



SIVAS CUMHURİYET ÜNİVERSİTESİ

Sosyal Bilimler Enstitüsü

Temel İslam Bilimleri Ana Bilim Dalı

CÜNEYD-İ BAĞDÂDÎ'NİN TEVHİD ANLAYIŞI

Yüksek Lisans Tezi

Gökhan ÖZBEK

Sivas

Temmuz 2019

SİVAS CUMHURİYET ÜNİVERSİTESİ

Sosyal Bilimler Enstitüsü

Temel İslam Bilimleri Ana Bilim Dalı

CÜNEYD-İ BAĞDÂDÎ'NİN TEVHİD ANLAYIŞI

Yüksek Lisans Tezi

Gökhan ÖZBEK

Tez Danışmanı

Dr. Öğr. Üyesi Yüksel GÖZTEPE

Sivas

Temmuz 2019

KABUL VE ONAY

Üniversite: : Sivas Cumhuriyet Üniversitesi
Enstitü : Sosyal Bilimler Enstitüsü
Ana Bilim Dalı : Temel İslam Bilimleri
Tezin Başlığı : Cüneyd-i Bağdadî'nin Tevhid Anlayışı
Savunma Tarihi : 19.06.2019
Danışmanı : Dr. Öğr. Üyesi Yüksel GÖZTEPE

Unvanı - Adı Soyadı

İmza

Jüri Başkanı : Prof. Dr. Kadir ÖZKÖSE



Üye : Prof. Dr. Ali BOLAT



Üye : Dr. Öğr. Üyesi Yüksel GÖZTEPE



Oy Birliği

Oy Çokluğu

Gökhan ÖZBEK tarafından hazırlanan Cüneyd-i Bağdadî'nin Tevhid Anlayışı başlıklı tez, kabul edilmiştir./..../.....

Prof. Dr. Ahmet ŞENGÖNÜL
Enstitü Müdürü

ETİK İLKELERE UYGUNLUK BEYANI

Sivas Cumhuriyet Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü bünyesinde hazırladığım bu Yüksek Lisans tezinin bizzat tarafımdan ve kendi sözcüklerimle yazılmış orijinal bir çalışma olduğunu ve bu tezde;

- 1- Çeşitli yazarların çalışmalarından faydalandığımda bu çalışmaların ilgili bölümlerini doğru ve net biçimde göstererek yazarlara açık biçimde atıfta bulunduğumu;
- 2- Yazdığım metinlerin tamamı ya da sadece bir kısmı, daha önce herhangi bir yerde yayımlanmışsa bunu da açıkça ifade ederek gösterdiğimi;
- 3- Başkalarına ait alıntılanan tüm verileri (tablo, grafik, şekil vb. de dahil olmak üzere) atıflarla belirttiğimi;
- 4- Başka yazarların kendi kelimeleriyle alıntıladığım metinlerini, tırnak içerisinde veya farklı dizerek verdiğim yine başka yazarlara ait olup fakat kendi sözcüklerimle ifade ettiğim hususları da istisnasız olarak kaynak göstererek belirttiğimi,

beyan ve bu etik ilkeleri ihlal etmiş olmam halinde bütün sonuçlarına katlanacağımı kabul ederim.

09.07.2019
Gökhan ÖZBEK

ÖNSÖZ

İslam dininin sadece zahirî kurallar bütünü olmadığı, mânâ ve zevk boyutu da olduğu ve bunun gözardı edilmemesi gerektiği sûfiler tarafından sürekli dile getirilen bir husus olmuştur. Bağımsız bir disiplin olarak teşekkül eden tasavvufun kurucuları olarak niteleyebileceğimiz ilk dönem sûfilerinin görüşlerinin tespit edilmesi tasavvufun mahiyetini ve geçirdiği evreleri kavrayabilmemiz açısından önemlidir.

Bu bağlamda tasavvufun büyüklerinden Cüneyd-i Bağdâdî'nin fikirleri, özellikle tevhid anlayışı hem ilimlerin tedvin edildiği hem de tasavvufun kendi dilini oluşturmaya başladığı III./IX. yüzyılda yaşamış olması hasebiyle önem arz etmektedir. Ayrıca tasavvufi görüşleri Ehlisünnet tasavvuf anlayışının yerleşmesine öncülük etmiştir. Diğer taraftan konuyu tasavvufun meşrûiyeti ve Ehlisünnet tasavvuf anlayışının meselelerinin çözümü olarak ele aldığımızda, görüşlerinin güncelliğini koruduğunu da görmekteyiz. Cüneyd-i Bağdâdî'nin düşüncelerinin günümüz meselelerine cevap niteliği taşıyacağını hesaba katarak onun tevhid anlayışını çalışma konumuz olarak belirledik.

Tezimiz, bir giriş üç bölüm ve sonuçtan oluşmaktadır. Giriş kısmında araştırmamızın konusu, yöntemi, literatür değerlendirmesi ve amacı ele alınmıştır. Birinci bölümde müellifimizin hayatı, tasavvufi çevresi, tahsili, eserleri ve etki alanı incelenmiştir. İkinci bölümde Cüneyd-i Bağdâdî'nin yaşadığı dönemdeki tevhid algısı incelenmiştir. Üçüncü bölümde Cüneyd-i Bağdâdî'nin tevhid anlayışının Tasavvufî kavramlarla ilişkisi ve Cüneyd-i Bağdâdî'nin tevhid anlayışı açıklanmıştır. Sonuç kısmında ise genel bir değerlendirme yapılmıştır.

Çalışmamız boyunca her türlü bilgi, tecrübe ve fikirlerinden istifade ettiğim tez danışmanım Dr. Öğr. Üyesi Yüksel GÖZTEPE'ye, tez konusunun belirlenmesinde ve hazırlanmasında yol gösterici fikirleriyle tezimize yön veren Prof. Dr. Kadir ÖZKÖSE'ye, ayrıca çalışmamızda yardımlarını esirgemeyen Arş. Gör. Ayşe Mine AKAR ve Arş. Gör. Hamid DEMİR'e ve fedakarlıklarından dolayı kıymetli eşime ve çocuklarıma teşekkürü borç bilirim. Gayret bizden, muvaffakiyet Allah'tandır.

Gökhan ÖZBEK

İÇİNDEKİLER

İÇİNDEKİLER	i
KISALTMALAR	v
ÖZET	vii
ABSTRACT	ix
GİRİŞ	1
1. Araştırmanın Konusu, Amacı ve Yöntemi.....	1
2. Literatür Değerlendirmesi ve Kaynaklar.....	2
I. BÖLÜM	5
CÜNEYD-İ BAĞDÂDÎ'NİN HAYATI, ESERLERİ, ETKİLERİ	5
1. Hayatı	5
1.1. Tahsil Hayatı	6
1.2. Tasavvufi Çevresi.....	16
1.3. Şahsiyeti ve Tasavvufi Hayatı.....	17
1.4. Vefatı.....	20
2. Eserleri	21
3. Cüneyd-i Bağdâdî'nin Etki Alanı	23
II. BÖLÜM	27
TEVHİDE YAKLAŞIMLAR	27
1. Tevhidin Lûgat ve Istılâhî anlamı	27
2. Kuran ve Sünnette Tevhid.....	28
3. İlk Dönem İslam Filozoflarının Tevhid Görüşü.....	30
4. İlk Dönem Kelâmcıların Tevhid Görüşü	33
5. İlk Dönem Sûfilerin Tevhid Görüşü	36

III. BÖLÜM.....	39
CÜNEYD-İ BAĞDÂDÎ'NİN TEVHİD ANLAYIŞI	39
1. Cüneyd-i Bağdâdî'nin Tevhide Yaklaşımları	39
1.1. Fenâ Görüşü	42
1.2. Misak Görüşü	48
1.3. Sahv Görüşü	51
1.4. Tevhid Görüşü.....	55
2. Cüneyd'in Tevhidinin Yansımaları	60
2.1. Tevbe.....	60
2.2. Zikir.....	62
2.3. Semâ.....	64
2.4. Havf.....	65
2.5. Sıdk.....	67
2.6. İhlâs	68
2.7. Hayâ	70
2.8. Tevekkül.....	71
2.9. Ubûdiyet.....	73
2.10. Ma'rifet.....	75
2.11. Muhabbet.....	77
2.12. Rızâ.....	78
SONUÇ	81
KAYNAKÇA	83
EKLER.....	91
EK 1. Kasideyi Sûfiyye Orijinal Metin	91
EK 2. Kasîde-i Sûfiyye Arapça Metin	92

