetlerini inkâr ediyorlardı.” (Ahkâf, 69/26)⁴⁷⁵ Görüldüğü üzere, inanmayanlar bir bilgi kaynağı olarak duyulardan yoksun değildirler. Muhâsibî’ye göre onların duyuları eşyayı algıırken, sadece garîze akıllarından hareket ettikleri için, eşyayı eksik olarak idrâk etmektedirler. Bu durum ise onları hayvanların duyumsama şekline yakınlaştırmakta hatta nitelik olarak daha aşağıya çekmektedir.⁴⁷⁶ Muhâsibî, müşriklerin akıl yetkinliklerini buna benzeterek “Hayır, onlar hayvanlar gibidirler; hatta yolca daha şaşkındırlar” (Furkân, 25/44) diyerek ifade eder.⁴⁷⁷ Muhâsibî, bu noktada insan ile hayvanları hazları bakımından mukayese eder. Hayvanların zevk aldığı şeylerin şehvetleriyle gerçekleşirken; insanın farklı olarak akli sayesinde haz aldığını söyler. Muhâsibî’ye göre insanın aklıyla eriştiği sevinç hali (sürûr), ilim, marifet ve yakînden beslenir. Öte yandan hiçbir mutluluk türü bu dereceye ulaşamaz. Bu sevince ulaşmanın yolu ise düşünme (nazar), sürekli tefekkür ve Allah sayesinde mümkündür.⁴⁷⁸

⁴⁷⁴ Muhâsibî, **Akl**, s. 23.

⁴⁷⁵ Muhâsibî, **Akl**, s. 26. Kâfir, kelimesi, Kur’ân’ın vazettiği ve Hz. Peygamber’in hayata geçirdiği sünneti inkâr edenler ya da inanmayanlar için değil, aynı zamanda, kavramın kök anlamı olan ‘üzerini örtmek’ ve ‘gizlemek’ten hareketle insanın bildiği bir şeyin üzerini örtmesi anlamına gelmektedir. Dolayısıyla Muhâsibî *fehm* akla sahip olan kimselerin kâfir olarak adlandırılmasını bu gerekçeye dayandırmaktadır. Bkz. William C. Chittick, **Âşığın Aynası**, Çev. Ömer Saruhanoglu, Okuyan-us Yay., İstanbul 2018, s. 21.

⁴⁷⁶ “Onun hayatı, organlarıyla dokunduğundan başka bir şey bilmeye hayvanların hayatına yakındır.” Muhâsibî, **Akl**, s. 45.

⁴⁷⁷ Muhâsibî, **Akl**, s. 26, 27, 30, 31, 45.

⁴⁷⁸ “Hukemâ ve ulemanın zevki akıllarındadır; câhillerin ve hayvanların zevki şehvetlerindedir. Hangi sevinç (sürûr), ilim sevincine, yakînin özüne, marifetin değerine ve doğrunun çokluğuna denktir. Başarıya ancak güzel bir nazarla, uzun süre tefekkürle, fikri tekrar etmekle ve tedbirde Allah’ın etkin (özne) olduğunu bilmekle olur.” Muhâsibî, **Akl**, ss. 45-46.

Fehm aklın ikinci özelliği ise iman eden-etmeyen herkeste müşterek olarak bulunan bir akıl olmasıdır.⁴⁷⁹ Bu ortaklığın kıstası, dünyevî işlerde fayda ve zararı tefrîk etme fonksiyonudur. Fehm akıl konusunda, Muhâsibî, müşrik ve kâfirlerin, mü'minlerden daha yetenekli ve daha üstün olduklarını açık bir şekilde ifade eder. Öte yandan ona göre, dünyevî işler, uhrevî işlerden içerik ve işleyiş bakımından çok daha karmaşık ve zordur. Buna göre, inanmayan kimseler zor olanı idrâk etmekte ve fakat ondan daha kolay olanı akledememekle kendi içlerinde paradoksal bir görünüm arz etmektedirler. Muhâsibî, "Allah'a andolsun ki, onlardan birinin dünyalıkları konusundaki ilmi, tırnağı üzerinde dirhemi çevirip ağırlığını haber verecek düzeye ulaşmıştı. Ama doğru dürüst namaz kılmıyordu"⁴⁸⁰ diyerek inanmayanların açmazını göstermek ister. Öte yandan onlar için, *zâhiren mine'd-dünyâ* yani sadece dünyanın görünen kısmını bilmek tâbirini kullanır. Bu ifadenin anlamı, dünyayı esas gaye ve hakikatinin ıskalanmasıdır.⁴⁸¹ Bu çerçevede örnek olarak verdiği âyet şu şekildedir: "Onların öyle kalpleri vardır ki, onlarla anlamazlar ve öyle gözleri vardır ki, onlarla görmezler ve öyle kulakları vardır ki, onlarla işitmezler. (A'râf, 7/179)⁴⁸² Peki dünyevî işlerin zorluğunu bir şekilde aklederek çözen bu kimseler niçin ondan daha kolay olan uhrevî konuların idrâkinde yetersiz kalmaktadırlar?

Muhâsibî'nin bu soruya yanıtı, kibir ve atalarını taklit etmek şeklindedir. Büyükleme arzusu ile örf ve âdet haline gelen pratiklerin biteviye taklidi, aklın yetkinleşmesi önündeki en büyük engellerden biridir. Bu noktada Muhâsibî, Kur'ân'da İblîs ve Yahudilerle ilgili olarak geçen pasajları⁴⁸³ örnek olarak verir. Bu iki temsilin ortak özelliği, yanlış olan eylemlerin doğru olduğu yönündeki bireysel sanı ve zanlardır.⁴⁸⁴ Dolayısıyla kibir ve bilinçsiz olarak yapılan taklit, insanın idrâkini köreltmekte, onun doğru düşünmesini engellemektedir.⁴⁸⁵

3.1.3. Allah ile Akletmek: Basîret/Marifet

Basîret, din ve dünya işlerinde fayda ve zararı ayırt eden akıldır. Bu aklın en önemli ayırıcı vasfı, Allah'dan olmasıdır (el-akl ani'llah).⁴⁸⁶ Muhâsibî, "Bir adam ne zaman el-

⁴⁷⁹ Muhâsibî, **Akl**, s. 23.

⁴⁸⁰ Muhâsibî, **Akl**, s. 28.

⁴⁸¹ Muhâsibî, **Akl**, s. 28.

⁴⁸² Muhâsibî, **Akl**, ss. 30-31.

⁴⁸³ Muhâsibî, **Akl**, s. 29.

⁴⁸⁴ Muhâsibî, **Akl**, s. 27.

⁴⁸⁵ Tasavvuf düşüncesinin genel yaklaşımı, gayr-ı ahlâkî düşünce ve eylemlerin doğru düşünmeyi engellediği yönündedir. Fakat bu ahlâkî olmayan vasıflar içerisinde kibir ve bilinçsizce yapılan taklide diğerlerinden daha fazla vurgu yapıldığını söylemek mümkündür.

⁴⁸⁶ Muhâsibî, **Akl**, s. 24.

akl anillah/ Allah'yı akleden olarak isimlendirilir?" şeklinde kendisine yöneltilen soruya ilk olarak verdiği yanıt, Allah'tan korkmak şeklinde olması dikkat çekicidir.⁴⁸⁷ Muhâsibî'nin korku (havf)-akıl arasındaki ilişki ile ilgili düşünceleri şöyledir:

“Dedim ki: Bir kimse ne zaman Allah hakkında akleden olarak isimlendirilebilir? O da dedi ki: Allah'tan korkan bir mü'min olduğu zaman! Bunun delili Allah'ın yerine getirmesini vâcip kıldığı emrini yerine getirmek, O'nun kerih gördüğü ve nehyettiği şeylerden kaçınmaktır. İşte böyle olduğu zaman Allah'ı akleden olarak isimlendirilmeye hak kazanır. Yoksa Allah'ın gazabını celbedecek amellere yönelen ve tevbe etmeyerek bu davranışları ısrarla sürdürenlere Allah hakkında akleden ismi verilmez.”⁴⁸⁸

Muhâsibî, Allah'tan korkmanın vaidden (uhrevî ceza) kaynaklanan bir korku olmadığını özellikle belirtir. Ona göre bu öyle bir korku olmalıdır ki, aynı zamanda *rıza*, *tevekkül*, *mahabbet* ve *zühdü* de içermelidir.⁴⁸⁹ İnsanın Allah'tan korkması, O'nu sevmesini yahut O'ndan râzı oluşunu gölgelememelidir. Muhâsibî'nin bu açıklaması, sûfilerin korku ile kastettiklerinin insanın doğal korkusu olmadığını aksine metafizik bir korkudan bahsettiklerini göstermektedir. Öte yandan Muhâsibî, basîret sahibi olan kimsenin Allah'tan akleden olarak nitelenebilmesinin üç temel sacayağı olduğunu söyler: Allah'tan korkmak, va'd ve vaîd ilkesi ve dinde basîret sahibi olmak. Fakat bu üç nitelik her zaman bir araya gelmeyebilir. Muhâsibî, bu durumu kişide bazen korku olur va'd ve vaîdde yakîn olmaz; bazen va'd ve vaîd olmaz ama dinde basîret olur, diyerek ifade eder.⁴⁹⁰ Peki bu üç nitelik bir araya gelirse ne olur? İşte tam da bu noktada, kademeli akıl teorisinin en üst formu yani kâmil akıl ortaya çıkar. Öte yandan basîret akla sahip kimselerin birtakım nitelikleri vardır. Onlar, Allah'ın gazabından sakınır, O'ndan hayâ ederek taâta koşar; sürekli ceza ve ödülü düşünürler. Bununla birlikte, Allah'tan korkar, ümit besler, rağbet eder, iştîyâk duyarlar. Böylece insanın Allah'ı akletmesi sanki onu gözüyle görüyormuş gibi olur.⁴⁹¹ Daha önce fehm akılda duyularla ilgili değinilen ikili işlev basîret akılda bilfiil olarak açığa çıkar. Başka bir ifadeyle basîret sahibi kimselerin duyuları bir nevi akla dönüşürler. Dolayısıyla göz hem görmekte hem de akletmektedir. Muhâsibî, bu konuda Kur'ân'dan şu âyeti delil olarak getirir: “Ve belleyici kulaklar bellesin diye” (Hâkka, 69/12) Böylece akıl için, “Allah'ı akleden bir kulak” ifadesini

⁴⁸⁷ Muhâsibî, **Akl**, s. 32.

⁴⁸⁸ Muhâsibî, **Akl**, s. 32.

⁴⁸⁹ Muhâsibî, **Akl**, s. 33.

⁴⁹⁰ Muhâsibî, **Akl**, s. 34.

⁴⁹¹ Muhâsibî, **Akl**, s. 25.

kullanarak insanın işiterek akletmesinin gerçek müsebbibinin Allah olduğunu göstermek ister. Ona göre basîret aklın gerçek anlamı budur.⁴⁹²

Muhâsibî, basîret akla sahip bazı kimselerin hevânın üstün gelmesi yahut âhiret hakkında düşünmenin azalması nedeniyle, farzları terk ettiklerini yahut günah olarak nitelenebilecek birtakım davranışlar sergilediklerini söyler.⁴⁹³ Muhâsibî'nin tasavvuf düşüncesinde eskatolojik muhâsebe, iyi ile kötünün belirlenmesinde işlevsel bir veçhede sahiptir. Nitekim *Kitâbü't-Tevehhüm*'de nefis muhâsebesinde âhiret fikrinin nasıl yer alması gerektiği konusunda bir takım metodik tavsiyelerde bulunur. Buna göre bir kimse tahayyül yoluyla âhiret hakkında tefekkürde bulunursa pasif halde bulunan korku duygusu aktif hale geçerek kişiyi teyakkuza sevk eder.⁴⁹⁴

Basîret akıl ile irtibatlı temel problem akıl-vahiy arasındaki ilişkidir. Muhâsibî, *er-Riâye*'de akıl-vahiy irtibatını göz, kandil ve güneş temsillerine başvurarak somutlaştırır. Burada akıl, *göze*; vahiy ise *kandil* ya da *güneşe* teşbih kılınarak temel meselenin görmek değil, tam görmek olduğu vurgulanmak istenir. Bir başka ifadeyle akıl, tek başına bilgiye ulaşabilir ve fakat yakîn anlamında kesinliği ancak vahyin rehberliğinde elde edebilir.⁴⁹⁵ Muhâsibî, bu konuda şöyle der:

“Allah sende, sana muvâfık ve senin için tatlı olanı sevecek; sana aykırı olan ve eziyet veren şeyi beğenmeyecek bir güç yaratmıştır... Âhireti çekici, dünyayı itici göstermek için bu garîze akıl, ilim, kitap ve sünneti eklemiştir. Kandil göz için neyse ilim de akıl için odur. Ya da güneş ışığı ile göz de birbiri içindir.”⁴⁹⁶

3.1.4. Kâmil Akıl

Muhâsibî, *el-Akl*'da kendisine “Allah hakkında akleden kimsenin, bu akletmesi ne zaman kâmil olur? şeklinde yöneltlen bir soruya yer verir.⁴⁹⁷ Ona göre kâmil akla sahip olmanın üç şartı bulunmaktadır: Allah'tan korkmak, yakîn ve va'd ve vaîd konusunda

⁴⁹² Muhâsibî, *Akl*, s. 26.

⁴⁹³ Muhâsibî, *Akl*, s. 30.

⁴⁹⁴ Muhâsibî, *Farzet Ki Öldün*, Çev. Doç Dr. Abdülaziz Hatip, Polen Yay., İstanbul 2006. Bu eserde Muhâsibî, muhatabına adeta bir muhaddis-vâiz olarak hitap etmektedir. Âhiret, cennet ve cehennem hakkında dâîmi bir tefekkürün nasıl canlı tutulması gerektiği konusunda pratik tavsiyelerde bulunmakla birlikte, tasavvuf öğretisi açısından derinlikli bir eser sayılmaz.

⁴⁹⁵ Muhâsibî, bu konudaki yaklaşımını “Allah'ı akleden kimse (akil anillah) Kitab'ın delilleriyle basîret sahibi olur” diyerek bir başka yerde destekler. Bkz. *Fehmü'l-Kur'ân*, s. 270.

⁴⁹⁶ Muhâsibî, *Riâye*, s. 151.

⁴⁹⁷ Muhâsibî, *Akl*, s. 32.

yakîn kuvveti ve dinde basîret sahibi olmak.⁴⁹⁸ Bu üç ilke aynı anda bir kimsede bulunursa, o kişide kâmil akıl açığa çıkar. Muhâsibî, dinde basîret sahibi olmayı biri şeriatın emir ve yasaklarının diğeri ise iyi-kötü, güzel-çirkin, fayda-zarar ilkelerinin arasının doğru bir şekilde temyiz ve tefrîk edilmesi anlamında fıkıh etmek fiili ile ifade eder.⁴⁹⁹ Kâmil akıl yetkinliğinde kalbin ve organların eylemleri (amelleri) tamlığa ulaşır ve böylece tevhîd açığa çıkar.⁵⁰⁰ Muhâsibî'ye göre tevhîd, gözle görür gibi akılla Allah'yı müşâhede etmektir. Bu çerçevede Hasan-ı Basrî'nin "Onlar kendileriyle va'd olunan şeyi sanki gözüyle görüyormuş gibi Allah'ı tasdik ettiler" rivâyeti ile Hârîse örneğini verir.⁵⁰¹ Muhâsibî, insan Allah'ı müşâhede ettiği takdirde onda özlem, yakınlık, şefkat, iştiyâk ve dünyevî zühdün ortaya çıkacağını iddia eder.⁵⁰² Bunun neticesinde tevhîdi idrâk eden kimse için "Bütün varlıklar, kendileriyle ibret aldığı bir göze"⁵⁰³ dönüşür.

Muhâsibî, el-akl anillâh'ın nihai noktasının kâmil akıl olduğunu söyleyerek böyle bir kimsede kesin bilgi, mahabbet, yakınlık ve kalbin sadece Allah ile meşgul olması gibi niteliklerin açığa çıkacağını ve bu durumun ise pek çok nâfile ibadetten daha kıymetli olduğunu söyler. Muhâsibî'ye göre el-akl anillâh'a sahip kimsenin özellikleri şu şekildedir: (a) İctihât ve itaate yönelir.⁵⁰⁴ (b) Affedici ve merhametlidir. Kendisine kötülükte bulunan insanları bile kolaylıkla affeder. (c) Kendisinden bir şey istendiği zaman hiçbir zaman geri çevirmez ve malını fakirlere infâk eder. (d) Allah karşısındaki durumu hiçbir zaman ödeyemeyeceği bir borca sahip kimsenin durumuna benzer. Buna göre insan ne kadar ibadet ve şükretse Allah'ın verdiklerinin çok az bir kısmını karşılayabilir. Bu nedenle insanın eskatolojik bir ödül beklentisi içinde olması, işini kötü yapan birinin bunun karşılığında iyi bir ücret talep etmesi gibidir. (e) Olup biten herşeyde Allah'ın dahlinin kendi iradesinden fazla olduğunu bilir. (f) Nefsin kötülüğü emrettiğini bilir ve şayet nefsi doğrultusunda eylemde bulunursa bunun sonunda uğrayacağı acı akıbeti sürekli kendine hatırlatır. Nefsin mutlak anlamda yok edilmesi imkânsız olduğu için, bu akla sahip kimse, uhrevî akıbeti konusunda daima mütereddittir. Öyle ki, kendi gibi bir mü'min ile karşılaşırsa muhakkak bu kişi kurtulabilir ve fakat benim kurtuluşum olmayabilir, şeklinde düşünür.⁵⁰⁵ (g) İrâdî olmayan doğal kötülüklerin ontolojik bir

⁴⁹⁸ "İşte Allah korkusu, Allah hakkında, O'nun söylediği şeyler, va'd ve va'id hususunda yakîn kuvveti ve Allah'ın dinin anlamada güzel basîret ve din hususunda fıkıh etmek hasletleri bir arada bulunduğu zaman o kişinin akıl kuvveti kemâle ermiştir." (كملت قوة عقله), Muhâsibî, **Akl**, s. 33.

⁴⁹⁹ Muhâsibî, **Akl**, s. 33.

⁵⁰⁰ Muhâsibî, **Akl**, s. 34.

⁵⁰¹ Muhâsibî, **Akl**, s. 36.

⁵⁰² Muhâsibî, **Akl**, ss. 36-37.

⁵⁰³ Muhâsibî, **Akl**, s. 36.

⁵⁰⁴ Muhâsibî, **Akl**, s. 38.

⁵⁰⁵ Muhâsibî, **Akl**, s. 41.

gerçekliğinin olmadığını, dolayısıyla hastalığın, sağlığın; fakirliğin ise zenginliğin habercisi olduğunu düşünür.⁵⁰⁶ Görüldüğü üzere Muhâsibî kâmil akla sahip kimseleri, Allah ile akleden olarak isimlendirmek suretiyle bir takım ahlâkî vasıflarla sahip olarak resmeder. Peki Muhâsibî'ye göre kâmil akıl sahibi insan mükemmel yahut kemâl sürecini tamamlamış olmakla nitelenebilir mi?

Muhâsibî'nin bu soruya yanıtı, tasavvuf düşüncesinin genel kabulüyle uyushmaktadır. Dolayısıyla ona göre, insan bu dünyada nispeten kemâle ulaşsa da⁵⁰⁷ mutlak anlamda tamlık kazanması mümkün değildir. Muhâsibî bu durumu, "Allah Teâlâ hakkında akletmenin sonu yoktur"⁵⁰⁸ diyerek ortaya koyar. Ona göre hiç kimse Allah'ın zâtını tam olarak bilemez.⁵⁰⁹ Öte yandan Allah'ı bilme ve tanıma konusunda en yetkin kimse, Allah karşısında âcizliğini idrâk ve itiraf eden kimsedir.⁵¹⁰ Dolayısıyla, Muhâsibî'nin tasavvuf düşüncesinde insanın kemâl sürecinin nihaî bir sonu yoktur. İnsan tarafından Allah'ın zâtının kuşatılamayacağı fikrini, ibâhîlik ve hulûlîk akımlarını dikkate almadan yorumlamak, eksik bir tespit olur. Çünkü söz konusu bu zümreler, "Ben, Allah'ta fenâ buldum, Hakk, artık bendedir. Ben artık son noktaya geldim" şeklinde ittihat içerikli söylemlerde bulunmaktadırlar. Öznesi belli olmayan bu grupların dile getirdikleri iddialar, sûfî çevrelerde ciddi bir kimlik krizine yol açmış görünmektedir. Bu nedenle Muhâsibî, Allah'ı akletmenin nihai bir sınırı yoktur, diyerek esasında söz konusu grup ve zümrelerden tasavvufu ayırıştırmak istemektedir.

Allah'ı bilmenin nihai bir sınırının olmaması, "Bilginin kaynağı sonsuz ise bilgi de sonsuzdur" ilkesi doğrultusunda yorumlanabilir. Muhâsibî, *el-Kasd*'de Allah'ın bilgisini, sahili olmayan bir okyanusa, nehirlerin ve ırmakların aktığı, gemilerin kâr ve kazanç içinde yüzdüğü bir nihâyetsiz bir denize benzetir.⁵¹¹ Bununla birlikte, Allah-insan arasındaki bilgi akışını, yukarıdan aşağıya, coşkun bir şekilde akan bir şelâle olarak

⁵⁰⁶ Muhâsibî, *Akl*, s. 46.

⁵⁰⁷ "Saadete ulaşmak, cennette olmak ya da Allah ile birlikte yaşamaktır. Ancak saadetin muhtelif mertebeleri vardır. Kur'ân'ın belirttiğine göre –ve gelenegın de bunu desteklediğine göre- en büyük saadet Allah'yı görüş (rü'yet) demek olan kavuşmadır. (likâ) ilahiyatçılar arasında bu görüşün mahiyetiyle-ve bu dünyada ulaşılıp ulaşılmayacağıyla ilgili tartışmalar çok yaygındır. Mutasavvıflarla kelamcıların bakışları arasında bir ayırım yapmak gerekirse bu, Sûfîlerin Allah'ya bu dünyada ulaşılabilceğini, kelamcıların ise bunun ancak öte dünyada mümkün olacağını kabul etmeleridir." William C. Chittick, *Aşığın Aynası*, s. 27.

⁵⁰⁸ Muhâsibî, *Akl*, s. 32.

⁵⁰⁹ Muhâsibî, *Akl*, s. 33.

⁵¹⁰ Muhâsibî, *Akl*, s. 33.

⁵¹¹ Muhâsibî, *Kasd ve'r-Rücû İllallah*, ss. 280-287.

betimler. Dolayısıyla, insanın tevhîd bilgisi ile ilk teması, sarsıcı ve etkileyici oluşunun yanı sıra geçicidir. Muhâsibî, bu konudaki yaklaşımını şu sözleriyle ortaya koyar:

“Tevhîd bilgisi sayesinde kendi kulluklarını bildikleri için kalpler pasif durumdadır. Fakat kalbe girerken ki taşkınlığı ve coşkunuğu içinde bilgi, pasif değil aktiftir. Tıpkı kaynağından fışkırıp yatağına akan dere suyunun akıntısı gibi... O su sakinleşinceye kadar çalkantılı olur, sakinleşince de saf ve berrak hale gelir. Ey genç, bilgi de aynen böyledir. Kalplere inişi sırasında çalkantılı ve coşkundur. Suyun yatağına erişince sakinleşmesi gibi, o da ancak yatağına bulunca sükûna erer. İşte kul da bu şekilde dinginlik, ilim, yumuşaklık, müsâmahe, Allah Teâlâ’nın vaâdi karşısında hüsnü zanla dolar ve kalbi ilâhî müjde ve tehditler konusundaki herşeyi bilir ve kabullenir.”⁵¹²

Görüldüğü üzere, Muhâsibî, başlangıçta Allah’tan insana doğru coşkun bir şekilde adeta kaynağından fışkırırçasına gelen tevhîd bilgisinin, insanın ahlâkî yetkinleşmesiyle durulacağından bahsetmektedir. Bir başka ifadeyle insan ahlâkî anlamda kabını genişletmelidir ki, Allah’tan gelen bilgiyi alabilsin. Dolayısıyla, burada tevhîd bilgisi, insanın tek başına elde ettiği ya da ürettiği bir bilgidен ziyade, uygun şartlar sağlandığı takdirde, kendisine başka bir kaynaktan gelen bir bilgiye dönüşmektedir.

3.2. Kur’ân’ın Anlaşılmasında Aklın İşlevi

Tasavvufun teşekkül evresinde işârî tefsir olarak tezâhür eden sûfî metin yorumculuğu, her ne kadar İbnü’l-Arabî sonrasında, tasavvufun metafizik bir ilme dönüşmesiyle paralel olarak “kesin yorum” statüsüne evrilmiş olsa da⁵¹³ tasavvufun teşekkül döneminde, yöntem ve metot olarak izlerini bulmak mümkündür. Bu meyanda, tasavvuf açısından, herhangi bir kavram üzerinde düşünmek aynı zamanda onun hakikat ile bağlantısını kurmak, anlamına gelmektedir. Bu noktada sûfîler, âyetin literal anlam boyut/larından uzaklaşmak yahut âyetin zâhirîni inkâr etmek olmak üzere iki açıdan eleştirilmişlerdir.⁵¹⁴ Fakat mutasavvıflar, her zaman, âyetin literal anlam boyutunu kabul ettiklerini açık bir şekilde dile getirerek yöntemlerinin bâtınîlerden farklı olduğunu güçlü bir şekilde vurguladılar. Dolayısıyla sûfîler için herhangi bir kavram yahut âyetin birden fazla anlam katmanı bulunabilir. Bu noktada bir kavramın lafzına değil de mefhûmuna

⁵¹² Muhâsibî, **Kasd ve’r-Rücû İllallah**, s. 279.

⁵¹³ “Bu dönemde tasavvuf ‘beyan-gizleme’ paradokslu bir dilden ‘tahkik’ esaslı bir dile yönelmiş, işaret kesinliğe dönüşmüş, fer’, asıl haline gelmiştir. Bütün bunlar ise insan-Allah ilişkileri başta olmak üzere geniş bir varlık yorumunun sağlanmasıyla yapılabilmektedir. Bu itibarla ‘işaret’ kavramı tasavvufun tekâmüle doğru giden seyrini üzerinden takip edebileceğimiz merkezi bir kavram olarak kabul edilmelidir.” Ekrem Demirli, “Kuşeyrî’den İbnü’l-Arabî’ye İşârî Yorumculuk Hakkında Bir Değerlendirme: İşârî Yorumdan Tahkike Doğru Kur’ân-ı Kerim Yorumculuğunun Gelişimi”, **Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi [Atatürk Üniversitesi İslâmî İlimler Fakültesi Dergisi] [İİFD] [EAÜİFD]**, 2013, Sayı: 40, s. 142.

⁵¹⁴ Yunus Emre Gördük, “Tefsir-Te’vîl Ayrımı ve İşârî Tefsirin Öznel Mâhiyeti Bağlamında “Yorum-Algı” Sorunu, **Pamukkale Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi**, Yıl: 4, Sayı: 7, Mart 2017, s. 1.

yönelmek, dahası onun hakikat ile irtibat noktalarını göstermek gerekir. Metnin anlam dairelerinin kuşatılmasının yanı sıra maksadının açığa çıkarılması ise insanın epistemik yetkinliği ile yakından alakalıdır. Erken dönem tasavvuf literatüründe dinî metin yorumculuğunda başvurulan istinbât (hüküm çıkartma) yöntemi ve bununla akıl arasındaki ilişkiye ilk dikkat çeken sûfî müelliflerden biri de şüphesiz Muhâsibî'dir.⁵¹⁵

Muhâsibî, aklın yetkinleşebilmesi için Allah'tan korkmak (havf), yakîn, va'd-vaîd konusunda yakîn ve basiret olmak üzere birtakım şartlardan bahseder. Onun sisteminde basiret, fıkıh terimi ile ifade edilir. Bu meyanda dinde fıkıh sahibi olmak güzel ile çirkin şeylerin tefrik edilmesinin yanı sıra Allah'ın emir ve nehyi hakkında kesin bilgiye sahip olmayı da içerir. Bu ise Allah'ın kelimasının doğru bir şekilde anlaşılmasıyla mümkündür. Ona göre, Allah, insana akli sebebiyle hitâp ederek onu kendisine muhâtap kılmıştır. Şu halde insana düşen görev, Allah'ın kelimasını en iyi bir şekilde çözümleme ve ona doğru anlamı kazandırma olmalıdır. Burada akıl yetkinliği kilit bir işleve sahiptir. Nitekim Muhâsibî, en akıllı insanın Allah'ın kelimasını en iyi anlayan kimse olduğunu söyleyecektir. Üstelik akıl ile ilâhî metin arasındaki diyalektiği göstermek için yazılı bir metin kaleme almıştır ki, bu eser *Fehmü'l-Kur'ân* başlığını taşımaktadır.

Fehmü'l-Kur'ân'ın sistematığıne baktığımızda, ilk olarak akıl bahsi ile başladığını, daha sonra “Kurân Fıkıhı” adlı bir bölümün onu takip ettiğini görürüz. Kitabın büyük bir kısmını ise muhkem-müteşabih, nesh, Mu'tezile eleştirisi ve takdim-te'hîr, izmâr, zâîd harfler, mufassal, mevsûl gibi teknik konuların oluşturduğunu söylemek mümkündür. Bununla birlikte, kitabın temel tezi, Allah'ın kelâmı olarak Kur'ân'ın nasıl en iyi şekilde anlaşılacağı ve bunun doğru akletme ile ilişkisinin tespitidir. Bu nedenle, Muhâsibî eserine akıl bahsi ile başlayarak kendi perspektifinin içerik ve sınırlarını başlangıçta ortaya koyar.

Muhâsibî, insanda aklın işlevi ve konumunu ifade etmek için *mîsâk* kavramına başvurur. Ona göre, Allah ile insan arasında gerçekleştirilen mîsâk esasında, insan doğasında bilkuvv ve bir yetkinlik olarak bulunan akla tekâbül eder. Muhâsibî bu akli ifade etmek için, *el-ukûlû'r-raziyye*, *el-elbâb* ve *el-fehm* terimlerini kullanır.⁵¹⁶ O, “Allah,

⁵¹⁵ İşârî tefsir konusunda erken dönemde ilk akla gelen mutasavvıflar sûfî-müfessir olarak anılan Sehl et-Tüsterî (ö. 283/897), Sülemî (ö. 412/1021) ve Kuşeyrî'dir (ö. 465/1073). Sehl et-Tüsterî'nin işârî tefsirlere kaynak teşkil eden, *Tefsîrû'l-Kur'ânî'l-'azîm* adlı eseri bulunurken; Sülemî'nin *Hakâiku't-Tefsîr* ile Kuşeyrî'nin ise *Letâifu'l-İşârât* başlıklı bir tefsiri bulunmaktadır. Bkz. Yunus Emre Gördük, “Tefsir-Te'vîl Ayırımı ve İşârî Tefsirin Öznel Mâhiyeti Bağlamında Yorum-Algı Sorunu”, ss. 15-16.

⁵¹⁶ “Allah, Âdem ve zürriyetini özel olarak seçmiş, yaratılışın delillerini ve takdirin hükümlerini düşünsünler diye fitratlarına yerleştirdiği kabul edici akıllar, gönüller ve anlayış sebebiyle onlardan mîsâk

yaratıklarından kullarını özel olarak seçmiştir. Zira akıllarıyla onun sözünü anlarlar” diyerek ilâhî kelâmın muhâtabı olarak insanı zikreder.⁵¹⁷ Böyle bir durumda Hz. Peygamber’in dinî düşüncedeki işlevinin ne olacağı sorununa Muhâsibî’nin yaklaşımı Hz. Peygamber’in fonksiyonunun insandaki akli desteklemek ve kuvvetlendirmek olduğu yönündedir. Bununla birlikte ona göre insanların “Biz bilmiyorduk” yönündeki itirazlarını engellemek de nübüvvetin bir diğer gerekçesini oluşturur.⁵¹⁸

Muhâsibî, kutsal metin ile akıl arasındaki irtibatı belirginleştirmek için birkaç noktaya işaret eder. İlk olarak aklın, ilahî metin sayesinde metafizik varlık alanı (gayp) hakkında bilgi sahibi olduğunu söyler. Duyular ile algılanamayan gayp, Allah’ın kelamı ve aklın yetkinliği gibi iki ilkenin bir araya gelmesiyle, adeta gözle görülmüş gibi olur.⁵¹⁹ Muhâsibî, “gözle görülmüş gibi olur” cümlesini birden fazla kez tekrarlayarak aklın metafizik alan hakkındaki bilgisinin kesinliğine işaret eder.⁵²⁰ O, bu konudaki düşüncelerini şu sözleriyle ortaya koyar:

“Allah, akılları hikmetin madenleri, görüşlerin çekip çıkarıcısı, anlayışın keşfedicisi, ilmin barınağı, gözlerin nuru ve elde edilen her bilginin sığınağı kılmıştır. İnsan, akıl sayesinde kendisine bildirilen gayb ilmine dâir delil getirebilir. Akıl sayesinde, amelleri olmadan önce takdir eder, varlığa gelmeden önce sonuçlarını bilir. Organlar aklın hareketiyle amele geçerler. Ona derhal itaat ederler veya onları menedip çirkin gördüğü şeylerden alıkoyarlar.”⁵²¹

Muhâsibî, akıl ile dinî metin arasındaki etkileşimi göstermek için şu iki ilkenin altını çizer: (a) Allah’ın kelamını en iyi anlayan kimse en akıllı kimsedir. (b) En akıllı kimsen en ahlâklı kişidir. Ona göre Allah’ı akleden kimse “âkil anillah”, Kitap’ın delilleriyle basîret sahibi olur.⁵²² Muhâsibî, ilâhî metin, akıl ve ahlâk arasındaki ilişkiyi şu sözleriyle ifade eder:

“Şüphesiz ki onlar, Allah’ın kelâmını anladıkları ve O’nun sözünün manalarını düşündükleri için Allah’ın yaratıklarının en akıllılarıdır. İşte bu nedenle Allah, onları azâbından emin kılmış, kendilerinden râzı olmuş, onları övmüş derecelerini

almıştır. Bu yüzden kendilerinden ve bütün mahlûkatta O’nun inşâsını ve yaratışının sağlamlığını müşâhede etmeleri sebebiyle onlara akılların hüccetini gerekli kılmıştır. Onlara resuller göndermek sûretiyle bu hücceti onlar için te’kîd etmiştir. Gördükleri zâhir âyetler ve açık deliller hususunda nazarda bulunmalarını emretmiştir. Allah, onlara zâtını izhâr etmemiş, sadece azâmetini beyân etmiş ve onlara hitap etmiştir.” Muhâsibî, *Fehmü’l-Kur’ân*, s. 264.

⁵¹⁷ Muhâsibî, *Fehmü’l-Kur’ân*, s. 260, 267.

⁵¹⁸ Muhâsibî, *Fehmü’l-Kur’ân*, s. 264.

⁵¹⁹ Muhâsibî, *Fehmü’l-Kur’ân*, s. 267.

⁵²⁰ Muhâsibî, *Fehmü’l-Kur’ân*, s. 269.

⁵²¹ Muhâsibî, *Fehmü’l-Kur’ân*, ss. 266-267.

⁵²² Muhâsibî, *Fehmü’l-Kur’ân*, s. 270.

yükseltmişlerdir. Çünkü onlar Allah'ı kitabında indirdiği kelâmıyla haber verdiği şeyleri anladılar.”⁵²³

Muhâsibî, Allah'ın hitâbını akleden kimsenin, söz konusu kavrayışını ‘tatmak’ ile ifade eder. Ona göre Allah'ın ne dediğini kavrayan kimse, idrâk etmekten kaynaklanan epistemik bir tat alır. İnsanın deneyimlediği bu aklî haz, onun dua ve yakarışlarında daha da artar.⁵²⁴ Fakat daha da önemlisi ona göre ilâhî kelâmı akleden kimse, ahlâkî olarak yetkinleşmeye başlar. Muhâsibî, Allah'tan insana doğru gerçekleşen söz konusu ahlâkî olgunlaşmayı şu sözleriyle ifade eder:

“Rablerinden gelen bu hususları akledince, ondan şifa, hidayet ve rahmet talep ettiler. Bununla kalplerinin katılığına tedavi ettiler, günahlarının kirlerini yıkadılar, onun ilacını kalplerinin hastalıklarına sürdüler. İçlerindeki kötü niyetleri onunla yok ettiler. Gönüllerindeki kini onunla giderdiler. Basîretleriyle şüphe doğuran bozuk delilleri, şeytanın tuzaklarını, bâtıl ehlinin yaldızlı sözlerini gördüler. Kur’ân’ın delilleri sayesinde karanlıkların gizlediği ve şehvî arzuların örttüğü gaybî sırları açık hüccetlere ve parlak burhânlara götüren yol işaretlerini keşfettiler. Şanı Yüce olan Rabbin kelâmının nuru ve açık delilleri sayesinde Rablerinin kitabının son derece açık olmasına rağmen hevâ ve heveslerine tutsak olan gafillere gizli kalan şeyleri gördüler. Böylece Kur’ân’ın nuruyla her türlü karanlığın perdesini indirdiler ve her türlü bidat ve dalâletin örtüsünü kaldırdılar”⁵²⁵

Muhâsibî, insanın doğasında en doğru ve en güzel söze doğru tabii bir meylin olduğunu iddia eder. Bu nedenle insanların, okudukları kitapta kendilerini etkileyen hikmet içerikli cümlelerin altını gayr-i ihtiyari bir şekilde çizdiklerini yahut herhangi bir şâiri dinledikleri zaman etkilendiklerinden bahseder.⁵²⁶ Öte yandan insan bir süre sonra söz konusu bilgece sözlerden usanmaktadır. Ona göre bunun temel nedeni en güzel ve en doğru sözün sadece Allah’a ait olmasıdır. İlâhî kelâmın dışındaki tüm sözler, insan doğasının arzuladığı hikmetin birer gölgesinden ibarettir. Buna mukâbil Allah'ın sözlerini ifade eden kutsal metin her okunduğunda insana tüketemeyeceği yeni anlamlar sunar.⁵²⁷ Çünkü Kitap, söz olmaklık bakımından yeryüzündeki en rafine, en yetkin ifade biçiminin yanı sıra tüketilemez bir anlam madenine sahiptir. Muhâsibî'nin bu konudaki düşünme biçimini şu şekilde formüle edebiliriz: (a) Her insan doğası gereği gerçek ve doğru söze yönelir. (b) Allah'ın kelâmı, sözlerin en gerçek ve en doğru olanıdır. (c) O halde, her insan Allah'ın kelâmına doğal olarak yönelir.

⁵²³ Muhâsibî, *Fehmü'l-Kur'ân*, s. 269.

⁵²⁴ (لَأَنَّ مِنْ فِهْمٍ عَنِ اللَّهِ عَزَّ وَجَلَّ ذَاقَ طَعْمَ حِلَاوَتِهِ), Muhâsibî, *Fehmü'l-Kur'ân*, s. 271.

⁵²⁵ Muhâsibî, *Fehmü'l-Kur'ân*, s. 270.

⁵²⁶ Muhâsibî, *Fehmü'l-Kur'ân*, ss. 286-287.

⁵²⁷ Muhâsibî, *Fehmü'l-Kur'ân*, s. 308.

Muhâsibî'nin bu konuda dikkat çektiği bir diğer husus ise söz ile onu söyleyen arasında inşâ ettiği hürmet (tazim) ve mahabbet (sevgi) ilkesidir.⁵²⁸ Ona göre, söz ile sözün sahibine duyulan hürmet yahut mahabbet arasında doğrudan bir ilişki söz konusudur.⁵²⁹ Bu çerçevede Muhâsibî “Bir sözü sevmek, onu söyleyeni sevmekle orantılıdır” diyerek⁵³⁰ insan ile ilâhî kelimeler arasındaki ilişkinin esasında insanın Allah'ı sevip-sevmediğiyle alakalı olduğunu söyler.

Muhâsibî'ye göre insan gündelik hayatında bunu kolaylıkla tecrübe ederek gözlemleyebilir. Genel şartlar içerisinde bir insan, kardeş, akraba, bilgin yahut kendisi için değerli bir kimsenin sözünü, onu sevdiği oranda sevmekte ve anlamaya çalışmaktadır.⁵³¹ Buna mukâbil sevmediği ve değer vermediği kimselerin sözünü ise gerçek olsa bile dikkate almayabilmektedir.⁵³² Muhâsibî'nin yaklaşımını daha iyi anlayabilmek için şu iki paragrafın içeriğine bakmakta fayda var:

“Bu yüzden bizim indimizde âlimin kelâmı, câhilin kelâmından, şereflinin kelâmı düşüğün kelâmından daha tatlı daha lezzetli, daha yüksek ve daha kıymetlidir. Bize iyilik yapan kimsenin kelâmı, iyilik yapmayan kimsenin kelâmı gibi değildir. Bize nasihat eden ve şefkat gösteren kimsenin kelâmı, nasihat etmeyen ve şefkat göstermeyen kimsenin kelâmından daha güzeldir. Hatta bize olan merhametini, nasihatini ve şefkatini bildiğimiz için annemizin kelâmında başkalarının kelâmında bulamadığımız lezzet ve tat buluruz. Şu halde bizim indimizde kıymet ve şeref bakımından Allah'tan daha büyük hiçbir kimse yoktur.”⁵³³

“Görmekteyiz ki, birimize akrabamızdan, kardeşimizden, âmirimizden veya komşumuzdan bir mektup geldiği zaman, onu okurken, kendimize hâkim olamıyoruz ve mektup yazana sevgimizden ötürü onu tekrar tekrar okuyoruz. Ne kastettiğini ne emrettiğini ve yasakladığını ne tavsiye ettiğini anlamak için akletmeden ve kelimelerini düşünmeden yazılan şeyin sırf, harflerini okumaya gönlümüz râzı olmuyor. Eğer mektubun bazı kelimelerini çıkarmakta zorlanırsa çıkaramadığı o kelimeleri çözmesi için başkasında yardım ister. Çünkü bu şekilde yazılan şeyin manasını ne kastettiğini ve okuyamadığı şeyin ne olduğunu öğrenmek istemektedir. Zira ondaki faydalı bir şeyi kaçırmaktan veya zararlı bir şeye karşı tedbir alamamaktan korkmaktadır.”⁵³⁴

Muhâsibî'nin genel yaklaşımı, insan ile Allah'ın kelâmı arasında epistemik, ontik ve ahlâkî olmak üzere çift yönlü bir etkileşim olduğu yönündedir. Buna göre, insan bir

⁵²⁸ “Allah, ona kendi nefsinden var olan herşeyden daha sevgilidir. Böyle bir kimse indinde Kur'an okumak ve onu anlamak varlıkların en lezzetlisidir ve kalbine en faydalıdır.” Muhâsibî, **Fehmü'l-Kur'ân**, s. 304.

⁵²⁹ “Abdullah'ın ‘Kim birinin Allah'ı sevdiğini öğrenmek istiyorsa o kimsenin Kur'an'ı sevip sevmediğine baksın’ sözünü işitmedin mi?” Muhâsibî, **Fehmü'l-Kur'ân**, s. 303.

⁵³⁰ Muhâsibî, **Fehmü'l-Kur'ân**, s. 302.

⁵³¹ Muhâsibî, **Fehmü'l-Kur'ân**, s. 302, 310.

⁵³² Mehmet Aydın, Muhâsibî üzerine yaptığı çalışmada, “Bir sözü sevmek, onu söyleyeni sevmekle orantılıdır” şeklindeki sözü ile Kant'ın bağlanma ilkesi arasında benzerlik kurar. Bkz. Hüseyin Aydın, **Muhâsibî'nin Tasavvuf Felsefesi: İnsan Psikolojisi Ahlâk Görüşü**, ss. 151-152.

⁵³³ Muhâsibî, **Fehmü'l-Kur'ân**, ss. 302-303.

⁵³⁴ Muhâsibî, **Fehmü'l-Kur'ân**, s. 316.

taftan Kitab'ı aklettikçe ondaki içkin anlamları açığa çıkarır diğer taraftan ise ahlâkî olarak yetkinleşir. Muhâsibî bu hususu iki şekilde temellendirir: (a) İnsanların akıl yetkinlikleri ile Kitap arasında bir paralellik bulunmaktadır. (b) Kitab'ın anlam itibariyle tüketilemez oluşuyla insanın kemâlinin sonsuzluğu arasında doğrudan bir irtibat vardır. İlâhî metnin anlaşılması ile idrâk yetkinliği arasındaki paralellik Kitab'ın dilsel sistematiği ile uyumlu bir görünüm arz eder. Muhâsibî'ye göre bunun delili Kur'ân'daki *mesâni* yani ikizli âyetlerin varlığıdır. Her ne kadar Kur'ân, muhkem-müteşabih âyetlerden oluşsa da Allah bir âyeti muhtelif formlarda zikrederek söz konusu kapalılığı gidermiştir.⁵³⁵

İkizli anlamına gelen *mesâniye* Kur'ân'da bir hükmün farklı bir sûrede tekrar edilmesi anlamına gelir. Böylece, Allah, ilâhî adaleti gereği, bir âyeti muhtelif pasajlarda tekrar ederek ilâhî hitâbını seçkincilikle sınırlamak yerine insanların tümünü kuşatan bir üslubu benimsemiştir. Muhâsibî, bu görüşünü şu sözlerle ifade eder: “Allah söylenen şeylerin onda tekrar edildiğini bildirmiştir. Kur'ân sûrelerini okurken akılları onun manalarını anlamaktan gaflet ederse onu başka bir sûrede tekrar etmiştir: Böylece onu anlarlar. İşte bu yüzden mesâniye/ikizli denilmiştir.”⁵³⁶ Görüldüğü üzere, ilâhî metnin yapısı, hakikati tüm insanlara ulaştırma gayesine matuf olarak hakikatin sadece belli bir gruba hasredilmesini dışlayan bir veçheye sahiptir.

Nitekim erken dönem tasavvuf metinlerinde herhangi bir kavramın mübtedî-mutevassıt-müntehî açısından tanımlanması bununla irtibatlıdır. Dolayısıyla Muhâsibî insanın maksadının ilâhî metni doğru yorumlamak olduğunu bunun ise ancak kâmil akıl yetkinliği ile mümkün olduğunu iddia eder. Daha önceki bölümde bahsettiğimiz üzere ona göre bu akıl, nazar ve istidlâlî aklın çerçevesinin, iman ve ahlâk şartı ile genişletildiği yeni bir akletme türüdür.

Muhâsibî'nin işaret ettiği bir diğer husus, kitap ile nübüvvetin kendi sistematik yapısı içinde bir tür akletme biçimini ifade etmesidir. Ona göre Kur'ân ve nübüvvet insana nasıl akletmesi gerektiğinin temel ilkelerini verir. Böylece insan, sahip olduğu akıl yetkinliğini hârici bir akıl ile desteklemiş ve kuvvetlendirmiş olur. Muhâsibî bu konudaki yaklaşımını şu sözleriyle ifade eder:

⁵³⁵ Muhâsibî, *Fehmü'l-Kur'ân*, ss. 277-279.

⁵³⁶ Muhâsibî, *Fehmü'l-Kur'ân*, ss. 276-277.

“Kim Kur’ân’ın üçte birini öğrenip onunla amel ederse nübüvvetin üçte birini almış olur. Kim Kur’ân’ın yarısını öğrenip onunla amel ederse nübüvvetin yarısını almış olur. Kim de Kur’ân’ın tamamını öğrenip de onunla amel ederse nübüvvetin tamamını elde etmiş olur.”⁵³⁷

Muhâsibî’nin vurguladığı bir diğer nokta Kitap’ın te’vîli ile insanın kemâli arasında kurduğu paralelliktir.⁵³⁸ Nasıl ki Allah’ın kelâmını te’vîl etmenin nihai bir sonu yoksa aynı şekilde insanın kemâlinin de muayyen bir bitiş noktası yoktur. Çünkü ilâhî metin anlam itibariyle tüketilemez bir mâhiyete sahiptir. Bu nedenle insan kâmil akıl yetkinliğine sahip olsa bile, ilâhî metnin idrâkinde kuşatamayacağı bir anlam katmanı her zaman mevcudiyetini devam ettirecektir. Buna göre insan yetkinleştikçe nihai gayesine hem yaklaşacak hem de ondan uzaklaşacaktır. Muhâsibî’nin bu yaklaşımı tasavvuf düşüncesinin dairesel kemâl fikri ile uyumludur. Nitekim bu konuda Zürâre b. Evfâ’dan rivâyet ettiği aşağıdaki hadis, bizim bu tespitimizi kanıtlamaktadır:

“Bir adam Hz. Peygamber’e (sav) gelerek “Yâ Rasulullah, Allah katında en sevimli amel hangisidir?” diye sordu. Hz. Peygamber, “el-hâllu’l-mürtehilu” (yolculuğu bitirince tekrar başlayandır) buyurdular. Sonra Kur’ân’ı baştan sona okuyan yolculuğu her tamamlandığında tekrar başa dönerek hatmedendir, dedi.”⁵³⁹

Muhâsibî bununla irtibatlı olmak üzere Kitap’tan *bereket* olarak bahseder. Kitap, kendisine yönelen insan tarafından akledildikçe, bereketlenerek insanın kemâlinde aktif ve inşâî bir içerik kazanır. Bu anlamda Kitap’ın zaman ve mekân üstü, her ân fâil ve etkin bir boyutu vardır ki, Muhâsibî’nin öğretisinde bunun karşılığı bereket terimidir. Muhâsibî’ye göre ilâhî metnin bereket olarak betimlenmesiyle Kitap’ın indiriliş sebebi olan tedebbür, tefekkür ve tezekkür terimleri arasında sıkı bir irtibat mevcuttur.⁵⁴⁰ Bununla birlikte, bereketin hususî bir anlamı daha bulunmaktadır ki bu, Allah’ın kelâmını doğru bir şekilde idrâk eden kimselerin kalplerinden perdelerin kalkmasıdır.⁵⁴¹

Muhâsibî Allah’ın hitâbının doğru akledilebilmesi için zühd ilkesinin gerekliliğine işaret eder. Ona göre akıl, ancak yöneldiği nesneyi kuşatabilir ve idrâk edebilir. Şayet akıl aynı anda birden çok nesneye yönelirse doğal olarak dikkati dağılacak, böylece her nesneden sadece bir parça, eksik ve zannî bir bilgi elde edecektir. Bu nedenle, Muhâsibî,

⁵³⁷ Benzer bir ifade için bkz. “Kim Kur’ân’ın üçte birisini okursa, kendisine nübüvvetin üçte biri verilir. Kim Kur’ân’ın üçte ikisini okursa ona nübüvvetin üçte ikisi verilir. Kim de Kur’ân’ın tamamını okursa ona da nübüvvetin tamamı verilir.” Muhâsibî, *Fehmü’l-Kur’ân*, ss. 290-291.