EK 3. Kasideyi Sûfiyye tercümesi	93
EK 4. Değerlendirme:	94
ÖZ GEÇMİŞ	95

KISALTMALAR

bkz.	: bakınız
çev.	: Çeviren
GAL.	: Geschichte der Arabischen Litteratur
haz.	: hazırlayan
MEB	: Milli Eğitim Bakanlığı
nşr.	: Neşreden
ö.	: ölüm tarihi
rdk.	: Redaksiyon
TDV.	: Türkiye Diyanet Vakfı
thk.	: tahkik eden
trc.	: tercüme eden
trs.	: tarihsiz, basım tarihi yok
vd.	: ve diğerleri
v.	:varak
Yay.	: yayınları, yayınlayan

ÖZET

Cüneyd-i Bağdâdi (ö.298/910) III/IX. yüzyılda yaşamış Ehlisünnet tasavvuf anlayışının şekillenmesinde önemli katkıları olmuş büyük kurucu düşünürlerdendir. Döneminde Seyyidü't-Tâife, Tâcü'l-Ârifin gibi isimlerle anılmış olması onun bu sahadaki yetkinliğini ortaya koymaktadır.

Bu çalışmamızda Cüneyd-i Bağdâdî'nin tasavvufî görüşlerinin merkezinde yer alan tevhid anlayışını ortaya koymaya çalıştık. Onun tevhid iyi kavranmasının günümüz tasavvufî hayatının muhkem bir zemine kavuşmasına katkı sağlayacağı kanaatindeyiz.

Bağdâdî'nin fikirlerinin oluşmasına etki eden ailesi, eğitimi, dönemindeki disiplinlerin konuya yaklaşımı, Cüneyd'in tasavvuf kavramlarına bakışı ve fenâ, misak görüşlerini tahlil etmeye gayret ettik. Sonuç bölümüyle çalışmamızı noktaladık

Anahtar Kelimeler: Tasavvuf, Sûfî, Cüneyd-i Bağdâdî, Tevhid, Fenâ, Misak.

ABSTRACT

el-Junayd Baghdâdî is one of the greatest institutor thinkers who lived in 3rd/9th centuries and provide important contributions on the field of perception of Mystical based on Ehli Sunnet. In during his time, being mentioned with scholars like Seyyidü't-Tâife and Tâcü'l-Ârifin shows us his efficiency on this field.

In this study, we tried to figure out el-Junayd Baghdâdî's comprehension of Tawhid which is in the center of his sufism vision. We think that understanding of his outlook on Tawhid is going to provide strong background for modern life.

We tried to analyze Bağdâdî's family that affects his opinions, his education, touching on the subject (Tawhid) in his period, his point of view on Mystical conception and Fanâ, Mithaq. We completed our study with conclusion part.

Key Words: Sufism, Sûfi, al-Junayd Baghdâdî, Tawhîd, Fanâ, Mithâq, Sahw.

GİRİŞ

1. Araştırmanın Konusu, Amacı ve Yöntemi

Bu konuya evvelâ Ebu'l-Alâ Affî'nin *İslam'da Manevî Hayat* adlı eserinde geçen bu hususla alâkalı aşağıdaki ifadeleriyle başlamak isteriz: “Herhangi bir din araştırmacısı, o dinin sadece ana ilkeleri ve naslarına dayanarak nihaî hükmünü veremez. Bu dinin kapsamlı bir portresini çizebilmesi için, ilkeler ve nasların yanında hayatlarını bu dinin gölgesinde geçiren ve dinin gelişmesi için çaba sarf eden büyük insanların getirdiği yorum ve açıklamaları da bu çabaya dâhil etmelidir.”¹

Hicrî III. asır tasavvufun bağımsız bir ilim olarak teşekkül ettiği bir dönemdir. Bu dönemde yaşayan Cüneyd-i Bağdâdî, İslam mistisizmi olarak nitelenen tasavvufun, vazgeçilemez kurucu düşünürlerindedir. Müellifin bu sahadaki ehemmiyeti kendisinin büyük bir sūfî olmasının yanısıra tasavvufun teşekkül sürecinde, mâlumâtı tedvin ve tasnif ederek tedris edilebilir hale getirmiş olmasına katkısından kaynaklanmaktadır.² Tasavvufun ayrı bir disiplin olarak şekillenmesinde içinde bulunduğu ve öncülüğünü yaptığı Bağdat Tevhid Okulunun başat rolü ehline mâlumdur. Cüneyd bir yandan halkı irşad etmek için sohbet ederken bir yandan da tevhidin incelikleri gibi herkesin anlayamayacağı meselelerde arkadaşları ve diğer büyük sūfîlerle mektuplaşarak tasavvuf literatürünün oluşmasına önemli katkılarda bulunmuştur. Gerek konunun soyut oluşu gerek siyasî baskılardan korunmak maksadı ve gerekse halkın anlayamayacağı hassas konular olması Cüneyd'i mektuplarında kapalı bir üslup kullanmaya sevk etmiştir.³

Zühd hareketi tasavvuf adı altında bir disiplin olarak şekillenirken Ehlisünnet tasavvuf anlayışının oluşmasında Cüneyd'in kuramcı ve sistematik

¹ Ebu'l-Alâ Affî, *Tasavvuf, İslam'da Manevî Hayât*, çev. Ekrem Demirli, Abdulah Kartal, İz Yayıncılık, İstanbul, 2004, s. 9.

² Ekrem Demirli, <http://www.klasikdusunceokulu.org/seminerler/2018-2019bahar/2018-2019-bahar-birinci-sinif/2018-2019-tasavvuf/resail-i-cuneyd>, 12.06.2019, 11:16.

³ Süleyman Ateş, *Cüneyd-i Bağdâdî , Hayâtı Eserleri ve Mektupları*, trs. s. 180, 181. (müellif *İslam Tasavvufu* adlı eserinde “Yeni Ufuklar Neşriyat, 2004, İstanbul” eserin ilk defa 1970 yılında Sönmez Neşriyat tarafından basıldığını söylemektedir.)

tavrının etkisi, tartışılmaz bir gerçek olarak karşımızda durmaktadır.⁴ Muhakkik ve muhaddis bir sūfî olan mutasavvıfımızın görüşlerini tespit etmenin günümüz tasavvuf anlayışının anlamlandırılmasına katkı sağlayacağını düşünmekteyiz. Onun tasavvuf anlayışının temelini tevhid hakkındaki görüşleri oluşturmaktadır.⁵ Bu sebeple tezimizin başlığını “Cüneyd-i Bağdâdî’nin Tevhid Anlayışı” olarak tespit ettik.

Günümüz İslamî hayatının anlamlandırılabilmesi için Affî’nin nitelemesiyle “büyük insanlardan” Cüneyd’in ve temsil ettiği tasavvuf anlayışını düşündüğümüz portreye dâhil edilmesi çabası olarak nitelendirilebilecek bu çalışmamızda, öncelikle genel bir çerçeve sunmaya gayret ettik. Sûfîmizin hayat hikayesine daha önce verildiği için biz kısaca değindikten sonra Cüneyd-i Bağdâdî’nin içinde yaşadığı döneme kadar teşekkül etmiş olan İslamî ekollerin tevhide bakışlarını genel hatlarıyla vermeye gayret ettik. Bundan sonra tasavvuf ekolünün temel yaklaşımlarını tespit ederek bu konudaki farklı bakış açılarını özetle sunmaya çalıştık. Bilahare Bağdâdî’nin, içinde bulunduğu tasavvuf okulunun konumuz bağlamındaki temel yaklaşımlarını tespit etmeye gayret ettik. Okulun öne çıkan tüm yönlerini incelemek yerine Cüneyd’in tevhid görüşünü yansıtacak yönlerini tesbit etmeye gayret ettik. Son olarak mutasavvıfımızın tevhid anlayışının kavranabilmesine katkı sağlayacak tasavvufî kavramları müellifin bakış açısıyla vermeye çalıştık. Bilahare Cüneyd’in tevhid anlayışının temelindeki görüşleri risaleleri ve mektupları doğrultusunda tahlil etmeye çalıştık. Böylelikle Cüneyd-i Bağdâdî’nin tevhid anlayışını ortaya koymaya çalışarak sūfî bakışın hayatı nasıl şekillendirdiğini göstermeye gayret ettik.