⁵³⁸ Bu konuda Muhâsibî, Kur’ân’dan şu âyeti delil olarak getirir: “Eğer Rabbinin kelimelerini (yazmak) için denizler mürekkep olsa idi, mutlaka Rabbinin kelimeleri tükenmeden denizler tükenirdi.” (Kehf, 18/109) Muhâsibî, *Fehmü’l-Kur’ân*, s. 273.

⁵³⁹ Muhâsibî, *Fehmü’l-Kur’ân*, s. 300.

⁵⁴⁰ Muhâsibî, *Fehmü’l-Kur’ân*, s. 275.

⁵⁴¹ Muhâsibî, *Fehmü’l-Kur’ân*, s. 322.

Allah'ın hitâbını anlamak isteyen kimsenin zühd ilkesi gereği, ilâhî kelâm dışındaki herşeyden uzaklaşması gerektiğini söyler.⁵⁴² Muhâsibî akletmek ile zühd ilkesi arasındaki irtibatı şu sözleriyle ifade eder:

“Dünyaya tûl-i emel besleyerek onu ve ehlini zikrederek bizde onları yüceltme meydana gelmez. Bu ancak sürekli Kur’ân okumakla ve aklî araştırmaya devam etmekle meydana gelir. Bu araştırma ve dikkat onun söylediği şey anlayınca kadar devam eder. Böylece akıl, gafletten kurtulur, gayb ilmini gözüyle müşâhede eder ve gözüyle görerek cezanın-sevap ve azabın-büyükliğini kavrar. Durum böyle olunca artık Kur’ân okuyan kimse, Rabbinin şöyle dediğini akleder: O’nun senin hakkında söyledikleri gözle görenin söyledikleri gibidir. Kul, Allah’a yönelmedikçe, Allah ona yönelmez ve ona icabet etmez.”⁵⁴³

Muhâsibî’nin zühd ilkesi ile maksadı aynı zamanda kişinin zihnini ilâhî hitabı anlamak noktasında (cem) yoğunlaştırmasıdır. Bunu ifade etmek için aklını toplamak tabirini kullanır. Aklını toplamak isteyen kişi göz, kulak ve akıl dışındaki duyu organlarını pasif kılması gerekir. Daha sonra ise sadece ilâhî kelâmı anlamak üzere odaklanmalıdır. Muhâsibî’ye göre bir kişi böyle yaptığı zaman aklını toplamış ve idrâkine keskinleştirmiş olur. Böylece hatırlama eylemi saflaşır ve akletme kuvvetlenir.⁵⁴⁴ Öte yandan zihni dağınık bir kimsenin durumu kâfirlerin dinleme ahlâkına benzetilir.⁵⁴⁵ Muhâsibî’ye göre bazı insanlara Allah’ın kelâmını dinlemek ağır gelirken diğer bazılarına ise kolay gelir. Kâfirler için işitmenin zorluğu esasında duyularının birincil görevlerinden (işitmek, görmek, dokunmak vb) kaynaklanmaz, aksine her bir duyunun ikincil işlevi olan akletmekten yoksun oluşları ile alakalıdır.⁵⁴⁶

Muhâsibî, ilâhî metnin yorumunda tilâvet, te’vîl ve âyetin anlamında ulaşılabilecek son nokta olmak üzere üç aşamanın takip edilmesi gerektiğini düşünür.⁵⁴⁷ Ona göre başlangıçta söz konusu metin zâhiri olarak tilâvet edilir, daha sonra bâtinî te’vîline geçilir. Son olarak ise metnin anlam dairesi en son noktaya kadar genişletilir. Muhâsibî bu noktada insanları metnin anlam çerçevesini en son noktaya kadar genişletenler ve genişletemeyenler olmak üzere iki grupta mütalaa eder. İlk grubu sâdıklar olarak isimlendirir. Sâdıklar Allah’ın kelâmını akletmenin yanı sıra onunla amel ederler. Bu iki

⁵⁴² “Kalp, dünya ile meşgulken Kur’ân okunmasından Allah nasıl razı olur? Halbuki Allah, bizim tabiatımıza şunu yerleştirmiştir. Kulak verip dinlemedikçe ne okuduğumuzu bilemeyiz. Ona kulak versek bile ondan başka herşeyden ilgimizi keserek aklımızı kullanmadıkça onu anlayamayız.” Muhâsibî, **Fehmü’l-Kur’ân**, s. 312.

⁵⁴³ Muhâsibî, **Fehmü’l-Kur’ân**, s. 312.

⁵⁴⁴ Muhâsibî, **Fehmü’l-Kur’ân**, s. 319.

⁵⁴⁵ Muhâsibî, **Fehmü’l-Kur’ân**, s. 321-322.

⁵⁴⁶ Muhâsibî, **Fehmü’l-Kur’ân**, s. 326.

⁵⁴⁷ “Ebû Abdullah, “Bir âyetin zâhiri onun tilâveti, bâtını tevîlidir; sonu ise âyeti anlamının ulaştığı son noktadır” demiştir.” Muhâsibî, **Fehmü’l-Kur’ân**, s. 328.

hususla ilaveten sâdiklar olarak nitelenen grubun nâsih-mensûh, muhkem-müteşabih, mukaddem-muahhar, âmm-hâss, mevsûl-mefsûl türünden usul ve yöntemle ilgili bir takım teknik bilgileri edinmeleri gerekir.⁵⁴⁸ Muhâsibî diğer gruptakileri ise Allah'ın kelâmına hürmet ve tazim göstermedikleri için yalancılar olarak isimlendirir. Ona göre ilâhî hitâba karşı hürmet duygusunun eksikliğinin en bâriz göstergesi, isyan, günah gibi gayr-ı ahlâkî eylemlerde bulunarak şeriatın sınırlarının aşılmasıdır.⁵⁴⁹

Muhâsibî, ilâhî metin, akıl ve ahlâk arasındaki itidalin ancak davranışlar üzerinden takip edilebileceğini söyler. Ona göre bu üç unsur arasında ideal dengeyi kurmuş olan kimsenin ahlâkî şu şekilde resmedilebilir: Allah'ın kelâmını işittiği zaman, derisi ürperir, gözleri yaşarır ve kalbi mutmain olur.⁵⁵⁰ Korku, ürperme ve ağlama hissi ortaya çıkar. Muhâsibî, bu hususu somutlaştırmak için kalp-dağ benzetmesine başvurur. Ona göre nasıl ki, bir kimse Allah'ın kelâmını işitince duyduğu haşyet sebebiyle kalbi, bir dağın paramparça olması gibi ufalanır ve yumuşar ise; başka bir kimse, aynı ilâhî hitap karşısında sert dağlar gibi, kalbi kaskatı kesilir.⁵⁵¹ Muhâsibî, ilâhî hitabı doğru akletmenin, ahlâk alanındaki izdüşümlerinden bir diğerinin insanın beden cihetiyle bu dünyada iken ruhen âhiretteymiş gibi bir görünüme sahip olduğunu söyler. Muhâsibî onları her an bu dünyadan dönüverecekmiş gibi ruhları adeta âhirete takılı kalmış kimselere benzetir. Çünkü ona göre Allah'ın hitâbını akleden kimse, metafizik varlık alanı hakkında gözle görülür derecede bir bilgiye sahiptir.⁵⁵²

Muhâsibî, Allah'ın kelâmını doğru bir şekilde akletmeyen gruplardan eleştirel bir şekilde bahseder. Bu grupların başında Kur'ân'ı literal düzeyde okuyanlar, özellikle de kurrâlar gelmektedir. Ona göre bu kimselerin kalpleri açılıp bakılacak olsa sadece Kur'ân'ın harflerinin tilâveti yahut ezberi ile karşılaşılır.⁵⁵³ Çünkü bu kimselerin esas gayesi Kur'ân'ı öğretmek üzerinden maddi-manevi otorite ve güç devşirmektir.

Bu noktada Muhâsibî'nin verdiği benzetme dikkat çekicidir. Buna göre hayatında daha önce hiç Kur'ân okumamış bir bedevi, Peygamber'in huzuruna gelir ve kendisine bir âyet okumasını ister. Hz. Peygamber'in okuduğu âyetin hemen akabinde, bedevî bu benim için yeterli diyerek, âyetin esas maksadını idrâk etmekten mütevelli bir uyanış

⁵⁴⁸ Muhâsibî, **Fehmü'l-Kur'ân**, s. 325.

⁵⁴⁹ Muhâsibî, **Fehmü'l-Kur'ân**, ss. 328-329.

⁵⁵⁰ Muhâsibî, **Fehmü'l-Kur'ân**, s. 279.

⁵⁵¹ Muhâsibî, **Fehmü'l-Kur'ân**, ss. 282-283.

⁵⁵² Muhâsibî, **Fehmü'l-Kur'ân**, s. 313.

⁵⁵³ Muhâsibî, **Fehmü'l-Kur'ân**, s. 272.

yaşar. Muhâsibî tam da bu noktada esas eleştirisini yöneltir. Müslüman bir aile ve çevrede yetişmekle birlikte, sürekli Kur’ân’ı okuyan, işiten ve fakat bununla amel etmeyen kimselerin durumu bedevînin tecrübesi dikkate alındığında ilâhî kelâmın okunmasından maksadın davranışa aktarılması olduğu anlaşılabacaktır.⁵⁵⁴

Muhâsibî’ye göre insan ile ilâhî metin arasındaki ilişki aklederek anlamak üzerine kuruludur. Ona göre söz konusu bu akletmenin en iyi takip edileceği hat, insanın ahlâkî eylemleridir. Daha açık ifade etmek gerekirse bir kimsenin ilâhî metni anlayıp-anlamadığının en temel ölçütü onun sergilediği ahlâkî davranış ve tutumlar olabilir. Muhâsibî, bu konudaki yaklaşımını “Bazıları ‘Ben bir harfini bile zâyî etmeden Kur’ân okuyorum’ demektedir. Vallahi Kur’ân onun ahlâkında ve ameline görülmediği sürece Kur’ân’ın tamamını zâyî etmiştir”⁵⁵⁵ diyerek ortaya koyar. Öte yandan Muhâsibî, dini, normatif ve şekilsel boyutuyla daraltan fakihler ile cedel yöntemini kullanarak lafzın hakikatinden uzaklaşan kelâm bilginlerini aynı eleştirinin odağına yerleştirir. Bu çerçevede Mu’tezile de Muhâsibî’ye bazı konularda tenkitler yöneltir.

Mu’tezile’nin temel eleştirisi, Muhâsibî’nin kendini konumlandığı ehl-i sünnet geleneğinin Allah’ın haberlerini ve sıfatlarını nesh etmeleridir. Mu’tezile’ye göre ehl-i sünnet bilginleri insanın maddi göz cihetiyle Allah’ı göremeyeceğini söylemelerine rağmen daha sonra âhirette bunun değişebileceğini iddia etmek suretiyle Allah’ın kendi hakkındaki hükmünü nesh ettiği sonucuna varmışlardır. Muhâsibî’nin bu eleştiriye cevabı Mu’tezile’nin yanlış kıyas, yanlış te’vîl ve Kur’ân ilimlerini çok iyi bilmemesi şeklindedir. Ona göre Allah’ın haberlerinde ve kendini medhinde nesh söz konusu değildir. Fakat burada Kur’ân ilimlerinden âmm ve hâss ilkesinin uygulanması gerekmektedir ki Mu’tezile bu noktayı dikkate almamaktadır. Muhâsibî akıl ile Allah’ın kelâmı arasındaki paralelliği daha anlaşılır kılmak için bir çiftçi hikâyesine başvurur. Muhâsibî’nin aktardığı hikâye şöyledir:

“Çiftçi elinde bir torba dolusu tohumla geldi. Avucuna birazını alıp yolun kenarına ekti. Tohumun bir kısmını kuşlar kaşla göz arasında kaptı, geri kalanı da üzerinde incecik tabaka oluşturan toprağa düştü. Az bir kısmı da yeşerdi. Yeşerenler, çakılları arasında sıkışıp kalınca, daha fazla sürgün veremeyip kurudu. Tohumlardan bir kısmı ise içinde dikenlerin boy attığı verimli bir toprağa düştü. Boy verip serpildiler. Etraflarını dikenler sarıp, yükselince, boğulup, karıştılar. Tohumların geri kalan bölümü de ne yol kenarı ne bir kıraç

⁵⁵⁴ Muhâsibî, **Fehmü’l-Kur’ân**, s. 314.

⁵⁵⁵ Muhâsibî, **Fehmü’l-Kur’ân**, s. 276.

yüzey ve ne de dikenlerin bulunduğu verimli bir yere rast geldi. Yeşerdi, boy verip geliştiler.”⁵⁵⁶

Muhâsibî'nin aktardığı anlatıda tarlaya tohumu atan çiftçi Peygamber yahut mürşîd olabilir. Fakat her hâlükarda sözü söyleyen yahut ileten konumunda olduğu açıktır. Tohum ise sözün muhatabındaki tesir kuvvetini gösteren ustalıklı bir mecâz görünümündedir. Tohum ya toprakta çimlenmiyor yahut toprakta kök salarak yeşeriyor ya da boy attıktan sonra ayırık otları tarafından bastırılıyor. Çiftçinin toprağa serptiği tohumların bir kısmını kuşlar kapıp gider. Bu temsil, sözü dinlemediği halde dinler gibi hareket edenleri gösterir. Bunlar söylenen sözü sadece fiziksel olarak işitenlerdir. Kalan tohumların bir kısmı ise toprağın yüzeyindeki ince katmana düşer. Muhâsibî, ikinci durum için söylenen sözü dinleyip onunla amel etmeyen kimseleri işaret eder. Ayırık otları ve dikenler içerisinde yeşererek boy veren tohumlar ise sözü iyice dinleyip, onunla amel etmeye yönelen ve fakat tam eyleme geçme zamanında arzularına kapılarak ameli terk edenlerdir. Kuşların alıp kaçmasından, rüzgârın savurmasından, dikenlerin engellemesinden kurtularak toprağa düşen, kabuğunu çatlatarak kök salan ve yeşererek dal budak salana gelince bu sözü güzelce dinleyen, anladığıyla amel etmeye yönelen, bu yönelişi sırasında karşılaştığı arzuları terk ederek bildiğiyle amel eden kimselerin temsilidir. Dolayısıyla Muhâsibî'ye göre tam akletmenin gerçekleşebilmesi için özne konumundaki kimsenin şu vasıflara sahip olması gerekir: (a) Anlamak için samimi istek duymak. (b) Bilgiden eyleme yönelmek ve bu süreçte karşılaşılan engelleri tahmin edip önlem almak. (c) Bilgiyi eyleme dönüştürmek.

Tasavvufun teşekkül evresinde, insanın akli yetkinlik dereceleri ile metin yorumculuğu arasındaki ilişkiye dair görüşleri bakımından Muhâsibî dışında ön plana çıkan iki sûfî düşünür Hakîm et-Tirmîzi ile Ebü'-Hüseyin en-Nûrî'dir. Her iki mutasavvıf da ortaya koydukları sadr, kalp, fuâd ve lübb şeklindeki tasnif ile dini metin yorumculuğu arasında kurdukları paralellik tasavvuf düşüncesinde başka birtakım yorumları da beraberinde getirmiştir. Bunlardan ilki, sûfilerin yeni bir toplumsal kategorizasyon örneği sergilemeleridir. Buna göre dini metin yorumculuğu esasında insanların mübtedî-mutevassıt-müntehî şeklinde ait oldukları yetkinlik durumuna göre şekillenmektedir. İkinci husus, dini metnin ideal yorumunun, en yetkin sûfî tarafından yapılacağı yönündeki iddiadır. Buna göre, tasavvufi yönetime başvurmayan fıkıh ve kelâm bilginlerinin dini metin yorumculuğu mübtedî yahut mutevassıt yetkinlik kademesinden yukarıya çıkamayacaktır. Dolayısıyla sûfiler akletme biçimi ile metin arasında kurdukları öğretiyeye

⁵⁵⁶ Muhâsibî, *Riâye*, ss. 35-36.

göre sadece kendilerine İslâmi ilimler içerisinde meşru bir zemin açmakla kalmamakta aynı zamanda en üst hiyerarşik kademeye tasavvufu konumlandırmaktadırlar.⁵⁵⁷ Son husus ise tasavvuf düşüncesi içerisinde ortaya çıkan farklı yorum biçimleri, sahih ya da bâtıl şeklinde kategorize edilmek yerine, hakikatin farklı tezahürleri olarak kabul edilerek düşünce çeşitliliği ortak bir parantez dâhilinde korunmuş oldu. Bunun neticesinde ise şathiyyat türündeki aykırı düşünceler tasavvuf içinde kendine haklı bir yer bulmuş oldu.⁵⁵⁸

3.3. Murâkabe

Hücvîrî, *Keşfü'l-Mahcûb*'ta mücâhede ve riyâzetin *Sehliyye*, hizmet ve hürmet esasının *Kassâriyye* (Hamdûniye), bâtını murâkabenin ise *Cüneydiyye* tarafından takip edilen bir usul olduğunu söyler.⁵⁵⁹ Ebû Nasr Serrâc'ın haller bölümünde ilk yer verdiği terim murâkabedir.⁵⁶⁰ Serrâc, ilgili bir âyet ve hadis zikrettikten sonra murâkabeyi şöyle tanımlar: “Kulun murâkabesi, kalbinde ve gönlünde bulunan şeylere Allah'ın muttali olduğunu bilip yakinen kavramasıdır. Bu suretle kul kalbini, Efendisi'nin zikrinden alıkoyan havâtıra karşı murâkabe eder.”⁵⁶¹ Onun tanımında murâkabenin şu iki özelliği ön plana çıkar: Kalbin eylemleri ve havâtır ile ilişkisi.⁵⁶²

Kuşeyrî ise murâkabe bahsine Cibril hadisiyle birlikte başlayarak, terimin *ihsan* ile ilişkisini kurar.⁵⁶³ Bununla birlikte murâkebeyi “Kulun Hakk Teâlâ'nın her halükârda kendisini denetlemekte olduğunu bilmesidir” şeklinde tanımlar. Öte yandan Kuşeyrî *muhâsebe* tamamlanmadan murâkabe makamına geçişi mümkün görmez. Murâkabeyi, muhâsebenin bir neticesi olarak vazeder. Murâkabenin amacı ise Allah'a yakınlık

⁵⁵⁷ Tasavvuf geleneğinde, dinî metin yorum faaliyetinde işâret, istinbat ve i'tibar olmak üzere üç kavramın ön plana çıktığını görmekteyiz. İşâret, genel anlamıyla, tasavvuf erbabına âşık olan ve bir alâmet sebebiyle âyetin zâhirinin dışında bir mânâyâ te'vîl edilmesi; îtibâr, İbn Arabî tarafından âyetin zâhirinden bâtınına geçerken aralarındaki ilişkinin belirtilmemesi iken; istinbât ise ahkâm ayetlerinden bâtınî bir anlamın çıkarılması anlamında daha çok kullanılmaktadır. Bkz. Tuğrul Tezcan, “Tüsterî'den (Ö. 283) Konevî'ye (Ö. 673) İşârî Fatiha Yorumları: Tefsir'den Müşâhede Yöntemine Yorumlamanın Seyri” **İnsan ve Toplum Bilimleri Araştırmaları Dergisi**, 2019, C. 8, Sayı: 1, s. 639.

⁵⁵⁸ Hacı Bayram Başer, **Şeriat ve Hakikat**, ss. 192-193.

⁵⁵⁹ Hücvîrî, **Keşfü'l-Mahcûb**, s.308.

⁵⁶⁰ Murâkabe teriminin anlam içerikleri için Bkz. İbn Manzûr, **Lisânu'l-Arab**, Dâru'l-Meârif, Kahire, h. 1119, s. 1699; İbrahim Mustafa vd., **Mu'cemu'l-Vasît**, Mektebetü's-Şurûku'd-Düveliyye, Kahire, 2004, s. 363; Süleyman Uludağ, “Murâkabe”, **Tasavvuf Terimleri Sözlüğü**, Kabalcı yay., İstanbul 2001, s. 253; Ethem Cebecioğlu, “Murâkabe”, **Tasavvuf terimleri ve Deyimleri Sözlüğü**, Otto Yay., Ankara 2014, s. 343.

⁵⁶¹ Ebû Nasr Serrâc, **Lüma'** (İslâm Tasavvufu), s. 82.

⁵⁶² Ebû Nasr Serrâc, **Lüma'**, (İslâm Tasavvufu), ss. 82-83; Kuşeyrî, **Risâle**, s. 226.

⁵⁶³ Tasavvufta murâkabe-ihsan ilişkisi için Bkz. İrfan Kehya, **Nakşibedilikte Murâkabe ve İhsan**, (Yüksek Lisans Tezi), Süleyman Demirel Üniversitesi SBE, 2018, ss. 32-38.

kurmadır.⁵⁶⁴ Kuşeyrî'nin murâkabe ile ilgili üzerinde durduğu bir diğer husus, onun fayda ile arasındaki ilişkidir. Ona göre, insanın Allah ile ilişkisi uhrevî bir faydayı elde etmek yahut zarardan kaçınmak gibi bir menfaatle ilişki olmamalıdır. Nitekim murâkabe, insanın niyet, irade ve eylemlerini sadece Allah için yapması anlamına gelir. Kuşeyrî bununla irtibatlı olarak Cüneyd-i Bağdâdî'den şu sözleri aktarır: “Bir kimse murâkabenin hakikatine ererse, başkasından değil, sadece Rabbinden alacağı nasibi elden kaçırmamak için kaygılanır.”⁵⁶⁵

Murâkabe ile ilgili ortaya konan yaklaşımlardan hareketle şunları söylemek mümkündür: (a) Murâkabe, insanın kalbiyle (kalbin eylemleri, niyet) ilgili bir terimdir.⁵⁶⁶ Bu nedenle sûfiler onun havâtır ile ilişkisine atıfta bulunurlar. (b) Havâtırın tanınması ve denetlenmesi ise doğrudan muhâsebe kavramıyla irtibatlıdır. Bu nedenle Kuşeyrî, murâkabeyi muhâsebeden sonra gelmesi gereken bir makam olarak betimler.⁵⁶⁷ (c) Muhâsebenin neticesinde ortaya çıkan murâkabenin esası, insanın niyet, irade ve eylemlerinde Allah'tan başka herhangi bir fayda ilkesini kendisine hareket noktası olarak belirlememesi anlamına gelir.⁵⁶⁸ Bu tespitlerden sonra Cüneyd-i Bağdâdî'nin nefsin tasfiyesinde bir yöntem olarak benimsediği *murâkabe-i bâtın* hakkında birtakım değerlendirmelerde bulunmak gerekir.

İlk olarak Cüneyd-i Bağdâdî, insanın ahlâkî eylemlerinde ilmin amelden önce geldiğini düşünmektedir ve bunu ihlâs-sıdk terimleriyle ifade eder.⁵⁶⁹ Dolayısıyla murâkabenin birinci anlamını oluşturan kalbin eylemleri, O'nun sisteminde başat bir unsurdur. Buna göre marifet, amelden üstündür ve ameli belirleyen en temel ilkedir.⁵⁷⁰ Bu nedenle âlim-hakîm arasında geçen diyalogta mürşîd tarafından üzerinde durulan ilk husus, âlimin nefsinin gizli hallerine vâkıf olmasını sağlamaktır.⁵⁷¹

⁵⁶⁴ Kuşeyrî, **Risâle**, ss. 224-225.

⁵⁶⁵ Kuşeyrî, **Risâle**, s. 226. Benzer bir rivâyet için Bkz. “Nasrabazi şöyle demiştir: Ümit (recâ) seni ibadete sevk eder. Korku (havf) seni günahattan uzaklaştırır. Murâkabe ise seni hakikat mertebesine ulaştırır.” Kuşeyrî, **Risâle**, ss. 226-227.

⁵⁶⁶ Mahmud Esad Erkaya, **Kur'ân Kaynaklı Tasavvuf Kavramları**, (Doktora Tezi), Çukurova Üniversitesi SBE, 2015, ss. 172-176; Yüksel Göztepe, **Kuşeyrî'de Haller ve Makamlar**, (Doktora Tezi), Ankara Üniversitesi SBE, 2006, ss. 330-337.

⁵⁶⁷ Muhâsebe-murâkabe arasındaki ilişkiyi vurgulayan sûfî müelliflerden biri de Ebû Tâlib el-Mekkî'dir. (386/996) Bkz. Ebû Tâlib Muhammed b. Ali b. Atıyye el-Mekkî, **Kûtu'l-Kulûb**, Çev. Yakup Çiçek-Dilaver Selvi, Semerkand Yay., İstanbul, 2003, C.1, s. 362.

⁵⁶⁸ Murâkabe hakkında Muhâsibî'nin görüşleri için Bkz. Muhâsibî, **Âdâbu'n-Nüfûs**, ss. 52-57.

⁵⁶⁹ Cüneyd-i Bağdâdî, **Resâil**, s. 53.

⁵⁷⁰ Cüneyd-i Bağdâdî, **Resâil**, s. 17.

⁵⁷¹ Cüneyd-i Bağdâdî, **Resâil**, ss. 16-17.

İkinci olarak, murâkabenin havâtırla ilişkisidir ki, bu konuda Cüneyd-i Bağdâdî'nin daha önce işaret edildiği üzere açık bir görüşü vardır. Nefsânî, şeytânî ve rabbânî olmak üzere üç tür havâtır bulunmaktadır. Nefsânî hâtırın işlevi şehvet ve konfor; şeytânî hâtırın vesvese; rabbânî hâtırın ise tevfihtir.⁵⁷² Onun havâtır ile ilgili çözümlemesi, insanın nefsten ve şeytandan gelen hâtır karşısında zihinsel bir uyanıklık içinde bulunarak onların istekleri doğrultusunda hareket etmemesi üzerin kuruludur. Şayet insan bunu başarabilirse Allah tarafından kendisine başarı (tevfik) ulaştırılır. Bunun anlamı ise insanın ahlâkî eylemlerinde, Allah'ın rızasına uygun davranması konusunda Tanrı tarafından desteklenmesidir.⁵⁷³

Üçüncü husus, murâkabe-fayda ilişkisidir. Cüneyd-i Bağdâdî'nin metinlerinde ve görüşlerinin yer aldığı eserlerde vurguladığı esas fikir, insanın ibadet ve eylemlerini dünyevî yahut uhrevî bir fayda beklentisinden arındırmasıdır.⁵⁷⁴ Ona göre kâmil insanın en önemli özelliği, fenâ-bekâyı açıklayan en iyi terim beklentisizliktir. Sâlikin beşerî vasıflarından fânî olup Hakk ile bâkî olmasının gerçek anlamı, kişinin tüm hal ve hareketlerini sadece Allah rızasına tahsis etmesidir. Dolayısıyla murâkabenin hakikatini oluşturan her türlü faydayı terk etme ilkesi, Cüneyd-i Bağdâdî'nin sisteminde merkezi bir öneme sahiptir.⁵⁷⁵

Cüneyd-i Bağdâdî'nin benimsediği murâkabe yöntemini tamamlayıcı bir diğer unsur zühd ilkesidir. Ona göre insan tabiatı gereği perdeli (hicap) bir varlıktır. Bununla birlikte içinde yaşadığı dünyevî koşul ve şartlar onun perdelerinin artmasına ve kalınlaşmasına sebep olabilir. Bu nedenle murâkabe-i bâtın için, Allah dışındaki tüm sebeplerin terki ve sadece Allah'a yaklaşma anlamında zühd ilkesini sisteminin merkezine taşır. Zühd, insan ile Allah arasındaki engel ve perdelerin kaldırılması konusunda en temel ilke ve yöntemdir. Bu nedenle ilk olarak zühd ilkesiyle hicap arasındaki ilişki incelenecek, daha sonra ise mürşîdin murâkabe-i bâtın yöntemi üzerindeki işlevine yer verilecektir.

⁵⁷² Cüneyd-i Bağdâdî, **Resâil**, s. 66.

⁵⁷³ Cüneyd-i Bağdâdî, **Resâil**, ss. 67-69.

⁵⁷⁴ İbnü'l-Arabî'ye göre tüm ibadetlerin maksadı murâkebedir. Bkz. Muhyiddin Muhammed b. Ali b. Muhammed el-Arabî, **Fütûhât-ı Mekkiyye**, Çev. Ekrem Demirli, Litera Yay., İstanbul, 2008, C. 7, s. 291.

⁵⁷⁵ İlk dönem sûfilerinde murâkabe için Bkz. Yüksel Göztepe, Fatih Çınar, "Sûfî Terminolojide Murâkabe", **Türkoloji Araştırmaları**, C.13, Sayı: 9, 2018, ss. 71-72.

3.3.1. İnsan ile Allah Arasındaki Perdelerin Kaldırılması

Cüneyd-i Bağdâdî, “İnsan nasıl kemâle ulaşır?” sorusuna Allah ile arasındaki engel ve perdeleri (hicap) kaldırmak suretiyle şeklinde yanıt verir.⁵⁷⁶ Onun öğretisine göre, insan nefis, beden ve ruh olmak üzere üç unsurun bir toplamı ve bileşkesi olarak tanımlanır. İnsanın kemâli için nefis ve bedenin arzuları zayıflatılırken; ruhun ise kuvvetlendirilmesi gerekmektedir. Bununla birlikte, Cüneyd-i Bağdâdî ruhtan daha çok nefis ve beden tabiatı, güçleri ve bunların ıslahı ile meşgul olur. Bunun temel nedeni erken dönem tasavvuf literatüründe ruh hakkında etraflıca konuşmanın bir spekülâtif bir tartışma olacağına dair kanaattir. Cüneyd-i Bağdâdî bu konudaki yaklaşımını “Ruhla ilgili bilgileri Allah kendisine tahsis etmiştir. Yaratıklarından hiçbirini buna vakıf kılmamıştır. De ki, ruh Rabbimin emrindendir (İsra, 17/85) âyetine göre ruh hakkında: O vardır, demekten fazla bir şey söylemek mümkün değildir, demiştir” sözleriyle ortaya koyar.⁵⁷⁷ İnsanın doğal cismânî yapısı, içinde bulunduğu âlem ve gayr-ı ahlâkî vasıflar Allah ile arasındaki perdeleri oluşturur. İnsanın nihai gayesi, söz konusu perdeleri kaldırarak yaklaşmak, O’nunla üns içerisinde bulunmak, O’nun mahabbetine mazhar olmak ve böylece O’nu bilmek ve tanımaktır.⁵⁷⁸

Erken dönem tasavvuf literatüründe hicap kelimesini dolaylı olarak eserinin başlığına (*Keşfü’l-Mahcûb*), doğrudan ise metnin kurgusunun merkezine taşıyan sûfî müellif şüphesiz Hücûvî’dir. O, *Keşf*’te hicap terimini *hicâb-ı reynî* ve *hicâb-ı gaynî* olmak üzere iki şekilde ele alır. Reyn, ebediyyen açılmayan ve ortadan kalkmayan bir hicap türü iken; gayn açılabilen ve değişebilen bir niteliğe haizdir.⁵⁷⁹ İnsanın tabiatı açısından bu iki hicap türü dikkate alındığında insanın biri değişen diğeri sabit ikili bir doğası olduğu düşünülebilir. Nitekim Hücûvî, “Manaları (idrak) için yaratılanlar müstesna mana yolunu tutmak cidden çetindir. Peygamber (s.a.), *Hangi şey için*

⁵⁷⁶ Ruhun saflaştırılması esasında nefis ve bedene karşın ruhun güçlendirilmesi anlamına gelir. Bunun yolu ise ancak insanın Allah ile arasında perde olarak gördüğü hususları terk etmesiyle mümkündür ki Cüneyd-i Bağdâdî söz konusu meseleyi, tasavvufun tanımı üzerinden muhtasar bir şekilde ifade eder: “Tasavvuf nedir”, diye soran bir şahsa Cüneyd şu cevabı verdi: Halka uyma kirinden arınmak (Hakk’a tabi olmak), tabii (ve süflî) huylardan ayrılmak, beşerî (ve aşağı) sıfatları söndürmek, nefsânî davalardan uzaklaşmak, *ruhânî vasıflar kazanmaya gayret etmek*, hakiki ilimlere sarılmak, daima en uygun olana göre hareket etmek, herkese nasihatla bulunmak, Allah’a verilen ahid üzerine samimiyetle durmak, Resulullah (s.a.)’a ve şeriatına uymak.” Kelâbâzî, *Ta’arruf*, ss. 20-23.

⁵⁷⁷ Kelâbâzî, *Ta’arruf*, ss. 73-74.

⁵⁷⁸ Kelâbâzî’nin sûfîlerin makamları bölümünde yer verdiği kavramsal sıra düzeni, Cüneyd-i Bağdâdî’nin bilmek ve içerikleri ile ilgili resmettiği çerçeveye büyük oranda benzerlikler içermektedir. Kelâbâzî’nin yer verdiği makamlar içerisindeki son kavramların sıralaması şu şekildedir: Yakın, zikir, üns, kurb, ittisâl, mahabbet. Bkz. *Ta’arruf*, ss. 121-131.

⁵⁷⁹ Hücûvî, *Keşfü’l-Mahcûb*, ss. 78-79; Mahmud Esad Erkaya, *Kur’ân Kaynaklı Tasavvuf Kavramları*, (Doktora Tezi), Çukurova Üniversitesi SBE, 2015, s. 176.

yaratılmışlarsa herkese o şey kolaylaştırılmıştır, buyurmuşlardır”⁵⁸⁰ diyerek verili bir insan doğasından bahsetmenin mümkün olduğunu dolaylı olarak ifade etmektedir.⁵⁸¹ Bununla birlikte eserini reyn değil gayn tabiatlı insanlar için kaleme aldığını söyler.⁵⁸² Bu konudaki yaklaşımını kuvvetlendirmek için Cüneyd-i Bağdâdî’den şu rivâyeti aktarır:

“Cüneyd (r.a.) şöyle der: Reyn vatanat cümlesindendir. Gayn ise hatarat cümlesindendir. Vatan (ve mahal) bakidir, devamlıdır. Hatar (korku) ârizîdir, geçicidir. Bunun misali şudur: Ne kadar cila ustası toplanırsa toplansın, herhangi bir taştan ayna imal edemezler. Fakat ayna paslanınca cila aleti ile saf hale getirilir. Çünkü taştaki pas ve siyahlık aslıdır. Aynada ise ışık ve parlaklık aslıdır. Asıl olan şey bâkidir, kalıcıdır. Ârizî olan sıfatlar için devamlılık söz konusu değildir. (Kalpleri taş gibi olanlara nasihat fayda etmez. Paslı ayna gibi olanlara fayda verir) Şu halde bu kitabı gayn hicabına tutulan ve esir olan kalpleri cilalamak için vücuda getirmiş bulunuyorum. Böyle kalplerde Hakk’ın nurundan bir mayanın ve cevherin bulunması mümkündür. Bu kitabı okumaktan hasıl olan bereket sayesinde bu nevi kalplerden hicap açılabilir. Böylece mananın hakikatine yol bulunmuş olur. Varlıkları Hakk’ı inkâr ve bâtil olanı yapma hamurundan yoğrulmuş olanlar, Hakk’ın şâhid ve delilleri sayesinde asla yol bulamazlar. Bu kitapta onlar için hiçbir fayda yoktur.”⁵⁸³

Hücvîrî’nin reyn ve gayn terimleri etrafında insanın tabiatı ile ilgili yaptığı izahlar, insanda değiştirilmesi mümkün olmayan bir doğanın da olduğu fikrine kapı aralamaktadır. Nitekim Cüneyd-i Bağdâdî’nin bazı sözlerinde insan tabiatının ezelde Allah tarafından belirli olduğunu ve fakat söz konusu bu belirlemenin insanın lehine olduğu yönünde sözleri mevcuttur.⁵⁸⁴ Fakat Hücvîrî’nin *Keşfü’l-Mahcûb*’ta sûfilerin dilde cebrî iken amelde Mu’tezili olduklarını tespitini dikkate alacak olursak⁵⁸⁵, insanın

⁵⁸⁰ Hücvîrî, *Keşfü’l-Mahcûb*, ss. 78-79.

⁵⁸¹ Hz. Peygamber’in “Çalışın çünkü herkesi kendisi için yaratılan şeye müyesser olur” hadisine Kelâbâzî, “Kader-İnsanın Fiilinin Yaratılması” bahsinde yer vermek suretiyle insanın eylemlerinin Allah tarafından ezelde takdir edildiği yönünde cebrî bir görüşe yaklaşır. Burada esas problem, insan doğasındaki bu belirlenimin, insanın irade ve özgürlüğü üzerindeki etkisi ve payı meselesidir. Kelâbâzî, Allah’ın insanı iyi ve kötü amellere zorlamadığını ve fakat fiil esnasında onda bir istitâ’at yarattığını söyler. Fakat, insanın irade ve eylemlerinde Allah ile ilişkisini açıklama konusunda açık ve tutarlı bir çözümlemeye bulunmaz. Bkz. Kelâbâzî, *Ta’arruf*, s. 49.

⁵⁸² Hücvîrî’nin reyn tabiatlı insanlar için Kur’ân’dan verdiği âyetler şu şekildedir: “Burada sözü edilen reyn, hatm (bk. Bakara, 2/7, mühürlemek demektir) ve tab’ (bk. tevbe, 9/87) Bir şeyi bir kimsenin tabiatı haline getirmek demektir) ile aynı manaya gelmektedir. Nitekim Hakk Teâlâ şöyle buyurur: “Hayır hayır öyle değil, yaptıkları şey kalplerinin karası olmuştur” (Mutaffifin, 83/14) Allah bunun hükmünü açıklamak için “Kafir olanları korkutsan da korkutmasan da eşittir, iman etmezler (Bakara, 2/7) buyurmuş, daha sonra bunun sebebinin şu iki âyetle izah etmiştir: “Allah onların kalplerini ve kulaklarını mühürlemiştir” (Hatm: Bakara, 2/8), “Allah onların kalplerini tab’ etmiştir” 8Nahl, 16/108).” Hücvîrî, *Keşfü’l-Mahcûb*, s. 79.

Hücvîrî, *Keşfü’l-Mahcûb*, ss. 78-79.

⁵⁸³ Hücvîrî, *Keşfü’l-Mahcûb*, ss. 78-79.

⁵⁸⁴ “Cüneyd bu konuda der ki: Allah Teâlâ (sevdiği) kuluna evvelce nasıl muamele ettiyse (ve kısmetine ne yazdıysa) âhirde de öyle muamele eder. Allah (ezelde) kullarına ikram etmekle işe başladı, sonra merhametinden onlara bazı şeyler emretti. Sırf lütuf olsun diye onlara bazı şeyler va’d etti. Şüphe yok ki o kullarına olan ihsanını da arttıracaktır. Şu halde bir kimse Allah’ın ezeldaki lütfunu görürse emrettiğini eda etmek ona kolay gelir. Hakk’ın emrine riayet etmeye devam eden bir kimse O’nun va’dine kavuşur. Va’dine kavuşarak kurtuluşa eren şahıs hakkındaki fazl ve ihsanını da Allah çoğaltır.” Kelâbâzî, *Ta’arruf*, ss. 68-69.

⁵⁸⁵ “Ebû Bekir Varrak Tirmizi der ki: Bir kimse zühdü (ve tasavvufu) bırakır da sadece kelamla iktifa ederse zındık olur; verâ’ ve tasavvuf ilmini bırakır da fıkıh ile yetinirse fâsık olur. Bu sözden maksat şudur: Bir

verili bir tabiat ile dünyaya geldiğini imâ eden söylemlerin lafzî düzlemde ortaya çıktığı düşünülebilir. Dil düzleminde cebrîliğe örnek olmak üzere Hücvîrî'nin Ebû Hafs el-Haddâd'ın (ö. 260/874) bir cümlesini şerh için yaptığı şu ifadelere atıf yapılabilir: “İrade ile kazanılan herşey âfet mahallidir. Külfetsiz bir şekilde gayptan zuhur ederse, o mananın kıymeti vardır. Bir yer ki orada irâde vardır ve kul oraya ulaşır, hakikat latifesi oradan zâil olup gider.”⁵⁸⁶ Bununla birlikte hicap terimi hem fiziksel-biyolojik bir doğa hem de ahlâkî bir unsur olarak kullanılmaktadır. Buna göre, insanın nefs, beden ve ruhtan müteşekkil yapısı ile âlem doğal olarak hicap içerikli yaratılmışlardır.⁵⁸⁷ Ahlâkî anlamda hicap/lar insanlardan övgü ve takdir beklemek, kibir, şöhret düşkünü olma, dünya sevgisi vb gibi özetlenebilir. Öte yandan tasavvuf literatüründe hicap kavramının sınırları ve çerçevesi çok geniştir. Bununla birlikte hicap teriminin tanımı ve içeriği konusundaki ortak yaklaşım, Allah'ı düşünmekten alıkoyan herşeyin perde olduğu yönündedir.⁵⁸⁸ Hicap kavramının bu zeminde betimlenmesinin neticeleri özellikle teodise bağlamında özgün yorumları ortaya çıkaracaktır. Sûfilere göre belâ ve musibet türünden şeyler, insanın Allah'ı müşâhedesine engel olmuyorsa, hicap tanımının dışında kalacaktır. Dolayısıyla toplum ile iç içe bulunmak, mevki ve makam sahibi olmak gibi unsurlar benzer şekilde kişiyi Allah'tan uzaklaştırmıyorsa hicap olarak nitelenemez. Sûfilerin bu yaklaşımı toplum ve dünyevî sorumluluklar ile iç içe ve fakat sadece Allah için düşünen ve eyleyen bir insan modelini ortaya çıkaracaktır.⁵⁸⁹

kimse tevhidin lafzî ile iktifa eder de onun zıddı olan şeylerden yüz çevirmesse, zındık olur. Bir kimse verâ' ve takvaya sahip olmadan şeriat ve fıkıh ilmi ile iktifa ederse, fâsık olur. Bundan maksat şudur: Muâmele ve mücâhededesiz mücerred tevîd Cebriyecilik olur. Muvahhid söz itibarıyla cebrî, fiil itibarıyla kaderi ve Mu'tezili olmalıdır ki, cebr ile kader arasındaki gidişatı sıhhatli olsun.” Hücvîrî, **Keşfü'l-Mahcûb**, ss. 96-97.

⁵⁸⁶ Hücvîrî, **Keşfü'l-Mahcûb**, s.225.

⁵⁸⁷ “Cevherler, arazlar, unsurlar, maddeler, tabiatlar ve cisimler gibi şeylerin tümü bu sırların (görülmesine engel olan perdelerdir. Tevhid makamında bunlardan herhangi birini kabul etmek şirktir. Şu halde Allah Teâlâ bu âlemi hicap mahallinde yaratmıştır. O halde tabiatlardan her biri kendi aleminde onun fermanı ile itminan ve sükûn bulur. Bu tabiatın kendi varlığı Hakk'ın tevhidinde hicap olmuştur.” Hücvîrî, **Keşfü'l-Mahcûb** (Hakikat Bilgisi), ss. 83.

⁵⁸⁸ “Kim tağut ve şeytanı inkâr eder de Allah'a iman ederse kopamayacak sağlam bir kulpa tutunmuş olur” (Bakara, 2/256) meâlinde olan Aziz ve Celil Allah'ın sözünü tefsir ederken şöyle dediği kendisinden nakledilmiştir. Hakkı mütalaa etmekten alıkoyan herşey senin tağutundur. Şu halde dikkat et: Hakk ile arandaki hicap nedir? Hangi hicapla geri bırakılmış durumdasın? Hakk'tan seni alıkoyan senin hicabındır. Bu hicabı ortadan kaldır ki, keşf haline ulaşasın. Unutma ki mahcûb memnûdur, memnû durumda bulunan şahsın (Hakk'a) yakınlık iddiasında bulunmaması icab eder.” Hücvîrî, **Keşfü'l-Mahcûb** (Hakikat Bilgisi), ss. 169-170.

⁵⁸⁹ Bu konuda Hücvîrî'nin tespiti hicap kavramının insanın yetkinlik mertebesine göre içeriğinin değişeceğini göstermesi bakımından dikkat çekicidir: “Temkîn sahibi olana iki cihan bile hicap ve perde olamaz. Bir kağıt parçası ise hiçbir zaman perde olamaz. Kalp alakalardan kesilince bir kağıt parçasının (âlimin kitaplarından bahsediliyor) ne kıymeti kalır ki?” Hücvîrî, **Keşfü'l-Mahcûb** (Hakikat Bilgisi), s. 219.

Hücvîrî'nın hicap olarak zikrettiği bir diğer husus alışkanlıklardır. Felsefe disiplininde, iyi ahlâkı elde etme, erdemli eylemleri alışkanlık haline getirmekle mümkündür. Bunun için filozofların atıf yaptığı kavramlardan biri de 'tekrar'dır. Aristoteles'e göre insan "Gitar çala çala iyi gitarist olur", dolayısıyla erdemli fiillerin sürekli tekrar edilmesiyle insan ahlâklı bir varlık olacaktır. Böylece erdemli eylemler insanda düşünmeksizin sâdır olacak bir hale dönüşecektir ki, işte bu durumda söz konusu kişiye ahlâklı yahut erdemli demek mümkün olacaktır.⁵⁹⁰ Halbuki sûfî müellifler tekrar ve alışkanlık edindirme yoluyla ahlâklanma sürecinin aksine insanı erdemsiz yapacağını düşünmektedirler. Bunun temel nedeni ise, alışkanlık yoluyla gerçekleştirilen eylemde bilginin ortadan kalkmasıdır. Tasavvuf terminolojisiyle ifade etmek gerekirse niyet yahut ilim kaybolmuş ve bilinç ve iradenin eşlik etmediği kuru bir taklit ortaya çıkmıştır.⁵⁹¹ Hücvîrî bu konudaki yaklaşımını şu sözleriyle ortaya koyar:

"İnsanın nefsi itiyattır, alışkanlığa bağlıdır. İtiyat ve alışkanlıkla ülfet eder. Nefs bir şeye alıştı mı, itiyat onun tabiatı haline gelir. Tabiat olunca da hicap ve perde haline gelmiş olur. Bundan dolayıdır ki Peygamber (s.a.) "En iyi oruç kardeşim Davud'un (a.s.) orucudur, buyurmuştu. Bu nasıldı sorusuna da O bir gün oruç tutar, bir gün tutmazdı, buyurmuşlardır. İşte böylece oruç nefsin âdeti ve alışkanlığı haline gelmemiş ve kendisi ile Hakk arasında bir hicap ve perde olmamıştı."⁵⁹²

Erken dönem tasavvuf literatüründe insan ile Allah arasındaki en kalın ve aşılması çetin hicabın nefis olduğu kabul edilir. Nefsin tabiatında insanlar tarafından sevilme ve onların yermesinden kaçınmak şeklinde iki temel nitelik bulunur ki söz konusu arzu ve kaçınma terk edilmesi en zor perdelerden kabul edilir.⁵⁹³ Bu nedenle nefsten kaynaklı perdenin ortadan kaldırılması için *melâmet* bir yöntem olarak ortaya çıkmıştır.⁵⁹⁴ Kınamaya dayanan melâmetin maksadı nefsten kaynaklanan kibri kırmaktır.⁵⁹⁵ İnsanlarla iç içe olmaktan kaynaklanan övgü talebi türünden perdelerin kırılması için teklif edilen yöntemlerden bir diğeri ise *uzlettir*. Sosyal yaşamdan ve toplumdan uzak kalmak anlamında fiziksel bir tecrit değil aksine insanın düşünce ve kalbiyle halktan

⁵⁹⁰ Hümeýra Özturan, **Ahlâk Felsefesinin Temel Problemleri (Seçme Metinler)**, ss. 263-264.

⁵⁹¹ "Bilmek gerekir ki az ilimle çok iş yapmak mümkündür. İlimin amelle beraber olması lazımdır. Nitekim Peygamber (s.a.) "Fıkıh bilmeden ibadet eden değirmene koşulan eşek gibidir" buyurmuşlardır. Hz. Peygamber, fıkıh bilmeden ibadet etmek için zorlanıp duran şahsı değirmen eşeğine benzetmiştir. Zira bu nevi kimseler ne kadar dönerlerse dönsünler yerinde sayarlar, herhangi bir mesafe kat edemezler. Bir kısım insanların ilmi amelden üstün tuttuğunu diğer bazılarının ise amelin ilimden daha faziletli olduğunu söylediklerini gördüm. Bunların ikisi de batıldır. Çünkü ilimsiz amel, amel değildir. Şu halde bir amel ilme bağlı olduğu zaman ameldir." Hücvîrî, **Keşfü'l-Mahcûb**, ss. 89-90.

⁵⁹² Hücvîrî, **Keşfü'l-Mahcûb**, s. 133.

⁵⁹³ Hücvîrî, **Keşfü'l-Mahcûb**, s. 149.

⁵⁹⁴ Melâmetiliğin dayandığı temel ilkeler için Bkz. "Usûlü'l-Melâmetiyye" Ali Bolat, **Bir Tasavvuf Okulu Olarak Melâmetilik**, İnsan Yay, İstanbul 2003, ss. 177-122.

⁵⁹⁵ Hücvîrî, **Keşfü'l-Mahcûb**, ss. 143-145.

uzaklaşmasını ifade eder.⁵⁹⁶ Cüneyd-i Bağdâdî bu konudaki yaklaşımını “Elde malın, kalpte mal sahibi olma arzusunun bulunmamasıdır” diyerek ortaya koyar.⁵⁹⁷

İnsan ile Allah arasındaki perdelerden bir diğeri ise fâni olan herşeydir. Burada fâni terimi aynı zamanda mahlûk olan anlamına da gelmektedir. Bu çerçevede Hücûrî, “İnsan fâni ile meşgul olduğu zaman bâkiden mahcûb ve perdelenmiş olur. Nefs ve dünya Hakk ile talip olan arasında bir perde olduğu için Hakk dostları bunların ikisinden de yüz çevirmişlerdir” diyerek yaklaşımını ortaya koyar.⁵⁹⁸ Cüneyd-i Bağdâdî bu konuda Hz. Peygamber’den (s.a.) “Sevginiz sizi kör ve sağır eder” hadisini rivâyet ederek, “Dünyaya karşı olan muhabbetiniz sizi âhirete karşı kör ve sağır eder” diyerek yorumlar.⁵⁹⁹ Öte yandan mahlûk olan herşeyin insan ile Allah arasında bir engel olarak kabul edilmesi, sûfileri yaratılmış kategorisi içerisinde değerlendirilen cennet ve cehennem de bir perde olabileceği fikrine ulaştırmıştır. Bu nedenle, sûfilerin ahlâkî eylemlerin gerekçesi hakkında sergiledikleri genel yaklaşım, eylemlerin uhrevî bir ödül yahut cezayı dikkate alarak değil aksine sadece Allah’a göre gerçekleştirilmesi yönündedir. Dolayısıyla cennet bile insan ile Allah arasında paranteze alınması gereken bir hicap olarak kabul edilir.⁶⁰⁰

Tasavvufun özgünlüğünü yansıtan bir diğer husus erdemli eylemlerin ve ibadetlerin de insan ile Allah arasında perde olabileceği fikridir. Alışkanlıkların terki konusunda, sûfilerin gösterdikleri hassasiyetin en önemli nedenlerinden biri, taklit ve alışkanlığa dönüşen iyi amellerden sâlikin farkında olmadan haz almasıdır. Böylece ibadetlerden alınan nefsânî haz insan ile Allah arasında bir engele dönüşebilir. Erdemli eylemler ve ibadetlerden sakınmak ilkesini en çok vurgulayan sûfilerden biri şüphesiz Muhâsibî’dir. Gerek *Riâye*’de gerekse diğer eserlerinde vurguladığı bu husustan hareketle gerçek *muhâsebenin* gün sonunda bugün ne tür kötü eylemlerde bulundum şeklinde düşünerek tevbe değil, aksine hangi ibadetimden yahut iyi amelimden haz aldım yönünde bir sorgulamaya dayanması gerektiğidir. Bu nedenle Cüneyd-i Bağdâdî, kişinin ibadetlerini yerine getirirken eylemini değil Allah’ı görmesi ve O’nun rızasını amaçlaması gerektiğini

⁵⁹⁶ Hücûrî, **Keşfü’l-Mahcûb**, s. 158.

⁵⁹⁷ Kelâbâzî, **Ta’arruf**, ss. 108-109.

⁵⁹⁸ Hücûrî, **Keşfü’l-Mahcûb**, s. 156.

⁵⁹⁹ Ebû Nasr Serrâc, **Lüma’** (İslâm Tasavvufu), s.134.

⁶⁰⁰ Hücûrî, **Keşfü’l-Mahcûb**, s. 179-180. “Mahabbet ehli olanlara göre Cennetin önemi yoktur. Mahabbet ehli olanlar mahabbetleriyle perdelenmişlerdir. Muhabbetleri sebebiyle ondan yüz çevirmişler ve sevgilinin örtüsü içinde kalmışlardır. İzahı: Cennet her ne kadar büyük ise de nihayet o da mahlûktur. Halbuki Allah’ın mahabbeti onun sıfatıdır, mahlûk değildir. Bir mahlûka, başka bir mahlûktan kalan herşey önemsizdir. İmdi dostların yanında mahlûkun önemi yoktur. Zira dostlar dostlukla perdelenmişlerdir. Sebep de şudur: Sevgi ve dostluğun var oluşu ikiliği gerektirir. Tevhîdin aslında ikilik, hiçbir şekilde suret bulmaz. Dost ve âşiklar yolu vahdaniyetten vahdaniyete, birlikten yine birliğedir.” Hücûrî, **Keşfü’l-Mahcûb**, s. 205.

şu sözleriyle ortaya koyar: “Namazda iken düşüncen sadece namazı eda etmek olmasın, kendisine ulaşmak için namazdan başka vesile bulunmayan varlığa vâsıl olma sevincini ve neşesini sakın ihmal etme.”⁶⁰¹ Sûfilerin bu yaklaşımı, onların duaya bakış açısını da etkilemiştir. Nitekim Cüneyd-i Bağdâdî bir gün hastalanmış ve Allah’a sıhhatine kavuşmak için niyazda bulununca, kendisine sırrında şöyle hitap edilmiştir: “Benimle nefsinin arasına girme”⁶⁰²

3.3.2. Bireysel ve Toplumsal Ahlâkın İnşasından Sorumlu Otorite: Hakîm

Tasavvuf literatüründe ahlâkın yetkinleştirilmesinde benimsenen yaklaşımlardan biri de felsefede örnek alma yahut iknâî metot olarak isimlendirilen, sûfî terminolojideki karşılığı ise mürşîd eksenli ahlâklanma yöntemidir. Bir kimseyi taklit ederek örnek almak ve rol model olarak benimsemek anlamında iknâî metot kadim zamanlardan günümüze değin devam edegelmiş bir ahlâklanma aracıdır. Özünde bir insanın başka bir insan üzerinden kendini yoklaması, tartması ve tanınması anlamına gelmektedir. Felsefede dostluk, İslâm ahlâk düşüncesinde ise erdemli arkadaşla yakınlık teması üzerinden ele alınan bu yöntem, Aristo’nun ifadesiyle insanın ‘başka kendi’ (allos autos) aracılığıyla insanın kendine bir tür ayna tutmasına benzetilebilir.⁶⁰³ Öte yandan insan her zaman ahlâkî anlamda olgun bir mürşîd ile karşılaşma imkânı bulamayabilir. Bu durumda söz konusu eksikliği, gıyâbî örnekliklik anlamında sûfî menâkıbnâmeleri ile giderilir.⁶⁰⁴ Görüldüğü üzere her iki durumda ana fikir, insanın kendisi hakkındaki farkındalığının başka bir insan üzerinden açığa çıkartılması yönündedir. Kâmil insanı örnek alma metodunun⁶⁰⁵ Cüneyd-i Bağdâdî’nin öğretisinde hem vicâhî (yüz yüze-mürşîd fikri) hem de gıyâbî (menâkıb üzerinden) örneklikleri bulunmaktadır. Mürşîdin bulunmadığı durumlarda menkıbelerin üstlendiği işlevi kendisine yöneltilen “Sûfilere ait rivayetleri,

⁶⁰¹ Kelâbâzî, **Ta’arruf**, s. 159, 160, 161.

⁶⁰² Kelâbâzî, **Ta’arruf**, ss. 170-171.

⁶⁰³ Gerek antik dönemde gerekse İslâm düşüncesinde ahlâk eğitiminin ilk aşaması olarak örnek alma yönteminden hareketle iknâî metot geliştirilmiştir. Buna göre, ahlâk çocuk denecek küçük yaşlarda iknâî olarak öğretilmesi gereken bir durumdur. Ahlâkî erdemlere nefsin alıştırılmasında araç olarak sembolik hikâyeler ve örnek şahsiyetlerin hayatlarına başvurulur. Böylece ilk olarak ahlâkî uygulamaya dönük olan bu taklit içerikli pratikler, daha sonra felsefe ilmindeki ahlâk eğitimi tedris edilmesiyle burhanilik vasfını kazanır. Böylece hem ahlâkî eğitim tamamlanmış hem de ahlâkî uygulama için geç kalınmamış olur. bkz. Hümeýra Özturan, **Ahlâk Felsefesinin Temel Problemleri**, İLEM Yay., İstanbul Aralık 2019, ss. 266-267. Felsefedeki söz konusu bu perspektifin, tasavvufta özellikle menkıbeler üzerinden devam ettirildiğini görmekteyiz.

⁶⁰⁴ Ebu Nasr Serrâc, **Lüma’** (İslâm Tasavvufu), s. 237.

⁶⁰⁵ Hümeýra Özturan, “Dostluk Neden Bir Ahlâk Felsefesi Konusudur?”, **Kutadgubilig Felsefe-Bilim Araştırmaları**, sayı: 36, Aralık 2017, ss. 175-190.

hikâyeleri ve menkıbeleri dinlemenin mürit için ne faydası vardır?” şeklindeki sorudan hareketle şu şekilde yanıtlamaktadır:

“Sûfilerin ve velîlerin sözleri, ulu ve Yüce Allah’ın askerlerinden bir askerdir. Şayet müridin kalbi kırıkta maneviyatı bozarsa bu asker onu takviye eder, mürid bu askerden imdâd bekler, medet umar. Bu sözün doğruluğunun delili şudur: Hayır, biz sana resullerin haberlerini hikâyeye ediyoruz, onunla kalbini sabit ve kararlı hale getiriyoruz. (Hûd, 11/120) yani Yâ Muhammed! Biz sana geçmişlerin kıssalarını gönlün rahatlasın ve kuvvetlensin diye anlatıyoruz.”⁶⁰⁶

Cüneyd-i Bağdâdî Amr b. Osman el-Mekkî’ye yazdığı mektupta âlim ile hakîm arasında geçen diyalog temsil gücü yüksek yazılı bir metindir. Cüneyd-i Bağdâdî, bu küçük hacimli risâlesinde nasıl ki bir tabip, hastanın, hastalığını, hastadan daha iyi bilir ve nasıl tedavi edilmesi gerektiği konusunda uzman⁶⁰⁷ ise bir hakîm de kişinin lehine ve aleyhine olan şeyleri ona bildirmede ve nefsinin gizli yönlerini açığa çıkartmada benzer bir konuma sahip olduğunu söyler.⁶⁰⁸ Cüneyd-i Bağdâdî’nin bu konu hakkındaki ifadeleri şöyledir:

“Bil ki tecrübeli doktor, nasihat veren terbiye edici hekim, bedenlerin hastalıklarını ve afetleriyle dinleri (ruhları) uyuşturan hastalıkları daha iyi bilir. Çünkü bu hastalıklara müptela olan kimse, kendi zâtında hissettiği şeyi söyler. Kendine gelen belayı vasf eder ama, onun gerçek mahiyetini, neden ileri geldiğini bilemez. Halbuki, tecrübeli, basiretli doktor, hastalara kendilerinde hissettikleri hastalıklarını söylediği gibi hastalık yüzünden kaybettikleri şeyi de haber verir. Öyle ki sanki o dille vasf edilen şey, gözle görülür hale gelir. Şimdi ben sana bu hususta halini kuvvetlendirecek seni istediği şeyin ta sonuna kadar götüreceğim bazı şeyler söyleyeceğim. Kuvvet, büyük Allah iledir.”⁶⁰⁹

Cüneyd-i Bağdâdî’nin ifadelerinden hakîmin kendisinde fıkıh ve tasavvuf bilgisini birleştirmiş bir kimseyi anımsattığını söylemek mümkündür. Nitekim hakîmin fonksiyonunu belirtmek için kişinin lehinde ve aleyhinde olanın bilgisine (fıkıh) ilaveten, nefsin gizli hallerine (tasavvuf) vâkıf olma şartına yer vermesi bunun bir göstergesidir.⁶¹⁰ Cüneyd-i Bağdâdî, hakîmin hangi niteliklere sahip olması gerektiğini tafsilatlı bir şekilde

⁶⁰⁶ Abdurrahman Câmî, **Nefahâtü’l-Üns (Evliyâ Menkıbeleri)**, Çev.-Şerh: Lâmiî Çelebî, Haz. Süleyman Uludağ, Mustafa Kara, Marifet Yay., İstanbul 2001, s. 48.

⁶⁰⁷ Benzer şekilde Hücvîrî, şeyhi/mürşîdi gönül doktoruna (tabib-i kalb) benzetir. Bkz. **Keşfü’l-Mahcûb**, s. 136.

⁶⁰⁸ Cüneyd-i Bağdâdî, **Resâil**, ss. 10-11.

⁶⁰⁹ Cüneyd-i Bağdâdî, **Resâil**, s. 11.

⁶¹⁰ “Onun azını bilmekle anladım ki, ondan bende çok var. Ama ben idrak etmemişim, içimde çok gizlenmiş kötü arzular var, ben görmemişim, bilmemişim. Ey hekim, senin benden iyi bildiğin o gizli kusurları bana keşfet. Zira tabip, hastanın hastalığını hastadan daha iyi bilir. Ve onun hastanın iyileşmesine sebep olacak ilaçları hastaya söylemesi gerekir. Hekim ona dedi ki: Lehine ve aleyhine olan şeyleri bilmeye başladın. Sahv manalarının başlangıçları aklına görünmeye başladı. İfaket başlangıçları zuhur etti. Onların hareketiyle sırında olan bazı esrara vakıf oluyorsun. İmdi bil ki dinlerin zararı (ruhların hastalığı) bedenlerin zararından daha şerlidir. Uzuvarların ve cisimlerin hastalığı, kalplerin ve fehimlerin hastalığından daha kolaydır.” Cüneyd-i Bağdâdî, **Resâil**, s. 10.

ortaya koyar. Ona göre bir hakîm şu özelliklere sahip olmalıdır: İnsanlardan övgü ve takdir toplamak için değil sırf Allah'ın rızasını gözeterek yerine getirmelidir. Bunun için ilmi, -Kur'ân ve Sünnet-, kendine referans edinmelidir. Konuşurken kullandığı dil ve üslûp açık ve anlaşılır (fasîh) olmakla birlikte, aceleci davranmamalı, son derece sabırlı olmalıdır. Hata eden ve yanlış davrananı incitmemeli ve cezalandırmamalıdır. Bu nedenle bağışlayıcı ve merhametli olmalıdır. Bununla birlikte rehberlik ettiği alanda, maddî bir ücret talep etmemelidir. Ayrıca verâ sahibi olmalı ve ibadet konusunda azimet ve meşakkati tercih etmelidir. Uzlet ve halveti bir yöntem olarak benimseyerek dünyevî zühdü kendine şîâr edinmelidir. Cehd (çaba) ve hizmetini çoğaltarak temkîn ehli olmalıdır. Son olarak Allah'tan sakınmalı ve sürekli bir korku içinde bulunmalıdır.⁶¹¹

Cüneyd-i Bağdâdî, yukarıda tasvîr ettiği hakîmi, insanın hakikat yolculuğunda *geniş bir caddeye, dikili fenere* ve Allah'a giden yolu gösteren işaretlere benzetir. Dolayısıyla, insan tek başına karanlıkta ya da iz olmadan takip edebileceği bu yolu, hakîm/ler sayesinde aydınlık ve daha az meşakkatli kat edecektir.⁶¹² Bu nedenle Cüneyd-i Bağdâdî, hakîmi, Allah'ın aracı kıldığı bir nevi *hatırlatıcı* olarak niteler.⁶¹³ Sonuç olarak hakîm, bir taraftan uzlet ve halvet içerisindeyken diğer taraftan halk içerisinde ahlâk mürebbiyeliğini yerine getirmeye devam eder. Nitekim hakîm bile olsa bir kişi, kemalin daireselliğinden mütevellit, yolculuğu hala devam etmektedir.⁶¹⁴ Dolayısıyla ahlâk eğitiminin odağında sadece mürid yer almaz aynı zamanda mürşîd de bu eğitimin diğer parçasını oluşturur. Mürşîd, müridi ahlâkî olarak terbiye ederken diğer taraftan kendi ahlâkî yetkinliğini de hem muhafaza etmek hem de geliştirmek zorundadır.

Cüneyd-i Bağdâdî'nin hakîm için çizdiği portre, ilk bakışta, genişgözlü ve sistematiklikten uzak olarak görülebilir. Bunun iki sebebi vardır. İlki, hakîmin niteliklerinin, sistematik bir ahlâk metni içinde yer almamasıyken, ikincisi ise hakîmin diğer din bilginleri ile ayırıcı ve ortak vasıflarının bir arada zikredilmesidir. Bunun neticesinde hakîm ve âlim arasındaki benzerliklerin farklılıkları gölgelediğini söylemek mümkündür. Şu halde Cüneyd-i Bağdâdî'nin hakîm olarak ifade ettiği mürşîdin ayırıcı nitelikleri şu şekilde özetlenebilir:

⁶¹¹ Cüneyd-i Bağdâdî, **Resâil**, ss. 18-19.

⁶¹² Cüneyd-i Bağdâdî, Amr ibn Osman el-Mekki'ye yazdığı mektupta bu hususa şu sözleriyle işaret eder: "Allah, seni öyle bir nur yapar ki, o nurun yüksek ziyasıyla meşrik ve mağrip dolar; o nur, insanlara ve cinlere ışık saçar. Onlardan her fırka, o nurdan tam nasibini alır ve şümüllü üstün muradına erer. Bunlar o seçkin mürşîde giydirilmiş olan halin alametleri, dış görünüşleridir." Cüneyd-i Bağdâdî, **Resâil**, s. 8.

⁶¹³ Cüneyd-i Bağdâdî, **Resâil**, s. 23.

⁶¹⁴ Cüneyd-i Bağdâdî, **Resâil**, ss. 18-20.

i. Hakîm, ahlâk eğitimi, insanlardan bir övgü ve takdir kazanmak maksadıyla değil, mutlak bir beklentisizlik içerisinde yerine getirendir.⁶¹⁵ Bu meyanda, Cüneyd-i Bağdâdî, içinde yaşadığı toplumda din bilgini statüsünde bulunup da toplumdan maddî-manevî bir paye kazanmak için tebliğ ve terbiye faaliyetinde bulunanları sert bir üslupla eleştirir.⁶¹⁶

ii. Hakîm, verâ sahibi olmalıdır.⁶¹⁷ Bu anlamda mürşîd, sadece şüpheli şeylerden değil, aynı zamanda helal ve mübah olan durumlarda bile kendisini sakındıran kimsedir. Erken dönem tasavvuf düşüncesinin benimsediği ahlâk öğretisinde verâ ortak bir kavram olarak temeyyüz eder.⁶¹⁸ Sadece iyi ile kötü arasındaki tefrikten öte iyi-daha iyi arasındaki kıyasa yaptığı göndermeden dolayı verâ kavramı, tasavvuf ahlâkının idealist yönünü temsil etmektedir.

iii. Hakîm, bilgi-eylem ilişkisinde, niyeti amele öncelemekle birlikte, meşakkat ve azimet prensibinden mütevellit, amellerde ruhsatı benimsemeyerek güçlü bir eylem vurgusunda bulunur.⁶¹⁹ Bu meyanda, gerçek bir hakîm ortaya koyduğu davranışlar üzerinden tespit edilebilir. Cüneyd-i Bağdâdî'nin davranışlar üzerinden ahlâk hakkında fikir edinme temâyülünün Muhâsibî'nin akıl teorisinde uyumlu bir karşılığı vardır. Muhâsibî'ye göre en akıllı kimse, yasak olan şeylerden kaçınan, emredilen şeylere de riâyat eden kimse olarak tespit edilir. Bu cihetle, insanın davranışları, onun aklının bir göstergesi ve miyarı sayılır.

iv. Hakîmin en önemli özelliklerinden birisi de uzlet ve halvet kavramlarında kendini gösterir. Cüneyd-i Bağdâdî, ahlâk eğitiminde bulunan mürşîd konumundaki rehberin, zamanının önemli bir bölümünü uzlet ve halvet içerisinde geçirmesi gerektiğini söyler.⁶²⁰ Dünyevi meşguliyet ve işlerden geçici süreliğine tecrit olma hali, rehberin bir taraftan kendi ahlâkî yetkinlik çizgisini muhafaza etmesinin zorunlu şartıdır. Çünkü gündelik ve dünyevi meşguliyetler, insana, varlığının başlangıcı, sonu ve gayesi gibi metafizik meseleleri unutturmaktadır. Bu nedenle insanın en son gayesine odaklanabilmesi için belli aralıklarla uzlet ve halvet pratiğine dönmesi gerekir. Bununla

⁶¹⁵ Cüneyd-i Bağdâdî, **Resâil**, s. 17.

⁶¹⁶ Cüneyd-i Bağdâdî, **Resâil**, s. 12; Kuşeyrî, **Risâle**, s. 46, 53.

⁶¹⁷ Cüneyd-i Bağdâdî, **Resâil**, ss. 19-20.

⁶¹⁸ Mahmud Esad Erkaya, **Kur'ân Kaynaklı Tasavvuf Kavramları**, ss. 287-289.

⁶¹⁹ Cüneyd-i Bağdâdî, **Resâil**, ss. 18-20. Tasavvuf literatüründe ruhsatın azimete tercih edilmesi, riâyat ve mücâheden kaçış, avamın sıfatı ve fâsıklığa sebebiyet verebilecek bir tercih olarak yorumlanır. Bkz. Hücvîrî, **Keşfü'l-Mahcûb**, s. 97.

⁶²⁰ Cüneyd-i Bağdâdî, **Resâil**, ss. 18-20.

birlikte mürşîd ile sâlik arasında nefis ıslâhı açısından temel bir farklılık vardır. Sâlik, nihai gayesine ulaşmak, dolayısıyla bir dereceye nâil olmak için riyâzet ve mücâhede yaparken; mürşîd ise belli bir maksada ulaşmak için değil aksine vâsıl olduğu gayeye sahip olarak nefis terbiyesini devam ettirir ve ibadetlerini yerine getirir. Bunun tasavvuf açısından ifade ettiği anlam, kâmil insanın ibadet ve erdemlerini şükr ilkesi gereğince yerine getiren bir insana dönüşmesidir. Bu hususu Hücvîrî, sâlik için *mücâhede ile kâim*, mürşîd içinse *müşâhede ile kâim* olarak betimler.⁶²¹

v. Hakîmin ayırıcı vasıflarından bir diğeri ise onun sekre mukâbil temkîn ehli çizgisinde bulunmasıdır.⁶²² Bu husus, Cüneyd-i Bağdâdî'nin ısrarla üzerinde durduğu ve öne çıkarttığı maddelerden biridir. Ona göre, sûfiler içerisinde sekr ve vecd halini içindeki kimseler, ahlâkî kemâl noktasında eksiklik ve zayıflıkla maluldürler. Bu nedenle hakîm mutlaka ahlâkî yetkinliğini fenâdan sonra bekâ ile tamamlamalıdır. Çünkü ahlâkî terbiye, zihinsel bir ayıklığı ve farkındalığı gerektirir.⁶²³

vi. Hakîmin bir diğer özelliği, Allah'tan kaynaklı korku hissini, ümit duygusundan daha yoğun olarak tecrübe etmesidir. Buna göre hakîm kendinden emin olmak yerine, akıbeti hakkında mütereddit ve korku içinde olan kimsedir.⁶²⁴ Çünkü erken dönem tasavvuf düşüncesine göre korku insanı gaflet uykusundan uyandıran, varoluş gayesini hatırlatan bir kavram olarak tebellür eder.⁶²⁵

vii. Son olarak hakîmin ahlâklanma sürecindeki esas işlevi, insana varoluş gayesini hatırlatmaktan ibarettir. İnsanın söz konusu metafizik unutkanlığını sebepleri şunlardır: (a) sık tekrarlamamak (zikrin terki), (b) bastırmak (yönelme ve kaçınma hisleri) ya da (c) zihindeki varlığa ilişkin tutarlı bütünlüğün bozulması (insanın mebd ve meâd hakkındaki tasavvuru) Bu nedenle ahlâkî yetkinliğin inşasında hatırlatıcının ve hatırlatma şeklinin çok önemli bir payı vardır.

Cüneyd-i Bağdâdî'e göre hakîmin, âlim üzerindeki hatırlatıcı fonksiyonu iki şekilde izah edilebilir: (a) nefste gizli kalmış yönlerin açığa çıkarılması, (b) düşünce, amel ve iradenin Allah'a tahsis edilmesi. Cüneyd-i Bağdâdî, hakîmin buradaki rolünü, âlime ayna tutmaya benzetir. Her ne kadar ayna metaforunu doğrudan kullanmasa da “Eski

⁶²¹ Hücvîrî, **Keşfü'l-Mahcûb**, s. 227.

⁶²² Cüneyd-i Bağdâdî, **Resâil**, ss. 18-20.

⁶²³ Kelâbâzî, **Ta'arruf**, ss. 150-151.

⁶²⁴ Cüneyd-i Bağdâdî, **Resâil**, s. 20.

⁶²⁵ Mahmud Esad Erkaya, **Kur'an Kaynaklı Tasavvuf Kavramları**, ss. 137-144.

zamanlardan şimdiye kadar benim içimde gizli olan şeyler, benden gizli kalmıştı. Güzel tavsifinle onları bana açıp gösterdin, güzel şefkatinle onlardan gizli kalana beni vakıf eyledin”⁶²⁶ diyerek bir tür yansıtmaya atıfta bulunmaktadır. Bununla birlikte, hakîmin âlimin hastalığı için yaptığı tanımlamayı, ‘gözle görülür bir tavsif’ olarak nitelemesi, mürşîdin işlevinin aynaya benzetilmesini kuvvetlendirmektedir.⁶²⁷

Âlim, hakîme nefsinde gizli kalan erdemsizliklerinden nasıl kurtulabileceğini sorar. Hakîm bu soruya, büyük bir işten ve yüksek bir şeyden sordun diyerek iki şekilde yanıtlar: (a) kişinin az ya da çok olsun dünyaya dair en ufak bir meylinin ahlâkî yetkinliği önünde bir perde/engel olacağını bilmesi, (b) insanın niyetini hâlis kılarak sadece Allah’a tahsis etmesi. Cüneyd-i Bağdâdî, böylece, kişinin sırrında gizli olanı ıslâh ederse zâhirdeki amellerinin de muhkem ve güzel olacağını iddia eder.⁶²⁸ Daha sonra Cüneyd-i Bağdâdî, âlimin “Allah için amel edenleri bana anlat” şeklinde hakîme yönelttiği soru üzerinden, tezkiye ve tasfiye sürecini tamamlayan insanın, neye dönüşeceğini göstermek ister. Bunun üzerine hakîm, âlime sanki başının üzerinde bir bulut kümesinin yayıldığını görür gibiyim⁶²⁹, der. Cüneyd-i Bağdâdî’e göre bir âlim böyle bir soru sormakla adeta bir yağmur bulutunun gölgesine mevzilenmiştir. Görüldüğü üzere Cüneyd-i Bağdâdî hakîm figürü üzerinden, sadece Allah rızasına göre hareket eden kimsenin durumunu, Allah’ın bilgisi karşısında pasif bir konumda resmeder. Dolayısıyla, böyle bir konumda insanın çabalamasına ve yorulmasına artık gerek yoktur.⁶³⁰

Cüneyd-i Bağdâdî, her ne kadar insanın nihai yetkinliğini elde etme sürecinde hakîme başat bir rol biçse de âlimin ağzından, hakîmin Allah tarafından kendi ahlâkî olgunlaşmasını sağlamak üzere tayin edilmiş bir sebep olduğunu söyler. Buna göre, hakîm Allah’ın insanı yetkinleştirmek için sebep kıldığı bir araç olmaktan öte bir anlama sahip değildir.⁶³¹ Cüneyd-i Bağdâdî’ye göre burada hakîmin en önemli görevi, âlimi içinde bulunduğu gaflet uykusundan uyandırmaktır ki, o bu görüşünü şu sözleriyle ifade

⁶²⁶ Cüneyd-i Bağdâdî, **Resâil**, s.9.

⁶²⁷ “Tecrübeli, basîretli doktor, hastalara kendilerinde hissettikleri hastalıklarını söylediği gibi hastalık yüzünden kaybettikleri şeyi de haber verir. Öyle ki sanki o dille vasf edilen şey, gözle görülür hale gelir.” Cüneyd-i Bağdâdî, **Resâil**, s. 11.

⁶²⁸ Cüneyd-i Bağdâdî, **Resâil**, s. 22.

⁶²⁹ Cüneyd-i Bağdâdî, **Resâil**, ss. 18-19.

⁶³⁰ Cüneyd-i Bağdâdî, **Resâil**, s. 16.

⁶³¹ Cüneyd-i Bağdâdî, **Resâil**, s. 16.

eder: “Ey hakîm, beni gaflet uykusundan uyandırdıktan yanıma ve uyuklamamdan beni uyandırmadan sonra maksadını kavramam mümkün oldu.”⁶³²

3.4. Safa Ehlinin Kırk Makamı

Erken dönem tasavvuf literatüründe müstakil bir başlık halinde değerlendirilen konulardan biri de haller ve makamlar bahsidir.⁶³³ Sûfîlerin insanın yetkinleşmesini tahlil ve takip edebilmek için geliştirdikleri haller ve makamlar teorisinin kökenleri ve daha sonraki süreçte nasıl geliştiği konusunda henüz kesinleşmiş akademik bir çerçeve bulunmamakla birlikte, birtakım yaklaşımlar mevcuttur.⁶³⁴ Buna göre haller ve makamlardan ilk defa bahseden sûfî düşünürlerin Bâyezîd-i Bistâmî (ö. 238/848?), Şakîk-ı Belhî (ö. 194/810) ve Serî es-Sakatî (ö. 251/865) olduğu iddia edilir. Öte yandan Ebü'l-Hüseyin en-Nurî, *Makâmâtü'l-Kulûb* adlı eserinde, sadr, kalp, fuâd ve lübb olmak üzere kalbin makamlarından bahseder. Fakat bu dönemde henüz ortak bir haller ve makamlar teorisinden bahsetmek mümkün değildir. Çünkü her bir mutasavvıf kendi öğretisiyle uyumlu bir takım ahlâkî yetkinlik kademeleri belirlemektedirler. Bu nedenle hem haller ve makamlar arasında kesin bir ayırım bulunmamakta hem de makamların sayısı konusunda yedi, dokuz, on, kırk, yüz, vb. şeklinde birbirinden farklı tasnifler yapılmaktadır.

Tasavvuf literatüründe yer alan haller ve makamlar teorisi hakkında genel olarak şu tespitlerde bulunmak mümkündür: (a) İnsandaki ahlâkî değişim ve dönüşümün takip edildiği zemin olmak bakımından önemlidir. (b) Haller ve makamlardaki sıra düzeni, insanın içinde bulunduğu merteye dikkate alınarak tasnif edilir. (c) Haller ve makamlar arası geçiş sürecinde geride bırakılan kademenin bir sonraki aşamada devam edip etmeyeceği konusunda hâkim görüş, söz konusu ilerleyişin iç içe gerçekleştiğidir. (d) İnsanlar arasındaki bireysel farklılıklar ile makamlar arasında bir paralellik söz konusudur. Hücûrî'nin işaret ettiği üzere, bazı makamlar bazı insanlarda daha fazla

⁶³² Cüneyd-i Bağdâdî, **Resâil**, s. 23.

⁶³³ Ebû Nasr Serrâc, **Lüma'** (İslâm Tasavvufu), ss. 41-68; Kelâbâzî, **Ta'arruf**, ss. 107-13; Kuşeyrî, **Risâle**, ss. 126-432; Yüksel Göztepe, **Kuşeyrî'de Haller ve Makamlar**, (Doktora Tezi), ss. 48-86.

⁶³⁴ Yüksel Göztepe, “**Hâl ve Makâmın Analizine Yönelik İlk Görüşümler**,” Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, C. 12, Sayı: 2, 2008, ss. 407-417. Himmet Konur, “**Makamlar ve Haller**,” **Dokuz Eylül Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi**, Sayı: 9, 1995, ss. 319-328. Hikmet Yaman, “**Varoluşun Makâm ve Hâlleri: Tasavvufta İnsan-Allah İlişkisi**,” **Eski Yeni: Üç Aylık Düşünce Dergisi**, Sayı: 19, 2010, ss. 81-84.

olarak bulunmaktadır. Ona göre Hz. Âdem’de tevbenin, Hz. Musa’da inâbenin, Hz. İsa’da recânın ve Hz. Muhammed’de zikir makamı daha fazla bulunmaktadır.⁶³⁵

Hallâc-ı Mansûr, insanın yetkinleşme sürecini arınma anlamına gelen safâ terimiyle ifade eder. Safâ/saflaşma tasavvuf düşüncesinin ahlâkî yetkinlik öğretisini yansıtmada noktasında yerinde ve işlevsel bir terimdir.⁶³⁶ Nitekim safâ, tasavvufun maksadını ifade etmek üzere (kalbin saflaştırılması) kullanıldığı gibi, *Safaviyye* terimi de ehl-i tasavvuf için kullanılan kavramlardan biridir.⁶³⁷ Daha önce geçtiği üzere Cüneyd-i Bağdâdî’in ruhun saflaşmasını ifade etmek için tercih ettiği kavramlar hicâb ve zühhd kelimeleridir. Terminolojik farklılıklara rağmen her iki sûfînin de maksadı, insanın yetkinlik sürecini ruhun saflaşması zeminde ele almalarıdır. Bu konuda Hallâc-ı Mansûr’un yaklaşımını özgün kılan şey, onun “Safâ Tâsîni”nde ruhun saflaşması için önerdiği kırk makam (makâmâtü’l-erbâin) öğretisidir. O’nun kırk makam çerçevesinde yer verdiği kavramlar şöyledir:

“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-şuhûd-vücûd (ayrıt etme-görme-var olma), idd-imtidâd (bolluk-devamlılık), i’tidâd-red (süresini doldurma-geri dönme), kedd- huzûr (kuvvetli olmak), riyâzet-infirad (perhiz-bir başına kalmak), murad-hıyâat (istenen olma hali-ihtiyatlı olmak), ınkıyâd-iftikâd (Boyun eğmek-kaybetmek), ıstılâd-tedebbür (kıvılcıma gerek kalmadan ateşlenebilmek-derin derin düşünerek okumak), tahayyur-rafd (Şaşkınlık ve hayranlık duymak-reddedilme), riâyet-sebep, hidayet-bidayet.”⁶³⁸

Hallâc-ı Mansûr’un “Safâ Tâsîni”nde isimlerini verdiği kavramlar toplamda kırk değil otuz yedi tanedir. Hallâc üzerine yapılan çalışmalarda ise söz konusu eksiklik üzerinde durulmadığı gibi onun kırk makam içerisinde yer verdiği kavramlar üzerinde de müstakil bir değerlendirme yapılmamıştır. Onun kırk makam tasnifi kısa ve fakat içerikleri bakımından yoğun bir anlam yüküne sahiptir. Bu meyanda onun safâ ehlinin makamları olarak ifade ettiği görüşlerinden hareketle şu tespitleri yapmak mümkündür:

i. İşaret edilmesi gereken ilk problem, Hallâc-ı Mansûr’un kırk makamı tasnif ederken belirli bir sıra düzeni gözetip-gözetmediği meselesidir. Bilindiği üzere bazı

⁶³⁵ Hücvârî, *Keşfü’l-Mahcûb*, s. 521.

⁶³⁶ Hücvârî, *Keşfü’l-Mahcûb*, ss. 113-114.

⁶³⁷ Kelâbâzî, *Ta’arruf*, ss. 9-14.

⁶³⁸ Hallâc-ı Mansûr, *Kitâbu’t-Tavâsîn*, s. 96. Hallâc, safâ ehlinin aşması gereken kırk makamdan bahsettikten sonra sıraladığı kavramların sayısı toplam otuz yedidir. Geri kalan üç kavramın hangileri olduğu konusunda en azından Tavâsîn’de açık ve net bir bilgi bulunmamaktadır.

sûfiler-Serrâc gibi- haller ve makamları sebep-sonuç ilişkisine göre sıralamışlardır.⁶³⁹ Bu sorun, daha sonra haller ve makamlar arasında bir boşluğun olup-olmadığı problemini ortaya çıkarmıştır. Sûfiler arasında oluşan genel temâyül ise haller ve makamların birbirini içererek bir süreklilik hattı üzerinde ilerlediğidir.⁶⁴⁰ Hallâc-ı Mansûr'un kırk makam şeması ise hiyerarşik bir görünüm arz eder. Nitekim *Tavâsîn*'de sistematik bir sıra-düzenin hâkim olması aynı perspektifin kırk makam şeması için geçerliliğini kuvvetlendirir.

ii. Kırk makam şemasında dikkati çeken bir diğer husus, kavramsal düzenin bir tür daireselliği anımsatmasıdır. Bu minvalde kırk makamın ortalarında yer alan i'tidat ve red terimleri, süresini doldurarak geri dönme anlamına gelir.⁶⁴¹ Bu iki kavramdan sonra ise yeniden yetkinleşme sürecini ifade eden terimlere yer verilmesi dikkat çekicidir. Bununla birlikte şemadaki en son kavramın bidâyet olması⁶⁴² da söz konusu dairesel kemâl fikrini güçlendirmektedir.

iii. Korku anlamında *rahebin* insanın yetkinlik sürecinin başlangıcında edeb ile birlikte yer alması dikkat çekicidir.⁶⁴³ Nitekim erken dönem tasavvuf düşüncesinde korku, ahlâkî yetkinliğin başlangıcında, insanın zihni olarak teyakkuza geçmesinde önemli âmillerden biri olarak görülmektedir. Öte yandan yetkin insanın uhrevî âkıbetinden emin olmamaktan mütevellit hissettiği korku, mezkûr terimin sistem içerisinde muhafaza edildiğini gösterir. Bu anlamda Hallâc-ı Mansûr'un korku ve istek anlamında yer verdiği raheb-taleb⁶⁴⁴, havf ve recânın farklı bir formu olduğu izlenimini uyandırmaktadır.

iv. Kırk makam şemasında mükerrer olarak yer alan kavramlardan biri hayret-şaşkınlık anlamında kullanılan kelimelerdir. Bunlar aceb-atab ile tahayyur-rafd terimleridir.⁶⁴⁵ Aceb, organlarda tutulma anlamında atab ile birlikte kullanılırken;

⁶³⁹ Ebû Nasr Serrâc, **Lûma'** (İslâm Tasavvufu), ss. 43-68.

⁶⁴⁰ Öte yandan Başer, bu düşüncenin tek istisnasının Nifferî olduğunu şu sözleriyle ortaya koyar: “Bunun tek istisnası Nifferî (ö. 354/965?) Nifferî makamlar arasında bir tür boşluk fikrini dile getirmektedir ki, bu düşüncesi Mu'tezile'nin varlık ile yokluk arasındaki ara durum olarak dile getirdiği ma'dûm fikrini çağırıştır. Sûfiler bu düşüncüyü benimsemedikleri için haller ve makamlar arasında bir boşluk olamayacağını dile getirmişlerdir.” Bkz. Hacı Bayram Başer, **Şeriat ve Hakikat**, s. 233.

⁶⁴¹ Hallâc-ı Mansûr, **Kitâbu't-Tavâsîn**, s. 96.

⁶⁴² Hallâc-ı Mansûr, **Kitâbu't-Tavâsîn**, s. 96.

⁶⁴³ Muhâsibî'nin *er-Riâye*'de çizdiği semantik şemanın ilk terimini *havf* ve *recân*ın oluşturması bu anlamda dikkat çekicidir. Her iki sûfî düşünür de ahlâkî yetkinleşmenin başlangıcına korku terimini yerleştirmektedir.

⁶⁴⁴ Hallâc-ı Mansûr, **Kitâbu't-Tavâsîn**, s. 96.

⁶⁴⁵ Hallâc-ı Mansûr, **Kitâbu't-Tavâsîn**, s. 96.

tahayyur ise reddedilme anlamında raf'd ile yan yana zikredilir. Burada organların tutulması ile reddedilme, tasavvuftaki hayretin beşerî hislerin ortadan kalkması ile geçici bir hâl oluşunu ifade edebilir.

v. Hallâc-ı Mansûr, kırk makamı safâ ehlinin yerine getirmesi gereken kurallar manzumesi olarak vazeder. Safânın nasıl gerçekleşeceğini ise bir sonraki makamlarda açık bir şekilde ortaya koyar. Buna göre sıdk (doğruluk), tasrîh (açıklama) ve ıtk (kölelikten kurtulma), temyiz, şuhûd ve vücûd.⁶⁴⁶ Bu kavramsal dizim, insanın niyet ve irâdesini sadece Allah'ya tahsis kılması sonucunda kölelikten kurtularak özgürleşmesini ve böylece hem epistemik (temyiz) hem de ontolojik (şuhûd-vücûd) olarak yetkinleşmesini ifade eder.

vi. Kırk makam şemasında dikkati çeken bir diğer kavram çifti ıstılâd-tedebbür kelimeleridir.⁶⁴⁷ “Kıvılcıma gerek kalmadan ateşlenebilmek” anlamında kullanılan ıstılâd ile Allah-insan arasındaki epistemolojik ilişkinin sebepler üzerine bina edilmemesini ifade eder. Buna göre yetkin insan Allah'ı aracısız olarak yani sebeplerden azade bir şekilde bilir. Hallâc-ı Mansûr bu konudaki yaklaşımını *Tavâsîn*'de şu sözleriyle ifade eder:

“Mühtedi (hidâyete eren) haberle tatmin olmuyor diye muktedî (sevdiğini izlemek isteyen) eserle nasıl doysun! Ağaçtan, Tûr yönünden. Hayır! O ne ağaçtan dinlenmiştir ne çölden ne fezadan. Ben, işte bu ağaca benzerim. Hakikat nedir? O da mahlûk. Mahlûku bırak ki sen “O” olasın, O da “sen” olsun: Hakikat yönünden.”⁶⁴⁸

vii. Kırk makama göre insan yetkinleştikçe ilâhî cömertlik (idd-bolluk) ve imtidad (devamlılık) artmaktadır.⁶⁴⁹ Burada Hallâc-ı Mansûr, Allah-insan arasındaki epistemik ilişkiyi süreklilik içeren bir cömertlik fikriyle ifade eder. Allah'tan insana doğru akan bilginin kaynağı itibarıyla herhangi bir sınırının ve sonunun olmaması O'nun cömertlik boyutunu gösterir.

Hallâc-ı Mansûr, insanları yetkinleşme süreçleri bakımından üç farklı şekilde tasnif eder: Kemâl süreci yarım kalanlar, başladığı noktaya geri dönerek yetkinliğini tamamlayanlar ve dairesel kemâlde kaybolanlar. *Tavâsîn*'in edebî ve sembolik dilinden kaynaklanan söz konusu tasnif yoruma açık bir mahiyete hâizdir. Hallâc-ı Mansûr, birinci

⁶⁴⁶ Hallâc-ı Mansûr, *Kitâbu't-Tavâsîn*, s. 96.

⁶⁴⁷ Hallâc-ı Mansûr, *Kitâbu't-Tavâsîn*, s. 96.

⁶⁴⁸ Hallâc-ı Mansûr, *Kitâbu't-Tavâsîn*, s. 97.

⁶⁴⁹ Hallâc-ı Mansûr, *Kitâbu't-Tavâsîn*, s. 96.

grupta kemâl süreci yarım kalanları *berrânî* olarak adlandırır. İkincileri ise geçici ve anlık bir kemâl ile tasvir eder. Ona göre bu kimseler başladıkları yetkinlik noktasına ulaşır ulaşmaz bir diğer kemâl sürecinin içine dâhil olurlar. Son gruptakilerin tasviri daha dikkat çekicidir. Nitekim O, bu kimseleri çölde kaybolmuş kimselere benzetir. Kemâl sürecinin nihai noktasına gelindiğinde çember dağılır yahut dairenin ortasında kaybolunur. Tıpkı hakikatin şekil ve ifadelerden münezze olmasi gibi. Hallâc-ı Mansûr bu konudaki düşüncelerini şu sözleriyle ifade eder:

“Berrânî daireye ulaşamadı. İkincisi de ulaşır ulaşmaz geri döndü. Üçüncüsüne gelince o, hakikatin hakikat sahrasında kayboldu. Vay başına daireye girenin. Tüm yollar kapalı. İstekli reddedilmiştir. Üstteki nokta onun gayreti, alttaki nokta onun aslına dönüşü, orta nokta ise onun şaşkınlığı. Kapısı yok dairenin. Dairenin ortasındaki nokta, hakikatin ta kendisi.”⁶⁵⁰

Hallâc-ı Mansûr’un yukarıdaki ifadeleri beraberinde birtakım soruları da getirir: Yetkinlik süreci yarım kalan berrânî kâfirler ve münâfıklar mı yoksa Allah’a iman eden ve fakat taklîdi bir imandan tahkîke çıkamayan kimseler mi? İkinci grupta başladığı noktaya ulaştığı anda yeni bir dairesel kemâl sürecine geçiş yapanlar tam olarak kimlerdir? Hallâc, ikinci kategoride fenâ-bekâ sürecine mi işaret etmektedir yoksa istikamet yakalayamayan kimselere mi atıfta bulunmaktadır? Hallâc-ı Mansûr’un “Hakikat, şekilleri kabul etmez”⁶⁵¹ cümlesiyle dairenin ortasında kaybolarak hakikate ulaşma arasında bir irtibat noktası olabilir mi? Tüm bu soruların yanıtları onun düşüncesinde birtakım tahmin ve yorumlardan öteye gitmez. Fakat Hallâc-ı Mansûr’un dairesel yetkinlik fikrini kimden esinlenerek kendi sistemine taşıdığı ve buradan yeni yorumlar türettiği sorusuna, *Tavâsîn*’den hareketle kısmen yanıtlamak mümkündür.

Hallâc-ı Mansûr dairesel kemâl fikrinde Hz. Peygamber’in (s.a.) miraç hâdisesinden etkilenmiştir. Bunun delili *Tavâsîn*’de insanın hakikat karşısındaki konumu ile miraç hâdisesi arasında kurduğu paralelliklerdir. Onun bu konuda etrafında sıklıkla vurguladığı esas fikir hakikate yaklaşılarak mutlak yetkinliğin sadece Hz. Peygamber’de (s.a.) temerküz ettiğidir. Hallâc-ı Mansûr, Hz. Peygamber’in (s.a.) Allah ile arasındaki bu epistemik ve ontik yakınlığı *haremî* olarak adlandırır ve bu konudaki düşüncelerini şu sözleriyle ifade eder: “Hakikat ilminin bilgisine gelince o, haremîdir ve daire onu yasak bölgesi. Bu yüzden Peygamber’e haremî denmiştir. Yasak olanı ondan gayrı aşan olmadı ve dairenin arkasına geçince “âh” dedi.”⁶⁵² Hallâc-ı Mansûr her ne kadar mutlak kemâlî

⁶⁵⁰ Hallâc-ı Mansûr, *Kitâbu’t-Tavâsîn*, s. 97.

⁶⁵¹ Hallâc-ı Mansûr, *Kitâbu’t-Tavâsîn*, s. 97.

⁶⁵² Hallâc-ı Mansûr, *Kitâbu’t-Tavâsîn*, s. 98.

Hız. Peygamber (s.a.) ile sınırlandırırır da insanın nihai gayesini bu ufka sabitlemesi gerektiğini söyler. Çünkü ona göre yüksek ve erişilmez bir gaye fikri insani kemâlin en önemli motivasyonel kaynağıdır. Bu insana sürekli yetkinleşmesi gerektiği fikrini verdiği için özünde dinamik ve inşâ edici bir mâhiyete sahiptir.⁶⁵³

Tasavvufun teorik ve pratik yönteminin ortak paydası, aklın (kalp/ruh) yetkinliği meselesidir. Nitekim aklın yetkinleşmesi hem ahlâkî eylemlerin gerekçesinin doğru bir şekilde temellendirilmesi (ihlâs) hem de buna uygun eylemlerde bulunmanın esas zeminini oluşturmaktadır. İnsan idrâkinin yetkinleşmesi konusunda sûfilerin hem fikir olduğu husus, aklın ancak, vahiy/Allah ile kemâle ereceğidir. Bu çerçevede atıf yapılan örnekler, akıl-göz, vahiy-ışık/nur/güneş⁶⁵⁴ şeklindedir. Hallâc-ı Mansûr idrâkin yetkinleşmesi konusunda vahiy ve Peygamber'i *kandil*, *ay*, *nur* ve *delil/medlûle* benzetir. Onun tasavvuf düşüncesinde, akıl-vahiy arasında bir karşıtlık değil aksine tamamlayıcı bir ilişki söz konusudur. Dolayısıyla vahiyden bağımsız olarak akıl tek başına yetkinleşmeye kabiliyetli bir yeti değildir.