2. Literatür Değerlendirmesi ve Kaynaklar

Cüneyd-i Bağdâdî’nin bazı mektupları ve risaleleri günümüze ulaşmıştır. Tabakât kitaplarında da kendisinden sıkça bahsedilmekte ve ilk klasik kaynaklarda görüşlerine atıflarda bulunmaktadır. Fakat bu eserlerden hareketle onun tevhid görüşünü tam olarak kavramak güçtür. Mektuplarında tasavvufî görüşlerine ve üslûbuna dâir önemli ipuçları bulmak mümkündür. Meselâ lisânını zapt ederek

⁴ Süleyman Ateş, *Cüneyd-i Bağdâdî*, s. 8.

⁵ Süleyman Uludağ, *Cüneyd-i Bağdâdî*, Türkiye Diyanet Vakfı Yay., Ankara, 2014, s. 131, 132.

insanlara anlayamayacakları şeyleri söylememesini kendisi bir mektubunda arkadaşına tavsiye etmektedir.⁶ Cüneyd'in bu yaklaşımından, tevhidi havassa ait bir ilim olarak gördüğünü bu sebeple herkesle paylaşılmaması gerektiğini düşündüğünü çıkarıyoruz. Bundan ötürüdür ki kendi dönemindeki büyük sûfilerle tasavvufun ince ve derin konularını yazışarak ya da herkesin alınmadığı özel meclislerde tartışarak müzakere etmiştir. Böylelikle asıl fikirleri mektuplarda ve özel meclislerdeki sohbetlerinde tebarüz etmiştir.⁷

Tez konumuza kaynaklık etmesi bakımından bizim için birincil kaynak durumunda olan Şehid Ali Paşa Kütüphanesi 1374 numarada kayıtlı olan mektupları ve bazı risaleleri Ali Hasan Abdülkadir tarafından İngilizce tercümesiyle yayınlanmıştır. Süleyman Ateş bu eseri temel almış ve mektupları da orijinalleriyle tekrar karşılaştırmış, diğer yandan başka eserlerde bulunan, (Serrâc'ın *Lüma* 'ı ve Ebû Nuaym'ın *Hilye*'si gibi⁸) rivayetleri de ekleyerek "*Cüneyd-i Bağdâdî Hayatı Eserleri ve Mektupları*" adı altında neşretmiştir. Çalışmamızda başta bu kaynaktan istifade ettik. Gerekli görülen yerlerde Şehid Ali Paşa'daki yazma eserle ve Ali Hasan Abdülkadir tarafından yapılan İngilizce tercümesiyle karşılaştırmalar yaptık. Bu eserin yönlendirmesiyle ilk klasik kaynaklardan Cüneyd-i Bağdâdî hakkındaki bilgilere ulaşmaya çalıştık. Bu kaynakların asıllarını kendi isimleriyle tercümelerini mütercimlerin isimleriyle dipnotta zikrettik. Dolayısıyla ilk geçtiği yerde tam künyeyi verdikten sonra mükerrer geçtiği yerlerde birincil kaynakları "*Kuşeyrî, Risale*", tercümesini, "el-Kuşeyrî, *Tasavvuf İlmine Dâir Kuşeyrî Risâlesi*, Haz. Süleyman Uludağ" şeklinde verdik. Onun tasavvuf anlayışının, özellikle tevhid görüşünün şekillenmesinde etkili olduğunu tespit ettiğimiz etkenleri de çalışmamıza ekledik. Böylelikle tezimizi dört bölüme ayırdık.

Birinci bölümde hayatı eserleri ve etkileri başlığı adı altında Bağdâdî'nin öğrenim hayatı, hocaları, talebeleri ve tasavvufî kişiliğini ortaya koymaya çalıştık.

İkinci bölümü tevhid bahsine ayırdık. Tevhidin lügat ve ıstılah mânâlarını verdikten sonra öncelikle Kur'ân ve Sünnet zaviyesinden tevhidi daha sonra dönemin

⁶ Ebu Nasr es-Serrâc Tûsî, *el-Lüma*, thk. Abdulhalim Mahmud, Taha Abdülbâkî Sürûr, Mektebetü Sekâfeti Dîniyye, Kahire, trs, s. 312; Süleyman Ateş, *Cüneyd-i Bağdâdî*, s. 125

⁷ Süleyman Ateş, *Cüneyd-i Bağdâdî*, s. 189, 249.

⁸ Söz konusu rivayetlerin detayları için eserleri kısmına bakınız.

önemli disiplinlerinden olan kelâm ve İslam felsefesinin konuya yaklaşımını son olarak hicrî üçüncü asırdaki tasavvuf erbabının tevhid yaklaşımını kısaca sunmaya çalıştık.

Ardından üçüncü bölümde Cüneyd'in tevhid anlayışıyla ilişkili olduğunu tespit ettiğimiz kavramları tahlil etmeye çalışarak onun tasavvuf anlayışını bütün yönleriyle gözler önüne sermeye gayret ettik. Bu bölümdeki kavramların tespitinde Süleyman Uludağ'ın hazırlamış olduğu biyografiden ve Yüksel Göztepe'nin "*Tasavvufta Temel Kavramlar "Haller ve Makamlar"-Kuşeyrî Örneği-*" adlı eserlerden epeyce istifade ettik.

Sonuç bölümünde mutasavvıfımızın tevhid anlayışının günümüz tasavvufi anlayışını anlamlandırmada nereye tekabül ettiğine işaret etmeye gayret ettik.

Ekler bölümünde daha önceki çalışmalarda ulaşılamamış olan "*Kasîde-i Sûfiyye*" adlı müellife atfedilen eseri, kendi tercümemizi ve değerlendirmemizi çalışmamızın sonuna ekledik.

I. BÖLÜM

CÜNEYD-İ BAĞDÂDÎ'NİN HAYATI, ESERLERİ, ETKİLERİ

1. Hayatı

Aslen Nihavendli bir ailenin çocuğu olarak Irak'ta doğmuştur. Tam adı Ebü'l-Kâsım Cüneyd b. Muhammed el-Hazzâz el-Kavârîrî'dir. Babası cam ticaretiyle uğraştığı için Kavârîrî nisbesiyle de anılmıştır.⁹ Ailenin isimlerinden anlaşıldığına göre ticaretle uğraştıkları belki de bu vesileyle Bağdat'a yerleşmiş olabilecekleri düşünülebilir¹⁰. Doğum tarihi konusunda kesin bir bilgi yoktur. Yirmi yaşında iken fıkıh hocası Ebu Sevr'in (ö. 240/854) meclisinde fetva vermesinden hareketle hicrî 210 yıllarında doğduğu kabul edilir. Dönemin önemli ilim ve kültür merkezlerinden olan Bağdat'ta yetişmiştir. Zahirî ve bâtinî ilimlerde dönemin en büyük âlimlerinden ilim tahsil ederek¹¹ fıkıh, kelâm, hadis gibi zahiri ilimlerde de herkesin takdirini kazanmış ve kimsenin itiraz edemeyeceği bir yetkinliğe ulaşmıştır.¹² Önce şer'î ilimleri öğrenerek daha sonra tasavvuf ilmine yönelmiş; “Bizim yolumuz Kitap ve Sünnetle mazbuttur. Kim Kur'ân-ı ezberlemez, hadis yazmaz, fıkıh öğrenmezse ona iktida edilmez.”¹³ diyerek tasavvuf yoluna girmeden önce şer'î ilimleri tahsil etmenin lüzumuna işaret etmiştir.

İlk sûfîler hakkında bilgi veren kaynakların tamamında Cüneyd'den övgüyle bahsedilmesine rağmen¹⁴ aile hayatı ile ilgili çok fazla bilgi bulunmamaktadır.