Hallâc-ı Mansûr'un Hız. Peygamber (s.a.) için kullandığı ikinci terim ise *delil/medlûl* kelimeleridir. O, bu iki terimi Hız. Peygamber (s.a.) için aynı anda kullanır. Ona göre Hız. Peygamber hem bir delil hem de bir medlûldür. Bunun anlamı, Hız. Peygamber'in hem ideal insanın bir modeli (medlûl) hem de insanı gayesine ulaştıran bir araç (delil) olmak bakımından çift yönlü bir işleve sahip olduğudur. Hallâc-ı Mansûr vahiy olmaksızın aklın tek başına yetkinleşebileceğini iddia eden filozofun (hakîm) hikmetinin Peygamber ile mukayese edildiğinde "kum tümseğı gibi zelil (alçak)"⁶⁵⁵ kalacağını söyler. Ona göre Hız. Peygamber'in işlevi, Allah ile insan arasında epistemik bir vasıta olmasıdır. Hallâc-ı Mansûr bu konudaki yaklaşımını şu sözleriyle ortaya koyar: "Resul Hakk'ı Hak olarak bilir, ben de ona bağılı olduğum için bilirim."⁶⁵⁶

⁶⁵³ Tasavvuf düşüncesinde mi'racın evveleminde 'ahlâkî değişim ve terakki' olarak dini düşünceye dahil edildiği, bu anlamıyla tasavvufun maksadının Peygamber'e yaklaşmak suretiyle yetkinleşme olduğu fikrini ayrıntılandıran bir yazı için bkz. Ekrem Demirli, "Hace Muhammed Lutfi'nin Divan'ında Mi'raç: Nüzûl ve Yükseliş veya Mevlit ve Mi'raç", *Şâir Sûfiler*, Sufi Kitap Yay., Nisan 2005, ss.199-213.

⁶⁵⁴ "Gözler yalnız onun işaretiyle görür. Gönüllerdeki sırlar-saklılar onun aracılığıyla bilinir. Onu konuşturan Hak'tan başkası değil." Bkz. Hallâc-ı Mansûr, *Kitâbu't-Tavâsîn*, 94

⁶⁵⁵ Hallâc-ı Mansûr, *Kitâbu't-Tavâsîn*, s. 95.

⁶⁵⁶ Yaşar Nuri Öztürk, *Aşk ve Hak Şehidi Hallâc-Mansûr ve Eseri*, s. 403.

DÖRDÜNCÜ BÖLÜM

BİLGİ-EYLEM İLİŞKİSİ

Erken dönem tasavvufta bilgi-eylem (ilim-amel) ilişkisi esasında fıkıh ve kelâm ilmindeki iman-amel tartışmasının bir parçasıdır. Sûfiler iman-amel ilişkisini, imanın tanımı, iman-amel arasındaki ilişki, imanın kaynağı, imanda bir artma ve eksilmenin olup-olmayacağı ve imanın hakikati gibi başlıklar altında tartışmışlardır.⁶⁵⁷ Sûfilerin imanın tanımı noktasında benimsedikleri genel yaklaşım dil ile ikrar, kalp ile tasdik şeklindedir.⁶⁵⁸ Bununla birlikte iman asıl-fer', kök-dal arasındaki ilişkiden hareketle betimlenir.⁶⁵⁹ Buna göre imanın aslı kalp ile tasdik iken; fer'i ise emre riâyet etmektir.⁶⁶⁰ Fakat burada sûfileri özellikle Mu'tezile'den ayırtıran husus, büyük günah işleyenin âhiretteki durumu hakkında sahip oldukları yaklaşımdır. Sûfilere göre iman sahibi ve fakat günahkâr bir kimse Allah tarafından affedilebilir ya da şefa'at olunabilir, dahası cehennemde günahlarının cezasını çektikten sonra cennete gidebilir. Buna mukabil iman sahibi değilse, işlediği amellerin kendisine herhangi bir faydası bulunmaz.⁶⁶¹

İmanın kaynağı hakkındaki tüm tartışmalar şu problem etrafında yoğunlaşır: İman Allah'ın lütfu ve inâyetiyle mi elde edilir yoksa kulun özgür irade ve tercihiyle mi kazanılır? Bu konuda sûfiler, Cebrîye ile Mu'tezile arasında bir pozisyon alırlar. Onlara göre, imanın kazanılmasında insanın iradesi ve cehdi söz konusudur ve fakat imanın kaynağı kulun fiili değil aksine Allah'ın inâyeti sayesinde. Hücvîrî, sûfilerin bu yaklaşımını "Tevhîd yolu Cebirciliğin altında Kaderiye'nin yani Mu'tezile'nin ve irade hürriyetinin üstündedir" şeklinde izah eder.⁶⁶² Bunun anlamı sûfilerin dilde Cebrî ve fakat amelde Mu'tezile oldukları yönündedir. Bir başka husus, imanda artma ve eksilmenin olup olmadığıyla ilgilidir.⁶⁶³ Sûfilerin çoğunluğu imanın kendisinde bir artma ve eksilmenin olmayacağını, ancak kulun amellerinde durumun bundan farklı olduğunu

⁶⁵⁷ Hücvîrî, **Keşfü'l-Mahcûb**, ss. 420-425.

⁶⁵⁸ Her ne kadar Hücvîrî imanın tanımı noktasında sûfileri kendi içinde ikiye ayırsa da genel yaklaşım ve kabul ikrar ve tasdik şeklindedir. Hücvîrî'nin ayrımı şöyledir: 1-İman, ikrar, tasdik ve ameldir diyenler: Semnun Muhib, Ebû Hamza Bağdâdî, Ebû Muhammed Cerîrî, Fudayl b. İyaz, Bîsr Hafî, Hayru'n-Nassac. 2-İman, ikrar ve tasdiktir, diyenler: İbrahim b. Edhem, Zünnûn Mısırî, Bayezid Bistâmî, Hatem Asamm, Ebû Süleyman Dârânî, Hâris Muhâsibî, Cüneyd, Sehl b. Abdullah Tüsterî, Şakik Belhî, Muhammed b. Fadl Belhî. Bkz. Hücvîrî, **Keşfü'l-Mahcûb**, s. 421.

⁶⁵⁹ Kelâbâzî, **Ta'arruf**, ss. 88-89.

⁶⁶⁰ Hücvîrî, **Keşfü'l-Mahcûb**, s. 421.

⁶⁶¹ Hücvîrî, **Keşfü'l-Mahcûb**, s. 422.

⁶⁶² Hücvîrî, **Keşfü'l-Mahcûb**, s. 423.

⁶⁶³ Kelâbâzî, **Ta'arruf**, ss. 89-92.

söylerler. İmanın hakikati meselesinde ise vurgulanan ortak nokta, kişinin Allah dışındaki hiçbir şeye dayanmaması ve sadece Allah’a tevekkül etmesidir.⁶⁶⁴

Erken dönem tasavvuf literatüründe insanın ahlâkî olgunlaşmasında bilgi-eylem (ilim-amel) arasındaki ilişkinin merkezi bir önemi vardır. İnsanın kemâlinde ilim mi yoksa amel mi önceliklidir? İnsan amele gerek duymaksızın sadece amel etmek suretiyle yetkinleşebilir mi? İlim-amel arasında sebep-sonuç ilişkisine benzer zorunlu bir nedensellik bağı bulunmakta mıdır yoksa indeterminist bir zeminde mi ele alınmaktadır? Bu ve benzeri sorular sûfîlerin ilim-amel arasında kurdukları ilişkinin izah edilmesine işlevsel bir katkı sunabilir. Bu nedenle, “Bilgi-Eylem İlişkisi” başlıklı dördüncü bölümde mezkûr soruların yanıtları Muhâsibî, Cüneyd-i Bağdâdî ve Hallâc-ı Mansûr’un yaklaşımlarından hareketle incelenecektir.

4.1. İlimin Amelden Üstünlüğü Meselesi

4.1.1. Kalbin Eylemleri

Bilgi-eylem ilişkisi bağlamında tartışılan problemlerden ilkinin ilmin amelden üstünlüğü yahut önceliği sorunu oluşturur. Bu konuda sûfîlerin genel yaklaşımı ilmin amele üstünlüğü yönündedir.⁶⁶⁵ Nitekim tasavvufun bir ilim olarak ortaya çıkması da esasında ahlâkî eylemlerin gerekçesini oluşturan ilmin tashih ve tahkîk edilmesiyle alakalıdır. Bu çerçevede tasavvuf literatüründe *kalbin amelleri* adıyla yeni bir kavram üretilir. Kalbin eylemleri, kibir, kıskançlık, cimrilik, tevazu, cömertlik, merhamet gibi insan davranışlarının zihni ve duygusal temelini ifade etmek üzere kullanılır. Dolayısıyla ahlâkî eylemler öncelikle kalbin amelleri daha sonra ise davranışlarda ortaya çıkar. Sûfîlerin bu konuda başvurdukları mecaz çoğunlukla *kök-dal* metaforudur. Ağacın dallarının ve yapraklarının yeşil olması onun kökünün canlılığına bağlıdır.⁶⁶⁶

Muhâsibî, bilgi-eylem birlikteliği bahsinde *kalbin amelleri* terkiibini kullanan sûfî müellifler arasında yer alır. Amel deyince akla ilk gelen her ne kadar insanın somut fiilleri

⁶⁶⁴ Hücvârî, *Keşfü'l-Mahcûb*, ss. 423-425.

⁶⁶⁵ Muhâsibî, bu konudaki görüşünü şu sözleriyle ifade eder: “Bir kulun zâhirî olarak yaptığı amelin karşılığı bâtında ma’kes bulur. Eğer kulun zâhirî olarak yaptığı amel doğruysa ve bâtınına uymuyorsa o kişinin yaptığı zâhirî ameller çok olsa bile reddedilir. Bâtını fesat olduğu için zâhirî amelleri de hüsrân olur.” Muhâsibî, *Âdâbu'n-Nüfûs*, s. 40.

⁶⁶⁶ Hücvârî, *Keşfü'l-Mahcûb*, s. 96.

olsa da ilk dönem sûfîleri insan davranışlarını zâhiri ve bâtinî boyutlarıyla birlikte düşünmektedirler.

İnsanın eylemlerinin görünen kısmı, organlarıyla gerçekleştirdiği fiillerdir. Bu anlamda insanın amelî boyutu dini düşünce geleneğinde fikhın özel ilgi alanını oluşturur. Buna mukâbil, insan davranışlarında doğrudan gözlemlenemeyen kıskançlık, kibir ve öfke gibi durumlar söz konusudur ki, sûfî düşünürler bu nitelikleri *kalbin amelleri* (eylemleri) olarak adlandırırlar. Dolayısıyla tasavvuf düşüncesi kalp ile bir et parçasını değil⁶⁶⁷, öfke, kibir, haset gibi hislerin kendisinden kaynaklandığı bir mahal olarak düşünmektedir.

Muhâsibî, kalbin amelleri ile insanın idrâk güçleri arasında bir paralellik kurmaktadır. Ona göre kibir kıskançlık gibi olumsuz ahlâkî değerler doğru akletmemenin neticesi olarak kalpte ortaya çıkar. Bunun anlamı kalbin esasında akıl olduğu anlamına da gelmemelidir. Nitekim Muhâsibî, bazı pasajlarda akıl ile kalbi birbiri yerine kullanılabilecek şekilde zikretse de *kademeli akıl teorisinde* kalpten müstakil olarak bahsetmeyerek ikisi arasında görece bir ayrım yaptığı izlenimini vermektedir. Bu konuda akıl ile kalbi birbiri yerine gelecek şekilde kullandığını gösteren ifadeleri, daha çok bilgi-eylem ilişkisi bağlamında sarf ettiği sözlerdir. Buna göre, bilgi amelden önce gelmelidir ve sahih (sıhhat) olmalıdır. Bilginin sıhhatli olması ise esasında niyetin sadece Allah rızasına tahsis edilmesiyle ilgilidir. Şu halde niyetin Allah’a tahsisi akıl ile mi yoksa kalp ile gerçekleşmektedir? Muhâsibî’nin açıklamaları ikirciklidir. Bir taraftan *el-akl anillahtan* bahsederken diğer taraftan ise kalbin amellerinin merkezinin Allah olması gerektiğinden bahseder. Muhâsibî’nin bu konudaki yaklaşımı şöyledir:

“Akıl sayesinde, amelleri olmadan önce takdir eder; varlığa gelmeden önce sonuçlarını bilir. Organlar, aklın emriyle harekete geçerler; ona derhal itaat ederler veya onları menedip çirkin gördüğü şeylerden alıkoyarlar.”⁶⁶⁸

“Önce kalp temizliği, sonra ameldir. Bizim için kalp temizliği, amelden daha evladır.”⁶⁶⁹

“Bir yolu tanımak o yola girmeden önce olur. Bir kulun da nefsinin, hevâsını tanıması, şerri bilmesi-eğer akıllı biriye-kendisi için daha zaruri ve elzemdir.”⁶⁷⁰

⁶⁶⁷ “Halk et parçasına kalp ve yürek der. Oysaki delillerde, sabilerde, bebeklerde, mağluplarda (ve meczuplar) da da vardır. Ama yine de bunlar kalpsizdirler. Şu halde kalp nedir? Kalp adına duyduklarımız ve işittiklerimiz ibare ve sözden başka bir şey değildir. Yani eğer akla kalp ismini versek, o kalp değildir. İlme kalp desek o da kalp değildir. İmdi bütün Hakk’ın şahidleri (alametleri ve tecellileri) Hakk ile kaimdir. Halbuki kalp konusunda ibare ve lafızdan başka bir şey mevcut değildir.” Hücvârî, *Keşfü'l-Mahcûb*, s. 247.

⁶⁶⁸ Muhâsibî, *Riâye*, ss. 118-119.

⁶⁶⁹ Muhâsibî, *Âdâbu'n-Nüfûs*, ss. 60-61.

⁶⁷⁰ Muhâsibî, *Âdâbu'n-Nüfûs*, s. 62.

“Amel işleyen kişinin üzerine düşen kalbinin ve organlarının hangi hal üzere olduğunu akletmesidir. Bu kişi öncelikle kalbinden sonra da organlarından başlamalıdır. Zira kök olan kalptir; organlar ise daldır. Dallar kök olmadan kaim olamaz.”⁶⁷¹

Bilginin mahalli akıl mı yoksa kalp midir, konusunda Muhâsibî'nin ifadeleri yeterince açık değildir. Bununla birlikte o, kibir, kıskançlık, öfke, hırs, cimrilik, merhamet, şefkat gibi birbirine zıt fikirlerin tamamını kalbin amelleri olarak zikreder ve bunları esasında düşünmenin (akletmenin) uzantıları olarak düşünür. Bunun anlamı ise aklın bilgiyi belirleyen soyut bir nitelik iken, onun ilk neticelerinin kalpte, kalbin amelleri olarak ortaya çıkması şeklindedir. Burada göz ardı edilmemesi gereken bir diğer husus ise akletmenin gerçekleşmesi esnasında insanın maruz kaldığı havâtır meselesidir.

Muhâsibî'ye göre insan kendine gelen hâtırları doğru bir şekilde tespit ve tefrîk ederse kalpte iyi ameller; buna mukâbil yanlış tefrîk ederse kalpte kötü ameller ortaya çıkar. Dolayısıyla kalp, akletmenin birincil neticelerinin ortaya çıktığı bir alan olarak temeyyüz eder. Kalbin amelleri şeklinde beliren olumlu-olumsuz nitelikler (kibir, kıskançlık yahut şefkat, cömertlik gibi) uzun bir süre burada yerleşik halde bulunursa niyet ortaya çıkar. Muhâsibî bu noktada insanın niyetinden tıpkı fiilleri ile ortaya koyduğu amelleri gibi mükellef olduğunu iddia eder. Bu konuda Hz. Peygamber'den “İnsanlar kıyamet gününde niyetlerine göre hasrolunacaklardır” hadisini aktarır.⁶⁷²

Muhâsibî'ye göre önemli olan husus, insanın maruz kaldığı havâtırın tespit ve tefrîki konusunda burhânî bir bilgiye sahip olması gerektiğidir. Bu konuda Muhâsibî, “Mü'min araştırarak olaylara vakıf olmak isteyen biridir; gece vakti odun taşıyan kişi gibi değildir”⁶⁷³ diyerek insanın tikel ahlâkî eylemlerinin kendisinden neşet ettiği teorik zeminin burhâniliğine işaret eder. Muhâsibî'ye göre havâtır dört şekildedir: *Nefs, düşman (şeytan), melek ve Allah*. İlk iki hâtır iyiliğin; diğer ikisini ise kötülüğün kaynağı olarak düşünülür. İnsan, söz konusu hâtırların bir mücadele alanı olmak bakımından gerilimli bir hat üzerinde konumlandırılır. Muhâsibî, insanda cereyan eden bu çatışmayı çözümlemek için hâtırların doğru bir şekilde tefrik edilmesi gerektiğini ve bunun için Kur'ân, sünnet ve icmâdan oluşan üçlü bir kontrol mekanizması önerir. Bunun anlamı,

⁶⁷¹ Muhâsibî, *Âdâbu'n-Nüfûs*, s. 179.

⁶⁷² Muhâsibî, *Kasd ve'r-Rücû İlâllah*, ss. 297-300. Bu konuda Muhâsibî'nin benimsediği genel yaklaşım, kalbin eylemlerinin organların eylemlerine üstün olduğu yönündedir. “Ben dünya sevgisini kopartmak için gerekli olan aletin fakirlik, az dünyalık, çok oruç, çok namaz, çok hac ve çok cihat etmek olduğunu demiyorum. Asıl alet tefekkür etmek, kısa emelli olmak, tövbeyi ve kalp temizliğini gözden geçirmek, kibri kalpten çıkarmak, tevazuyu oraya yerleştirmek, kalbi takva ile mamur etmek, hüznü daimî kılmak, varılacak yer için üzüntü duymayı çoğaltmaktır.” Muhâsibî, *Âdâbu'n-Nüfûs*, s. 136.

⁶⁷³ Muhâsibî, *Âdâbu'n-Nüfûs*, ss. 82-83.

insanın kendine bir his yahut düşünce geldiği zaman mutlaka bu üç araç ile sorgulaması gerektiğidir.⁶⁷⁴

Muhâsibî'nin teklifi basit bir kıyasa dayanıyor gibi görünse de özünde ciddi bir tefsir, hadis, fıkıh ve kelâm müktesabatını gerektirmektedir.⁶⁷⁵ Bu ise insan için pratikte tatbik edilmesi oldukça zor ve güç bir iş olarak durmaktadır. Nitekim Muhâsibî, insanın bilgi-eylem arasındaki ahengi yakalamasını, bir müteahhidin kiraya vermek üzere bir bina inşâ etmesine benzetir. Nasıl ki, bir yapı inşâ etmek teorik ve teknik bir bilgi kadar pratik bir birikimi, dahası uzun bir süre ve meşakkati gerektiriyorsa aynı şekilde insanın da amelini bu idrâk ve bilinç içerisinde gerçekleştirmesi gerekir.⁶⁷⁶

Muhâsibî, insanın söz konusu pratik kıyası yapa yapa, bir tür burhâniliğe kavuşacağını ve böylece havâtırın tefrikinin hızlı bir şekilde gerçekleşeceğini düşünmektedir. Düşünmeden anlık iyi olanın teorik olarak tercihi ile pratiğe aktarılması arasındaki mesafe ne kadar az olursa söz konusu eylemin de o kadar ahlâkî değerinin yüksek olacağını düşünür. Dolayısıyla Muhâsibî'nin düşüncesinde herhangi bir eylemi gerçekleştirmeden önce durup düşünmek anlamında hesap/muhâsebe yapmak, bir taraftan olumlanan ama başka bir taraftan da olumsuzlanan/selbî bir ilkedir. Bununla ilgili Hasen'den rivayetle ilginç bir örnek verir: “Bu kimselerden biri sadaka olarak bir şeyi tasadduk etmek istediklerinde, düşünür ve kendilerini yoklarlar. Eğer Allah içinse yapar, geçerler. Hasen “Allah, bir işe girişeceği anda durup düşünen kimseye acısın” bir şeye girişinceye kadar bir kul amel edecek değildir. Çünkü o iş, lehine ise geçip gitmiştir. Aleyhine ise gecikmiş, sonraya kalmıştır.”⁶⁷⁷

4.1.2. İhlâs ve Sıdk

Cüneyd-i Bağdâdî ilim-amel ilişkisini *ihlâs* ve *sıdk* kavramları etrafında yorumlamakta, ihlâs terimini ilmin, sıdk kavramını ise amelin karşılığı olarak kullanmaktadır. Bununla birlikte ihlâs-sıdk terimleri arasına keskin bir hat çekmek yerine,

⁶⁷⁴ Muhâsibî, *Riâye*, ss. 47-48.

⁶⁷⁵ Muhammed b. Ali'den rivayetle: “Kuşkusuz mü'min temkinli olan ve işin başını sonunu hesap eden kişidir. Bir şeye girişeceğinde Allah için durup düşünür. O, rastgele davranmaz.” Muhâsibî, *Riâye*, s. 49.

⁶⁷⁶ “Ömer b. Abdülaziz: “Onlar amellerini tamamladıkları zaman ancak, bitirip olgunlaştırmış olurlar. Kendilerine kiraya verecekleri şeyleri sunmazdan önce yaptıkları şeyleri tamamladıktan sonra aranan ve istenen şeye uygun olması için sağlamlaştırır ve onu kiraya hazır hale getirirler. İnsanlar da Allah'a karşı öyle yaparlar: Amellere başlamazdan önce durup düşünür ve onları tamamlayıp bitirdikten sonra Allah'a sunarlar.” Muhâsibî, *Riâye*, ss. 51-53.

⁶⁷⁷ Muhâsibî, *Riâye*, ss. 48-49.

daha geçişken bir sınır çizer.⁶⁷⁸ Bunun nedeni, her iki terimin Kur’ân’daki kullanımlarında belirgin bir ayrımın olmamasından kaynaklanır. Dolayısıyla Cüneyd-i Bağdâdî söz konusu iki kavram arasında ilim-amel şeklinde bir ayırmda bulunmakla birlikte, bu iki kavramın birbirleri yerine kullanılabileceğini söyler.⁶⁷⁹

Cüneyd-i Bağdâdî, bilgi-eylem ilişkisi dikkate alındığında niyetin amele, ihlâsın ise sıdka üstün olduğunu söyler.⁶⁸⁰ Bu anlamda ihlâsın saf ve duru bir niyet için kullanıldığı âşikardır. Doğru bilgi ve niyetin amel anlamında sıdka öncelenmesinin nedeni ise, eylemin teorik gerekçesinin onun pratik değerini belirlemesinden kaynaklanmaktadır.⁶⁸¹ Bu nedenle, bilgi-eylem ilişkisinde, niyetin amele bir önceliği vardır ki, Cüneyd-i Bağdâdî, bunu “Bil ki gerçek âlim, Allah’ı talebinde ilk önce niyetini düzeltmeli, muradını sahih yapmalıdır”⁶⁸² diyerek ifade eder.

Cüneyd-i Bağdâdî, ilim-amel anlamında ihlâs ve sıdkı kullandığı pasajlarda, ihlâsı insan davranışlarında doğrudan gözlemlenemeyen derûnî ve içsel bir boyut olarak tanımlar. İhlâsın iki temel özelliği bulunmaktadır: (a) Toplumun övgüsünü arzulamamak (b) İnsanların kınamasından korkmamak.⁶⁸³ Cüneyd-i Bağdâdî, sıdkın hakikatiyle ihlâs; ihlâsın hakikatiyle basîretin elde edileceğini söyler. Basîretten sonra Allah’ın istilasının hakîm olduğu tevellî açığa çıkar. Tevellînin hakikati ise kişinin Allah’a nefsiyle değil vahdaniyet ile ibadet etmesidir.⁶⁸⁴

Cüneyd-i Bağdâdî, insanın bu mertebede, Allah’ı gördüğü için eşyayı göremez hale geldiğini söyler.⁶⁸⁵ Böylece sıdk, ihlâs, basîret, tevellî, tevhîd ve müşâhede ile ortaya çıkan fenâ halinde, insan Allah’ın karşısında edilgen ve pasif bir pozisyon alır. Cüneyd-i Bağdâdî’ye göre, insanın tüm işlevlerinden neredeyse edilgin kılındığı bu hal onun için tüketilmez bir maden hüviyetine sahiptir. Cüneyd-i Bağdâdî, paradoksal olarak insanın herşeyini yitirdiği bir anda, daha fazla ve büyük bir hazineye ulaştığını söyleyecektir ki, şüphesiz bu Allah’ın insanı kuşatmasıdır. Çünkü artık insan, bundan sonra Allah ile gören, Allah ile duyan, Allah ile eyleyen bir varlığa dönüşmüştür. Görüldüğü üzere ihlâs,

⁶⁷⁸ Cüneyd-i Bağdâdî, **Resâil**, ss. 53-52.

⁶⁷⁹ Cüneyd-i Bağdâdî, **Resâil**, s. 54.

⁶⁸⁰ Cüneyd-i Bağdâdî, **Resâil**, s. 53.

⁶⁸¹ Cüneyd-i Bağdâdî, **Resâil**, s. 53.

⁶⁸² Cüneyd-i Bağdâdî, **Resâil**, s. 17.

⁶⁸³ Cüneyd-i Bağdâdî, **Resâil**, s. 54.

⁶⁸⁴ Cüneyd-i Bağdâdî, **Resâil**, s. 54.

⁶⁸⁵ Cüneyd-i Bağdâdî, **Resâil**, s. 54.

fenâ ile neticelenmektedir ki, Cüneyd-i Bağdâdî muhlîs bir kimsenin hallerinden bahsederken fenâ halinin sonuçlarından bahsetmesi bunun bir göstergesidir.⁶⁸⁶

İnsanın eylemini ifade etmek üzere kullanılan *sıdk* kavramı ise sadece ahlâkî bir kavram değil aynı zamanda dini bir içeriğe sahiptir. Cüneyd-i Bağdâdî, sıdkı, dinin zâhirî amellerini yerine getiren kimseler için kullanır. Buna göre, Allah'ın emir ve nehiylerini yerine getiren kimseleri *sâdık* olarak isimlendirir.⁶⁸⁷ Burada Cüneyd-i Bağdâdî'nin sıdkı niyetten bağımsız olarak sadece amel için kullanmadığının altını çizmek gerekir. Aksine eylemle tamamlanmış bilgi anlamında sıdkı kullanır ve bu açıdan ihlâstan daha üstün olduğunu söyler.⁶⁸⁸ Bununla birlikte Cüneyd-i Bağdâdî, sıdkın daha çok insan davranışlarında geçerli olduğunu, “Falan adam, sâdıktır” denilmesine karşın muhlîstir denilemeyeceğini söyler. Başka bir ifadeyle sıdk insanın eylemlerinde tezâhür eden ve onun davranışları üzerinden tespit edebildiğimiz dini-ahlâkî bir değerdir.⁶⁸⁹

Sıdk insan davranışlarında üç farklı şekilde tezahür eder: Lisan, fiil ve kalp. Lisanıyla sâdık olan kimseler, te'vîl ve tedlîsten kaçınan kimselerdir. Fiiliyle sâdık olanlar ise cehd ve amel sahipleri iken, *kalbiyle sâdık olanlar ise eylemlerini sadece Allah (Hakk) için yapanlardır*.⁶⁹⁰ Buna göre, sıdk insan davranışlarına ilişkin bir nitelik ve sıfattır. Cüneyd-i Bağdâdî'ye göre, sıdk daha çok verâ, zühd, tevekkül, rıza, mahabbet, aşk ve namaz ehlinin tevhiid bilgisinde, mürid ve zâkirin vasıflarında ortaya çıkan epistemik ve ahlâkî bir niteliktir. Bu anlamıyla ihlâs-sıdk terimleri bilgi-eylem arasında niyetin amele önceliği ve niyet-amel birlikteliğini vurgulamaktadır. Nitekim Cüneyd-i Bağdâdî'nin aşağıdaki sözleri bunun bir göstergesidir:

“Ne zaman ki sen, nefesine ilmin yerleştiğine iyice kanaat getirdin ise (bil ki) bu bilgi senin bir parçandır. İlmin senden istediği şey, onu başkalarına vermezden önce kendine tatbik etmendir. İlmin tam hakkını vermezsen ilmin faydası ve nuru senden gizlenir de sadece şekli ve dışı meydana çıkar ki, bu ilmin senin aleyhinde olan hüccetidir.”⁶⁹¹

⁶⁸⁶ Cüneyd-i Bağdâdî, **Resâil**, s. 52-54. İhlas-fenâ (yok olma) arasındaki ilişkinin ölümün renkleri üzerinden nasıl yorumlandığı için bkz. “Hatem’in şöyle dediği rivayet edilir: “Bizim bu (tasavvuf) mezhebimize giren ölümün şu dört nevini kendine mal etsin. Beyaz ölüm, bu aşıktır; kara ölüm, bu halkın eza ve cefasına tahammüldür; kızıl ölüm, bu *hevâ ve hevese karşı koyarken her nevi şaibeden uzak halis ameldir*. Yeşil ölüm, bu yama üzerine yama atılmış hırka giymektir.” Kuşeyrî, **Risâle**, ss. 42-43.

⁶⁸⁷ Cüneyd-i Bağdâdî, **Resâil**, s. 52.

⁶⁸⁸ Cüneyd-i Bağdâdî, **Resâil**, s. 52.

⁶⁸⁹ “Cüneyd-i Bağdâdî, Ebû Hüseyin Nuri'nin *sıdk*ın somutlaşmış hâli olduğunu şu sözleriyle ifade eder: “Nuri vefat ettikten sonra sıdkın hakikatinden haber veren başka kimse kalmadı.” Kuşeyrî, **Risâle**, s. 53.

⁶⁹⁰ Cüneyd-i Bağdâdî, **Resâil**, s. 52.

⁶⁹¹ Cüneyd-i Bağdâdî, **Resâil**, s. 9.

4.2. İlim-Amel Birlikteliği Meselesi

Bilgi-eylem ilişkisinin ikinci alt başlığını ilim-amel birlikteliği oluşturur. Sûfîler ilmin amele önceliği ve üstünlüğünü tespit ettikten sonra, amel olmadan insanın kemâlinin eksik kalacağını düşünürler. Amel ile ilgili benimsedikleri yaklaşım şu maddeler altında özetlenebilir: (1) Şeriatın emir ve yasaklarının zemin kabul edilmesi.⁶⁹² (2) Amellerde azimetin ruhsata öncelenmesi. (3) Amellerin zâhir-bâtın diyalektiği içerisinde incelenmesi. (4) Nâfile ibadetlerin çoğaltılması. (5) Tasavvufun pratik yönteminin dini yaşama eklemlenmesi. (6) Amelde süreklilik görüşünün vurgulanması.⁶⁹³ (7) Amel olmadan insanın kemâle ulaşamayacağı iddiası.

Tasavvuf literatüründe insanın kemâli meselesi tartışılırken, dini mükellefiyetler ve ibadetlerin konumunun ne olacağı sorusunun sûfîler açısından yanıtı, şeriatın emir ve nehiyleri dikkate alınmadan söz konusu yetkinlik sürecinin gerçekleşmeyeceği yönündedir. Bu nedenle ilk dönem sûfîleri sıklıkla Allah'ın emir ve yasaklarına itaat ve riâyet etmenin gerekliliğini vurgulamaktadırlar. Bu sadece sûfîlerin imanla ilgili yaklaşımlarının bir neticesi değil aynı zamanda akıl-vahiy arasında zorunlu ve karşılıklı bir ilişkinin olduğuna inanmalarından gelir. Bu yaklaşımın en önde gelen temsilcilerinden biri şüphesiz Muhâsibî'dir. Onun *kademeli akıl teorisi*, iman olmadan aklın yetkinleşmeyeceği fikri üzerine inşa edilmiştir. Bununla birlikte, Muhâsibî'nin *Riâye* adlı eserini kendisine dayanarak temellendirdiği kavramsal şema, insanın kemâli ile dini mükellefiyetler arasında kurduğu sebep-sonuç ilişkisini gösterir. Muhâsibî'ye göre, insanın kemâli şu kavramsal sıra-düzeni içerisinde gerçekleşir: *Havf ve recâ, nefis muhâsebesi, takva, verâ', ilim ve riâyet*.

Bu kavramsal şemada aşağıdan yukarıya doğru gidildikçe, alttaki her bir kavram üstteki kavram tarafından içerilir ve kapsam olarak genişler. Örneğin nefis muhâsebesi, korku ve ümidi içerirken, takva ise alttaki her iki unsuru içererek daha geniş kapsamlı bir alana yayılır. Muhâsibî'nin söz konusu şemasında dikkati çeken bir diğer husus, altı ilke arasında, daha sonra Serrâc'ta göreceğimiz *sebe-sonuç* ilişkisine benzer bir bağın tesis

⁶⁹² “(Ebû Abdullah Belhî): Allah hakkında en çok marifet sahibi olan O'nun emirlerinde en fazla mücadele eden ve peygamberinin sünnetine en çok tabi olan kimsedir. Şer'i hükümlerin edası için en çok çaba harcayan, sünneti muhafazaya ve ona tabi olmaya en fazla rağbet eden marifet ehlinin ve ariflerin en büyüğüdür. Bir kimse Allah'a ne kadar çok yakın olursa, o kadar fazla hırsıyla emirlerine tabi olur. Bir kimse Allah'tan ne kadar çok uzakta kalırsa, Peygamber'ine tabi olmaktan o derece uzakta bulunur, o kadar fazla ondan yüz çevirir.” Hücvîrî, *Keşfü'l-Mahcûb*, s. 243.

⁶⁹³ Yakup Pekdoğru, *Erken Dönem Klasiklerinde Marifet: 4-5. Yüzyıllar*, (Doktora Tezi), Ankara Üniversitesi SBE, 2020., ss. 142-150.

edilmesidir. Nitekim Muhâsibî, “Korku ve ürperti, takvadan öncedir”, “Takvadan verâ’ doğar. Çünkü kim Allah’tan korunursa verâ’ sahibi olur” şeklinde ilkeler arasında düzenli bir geçişin olduğu izlenimini veren cümleler kurar.⁶⁹⁴ Buna göre, insan bir taraftan erdemli fiilleri dolayısıyla ümit ederken diğer taraftan uhrevî cezayı düşünerek korkar. (havf ve recâ) Sonu hakkında korku duyan kimse, nefsine yönelir ve burada nefsinin kötülüğü emrettiğini bilir. Böylece aklını nefsinin istek ve arzuları üzerine egemen kılar. (nefs muhâsebesi) Akılla hareket eden bir kimse, Allah’ın emir ve yasaklarına uygun hareket etmesi gerektiğini bilir (takva) ve böylece her türlü şüpheli şeylerden sakınır. (verâ) Bu sakınma sürecinde Kur’ân ve sünneti, kendine rehber edinir (ilim) ve böylece Allah’ın hukukuna riâyet etmiş olur. (itaât) Muhâsibî’nin bu kavramsal şemasında takva, Allah’ın emir ve yasaklarına uygun davranmayı⁶⁹⁵, ilim ise Kur’an, sünnet ve icmâyı içermektedir. Dolayısıyla insan manevî olgunlaşmasında muhâsebe her ne kadar merkezi bir konuma sahip olsa da söz konusu idrâk etme biçimi vahiy ve sünnetten bağımsız değildir.

Hallâc-ı Mansûr, idrâkin yetkinleşmesi konusunda vahiy ve Peygamber’i kandil, ay, nur ve delil/medlûl’e benzetir. Onun tasavvuf düşüncesinde, akıl-vahiy arasında bir karşıtlık değil aksine tamamlayıcı bir ilişki söz konusudur. Dolayısıyla vahiyden bağımsız olarak akıl tek başına yetkinleşmeye kabiliyetli bir yeti değildir. Hallâc’ın Hz. Peygamber (s.a.) için kullandığı ikinci terim ise delil/medlûl kelimeleridir. O, bu iki terimi Hz. Peygamber için aynı anda kullanır. Ona göre Peygamber hem bir delil hem de bir medlûldür. Bunun anlamı, Hz. Peygamber’in hem ideal insanın bir modeli (medlûl) hem de insanı gayesine ulaştıran bir araç (delil) olmak bakımından çift yönlü bir işleve sahip olduğudur. Hallâc, vahiy olmaksızın aklın tek başına yetkinleşebileceğini iddia eden filozofun (hakîm) hikmetinin Hz. Peygamber ile mukayese edildiğinde “kum tümseği gibi zelil (alçak)”⁶⁹⁶ kalacağını söyler. Ona göre Hz. Peygamberin işlevi, Allah ile insan arasında epistemik bir vasıta olmasıdır. Hallâc-ı Mansûr bu konudaki

⁶⁹⁴ Muhâsibî, **Riâye**, s. 39, 43.

⁶⁹⁵ “Dedim: Takva nedir?”

Dedi: Allah’ın hoş karşılamadığı şeyden kaçınarak korunmaktır.

Dedim: Neden korunmak?

Dedi: Allah’tan.

Dedim: (Allah’tan korunmak) ne konuda olacak?

Dedi: İki ahlaki tutumda: Allah’ın hakkının gereğini ihlâl etmek ve O’nun haram kılıp yasakladığı herhangi birşeyi açık ya da gizli işlemek. Bu iki ahlâkî tutuma yine onlara zıt diğer iki ahlâkî tutum karşılık gelir: İlki, Allah’ın kendisi için yasakladığı şeyi bırakmaktır. İkincisi de Allah’ın kendisi için zorunlu kıldığı bir sorumluluğu yerine getirmektir.” Muhâsibî, **Riâye**, ss. 42-43.

⁶⁹⁶ Hallâc-ı Mansûr, **Kitâbu’t-Tavâsîn**, s. 95.

yaklaşımını şu sözleriyle ortaya koyar: “Resul Hakk’ı Hak olarak bilir, ben de ona bağlı olduğum için bilirim.”⁶⁹⁷

Sûfilerin şeriatın emir ve yasaklarına riâyet etmenin gerekliliği noktasında yaptıkları vurgunun tasavvuf içerisinde ortaya çıkan ibâhî ve hulûlî eğilimler ile de ilişkisi bulunmaktadır. Nitekim, bu iki eğilim âyet ve hadisleri kendi ideolojileri bağlamında yorumlayarak, sahih tasavvuf algısını yıpratmışlardır. Öznesi tam olarak belli olmayan hulûlî eğilimlerin ana iddiası, nefis terbiyesini tamamlayan kimsenin Tanrı ile gerçekleştirdiği birleşmeden mütevellit pek çok dini mükellefiyetin kendilerinden sâkit olduğu yönündedir. Dolayısıyla tasavvuf bu sapkın eğilimlerden kendini ayırtırmak için, dinin şeriat ve amel kısmına güçlü vurgu yapmayı tercih ederek söz konusu kimlik krizini aşmak istemiştir.⁶⁹⁸ Bu konuda Cüneyd-i Bağdâdî’nin “Bizim yolumuz Kurân ve sünnetle kayıtlıdır”⁶⁹⁹ minvalindeki meşhur sözü, ilim-amel ilişkisinde sûfilerin Hz. Peygamber’e (s.a.) ittibâ prensibini, söz konusu ibâhî ve hulûlî eğilimlerin tasavvuf içinde ortaya çıkardığı bozulmalara karşı tavrını ve bir ilim olarak tasavvufun kaynaklarını göstermesi bakımından önemlidir. Öte yandan tasavvuf Hz. Peygamber’e ittibâ ve dini sorumlulukların yerine getirilmesinde azimeti ruhsata öncelemesi bakımından da fıkıh ve kelâm geleneklerinden ayrışır.⁷⁰⁰ Hücvîrî İmam Şafî’den rivayet ettiği bir pasajda, ruhsatlarla meşgul bir âlimi sert bir dille eleştirir. Ona göre ruhsatların peşinde koşmak, mücahededen bir kaçış, hafif ve kolay bir yol arayışında avâm için geçerli bir durumdur. Ulema ise havastır ve herhangi bir din âlimi avâm derecesinde hareket etmemelidir.⁷⁰¹ Nitekim, “Ruhsat talep etmek dini emirleri hafifletmektir. Ulema Hakk Teâlâ’nın dostlarıdır. Dost, dostun emrini hafifletmez, emrin en aşağısını tercih etmez.”⁷⁰²

Amellerin zâhir-bâtın diyalektiği içerisinde yorumu, sûfilerin amel konusundaki özgün yaklaşımlarının takip edilebileceği bir diğer bahsi oluşturur. İbadetlerin şekil ve içerik bakımından analizi bir tür ibadet metafiziği yorumu olarak okunabilir. Bu meyanda Hücvîrî ile Serrâc eserlerinin bir bölümünde söz konusu meseleye yer açmışlardır. Hücvîrî’nin yaklaşımı öncelikle âyet, hadis ve fikhî çerçeveden sonra ibadetlerin bâtinî

⁶⁹⁷ Yaşar Nuri Öztürk, **Aşk ve Hak Şehidi Hallâc-Mansûr ve Eseri**, s. 403.

⁶⁹⁸ Hacı Bayram Başer, “Tasavvufî Yöntemdeki Tutarlılığın Dayanağı Olarak İttibâ-i Rasûl Anlayışı: Cüneyd-i Bağdâdî ve İbnü’l-Arabî Arasında Mukayeseli Bir Değerlendirme”, **Uluslararası İbnü’l Arabî Sempozyumu: İnsanlığın Hakikat Arayışı ve İbnü’l Arabî**, (15-16 Kasım 2019), Malatya, 2018, s. 573.

⁶⁹⁹ Kuşeyrî, **Risâle**, s. 50-51.

⁷⁰⁰ Kelâbâzî, **Ta’arruf**, ss. 95-96.

⁷⁰¹ Hücvîrî, **Keşfü’l-Mahcûb**, s. 215.

⁷⁰² Hücvîrî, **Keşfü’l-Mahcûb**, ss. 215-216.

içeriklerine yer vermek şeklindedir. O, ibadetlerin manevî boyutları hakkında, “Amelin aslı ve hakikati” ifadesini kullanır. İbadetin tamlığının ancak amelin zâhir ve bâtın içeriklerinin kuşatılmasıyla mümkün olduğunu savunur. İbadetlerin bâtın anlamları ise esasında dinî amellerin ahlâkî boyutunu oluşturmaktadır. Bu meyanda zekatın aslı ve hakikati insandaki cimrilik huyunun kırılması ve onun yerine cömertliğin yerleşik hale getirilmesinden ibarettir.⁷⁰³

Tablo 6. İbadetlerde Zâhir-Bâtın (Hücvîrî, Keşfü'l-Mahcûb, ss. 425-474.)

İbadet	Zâhir	Bâtın
Abdest	Beden temizliğini yapmak	Kalbin kötü huylardan arındırılması
Namaz	Allah’a ibadet etmek	Allah-insan ilişkisinde fayda yerine mahabbetin yerleşmesi
Zekat	Malın kırkta birini vermek	Cimrilüğün ortadan kaldırılarak onun yerine cömertliğin yerleşmesini sağlamak
Oruç	Ramazan ayında yeme içme ve cinsellikten uzak durmak	İmsâk Kendine hâkim olma Açlık Duyuların ıslahı
Hac	Kabe’yi ziyaret amaçlı yapılan ibadet.	Allah’ı müşâhede

İlim-amel birlikteliği konusunda üzerinde durulması gereken bir diğer husus ise nafilelerin çoğaltılması (kurb-ı nevâfil) ve tasavvufun pratik yönteminin dini sorumluluk ve mükellefiyetler alanına eklemlenmesi meselesi gelmektedir. Her üç sûfî de insanın kemâlinde marifetin (ilim) amelden daha üstün ve belirleyici olduğu kanaatindedir. İlme dayanmayan amellerin çokluğunu Hücvîrî, değirmen eşeğine benzetir.⁷⁰⁴ Benzer şekilde Kuşeyrî, uzun açlık ve riyazet uygulamalarının kalbi saflaştırmaktan çok daha kolay olduğunu vurgulayacaktır.⁷⁰⁵ Şu halde sâlikin önce marifet sahibi olup daha sonra buna uygun amelde bulunması mı gerekecektir? Sûfîlerin bu soruya yaklaşımları aynı zamanda tasavvufun özgünlüğünü göstermesi bakımından önemlidir. Çünkü, ihlâs üzere yahut samimiyetle gerçekleştirilen erdemli bir eylem de sûfîlere göre insanda marifeti açığa çıkarabilir. Kuşeyrî, *Risâle*’de bazı sûfîlerin nasıl tasavvufa yöneldiklerini anlatan rivâyetlere yer verir. Bu başlangıç hikâyelerinin bir kısmında, ihlâs üzere gerçekleştirilen

⁷⁰³ Hücvîrî, **Keşfü'l-Mahcûb**, ss. 454-455.

⁷⁰⁴ “Bilmek gerekir ki az ilimle çok iş yapmak mümkündür. İlimin amelle beraber olması lazımdır. Nitekim Peygamber (s.a.) “Fıkıh bilmeden ibadet eden değirmene koşulan eşek gibidir” buyurmuşlardır. Hz. Peygamber, fıkıh bilmeden ibadet etmek için zorlanıp duran şahsı değirmen eşeğine benzetmiştir. Zira bu nevi kimseler ne kadar dönerlerse dönsünler yerinde sayarlar, herhangi bir mesafe kat edemezler. Bir kısım insanların ilmi amelden üstün tuttuğunu diğer bazılarının ise amelin ilimden daha faziletli olduğunu söylediklerini gördüm. Bunların ikisi de bâtıldır. Çünkü ilimsiz amel, amel değildir. Şu halde bir amel ilme bağlı olduğu zaman ameldir.” Hücvîrî, **Keşfü'l-Mahcûb**, ss. 89-90.

⁷⁰⁵ “Avam ameli mükemmel yapmak için çabalar. Havâsın maksadı ise manevi 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.” Kuşeyrî, **Risâle**, s. 135.

bir amel ile sâlikin Allah’a yöneldiği ve tevbe ettiği görülür. Dolayısıyla ilim her ne kadar amelden üstün ise de, salih bir amel insanda ilmi açığa çıkarabilir.

Dini ibadetlere tasavvuf pratiklerinin eklemelenmesi meselesinde Hücûrî’nin, *Keşfü’l-Mahcûb*’ta “Hac” ibadetinden sonra yer verdiği bölümün “Dokuzuncu perdenin açılması: Sohbet, âdâbı ve ahkâmı” şeklinde olması dikkat çekicidir.⁷⁰⁶ Benzer şekilde Serrâc, tasavvuf âdâbı bölümünde abdest, namaz, zekat, oruç ve hac ibadetinden sonra sohbeti eklemekle birlikte, Hücûrî’den farklı olarak daha mufassal bir pratik ahlâka dair bir liste verir: İlme uyma âdâbı, yemek, toplantı, ziyâfet âdâbı, semâ ve vecd sırasındaki âdâb, giyim-kuşam âdâbı vb.⁷⁰⁷ Görüldüğü üzere sûfiler dinin farz hükmündeki ibadetleriyle tasavvufun nefsin arındırılması için vazettiği pratikler arasında bir süreklilik inşâ etmek istemektedirler. Bu meyanda, sohbet, terk, uzlet, mücâvirlik, melâmet, seyahat vb gibi insanın kemâlinde başvurulmuş uygulamalar sünnî düşünceye eklenir.

Bu konuda her üç sûfinin yöntem bakımından yaklaşımında ortak ve farklı unsurlar bulunmaktadır. Muhâsibî, daha çok muhâsebe terimi ekseninde aklın yetkinleştirilmesini ön plana çıkartırken; Cüneyd-i Bağdâdî terk kavramını, Hallâc-ı Mansûr ise kırk makam öğretisini ortaya koymaktadır. Ortak tasavvufî yöntemler ise, riyâzet ve mücâhede, terk, zühd, uzlet, melâmet, sohbet, hizmet vb çoğaltmak mümkündür. Sûfilerin ibadetlere ilave olarak sistemlerinde yer verdikleri bu türden arınma pratikleri, sâlikin dinin belirlediği vakitler dışında da Allah’a olan kulluğunu devam ettirebilmesinin birer aracıdır. Daha açık ifade etmek gerekirse, terk, melâmet, hizmet vb gibi tasavvufî yöntemler amelin gündelik yaşamda süreklilik kazanmasını sağlayan uygulamalardır.⁷⁰⁸

İlim-amel birlikteliği ile ilgili değinilmesi gereken bir başka bahis ise, ilim-amel arasındaki fasıla ve boşluğun olumsuzlanmasıdır. Her üç sûfî insanın yetkinlik sürecinde doğru bir muhâkeme yapmasını tavsiye etmekle birlikte kâmil insan mertebesine ulaştığında, ilim-amel arasında söz konusu muhasebenin ortadan kalkması gerektiğine vurgu yaparlar. Her üç sûfiye göre, yetkin insanın ahlâkî pozisyonu karşı karşıya kaldığı

⁷⁰⁶ Hücûrî, *Keşfü’l-Mahcûb*, ss. 492-517.

⁷⁰⁷ Ebû Nasr Serrâc, *Lüma’* (İslâm Tasavvufu), ss. 200-246.