⁹ Ebu'l Kasım Abdülkerîm ibn Hevâzin el-Kuşeyrî, *Risâletü'l- Kuşeyriyye*, thk. Ma'ruf Mustafa Zerîk, Mektebetü'l-Asriyye, Saydan, Beyrut, Lübnan, 2014, s. 430.

¹⁰ Dayısı ve üstadı Serî de baharat tüccarı anlamında “Sakatî” olarak anılır.”Hazzâz”ise ipek tüccarı manasına gelmektedir.

¹¹ Ebî Muhammed Abdillâh ibn Es'ad ibn Alî ibn Süleyman el-Yafî el-Yemenî el-Mekkî, *Mi'râtü'l-Cinân ve İbretü'l-Yekân fî Ma'rifeti mâ Yu'teberu min Havâdîsi'z-Zamân*, Hâşiye: Halil Mansûr, Dârü'l-Kutübü'l-İlmiyye, Beyrut, 1997, C: II, s.172-173.

¹² Tâceddîn Ebû Nasr Abdulvehhâb ibn Ali ibn Abdilkâfî es-Sübkî, *Tabakâtü's-Şâfiyyetü'l-Kübrâ*, thk. Abdulfettâh Muhammed el-Hulû, Mahmud Muhammed Tanâhî, Hicr, 1992, C. III, s. 429.

¹³ Abdülkerîm ibn Hevâzin el-Kuşeyrî, *Tasavvuf İlmine Dâir Kuşeyri Risâlesi*, haz. Süleyman Uludağ, Dergah Yay., İstanbul, 2009, s. 117.

¹⁴ Kuşeyri, *Risâle*, 430; Ebu'l-Mevâhib Abdulvehhab ibn Ahmet ibn Ali el-Ensârî Maruf biş-Şarânî, *Tabakâtü'l-Kübrâ bi Levâgihü'l-Envar fî Tabakâtü'l-Ahyar*, Daru'l-Fikr, C: I, s. 84; Ebû Abbas

Sadece dolaylı olarak Ebû Bekir İbn Said'in kendisinin damadı olduğunu öğrenirken¹⁵ künyesinden evlendiğine ve Kasım adında bir çocuğu olduğuna hükmediyoruz. Ancak eşi ya da varsa çocukları hakkında başka bilgi veren kaynak bulunmamaktadır. Cüneyd'in vefat tarihi ile ilgili hicrî 296, 297, 298 gibi tarihler verilmesinden¹⁶ hareketle seksen yaşının üzerinde bir ömür sürdüğü anlaşılmaktadır. Ölümü ile bilgiler genellikle son anına kadar ibadetle meşgul olması ve ilke edindiği bir takım ibadetleri aksatmamaya verdiği özen bağlamında aktarılmaktadır.¹⁷

1.1. Tahsil Hayatı

Cüneyd Bağdâdî tasavvufî geleneğe mensup bir ailede dünyaya gelmiştir. Ailesinde döneminin tasavvuf önderlerinden olan dayısı Serî Sakatî vardır. Bu sayede devrinin önemli sûfîleriyle daha küçük yaştan itibaren aynı ortamları paylaşma imkânı bulmuştur. Onun doğuştan mânevî sahadaki kabiliyeti fark edilmiş olmakla birlikte bu hususta acele etmemiş önce zâhirî ilimleri tahsil etmesinden sonra ilm-i bâtına yönelmiştir.

Bağdat, Abbâsilerin başkenti olmasının yanı sıra hac yolu üzerinde olduğundan dönemin önemli ilim ve kültür merkezi ve uğrak yeridir. Binaenaleyh devrin en meşhur âlimlerinin bulunduğu İslam şehirlerinden birinde olması hasebiyle Cüneyd, alanındaki en yetkin isimlerden ders alma imkânı bulmuştur. İmam Şafî'nin öğrencisi Ebû Sevr'den fıkıh öğrenerek kısa zamanda hocasının meclisinde fetva verebilecek yetkinliğe erişmiştir. Ayrıca Zehebî'nin müceddid kabul ettiği¹⁸ İbn Sureyc, (ö.306/918) Cüneyd'in meclisinde bulunduğunu ama ne dediğini tam

Şemseddin Ahmet ibn Muhammed ibn Ebî Bekr ibn Hallikan, *Vefeyâtü'l-Âyân ve Enbâu Ebnâu'z-Zaman*, thk. İhsan Abbas, Dârü's-Sadr, Beyrut, C: I, s. 373; Abdurrahman Câmî, *Nefehâtü'l-Üns Evliyâ Menkabeleri*, trc. ve şerh: Lamiî Çelebi, haz. Süleyman Uludağ, Mustafa Kara, Ma'rifet Yay., İstanbul, 2008, s. 255; Cemaleddin Ebu'l-Ferec İbn el-Cevzî, *Sıfatü's-Safve*, Darü'l-Kutübü'l-İlmiyye, Beyrut, 1989, C: I, s. 270; Hatib, *Tarihu Bağdat*, C: VII, s. 243; Ali b. Osman Cüllâbî Hucvirî, *Keşfu'l-Mahcûb, Hakikat Bilgisi*, haz. Süleyman Uludağ, Dergah Yay., 1996, İstanbul, s. 229; Ebû Nuaym Ahmed b. Abdillâh b. İshâk İsfahânî, *Hilyetü'l-Evliya, ve Tabakâtu'l-Asfiyâ*, C: X, s. 255; Feridüddin Attâr, *Tezkiretü'l-Evliya*, trc. Süleyman Uludağ, Mavi Yayıncılık, İstanbul, 2002, C: II, s. 13; Abdurraûf el-Münâvi, *El-Kevâkibü'd-Dürriyyetü fî Terâcîmi's-Sâdeti's-Sûfiyyeti ev Tabakâtu'l-Kübrâ*, thk. Abdülhamid Sâlih Hımdân, Mektebetü'l-Ezheriyyetü't-Türâs, Kâhire, 516-847, C:I, s. 376; Ebi Abdurrahman es-Sülemî, *Tabakâtu's-Sûfiyye*, thk. Nureddin Şeribe, Mektebetü Hancı, Kahire, 2014, s. 155.

¹⁵ Serrâc, *Lüma*, s. 223.

¹⁶ Kuşeyrî, *Risâle*, s. 430; Sülemî, *Tabakâtu's-Sûfiyye*, s. 156; Şârânî, *Tabakât*, s. 84.

¹⁷ Hatib, *Tarih-u Bağdâd*, C: VII, s. 248.

¹⁸ Sübkî, *Tabakâtu's-Şâfiyye*, C. III, s. 429.

anlamasa da reddedilemeyecek esrarlı sözleri olduğunu belirtmiştir.¹⁹ İleride de değinileceği üzere üstadlarından Hâris el-Muhâsibî'nin (243/857) önceden önemli bir Mûtezilî âlim olmasından ötürü de kelâm ilmine büyük bir vukûfiyet kesbetmiştir. Kelâm ilminde de yüksek seviyeler elde eden Bağdâdî, bu ilmin kullanmış olduğu akli metotları olduğu gibi kabul etmemiş ve yer yer eleştirmekten de geri durmamıştır.²⁰ Hadis tahsilini Hasan ibn Arefe'den ve diğer hocalardan ikmal ederek zâhirî ilimlerde eğitimini tamamladıktan sonra tasavvufa yönelmiştir. Tarih-î Bağdâd'da zikredildiğine göre müellif: “Allah'ın yeryüzünde çıkarıp insanlara öğrenmesini mümkün kıldığı hiçbir ilim yoktur ki Allah benim için ondan bir pay ayırmış olmasın.”²¹ diyerek döneminin bilinen belli başlı tüm ilim dallarındaki vukûfiyetine işaret etmektedir.