⁷⁰⁸ Kuşeyrî amelin devamlılığı ile ilgili *Risâle*’de Marûf el-Kerhî’nin şu rivâyetini aktarır: “Dâvûd et-Tâî’nin sohbetinde bulunanlardan biri bana sakın ameli terk etmeyisin. Çünkü amel seni Mevlâ’nın rızasına yaklaştırır, dedi. Ben de amelden kastın nedir? diye sordum. Bana şu cevabı verdi: *Rabbine itaat halinde dâim olmak*, Müslümanlara hizmet ve nasihatta bulunmak.” Kuşeyrî, *Risâle*, s. 27.

olaylar karşısında anlık kıyaslar yaparak, anlık bir şekilde iyi olana yönelmesi ve onu gerçekleştirmesi şeklindedir.

Hallâc-ı Mansûr'a göre Allah emreder, insan ise anında emredileni yapar. Bu cihetle Allah ile insan arasında en küçük bir boşluk-faydaya dayalı bir kıyas-yoktur. Hz. Peygamber (s.a.) miraç hâdisesinde *sidretü'l-müntehâ*da bakışını Allah'tan başka hiçbir yöne çevirmemiştir. *Tavâsîn*'de sıklıkla miraç hadisesine atıfta bulunan Hallâc-ı Mansûr, "Sidretü'l-müntehâ. Bakmadı orada, orada hakikatin hakikatine, sola; hakikate, sağa. Onun gözü hedefini şaşmadı, sapmadı"⁷⁰⁹ diyerek kâmil insan ile Hz. Peygamber (s.a.) arasında ahlâkî tavır bakımından bir irtibat kurar. Hallâc-ı Mansûr'a göre, İblîs'in Âdem'e secde etmemesinin temel nedeni birtakım kıyaslarda bulunmasıdır. Halbuki Hz. Peygamber miraçta kendisine yöneltilen ilâhî buyruk karşısında herhangi bir sorgulamaya başvurmamaktadır. Hallâc-ı Mansûr bu konudaki düşüncelerini "İblîs'e: "Secde et!" dendi, Ahmed'e: "Bak!" O secde etmedi, Ahmed de sağa sola bakmadı" diyerek ortaya koyar.⁷¹⁰

4.3. İlim-Amel Eleştirisi

İlmin amele üstünlüğü meselesi aynı zamanda diğer dini düşünce okullarına yönelik zımnî bir eleştiriyi içinde barındırmaktadır. Sûfilerin genel yaklaşımı kelâm ve fıkıh okullarının dinin maksadını oluşturan ilim bahsine yeterince eğilmediklerini yönündedir. Bu nedenle kelâmın itikatla, fıkıhın ise amel ile ilgili yaklaşımlarının tasavvufun ilim görüşüyle tamamlanması gerektiğini düşünürler. Bu noktada tasavvuf, kelâm ve fıkıhı reddetmek yerine söz konusu iki disiplini temel alarak, kendi öğretisini bu iki geleneğe eklemlmeyi amaçlar.⁷¹¹ Sûfilerin sünnî düşünce geleneği ile irtibatları biri savunmacı (apolojik) diğeri ise eleştirel olmak üzere iki şekilde gerçekleşir. Savunmacı tavır, tasavvufun özde fıkıh ve kelâm ile uyum içerisinde olduğunu temellendirmeye çalışırken; eleştirel söylem ise toplum içindeki şekle dayalı dindarlık biçimleri ile dini otoriteye sahip kimselere yöneliktir. Eleştirilerin mihrinde bilgi-eylem arasındaki tutarsızlık

⁷⁰⁹ Hallâc-ı Mansûr, **Kitâbu't-Tavâsîn**, s. 96.

⁷¹⁰ Hallâc-ı Mansûr, **Kitâbu't-Tavâsîn**, s. 101.

⁷¹¹ Kuşeyrî, "Sûfilerin Akâid ve Tevhit Meseleleri Hakkındaki İnançların Açıklanması" başlıklı bölümde yirmi yedi sûfiden naklettiği rivayetlerin hepsinin tek bir noktaya işaret ettiğini yani tasavvufun akâid bahsinde sünnî düşünce ile uzlaşa içinde olduğunu söyler. Dolayısıyla Kuşeyrî, sûfî şeyhlerin ittifakla serdettikleri görüşlerin, savunduğu iddia için kuvvetli bir delil olabileceğini düşünmektedir. Bkz. Kuşeyrî, **Risâle**, s. 19. Benzer şekilde Kelâbâzî ve Ebû Nasr Serrâc, tasavvufun sünnî düşünce ile uzlaşa içerisinde bulunduğunu kanıtlamak amacıyla telifte bulunan sûfiler arasında zikredilebilir.

bulunmaktadır. Sûfilere göre bu kimselerin davranışları şekil ve içerik bakımından ihlâslı iken; niyet, içerik ve ilim bakımından ise riya yüklüdür.

4.3.1. Riya

Muhâsibî, ahlâkî eylemlerin gerekçesini üç başlık altında toplar: (a) İnsanların övgüsünü kazanmak yahut kınamasından kaçınmak, (b) Uhrevî ödüle kavuşmak yahut cezadan sakınmak, (c) Allah'ın rızasını elde etmek. Ona göre insan ahlâkî eylemlerinde insanların övgü ve yergilerini dikkate alarak hareket ederse riya ortaya çıkar.⁷¹² Bu meyanda Muhâsibî, riya kavramını “Riyakâr (mürâî) kişi, övgüyü sever, yergiden nefret eder”⁷¹³ diyerek açık bir şekilde ifade eder. Bununla birlikte onun Ebû Mûsa el-Eş'arî'den aktardığı aşağıdaki rivâyet temsil gücü yüksek bir mahiyete hâizdir:

“Bir bedevi Hz. Peygamber'e gelerek sordu: “Ey Allah'ın elçisi, adam kahramanca savaşıyor. Yani kavminin üstün gelmesini, yenilip yok olmasını önlemek isteyerek cansiperâne savaşıyor. Ön saflarda görülmek için savaşa atılıyor.” Hz. Peygamber de şöyle cevap verdi: “İşte bu, kalben övülmek peşinde koşmak, değerinin bilinmesini istemektir. Bu adam, anılıp, adının yaşatılması için savaşıyor. Bu dillere destan olmak isteğidir.”⁷¹⁴

Muhâsibî riya'yı en basit şekliyle “Kulun Allah'a itaat ederken kullara yaranmak istemesi” şeklinde tanımlar.⁷¹⁵ Dolayısıyla riya gözle görülebilir bir niteliğe sahip değildir. Bu nedenle Muhâsibî, riya'yı karıncanın yürüyüşünden daha gizli bir şey olarak tanımlar.⁷¹⁶ Ona göre riya insanın eylemlerinde doğrudan gözlemlenemeyen, kalbin eylemlerinde ortaya çıkan, insanın ancak marifetle farkına varabileceği ahlâkî bir durumdur. Muhâsibî riyanın bu özelliğini şu sözleriyle ifade eder:

“Vehb'den nakledildiğine göre şöyle demiştir: Kor nasıl odunun içinde gizli ise tutku da (şehvet de) kalpte öylesine gizlidir. Üstüne varıldığı zaman ortaya çıkar, bırakıldığında ise gizlenir. Riyanın en açık şekli yalandır, en gizli şekli ise hiledir. Yani o kendisinden haberdar olana gizlidir. İlimle araştırıp soruşturan ve ona marifetle bakan kimse içinse apaşıktır.”⁷¹⁷

⁷¹² İhsan Memişbey, **İlk Sûfilerde Riya Kavramı: Muhasibi Örneği**. (Yüksek Lisans Tezi); Tahsin Kula, “El-Muhâsibî'ye Göre Riya'nın İnsanın Olumsuz Kişilik Yapılanmasına Etkisi”, **Dicle Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi (DÜSBED)**, 2017, C. 9, Sayı: 19, ss. 37-49.

⁷¹³ Muhâsibî, **Âdâbu'n-Nüfûs**, s. 94.

⁷¹⁴ Muhâsibî, **Riâye**, ss. 138-139.

⁷¹⁵ Muhâsibî, **Riâye**, s. 132.

⁷¹⁶ “Rivâyete göre riya, yetmiş küsur bölümdür ve koca bir kayanın üzerinden geçen bir karınca izinden bile daha gizlidir. Heyhat! Şu benim zavallı aklım kayanın üzerindeki karınca izini bile fark edemezken ondan daha gizli olanı nasıl fark edecek ki?” Muhâsibî, **Vesâyâ**, ss. 196-197.

⁷¹⁷ Muhâsibî, **Riâye**, ss. 127-128.

Muhâsibî, rıyanın biri ağır diğeri ise hafif olmak üzere iki şekli olduğunu söyler. Rıyanın en ağır türü, insanın Allah’a itaat ederken insanları gözetmesidir.⁷¹⁸ İnsan her ne kadar görüntü itibarıyla Allah’a kulluk ediyor görünse de gerçekte insanlara kulluk etmektedir. Bu durum ise Muhâsibî’ye göre mecâzî şirki ifade eder. Rıyanın en hafif türü ise insanın Allah’a itaat ederken karşılığını Allah’tan beklemekle birlikte diğer taraftan insanlara şirin görünme arzusu içerisinde bulunmasıdır. Muhâsibî, rıyanın bu türünde biri Allah’ı diğeri ise insanı irade etmek gibi iki iradenin bir araya geldiğini söyler.⁷¹⁹ Ağır olan riyada, sadece insanların övgüsünü kazanmak istenirken; hafif olan riyada ise hem insanların hem Allah’ın övgüsünün talep edilmesi gibi paradoksal bir durum söz konusudur. Muhâsibî, bu iki anlamıyla rıyayı amelde şirk olarak tanımlayarak bu konuda Muhammed b. Lebid’den rivayetle Hz. Peygamber’in şu hadisini nakleder:

“Sizin hakkınızda korktuğum küçük şirkten sizi sakındırıyorum. Dediler ki: Nedir bu küçük şirk? Hz. Peygamber: Riyadır buyurdu. Ve devam etti: Allah Teâlâ amellerinin karşılıklarını görecekları günde kullarına şöyle buyuracaktır: Dünyadayken yaranmaya çalıştığınız kimselerin yanına gidin. Bakın, onlardan herhangi bir karşılık görebilecek misiniz?”⁷²⁰

Muhâsibî, riya düşüncesini engellemek yahut ortaya çıktıysa gidermek için iki yöntem teklif eder. Bunlardan ilki, insanın ahlâkî eylemlerinin Allah tarafından bilinmesini yeterli görerek rıyayı başlangıçta geri püskürtmesidir ki Muhâsibî, bu düşüncesini şu sözleriyle ifade eder: “Rıyayı önlemede en güçlü olan kimse, ilk dürtüyü halkın bildiğini hatırlatarak bunun yanında yaratıcısının bilmesini yeterli görerek reddeden insandır.”⁷²¹ Görüldüğü üzere rıyayı önlemede en etkili yöntem, ortaya çıktığı ilk anda fark edilerek terk edilmesidir. İkinci yöntem ise insanın sürekli, niyet ve amellerinin uhrevî sonuçları üzerinde düşünerek Allah’nın azabından yahut O’nun rızasından mahrum kalmakla kendini korkutmasıdır.

Muhâsibî, riya konusunda içinde yaşadığı toplumu sert ve ağır tenkitler yöneltir. Onun eleştirisi daha çok dindar ve âlim görüntüsü altında, makam, mevki, şan, şöhret gibi dünyevî pâyeler devşirmek isteyen din bilginlerine yöneliktir. Muhâsibî, davranışları aklın ve niyetin bir göstergesi olarak değerlendirdiği için bakışı ve konuşmasıyla riyakâr olduğunu tespit etmenin hiç de güç olmadığı kimseleri şu sözleriyle eleştirir:

⁷¹⁸ Muhâsibî, **Riâye**, s. 134.

⁷¹⁹ Muhâsibî, **Riâye**, ss. 134-135.

⁷²⁰ Muhâsibî, **Riâye**, ss. 134-136.

⁷²¹ Muhâsibî, **Riâye**, ss. 148-149.

“Korkarım zamanımız âbidlerinden hemen hepsi, hilebaz ve kendini bilmez kimselerdir. Bilmem kaç giysisiyle gösterişte, kişiliği ile alçaktır ve dünyanın en küçük kıymığına kurbandır. Nice namaz kılan, oruç tutan, gazaya katılan, hacca giden, ağlayan, dine çağırان, dünyada zâhidlik gösterisi yapıp, âlemlerin Rabbine karşı vicdânında hiçbir sadakat hissi bulunmadığı için zühdü reddeden kimseler vardır. Bunlar zâhirde gösterdikleri kullukla insanlara âbidlik taslarlar, içten ve samimi olduklarını düşünürler ama buna rağmen organları her şeyi ortaya döker; gözleri Allah’ın hoşlanmadığı şeye bakar, dilleri Allah’ın sevmediği şeyi konuşur. Bu dil kızdığında veya insanlarla ilişki kurduğunda O’nun mahabbet beslemediği şeyleri telaffuz eder, karşılıklı konuşmada ya gıybet ya da başka (kötü) şeyleri terennüm eder.”⁷²²

Muhasibî’nin ikinci eleştirisi rıyanın İslâm toplumlarının gündelik dilinde ihlâs formu içinde yani “Allah râzı olsun” ya da “Allah rızası için” şeklinde bir dua ve teşekkür olarak kullanılmak sûretiyle örfe dönüştüğüdür. Dolayısıyla herhangi bir Müslüman gündelik hayatın pek çok safhasında birçok şeyi Allah rızasını gözeterek yaptığını sıklıkla dile getirebilir. Bununla birlikte hiç kimse onun bu ifadesini olağan üstü bir hâl ya da yüksek ahlâkın bir ölçütü olarak değerlendirmez. Zira zamanla Allah rızasını dile getirmek Müslüman toplumlarda yaygınlaşmış bir alışkanlık ya da örfe dönüşmüştür. Bu durumu erken dönemde sûfiler içerisinde ilk fark edenlerden biri Muhâsibî’dir. Nitekim “Biz sizi ancak Allah rızası için doyuruyoruz, bir karşılık ve teşekkür beklemiyoruz” (İnsan, 76/9) âyetine Mücâhid’in “Sâdık kullar bu sözü dilleriyle değil, ama sadece kalpleriyle söylüyorlar”⁷²³ şeklindeki yorumuna yer vererek Allah rızasını gözetmenin lafzî olarak değil, kalbin bir ameli olarak dile getirilmesi gerektiğinin altını çizer. Allah rızası terkiibinin lafzî ya da kalbin bir ameli olarak söylenmesi arasındaki farkın ne olduğu sorulacak olursa buna Muhâsibî’nin cevabı, ilkinin zannî diğerinin ise yakîne dayalı bir bilgi neticesinde ortaya çıktığı yönünde olacaktır.

Muhâsibî, rıyayı yanlış akıl yürütmenin hem sebebi hem de sonucu olarak insanın fiillerinden kaynaklanan irâdî bir kötülük olduğunu düşünür. Bu düşüncesini temellendirmek içinse basit bir muhâsebe pratiğine başvurur. Sözelimi, insan, başka insanların ilgi, onay ve beğenilerini kazanmak maksadıyla hareket ederse bu gayesine hiçbir zaman ulaşamaz. Zira takdir görmek için insan tarafından sergilenen davranışları insanlardan bir kısmını memnun ederken diğer kısmını ise kızdırabilir. Dolayısıyla insanların tümünü memnun etme isteği özünde beyhude bir çabadan ibarettir. Öte yandan

⁷²² Muhâsibî, **Riâye**, ss. 43-44. Benzer ifadeler için bkz. “Zamanımız söz söyleyenlerinden geneli, aldanmış ve hilebaz insanlardır. Kendimizi zâhidler ve sûfiler sayarız. Ama belki de Allah katında fâcir ve fâsıklardanızdır. Böyle olmadığımızdan nasıl emin olabiliriz? Oysa gün geçmiyor ki gerek organlarımız ve gerekse vicdanlarımızla kibir, kendini beğenmişlik, çekememezlik gibi günahlar işleyip dününkine bugünkünü eklememiş olalım. Hayatımızın her bir gününde kalp ve organlarımızla birtakım günahlar işliyor, bunları dünün katmer katmer olmuş günahlarına uluyoruz.” Muhâsibî, **Riâye**, ss. 45-46.

⁷²³ Muhâsibî, **Riâye**, ss. 132-134.

insan hesapsız bir şekilde insanların övgülerini ararken tüm ilgileri de darmadağın olacaktır. Muhâsibî bu hususu “İnsanlar onu övmekle ne yaşam süresini uzatabilir ne rızkını çoğaltabilir ne ağzının tadını ziyadeleştirebilir ne herhangi bir belâyı başından savabilir ve ne de Allah’ın takdir etmiş olduğu kötü bir şeyi ondan uzaklaştırabilir”⁷²⁴ diyerek insanın irade ettiği odak noktasının zayıflığına işaret eder. Bu durumda insana sadece sergilediği amelin meşakkati ile Allah’ın rızasından mahrum kalmanın üzüntüsü kalır.

Muhâsibî, riya ile akıl/idrâk yetkinliği arasındaki ilişkiye dikkat çekmek için “Böbürlenme kalbi kör eder”⁷²⁵ diyerek yaklaşımını ortaya koyar. Muhâsibî’nin akıl hakkındaki öğretisine değindiğimiz bölümde kalbin, insanın idrâk yetilerinden biri olarak değerlendirildiğinden bahsetmiştik. Dolayısıyla, Muhâsibî’ye göre kalbin körleşmesi esasında yanlış akletmenin başka bir ifadesidir. Bu durum kibirli bir insanın ‘en doğru, en iyi, en güzel olanı ben bilirim yahut ben en üstün varlığım’ şeklindeki akıl yürütmesinde açıkça görülebilir. Zira insan herhangi bir konuda üstünlük sağlasa da farklı bir meselede başka bir kimse kendinden üstün olabilir. Bu nedenle insanlar arası üstünlük izâfî bir durumdur. Kibir ise insanın boş bir kuruntusundan ibarettir. Muhâsibî, bu konuda “Yeryüzünde hakkı olmayarak tekebbüre kapılanları, âyetlerimi anlamaktan alıkoyacağım”⁷²⁶ meâlindeki âyete getirilen yorumlara yer verir. Tefsirlerden ilki, “Kalplerini Kur’ân’ı anlamaktan çevireceğim” şeklinde iken; diğeri ise “Kalpleriyle melekût arasına perde koyacağım, yani gayba yakîn gözüyle bakmalarına, ibret almaktan alıkoyacağım” yönündedir.⁷²⁷ Muhâsibî, akıl ile ahlâk arasında kurduğu etkileşimi ifade etmek üzere karanlık metaforuna başvurur. Ona göre insan erdemsiz bir fiil işlediğinde, kalpte bir bölüm kararmaktadır. İnsan gayr-ı ahlâkî eylemlerde ısrar ederse, kalbinin tümü kararabilir. Bunun Muhâsibî öğretisi açısından anlamı, insan idrâkinin işlevselliğini kaybedeceğidir.

Muhâsibî, riyanın insan davranışlarının neredeyse tümünde gözlemlenebileceğini söyler. Ona göre riyanın insanda görünürlük kazandığı noktalar şu şekilde özetlenebilir: Beden, söz, hareket, amel, sohbet ve yakınlık. Beden ile riya, bir kimsenin kendini zayıf

⁷²⁴ Muhâsibî, **Riâye**, ss. 142-143.

⁷²⁵ Muhâsibî, **Riâye**, s. 267.

⁷²⁶ A’râf, 7/146

⁷²⁷ “İsa b. Meryem’den rivâyet edilmiştir: Tohum ovanın üstünde yeşerir, kayanın değil. Hikmet de böyledir. Mütevazı kimsenin kalbinde olur, mütekebbirin değil. Görmez misin ki başı tavana kadar varanın başı yaralanır; başını eğseydi tavan ona gölge ve örtü olurdu. Mütekebbirler için getirilmiş misaldir: Tekebbüre kapılırsa Allah onu alçaltır ve kalbinden hikmeti anlama gücünü alır; tevazu gösterirse hikmeti anlama ve ondan faydalanma gücü verir.” Muhâsibî, **Riâye**, s. 301.

ve bitkin göstererek oruçlu izlenimi vermesi türünden beden dindarlık görünümü için araçsallaştırılmasından ibarettir. Bazı kimseler zühd-zâhid izlenimi vermek maksadıyla eski ve pejmürde kıyafetleri tercih ederken; diğerleri ise mevki ve makam sahipleri aracılığıyla dünyevî bir paye elde etmek adına daha iyi bir kıyafeti tercih edebilirler. Bu durumda yeni yahut eski kıyafetleri tercih etmek tamamen niyete göre değişkenlik arz eder.⁷²⁸ Muhâsibî, beden üzerinden yapılan riya için şunları söyler:

“Kul darmadağın olmuş saçlar, içine çökmüş gözler, tıraşlanmış bıyıklar, kökünden kazınmış ya da bırakılıp salınivermiş saçlarla riyakârlık yapar. Böyle davranmakla Hz. Peygamber’in giyiniş tarzını, yüzündeki secde izini, pejmürde kıyafetini, özensiz vaziyetini ve din ehline özentisini izhâr etmek ister. Giysisini temizlemeyi bırakır, ibadette tevâzu göstererek kendi değerini sözde, çevresi gözünde küçültmek ister.”⁷²⁹

Muhâsibî, bedenle riya yapanları “Semizlikleri, renklerinin saflığı ve parlaklığı, soylarının köklü oluşu” minvalinde betimleme suretiyle eleştirir. Fakat ona göre din kisvesi altında yürütülen riya ile mukayese edilecek olursa, beden üzerinden yapılan çok hafif bir erdemsizlik olarak mütalaa edilebilir.⁷³⁰ Din kisvesi altında ortaya çıkan riyada din bilginleri, sahip oldukları ilme rağmen aldanmış olmakla itham edilirler. Bu noktada Muhâsibî’ye “İnsan sahip olduğu ilim ile nasıl aldanabilir” şeklinde bir soru yöneltilir. O, “Bilirler ama yapmazlar, ezberledikleri lafızların manalarını idrâk etmezler” sözleriyle bu soruya cevap verir. Muhâsibî açısından ilmiyle gaflet içinde bulunan âlim ile câhil kimse mukayese edilse, câhil bilmediği için mazur görülebilir.⁷³¹ İlmiyle âmil olmamakla itham edilenlerin başında fâkihler gelmektedir. Muhâsibî, fakihleri ‘Fıkıh ilmini bilmekle kendilerini güvende bilirler halbuki aldanırlar’ sözüyle eleştirir. Ona göre gerçek fıkıh, tasavvuf anlamında fikh-ı bâtındır. Bu iddiasını temellendirmek için Hasan-ı Basrî’nin ‘Sen hiç fakih gördün mü?’ Fakih gecesini (namaz kılarak), kâim (ayakta), gündüzünü sâim (oruçlu) geçiren, dünyaya kalbinde yer vermeyen (zâhid) kimsedir” sözüne atıfta bulunur.⁷³²

Muhâsibî, söz ile yapılan riya için cedel ve retorik yöntemini kullanan kelâm bilginlerini, kurrâları, şâirleri ve belâgat ustalarını örnek gösterir.⁷³³ Özellikle *Fehmü’l-*

⁷²⁸ Muhâsibî, *Riâye*, ss. 142-143.

⁷²⁹ Muhâsibî, *Riâye*, ss. 145-146.

⁷³⁰ Muhâsibî, *Riâye*, ss. 145-146.

⁷³¹ Muhâsibî, *Riâye*, ss. 357-358.

⁷³² Muhâsibî, *Riâye*, ss. 360-361.

⁷³³ “Hikmetle konuşmak, tartışma esnasında kanıt getirmek, hadisi ezberlemek, delili zikretmek, ilmi olarak kavramak, Allah’ı dille zikrettiğini vurgulamak, ma’rufu emretmek, münkeri nehyetmek, Allah’tan ürperdiğine kanıt olsun diye, diyalog sırasında sesini kısmak, (Kur’ân) okurken sesi güzelleştirip süslemek. İşi dünyevi bakımdan yapanlar ise tartışma esnasında ya da haklar gibi konularda akıcı bir şekilde ve güçlü deliller getirerek konuşmak suretiyle mürâilîk yaparlar. Örneğin güzel seslilik, şiir ezberleme yeteneği,

Kur'ân adlı eserinde Kur'ân ile ilişkini lafzî okuyuş seviyesinde tutan kurrâ ve din âlimlerini sert bir şekilde eleştirir. Çünkü bu kimseler Kur'ân'ı akletme (anlama) ve onunla amel etmeyi göz ardı etmektedirler. Halbuki ona göre bir mü'minin Kur'ân'ı okumasının maksadı idrâk ve amel etmek olmalıdır. Bir diğer riya türü amel ile yapılandır. Muhâsibî, bunun için namazı uzatan ve okuyuşunu titretmek suretiyle huşu içerisindeymiş izlenimi vermek isteyenlerin davranışlarını örnek olarak verir.⁷³⁴ Ona göre amel ile riyakârlık yapan kimseler, “Biriyle karşılaştığında ve yürürken gözlerini büyük bir edayla kapatır, açar, başını eğerek, herhangi bir meseleyle karşılaştığında güya vakarlı edayla durup düşünür.”⁷³⁵ Riya türleri içerisinde sonuncusu yakınlık kurmak şeklinde ortaya çıkar. Bu kimseler ya bir yöneticiye yahut bir din bilginine yakınlık kurarak mevki, makam ya da şöhret gibi dünyevî bir iktidar devşirmek isterler. Muhâsibî bu kimselerin, toplum önünde infâk etmekten büyük bir haz duyduklarını, gösterişli elbiseler giyerek ve şatafatlı binekler kullanarak yöneticilere din bilgini kisvesi altında yakınlık kurmaya çalıştıklarını başarılı bir şekilde tasvir eder.⁷³⁶ Muhâsibî'nin yakınlık kurmakla riyakâr olarak nitelediği kimseler hakkındaki gözlemleri şöyledir:

“Yazık sizlere! Ruhbanlaşmış kimselerin mahallesinde ikamet ediyor ve Allah'a giden yolda yürütenlere yol mu açıyorsunuz? Aslında siz dünya malı sahibi olanlara dünyadan vazgeçmelerini söylerken o malları usulca size teslim etmelerini istiyorsunuz. Yazık size! Düşünün bir kere, içerisi zifiri karanlık olan bir evin damına kandil konulmasının ne faydası olur? İşte sizin durumunuz budur; kalpleriniz zifiri karanlık halde iken ağızlarınızda ilim olsa neye yarar ki!”⁷³⁷

Muhâsibî, bir kimsede riyanın bulunup-bulunmadığının şu sorular üzerinden tespit edebileceğini söyler: “İnsanlar ve toplum içindeyken gayretli ve çalışkan iken; tek başına kaldığında tembellik yapıyor mu?” “Yapılan küçük yahut büyük her işten övgü ve takdir bekliyor mu?”⁷³⁸ Muhâsibî'ye göre bir kimse bu iki soruya olumlu yanıt veriyorsa kendisinde riyanın olduğunu bilmelidir.⁷³⁹ Peki kendisinde riyanın bulunduğunu fark eden kimse bu durumda amelini terk mi etmelidir yoksa tamamlaması gerekir mi?

şarkı ve şiir söylemeye elverişli güzel ve kuvvetli seslilik, hep dünyevi mürâîlik için kullanılabilir.” Muhâsibî, *Riâye*, ss. 146-147.

⁷³⁴ Muhâsibî, *Riâye*, ss. 144-147.

⁷³⁵ Muhâsibî, *Riâye*, s. 147.

⁷³⁶ Muhâsibî, *Riâye*, ss. 145-146.

⁷³⁷ Muhâsibî, *Vesâyâ*, s. 75.

⁷³⁸ Muhâsibî, *Kasd ve'r-Rücû ilâllâh*, ss. 262-264.

⁷³⁹ “-Riyakâr (mürâî) adamın özelliği nedir?

-Üç özelliği vardır:

a) İnsanlar arasında oldukça gayretli olmak,

b) Tek başına bulunduğu tembellik etmek,

c) Yaptığı her işten övgüyle bahsedilmesini beklemek” Muhâsibî, *Kasd ve'r-Rücû ilâllâh*, ss. 262-263.

Muhâsibî, bu konuda iki şekilde hareket edilebileceğini söyler: (a) Amele başlanmadan önce riya ile ilgili hatarât gelirse bunu ortadan kaldırmadan eyleme başlanılmamalıdır. (b) Amelin başlangıcında niyet sahih iken süreç içerisinde riya ilişirse, söz konusu amel bırakılmaz ve fakat davranış riyadan arındırılır.⁷⁴⁰ Muhâsibî, *Âdâbu'n-Nüfûs*'ta insanın amelini yenileyerek riyadan ihlâsa dönüşünü şu örnekle izah eder:

“Buna şu adamın hali örnek verilir. Bu adam bir kavmi yemeğe davet ediyor. Bunu yaparken nefsini yokluyor, kararını gözden geçiriyor. Derken o kişi, falan kişiyi bir konuda anlaştığı için davet etmiş, diğer kişiyi küstahlık yapmak için çağırmış, berikini hizmetinde kullanmak ve güdümü altına almak için davet etmiş, ötekini yaptığı zulmüne yardım etmesi gayesiyle çağırmış. Yine o topluluktaki birini kendisini övmesi için, diğer kişiyi başkasıyla oturup kalkmayı bırakıp, kendisiyle oturup kalksın diye çağırmış, bir başkasını da karşılaştıklarında kendisini güzel karşılaştın, izzeti ikram göstereceğin diye davet etmiş. Bu ve benzeri durumların hiçbirinde Allah (c.c.) adına bir şey yoktur. Bunların tümü dünya içindir. Kişi, nefsinde bu durumun olduğunu anladıysa iradesinde Allah'ın rızasının olmadığını, Allah'tan bir mükafaat beklediğinin bulunmadığını hissederse o zaman, nefsinde şunu der: Hayır! Ben ilk niyetimi terk ediyor, ikinci niyete geçerek sadece Allah'ın rızasını ve âhiret yurdunu talep ediyorum”⁷⁴¹

Muhâsibî, riya ile kibir arasında bir geçişkenliğin olduğunu düşünür. Ona göre kibir kavramı kendi içerisinde hiyerarşik bir yapıya sahiptir. İnsan-insan yahut Allah-insan ilişkisine göre kibir farklı şekillerde tanımlanabilir. Muhâsibî, Allah-insan arasındaki kibri *idlâl* olarak adlandırır. Ona göre idlâl, insanın amellerinde Allah'ın aktif bir unsur olduğunu unutmaması anlamına gelir. Sözelimi insanın ‘Şu kadar iyilik yapmama rağmen karşılığı bu mu?’ yönündeki serzenişi buna güzel bir misâl teşkil eder. Açıktır ki bu ifade, bir tür yapılan iyiliği başa kakma durumunu imâ eder. Muhâsibî insanın bu konuda şikâyet etmesinin sebebinin, kendisine iyilik yapma imkânı verenin Allah olduğu unutmamasıyla açıklar. Dolayısıyla ona göre insan herhangi bir iyilik yapmakla Allah'ı kendisine borçlandırmak şöyle dursun, aksine söz konusu erdemi gerçekleştirirken kendisine sunulan şartların (nimet) teşekkürünü bile ödeyemez.⁷⁴² Bununla irtibatlı olarak Muhâsibî şu hadise yer verir: “Ameline güvenmenin (idlâl sahibinin) namazı başından daha yükseğe çıkmaz.”⁷⁴³

⁷⁴⁰ Muhâsibî, *Riâye*, ss. 210-211.

⁷⁴¹ Muhâsibî, “İradeyi Riyadan İhlâsa Taşıma Hususunda Sıdkı Bilmek”, *Âdâbu'n-Nüfûs*, ss. 146-147.

⁷⁴² Muhâsibî, insanın yaptığı ibadetler karşısında bir ödül beklentisi içerisinde girmesini yanlış bir akıl yürütmenin sonucu olduğunu iddia eder. Şayet Allah ile insan arasındaki ilişki, bir terazinin iki kefesi arasındaki denge ise, o halde Allah'ın insana ihsan ettiği sayısız nimet karşısında insan ancak şükredebilir. Bu konuda Muhâsibî, kusur ve eksikliklerinin farkında olan bir doktorun yaptığı işle övünmeye fırsat bulmak bir yana söz konusu noksanlıklarından mütevellit sıkıntı içerisinde olacağını söyler. Dolayısıyla bir mü'min her ne yaparsa yapsın daima Allah karşısında âciz olacağını bilmesi ve bu nedenle de ödül gibi bir beklenti içerisinde girmek yerine daima minnet ve şükran içerisinde olması gerektiğini söyler. Bkz. Muhâsibî, *Vesâyâ*, ss. 108-109.

⁷⁴³ Muhâsibî, *Riâye*, s. 275.

İnsan ile insan arasındaki kibir ise insanın hemcinslerinden kendini üstün görmesiyle ortaya çıkar.⁷⁴⁴ Muhâsibî, kibrin bu türüne örnek verirken, câhiliye dönemi Araplar arasındaki insan tipolojilerine atıfta bulunur. Bu kimselerin sahip oldukları kibir gündelik yaşamlarında fiziksel olarak dik durma ve eğilmeme şeklindeki davranışsal bir alışkanlığa dönüşmüştür. Muhâsibî'ye göre bu durum İslâmiyet'in başlangıcında bazı Arapların niçin secdeye mesafeli durduklarını açıklayan bir veçheye sahiptir. Muhâsibî'nin ifadeleri şu şekildedir:

“Bu öyle bir dereceye varmıştı ki, onların birinin bir şeyi düşse eğilip onu almaktansa bırakmayı tercih ederdi. Bugün de öyle insanlar vardır ki pabucu kopup düşse eğilmemek için dönüp almak istemez. İşte bu sebeple (Araplar eğilme ritüeline katlanmamak için) secdeden yüz çevirilerdi.”⁷⁴⁵

Son olarak Muhâsibî'nin dikkat çektiği bir diğer husus insanın erdemli eylemlerinden kibir duymasıdır.⁷⁴⁶ Bunun engellenmesi için sûfiler tarafından ibadetlerin gizliliğine vurgu yapılır. Tasavvuf düşüncesinin erdemli eylemlerin gizliliği noktasında koyduğu nihai ölçü kirâmen kâtibin meleklerinin dahi insanın Allah için yaptığı amellerden haberdar olmamasıdır. Kuşeyrî bu konuda Cüneyd-i Bağdâdî'den şöyle bir rivayette bulunur: “İhlâs Allah Teâlâ ile kul arasında bulunan bir sırdır. Melek bilmez ki sevabını yazsın, şeytan bilmez ki müdâhale ederek bozsun, hevâ bilmez ki onu maksadından saptırsın.”⁷⁴⁷ Muhâsibî, bu konudaki yaklaşımını “Müslümanlar çok fazla dua ederlerdi; fakat sesleri hiç duyulmazdı. Duaları adeta Rabbleri ile aralarındaki bir fısıldamadan ibaretti”⁷⁴⁸ diyerek ortaya koyar. Ona göre Peygamber'in mü'minlerin birbirlerini övmelerini yasaklamasının esas nedeni budur.⁷⁴⁹ Çünkü gerçek övgünün sahibi Allah ise o halde insanın tevhid ilkesi gereği, toplumun takdirinden sakınması gerekir. Dolayısıyla Muhâsibî'ye göre ahlâkî yetkinlik ile övgü/takdir arasında paradoksal bir ilişki mevcuttur.⁷⁵⁰ Sözelimi bir kimse, “Sabrettim, kurtuldum, güzel yaptım, uğraştım, anladım” gibi ben kipiyle cümleler kurarak yaptığı ameller ile kibre düşebilir. Halbuki insan, yaptığı iyiliği kendisine Allah'ın bir imkân olarak bahşettiğini

⁷⁴⁴ Muhâsibî, **Riâye**, ss. 302-303.

⁷⁴⁵ Muhâsibî, **Riâye**, s. 303.

⁷⁴⁶ Muhâsibî, “Salihlerin ve Riya Ehlinin Övülme ve Yerilme Durumundaki Tavırları”, **Âdâbu'n-Nüfûs**, ss. 99-100.

⁷⁴⁷ Kuşeyrî, **Risâle**, s. 244.

⁷⁴⁸ Muhâsibî, **Vesâyâ**, s. 150.

⁷⁴⁹ Muhâsibî'nin aktardığı hadis şu şekildedir: “Bu rivâyete göre adamın biri Hz. Peygamber (s.a.v.)'in yanında bir başka adam hakkında övgü dolu sözler söyler. Bunun üzerine Hz. Peygamber (s.a.v.) şöyle buyurur: Eğer o övdüğün arkadaşın burada olsaydı ve söylediklerinden râzı olsaydı, sonra da ölseydi, doğrudan cehenneme giderdi.” Muhâsibî'nin aktardığı bir başka rivâyet: “Dikkat edin, sakın birbirinizi övmeyiniz! Övgücü kimseleri gördüğünüzde yüzlerine toprak serpiniz.” Bkz. Muhâsibî, “Övgünün Tehlikeleri” **Vesâyâ**, ss. 173-183.

⁷⁵⁰ Muhâsibî, “İlmin Âfetleri”, **Vesâyâ**, ss. 205-211.

hatırlasa kibir yerine âcizlik ortaya çıkar.⁷⁵¹ Muhâsibî'nin verdiği bir başka örnek, Uhud savaşında Hz. Peygamber'e siper olan Talha'nın parmağının Peygamber için incinmesinden duyduğu kibir ile yün elbise giyenlerin, ipek kıyafet içerisinde bulunanlardan daha fazla kibre sahip olmalarıdır. Muhâsibî, bu konuda Hasan-ı Basrî'den şu rivâyeti aktarır: “Yün giyen, bu elbise içinde, ipek elbise giyenin, bu ipek elbisesi içindeyken (duyduğu) kibirden daha fazla kibir içindedir.”⁷⁵² Bununla birlikte Muhâsibî, mü'min ve ahlâklı kimselerde kâfir ve günahkarlara karşılık ‘ben ondan daha üstünüm’ yahut ‘ben cenneti ondan daha çok hak ediyorum’ şeklindeki övünmekten kaynaklanabilecek kibre dikkat çeker. Bu konuda “Hayatınızı hangi halde sonlandıracağınızı bilmez iken, yine hayatını hangi halde sonlandıracağını bilmediğiniz bir mü'mini nasıl küçümseyebilirsiniz? Üstelik hanginizin öbür dünyada nereye gideceğini de biliyor değildiniz ki!”⁷⁵³ diyerek insanın ahlâken kendini en iyi gördüğü durumlarda dahi akıbetinden emin olmaması gerektiği konusunda uyarır. Zira insan her an değişen bir varlıktır ve insan ölmeden önce her an ya hidayete erebilir yahut yoldan çıkabilir. Çünkü tasavvuf düşüncesine göre insanın amellerini belirleyen esas kriter amelin nicel çokluğu değil aksine yaslandığı ihlâs fikridir. Muhâsibî, bu noktada insanın kendisine şöyle bir soru yöneltmesini ister: ‘Aslın ne faslın ne?’ Bunun anlamı, asl ile ata yani Hz. Âdem; fasl ile ise insanın biyolojik babası kastedilmektedir. Böylece Muhâsibî, insanın aslının toprak faslının ise bir nutfeden ibaret olduğunu hatırlayarak kibrin yanlış bir düşünce olduğunu akletmesini ister.⁷⁵⁴

4.3.2. Te'vîl/Te'vile Sapmak

Cüneyd-i Bağdâdî, bilgi-eylem ilişkisi bağlamında içinde yaşadığı topluma yönelttiği bilim eleştirisini te'vîl ve te'vile sapmak kavramlarıyla ifade eder. Cüneyd-i Bağdâdî'nin te'vîl/te'vile sapmak kullanımı daha çok İslâm düşüncesi içerisinde yer alan din bilginlerinin dünyevî birtakım payeler elde etmek maksadıyla temsil ettikleri dini otoritenin imkânlarını istismar etmesi anlamına gelmektedir. Bu meyanda, âlimler toplum içinde şöhret, makam-mevki elde etmek yahut siyasi iktidara yakın olmak adına te'vile sapabilmektedirler. Cüneyd-i Bağdâdî, bu konudaki görüşlerini şu sözleriyle ifade eder: “Ey teşvik edilmiş, yola koyulmuş, ihtiyatlı olan adam, bil ki ilmi yüklendikten, uzun

⁷⁵¹ Muhâsibî, *Riâye*, s. 271.

⁷⁵² Muhâsibî, *Riâye*, s. 314.

⁷⁵³ Muhâsibî, *Vesâyâ*, ss. 109-110.

⁷⁵⁴ Muhâsibî, *Riâye*, ss. 318-321.

zaman ilme çalışıp onu çoğalttıktan sonra sana ve benzerlerine mâni olan şey, te'vîle sapmak ve nefsinde gizli olan dünyaya sevgi ve ona dayanmandır.”⁷⁵⁵

Cüneyd-i Bağdâdî, te'vîle sapanları genel olarak iki kategoride değerlendirmektedir: (a) Nefsinin derinliklerinde gizlenmiş olan arzu ve zaafırları bilmelerine rağmen te'vîle devam edenler. Bu gruptakiler, niyetlerindeki bozukluğu bilmelerine rağmen toplumun övgüsünü kazanmak konusunda karşı konulamaz arzularının esiri olmuş görünmektedirler.⁷⁵⁶ (b) Niyetlerini Allah dışındaki unsurlardan arındırmakla birlikte bilginin eyleme dönüşme sürecinde ihlâsı kaybederek te'vîle sapanlar. Görüldüğü üzere birinci grup niyetin başlangıcında diğer grup ise niyetin amele dönüşme sürecinde te'vîle saparak ihlâs ve sıdk çizgisinden sapmaktadırlar. Cüneyd-i Bağdâdî, bu konudaki yaklaşımını şu sözleriyle ortaya koyar:

“İlim cübbesini giyer ve te'vîl etmek suretiyle kendisini âlim göstermeye çalışır. İlme davet eder ve nefsini ilimle meşhur etmek ister. Böyle yapar ki, insanlar kendisini âlim bilsinler. Mevki ve yeri bilinince kendisinden ilim işitilince insanlar kendisine gelmeye başlayınca, avâmın başına toplanmasından câhillerin kendisini kendisinde olmayan bir sıfatla methetmesinden hoşlanır. Bu hâl ondaki te'vîl arzusunu kuvvetlendirir. İlminden karşılık beklemeye başlar. Bu dünyanın, ilmine sevap olmasına razı olur. İlmi, az paraya ve çok tehlikeye satar. Âhirete ve Allah'ın sevabına karşılık, dünyaya râzı olur.”⁷⁵⁷

Cüneyd-i Bağdâdî'nin te'vîl yapanlar için yönelttiği eleştirinin mihverinde din bilginlerinin temsil ettikleri ilim ile ticaret yapmaları bulunmaktadır.⁷⁵⁸ Ona göre, te'vîlde bulunanlar ilimleri karşılığında halktan bir ücret talep etmektedirler ki, dünyevî bir menfaate dayalı bu tavır peygamberlerin ve ulemanın ahlâkı ile uyuşmamaktadır. Cüneyd-i Bağdâdî, ilim ile haram olan bir şeyin satın alınmasını (*suht*) kötü bir ticarete benzetir.⁷⁵⁹ Bu meyanda, halifelere, emirlere yakınlık kurarak onlardan mevki ve makam devşirmek isteyenler din bilginlerini sert bir dille eleştirir. Nitekim ona göre, bu kimseler, gaflet ve nisyan içerisinde Allah'ı unutarak hareket etmektedirler.⁷⁶⁰ Bu noktada Cüneyd-

⁷⁵⁵ Cüneyd-i Bağdâdî, **Resâil**, s. 12.

⁷⁵⁶ Kuşeyrî'nin Ebû Tûrâb'tan (ö. 245/859) aktardığı şu rivâyet, ilk dönem mutasavvıfların bilgi-eylem arasındaki tutarsızlıktan hareketle nasıl çağdaşları âlim ve sûfîleri eleştirdiklerini göstermesi açısından dikkate değerdir: “Sizden hanginiz yamalı hırka giyer ve tekkede (işsiz) oturursa dilencilik yapmış olur. Mushafı yüzünden okuyan veya halk işitsin diye Kur'ân okuyanlar da dilencilik yapmış olur.” Kuşeyrî, **er-Risâle**, s. 46.

⁷⁵⁷ Cüneyd-i Bağdâdî, **Resâil**, s. 12.

⁷⁵⁸ Cüneyd-i Bağdâdî'nin çağdaşı olan sûfilerden Ebû Hüseyin Nûrî (ö. 295/907)'nin sahip oldukları ilim ile gösteriş yapanlara yönelttiği sert bir eleştiri örneği için bkz.: “Yamalı elbise incileri örterdi. Bugün ise mezbelelikteki leş örtüsü haline geldi” Kuşeyrî, **Risâle**, s. 53.

⁷⁵⁹ Cüneyd-i Bağdâdî, **Resâil**, s. 13.

⁷⁶⁰ “Daha başlangıçta onların ayağına koşmak, kapıcıların tavassutunu dilemek, kapılarında beklemek zilletine düşerler. Ya içeri girmelerine izin verilir veya geri çevrilirler. Zelil, perişan akıbetle maruz kalırlar. Alçaklık içerisinde boynu bükük dönerler. Arzularına kavuşuncaya kadar böyle gider, gelirler ve yaptıkları ilahı unuturlar. Gaflet ve nisyan onları ölüm yerlerine götürür.” Cüneyd-i Bağdâdî, **Resâil**, s. 14.

i Bağdâdî, ilmin zâhir elbisesine bürünerek insanların kendisine parmakla işaret etmesinden haz alan kimsenin durumunu acı bir ölüme benzeterek, okuyucusuna böyle alçak ve zelil bir duruma düşmekten sakınmasını öğütler.⁷⁶¹

Sonuç olarak Cüneyd-i Bağdâdî, bilginin niçin eyleme dönüşmediği ve eyleme dönüşmekle birlikte niçin sahih bir zemine (burhanîlik) dayanmadığı sorusuna iki şekilde cevap vermektedir: (a) te'vîle sapmak ve (b) dünyayı sevmek. Burada te'vîle sapmakla kastedilen, kişinin kendi anlayışına göre şeriatı yorumlaması iken; dünyayı sevmek ise mevki, makam ve şöhret gibi payeler elde etmek için bilgi üretmek anlamında kullanılır. Cüneyd-i Bağdâdî'in söz konusu tespitleri, aynı zamanda, içinde yaşadığı İslâm topluma yönelttiği sert ve güçlü eleştiriler olmak bakımından dikkate değerdir.⁷⁶² Buna göre, retorik, cedel ve safsata gibi yöntemlerle hakikat ile ilişki kurmak mümkün değildir. Burada Cüneyd-i Bağdâdî, dolaylı olarak içinde yaşadığı toplumun bireyine şu soruyu yöneltmektedir: Sen hakikati niçin talep ediyor ya da öğreniyorsun? Tartışmak için mi, muhâliflerini yenmek için mi yoksa bir iktidar devşirmek için mi? Dolayısıyla Cüneyd-i Bağdâdî, söz konusu sebeplerden hareketle te'vîle sapanların hakikat ile aralarına kalın duvarlar ördüklerini ve bu çerçevede tasavvufun bilgide kesinliği talep eden cihetiyle bir kesinlik (burhanîlik) arayışı olduğunu iddia etmektedir.

4.4. İlim-Amel Arasında İndeterminist İlişki

Bilgi-eylem (ilim-amel) arasındaki ilişki esasında nedensellik (determinizm) tartışmasının üç sacayağından birini oluşturur. Buna göre nedensellik, Allah-âlem ilişkisi bakımından, âlemin yapısı ve işleyişi ile insan fiilleri açısından olmak üzere üç alt başlık altında tartışılır. İnsanın fiillerinde nedensellik kelâm geleneğinde cebr, tevfiiz görüşü ile tevlid ve kesb teorisi bağlamında ele alınmaktadır.⁷⁶³ Tasavvuf literatüründe ise ilim-amel meselesi biri niyet-eylem diğeri ise eylem-uhrevî kurtuluş arasındaki nedensellik olmak üzere iki açıdan değerlendirilebilir. Bu nedenle ilk olarak “Niyet-amel arasındaki boşluk

⁷⁶¹ Cüneyd-i Bağdâdî, *Resâil*, s. 9.

⁷⁶² Zâhirde âlim ya da mutasavvıf kisvesinde bulunup da özünde toplumun takdir ve beğenisini kazanmak için yapılan her türlü eylem, sûfiler tarafından kimi zaman sert kimi zamanda ironi içerikli eleştirilere konu olmuştur. Bunlardan biri, Bîşr Hâfî (ö. 227/841) için aktarılan şu rivayettir. Bu rivayete göre, Hâfî, yalınayak anlamına gelmektedir ve bir gün Muâfi b. İmrân'ın evine gider, kapıyı çalar ve içeriden kim o denilince, Bîşr Hâfî “ben” diyerek yanıtlar. Bunun üzerine içeriden bir kızcağız, “İki para verip ayağına ayakkabı alsan “Hâfî” (yalınayak) lakabından kurtulursun der.” (Kuşeyrî, *Risâle*, s. 31.) Burada tasavvufun ince ve mizah unsuru güçlü bir iç tenkit örneği gösterdiğini söylemek mümkündür. Çünkü Kuşeyrî, Bîşr Hâfî'nin portresi üzerinden, zahitlikle şöhret bulma şeklinde tezahür eden gayr-ı ahlaki bir durumun ortaya çıktığını ifade eder.

⁷⁶³ Osman Demir, *Kelâmda Nedensellik*, Klasik Yay, İstanbul 2015, ss. 291-299.

fikri” daha sonra da “Amelin bireysel uhrevî akıbet üzerindeki etkisi” başlıkları altında ilim-amel arasındaki indeterminist ilişki analiz edilecektir.

4.4.1. Niyet-Amel Arasındaki Boşluk Fikri

Tasavvufa göre, bilgi ile eylem arasında her zaman tam bir mutâbakat olmayabilir. Bazen bilgi (ilim) tam olurken, eylem (amel) eksik olur; kimi zaman da eylem tam olabilirken, bilgi noksan olabilir. Bu durumda bilgiyi mi yoksa eylemi mi esas almak gerekir? Sûfîlerin bu konudaki yaklaşımı kendi içinde ayrıntılı analizleri içerir. (a) Bilgi eylem arasında her zaman tam bir mutâbakat olmayabilir. (c) Bilginin eyleme kıyasla her zaman zamansal ve değer bakımından önceliği vardır. (d) Sahih bir bilgi zemininde ortaya çıkmayan eylemler, erdem kategorisinde değerlendirilemez. (e) Sahih bir bilgiyle ortaya çıkmayan ve fakat eylem esnasında niyetini tashih etmek suretiyle erdemli eylemler ortaya konabilir.

Muhâsibî, *Riâye* adlı eserinde ilim-amel, niyet-davranış (iman-amel) arasındaki ilişki ve diyalektiği detaylı bir şekilde ayrıntılandırır. Bu çerçevede ilim-amel arasında altılı bir tasnif ortaya koyar. Fakat söz konusu tasnif, insanın erdemsiz bir eyleme yönelişiyle, bu niyetini davranış kalıbına dökme sürecini ve bunun tevbe ile ilişkisine odaklanmaktadır. Eyleme dönük ilk his ve düşünceler kalpte ortaya çıkmaktadır. Muhâsibî, kalpte beliren negatif hisleri hatarât olarak isimlendirir. Hatarâtın kalpte ortaya çıkması kendi içinde iki aşamayı (zihni yönelme-yerleşme), davranış boyutunda gerçekleşmesi aynı şekilde iki aşamayı (fiziksel yönelme-uygulama), davranışın tamamlanmasından sonra ise biri mutlak anlamda geriye dönüş diğeri ise parçalı dönüş olmak üzere toplamda altı farklı tepki gözlemlenir. Muhâsibî’nin benimsediği yaklaşım şu maddeler altında betimlenebilir:

- (a) Kalbin amellerinde hatarât belirir. Ardından hemen tevbe ile geri püskürtülür.
- (b) Kalbin amellerinde hatarât belirir ve yerleşir. Bir süre sonra tevbe edilir.
- (c) Kalbin amellerinde hatarât belirir, yerleşir. Daha sonra organlar meyleder. Fakat bir süre sonra tevbe edilir.
- (d) Kalbin amellerinde hatarât belirir, yerleşir. Daha sonra organlar meyleder ve davranışa dökülür. Ardından bundan tevbe edilir.

(e) Kalbin amellerinde hatarât belirir, yerleşir. Daha sonra organlar meyleder ve davranışa dökülür. Bir süre devam ettikten sonra tevbe edilir.

(f) Kalbin amellerinde hatarât belirir, yerleşir. Organlar meyleder ve davranışa dökülür. Bir kısmında ısrarla devam edilirken diğer bir kısmından tevbe edilir.⁷⁶⁴

Muhâsibî'nin ilim-amel arasında yaptığı bu analiz, bilgi-eylem arasında zorunlu bir nedensellik bağının olmadığını gösterir. Bu durumda niyet amele dönüşme sürecinin herhangi bir safhasında unutulur ya da iradi olarak terk edilebilir. Muhâsibî bu durumu, “Niyet başlangıçta çok iyiiken sonradan kötü bir şekle dönüşüp sahibinin amelinin ifsâat edebilir” diyerek ifade eder.⁷⁶⁵ Bunun neticesinde ahlâkî eylem ortaya çıkmayabilir ya da geri dönüş/ler (tevbe) olabilir. Muhâsibî'nin burada dikkat çekmek istediği husus, insanın niyet ve amel sürecinde kesik kesik ve birden çok anlık (ahlâkî) kıyaslar yaptığıdır. Öte yandan, niyetin, amel tamamlanıncaya kadar korunmasındaki güçlüğe, “kayaları taşımaktan, çok yaşlı develeri yürütmekten daha zor ve tehlikelidir”⁷⁶⁶ diyerek işaret eder.

Cüneyd-i Bağdâdî, ihlâs-sıdk ile ilgili olmak üzere başka bir problemin altını daha çizmektedir ki, bu bilgi-eylem arasındaki nedensellik bağının paranteze alınmasından başka bir şey değildir. Ona göre, “İhlasın başı (evveli), iradede Allah'ı tek kılmaktır. İkincisi de fiili âfetten korumaktır.”⁷⁶⁷ Buna göre, insanın herhangi bir eylemden önce sahip olduğu niyet, süreç içerisinde yani eyleme dönüşme safhasında bozulabilmektedir. Bu nedenle Cüneyd-i Bağdâdî, ihlâsın başını niyetin tamlığına (*cevdetül-niyet*) dayandırmakla birlikte, onun kemâlinin ancak niyetin eylem tamamlanana kadar muhafaza edilmesine bağlamaktadır.

Muhâsibî, niyetin amele dönüşüm sürecinde uğradığı bozulmayı, ‘niyeti yenilemek’ şartıyla tashih edilebileceğini söyler. Bunun için şöyle bir örnek verir. Söz gelimi, insan Allah'ın rızasını gözeterek birine hediye vermek üzere harekete geçer ve daha sonra aklına ‘ne kadar da cimrisin’ demelerinden çekinerek almayı düşündüğünden daha değerli bir hediye alma düşüncesi içinde kendini bulabilir. Muhâsibî insan için bunu bir âfet olarak niteler ve yapılabilecek en iyi şeyi “Niyeti yenilemek, bana en sevimli

⁷⁶⁴ Muhâsibî, **Riâye**, ss. 106-109. Ayrıca bkz. “Bazen kişi bilir, ama amel etmez; bazen bilir ve amel eder ancak yaptığı işin kendisine faydası olmaz. Sonra kişi bilir, amel eder, bunlar kendisine fayda verir; ancak daha sonra yaptıkları batıl olup gider. Bazen de kişi bilir, amel eder, faydasını görür, teslim olur ve iş tamamına erer.” Muhâsibî, **Âdâbu'n-Nüfûs**, ss. 63-64.

⁷⁶⁵ Muhâsibî, **Âdâu'n-Nüfûs**, ss. 94-95; Muhâsibî, **Riâye**, ss. 48-49.

⁷⁶⁶ Muhâsibî, **Âdâbu'n-Nüfûs**, ss. 139-140.

⁷⁶⁷ Cüneyd-i Bağdâdî, **Resâil**, s. 53.

gelen şeydir”⁷⁶⁸ diyerek ifade eder. Görüldüğü üzere Muhâsibî açısından niyet ile amel arasında bir boşluk fikri bulunmaktadır. Niyet zorunlu olarak amel ile neticelenmez, aksine amel tamamlanıncaya kadar her an başlangıçtaki niyetin içeriği değişebilir.

Cüneyd-i Bağdâdî niyet-amel arasındaki boşluğun Allah için söz konusu olmadığını söyler. Ona göre sıdk ve ihlâs terimlerinin insan ile Allah’a nispetinin farklıdır. Bu iki terim insana nispet edildiğinde, bilgi-eylem arasında bir farklılık ortaya çıkarken; Allah’a atfedildiğinde ise bilgi-eylem özdeşliği açığa çıkmaktadır. Bunun Cüneyd-i Bağdâdî’nin benimsediği yaklaşım için anlamı, Allah’ın bir şeyi bilmesi, O’nun aynı zamanda yaratması (eylem) durumudur. Dolayısıyla O’nun bilgisi ile eylemi arasında, insanda görüldüğü üzere bir boşluk fikri yoktur.⁷⁶⁹

Niyetin yenilenmesi bahsinde, kilit kavramlardan biri tevbe kelimesidir. Muhâsibî insanların bir kısmının tevbenin hakikatini idrâk etmediklerini düşünür. Bu nedenle tevbelerin büyük bir kısmı kısa süreli ve etkileri ise geçici olmaktadır. Bunun neticesi olarak bazı insanlar, tevbe etmekten pişmanlık bile duyabilmektedirler. Bu konuda Muhâsibî, insanların iki tür yaklaşım sergilediklerini söyler: i. tevbeyi birtakım bahaneler ileri sürmek suretiyle erteleyenler. ii. tevbeyi hiçbir şekilde akıllarına getirmeyenler. Birinci tür yaklaşım içerisinde bulunanların mazaretleri, ailenin tevbeye engel teşkil etmesi, bu nedenle de ailesinin ölümünden sonraya ertelenen tevbe ile çalışma ve iş hayatının koşullarının engel olması nedeniyle emekliliğe ertelenen tevbe olmak üzere iki şekilde ortaya çıkar. Bu iki tür bahane içeren tevbe, insanın kendini kandırmasından ibarettir. İkinci tür yaklaşım ise tevbe etmeyi hiç düşünmeyenlerdir ki, Muhâsibî’ye göre bu grup İslâm toplumunun en şerlileri ve fâsıkları olarak nitelenmelidir. Şu halde insan, ya öte-dünya fikrinden mütevellit uhrevî cezayı düşünerek korkmak sûretiyle tevbe eder yahut bunun muhâsebesini yapmayarak tevbe etmez ve uhrevî sonuçlarına da katlanır.⁷⁷⁰

İlim-amel arasındaki boşluk fikri aynı zamanda tasavvufun insanın kemâl sürecinin gelişimi hakkında da bir fikir verebilir. Sûfilerin maksadı, insanın yetkinliğini zandan yakîne doğru taşımak gibi bir gayeye matuf olmakla birlikte, teori ve pratikte kemâl sürecinin iniş ve çıkışları olan, duraksama ve geri dönüşlerin yaşandığı nisbeten neticeleri belirsiz bir düzlemde tanımlandığını söylemek mümkündür. Bu konuda Kuşeyrî, *Risâle*’de tasavvufa yöneldikten sonra duraksayan, geri dönen, daha sonra tevbe ederek

⁷⁶⁸ Muhâsibî, *Riâye*, s. 191.

⁷⁶⁹ Cüneyd-i Bağdâdî, *Resâil*, s. 54.

⁷⁷⁰ Muhâsibî, *Riâye*, ss. 108-109.

yeniden yola giren sûfilere dair rivâyetlere yer verir. Bu rivâyetlerden biri Ebû Amr b. Nüceyd'e (ö. 366/976) aittir:

“Derler ki Ebû Amr b. Nüceyd (tasavvuf yolunun) başlangıcında Ebû Osman'ın sohbet meclislerine devam ederdi. Sözlerinin tesirinde kaldı ve tevbe etti. Sonra bir ara işi gevşetti. Ebû Osman'ı gördükçe ondan kaçıyor ve meclislerine devam etmiyordu. Bir gün yolda Ebû Osman'la karşılaştı, yolu değiştirdi. Başka bir yola saptı. Ebû Osman onu takip etmeye başladı ve nihayet yakaladı: Evladım, sadece günahsız olduğun zaman seni sevenle arkadaşlık etme! Ebû Osman sadece bu nevi hallerinde (gevşeklik) sana faydalı olur dedi. Bunun üzerine Ebu Amr tevbe etti. Önceki (müritlik) haline döndü ve bunu başarı ile devam ettirdi.”⁷⁷¹

Sâlikin ilim-amel zemininde gerçekleşen kemâlinin bir diğer veçhesi, fenâ-bekâ ile neticelendikten sonra devam eden yetkinlik sürecidir ki, bu hususta sûfilerin genel yaklaşımı insanın kemâl sürecinin dairesel olduğu yönündedir. Fenâ-bekâ hâline kadar mücâhede ile kaîm olan sâlik, gayesini gerçekleştirdikten sonra müşâhede ile kaîm hale gelir. Bununla birlikte ilkinde bir dereceye ulaşmak için riyazet ve mücâhede yapar iken; ikinci aşamada ulaştığı dereceye sahip olarak nefis ıslahına devam eder.⁷⁷²

4.4.2. Havf-Recâ ile Va'd-Vaîd Arasındaki İlişki

İslâm düşünce geleneği içerisinde va'd-vaîd problemi genel olarak insanın erdemli ya da erdemsiz fiillerinin sonucunda Allah tarafından ödüllendirilmesi yahut cezalandırılması anlamında kullanılmaktadır. Fakat esas problem, günâh ve isyan olarak nitelendirilebilecek eylemler içerisinde bulunan insanın eskatolojik geleceği hakkındadır. Bu insan, Allah tarafından ebedî bir cezaya mı çarptırılacak yoksa belli şartlar dâhilinde affedilecek midir? Bu anlamıyla va'd-vaîd problemi esasında bir tür bilgi-eylem yani iman-amel ilişkisinin tartışıldığı bir alana dönüşmektedir. Va'd-vaîd etrafında sürdürülen tartışmalar genel hatlarıyla şu şekilde özetlenebilir: (a) Büyük günâh işleyen kimsenin cehennemdeki konumu (azap görüp-görmeyeceği ile ebedi olarak kalıp-kalmayacağı) (b) Va'd-vaîd ile ilgili âyetlerin umûm-husûs cihetiyle değerlendirilmesi (c) Va'd-vaîdin kapsamı (mü'min-münâfık-kâfir açısından ifade ettiği anlam) (d) Allah'ın va'd-vaîdinin değişip-değişmeyeceği.⁷⁷³

⁷⁷¹ Kuşeyrî, **Risâle**, ss. 128-129.

⁷⁷² Kuşeyrî, **Risâle**, s. 227.

⁷⁷³ Va'd-vaîd konusu, sünnî kelâm kitaplarının 'semiyyât' bölümünde “el-Esmâ' ve'l-ahkâm” başlığı altında tartışılırken; Mu'tezile'nin eserlerinde ise “el-Va'd ve'l-vaîd” adı altında müstakil olarak yahut “el-Menzile beyne'l-menzileteyn” ve “el-Adl” başlıkları altında incelenmektedir. Bkz. Mustafa Şen, **Kur'ân'da Vaad ve Vaîd**, (Yüksek Lisans), Uludağ Üniversitesi SBE, 1997.

Bu çerçevede va'd-vaîd problemi tartışmasında genel itibariyle iki tür yaklaşım söz konusudur. İlk yaklaşım, büyük günâh işleyenlerin ebedîyyen cehennemde kalacağını iddia edenlerdir. Bu görüşün temsilcileri, vâidiyye veya ashâbü'l-vaîd olarak adlandırılan Hâricîler ve Mu'tezile'dir. Mu'tezile'ye göre, Allah'ın adaleti gereği, itaatkâr kulunu mükâfatlandırması, isyankâr olanı ise cezalandırması, kendisine zorunludur. Çünkü insan akıl sahibi bir varlık olarak fiillerinde özgürdür ve yaptıklarından sorumludur. Bu meyanda özgür irade ve fiil ile gerçekleşen iyiliklerin ödüllendirilmesi, kötülüklerin ise cezalandırılması Allah'ın adaleti gereğidir.⁷⁷⁴

Mu'tezile'ye göre büyük günâh işleyen kimse tevbe etmeden yahut şefaate affedilmez. Şefaate, tevbe eden ile küçük günâh işleyen içindir. Büyük günâh işleyen kâfir yahut mü'min ebedî olarak cezalandırılacaktır.⁷⁷⁵ Eş'arîler, Mu'tezile'nin bu yaklaşımını Allah'ın kudretini sınırlaması dolayısıyla tevhîd ilkesine zarar verdiği gerekçesiyle reddederler. Eş'arîler, “Doğrusu Allah, kendine şirk koşulmasını mağfiret etmez; ondan berisini dilediğine mağfiret eder” (Nisâ, 4/48) âyetinden hareketle büyük günâh işleyen mü'minin ebedîyyen cehennemde kalmayacağı, günâhının karşılığı kadar azap çektikten veya Hz. Peygamber'in (s.a.) şefaatine nâil olduktan sonra cennete gireceğini iddia ederler. Görüldüğü üzere her iki kelâm ekolü de tevhîd ilkesini ön plana çıkartarak itiraz, eleştiri ve savunmalarını yapmaktadırlar.

Mu'tezile, Allah'ın adalet sıfatını, Eş'arîler ise kudret sıfatını vurgulamak suretiyle temel iddialarını şekillendirmektedirler. Peki tasavvuf düşüncesinin va'd-vaîd problemine yaklaşımı ne olmuştur? Bu konudaki genel kabul tasavvufun Eş'arî düşüncüyü benimsediği yönündedir. Bu tespit bir yere kadar doğru olmakla birlikte, esas itibariyle mutasavvıfların özgün katkılarını gölgelemektedir. Nitekim sûfî düşünürler, kelâm geleneğinde va'd-vaîd problemi etrafında şekillenen tartışmalara yeni bir çözümleme sunarlar. Bu çerçevede sûfîler, va'd-vaîd bahsini havf ve recâ kavramları ile ilişkisi bağlamında değerlendirirler. Kelâbâzî açık bir şekilde *Ta'arruf*'ta “Sûfîlerin mü'min korku ile ümit arasında bulunur demelerinin özet olarak manası şudur: Mü'min büyük günahlarının affi konusunda Allah'ın fazlı ve lütfunu ümit eder, küçük günahlarından dolayı ceza görmesi bahsinde Allah'ın adaletinden korkar” diyerek havf ve recâ bahsinin esasında va'd-vaîd ilkesi ile ilişkili olduğunu belirtir.⁷⁷⁶ Tasavvuf literatüründe genel

⁷⁷⁴ Orhan Aktepe, “Mu'tezile ve Ehl-i Sünnet'e Göre Va'd ve Vaîd İlkesi” **KADER Kelam Araştırmaları Dergisi**, C. 9, Sayı: 1, Ocak 2011, ss. 157-178.

⁷⁷⁵ Mehmet Taşdelen, “Mu'tezile'de Şefaate Anlayışı”, **Kilis 7 Aralık Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi**, C. 5, Sayı:10, Ocak 2015, s. 96.

⁷⁷⁶ Kelâbâzî, **Ta'arruf**, ss. 56-57.

kabul, itaatkâr ve isyankâr kimselerin uhrevî akıbet noktasında eşdeğer görülmesi gerektiğidir. Sûfilerin söz konusu yaklaşımının gerekçeleri şunlardır: (a) Uhrevî kurtuluşun sebebi amel olamaz. Çünkü amelin zahirî ve batını iki boyutu vardır. Zahire göre yapılan değerlendirmeler yanlış olabilir, amellerin batını hakkında ise kesin hüküm vermek doğru değildir. Bu nedenle amellerin nicel çokluğu geçerli bir gösterge olamaz.⁷⁷⁷ (b) Amele güvenerek kurtuluşa ulaşacağını sanan kimse tevhid ilkesine aykırı davranmış olur. Kişi ameli sayesinde ve aracılığıyla değil, Allah'ın inayetiyle kurtulabilir. (c) Öyleyse insan akıbeti hakkında ancak havf ve reca içerisinde bulunmalıdır. Sûfilerin ilim-amel hakkında geliştirdikleri bu çözümleme modelinin muhâlifinde Mu'tezile'nin bulunduğunu dikkate almak gerekir.

Muhâsibî, bu konuda *Fehmü'l-Kur'ân*'da Mu'tezile ile aralarındaki fikrî anlaşmazlıklar hakkında detaylı bilgiler sunar.⁷⁷⁸ Burada esas problem büyük günâh işleyen kimsenin Allah tarafından cezalandırılıp-cezalandırılmayacağı noktasında düşünülmüştür. Mu'tezile'nin benimsediği görüş, Allah'ın azâbının mutlaklığıdır. Buna mukâbil Muhâsibî, eleştirilerini iki noktada yoğunlaştırır. İlki büyük günâh işleyenlerin bulundukları dinî konumlar (müşrik, kâfir, mü'min); ikincisi ise Kur'ân'da âmm-hâss içeren âyetlerin te'vîli. Ona göre Allah bir taraftan büyük günâh işleyen kimselere azâp edeceğini bildirmiş olsa da diğer taraftan kendisine şirk koşanlar hariç affedebileceğini de ifade etmiştir.⁷⁷⁹ Dolayısıyla Allah'ın büyük günâh işleyenleri cezalandıracağı yönündeki vaîdi tüm insanlar için umumî (âmm) ve fakat mü'minler içinse hususî (hâss) bir anlam taşır.⁷⁸⁰ Dolayısıyla Allah'ın azabı, müşrik ve kâfirlere kesin olmakla birlikte,

⁷⁷⁷ “Korkarım zamanımız âbidlerinden hemen hepsi, hilebaz ve kendini bilmez kimselerdir. Bilmem kaç giysisiyle gösterişte, kişiliği ile alçaktır ve dünyanın en küçük bir kıymığına kurbandır. Nice namaz kılan, oruç tutan, gazaya katılan, hacca giden, ağlayan, (dine) çağıran, dünyada zâhidlik gösterisi yapıp, âlemlerin rabbine karşı vicdanında hiçbir sadakat hissi bulunmadığı için zühdü reddeden kimseler vardır. Bunlar, zâhirde gösterdikleri kullukla insanlara âbidlik taslarlar, içten ve samimi olduklarını düşünürler ama buna rağmen, organları herşeyi ortaya döker. Gözleri Allah'ın hoşlanmadığı şeye bakar, dilleri Allah'ın sevmediği şeyi konuşur, bu dil kızdığında veya insanlarla ilişki kurduğunda O'nun mahabbet beslemediği şeyleri telaffuz eder, karşılıklı konuşmada ya gıybet ya da başka (kötü) şeyi terennüm eder.” Muhâsibî, **er-Riâye**, ss. 43-44.

⁷⁷⁸ Muhâsibî, *Fehmü'l-Kur'ân*, ss. 373-393.

⁷⁷⁹ Va'd vaîd konusunda Allah'ın büyük günâh işleyenlere azâp edeceği yönündeki vaîdinin hâss ifade ettiği konusunda Muhâsibî'nin yaslandığı âyet için bkz. “Doğrusu Allah, kendine şirk koşulmasını mağfiret etmez; ondan berisini dilediğine mağfiret eder. (Nisâ, 4/48)

⁷⁸⁰ “Böylece Allah'ın (a.c.) muvahhidlere azâp edeceğine dair haberi umûm değil, husûs ifade etmiş olmaktadır. Çünkü Allah, onlardan dilediği kimseyi bağışlayacağını haber vermiştir. Dolayısıyla onun, onların azâbı hak ettiklerine dair haberi umûm ifade eder.” Muhâsibî, *Fehmü'l-Kur'ân*, ss. 373-374. Kelâbâzî (ö. 380/990), *Ta'arruf*'ta “Va'd-Tehdit” adlı bölümde mutasavvıfların Allah'ın iradesi ve şefaatle büyük günâhları affedeceği yönündeki fikri benimsediklerini aktarır. Bkz. Kelâbâzî, *Ta'arruf*, ss. 56-57.

günâhkâr mü'minler içinse ya cehennemde günâhları ölçüsünde azâp çektikten sonra yahut Hz. Peygamber'in şefaati ile affedebileceği yönündedir.⁷⁸¹

Muhâsibî, Mu'tezile'nin va'd-vaîd konusundaki âyetleri sadece zâhiri anlamlarını dikkate alarak ve yanlış te'vîl ettiğini iddia eder. Kendi yönteminin ise Kur'ân, sünnet ve icmâya dayandığını söyleyerek⁷⁸² Mu'tezile'yi şu sözlerle eleştirir:

“Sizin, büyük günâh işleyen kimsenin mü'min olmadığına dair görüşünüz, sizin boş bir iddianızdır ve bu hususta bir burhânınız yoktur. Hâricîler de Allah'ın “büyük günâh işleyen kimse” ile “kâfir”i murad ettiğini söylediler. Esasında sizin iddianız ile onların iddiasının hiçbir farkı yoktur. Ya hep birlikte Ehl-i Hakk'ın görüşüne dönüp Allah'ın kesin olarak bildirdiği inkârcılara azap edeceğine, tevbe edenleri bağışlayacağına kesin inanır ve şirkin berisindeki hususlarda muvahhidlerden istisna yapıldığında susarsınız. Ya bâtilları iddia eden kimseler olursunuz. Biz görüşlerinizin kitap, sünnet ve icmâ-ı ümmetin hilafına olduğunu size ikrar ettirinceye ve onlarla icmâ ettiğinizi görünceye kadar, ne kastettiğinizi size sormaya devam edeceğiz.”⁷⁸³

Muhâsibî, va'd-vâîd bahsinde insanları müşrik, kâfir ve günâhkâr mü'min olmak üzere üç kategoride değerlendirir. Bu konuda insanları akıl yetkinliklerini dikkate alarak dinleyen ama akletmeyen; bilen ama eylemeyen; bilen, eyleyen ama maksadı unutan olmak üzere üç şekilde tasnif eder. İlk olarak dinleyen ama akletmeyenlerin, müşrik Araplar ile Ebû Cehil olduğunu söyler. Bu noktada kâfir ve müşrikler ile hayvanların duyularının birbirine benzediğini iddia eder. Nitekim ona göre iki grup da duyar/duyumsar ve fakat akletmez. Kâfir ve müşrikleri duyular bakımından hayvanlara yaklaştıran iki temel sebep vardır. Biri sadece dünyevî işleri akleden garîza akla sahip olmaları diğeri ise atalarını taklit etmeleri ve sahip oldukları kibirden kaynaklanan kendilerini üstün görme özellikleridir.⁷⁸⁴ Muhâsibî'ye göre bunların âhiretteki durumu, Allah'ın kendilerine azap edeceği yönündedir.

Muhâsibî, kâfirlerin öte dünya fikrine sahip olmamaları ile uğrayacakları zararı şöyle bir örnek ile açıklar. Varsayalım ki, bir kâfire, bin dinara bir saray, bin dinara bir bostan, bin hizmetçi ve evlenmek üzere bin kadın verilmiş olsun. Böyle bir durumda dahi mü'min olan kimse, kâfire şunu diyecektir: Sen bunları almakla harap olup gidecek bir saray aldın, keşke bunun yerine cennette kendine bir saray satın alsaydın. Buna mukâbil

⁷⁸¹ Muhâsibî, şefaât konusunda Mu'tezile'nin yaklaşımını kabul edecek olursak büyük günâh işleyen azâp görmesi kesin olduğu için; günâhta ısrar etmeyip, tevbe eden kimse de Allah tarafından affedileceği için şefaatin gereksiz yahut olmadığına hükmümüz gerekir ki, bu yanlış bir akıl yürütme ve doğru olmayan bir te'vîldir, diyecektir. Bkz. Muhâsibî, **Fehmü'l-Kur'ân**, ss. 390-393.

⁷⁸² Muhâsibî, **Fehmü'l-Kur'ân**, ss. 384-385.

⁷⁸³ Muhâsibî, **Fehmü'l-Kur'ân**, ss. 384-385.

⁷⁸⁴ Muhâsibî, **Akl**, ss. 27-28.

kâfir ise şöyle cevap verecektir: Şayet tüm bunlara ‘ben’ dünyada sahip olduysam âhirette de sahip olurum.⁷⁸⁵ Muhâsibî verdiği bu örnek ile dünyada verilen sağlık, mevki, makam ve konforun kâfir olan kimse için öte-dünya fikrini unutturan unsurlara dönüşeceğini anlatmak istemektedir.⁷⁸⁶ İkinci olarak bilen ve fakat eylemeyenler gelir. Muhâsibî bu kimseleri ahmak olarak isimlendirir.⁷⁸⁷

Fudayl b. İyaz’ın “İnsanların içinde ben bulunmasam, sanki tüm insanlar affedilecekmiş gibi hissediyorum” ile Seri es-Sakatî’nin “Yüzüm kararmıştır korkusu içinde her gün defalarca aynaya bakıyorum” meâlindeki sözlerini aktararak sûfîyi nefsi hakkında sû-i zan beslerken, Allah hakkında hüsn-i zan besleyen bir portre içinde resmeder.⁷⁸⁸ Aynı şekilde Muhâsibî *el-Akl*’da Allah’tan korkan kimsenin uhrevî akıbeti hakkında emin olmama halinin onu en belirgin özelliği olduğunu şu sözleriyle ortaya koyar:

“O, başkasından önce, kendi nefsini korkutmakla görevlidir. Yine o geçmiş günahları, Rabbinin nimetlerinin şükrünü eda edememesi ve sarılmış olduğu hüccetin değerini bilememesi sebebiyle âkıbetten emin olamaz. Zira o İslam dininden çıkarak veya imanla birlikte çok günahkâr olarak ölebilir. Bu yüzden gözü bir Müslümana ilişse veya onu iştirse ancak onun kurtulacağından ve sadece kendisinin helâk olacağından korkar. Taat ehlinde bir kimse görünce kalbi burulur, onun kendisinden daha hayırlı olduğuna hükmeder, onun gibi olmayı temenni eder, dinde kendisi dışında gördüğü kimseden dolayı kalbi titrer. İlim hücceti ve kendisinden günahların gizlenmesinin güzelliğinin büyüklüğünden ve bedbahtların öldüğü kötü akıbetle ölme korkusundan dolayı, sadece kendisinin helâk olmasından veya en kötü amellerle ölmekten korkar. Böylece o nefsinin korkusunun şiddetinden dolayı bütün kullara karşı mütevazı olur.”⁷⁸⁹

⁷⁸⁵ Muhâsibî, *Riâye*, ss. 343-345.

⁷⁸⁶ Muhâsibî, *Riâye*, ss. 346-347.

⁷⁸⁷ Muhâsibî, *Akl*, s. 18.

⁷⁸⁸ Kelâbâzî, *Ta’arruf*, ss. 58-59.

⁷⁸⁹ Muhâsibî, *el-Akl*, ss. 41-42. Muhâsibî bu konuda bir hadis aktarır: Âbid bir kimse dağda ibadet etmekte iken bir gece rüyasında hiç tanımadığı bir kimsenin kendisine şehirde bir ayakkabı tamircisine gitmesini ve kendisi için dua istemesini söyler. Bunun üzerine ertesi gün dükkâna gider ve onunla kısa bir sohbet eder. Tamirci, kendisine gündüzleri oruçlu tutarak çalıştığını, kazandığının bir kısmıyla ailesini geçindirdiğini bir kısmını da tasadduk ettiğini anlatır. Böylece âbid, dağda inziva halinde daimî olarak ibadet etmenin yanlış olduğunu anlar. Bir sonraki gün ikinci kez bir rüya görür ve tekrar tamirciye gider ve ona benzinin niçin soluk olduğunu sorar. Tamirci ise âbide tüm bu yaptıklarına rağmen helak olabileceği endişesi ile bu halde olduğunu söyler. Muhâsibî, bu nedenle bir mü’minin hiçbir zaman kâfire karşı kibirli olmaması gerektiğini öğütler. Nitekim Allah, bir mü’mini kâfire üstün kılmakla birlikte daha sonra onun yolundan gidip-gitmek noktasında onu korumamıştır. Bu çerçevede Hz. Ömer’in İslamiyet’in başlangıcında inkârcılardan biri iken, daha sonra Müslüman olmakla pek çok kimseyi geçmesini örnek verir. Bkz. Muhâsibî, *Riâye*, s. 336, 339.

BEŞİNCİ BÖLÜM

KÖTÜLÜK PROBLEMİ

Kötülüğün mâhiyetine ilişkin tanımlar; bir şeyin gayesine uygun olmayışı, yetkin olmayan, korku ve endişe verici şey ile ahlâkî anlamda iyinin karşıtı şeklinde özetlenebilir. Bununla birlikte teodise çerçevesinde tartışılan problemlerin merkezinde kötülüğün ontolojik gerçekliğinin olup-olmadığı sorunu yatmaktadır. Bu konudaki yaklaşımlar üç başlık altında özetlenebilir: (a) Kötülüğün gerçek bir varlığının olmadığını öne süren yaklaşım. (b) Kötülüğün gerçek bir varlığı olduğunu savunan yaklaşım. (c) Kötülüğün ahlâkî olgunlaşmaya katkı sunduğunu ileri süren yaklaşım.⁷⁹⁰ Bu çerçevede tasavvuf düşüncesinin, kötülüğün ontolojik bir gerçekliğinin olmadığını savunanlar ile ahlâkî olgunlaşmaya katkı sunduğu yönündeki teorilere yakın durduğunu söylemek mümkündür. Fakat tasavvufun söz konusu teorilerden hareket noktası ve temellendirme bakımından farklılaştığını belirtmek gerekir.⁷⁹¹

Erken dönem İslâm düşüncesi içerisinde kötülük etrafında cereyan eden tartışmalarda Cebriyye'nin tüm sorumluluğu Allah'a havale ederek kötülük probleminin tartışılmasına zemin hazırladığını söylemek mümkündür. Mu'tezile ise insanın kendi fiillerinde özgür olduğunu iddia etmek suretiyle kötü fiillerin Allah'a isnat edilmesinin önünü engellemek ister.⁷⁹² Sûfilerin bu konudaki yaklaşımı ise her iki gruba yöneltilmiş bir akıl/akletme eleştirisi şeklindedir. Nitekim Cebriyye, insandaki cehd ve amelin değerini düşürerek; Mu'tezile ise insanın irâde ve fiilini mutlaklaştırmak suretiyle kötülük problemini yanlış yorumlamıştır. Bu çerçevede sûfilerin kötülük problemine yaklaşımlarını şu başlıklar altında tespit etmek mümkündür: (a) Nefsin kötülüğün kaynağı olduğu iddiası.⁷⁹³ (b) İnsanın fiillerinden bağımsız hastalık, sel, deprem, yangın vb gibi doğal âfetlerin gerçekte birer kötülük olmadıkları.⁷⁹⁴ (c) İnsan ile Allah arasındaki

⁷⁹⁰ Özcan Akdağ, "Kötülük Sorunu ve Teodise", *The Journal of Academic Social Science Studies*, January 2015, ss 473-479.

⁷⁹¹ Kaynakları arasında Muhâsibî'nin geniş bir yer tuttuğu Gazzâlî düşüncesinin teodise problemi çerçevesinde yapılmış bir çalışma için Bkz. Eric L. Ormsby, *İslam Düşüncesinde İlahi Adalet (Teodise) Sorunu: Gazali'nin Mümkün Dünyaların En İyisi İfadesi Üzerine Bir Tartışma*, Çev. Metin Özdemir, Kitabiyat Yay., Ankara 2001; Erol Kiraz, *Bir Din Felsefesi Problemi Olarak İbn Arabî'de Kötülük Problemi ve Teodise*, (Yüksek Lisans Tezi), Sivas Cumhuriyet Üniversitesi SBE, 2013; Mehmet Süreyya Küçük, *İlâhî Adâlet (Teodise) Perspektifinden Gazzâlî ile Leibniz'in Karşılaştırılması*, (Yüksek Lisans Tezi), Kahramanmaraş Sütçü İmam Üniversitesi SBE, 2012; Salih Sezik, *Gazzâlî ve Leibniz'de Kötülük Problemi ve Teodise*, (Yüksek Lisans Tezi), Sivas Cumhuriyet Üniversitesi SBE, 2007.

⁷⁹² Osman Demir, *Kelâmda Nedensellik*, Klasik Yay., İstanbul, s. 296.

⁷⁹³ Hücvîrî, *Keşfü'l-Mahcûb*, ss.

⁷⁹⁴ Muhâsibî, *Akl*, s. 46.

perdelerin (hicap) kötülük olarak tanımlanması.⁷⁹⁵ (d) Peygamberlerin *zelle* türünden hatalarının kötü eylemler içerisinde değerlendirilip değerlendirilemeyeceği sorunu. (e) Kötülüğün mitsel bir sembolü haline gelen İblis'in gerçek bir muvahhid ve âşık olarak resmedilmesi.⁷⁹⁶

5.1. Nefsin Kötülüğün Kaynağı Olduğuna Dair Yaklaşım

Tasavvufun erken döneminde sûfiler kötülüğün kaynağının *nefs* olduğu konusunda ittifak içindedirler.⁷⁹⁷ Onların genel kabulü, insanda kötü huy ve fiillerin ortaya çıkmasının en temel sebebinin *nefs* olduğu yönündedir.⁷⁹⁸ Buna mukâbil iyiliğin (hayr) kaynağı ise ruh olarak temellendirilir. İnsan bedeninde ruhun işlevi bedene hayat veren soğuk bir rüzgara benzetilirken; nefis ise hareket, sükûn ve arzuların kaynağı olmak bakımından sıcak bir esinti olarak betimlenir.⁷⁹⁹ Erken dönem tasavvuf literatüründe kötü olarak nitelenen huylar iki kısımda incelenir: Günahlar ve insanın tabiatından kaynaklanan kibir, öfke, kin vb gibi birtakım huylar.⁸⁰⁰ Günahlar insanın zâhirî vasıflarıdır ve tevbeyle giderilebilir. Buna mukabil, kıskançlık, öfke, haset, cimrilik gibi insan tabiatından kaynaklanan bâtinî nitelikler ise *riyâzet* ile arındırılabilir. Bununla birlikte, sûfilerin benimsediği genel kaide şudur: “Bâtında zuhûr eden aşağı vasıflar, zâhirdeki yüksek vasıflarla temizlenir. Zâhirde zuhûr eden şeyler ise bâtındaki vasıflarla arındırılır.”⁸⁰¹

⁷⁹⁵ Hücvîrî, **Keşfü'l-Mahcûb**, ss. 107-108; 209.

⁷⁹⁶ Annemarie Schimmel, **İslâmın Mistik Boyutları**, Kabalcı Yay., İstanbul, 2001, ss. 194-195.

⁷⁹⁷ “Nefs, muhtemelen şu beden kalıbına tevdi edilen ve kötü huyların mahalli olan bir latife (sır)dır. Nitekim ruh da şu beden kalıbına tevdi edilen ve güzel huyların mahalli olan bir latife (sır ve manevi cevher) dir.” Kuşeyrî, **Risâle**, s. 123.

⁷⁹⁸ “Bil ki lûgat yönünden nefis, bir şeyin varlığı, hakikati, zatı ve kendisi manasına gelir. Halkın ifadelerinde ve âdetlerinde geçen bu kelimenin yekdiğerinden farklı birçok manalara gelmesi ihtimali vardır, birbirine zıt manalarda kullanılmaktadır. Zira bir cemaata göre nefis ruh, bir zümreye göre mürüvvet ve adamlık, bir fırkaya göre cesed ve beden ve başka bir taifeye göre de kan manasına gelmektedir. Sûfiler zümresinin muhakkik olanlarına göre bu sözden maksat bahsedilen manalardan hiçbiri değildir. Onlar ittifakla derler ki: hakikatte nefis, şerrin kaynağı, kötülüğün temelidir.” Hücvîrî, **Keşfü'l-Mahcûb**, s. 309.

⁷⁹⁹ Kelâbâzî, **Ta'arruf**, s. 74.

⁸⁰⁰ İnsanın fiilleri ile ilgili benzer bir tasnif *Risâle*'de yer almaktadır: “Kulun illetli vasıfları iki nevidir: Birincisi iradesi ile kazandığı günah ve isyan, ikincisi aşağı huylar. Aslında kötü olan bu nevi huylar insan tarafından tedavi ve terbiye edilerek tedrici bir şekilde düzeltilmeye uğraşılsa devamlı bir mücadele ile kötü huyları yok etmek mümkündür. Nefse ait birinci kısım hükümler, haram veya mekruh kılınarak yasak kılınan şeylerdir. İkinci kısım hükümler ise nefsin aşağı ve bayağı huylarıdır. İkinci kısmın tarifi budur. Bunun izahı da şudur: Kibir, öfke, kin, haset, kötü huy, tahammülsüzlük vb. gibi yerilen huylar ikinci kısmı oluşturur. Nefsin hükümlerinden en çetini ve en zoru, nefsin bu gibi şeylerin güzel olduğu vehmine kapılması veya kendisinin bir değeri bulunduğuna, (başkaları tarafından) kadrinin bilinmesi hakkı olduğuna kâni olmasıdır.” Kuşeyrî, **Risâle**, s. 123.

⁸⁰¹ Hücvîrî, **Keşfü'l-Mahcûb**, s. 309.

Nefsin kötülüğün kaynağı olarak temellendirilmesinde bir diğer husus, nefsin *muhâlefet* ve *muvaḥakat* terimleri etrafında ele alınmasıdır. Sûfiler, nefsin tabiatına uygun hareket etmenin insanın kemâlinin önündeki en büyük engel olarak görürler. Cüneyd-i Bağdâdî, bunu “Küfrün esası nefsinin muradı üzere kâim olmandır”⁸⁰² sözleriyle ortaya koyar. Nefsin en temel özelliği karşı koymak ve muhâlefet olarak tespit edilince, nefis terbiyesinde yöntem olarak *zıtlıklar yoluyla ahlâklanma* metodu ön plana çıkmaktadır.⁸⁰³ Örneğin cimri bir insanın nefsinin ıslâhı ancak zoraki de olsa cömertlik eylemini tekrar etmesiyle gerçekleşebilir. Böylece, nefsin lehine doğru bozulan ahlâkî yapı, ruha (kalp) doğru çekilerek insan kemâlinde arzu edilen denge sağlanmış olur.

Nefse muhâlefet yöntemi özünde nefsin doğası ile doğrudan ilişkili bir bahistir. Bu konuda ortaya konan yaklaşımlara bakmak gerekir. İlk olarak Hücvîrî’nin nefsin tabiatı hakkındaki yaklaşımına bakmak gerekirse şunları söylemek mümkündür: (a) Nefsin işlevi hevâdır. (b) Hevâ ise iki kısımdır: Lezzet ve şehvet hevası ile toplum nezdinde itibar görme ve mevki sahibi olma hevâsı. (c) Nefste hevâ belirir belirmez, şeytan devreye girer ve onu olduğundan farklı bir forma sokar.⁸⁰⁴ Hücvîrî, hevâyı köpeğe insanı da bekçiye benzetir. Hevâsına muvâḥakat edenin mescitte bile olsa Hakk’tan uzak; hevâsına muhâlefet edenin ise kilisede bulunsa dahi Hakk’a yakın olacağını söyler.⁸⁰⁵ İnsanın nefsin hevâsı ile akıldan gelen etkilerin altında kaldığını, ancak nefse muhâlefet etmek suretiyle kemâle ulaşacağını söyler.⁸⁰⁶

Muhâsibî’nin nefsin tabiatı ile ilgili yaklaşımı ise kendi içinde üçlü bir tasnifi içerir: Övülme arzusu, kınanma korkusu ve hırs. Nefsin bu üç bileşeni insan karakterinin zemini oluşturur. Ona göre insan nefis, düşman (şeytan), melek, akıl ve Allah’tan gelen havâtırın tesiri altında kalan bir varlıktır.⁸⁰⁷ Şayet insan aklını, nefis ve düşman üzerinde hâkim kılsa böylece ahlâkî anlamda yetkinleşmeye başlar.⁸⁰⁸ İnsanın kemâl sürecinde düşmanın işlevi ise kötü ve çirkin olan şeyleri iyi ve güzel göstermesidir.⁸⁰⁹

Cüneyd-i Bağdâdî’nin nefsin doğası ile ilgili benimsediği görüş ise ikili bir tasnife dayanır. Ona göre nefsin *şehvet* ve *konfor arzusu* olmak üzere iki işlevi vardır. Şehvetler

⁸⁰² Hücvîrî, **Keşfü’l-Mahcûb**, s. 313.

⁸⁰³ Hücvîrî, **Keşfü’l-Mahcûb**, s. 313.

⁸⁰⁴ Hücvîrî, **Keşfü’l-Mahcûb**, ss. 321-322.

⁸⁰⁵ Hücvîrî, **Keşfü’l-Mahcûb**, s. 322.

⁸⁰⁶ Hücvîrî, **Keşfü’l-Mahcûb**, s. 323.

⁸⁰⁷ Benzer dörtlü hâtır tasnifi için Bkz. Kelâbâzî, **Ta’arruf**, s. 104.

⁸⁰⁸ Muhâsibî, **Kasd ve’r-Rücû ilallâh**, ss. 229-230.

⁸⁰⁹ Muhâsibî, **Kasd ve’r-Rücû ilallâh**, ss. 232-235.

biri nefsânî diğeri cismânî olmak üzere kendi içerisinde ikiye ayrılır. Nefsânî şehvetler, mevki-makam sahibi olma türünden iken; cismânî şehvetler ise yeme-içme ve cinsellik gibi arzuları ifade eder. Nefsin konfor arzusu ise her durum şartta rahatının temini yönünde hareket etmek şeklindedir.⁸¹⁰

Cüneyd-i Bağdâdî'nin nefisle ilişkili olarak havâtır tasnifi ise şöyledir: *Nefsânî*, *şeytânî* ve *rabbânî* hâtır şeklindedir.⁸¹¹ “Vasl ve vuslat nedir?” şeklinde kendisine yöneltilen soruya Cüneyd-i Bağdâdî, “Hevâyı uymayı terk etmektir”⁸¹² şeklinde yanıtlar. Hücvîrî ise onun bu cümlesini, “Kul hiçbir zaman nefse muhâlefet etmekten daha büyük bir ibadet yapamaz. Çünkü bir dağ tırnakla kazımak ve yerinden sökmek, insanoğlu için hevâ ve nefse muhâlefet etmekten daha kolaydır”⁸¹³ şeklinde şerh eder.

Her üç sûfinin nefsin doğası ile ilgili yaklaşımları şu noktalarda benzerlik gösterir: (a) Nefsin işlevi şehvet ve hevâ arzusu şeklinde ortaya çıkar. (b) İnsanın kemâli akıl, melek ya da Allah'tan gelen havâtırın⁸¹⁴ nefsten kaynaklanan arzulara tercih edilmesiyle gerçekleşir ki bu nefse muhâlefetin esasını oluşturur. (c) Şu halde, kötülüğün kaynağı olan nefis, üzerinde aklın (kalp, melek, Allah vb terimler değişkenlik arz edebilir) otorite kurmadığı yani yetkin olmayan (bilkuvve) nefistir.

Tasavvuf düşüncesinde nefis mücâhedesinin şer'i kaynakları olarak Kur'ân'da Allah'ın, “Bizim uğrumuzda mücâhede edenleri elbette yollarımıza erİştireceğiz” (Ankebut, 29/69) âyeti ile Hz. Peygamber'in (s.a.) şu hadis-i şerifidir: “En küçük cihaddan en büyük cihada dönmüş bulunmaktayız” deyince “Ya Rasulallah en büyük cihad nedir?” diye soruldu. Buyurdular ki: “Dikkat edin! O, nefis mücâhedesidir.”⁸¹⁵ Erken dönemde nefis mücâhedesi ile ön plana çıkan sûfî ise Sehl b. Abdullah'tır. Onun önemli özelliğİ, “Mücâhede, müşâhedenin sebebidir” ile “Müşâhedeler, mücâhedelerin mirası ve neticeleridir” minvâlindeki sözleridir.⁸¹⁶ Nefis mücâhedesinin, müşâhedenin bir sebebi olmadığını düşünenler ise, insanın nihai gayesine erişmesini Allah'ın inâyetiyle

⁸¹⁰ Cüneyd-i Bağdâdî, *Resâil*, ss. 66-69.

⁸¹¹ Cüneyd-i Bağdâdî, *Resâil*, ss. 66.

⁸¹² Hücvîrî, *Keşfü'l-Mahcûb*, s. 323.

⁸¹³ Hücvîrî, *Keşfü'l-Mahcûb*, s. 323.

⁸¹⁴ Kelâbâzî, insanın maruz kaldığı hâtırları dört şekilde tasnif eder: Allah'tan gelen hâtır, 2-Melekten gelen hâtır, 3-Nefsten gelen hâtır, 4-Düşman (şeytan) dan gelen hâtır. Bununla birlikte, şeytandan gelen hâtırın özelliğinin günahı cazip göstermek olduğunu, bu nedenle de İslâm'ın nuru ile ancak ona karşı konulabileceğini söyler. Bkz. *Ta'arruf*, s. 104.

⁸¹⁵ Hücvîrî, *Keşfü'l-Mahcûb*, s. 314.