Cüneyd'in yaşadığı dönemde şeyh kelimesinin kullanımı sonraki dönemlerde olduğu kadar yaygın değildir. Tasavvuf yolunun rehberleri için genellikle üstad tabiri kullanılmaktadır. Üçüncü asırda şeyh ya da üstad denildiğinde tarikatlar dönemindeki şeyh kavramının kastedilmediği bilinmelidir. Burada kastedilen mürebbi ve sülûk şeyhleri değil muallim ve sohbet şeyhleridir. Bu sebeple bu kavramlar kullanıldığında günümüz tasavvuf anlayışında kastedilen seyr ü sülûk şeyhleri anlaşılmalıdır.²²

1.1.1. Hocaları

1.1.1.1. Serî es-Sakatî (ö.251/865)

Serî es-Sakatî, Bağdat sûfilerinin üstadı ve Cüneyd'in dayısıdır.²³ Sakatî tasavvuf alanındaki bilgisinin kaynağının Ma'ruf Kerhî olduğunu söyleyerek en önemli üstadını kendisi bildirmiştir.²⁴ Cüneyd çocukluğundan beri Serî'nin sohbetlerinde bulunmuş bu vesile ile ilk tasavvufî eğitimini de kendisinden almıştır. Vefatından sonra da Bağdat Tevhid Okulu denince akla gelen en önemli isim

¹⁹ Kuşeyrî, *Risâle*, s. 379.

²⁰ İbn Haldun, *Mukaddime*, haz. Süleyman Uludağ, Dergah Yay., İstanbul, 1991, C: II, s. 1088.

²¹ Hatib, *Tarih-u Bağdâd*, C: VII, s. 243; Şarânî, *Tabakât*, C. I, s. 74; Sülemî, *Tabakâtü's-Süfiyye*, s. 48; Kuşeyrî, *Risâle*, s. 429.

²² Süleyman Uludağ, *Cüneyd-i Bağdâdî*, s. 23.

²³ Kuşeyri, *Risâle*, s. 417.

²⁴ Sülemî, *Tabakâtü's-Süfiyye*, s. 84-85; Kuşeyrî, *Risâle*, s. 100.

“senin gibi bir halife bırakmadım.” dediği Cüneyd olmuştur. Serî, aynı zamanda Bağdat dışındaki tüm sûflerin de kıymet verip hürmet ve ziyaret ettiği zühd ve verâ’î ile tebarüz etmiş bir şahsiyettir. Bağdâdî, üstadı ve dayısı sayesinde döneminin önde gelen tasavvuf erbabı ile görüşme imkânı bulmuş ve onların sohbet halkalarına katılmıştır. Daha altı yedi yaşlarında bir çocukken büyük bir sûfi topluluğun önünde dayısının kendisine bir soru sorduğunu ve verdiği cevabın bütün hazirûn tarafından takdir edildiğini kendisi nakletmektedir.²⁵

Serî Sakatî’nin Cüneyd’le ilişkisi şöhret açısından Şems (ö. 645/1247 [?])-Mevlânâ (ö. 672/1273) ilişkisine benzemektedir. Nasıl ki Şems Mevlânâ’nın hocası olması hasebiyle tanınıyorsa Serî Sakatî de Cüneyd’in hocası olması sebebiyle meşhurdur. Onun hakkındaki bilgilerin çoğu bize Cüneyd yoluyla gelmektedir.²⁶ Tıpkı Cüneyd-i Bağdâdî gibi hocası da yazılı bir eser bırakmamıştır. O bir şey öğretmek istediğinde soru sorar daha sonra hayatından pratik cevaplar verir.²⁷ Talebesi ve yeğeni için iyi bir rol model olan Serî, tasavvufu yaşayarak öğretmiştir. Zaten kendisine de sürekli tasavvufun hâl ilmi oluşuna işaret etmiştir. Daha çocukken “*korkarım ki tasavvuftan nasibin dilinden ibaret olacak.*”²⁸ diyerek kendisini uyarmıştır. Yeğenine de yapmış olduğu bu uyarılarla tasavvufun *kâl*’den çok *hâl* ilmi oluşuna dikkat çekmiştir. Üstadının yapmış olduğu bu yerinde uyarılar genç sûfînin hayatında olumlu tesirler yapmıştır. Üstâdı böylelikle bir taraftan Cüneyd’le tevhid ilmine Dâir derin teorik meseleleri konuşurken diğer taraftan tasavvufun özünü bizzat tecrübe ederek yaşamasına öncülük etmiştir. Sakatî’nin, Bağdat’ta tevhid hakkında konuşan ilk sûfi olması²⁹ müellifin tevhide bakışını önemli ölçüde şekillendirmiştir.

Dayısının tesir alanı sadece tevhid görüşüyle sınırlı kalmamış bilakis bir çok konuda onu etkilemiştir. Cüneyd’in, zamanın uzlet zamanı olduğunu ve dinini korumak isteyen uzleti seçmesini tavsiye etmesinin ardında da Serî’yi görmek mümkündür. Çünkü dayısının münzevî bir hayatı vardır. İşte bu nedenle yeğenini

²⁵ Kuşeyrî, *Risâle*, s. 175, Serrâc, *Lüma*, s. 240.

²⁶ Hamide Ulupınar, “Serî es-Sakatî Hayâtı ve Bazı Tasavvufî Görüşleri”, *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, C: XVIII, S: II, 2014, s. 265-289.

²⁷ Serrâc, *Lüma*, s. 382.

²⁸ Kuşeyrî, *Risâle*, s. 386.

²⁹ Sülemî, *Tabakâtü’s-Sûfiyye*, s. 48.

camide etrafına cemaat topladığından dolayı eleştirmiştir.³⁰ Bu telkinler neticesinde Cüneyd tamamen münzevi bir hayat yaşamasa da bunu tavsiye etmiştir. Kendisi de dükkanının arkasında perdeli bir bölümde günün büyük bölümünü ibadetle geçirerek bir nevi uzleti tercih etmiştir.

Her ne kadar bazı kaynaklarda Zünnûn Mısırî'ye izâfe edilse de³¹ üstadı Serî'nin:“*Sûfînin mârifet nûru verânın nurunu söndürmez*”, *Sûfî, Kur'ân ve Nebvî ahlaka aykırı düşecek bâtinî sözlerden dem vurmaz. Sûfînin bir takım olağanüstü hâllere sahip oluşu Cenab-ı Hakk'ın mahremiyet alanına girecek cesareti vermez* gibi uyarıları Cüneyd'in sahv anlayışının şekillenmesinde ve zahirî hükümlere bağlılığı konusundaki etkisini açıkça göstermektedir.³²

Yukarıda zikredilen konularda Sakatî'nin tesiri açık olduğu gibi Cüneyd'in semâdaki hassasiyetini de üstadı Serî vasıtasıyla edindiğini söylemek mümkündür. Müellif, hocasının bir hayli şiir ve kaside bildiğini ama yanlış anlaşılmaktan endişe ettiği için bunları sadece mahrem ortamlarda dile getirdiğini ifade etmektedir.³³ Üstadının bu tavrı, talebesinin gizliliğe riâyetindeki hassasiyetin teşekkülünde etkin olmuştur.³⁴

Serî es-Sakatî katı bir muallim değildi müridini dinler, farklı düşüncelerini söylemesine imkan tanırdı. Tevbenin ne olduğu konusunda kendisine muhalefet eden gencin görüşünü isabetli bulan Cüneyd'e sessiz kalması bunun örneklerinden biridir.³⁵ Mâmâfih halk Cüneyd'den kendilerine vazetmelerini istemiş üstadı hayatta olduğu için Bağdâdî karşı çıkmıştır. Akabinde rüyada Hz. Muhammed'i^{sav} görmüş ve O kendisine halka vazetmesini emretmiştir. Bunun üzerine kendi makamının üstadının makamının üstünde olduğunu zannetmiş ancak Serî'nin bu sırra vakıf olduğunu görünce bu düşüncesinden vazgeçmiştir. Bu hâdise bize mürşid-i

³⁰ Serrâc, *Lüma*, s. 240.

³¹ H. Kâmil Yılmaz, *Ana Hatlarıyla Tasavvuf ve Tarikatlar*, Ensar Yay., İstanbul, 2011, s. 200.

³² Kuşeyrî, *Risâle*, s. 418; İbn Hallikân, *Vefâyâtü'l-A'yân*, s. 358.

³³ Serrâc, *el-Lüma, İslam Tasavvufu*, haz. H. Kâmil Yılmaz, Altınoluk Yay., İstanbul, 1996, s. 289.