⁸¹⁶ Hücvîrî, *Keşfü'l-Mahcûb*, s. 315.

açıklarlar.⁸¹⁷ Hücûrî söz konusu iki yaklaşım arasındaki ayrılığın lafzî olduğunu söyleyerek her iki yaklaşımı ortak bir çerçevede uzlaştırma yoluna gider. Ona göre, mücâhedenin bir sebep ve illet olamayacağını öne sürenlerin eleştirilerinin odak noktası, sâlik tarafından mücâhedenin görülmesi yani bir sebep olarak telakki edilmesidir.⁸¹⁸ Yoksa insanın ahlâklanmasında bir yöntem olarak mücâhedenin gerekliliği açıktır.⁸¹⁹ Hücûrî'nin bu konudaki yaklaşımı şöyledir:

“Tasavvuf yolunu tutanların mücâhedeleri ve riyâzetleri mevcuttur. Bunda ittifak vardır. Fakat mücâhede ve riyâzet halinde iken bu hali görmek (ve buna değer vermek) afettir. Mücâhedeği reddedenlerin maksadı mücâhedenin aslına ve kendisine karşı çıkmak değildir. Bilakis onların muradları mücâhedeği görmeye ve kudsiyet mahallinde kendi fiillerini beğenme haline karşı çıkmaktır. Zira mücâhede kulun fiilidir, müşâhede ise Hakk'ın mülküdür. Hakk'ın mülkü bulunmadığı sürece kulun fiilinin bir değeri olmaz.”⁸²⁰

Nefsin kötülüğün kaynağı olarak temellendirilmesiyle ilişkili değinilmesi gereken bir başka noktada şudur: Nefsin özü ve cevherinin yok olmayacağı bu nedenle de yok etme maksadıyla yöntem ve metotlara başvurmamak gerektiğidir. Nefs mücâhedesinde asl olan şey, nefsi yok etmek değil aksine nefsin sıfatlarının fenâsıdır. Bununla irtibatlı olarak Hücûrî, nefsin kadın, tilki, yılan⁸²¹, sıçan⁸²² ve köpek⁸²³ olmak üzere birtakım hayvanlara benzetilerek, nefsin yok edilmeye çalışılmasının paradoksal olarak onu nasıl kuvvetlendireceğine dair şu çarpıcı rivâyetlere yer verir:

⁸¹⁷ “Diğerleri şöyle derler: Hakk'a vusul için bir illet ve sebep yoktur. Zira Hakk'a vâsıl olan herkes, fazl ve lütufla ona ulaşmışlardır. Fazlın yanında fiilin ne değeri olabilir ki? O halde mücâhede kurbetin hakikati için değil nefsi tehzib ve terbiye içindir. Zira mücâhedenin rücû kuladır; müşâhedenin havalesi ise Hakk'adır. Şu halde bunun onun illeti olması veya onun bunun aleti ve vasıtası olması imkansızdır.” Hücûrî, **Keşfü'l-Mahcûb**, s. 315.

⁸¹⁸ Hücûrî, **Keşfü'l-Mahcûb**, ss. 317-319.

⁸¹⁹ “Serkeş bir atı riyâzet ve idmanlarla hayvaniyet sıfatından çıkarıp ademiyet sıfatına sokarlar. Onu ehlileştirir ve terbiye ederler. Böylece atın vasıflarını değiştirirler. Bu terbiyenin neticesinde at kamçıyı yerden alır, sahibine verir, ayağı ile küre ve topu yuvarlar. Bunun gibi daha pekçok şeyler yapar. Arap olmayan akılsız küçük bir sabiyi riyâzet ve temrînle Arapça konuşur hale getirirler. Böylece onun tabii konuşma tarzını ve dilini değiştirirler. Vahşi bir papağanı riyâzetle o dereceye getirirler ki bıraktıkları zaman gider, çağırıldıklarında gelir.” Hücûrî, **Keşfü'l-Mahcûb**, s. 315.

⁸²⁰ Hücûrî, **Keşfü'l-Mahcûb**, s. 319.

⁸²¹ “Şeyh Ebû Kasım Gûrgani (Cürcânî) (r.a.) -ki bugün kutb-i müdâr aleyh odur. Allah kendisine beka ihsan eylesin-başlangıç haline işaret ederek “Nefsi bir yılan sûretinde görmüşüm” der. Hücûrî, **Keşfü'l-Mahcûb**, s. 320.

⁸²² “Dervişin biri, ben nefsi sıçan suretinde görmüş ve: Sen nesen? demiştim. dedi ki: Ben gafillerin helâkıyım. Zira onları şerre ve fenâlığa çağırın benim. Dostların kurtuluş vesilesiyim. Varlığım bir afet olmakla beraber ben onlarla olmasam, şüphe yok ki onlar temiz olduklarına bakarak gururlanırlar ve yaptıkları işler sebebiyle kibirlenirlerdi. Bu yüzden kalp temizliği, sır saflığı, velâyet nuru ve taat üzere istikamet gibi şeylere sahip olamazlardı. O vakit kendilerinde bir şımarıklık zuhur ederdi. Onlar beni iki yanları arasında gördükleri zaman, bütün bunlardan temizlenmiş ve arınmış olurlar.” Hücûrî, **Keşfü'l-Mahcûb**, ss. 320-321.

⁸²³ “Vaktinin imamı olan Ebû Abbas Şekkânî diyor ki: Bir gün eve girdim. Yerimde yatmış sarı renkte bir köpek gördüm. Mahalleden gelen bir köpek sanmıştım ve kovmak istedim. Ama eteğimin altına girdi ve kayboldu.” Hücûrî, **Keşfü'l-Mahcûb**, s. 320.

“Şeyh Ebû Ali Siya Mervezî’nin (r.a.) şöyle dediğini hikâye ederler: Ben nefsi, şekli kadının şekline benzer bir vaziyette gördüm. Birisi ondan bir kıl aldı ve onu bana verdi. Ben de onu bir ağaca bağladıktan sonra onu mahvetmeye kasd ettim. Bana dedi ki: Ya Ali, boşuna kendini yorma. Çünkü ben o ulu ve yüce Allah’ın bir askeriyim, beni yok etmeye senin gücün yetmez.

Muhammed Aliyan Nesevi’nin şöyle dediği nakledilir: Daha başlangıç halinde iken nefsin afetlerini görür ve gizlendiği yerleri bilir vaziyete gelmişim. Ona karşı kalbimde dâimi bir surette bir kin vardı. Bir gün boğazımdan tilki yavrusu gibi bir şey çıktı. Hakk Teâlâ beni onu tanır hale getirdi. Anladım ki o nefstir. Ayaklarımın altına aldım, çiğnemeye başladım ama her tekme atışımda daha da büyüyordu. Ona hey! Sana ne oluyor, her şey dövmek ve sıkıntı çekmekle mahv ve helâk olur, sen ise daha da ziyadeleşiyorsun? dedim. Bana dedi ki: Sebep şu: Benim yaratılışım terstir. Bir şeye sıkıntı ve üzüntü veren şey bana rahat ve zevk verir. Diğer şeylere rahatlık temin eden bir şey bana meşakkat getirir.”⁸²⁴

Nefsin yok edilmemesi gerektiği konusunda Muhâsibî, “İnsanlar nefisleriyle mücâhede etmekle emr olunmuş; nefislerindeki şehvete çağıran iç güdüyü tamamen yok etmekle, şeytanın vesveselerinden tamamen kurtulmakla emr olunmamışlardır. Onlara akıl gibi (değerli) bir yeti verilmiştir”⁸²⁵ diyerek benimsediği görüşü ortaya koyar.

Tasavvufta sâlikin nefsini terbiye etmemiş olması onun eşyayı doğru bir şekilde yorumlamasının önünde ciddi bir engel olarak düşünülür. Böyle bir durumda sâlik baktığı ve gördüğü şeyde Allah yerine başka sebepler görür. Bu durumda kişinin başına imtihan amaçlı bir musibet ve belâ gelebilir. İbn Cellâ yaşamında böyle bir tecrübe yaşamıştır. Bir gün güzel yüzlü bir Hristiyan görmüş ve onun güzelliği karşısında hayrete düşmüştür. O sırada yanından geçen Cüneyd-i Bağdâdî’ye, ‘Üstad! Hiç şüphe yok ki Hakk Teâlâ böyle bir yüzü Cehennem ateşine yakmayacaktır!’ der. Cüneyd-i Bağdâdî, İbn Cellâ’nın bakışının odağında Allah’tan ziyade mahlûk birinin yer almasından dolayı cezalandırılacağını söyler. Nitekim kısa bir süre sonra İbn Cellâ ezberlediği Kur’ân’ı unutur ve tekrar ezberlemek için senelerce tevbe ve dua eder.⁸²⁶

Nefsin kötülüğün kaynağı olarak temellendirilmesi ile ilgili son husus Peygamberlerin *zelle* türünden hatalarının kötü eylemler içerisinde değerlendirilip değerlendirilemeyeceği ile ilgilidir. Kelâbâzî, bu konuda *Ta’arruf* adlı eserinde “Zelle” başlığı altında bir bölüm açar. Cüneyd-i Bağdâdî, Ebû Hüseyin en-Nûrî ve diğer büyük sûfîlerin peygamberlerde görülen zelle türünden hata ve günahların onların sadece zâhirlerinde (bedenleri üzerinde) ortaya çıktığını, sırlarının ise tamamen Hakk’ın

⁸²⁴ Hücvîrî, **Keşfü’l-Mahcûb**, s. 320.

⁸²⁵ Muhâsibî, **Riâye**, ss. 194-195.

⁸²⁶ Hücvîrî, **Keşfü’l-Mahcûb**, ss. 236-237.

müşahadesiyle birlikte olduğu yönündeki yaklaşımlarına yer verir.⁸²⁷ Bu görüşün delili olarak da “Ağaçtan yememesi gerektiği hususunu Âdem unuttu. Biz onu bu işe azm ve kastetmiş olarak bulmamıştık” (Tâhâ, 20/115) âyetini ileri sürerler. Dolayısıyla başlangıçta azm ve kastedilmemiş eylemler hükümsüzdür.⁸²⁸ Zelle hakkında ileri sürülen bir diğer yaklaşım, müminlerin günah işledikleri vakit tevbenin nasıl yapılması gerektiğine dair örneklik oluşturması yani tamamen pedagojik olduğu yönündedir.⁸²⁹ Bir başka görüş ise zellenin esasında sehv ve gaflet neticesinde ortaya çıktığı şeklindedir. Bu görüşe göre, Hz. Peygamber’in namazdaki yanılmaları, namazdan aldığı manevi hazzın büyüklüğü nedeniyle, ortaya çıkan unutkanlıklardır. Bu anlamda namazın hakikati, namazdan daha büyüktür.⁸³⁰

5.2. İnsanın Fiillerinden Bağımsız Olarak Ortaya Çıkan Doğal Kötülükler Meselesi

İnsanın fiillerinden bağımsız olarak ortaya çıkan doğal kötülükler meselesinde sûfilerin yaklaşımı, bu türden musibet ve belâyı Allah’ın takdiri olarak görüp, râzı olmak, tevekkül etmek ve şikâyet etmemek şeklinde ifade edilebilir.⁸³¹ İnsanların genel olarak isyan içerisinde olmalarının nedeni maruz kaldıkları kötülüğü eksik görmeleri ve noksan anlamlandırmalarından kaynaklanır. Doğal afetler gibi insanın fiillerinden bağımsız olarak ortaya çıkan kötülüklere bütüncül bakış açısıyla (cem’-fark birlikteliği içinde) yaklaşılsa, kötülüğün ontolojik bir gerçekliğinin olmadığı görülecektir. Bu konuda Muhâsibî’nin yaklaşımı aşağıdaki gibidir:

“Eğer akledersen, sana sağlık vermek için seni hasta eder. Zengin etmek için fakir yapar, vermek için engeller, râzı olasan diye geçici az olan şeyi engeller, bu karşılık bâkî çoğu verir. Seni diriltmek için öldürür, bâkî kılmak için yok eder, günah illetinden kurtulman için seni hastalıklarla tedavi eder. Senden hataların kirlerini temizlemek için seni acılarla kederlendirir. Kalbin kurtuluş için yumuşasın diye seni belâlarla uğraştırır.”⁸³²

Muhâsibî, insanın maruz kaldığı belâ ve musibetleri, *Allah’ın insana nazarı* olarak değerlendirir. Allah’ın insana nazar etmesinin anlamı ise onu zorluk ve güçlüklerle

⁸²⁷ Hz. Eyüp as başına gelen hastalık ve belâ karşısındaki sızlanması esasında bir sabırdır. Çünkü, Eyüp as bu sırada nefsi ile kendisinde değildir. Hakk ile huzur halinde, kendinden ise gayb halinde idi. Bkz. Hücvîrî, **Keşfü'l-Mahcûb**, s. 377.

⁸²⁸ Kelâbâzî, **Ta’arruf**, ss. 77-78.

⁸²⁹ Kelâbâzî, **Ta’arruf**, s. 78.

⁸³⁰ Kelâbâzî, **Ta’arruf**, s. 78.

⁸³¹ Kur’an’da imtihan kavramının ele alınışına dair şu çalışmalara Bkz. Süleyman Kaya, **Kur’ân’da İmtihan**, İnsan Yay., İstanbul 2003; Necati Kara, “Kur’ân ve Sünnet’te Belâ-Musibet”, **EKEV Akademi Dergisi**, C. 1, Sayı: 3, 1998, ss. 33-58.

⁸³² Muhâsibî, **Akl**, s. 46.

imtihân etmesidir. Şayet, insan söz konusu musibetlere sabreder ve rıza gösterirse tıpkı ilacın şifa oluşu gibi, kötülükler de insandaki ahlâkî reziletleri tedavi edebilir.⁸³³ Muhâsibî'nin bu konuda başvurduğu bir diğer teşbihe dayalı izah, altının kalitesinin ateşte açığa çıkacağı ile ilgili söylemdir.⁸³⁴ Dolayısıyla insanın yetkinliğinin ölçütü, onun başına gelen belâ ve musibetlere gösterdiği tepkiyle doğru orantılıdır. Buradaki esas ölçü her durumda Allah'tan râzı olmaktır ki, bu gerçekten insan için tatbiki zor bir ilkedir. Muhâsibî'nin insan iradesi dışında kaynaklanan kötülöklere yaklaşımı esas itibariyle bu şekildedir.

Öte yandan Muhâsibî, içinde yaşadığı toplumu kötölük hakkında benimsedikleri yanlış akıl yürütme sebebiyle eleştirmektedir. İnsanlar dünyevi kötölükleri önemserken, uhrevî konularda, -ibadetlerin vaktini kaçırmak gibi- başlarına gelen kötölüklerin ise hiç farkında değildirler. Halbuki dünyevî kötölükler gerçekte insan için bir imtihân ve günahlarının silinmesi için bir araç iken; uhrevî hayatın dikkate alınmamasından kaynaklanan kötölükler ise ahlâkî bozuluşun ve Allah'tan uzaklaşmanın birer göstergeleridir. Muhâsibî insanların paradoksal olarak ilkinde şikayetçi olurken; ikincisine ise hiç üzülmeliklerini söyler.⁸³⁵

Doğal kötölükler kapsamında değerlendirilebilecek bir diğer husus hastalık/lardır. Bu konuda hastanın şifa maksadıyla bile olsa dua etmesi, Allah'ın takdirine rıza göstermemek, şikâyet etmek anlamına geleceğı için Allah ile ilişkisinin perdelenmesine sebep olabilir. Bu konuda Cafer b. Nusayr Huldî, hasta ziyareti kapsamında Cüneyd-i Bağdâdî ile arasında geçen şu dikkat çekici diyalöğe yer verir:

“Cüneyd'in yanına varmışım. Onu humma hastalığına tutulmuş olarak buldum ve: Ey Üstad dua et de Hakk Teala sana şifa versin, dedim. Dedi ki: Dün dua etmişim ama sırrıma ve ruhuma şöyle nida edildi: Bedenin bizim mülkümüzdür. Dilersek onu sıhhate kavuşturur, dilersek hasta kılarız. Sen kim oluyorsun ki bizimle mülkümüz arasına giriyorsun? Tasarrufunu kesip at ki kul olasın! Doğruyu en iyi bilen Allah'tır.”⁸³⁶

Bu noktada musibet ve belâ ile ilgili rıza ve tevekkül gibi iki kavram devreye girer. İnsanın karşılaştığı belâ ve musibetler, doğal olarak insanda sıkıntı ve üzüntüye sebebiyet verir. Hücvîrî, rızanın sıfatının kurtarmak olduğunu söyler. Ona göre, rıza insanı belâ ve

⁸³³ Muhâsibî'nin musibetleri 'Allah'ın nazarı' ve 'Hastalığı tedavi eden bir ilaca' benzetmesi için bkz. Muhâsibî, “Dünya Musibetleri ile Sevinmek”, **Vesâyâ**, ss. 105-107.

⁸³⁴ Muhâsibî, **Risâletü'l-Mürşîdîn** (Hakikati Arayanlara Kılavuz), ss. 103-104.

⁸³⁵ Muhâsibî, “İnsanların Dinî Musibetleri Değil; Mal ile İlgili Musibetleri Önemsemeleri”, **Vesâyâ**, ss. 141-142.

⁸³⁶ Hücvîrî, **Keşfü'l-Mahcûb**, s. 261.

musibetlerden gelebilecek üzüntülerden kurtarır. Çünkü, rıza halinde insanın Allah'ın ihtiyâr ve takdirindeki güzelliği müşâhede etmesi söz konusudur. Böyle olunca, kişi belâyâ karşı sabreder ve onunla mücadele etme kuvvetini kendinde hisseder.⁸³⁷ Bununla irtibatlı olarak Hz. Peygamber'den (s.a.) şu hadis nakledilir: “Bir kimse Allah'a ve kazasına razı olmazsa kalbini meşgul etmiş ve bedenini yormuş olur, buyurmuştur”⁸³⁸

İlk dönem sûfîleri rızanın bir hal mi yoksa makam mı olduğu noktasında ihtilaf etmişlerdir. Muhâsibî, rızanın makam değil, hal olduğu yönündeki yaklaşımın savunucusu olmuştur. Hücvîrî ise söz konusu fikir ayrılığının lafzî olduğunu söyleyerek rıza hakkındaki tartışmayı uzlaşmacı bir tavır sergileyerek şu şekilde çözümler: Sâlikin rıza hakkında başlangıçtaki durumu mücâhededir. Fakat sülûkunun sonunda ulaştığı rıza ise Allah'ın kendisine bir ihsanıdır. Dolayısıyla sâlik rıza için cehd ve çaba içerisinde bulunmalı, fakat rızanın illetini kendi ameli olarak görmemelidir.⁸³⁹

5.3. Kötülüğün Allah ile İnsan Arasındaki Perdelerden Kaynaklandığını Öne Süren Yaklaşım

Erken dönem tasavvuf literatüründe kötülük problemine dair ortaya konan üçüncü yaklaşım ise gerçek anlamda kötülüğün insan ile Allah arasına giren perdelerin (hicap) olduğu yönündeki söylemdir.⁸⁴⁰ İnsanın tabiatı⁸⁴¹, mal ve itibar arzusu, beğenilmek isteği, âlem, dünyevî istek ve arzular vb. şeyler⁸⁴² Allah ile insan arasında perde olan, dolayısıyla kötü olarak vasıflandırılmayı hak eden hicap çeşitleridir. Dikkat edilirse, perde anlamında kötü olarak nitelendirilen şeylerin tümü özünde kötülük barındıran şeyler değildirler. Örneğin insanın tabiatı yahut âlem. Fakat insanın Allah'ı görmesine, O'nu işitmesine, O'nun hakkında tefekkürde bulunmasına engel olduğu durumda artık belâ ismini alır.

⁸³⁷ Hücvîrî, rıza ehlinin dört grup olduğunu söyler: “Bir cemaat ata ve ihsan ile Allah'tan razı olur, bu ata marifettir. Bir cemaat, nimet ile ondan razı olur, bu nimet dünyadır. Bir cemaat, belâ ile ondan razı olur, belâ çeşit çeşit dertlerdir. Bir cemaat, istifa ve safa ile ondan razı olur, bu safa mahabbettir.”

Allah'tan belâ ile razı olmanın anlamı belâ içinde belâyı vereni görmektir. Belâyı vereni temaşa ve müşâhede etmek suretiyle belânın meşakkatini taşımak için insan manevî bakımdan desteklenir. Böylece belânın üzüntüsü, dostu müşâhede etmenin verdiği sevinç sayesinde üzüntü olmaktan çıkar. Bkz. Hücvîrî, **Keşfü'l-Mahcûb**, ss. 285-186.

⁸³⁸ Hücvîrî, **Keşfü'l-Mahcûb**, s. 286.

⁸³⁹ Hücvîrî, **Keşfü'l-Mahcûb**, s. 290.

⁸⁴⁰ Hücvîrî, **Keşfü'l-Mahcûb**, ss. 107-108.

⁸⁴¹ Kelâbâzî, **Ta'arruf**, s. 162.

⁸⁴² Erken dönemdeki sûfîler, dünyayı belâ ve musibet temeli üzerine kurulmuş bir eve benzetirler. Nitekim Hücvîrî bununla ilgili olarak Hz. Ömer'in (r.a.) “Belâ ve musibet temeli üzerine kurulmuş olan bir evin içinde belânın bulunmaması imkansızdır” sözünü aktarır. Hücvîrî, **Keşfü'l-Mahcûb**, s. 159.

Sûfilerin kötülüğe dair bu yorumu, dini düşünce geleneğine sundukları özgün bir yaklaşım olarak değerlendirilebilir.

Gerçekte kötü olanın insan ile Allah arasında perde olan şeylerin olduğu yönündeki yaklaşımın hareket noktası esasında bir yorum biçimine işaret eder. İnsan herhangi bir musibet ve belâ ile karşılaştığında nasıl tepki vermelidir, sorusuna verilecek muhtemel yanıtlar içerisinde sûfilerin tercihi “Şükürler olsun ki başıma gelen musibet ve belâ Allah’tan uzaklaşmama sebep olmadı” şeklindedir. Bununla irtibatlı olarak Hücvîrî, gündelik yaşamda insanların “Allah’a hamd olsun ki bedenimize bir şey isabet etmedi (olan mala oldu, cana olmadı)” derken, kâmil insanın (Hakk dostları) yorumlama şeklinin ise “Allah’a hamd olsun ki dinimize bir şey olmadı” yönünde olduğunu söyler.⁸⁴³

Sûfilerin dikkat çekici yorumlarından bir diğeri ise, mutluluğun gerekçesiyle kötülük arasında kurdukları irtibattır. İnsanın mutluluk (neşe) içinde olmasının birden fazla sebebi olabilir. Dahası insanı mutlu kılan şeylerin bir çetelesi tutulsa sonu gelmeyen bir liste ortaya çıkabilir. Bu noktada sûfilerin yaklaşımı açıklık anlamında basit olmasının yanı sıra ortaya koydukları tasnif bakımından da son derece işlevseldir. Bu konuda genel sûfî yaklaşım, insanın neşesinin kaynağı Hakk olursa mutlu olacağı, aksi takdirde ise musibet ve belâlara maruz kalacağı yönündedir.⁸⁴⁴ Hücvîrî’nin bu çerçevede şerh ettiği cümlelerden biri şöyledir:

“(İbn Mesrûk): Hakk Teâlâ’dan başkası ile şen ve şad olan kimsenin, şen ve şad olma hali, baştan ayağa kadar üzüntüye dönüşür. Ünsü ve zevki Hakk Teâlâ’nın hizmetinde olmayanın, üns ve zevk hali tümü ile sıkıntı haline gelir. Bunun izahı şudur: Ondan başka olan herşey fânidir. Fâni olan birşeyle sevinen bir kimse fâni olan şey yok olunca üzülür. Onun hizmetinden başka olan herşey hebadır, boştur. Mükevvanatın ve mâsivanın değersizliği zâhir olunca üns halinin tümü sıkıntıya dönüşür. Tüm alemdeki dertlerin ve sıkıntılarının kaynağı Ondan başka olanı görmektir, mâsivayı görmededir.”⁸⁴⁵

Sûfilerin musibet ve belâyı anlamlandırma ve yorumlama biçimleri, kötülüğün ontolojik bir gerçekliğinin olmadığını aksine insanın içinde bulunduğu ahlâkî yetkinlik mertebesine (mübtedî-mutevassıt-müntehî) bağlı olarak ortaya çıkan bir bakış açısının

⁸⁴³ Hücvîrî, **Keşfü’l-Mahcûb**, s. 182.

⁸⁴⁴ “(Ahmed b. Muhammed Kassâb): “İsteseler de istemeseler de bütün halk-ı âlem Hakk Teâlâ ile üns ve neşeli olmak mecburiyetindedir. Aksi halde gönlü yaralı ve dertli hale gelirler. Zira şayet onunla ünsiyet edersen, belâ içinde belâ vereni görürsün ve o zaman belâ, belâ olmaz. Eğer onunla ünsiyet etmezsen başına belâ gelince gönülden yaralanırsın. Şu muhakkak ki Hakk Teâlâ bir kimsenin kızmaması veya râzı olması ile takdirini değiştirmez. Onun hükmüne rıza göstermemiz, bizim için rahatlaktır. Onunla üns halinde olanın gönlü huzur ve rahat içinde bulunur. Kim ondan yüz çevirirse kazanın gelişi ile kalbinden incinir.” Hücvîrî, **Keşfü’l-Mahcûb**, s. 267.

⁸⁴⁵ Hücvîrî, **Keşfü’l-Mahcûb**, s. 250.

neticesi olduğunu gösterir. Bu durumda insan ile Allah arasında perde olan nimet ve iyi gibi görünen şeyler belâ olarak tanımlanacaktır ki, tasavvufun bu çıkarımı aynı zamanda onu fıkıh ve kelâm okullarından belirgin şekilde ayıştıracaktır. Nitekim sûfilerin arzuladıkları şey, Allah’a yakınlık kurmaktır. Nimet onları Allah’tan uzaklaştırırken; belâ yakınlaştırıyorsa bu durumda doğal olarak belâyı rahata tercih edeceklerdir. Hücûvîrî sûfilerin söz konusu yaklaşımını “Seninle bizim aramızda bir perde bulunmaktansa azabın her çeşidi bizim için daha çok arzu edilir bir şeydir. Belâ ve azaplardan endişe etmeyiz, yeter ki senin güzelliklerini gönlümüzde seyr ve temaşa edelim”⁸⁴⁶ sözleriyle ifade eder.

Allah ile insan arasında perde (hicap) anlamında belâ kavramının, sistematik olmasa bile belli bir hiyerarşi içerisinde tanımlandığı görülmektedir. Bu çerçevede sûfiler, belânın en çetini, en hafifi, en aşağı derecesi vb terimler kullanırlar ve yapılan tasniflerin ortak paydasında, en kalın ve zor perdenin, insanın *kendini görmesi* ve amellerine değer atfetmesi vardır.⁸⁴⁷ Özellikle Muhâsibî’nin metinlerinde en güçlü vurgu, kişinin sâlih amellerinden haz duymasının manevî gelişimin önünde en büyük engel olduğudur.⁸⁴⁸ Dolayısıyla gerçek anlamda muhâsebe sadece iyi-kötü eylemler arasında değil aksine iyi amellerden kibir, haz vb hislerin nefste ortaya çıkıp çıkmadığı şeklindeki sorgulamaya dayanması gerekir.

Hücûvîrî, sûfilerin elbiselerinin çoğunlukla mavi renkte olduğunu söyler ve bunun sebebini ise iki şekilde açıklar. İlki, sûfilerin benimsedikleri ahlâklanma yönteminin esasının sefer ve seyahat üzerine olduğu için beyaz elbisenin yolculuk esnasında kolaylıkla kirlenebileceğidir. Bu nedenle sûfiler seyahate çıkacakları zaman mavi renk elbiseyi tercih etmişlerdir. İkinci sebep ise mavinin musibet ve belânın rengi olmasıdır. Hücûvîrî, bu konudaki yaklaşımını şu sözleriyle ortaya koyar:

“Sûfilerin elbiseleri ekseriya mavi renktedir, sözünün bir manası şudur: Sûfiler tuttıkları yolu, sefer ve seyahat temeli üzere kurmuşlardır. Beyaz elbise seferde bir hal üzere kalmaz. Yıkanması da çok zordur. Herkes de ona tamah eder. Mavi giyinmenin diğer bir manası şudur: Ölüsü olanların ve başına musibet gelenlerin şıarı, dertlilerin elbisesi mavi kıyafettir. Dünya, felaketler ülkesi, musibetler harabesi, gam sahrası, hicranda kalanların ızdırap yeri ve belâ kalesidir. Müritler ve irade sahipleri gönüllerinin muradının dünyada hasıl olmayacağını gördükleri için mavi giyinmişler ve vuslatın matemi olan yerde oturmuşlardır. Bir grup sûfî daha vardır: Bunlar muâmele ve amellerinde kusurdan, gönüllerinde harabelikten ve vakitte fevt ve fırsatı elden kaçırmaktan başka bir şey görmemişler, böyle olunca da mavi giymişlerdir. Çünkü fevt, mevten fırsatı elden

⁸⁴⁶ Hücûvîrî, **Keşfü’l-Mahcûb**, s. 210.

⁸⁴⁷ Kelâbâzî, **Ta’arruf**, s. 162.

⁸⁴⁸ Muhâsibî, **Riâye**, ss. 318-321; **Âdâbu’n-Nüfûs**, ss. 99-100; **Vesâyâ**, ss. 173-183.

kaçırmak ölmekten daha zordur. Şu halde bunlardan bir grup aziz olan ölüm, diğeri maksut olan fevt üzerine mavi elbise giymişlerdir.”⁸⁴⁹

5.4. İyi-Kötünün Belirlenmesinde Şeytan'ın Rolü

Dini düşünce geleneği açısından hem ateşten yaratılmış bir cin hem de Allah'ın huzurundan kovulmuş bir melek olarak betimlenen şeytan, yaratılışın anlatıldığı bölümde başat bir role sahiptir.⁸⁵⁰ (Bakara, 2/29-36) Sadece Kur'an bağlamında değil aynı zamanda dini düşünce geleneği içerisinde de hakkında muhtelif ve renkli yorumların yapıldığı bir varlık ve sembol olagelmıştır.⁸⁵¹ Bununla birlikte, İblis hakkında en çok konuşan din bilginlerinin sûfiler olduğunu söylemek hatalı olmasa gerektir. Nitekim tasavvufun ana mevzusu ahlâk ve manevî olgunlaşma olduğu için, şeytandan bahsetmemek neredeyse imkânsızdır. Çünkü o, aynı zamanda kötülüğün bir sembolü, müminleri baştan çıkartan bir saptırıcı ve çirkin şeyleri süsleyerek onları güzel gösterme kabiliyetine sahip bir büyücü gibi resmedilir. Bununla birlikte, ilk dönem sûfilerin metinleri merkeze alındığında şeytan hakkında iki tür yaklaşımın olduğu fark edilir. Bunlardan ilki, şeytanı *düşman* adı altında, havâtır meselesiyle ilişkili bir biçimde ele alan yaklaşımdır. Muhâsibî ve Cüneyd-i Bağdâdî, birinci yaklaşımın temsilcileri olarak zikredilebilir. Her iki sûfinin sisteminde düşmanın işlevi, insana vesvese adı altında doğruluğu olmayan bilgileri gerçekmiş gibi göstermek suretiyle insanı kandırmaktır.⁸⁵²

Şeytan hakkındaki yaklaşımlardan ikincisi ise, Hallâc-ı Mansûr'un öncülük ettiği, gerçek bir muvahhid ve âşık olarak İblis yorumudur.⁸⁵³ O'nun kuramında şeytan pek çok kimseden daha çok muvahhid olmakla resmedilir. Öte yandan, Allah'ın takdiri (emir-

⁸⁴⁹ Hücvârî, **Keşfü'l-Mahcûb**, ss. 133-134.

⁸⁵⁰ Muhammed İkbal'in şeytan betimlemesi son derece renkli bir içeriğe sahiptir: (a) Âşık, entelektüel ve muvahhid. (b) İnsan-ı kâmil tarafından yenilgiye uğratılmaya mahkûm bir varlık. (c) Selâmete ermek için mahvedilmeye özlem duyan kötülüğün ruhu. Bu nedenle sonunda ondan daha güçlü olduğunu kanıtlayan insana secde edecek olan bir İblis. Bkz. Annemarie Schimmel, **İslâmın Mistik Boyutları**, s.196

⁸⁵¹ Pek çok sûfî eserlerinde Hallâc'a kimi zaman acıyarak kimi zaman hayranlık duyarak, kimi zaman reddederek ya da sadece seyr u sülûkunun başında bir sâlik olarak görerek ona atıfta bulunmuşlardır. Öte yandan bazı mutasavvıflar nezdinde *ene'l-Hakk* ifadesinden dolayı maksadına ulaşamamış bir sûfî olarak resmedilmiştir. Bununla birlikte Hallâc ile ilgili yapılan çalışmalarda, özellikle batı literatüründe, muhtelif ve birbirine zıt Hallâc portreleriyle karşılaşılır: Panteist, kâfir, gizli bir Hristiyan, nöropat, saf monist, İslam şehidi. Bkz. Annemarie Schimmel, **İslâmın Mistik Boyutları**, ss. 75-77.

⁸⁵² Düşmanın (şeytan) insan üzerindeki etkisi, kalbin eylemleri üzerindedir. Kelâbâzî, bu konuda farklı bir yoruma yer verir. Şeytanın etkisinin Allah'a ait olan şeyler üzerinde değil, kula ait olan şeyler üzerinde olduğunu söyler. Dolayısıyla kişinin oruç, namaz vb gibi ibadet ve salih amellerinden aldığı haz, üzerinde şeytan kolaylıkla etkisini icra edebilir. Fakat, kul hiçbir konuda kendisine bir değer atfetmezse bu durumda düşmandan gelen hâtırın insan üzerinde hiçbir tesiri olamaz. Bkz. Kelâbâzî, **Ta'arruf**, s. 162.

⁸⁵³ İblis hakkındaki olumlu bakış açısını daha sonra sürdüren düşünürler arasında Senâî (ö. 871) ve Ahmed Gazalî (ö. 1126) ilk başta zikredilmesi gerekenler arasında yer alır. Ahmed Gazalî'nin "Tevhîdî şeytandan öğrenmeyen kâfirdir" minvalinde sarf ettiği cümleler, Hallâc ile başlayan bakış açısının kısmen devam ettirildiğini gösterir. Bkz. Annemarie Schimmel, **İslâmın Mistik Boyutları**, ss. 194-195.

irade arasındaki ayrım)⁸⁵⁴, iyi-kötü düalitesi ve insanın özgürlüğü⁸⁵⁵ olmak üzere üç farklı problemle ilişkili olarak İblîs, Hallâc'ın sisteminde yerini alır.

İlk olarak, Hallâc-ı Mansûr, İblîs'in Âdem'e secde etmemesini Allah'ın emri ile iradesinin farklı oluşuyla açıklar. Başka bir ifadeyle Allah'ın emri ile irâdesi özdeş değildir. Bunun ifade ettiği anlam ise Allah'ın, İblîs'e secde etmesini emrederken diğer taraftan secde etmemesini irâde etmiş olmasıdır. Böylece İblîs, Allah'ın emir ve iradesi arasında sıkışmış bir varlık olarak resmedilir.⁸⁵⁶ Hallâc-ı Mansûr, bu konudaki düşüncelerini şu sözleriyle ifade eder:

“İblîs dedi: Birinci daireye girsem ikincisiyle, ikinciye girsem, üçüncüyle, üçüncüyle yetinsem dördüncüyle imtihan edilecektim. ‘Hayır, hayır, hayır, hayır’ diye tutturdum ve birincide kaldım. Sonra ikinciye kovuldum; daha sonra üçüncüye atıldım. Dördüncüyle işim bakalım ne olur! Secdenin beni kurtaracağını bilseydim secde edecektim elbette! Fakat baktım ki bu dairenin arkası dairelerle dolu. Kendi kendime bırak dedim. Bu daireden kurtuldun diyelim, ötekilerden nasıl kurtulacağım; ikinciden, üçüncüden, dördüncüden... Beşinci Elif-e gelince o, bizzat Hayy!”⁸⁵⁷

Hallâc, İblîs'i Allah'nın irâdesine teslim olmuş bir muvahhid olarak resmeder. Bu iddiasını İblîs'in secde emrini çiğnemekten ve huzurdan kovulmaktan en ufak bir pişmanlık duymamasıyla temellendirir. Çünkü İblîs, Müslümanlar ‘Kovulmuş şeytandan Allah'a sığınırım’ cümlesini gündelik hayatın pek çok safhasında tekrarladıkça, Allah'ın ismiyle birlikte anılmayı bir üstünlük olarak düşünür. Hallâc, İblîs'in bu özel konumunu, onun ağzından şu sözlerle ifade eder:

"Zikri zikrim, zikrim zikri, aynıyız / Birbirini anan beraberleriz.

Hizmetim şimdi daha arı, vaktim daha bol, zikrim daha parlak. Çünkü eskiden O'na kendi zevkim için hizmet etmekteydim, şimdiyse O'nun arzusu uğruna didiniyorum. Biz, engelleme, savunma, zarar ve kar arzusundan arınmışız.”⁸⁵⁸

Hücvîrî *Keşf*'te Cüneyd-i Bağdâdî'nin hâl tercümesinde Hallâc'ın İblîs yorumuna dolaylı olarak atıfta bulunur. Bu anlatıya göre, Cüneyd-i Bağdâdî, bir gün yolda insan

⁸⁵⁴ “Allah, Hz. İbrahim’e, ‘Oğlunu boğazla!’ diye ferman buyurmuş, fakat boğazlamasını irade etmemiştir. İblîs’e ‘Âdem’e secde et’ demiş fakat bunu yapmasını irade etmemiş ve o da yapmamıştı. ‘Âdem’e buğdayı yeme’ demiş, lakin yemesini irade etmişti. Bunun benzerleri çoktur. Şu halde cem’ Allah'ın vasıfları ile cem’ ettiği şeydir. Tefrika fiilleriyle tefrik ettiği şeydir. Bunların cümlesi, Hakk'ın iradesinin var olduğu yerde halkın tasarrufunu terk etmesi ve iradenin inkıtaa uğramasıdır.” Hücvîrî, *Keşfü'l-Mahcûb*, ss. 379-380.

⁸⁵⁵ Yaşar Nuri Öztürk, “Hallâcî Geleneğin İblîs Anlayışı”, *İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, C. 10, Sayı: 5, 2002, ss. 1-15.

⁸⁵⁶ “Elleri arkasına bağlı suya atılmıştı/ Ve [Allah] ona “Dikkat et ıslanma sakın” demişti.” Bkz. Annemarie Schimmel, *İslâmın Mistik Boyutları*, s. 194.

⁸⁵⁷ Hallâc-ı Mansûr, *Kitâbu't-Tavâsîn*, s. 106.

⁸⁵⁸ Hallâc-ı Mansûr, *Kitâbu't-Tavâsîn*, s. 103.

suretine girmiş halde İblîs'e tesâdüf eder. Bunun üzerine kendisine 'Âdem'e secde etmene engel olan şey neydi?' sorusunu yöneltir. İblîs, 'Yâ Cüneyd! O'ndan başkasına secde etmemi nasıl tasavvur edebiliyorsun?' diyerek cevap verir. Cüneyd-i Bağdâdî, bu söz karşısında düştüğü hayretin etkisiyle kısa bir baygınlık geçirir. Fakat kısa bir süre sonra Cüneyd'e 'Ona de ki: Yalan söylüyorsun. Şayet sen kul olsaydın, O'nun emrinin dışına çıkmaz, nehyine yaklaşılmazdın' şeklinde bir hâtır gelir. İblîs, bunu işitince büyük bir nârâ atarak: 'Yâ Cüneyd! Yemin olsun ki beni yaktın' der ve gözden kaybolur.⁸⁵⁹ Bu anlatıda, Hücvîrî, İblîs'in secde etmemesini olumlayan Hallâc-ı Mansûr'un yorumunu paranteze alır. Ona göre, İblîs'in muvahhid olarak kendini nitelendirmesi esasında düşmanın (şeytân) sahte olan şeyleri hakikat gibi göstermesinden kaynaklanmaktadır.

Hallâc'ın İblîs hakkındaki yorumunda dikkati çeken bir diğer husus iyi-kötü arasındaki düalizme bağını kırmasıdır. Kadim inanç ve kültürlerde iyi ile kötü, nur ve karanlık metaforları daha çok birbirine muhâlif iki Tanrı'nın mücadele ettiği düalist bir zeminde değerlendirilirken; Hallâc-ı Mansûr kötülüğün sembolü haline gelen İblîs'in karşısına Allah'ı değil insanı koyarak söz konusu problemi aşmaya çalışır. Dolayısıyla onun İblîs hakkında getirdiği yorum aynı zamanda tevhîd ilkesinin muhafaza edilmesiyle alakalıdır. Böylece Hallâc, hem kötülüğün kaynağının Allah olmadığını temellendirirken hem de ı ışık-karanlık, iyi Tanrı-kötü Tanrı şeklindeki düalizmi olumsuzlamaktadır. Hallâc-ı Mansûr'dan sonraki tasavvufî gelenek söz konusu problemi, Allah'ın cemâl ve celâl sıfatları ekseninde şerh ederek iyi ile kötünün müstakil, muhâlif kuvvetler olmak yerine, Allah'ın zâtında birleşen ârizî nitelikler olarak yorumlamayı tercih edecektir.⁸⁶⁰ Sûfîler bir taraftan herşeyin ilkesinin Allah olduğunu kanıtlamaya çalışırken diğer taraftan kötülüğün neye/kime atfedileceği noktasında büyük güçlükler yaşamışlardır.

Kötülüğün İblîs'e isnâd edilmesi söz konusu problemi bir ölçüde çöze de onun secde emrine isyan etmesinin ilâhî planda bir imtihan olduğu yönündeki söylemle başka bir çıkmaza girer. Bu çerçevede İblîs'in başlangıçta, iyi olduğu, dahası meleklerin rehberi olduğu şeklindeki rivâyetler⁸⁶¹ kötülüğün ontolojik bir gerçekliğinin bulunmadığını savunanların yaklaşımını akla getirir. Öte yandan sûfîlerin zamanla tevhîdin hakikatinde İblîs-Âdem ya da iyilik-kötülük gibi kavramların yer almadığını dile getirmeye

⁸⁵⁹ Hücvîrî, **Keşfü'l-Mahcûb**, s. 231.

⁸⁶⁰ "Aynu'l-Kudat'ın hareket noktası şudur: Allah'ın isimleri zıtlık ilkesine göre düzenlenmiş isimlerdir. Bu isimlerin her biri kendisinin zıddıyla bilinir. Bu isimlerin, varlık ve oluşta Cemâl ve lütuf ifade edenlerini Hz. Muhammed, Celâl ve Kahır ifade edenlerini İblîs temsil etmektedir. O halde İblîs de Muhammed kadar gereklidir." Yaşar Nuri Öztürk, "Hallâcî Geleneğin İblîs Anlayışı", s. 12.

⁸⁶¹ Yaşar Nuri Öztürk, "Hallâcî Geleneğin İblîs Anlayışı", s. 9.

başladıklarını görürüz. Tevhîdin hakikatini idrâk eden kimseyi Allah'ın varlığı kahr ve istilâ eder. Bu nedenle kâmil insanın varlığı, Allah tarafından kuşatıldığı için diğer şeylere yer kalmaz. Dolayısıyla, kâmil insanın kalbinde nefret, öfke, kıskançlık vb mahabbet ilkesiyle çelişen hiçbir nitelik bulunmaz.

“Bir başka ürpertici gerçek de şudur: Kur'ân'da melek kelimesi de tam seksen sekiz yerde geçmektedir. Melekler, “Allah'ın kendilerine emrettiği konularda asla isyana gitmezler, kendilerine emredileni yerine getirirler.” (Tahrîm, 66/6) Yani onlar Rahmân'ın ışıık ilkesini işletmede görev yapan emir erleridir. Şeytan ise yine aynı Rahmân'ın karanlık ilkesini işletmede görev yapan emir eridir. Ve Kur'ân, bu iki prensip arasında 88'e 88 bir eşitlik olduğuna dikkat çekmiştir. Yani, yaratılışı özgürlükle eşitlenmiş insan, eşit güçte iki merkezin ortasındadır. Kendi seçimiyle bu yana veya öteki yana gidecektir. Tartışmasız olan şudur: Sonuçta, Tanrısal planda baktığımızda bir düâlite (ikilik, iki ilâhlılık) yoktur. Tek ilah, tek Yaratıcı esastır. Işık ve karanlık kuvvetleri O'nun emrinde, onun planına uygun olarak hareket etmektedirler. İnsanın farkı, kendisine ışık veya karanlık kutupta yer alma karakteri verilmek yerine, seçim karakteri verilmiş olmasıdır. İnsan sorumlu kılan ondaki özgürlük, serbest seçim fitratıdır.”⁸⁶²

Hallâc-ı Mansûr'un İblîs problemiyle irtibatlı olarak değindiği bir diğer husus, kader ve insanın özgürlüğü problemidir. İnsanın eylemleri ve hareketleri ne ölçüde kendi özgür iradesine mal edilebilir? Allah'tan başka gerçek anlamda fâil yoksa o halde insanın kaderi üzerindeki rolü nedir? Kötülüğün kaynağı nasıl açıklanabilir? İnsanı, İblîs gibi Allah'ın emri ve iradesi arasında sıkışmış bir varlık olarak olarak mı betimlemek gerekir? Düşünce tarihinde en gelişmiş nazari sistemlerin bile açıklama ve temellendirme noktasında güçlük çektiği bu probleme, Hallâc'ın sunduğu çözümlemenin mihverinde mahabbet (aşk) bulunmaktadır. Çünkü O'na göre insan varlığının başlangıcından beri yakınlığının derecesi değişmekle birlikte Allah ile birlikte olan bir varlıktır. İnsan ile Allah arasındaki bağın içeriği, zikir, üns, kurb ve mahabbet oluşturmaktadır ki söz konusu terimler aynı zamanda marifetin kapsamına girmektedir. Şu halde, kader ve özgür irade problemi insanın tek başına sahip olduğu akıl ve iradeyle kendi sınırlarını ne kadar genişletebileceği ile alakalı bir sorun olmaktan çıkıp, Allah'tan, Allah için, Allah'a, Allah ile şeklinde seyreden kemâl yolculuğunun öznesi olarak insan meselesine evrilir.

⁸⁶² Yaşar Nuri Öztürk, “Hallâcî Geleneğin İblîs Anlayışı, s. 13.

Hallâc'tan sonra dini düşünce geleneği içerisinde İblîs hakkındaki yorumlar farklı mecralarda gelişerek devam etmiştir. Bengallî Şair, Seyyid Sultan, *İblîsnâme* adlı eserinde, İblîs'in lanetlenmek ve kovulmak pahasına Allah'ın irâdesine teslim oluşu ile müridin mürşîde boyun eğmesi arasında ilişki kurarken; Mevlâna, daha sonra ondan mülhem olarak Muhammed İkbal, İblîs için yapılan övgü türündeki yorumları paranteze almayı tercih edecektir. Mevlâna, İblîs'in kutsal bir varlık olarak tasvîr edilmesine karşı çıkarak aksine Âdem'in özündeki cevheri görememesinden mütevellit onu tek gözlü (sadece akla sahip ve fakat aşktan yoksun oluş), acınası bir varlık olarak tasvir eder.⁸⁶³ İkbal ise aklı Batı'nın; aşkı ise Doğu'nun özgün karakteristiği olduğunu iddia ederek söz konusu problemi ideolojik bir bağlamda tartışır.⁸⁶⁴

⁸⁶³ Şeytânın insanı erdemli eylemleri aracılığıyla kandırabileceği konusunu işleyen bir yazı için bkz. Adnan Demircan, “Mesnevi’de Geçen Muaviye-İblîs Hikâyesi”, **İSTEM**, Sayı: 10, 2006, ss. 143-153.

⁸⁶⁴ Yaşar Nuri Öztürk, “Hallâcî Geleneğin İblîs Anlayışı, ss. 14-15. Tasavvuf düşüncesinde İblîs yahut Şeytân hakkında yapılan akademik çalışmalar neredeyse yok denecek kadar azdır. Bkz. Muharrem Çakmak, **Tasavvufî Düşüncede Şeytân**, (Yüksek Lisans), Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi SBE, 1994.

SONUÇ

Erken dönem tasavvuf literatüründe sûfilerin insan hakkındaki yaklaşımları takdim-tehir ettikleri problemler ve kullandıkları terimler bakımından muhtelif olmakla birlikte, teorik çerçevesi bakımından ortak bir insan görüşüne atıfta bulundukları söylenebilir. Bu anlamda ilk dönem sûfî müelliflerin insan yaklaşımlarında ön plana çıkan ortak desen şu üç madde altında tespit edilebilir: (a) İnsan unutkan (gâfil) ve unutmaya (gaflet) yatkın bir tabiatla dünyaya gelir. Bu nedenle, başlangıçtaki ilk halini (elest bezmi) hatırlamak (zikır) onun nihai gayesini oluşturur. (b) İnsanın varoluş gayesini hatırlaması şu iki şeyle mümkündür: İdrâkin yetkinleştirilmesi ve ahlâk. (c) Bunun neticesinde değişim ve dönüşüme uğrayan insana kâmil insan denir. Kâmil insanın en önemli özelliği, Allah'a en yakın insan olmasıdır. Yakınlık, üns, mahabbet ve marifet eş anlamlı terimlerdir. İnsan hakkında sûfiler tarafından ortaya konan bu şema üç kavrama indirgenmek istenilirse başvurulması gereken anahtar kavramlar şunlar olmalıdır: Hatırlamak, akletmek, yakınlaşmak. Dolayısıyla insan hakkındaki bu kavramsal şema hem tezin temel sorularının şekillenmesine hem de yanıtlarının aranmasına büyük oranda eşlik etmiş ve neticede şu sonuçlara ulaşılmıştır:

I

Her üç sûfî insanı insan yapan ve diğer canlılardan ayıran temel özün tespitinden hareketle insanı tanımlamak yerine, ahlâkî açıdan insanı incelemeyi tercih etmişlerdir. Böylece insan, iyi ve kötü erdemlere kaynaklı eden unsurların bir toplamı olarak tasvir edildiği için, mürekkep diyebileceğimiz insan tanımları ortaya çıkmıştır. Buna göre Muhâsibî, insanı nefs, akıl/kalp ve beden; Cüneyd-i Bağdâdî ruh, nefs ve beden; Hallâc-ı Mansur ise lâhût-nâsût şeklindeki unsurların bir bileşkesi olarak insan hakkındaki fikirlerini formüle etmişlerdir. Bununla birlikte, Hallâc'ın sisteminin merkezine nûr-ı Muhammedî fikrini yerleştirmesiyle birlikte, insan sadece ahlâka konu olmak bakımından değil aynı zamanda âlemin külli ilkesi olmak bakımından yeni bir anlam boyutu kazanmıştır. İncelediğimiz sûfilerin insan tanımlarında ruh varlığı bakımından kabul edilen ve fakat mahiyeti hakkında bilinemezci bir yaklaşımla ele alınır. Bununla birlikte iyiliğin mahallinin ruh olduğu konusunda ilk dönem sûfileri ittifak içerisindeyler. Fakat iyiliğin kaynağını araştırmak ve temellendirmek yerine daha çok kötülüğün mahalli olarak tespit edilen nefs ve yapısı üzerine yoğunlaştıkları görülür. Bunun neticesinde her

üç sūfinin insan görüşlerinin ağırlıklı noktasını nefis, nefsin yapısı ve işlevleri meselesi oluşturmuştur.

II

İnsanın nihai gayesinin ne olduğu konusunda ilk dönem sūfî müelliflerin fikir birliği içerisinde olduğunu söylemek mümkündür. Bu konuda genel yaklaşım, insanın en son gayesinin Allah'ı tanımak anlamında *marifetullah* terimi ile ifade edilmekle birlikte her bir sūfî kendi sisteminde söz konusu gaye fikrini farklı terimleri ön plana çıkartmak suretiyle vurgulamışlardır. Muhâsibî, insanın nihai gayesini *ihlâs*, Cüneyd-i Bağdâdî *hatırlamak* (zikir) ve 'Olmazdan önceki ilk hale dönmek', Hallâc-ı Mansûr ise *Hakk* terimleri etrafında ele almışlardır. Ayrıca her üç sūfî sistemlerinde insanın gayesiyle irtibatını zorunlu istidlâli ve nazari bir bulmaya değil, daha çok geriye dönük bir *anımsama* ve *hatırlama* şeklinde tasvir edildiği görülmektedir. Bu noktada ön plana çıkan kavramlar *gaflet* (unutmak), *zikir/zikretmek* (hatırlamak) ve *intibâh* (uyanış) olmak üzere üç şekildedir. İnsan gayesine yakınlaştıkça sahip olduğu bilgi zannîlikten yakîne, şüpheden kesinliğe doğru seyreder. Bununla irtibatlı olarak Cüneyd-i Bağdâdî'nin bilmek, hatırlamak, yakınlık, ünsiyet ve mahabbet arasında kurduğu zorunlu ilişki tasavvufun özgün düşünüm çerçevesini yansıtır. Onun, Allah-insan ilişkisini O'ndan, O'na, O'nunla, O'nun için vb zamirler aracılığıyla betimlemesi, insanın esasında Allah ile her zaman bir cihetle iç içe olduğunu gösterir. Dolayısıyla insanın gayesine doğru yönelişi, Allah'tan Allah'a doğru olmak bakımından farklı bir yaklaşımı içinde barındırır. Hallâc-ı Mansûr ise, insanın gayesi anlamında iman ve hakikati Hakk kelimesi altında bir araya getirir. Bu da göstermektedir ki, sūfilere göre hakikat ile iman temelde özdeş iki terimdir. İnsanın nihai gayesine eriştiğinde neye dönüşeceği yahut ne türden bir marifetle karşılaşacağı konusunda her üç sūfinin yanıtı acziyet ve bilgisizlik yönündedir. İnsan, vardığı noktada Allah'ın varlığını kabul etmekle birlikte onun zâtı hakkında hiçbir zaman gerçek bir bilgiye sahip olamayacağını idrak eder. Allah'ın zâtını mutlak anlamda bilemeyeceğini kabul eden insanda acziyet ve hayret ortaya çıkar. Öte yandan, insan gayesine ulaştığında kendisi hakkında şimdiye kadar sahip olduğu bilgilerin gerçek olmadığını, aksine zanna dayalı bilgiler olduğunu fark edecektir. Şu halde, insan kendisi hakkındaki bilgisinin eksikliğinden hareketle Allah'ın zâtını hiçbir zaman bilemeyeceğini idrak etmesi, onun nihai gayesine ulaştığını gösterir. Sūfîleri bu yaklaşım, insan için mutlak kemâlin (tamamlanmışlığın) hiçbir zaman tahakkuk etmeyeceği sonucuna ulaştırır.

III

Tasavvufun merkezi problemlerinden biri de insanın ahlâklanma sürecinde nasıl bir yöntem takip etmesi gerektiğiyle ilgilidir. Bu konuda ilk dönem sûfî müellifler ve fırkalar muhtelif yaklaşımlar sergilemişlerdir. Sûfiler tarafından yöntem konusundaki farklılık, olumsuz bir durum olarak değil aksine bir *rahmet* olarak düşünülmüştür. Öte yandan usul noktasındaki bu çeşitlilik genel geçer sistematik bir yöntem fikrini zayıflatmış görünmekle birlikte, diğer taraftan özellikle haller ve makamlar teorisinde yer alan terimler arasında gözetilen sebep-sonuç ilişkisine bağlı sıra düzen, ortak bir yöntemin arandığını gösterir. Dolayısıyla nefsin ıslâhı ve olgunlaştırılmasında tamamen sübjektif yöntemlerin benimsendiğini söylemek mümkün değildir. Bununla birlikte, sûfiler benimsedikleri usul ile diğer sûfilerin yöntemleri arasında keskin ayrımlara gitmemişlerdir. Murâkabe-i bâtin usulüyle tanınan Cüneydiyye, aynı zamanda muhâsebe, zühd, sohbet, uzlet vb pratikleri benimsemekte herhangi bir sakınca görmemiştir. Bu anlamda erken dönem tasavvuf literatüründe yöntemlerin iç içeliği ve birlikteliğinden bahsetmek mümkündür. Nefsin yetkinleştirilmesinde yöntem problemi, Muhâsibî, Cüneyd-i Bağdâdî, Hallâc-ı Mansûr'un sistemlerinde şu üç kavram etrafında şekillenir: Muhâsebe, murâkabe-i bâtin ve kırk makam. Muhâsibî nefsin tezkiye ve tasfiyesini daha çok aklın yetkinleştirilmesi anlamında muhâsebe ve kademeli akıl teorisi etrafında ele alırken; Cüneyd-i Bağdâdî niyet, irade ve eylemlerin sadece Allah'a tahsis edilmesi manasında murâkabe; Hallâc-ı Mansûr ise kendine özgün bir yaklaşımla vazettiği kırk makam etrafında incelemektedir. Her üç sûfinin yaklaşımlarının ortak neticesi, insanın manevî olgunlaşmasının mihverinde ahlâkî eylemlerin gerekçesinin dünyevî-uhrevî her tür faydadan arındırılarak sadece Allah olarak belirlenmesi gerektiğine dair yapılan kuvvetli vurgudur.

IV

Bilgi-eylem (ilim-amel) ilişkisi, tasavvuf düşüncesinin özgünlüğünün takip edilmesinde son derece elverişli bir alan olarak tebellür eder. İlmin amele üstünlüğü, ilim-amel birlikteliği ve ilim-amel arasındaki indeterminist ilişkinin analizi olmak üzere üç alt başlık altında her üç sûfinin yaklaşımları incelendiğinde şu tespitlere ulaşmak mümkündür: (a) İlmin amelden üstünlüğünün vurgulanması *kalbin amelleri* adı altında yeni bir terkibi doğurmuştur. Buna göre amelin sıhhatli olmasının en temel şartı, onun teorik gerekçesinin dünyevî-uhrevî her türlü faydadan arındırılmak suretiyle sadece

Allah'a tahsis edilmesi ile mümkündür. (b) İlim-amel birlikteliği, insanın kemâle ulaşmasının vazgeçilmez bir şartı olarak tespit edilir. Sûfiler amel kavramına yükledikleri yeni içeriklerle söz konusu terimin sınırlarını genişletirler. İbadetlerin zemin kabul edilmesi, azimetin ruhsata öncelenmesi, amellerin zâhiri ve bâtınî boyutlarıyla birlikte değerlendirilmesi, zikir, uzlet, zühd, sohbet, mücâvirlik gibi tasavvuf pratiklerinin ibadetlere eklenmesi ve böylece gündelik hayatta amelin sürekliliğinin savunulması gibi hususlar sûfiler tarafından amel kapsamı içerisinde değerlendirilmiştir. Öte yandan bilgi-eylem ilişkisi, aynı zamanda toplumsal dindarlık biçimlerine ve diğer dini düşünce geleneklerinin ilim anlayışlarına yöneltilmiş bir eleştiriye de içinde barındırır. Bu meyanda, her üç sûfinin eleştirel söyleminin odağında, dindar ve âlim görünümlü ve fakat kalpleri riya yüklü insan tiyolojileri oluşturur.

V

Tezin son bölümü tasavvufun kötülük problemini nasıl yorumladığı sorusuna ayrıldı. Üç sûfinin yaklaşımları esas alınmak suretiyle, erken dönem tasavvuf literatüründe kötülük hakkında ortaya konan yaklaşımlar dört başlık altında toplanarak tartışıldı. İlk olarak nefsinin kötülüğün kaynağı olduğuna dair sûfilerin yaklaşımına yer verildi. Bu bölümde ıslâh edilmemiş nefsin kötülüğün kaynağı olarak temellendirildiği sonucuna ulaşıldı. İkinci olarak insanın fiillerinden bağımsız olarak meydana gelen, hastalık, sel, felâket, deprem gibi doğal afet ve kötülükler meselesine değinildi. Her üç sûfi, doğal kötülüklerin esasında ontolojik bir gerçekliğinin olmadığını, bütüncül bakıldığı takdirde (cem'-fark) musibet ve belâ gibi görünen olayların özünde bir imtihân, iyilik yahut nefsin arındırılması için birer sebep olarak telakki edilmesi gerektiğini düşünmektedirler. Son olarak, iyi ve kötünün belirlenmesinde İblîs'in sûfi düşünürlerin sistemlerinde nasıl resmedildiği üzerinde duruldu. Yapılan okuma, inceleme ve analizden sonra, şeytanla ilgili şu iki yaklaşımın olduğu tespit edildi: (a) İnsanın tabiatıyla ilgili olmak üzere havâtır bahsi altında, insana sahte ve kötü olan şeyleri gerçek ve iyi gibi göstermeye çalışan bir güç. (b) Allah karşısında gerçek bir muvahhid ve âşık.

Son olarak bu tez çalışması, erken dönem tasavvuf literatüründe, sûfilerin insan hakkındaki yaklaşımlarını belli sorular çerçevesinde mercek altına almak, incelemek ve birtakım tespitlerde bulunmak noktasında alanda belli bir boşluğu akademik olarak doldurma ve bundan sonraki süreçte yapılacak çalışmalara küçük bir katkı mahiyetinde düşünülebilir. Nitekim erken dönem tasavvuf literatürü insanın tabiatı ve ahlâk

probleminin incelenmesi açısından gerek sûfilerin kullandıkları zengin terminoloji, muhtelif yaklaşımlar ve özgün fikirler bakımından son derece münbit bir alan olma özelliğini korumaktadır. Bu tez çalışması sadece üç sûfiyi merkeze aldığı için, Hakîm et-Tirmizî, Ebû Tâlib el-Mekkî, Ebû Saîd el-Harrâz vb. sûfî müelliflerin insan görüşlerinin daha sonraki süreçte müstakil olarak çalışılarak daha bütüncül bir resme ulaşılmalıdır. Öte yandan Gazzâlî ve sonrası dönemde sürdürülmesi planlanan çalışmalar neticesinde sûfilerin tarihsel süreç içerisinde benimsedikleri insan tanımlarının içeriklerinde yaşanan değişim, dönüşüm ve kırılmaların takip edilmesi gerekir. Böylece İslâm düşünce geleneği içerisinde teşekkül eden insan tanımlarında tasavvufun aldığı pozisyon ve sunduğu özgün katkıların tespiti mümkün olabilecektir.



KAYNAKÇA

- Abdülkadir, Ali Hasan, **The Life, Personality and Writings of Al-Junayd**, The Trustees of the E.J.W, Gibb Memorial, London, 1976.
- Kuşeyrî, Abdülkerîm, **er-Risâletü'l-Kuşeyriyye**, Haz. Halil el-Mansûr, Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut H. 1422/M. 2001.
- Abrahamov, Binyamin, “Kitâbu'l-Luma'da Eşarî'nin Kesb Teorisiyle İlgili Görüşlerinin Yeniden Tahlili”, (Çev. İbrahim Hakkı İnal) **İslam Bilimleri Araştırmaları Dergisi**, Samsun 2016, Sayı: 2, ss. 148-163.
- Afifi, Ebu'l-Âla, **Muhyiddin İbnü'l-Arabî'de Tasavvuf Felsefesi**, Kırkambar Yay., İstanbul 1999.
- Afifi, Ebu'l-Âla, **Tasavvuf: İslâm'da Manevî Hayat**, Çev: Ekrem Demirli, Abdullah Kartal, İz Yay., İstanbul 1996.
- Ağırman, F.-B. Bekalp, “Hallac-ı Mansur'da Allah-Varlık ve Benlik Problemi”, **Felsefe Dünyası**, 2012/1, Sayı: 55, ss. 84-98.
- Akdağ, Eyyup, “Hallâc'ın Mahkeme Süreci ve Katline Fetva Verenler”, **Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi**, C. 20, Sayı: 2, 2020, ss. 1167-1194.
- Akdağ, Özcan, “Kötülük Sorunu ve Teodise”, **The Journal of Academic Social Science Studies**, January 2015, ss. 473-479.
- “Kötülük Sorunu ve Teodise”, **The Journal of Academic Social Science Studies**, January 2015, ss 475-476.
- Akot, Bülent, “Bazı Mutasavvıfların Allah/İlâh Anlayışı ve Muhâsibî'nin “er-Riâye” Adlı Eseri Bağlamında Allah'ın Hakları”, **Eskiye: Anadolu İlahiyat Akademisi Araştırma Dergisi**, 2015, Sayı: 31, 2015, SS. 51-73.

- Aktepe, Orhan, “Mutezile ve Ehl-i Sünnet'e Göre Va'd ve Vaîd İlkesi” **KADER Kelam Araştırmaları Dergisi**, C. 9, Sayı: 1, Ocak 2011, ss. 157-178.
- Aktulga, Mihdat, **Haris el-Muhasibi’de Ahlak**, (Yüksek Lisans) Yüzüncü Yıl Üniversitesi, SBE, 2009, 166 s.
- Ateş, Süleyman, **Cüneyd-i Bağdâdî (Hayatı, Eserleri ve Mektupları)**, Yeni Ufuklar Nşr., İstanbul.
- Attâr, Feridüddin, **Tezkireü’l-Evliyâ**, Çev. Süleyman Uludağ, c. II, İstanbul, Mavi Yay., 2002.
- Avcı, Cündüllah, **Fenâ ve Bekâ Anlayışının İslâm Öncesi Kökenlerine Dâir İnceleme**, (Yüksek Lisans), Pamukkale Üniversitesi SBE, 2019.
- Aydın, Hüseyin, **Muhâsibî’nin Tasavvuf Felsefesi: İnsan Psikoloji Ahlâk Görüşü**, Pars Matbaacılık, Ankara 1976.
- Aygün, Ömer, “Platon Mağarasına Dönüş” **ODTÜ Pazartesi Konuşmaları**, 11.11.2019, ss. 1-22.
- Aytaç, Pakize, “Hallâc-ı Mansûr’un Düşünce Dünyasına Günümüz Açısından Bir Bakış”, **I. Uluslararası Hacı Bektaş Veli Sempozyumu**, Çorum, 2011, C. I, ss. 205-222.
- Babacan, Hacer Nur, **Erken Dönem Tasavvufunda Akıl-Ahlâk İlişkisi**, (Yüksek Lisans), İstanbul Üniversitesi SBE, 2019.
- el-Bağdâdî, Hatîb, **Târihu’l-Bağdât**, C. 1-14, Dâru’l-Kütübi’l-İlmiyye, Beyrût.
- Bakış, Rıza, “Dini Tecrübe Bağlamında Hallac’ın Ene’l-Hakk İfadesinin Tahlili”, **Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi**, 2011, C. 15, Sayı: 2, ss. 65-77.

Âşığın Tevhîdi (Hallâc’a Göre Varlık ve Dinî Tecrübe), İstanbul, İnsan Yay., 2013.

Baltacı, Naile, “Ebû Sa’îd el-Harrâz ve Üç El Yazma Eseri: Kitâbü’l-Keşf ve’l-Beyân, Kitâbü’l-Ferâğ, Kitâbü’l-Hakâik”, **Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi**, 2015, C. 15, Sayı: 2, ss. 103-122.

Bardakçı, M. Necmeddin, “Hallâc-ı Mansûr’dan Ahmed Yesevî’ye İlâhi Aşk”, **I. Uluslararası Hoca Ahmed Yesevi Sempozyumu Bildirileri**, Ankara, 2017, ss. 425-444.

Başer, H. Bayram, “Yükümlü Varlıktan Varlığın Gâyesi Olan İnsana: Tasavvufta İnsan Tanımlarının Dönüşümü Üzerine”, **İnsan Nedir?**, Ed. Ömer Türker, Halil İbrahim Üçer, İlem Yay., İstanbul 2019, ss. 501-544.

Şeriat ve Hakikat: Tasavvufun Teşekkül Süreci, Klasik Yay., İstanbul 2017.

“Tasavvufî Yöntemdeki Tutarlılığın Dayanağı Olarak İttibâ-i Rasûl Anlayışı: Cüneyd-i Bağdâdî ve İbnü’l-Arabî Arasında Mukayeseli Bir Değerlendirme”, **Uluslararası İbnü’l Arabi Sempozyumu: İnsanlığın Hakikat Arayışı ve İbnü’l Arabi, 15-16 Kasım 2019, Malatya**, 2018, s. 567-595

Bolat, Ali, **Ebû Said el-Harrâz: Hayatı, Eserleri ve Tasavvuf Anlayışı**, Samsun, E-Yazı Yay., 2016.

Bir Tasavvuf Okulu Olarak Melâmetilik, İnsan Yay, İstanbul 2003,

Muhâsibî’nin Marifet Anlayışı, Ondokuz Mayıs Üniversitesi SBE Temel İslam Bilimleri Anabilim Dalı, Doç. Dr. Erhan Yetik, YL, 1998, 144 s.

- C. Chittick, William, **Âşığın Aynası**, Çev. Ömer Saruhanoglu, Okuyan-us Yay., İstanbul 2018.
- Can, Hülya, “Artistoteles’te Katharsis Kavramı”, **FLSF Felsefe ve Sosyal Bilimler Dergisi**, Sayı: 2, 2006, ss. 63-70.
- Cebecioğlu, Ethem, “Hallâc-ı Mansûr”, **Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi**, 1988, C. 30, ss. 329-350.
- Tasavvuf Terimleri ve Deyimleri Sözlüğü**, Otto Yay., Ankara 2014.
- Cengiz, Muammer, “Tasavvuf Tarihinde Elest Mîsâkına Dair Yorumlar”, **Uluslararası Sosyal Araştırmalar Dergisi**, C. 10, Sayı: 50, Haziran 2017, ss. 904-924.
- Ceyhan, Semih, “Üns”, **DİA**, C. 42, İstanbul 2012, ss. 348-349.
- Cüneyd-i Bağdâdî, **Resâilü’l-Cüneyd-i Bağdâdî**, thk. Ali Hasan Abdülkadir, Darü’l-Kütübi’l-Mısriyye, Kâhire 1988.
- Çakmak, Muharrem, **Tasavvufî Düşüncede Şeytan**, (Yüksek Lisans), Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi SBE, 1994.
- Çakmaklıoğlu, M. Mustafa, Hallâc’ın “Ene’l-Hakk” Sözü Bağlamında Mevlânâ’nın Şatahât Yorumu, **Tasavvuf: İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi**, C.6, Sayı: 15, 2005 ss 191-223.
- Çift, Salih, “İlk Dönem Tasavvuf Düşüncesinde Nur Kavramı” **Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi**, C.13, Sayı: 1, Ocak 2004, ss. 139-157.
- Hakîm Tirmizî ve Tasavvuf Anlayışı**, (Doktora Tezi), Bursa Uludağ Üniversitesi SBE, 2003.

“Hatmu’l-Evliyâ, Ebû Abdullah Muhammed b. Ali el-Hakîm et-Tirmizî (ö. 320-932)”, **Tasavvuf: İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi**, 2005, C.6, Sayı: 15, ss. 351-376.

Dalkılıç, Mehmet,

İslâm Mezheplerinde Ruh, İz Yay., İstanbul 2012.

Darshan, Singh,

“Cüneyd-i Bağdâdî ve Hallac’ın Sünnet, Ahvâl ve Makâmât’a Karşı Tutumları, Çev. Ahmet Cahid Haksever, **Tasavvuf: İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi**, 2000, C. 2, Sayı: 4, ss. 231-238.

Dâye, Necmuddîn-i,

Mirsâdu’l-İbâd (Sufilerin Seyri), Çev. Hakkı Uygur, İlk Harf Yay., İstanbul 2013.

Demir, Osman,

Kelâmda Nedensellik, Klasik Yay, İstanbul 2015.

“Kelâm-Bilim İlişkisi: Rü’yetullah Metinlerinde Optik”, **Düzce Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi**, 2019, C. 9, Sayı: 3, ss. 107-120.

Demircan, Adnan,

“Mesnevi’de Geçen Muaviye-İblîs Hikâyesi”, **İSTEM**, Sayı: 10, 2006, ss. 143-153.

Demirli, Ekrem,

İslam Metafiziğinde Tanrı ve İnsan, Kabalcı Yay., İstanbul 2009.

İbnü’l Arabî Metafiziği, Sûfî Kitap Yay., İstanbul 2016.

İslam Düşüncesi Üzerine, Sûfî Kitap Yay., İstanbul 2016.

İslam Metafiziğinde Allah ve İnsan, Alfa Yay., İstanbul 2017.

Şâir Sûfiler, Sufi Kitap Yay., Nisan 2005.

“Kuşeyrî’den İbnü’l-Arabî’ye İşârî Yorumculuk Hakkında Bir Değerlendirme: İşârî Yorumdan Tahkîke Doğru Kur’ân-ı Kerim Yorumculuğunun Gelişimi”, **Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi [Atatürk Üniversitesi İslâmî İlimler Fakültesi Dergisi] [İİFD] [EAÜİFD]**, 2013, Sayı: 40, ss. 121-142.

“Tasavvuf Araştırmalarında Dönemlendirme Sorunu: Din Bilimleri ile Metafizik Arasında Tasavvufun İlim Olma Mücadelesi”, **Nazariyat: İslâm Felsefe ve Bilim Tarihi Araştırmaları Dergisi**, 2016, C. 2, Sayı: 4, ss. 1-29.

“Zahirî” İlimlerin Otoritesi Karşısında Tasavvufun Meşruiyet Arayışı”, **İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi [Darulfunun İlahiyat]**, 2007, Sayı: 15, ss. 219-244.

Dursun, Akif, “Hallâc-ı Mansur’un Yargılanma Sürecinin Değerlendirilmesi”, **AKADEMİAR**, Sayı: 8, Haziran 2020, ss. 63-102

Ekin, Yunus, “İhlas Kavramının Semantik Analizi”, **Tasavvuf: İlmi ve Akademik Araştırma Dergisi**, C. 3, Sayı: 9, 2002, ss. 147-160.

Ekinci, Ömer, **İslam Kültüründe Havf ve Recanın Tasavvufî Yönü, Psikolojik Etkisi ve Dindarlık Gelişimine Katkısı**, (Yüksek Lisans), Fırat Üniversitesi SBE, 2018.

el-Harrâz, Ebû Sa’îd, **Risâleler**, Çev. Naile Baltacı, Litera Yay., İstanbul 2018.

Eraslan, Soner, “İlk Dönem Sûfilerinde İslâmî Yorum: Marûf el-Kerhî Örneği”, **Uluslararası İslam ve Yorum Sempozyumu**, III, 2019, ss. 1-17.

- Erginli, Zafer, **İlk Sufilerde Nefis Kavramı: Haris Muhasibi Örneği**, (Doktora), Uludağ Üniversitesi SBE, 2001.
- Erkaya, Mahmud Esad, “Tasavvufta Hakikat Kavramına Kaynak Olması Yönüyle Hârîse Hadisi”, **Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi**, 2017, C. 17, Sayı: 2, ss. 149-184.
- Ernst, Carl W., **Tasavvuf Öğretileri**, Çev. Cangüzel Güner Zülfikar, Sufi Kitap Yay., İstanbul 2019.
- Fırat, A. Subhi, “Abu’l-Huseyn an-Nuri ve Makamat al-Kulub Adlı Risâlesi”, **İslâm Tetkikleri Enstitüsü Dergisi**, 1978, C. 7, sayı: 1-2, ss. 339-356.
- Filiz, Şahin, **Haris b. Esed el-Muhasibi’nin Hayatı Eserleri Fikirleri**, (Yüksek Lisans), Selçuk Üniversitesi SBE, 1990.
- Furat, Ahmet S., “Abu’l-Huseyn an-Nuri ve Makamat al-Kulub Adlı Risâlesi”, **İslâm Tetkikleri Enstitüsü Dergisi**, 1978, C. 7, Sayı: 1-2, ss. 339-356.
- Gedik, Fatma, **Sehl b. Abdullah et-Tüsterî ve Tasavvufî Görüşleri**, (Doktora), Ankara İlahiyat Fakültesi, SBE, 2019.
- Gördük, Yunus Emre, “Tefsir-Te’vîl Ayrımı ve İşârî Tefsirin Öznel Mâhiyeti Bağlamında “Yorum-Algı” Sorunu, **Pamukkale Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi**, Yıl: 4, Sayı: 7, Mart 2017, ss. 1-27.
- Göztepe, Yüksel, “Hâl ve Makâmın Analizine Yönelik İlk Görüşümler,” Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, C. 12, Sayı: 2, 2008, ss. 407-417.
- Gündüz, İrfan, “Tasavvuf ve İnsan” **Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi**, Sayı: 5-6, Ocak 1987-1988, ss. 217-229.

- Güngör, Zülfikar, “Tahirü’l-Mevlevî’nin “Hallâc-ı Mansûr’a Dâir” Risalesi, **Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi**, 1999, C. 39, ss. 581-597.
- Gürer, Betül, “Övgü ve Yergi Bağlamında Sûfilerin Nazarında Hallâc-ı Mansûr”, **İlahiyat Tetkikleri Dergisi**, Sayı: 47, 2017, ss. 171 – 197.
- Hallâc, Hüseyin b. Mansûr, **Kitâbu’t-Tavâsîn**, thk. L. Massignon, Paris, 1913; **La Passion de Hallaj: Martyr Mystique de l’Islam. I-IV.** (Paris, 1975).
- Ahbâru’l-Hallâc**, (Derleme ve Neşr: L. Massignon, Paul Kraus), 3.ed., Paris: Editions Larose, 1936.
- Tavâsîn: Ene’l-Hakk (Ben Allahım)**, Çev. Yaşar Günenç, Ankara, Yaba Yay., 1995.
- The tawasin of Mansur al- Hallaj**, translated by Aisha Abd ar-Rahman at-Tarjumana, Berkeley, Diwan Press, 1974.
- Herevî, H. Abdullah Ensârî, **Menâzilü’s-Sâirîn**, (Tasavvufta Yüz Basamak) Çev. Abdurrezzak Tek, Emin Yay., Bursa 2017.
- Hücvîrî, Ali b. Osman, **Keşfü’l-Mahcûb** (Hakikat Bilgisi), Haz. Süleyman Uludağ, Dergah Yay., İstanbul 1996.
- Hülya Küçük-S.Ceyhan, “Râbiatü’l-Adeviyye”, **DİA**, C.34, İstanbul 2007, ss. 380-382.
- İşler, Emrullah, **Muhâsibî ve Fehmü’l Kur’an’ı**, Ankara Üniversitesi SBE Tefsir-Hadis Anabilim Dalı, YL, 1989, 155 s.
- Kamil Mustafa Şeybî, **Şerhu Divani’l-Hallâc**, Köln, Menşuratü’l-Cemel [Al-Kamel Verlag].

- Kara, İsmail, “O Abdesti Kanla Almak”, **Dergâh**, Sayı: 373, Mart 2021, ss. 22-23.
- Kara, Mustafa, “Ebû Hüseyin en-Nurî”, **DİA**, C. 10, İstanbul, 1994, ss. 328-330.
- Kara, Necati, “Kur’ân ve Sünnet’te Belâ-Musibet”, **EKEV Akademi Dergisi**, C. 1, Sayı: 3, 1998, ss. 33-58.
- Karaarslan, Faruk, **Toplumsal Hafıza ve Dönüşümü**, (Doktora), Selçuk Üniversitesi SBE, 2014.
- “Göç Öykü ve Hafıza”, **Sosyoloji Divanı (Dosya: Göç)**, Yıl: 3, Sayı: 6, Temmuz-Aralık 2015, ss. 115-127.
- Karamustafa, Ahmet T., “Cüneyd-i Bağdâdî-i Bağdâdî’ye Göre Velâyet”, Çev. Melek Gündüz Karacan, **Mütefekkir (Aksaray Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi Dergisi)**, C. 7, Sayı: 13, Haziran 2020, ss. 283-290.
- Kareem, M.Fawzi, **El-Hâris El-Muhâsibî’nin El-Mesâil fi A’mâli’l-Kulûb ve’l Cevârih adlı Eserinin İncelenmesi ve Tahkiki**, (Yüksek Lisans), Yalova Üniversitesi SBE, 2017.
- Kart, Berfin, “Günümüz Düşünürleri ve Habermas’ta İnsan Doğası” **Ankara Üniversitesi Dil Tarih ve Coğrafya Fakültesi Felsefe Bölümü Araştırma Dergisi**, Sayı: 10, 2008, ss. 1-14.
- Kaya, Süleyman, **Kur’ân’da İmtihan**, İnsan Yay., İstanbul 2003.
- Kelâbâzî, Ebû Bekir, **Ta’arruf (Doğuş Devrinde Tasavvuf)**, Haz. Süleyman Uludağ, Dergâh Yay, İstanbul, 2016.
- Kılıç, Yavuz, **İnsan Doğası Üzerine Bir Çalışma**, (Doktora), Hacettepe Üniversitesi, SBE, 2004.

- Kır, Tuğçe Özer, **Erken Dönem Eserlerinde Fenâ ve Beka Kavramlarının Tasavvufun Seyrindeki Yeri**, (Yüksek Lisans), İstanbul Üniversitesi SBE, 2019.
- Kızılgeçit, Muhammed, **Hâris el-Muhâsibî’de Dini Davranış Teorisi**, (Yüksek Lisans), Atatürk Üniversitesi SBE, 2006.
- Kinberg, Leah, “What is meant by zuhd?”, **Studia Islamica**, No. 61 (1985), pp. 27-44.
- Konur, Himmet, “Makamlar ve Haller”, **Dokuz Eylül Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi**, Sayı: 9, 1995, ss. 319-328.
- Köle, Bekir, “Tasavvufa Göre İlâhî Hakikatlerin İdrâkinde Aklın Konumu”, **Iğdır Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi**, Sayı: 3, Nisan 2013, ss. 81-96.
- Kula, Tahsin, “El-Muhâsibî’ye Göre Riyâ’nın İnsanın Olumsuz Kişilik Yapılanmasına Etkisi”, **Dicle Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi (DÜSBED)**, 2017, C. 9, Sayı: 19, ss. 37-49.
- Massignon, M. Louis, **La Passion de Hallaj Martyr Mystique de l’Islam (İslâm’ın Mistik Şehidi Hallâc-ı Mansûr’un Çilesi)**, Çev. İsmet Birkan, C. I, Ardıç Yay., Ankara 2006.
- The Passion of Hallaj, Mystic and Martyr of Islam**, (Translated from the Faranch: Herbert Mason), Princeton University Press, New Jersey, 1982.
- Memişbey, İhsan, **İlk Sufilerde Riya Kavramı: Muhasibi Örneği**, (Yüksek Lisans), Fatih Üniversitesi SBE, 2014.
- Muhâsibî, Hâris b. Esed, **El-Akl ve Fehmü’l-Kur’ân**, thk. Hüseyin Kuvvetli, Dârü’l- Fikr, 1971.

Âdâbü'n-Nüfûs, thk. Abdülkadir Ahmed Ata, Dârü'l-Cil, Beyrut 1987/1407.

Allah'a Dönüş (el-Kasd ve'r-Rücû' İllallah), Cemal Aydın, Sufi Kitap Yay., İstanbul 2020.

el-Akl ve Fehmü'l-Kur'ân (Akıl ve Kur'an'ı Anlamak), tahk. Dr. Hüseyin el-Kuvvetli, Çev. Veysel Akdoğan, İşaret Yay., İstanbul 2018.

el-Kasd ve'r-Rücû' İllallah, (el-Vesâyâ), thk. Abdülkadir Ahmed Ata, Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut 1986/1406, ss. 222-321.

Farzet ki Öldün (Kitâbü't-Tevehhüm), Çev. Abdülaziz Hatip, Polen Yay., İstanbul 2006.

Nefis Adabı (Âdâbü'n-Nüfûs), Çev. Ersan Urcan, İ'tisam Yay., Ankara 2019.

et-Tevehhüm (el-Vesâyâ), thk. Abdülkadir Ahmed Ata, Dârü'l Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut 1986/1406, ss. 385-445.

Risâletü'l-Müsterşidin, thk. Abdülfettah Ebû Gudde, Dârü's –Selâm, Kahire 1983.

Er-Riâye li-Hukukillah, Çev. Şahin Filiz-Hülya Küçük, İnsan Yay., İstanbul 1998.

Er-Riâye li-Hukûkillah, thk. Abdülhalim Mahmud, Kahire, Dârü'l-Maârif, 1990.

Hakikati Arayanlara Kılavuz (Risâletü'l-Müsterşidîn), Takdim Yay., Ankara 2019.

Şerefü'l-Akl ve Mahiyyetuhu, thk. Mustafa Abdülkadir Ata, Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut 1986/1406.

Necmüddin Kübra, **Usûl-ı Aşere**, (Tasavvufî Hayat) Haz. Mustafa Kara, Dergah Yay., İstanbul 1980.

Nicholson, Reynold A., **İslâm Sûfileri**, Çev. Yücel Belli, Murat Temelli, Ataç Ya., İstanbul 2014.

Tasavvufun Menşei Problemi, Çev. Abdullah Kartal, İz Yay., İstanbul 2004.

Ormsby, Eric L., **İslam Düşüncesinde İlâhi Adalet (Teodise) Sorunu: Gazali'nin Mümkün Dünyaların En İyisi İfadesi Üzerine Bir Tartırışma**, Çev. Metin Özdemir, Kitabiyat Yay., 2001.

Öngören, Reşat, “Zikir”, **DİA**, C. 44, İstanbul 2013, ss. 409-412.

Özbek, Gökhan, **Cüneyd-i Bağdâdî'nin Tevhid Anlayışı**, (Yüksek Lisans), Sivas Cumhuriyet Üniversitesi SBE, 2019.

Özturan, Hümeysra, “Dostluk Neden Bir Ahlâk Felsefesi Konusudur?”, **Kutadgubilig Felsefe-Bilim Araştırmaları**, Sayı: 36, Aralık 2017, ss. 175-190.

Ahlâk Felsefesinin Temel Problemleri, İLEM Yay., İstanbul Aralık 2019.

Öztürk, Mustafa, “Sehl et-Tüsterî (ö.283/896) ve Tasavvufî Tefsiri Üzerine Bazı Tespit ve Değerlendirmeler,” **Tasavvuf: İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi**, 2002, C. 3, Sayı: 9, ss. 239-265.

Öztürk, Yaşar Nuri, “Hallâcî Geleneğin İblîs Anlayışı”, **İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi**, C. 10, Sayı: 5, 2002, ss. 1-15.

Aşk ve Hak Şehidi Hallâc-ı Mansûr ve Eseri, Yeni Boyut Yay. İstanbul 1997.

Pekdoğru, Yakup, **Erken Dönem Klasiklerinde Marifet: 4-5. Yüzyıllar**, (Doktora Tezi), Ankara Üniversitesi SBE, 2020.

Radtke, Bernd, “İbnü’l-Arabî’nin Öncülerinden Biri: Hakîm Tirmizî ve Velâyet Görüşü”, Çev. Salih Çift, **Tasavvuf: İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi**, 2007, C. 9, Sayı: 21, İbnü’l-Arabî Özel Sayısı, ss. 501-507.

Sağmak, Emrah, **İlk Dönem Sufilerinde Evlilik ve Aile Hayatı**, (Yüksek Lisans), İstanbul Üniversitesi SBE, 2019.

Saruhan, M. Selim, “İslâm Filozof ve Düşünürlerinde Ölüm Korkusu ve Tedavisi”, **Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi**, C. 37, Sayı: 1, 2006, ss. 87-105.

İslam Meşşai Felsefesinde Filozof, Divan Kitap Yay., 2017.

Evrım ve Ahlâk Filozofu İbn Miskeveyh Düşüncesinde Allah, Evren ve İnsan, Eski Yeni Yay., Ankara 2018.

Sayın, Esmâ, “Tasavvuf Kültüründeki İhlas Anlayışının Psikolojik ve Terapik Etkileri”, **Türk-İslam Medeniyeti Akademik Araştırmalar Dergisi**, C. 9, Sayı: 17, 2014, ss. 69-76.

Schimmel, Annemarie, **Hallac: Kurtarın Beni Allah’dan**, Çev. G. Ahmetcan Asena, Pan Yay., İstanbul, Mart 2018.

İslâmın Mistik Boyutları, Kabalcı Yay., İstanbul, 2001.

Serrâc, Ebû Nasr, **el-Lûmâ’ (İslâm Tasavvufu)**, Çev. Hasan Kâmil Yılmaz, Erkam Yay, İstanbul 2019.

- Singh, Darshan, “Cüneyd-i Bağdâdî ve Hallac’ın Sünnet, Ahvâl ve Makâmât’a Karşı Tutumları, Çev. Ahmet Cahid Haksever, **Tasavvuf: İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi**, 2000, C. 2, Sayı: 4, ss. 231-238.
- Soğukoğlu Fehmi, “Kelam ve Tasavvufta Aklın Tasnifi”, **Kilis 7 Aralık Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi**, C. 7, Sayı: 1, ss. 513-540.
- Soysal, Esra Kartal, **Genetikten Epigenetiğe: "İnsan Doğası" Kavramının Biyolojik İçerimleri**, (Doktora Tezi) İstanbul Üniversitesi SBE, 2017.
- Sümertaş, Burhan, **Kur’ân-ı Kerim’de Sıdk Kavramı**, (Doktora Tezi), Dokuz Eylül Üniversitesi SBE, 2009.
- 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**, 2016, C. 2, Sayı: 24, ss. 111-131.
- Şahin, Naim, “Sadreddin Konevî’de Yaratma-Sevgi İlişkisi”, **I. Uluslararası Sadreddin Konevî Sempozyumu Bildirileri**, 2010, ss. 211-219.
- Şahinoğlu, M. Nazif, “Bâyezîd-i Bistâmî, Düşünceleri ve Tasavvufî Görüşleri”, **M. Nazif Şahinoğlu Makaleler ve Hatıralar**, 2017, ss. 417-428.
- Şen, Mustafa, **Kur’ân’da Vaad ve Vaîd**, (Yüksek Lisans Tezi), Uludağ Üniversitesi SBE, 1997.
- Taftazânî, E.V.G, “Zühhd Hareketinin Tasavvufa Dönüşüm Süreci: Râbiatü’l Adeviyye Örneği”, Çev. Ahmet Ögke, **EKEV Akademi Dergisi Sosyal Bilimler**, 2001, C. 3, Sayı: 1, ss. 107-114.

- Tan, M. Nedim, “Tasavvuf İstılahlarının Teşekkül Dönemi Açısından Şakîk-i Belhî’nin Âdâbü’l-İbâdât’ı”, **Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi**, 2013, Sayı: 45, ss. 155-190.
- “İslâm Düşüncesinde Akıl-Kalp İkilemi Üzerine”, **İslam ve Yorum**, C. 3, Malatya İlahiyat Vakfı, 2017, ss. 395-416.
- Taşdelen, Mehmet, “Mutezile’de Şefaât Anlayışı”, **Kilis 7 Aralık Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi**, C. 5, Sayı:10, Ocak 2015, ss. 81-101.
- Tekmen, Dürdane Zeynep, “Tasavvuf Geleneğinde Akıl ve Ahlâk İlişkisi”, **Temel İslâm Bilimleri Araştırmaları**, İstanbul, 2018, ss. 489-506.
- Tezcan, Tuğrul, “Tüsterî’den (Ö. 283) Konevî’ye (Ö. 673) İşârî Fatiha Yorumları: Tefsir’den Müşâhede Yöntemine Yorumlamanın Seyri” **İnsan ve Toplum Bilimleri Araştırmaları Dergisi**, 2019, C. 8, Sayı: 1, ss. 637-370.
- Tirmizî, Hakîm **Beyânü’l-Fark (Kalbin Anlamı)**, Çev. Ekrem Demirli, Hayy Kitap Yay., İstanbul Aralık 2017.
- Toksöz, Hatice, **İslam Düşüncesinde Sevgi Teorileri**, Nobel Akademik Yay., İstanbul 2017.
- Tüccar, Cengiz, **Haris el-Muhâsibî’nin Kelâmî Görüşleri**, (Yüksek Lisans), Sakarya Üniversitesi SBE, 1998.
- Tüfenkçi, Semra, **Din Felsefesi Açısından İnsan Doğası**, (Doktora Tezi), On dokuz Mayıs Üniversitesi SBE, 2016.
- Türk, Hamide, **Ma’rûf el-Kerhî: Hayatı, Tasavvufî Görüşleri ve Menâkıbu Ma’rûf el-Kerhî İsimli Eser**, (Yüksek Lisans Tezi), Konya Selçuk Üniversitesi SBE, 2005.

- Türker, Ömer, “İnsanın Mâhiyeti Üzerine Bir İnceleme”, **Ah-lâk: Yeni Bir Yaklaşım**, Ketebe Yay., İstanbul, ss. 23-33.
- Uğur, Kadir Gökhan, “Hallâc-ı Mansûr Menâkıbnâme’si”, **Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Araştırma Dergisi**, 2008, Sayı: 48, ss. 241-248.
- Uludağ, Süleyman, “Hallâc-ı Mansûr”, **DİA**, İstanbul, 1997, C. 15, ss. 377-381.
- Kuşeyrî Risâlesi**, Dergâh Yay., İstanbul Aralık 2003.
- Tasavvuf Terimleri Sözlüğü**, Kabalcı Yay., İstanbul 2001.
- Sırlar Menbaı ve Tarikat Sultanı Cüneyd-i Bağdâdî-i Bağdâdî**, Harf Yay., Ankara, Haziran 2018.
- Ulupınar, Hamide, “İlk Dönem Melâmetî Şeyhlerinden Hamdûn Kassâr’ın Tasavvuf Anlayışı”, **Marife: Dini Araştırmalar Dergisi [Bilimsel Birikim]**, 2017, C. 17, Sayı: 1, ss. 67-80.
- Uyar, Mehmet, **Sûfî Benliğin İnşâsında Nefs**, Litera Yay., İstanbul 2017.
- Yaman, Hikmet, “Varoluşun Makâm ve Hâlleri: Tasavvufta İnsan-Allah İlişkisi”, **Eski Yeni: Üç Aylık Düşünce Dergisi**, Sayı: 19, 2010, ss. 81-84.
- “İsmi Olmayan Bir Hakikatten Hakikati Olmayan Bir İsme Varan Yolculuk: Oryantalist Çalışmalarda Tasavvufun Menşesine Dair Tartışmalar Üzerine Bir Değerlendirme”, **Akademiar: Akademik İslam Araştırmaları Dergisi**, 2016, Sayı: 1, ss. 15-48.
- Yar, Erkan, **Ruh-Beden İlişkisi Açısından İnsanın Bütünlüğü Sorunu**, Ankara Okulu Yay. Ankara 2011.

Yeşilçayır, Celal,

“Thomas Hobbes’un Geleneksel Siyaset Felsefesine Karşı
Çıkışı”, **Mavi Atlas GŞÜ Edebiyat Fakóltesi Dergisi**,
Sayı: 2, Bahar 2014, ss. 62-72.



ÖZET

ERKEN DÖNEM SUFİLERİNDE İNSANIN HAKİKATİ VE AHLÂK: HÂRİS EL-MUHÂSİBÎ CÜNEYD-İ BAĞDÂDÎ HALLÂC-I MANSÛR

SİNGİN, Aynur

Doktora Tezi

TEZİ TEMEL İSLAM BİLİMLERİ (TASAVVUF) ANA BİLİM DALI

Tez Danışmanı: Prof. Dr. Ahmet Cahid HAKSEVER

Haziran-2021, 225

Bu çalışma, erken dönem tasavvuf literatüründe üç sûfî müellifin – Hâris el-Muhâsibî, Cüneyd-i Bağdâdî ve Hallâc-ı Mansûr- insanın hakikati ve ahlâk hakkındaki yaklaşımlarını incelemeyi amaçlamaktadır. Tezin birinci bölümünde, sûfilerin insan tanımları, ikinci bölümde insanın nihai gayesi, üçüncü bölümde ahlâkî ve manevî kemâlin elde edilmesinde yöntem meselesi, dördüncü bölümde bilgi-eylem ilişkisi, son bölümde ise kötülük problemine yer verildi. Böylece “İnsan nedir?” “İnsanın doğuştan getirdiği verili/belirlenmiş bir doğası var mıdır?” “İnsan nihai bir gayeye sahip midir ve sahipse bu ne türden bir gaye olabilir?” “İnsanın fiziksel değişiminden bahsettiğimiz gibi onun epistemik ve ahlâkî değişiminden bahsetmemiz mümkün müdür?” “Dahası insan kaderin yazgısına bağlı olarak mı yahut özgür bir iradeyle mi varlığını sürdürmektedir?” “Nihai gayesine ulaşan kâmil insanın nitelikleri nelerdir?” “İnsanda kötülüğün kaynağı nedir?” yönündeki sorulara mezkûr üç mutasavvıfın sundukları yaklaşım ve çözümleme modelleri tespit edilmeye çalışıldı. Bu nedenle söz konusu üç sûfî düşünürün sadece kendi düşüncelerini izhâr etmeleriyle yetinilmeyerek tez problematiği çerçevesinde her birinin yaklaşımları tek tek tespit edilmek suretiyle önce analiz sonra sentez yoluna gidilerek böylece nispeten dağınık olarak yürüttükleri tartışmalar yapısalcı bir çerçevede yeniden inşâ edildi. Tez çalışmamız neticesinde ilk dönemde yaşamış üç sûfinin tasavvufun insan görüşünü oluşturan temel yaklaşımları kendi sistemlerinin içinde barındırmakla birlikte, dinî düşünce geleneği içerisinde özgün bir insan tanımına sahip oldukları sonucuna ulaşıldı.

Anahtar Kelimeler: Tasavvuf, İnsanın Hakikati, Ahlâk, Hâris el-Muhâsibî, Cüneyd-i Bağdâdî, Hallâc-ı Mansûr.

SUMMARY

THE TRUTH AND MORALITY OF MAN IN THE EARLY SUFIS: HARITH AL-MUHASIBI, JUNAYD OF BAGHDADI, MANSUR AL-HALLAJ

SİNGİN, Aynur

PhD. Thesis

BASIC ISLAMIC SCIENCES, DEPARTMENT OF SUFISM

Thesis Advisor: Prof. Dr. Ahmet Cahid HAKSEVER

June-2021, 225

This study aims to analyze the approaches of the three Sufis, namely Harith al-Muhasibi, Junayd of Baghdadi, and Mansur al-Hallaj, on the truth and morality of man in the early period of sufi literature. The first chapter includes the human definitions of the Sufis, the second chapter covers the final goal of the human, the third chapter examines the method to achieve moral and spiritual maturity, the fourth chapter discusses the relationship between knowledge and action while the last chapter touches upon the problem of evil. Therefore, the thesis tries to explore the approaches and solutions suggested by the afore-mentioned sufis to address the questions such as “What is the human?”, “Does the human have a given/determined natal nature?”, “Does the human have a final goal and, if so, what kind of goal is it?”, “Is it possible to talk about the epistemic and moral change of the human as we talk about the physical change of human?”, “Does the human live according to the destiny or according to his/her free will?”, “What are the attributions of the perfect human, who has reached his/her final goal?”, and “What is the root cause of evil in humans?”. For this reason, the study is not limited by solely showing the thoughts of these three sufis, thus, their relatively disorganized discussions are rebuilt in a structuralist framework through analyzing following synthesizing the approaches of each within the dissertation problematic. The dissertation thesis has concluded that although the major approaches, which establish the perspective of sufism on human understanding, of the three sufis, who lived in the early periods of sufism, are included in their own systems, they have an authentic definition of human in the tradition of religious thought.

Keywords: Sufism, Truth of Man, Morality, Harith al-Muhasibi, Junayd of Baghdadi, Mansur al-Hallaj.