³⁴ Süleyman Gökbulut, “Tasavvuf Tarihinde Cüneydî Çizgi”, *Dokuz Eylül Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, C: II, S: XXXVI, 2012, s.181.

³⁵ Kuşeyrî, *Risâle*, s. 95.

Kâmililerin her hâlükârda müritlerinden üstün olduklarını ve onları her daim murakebe ettiklerini göstermesi bakımından mühimdir.³⁶

1.1.1.2. Hâris el-Muhâsibî (ö.243/857)

Asıl adı Ebû Abdillâh Hâris ibn Esed el-Anezî olmakla birlikte nefsinin hesaba çekme konusundaki hassasiyetinden ötürü “Muhâsibî” olarak şöhret bulmuştur. Mûtezilî fikirlerin merkezi Basra’da doğmuş³⁷ olması ve babasının da bu mezhebi benimsemesi hasebiyle Mûtezile’yi yakından tanımış ve gençlik dönemlerinde mezkur mezhebin görüşlerinden etkilenmiştir.³⁸

Genç yaşta Bağdat’a gelerek burada şer’î ilimleri dönemin önemli âlimlerinden tahsil etmesinin yanında, Sakatî’nin evinde yapılan tasavvuf sohbetlerine de iştirak ederek ilm-i bâtında da kendisini yetiştirmiştir. Bu dönemde Cüneyd’le sık sık görüştüğü *Hilyetü’l-Evliyâ’da* yer almaktadır.³⁹ Muhâsibî’nin sıklıkla Cüneyd’e gelerek kendisine yürüyüşe çıkmayı teklif ettiği ona sorular sordurup cevaplar verdiği ve arkasından bunları gidip yazdığı⁴⁰ dikkate alınır ise talebesinin de hocası üzerinde tesirleri olduğu müşahede edilmektedir.

Muhâsibî daha çok mihne olaylarında takibata uğramış kişiliğiyle dikkati çekmektedir. Dînî konuları izah ederken mutasavvıfların bilgi edinme yöntemleri olan ilham ve keşfden ziyade kelâmcıların, bilhassa Mûtezilenin kendi yöntemleri olan istidlâl yolunu kullanması bu sonucu doğurmuştur. Muhâsibî’nin bu savunma metodu bazı sûfî çevrelerde kabul görmediği gibi ehl-i hadis çevrelerinde de reddedilmiştir.⁴¹ İbn Hanbel onu belirli bir dönem Bağdat’tan sürdürmüş; daha sonra da Hanbel’in takipçileri tarafından yalnızlaştırılmıştır. Öyle ki cenazesinde ancak dört kişi bulunabilmiştir.⁴²

Muhâsibî’yi öne çıkaran özelliklerden birisi de onun er-Riâye li Hukûkillah adlı eserinde ahlâki kavramlar üzerine yapmış olduğu tahlillerdir. Daha sonra Gazâlî

³⁶ Hucvirî, *Keşfu’l-Mahcûb, Hakikat Bilgisi*, haz. Süleyman Uludağ, s. 162.

³⁷ Şarânî, *Tabakât*, C:I, s. 75; Sülemî, *Tabakâtü’s-Sûfiyye*, s. 62; Kuşeyrî, *Risâle*, s. 429.

³⁸ Zafer Erginli, “Muhâsibî” *TDV İslam Ansiklopedisi*, C: XXXI, İstanbul, 2006, s. 13-16.

³⁹ Ebu Nuaym, *Hilyetü’l-Evliya*, C: X, s. 74-75.

⁴⁰ Ebu Nuaym, *Hilyetü’l-Evliya*, C: X, s. 255.

⁴¹ Hâtib, *Tarihu Bağdat*, C: VIII, s. 214.

⁴² İbn Hallikan, *Vefeyâtü’l-Âyân*, C: I, s. 158.

onun bu yönünden övgüyle bahsedecektir.⁴³ Gazâlî'nin Muhâsibî ve tasavvuf ilminden bahseden diğer sûfler vesilesi ile Cüneyd'e ulaştığını kabul edersek Bağdâdî'nin, Gazâlî'nin şöhretine tesirini görebiliriz.⁴⁴

Bağdâdî'nin, Serî'nin tavsiyelerine uyarak ilim ve edep konusunda Muhâsibî'den istifade etmekle birlikte onun klasik kelâm yöntemine mesafeli durduğunu söyleyebiliriz.⁴⁵ Mûtezile'nin tenzihçi yöntemini Allah'ın zaten tüm noksanlıklardan bedihî bir şekilde münezzehtir olduğunu, bunu ispata çalışmanın noksanlık olduğuna işaret ederek eleştirmesi bu görüşümü desteklemektedir.⁴⁶

1.1.1.3. Ebû Cafer İbn Keranbî (ö. ?)

Cüneyd'in etkilendiği önemli şahsiyetlerden biridir. Evrad ve ezkara olan hassâsiyeti ile Bağdat sûflerinin takdirini kazanmıştır. Zahidliği ile ön plana çıkan Ebû Cafer ibn-Keranbî kıyafeti ile de dikkatleri üzerine çekmiştir. Abartılı bir söylemle hırkasının bir yeninin çok geniş olduğu rivayet olunmaktadır.⁴⁷ Keranbî, mihne olayları esnasında Bağdat'ı terketmek zorunda bırakılmıştır. Bağdâdî acayip hâlleri olan bu sûfiden etkilenmiştir. Tavsiyeleri de kendisi için kıymetli olmalıdır ki; bir gün Keranbî'ye ilmiyle âmil olmadığı hâlde halka vaaz eden kişinin susması mı konuşması mı daha hayırlıdır diye sormuş, üstadı başını önüne eğip biraz bekledikten sonra başını kaldırarak “*Eğer bu kişi sen isen konuş*” cevabını vermiştir.⁴⁸

1.1.1.4. Muhammed ibn Ali el-Kassâb (ö. 275/888)

Bağdâdî, herkes beni Serî'ye nispet eder ancak benim asıl üstadım Kassâb'dır demektedir. Ancak kendisinden bir iki söz dışında hiçbir şey nakletmemektedir. Halbuki Serî, Cüneyd'in nakilleri sayesinde tanınmaktadır. Kassâb'ın halvet ve uzleti tercih eden bir yaklaşımı olduğunu kendi sohbet halkasındaki sûflerinin halkın arasına karışmamayı yeğlemelerinden çıkarıyoruz.⁴⁹ Onun da tasavvufu ilk dönem zahidlerinin temel anlayışına uygun olarak zühd,

⁴³ Ali Hasan Abdülkadir, *The Life, Personality and Writings of Al-Junayd*, The Trustees of the E.J.W. Gibb Memorial, London, 1976, s.20.

⁴⁴ Süleyman Ateş, *Cüneyd-i Bağdâdî*, s. 35-36.

⁴⁵ Zafer Erginli, “Muhâsibî” *TDV İslam Ansiklopedisi*, İstanbul, 2006, C: XXXI, s. 14.

⁴⁶ İbn Haldun, *Mukaddime* 1088.

⁴⁷ Serrâc, *Lüma*, s. 249.

⁴⁸ Serrâc, *Lüma*, s. 241.

⁴⁹ Hâtib, *Tarihu Bağdat*, C: III, s. 62.

mücâhede, ri-yâzet, uzlet ve sohbet üzere temellendirdiğini görmekteyiz.⁵⁰ Bu durum Cüneyd'in Kassâb'dan etkilendiği rivâyetini güçlendirmektedir.

1.1.1.5. Ebû Bekir el-Kanterî (ö.260/873)

Zühd ve takvasıyla meşhur olan Ebû Bekir Muhammed ibn Müslim el-Kanterî, Cüneyd'in ziyaret ettiği şeyhlerindendi. Bir gün niçin işini gücünü bırakıp kendisine geldiğini soran Kanterî'ye bundan daha iyi bir iş olabilir mi karşılığını vermiştir.⁵¹

Yukarıda zikredilenler dışında Bağdâdî'nin görüştüğü, ziyaret ettiği, mektuplaştığı kendisini ziyaret eden ya da misafir olarak kalan isimler de olmuştur. Bunlar "Tasavvufî Çevresi" başlığı adı altında işlenecektir.

1.1.2. Talebeleri

1.1.2.1 Ebû Muhammed el-Cerîrî (ö.321/933)

Ebû Muhammed Ahmed İbn Muhammed ibn Hüseyin el-Cerîrî, Cüneyd'in halefi ve en önemli talebesidir.⁵² Sehl ibn Abdullah Tüsterî (ö. 283/896) ve Serî'den de istifade etmiştir. Ulemânın meşâyihinden olan Cerîrî zahirî ilimlerde özellikle kelâm ve fıkıhta söz sahibi idi. Bağdâdî, kendi ders halkasının başına onun geçmesini işaret ederek talebelerine ders vermesini ve onların manevî terbiyeleri ile meşgul olmasını isteyerek kendisinin halefi tayin etmiştir.⁵³

1.1.2.2. Ebû Bekir Dulef eş-Şiblî (ö. 334/945)

Cüneyd-i Bağdâdî'nin öğrencileri arasında zikredilmesi gereken diğer bir önemli isim Ebû Bekir Dulef ibn Cahder eş-Şiblî'dir. Aslen Horasan'lı olup Bağdat'ta yetişmiştir.⁵⁴ Kendisini diğer dînî ilimlerde de iyi yetiştirmiş bir sûfi olan Şiblî, hakikate ulaşmada zâhirî ilimleri yetersiz görmüş fikh-ı ilahi dediği tasavvuf yolunu benimsemiş bunu kendisine öğretecek bir zahir ulemâsıyla karşılaşmadığını

⁵⁰ Serrâc, *Lüma*, s. 45.

⁵¹ Hâtib, *Tarihu Bağdat*, C: III, s. 256.

⁵² Sülemî, *Tabakâtüs-Sûfiyye*, s. 259; Kuşeyrî, *Risâle*, s. 402.

⁵³ Hucvirî, *Keşfu'l-Mahcûb, Hakikat Bilgisi*, haz. Süleyman Uludağ, s. 251; Hâtib, *Tarihu Bağdat*, C: IV, s. 432.

⁵⁴ Sülemî, *Tabakâtüs-Sûfiyye*, s. 237.

belirtmiş ve bu tavrıyla bir çok sūffiyi etkilemiştir.⁵⁵ Hayr en-Nessâc'ın meclisinde tevbe etmiştir. Demâvend'deki valilik görevini terkederek Cüneyd'e mürid olmuştur.⁵⁶ Hayr en-Nessâc'ın yönlendirmesiyle devrin en önemli tasavvuf erbabının sohbetinde bulunma imkanına kavuşmuştur.⁵⁷ Bağdâdî, onun birtakım sorularına cevap vermek yerine ona nasihat etmiş böylelikle onun yetişmesini sağlamaya gayret etmiştir. Hatta onun yüksek mevkilerde bulunmaktan neşet eden kibrini kırmak için onu sıradan kişilerin yaptığı işlerde çalıştırmıştır.⁵⁸ Kısa sürede mânevî dereceler kateden Şiblî için; “*Şiblî sekr hâlinedir, eğer kendisine gelirse kendisinden yararlanılacak bir imam olur*” demiştir.⁵⁹ Mübtedî iken mücahedesinin şiddeti ile dikkatleri üstüne çekmiştir. Ramazana aşırı hürmet göstermiş ve herkesten çok ibadete yönelmiştir. Hâlindeki taşkınlık ve coşkunluklar nedeniyle Hallâc ile arasında kuvvetli bir münasebet olsa da divâneliği sebebiyle onunla aynı âkıbeta uğramaktan kurtulduğunu ifade etmiştir.⁶⁰

Kur'ânın tertîl üzere kıraatının lüzumuna işaret eden Şiblî'nin kendisinin de bu konuda gayet hassas olduğu bilinmektedir.⁶¹ Bütün ilimlerin ve idraklerin Kur'ân'ın başında bulunan “bismillah ve elhamdülillah”tan çıktığı, Allah ile ve Allah'a ait demek olan bu iki kelimenin manasında, halkın sahip olduğu bütün ilimlerin aslında Allah'a ait olduğu ve herşeyin kendi zatiyle değil Allah'ın zatiyle kaim olduğu şeklindeki yorumlar da Şiblî'ye aittir.⁶² Şiblî'nin “*Mü'min erkeklere söyle gözlerini haramdan sakınsınlar*”⁶³ ayetinin tefsirinde baş gözlerini haramdan sakınmanın yanı sıra kalp gözünün de mâsivadan sakındırma gereği olarak tefsir etmesi câlib-i dikkat bir noktadır.⁶⁴

⁵⁵ Serrâc, *el-Lüma, İslam Tasavvufu*, haz. H. Kâmil Yılmaz, s. 393.

⁵⁶ Kuşeyrî, *Risâle*, s. 420; Şarâni, *Tabakât*, s. 103.

⁵⁷ Dilaver Gürer, “Şiblî, Ebû Bekr” *TDV İslam Ansiklopedisi*, C: XXXIX, İstanbul, 2010, s. 125-126.

⁵⁸ Feridüddin Attâr, *Tezkiretü'l-Evliya*, trc. Süleyman Uludağ, C: II, s. 198.

⁵⁹ Serrâc, *Lüma*, s. 382.

⁶⁰ Dilaver Gürer, “Şiblî, Ebû Bekr” *TDV İslam Ansiklopedisi*, C: XXXIX, İstanbul, 2010, s. 125-126.

⁶¹ Hâtib, *Tarihu Bağdat*, C: XIV, s. 392.

⁶² Serrâc, *el-Lüma, İslam Tasavvufu*, haz. H. Kâmil Yılmaz, s. 84.

⁶³ Nur, 24/30.

⁶⁴ Serrâc, *el-Lüma, İslam Tasavvufu*, haz. H. Kâmil Yılmaz, s. 87.

Tasavvufun meselerinin birçoğu hakkında fikir beyan ederek onun bağımsız bir ilim olarak teşekkül etmesine büyük katkılar sağlamıştır. Kendisi döneminin özgün düşünürlerinden gösterilmiştir.⁶⁵ Ma'rifet ve tevhid konusunda Cüneyd'in tesirleri üzerinde açıkça görülmektedir. Şiblî'ye göre tasavvuf tevhidle nihayetlenen bir yolculuk olup bidayeti ma'rifettir ve ulaşılan bu mertebeyi lafızlarla anlatmanın imkanı yoktur.⁶⁶

1.1.2.3. Cafer ibn Muhammed el-Huldî (ö.328/939)

Cüneyd'in önemli talebelerindendir. Huldî, Cüneyd'in dışında Serî, Ruveym, Nûri, Semnûn Cerîrî, gibi Bağdat Tasavvuf Okulunun önemli isimleriyle birlikte bulunmuştur.⁶⁷ İlk dönem sûfleri hakkında tuttuğu kayıtlar en eski kaynaklardan kabul edilmektedir. *Hikâyâtü'l-Evliyâ* adlı eseri yaşadığı dönemde büyük ilgi görmüş ancak günümüze ulaşmamıştır.⁶⁸ Irak şeyhleri arasında meşhur olan şu söz onun ve Şiblî'nin o dönemdeki şöhretini yansıtmaya açısından önemlidir: “Bağdat'ın üç harikası vardır ki bunlar; Şiblî'nin işaretleri, Murtaş'ın nükteleri ve Cafer el-Huldî'nin hikayeleri.”⁶⁹

Kendisinin hadiste sıkı bir ravî olmasından ötürü tasavvuf sahasında verdiği bilgiler de son derece kıymetlidir.⁷⁰

1.1.2.4. Hüseyin ibn Mansur el-Hallâc (ö.309/921)⁷¹

Hem kendi döneminde hem de kendi döneminden sonra üzerinde ihtilafların hiç bitmediği Hallâc da daha önceki iki üstadını tartışmalı bir şekilde terk ederek Cüneyd'in halkasına katılmasına rağmen hiçbir zaman gerçek müridi olmamıştır. Hem Sehl ibn Abdullah et-Tüsterî'den hem de Amr ibn Osman el-Mekkî'den(ö. 297/910) usulüne uygun olmayan ayrılışı ve sekr-sahv konusunda Cüneyd'le farklı

⁶⁵ A. J. Arberry, *Tasavvuf*, çev. İbrahim Kapaklıkaya, s. 61.

⁶⁶ Dilaver Gürer, “Şiblî, Ebû Bekr” *TDV İslam Ansiklopedisi*, C: XXXIX, İstanbul, 2010, s. 125-126.

⁶⁷ Sülemî, *Tabakâtü's-Sûfiyye*, s. 429.

⁶⁸ Ali Hasan Abdülkadir, *The Life, Personality and Writings of Al-Junayd*, s. 47.

⁶⁹ Sülemî, *Tabakâtü's-Sûfiyye*, s. 349.

⁷⁰ Süleyman Ateş, *Cüneyd-i Bağdâdî*, s. 84.

⁷¹ Şârânî, *Tabakât*, s. 108; Sülemî, *Tabakâtü's-Sûfiyye*, s. 307.

düşünceleri yüzünden Cüneyd'ı kendi meclisinden uzaklaştırmıştır.⁷² Ancak bazı kaynaklar Bağdat Tasavvuf Okulundan İbn Atâ, Cerîrî ve Şiblî gibi kişilerin Hallâc'ın fikirlerinden etkilendiğine dâir bazı bilgiler nakletmektedirler.⁷³

1.1.2.5. Ebû Said ibn Bişr ibn Arabî (ö. 341/952)

Ebû Said Ahmed ibn Muhammed ibn Ziyad ibn Bişr ibn el-Arâbî Basra'da doğmuş, bir müddet Bağdat'ta ikamet etmiş bu sürede Amr el-Mekkî, Kalanisî, Nûrî ve Cüneyd'in sohbet halkalarında bulunmuş ardından Mekke'ye giderek burada vefat etmiştir.⁷⁴

Cüneyd'in sohbetinde bulunmuş ve sûfiler hakkında kitaplar yazmıştır. Mekke'de mücavir olarak yaşamış ve Kâbe imamlığı yapmıştır.⁷⁵ O da Huldî gibi sıkı bir hadis râvisi olması hasebiyle tasavvuf alanında verdiği bilgiler de bizim için kıymetlidir. Cüneyd'i tasavvufun son üstadı olarak takdim etmektedir.⁷⁶

Bu gün elimizde olmayan ancak kendisinden sonra gelen eserlerde atıflar hâlinde bazı parçaları mevcut olan *Tabakâtu'n-Nussâk*⁷⁷ ile Serrâc'ın *Luma*'sının vecd bölümünde özetlediği *Kitabü'l-Vecd* adlı bir eserinin varlığından bahsedilmektedir.⁷⁸

1.1.2.6. İbn Atâ el-Edemî (ö. 309/922)

Hayatının büyük kısmını Bağdat'ta geçiren İbn Atâ Cüneyd'in önde gelen müritlerindedir.⁷⁹ Bağdat tasavvuf ekolüne mensup Hayru'n-Nessâc, Şiblî, -Cerîrî, Harrâz gibi birçok sûfî ile görüşmüştür. Hallâc'a olan hayranlığı ile bilinen⁸⁰ İbn Atâ, Hallâc'ın "*Kitâbu't-Tavâsin*" adlı meşhur kitabını hapishaneden gizlice çıkararak

⁷² Abdurrahman Câmî, *Nefehâtü'l-Üns Evliyâ Menkıbeleri*, trc. ve şerh: Lamiî Çelebi, haz. Süleyman Uludağ, Mustafa Kara, Ma'rifet Yay., İstanbul, 2008, s. 293-295.

⁷³ Hâtib, *Tarihu Bağdat*, C: VIII, s. 127.

⁷⁴ Abdurrahman Câmî, *Nefehâtü'l-Üns Evliyâ Menkıbeleri*, trc. ve şerh: Lamiî Çelebi, haz. Süleyman Uludağ, Mustafa Kara, s. 367.

⁷⁵ Sülemî, *Tabakâtü's-Süfiyye*, s.32; Kuşeyrî, *Risâle*, s. 394.

⁷⁶ Ebû Tâlib el-Mekkî, *Kalplerin Ağızı (Kut'ul-Kulûb)* trc. ve thk. Dilâver Selvi, Semerkand Yay., İstanbul, 2003, C:II, s. 345.

⁷⁷ Süleyman Ateş, *Cüneyd-i Bağdâdî*, s. 83.

⁷⁸ Serrâc, *Lüma*, s. 385-389; Mustafa Aşkar, *Tasavvuf Tarihi Literatürü*, İz Yayıncılık, İstanbul, 2015, s. 72.

⁷⁹ Sülemî, *Tabakâtü's-Süfiyye*, s. 265; Kuşeyrî, *Risâle*, s. 391; Feridüddin Attâr, *Tezkiretü'l-Evliya*, trc. Süleyman Uludağ, C: II, s. 79.

⁸⁰ Reşat Öngören, "İbn Atâ" *TDV İslam Ansiklopedisi*, İstanbul, 1999, C: XIX, s. 336.

günümüze ulaşmasını sağlamıştır.⁸¹ Hayatının ilk dönemini katı Hanbelî anlayışı içinde bir zühd dönemi, daha sonra Ehlisünnet çizgisinde ve son dönemlerini şatahât dönemi olarak tasnif eden araştırmacılar olmuştur.⁸² İbn Atâ, her ne kadar Hallâc ile yakınlığı ile mâruf olsa ve Cüneyd’le fakr ve ğınâ konusunda farklı görüşler benimsemişlerse de⁸³ zühd, takva, tevekkül, havf ve recâ, nefis, melamet ve ma’rifet gibi tasavvufun genel kavramlarına getirmiş olduğu mutedil yorumlarla ve keşfî bilgilerin ifşasını tasvip etmeyişiyle Cüneydî çizgide olduğu izlenimi vermektedir.⁸⁴

1.2. Tasavvufî Çevresi

Bağdat’ta tevhid hakkında ilk konuşan sûfî olma vasfını haiz Serî’nin evinde yetişen Cüneyd, yukarıda hocaları ve talebeleri başlığı altında zikrolunan isimlerin dışında Bağdat Tasavvuf Okuluna mensup pek çok diğer sûfî ile irtibatlıdır. Üstadından sonra da bu okulun en önemli mümessili olup kendini gerek Bağdat ve civarındaki, gerekse diğer bölgelerdeki sûfilere kabul ettirmiş ve Tâcü’l-Ârifîn, Tâvûsu’l-ulemâ olarak anılmıştır.

Onun tasavvufî çevresinden bahsederken her ne kadar görüşmeler de şiirlerini şerh ettiği Tayfûriyye olarak bilinen sekr ekolünün kurucusu ve öncüsü Ebû Yezid el-Bestâmî’den bahsetmemiz kaçınılmazdır. Cüneyd, her ne kadar Beyâzid’in sûfiler arasındaki yerini Cebrail’in melekler arasındaki yeri gibi görse de⁸⁵ talebesi Şiblî, “Yanımızda olsaydı çocuklarımızın birinin eliyle Müslüman olurdu” demiş, Cüneyd onun hâlini mübtedîlerin durumuna benzetmiştir.⁸⁶

Cüneyd’in muâsırı olup Bağdat’ta doğup zilredilmesi gereken önenli sûfilere biri de Ebû Said el-Harrâz’dır. Cüneyd onun hâlini takdir etmiş ömrü boyunca Hakk’tan bir an bile gafil olmadığını ifade etmiştir.⁸⁷ Harrâz’ın konumuz açısından önemi fenâ ve bekâ konusunda konuşan ilk sûfî olmasıdır. Kendi yolunun

⁸¹ Sülemî, *Tabakâtü’s-Sûfiyye*, s. 308.

⁸² Reşat Öngören, “İbn Atâ” *TDV İslam Ansiklopedisi*, İstanbul, 1999, C: XIX, s. 336.

⁸³ Süleyman Ateş, *Cüneyd-i Bağdâdî*, s. 75.

⁸⁴ Ali Bolat, “Ebu’l-Abbas İbn Ata (ö. 309/922)’nın Bazı Tasavvufî Temel Kavramlara Bakışı”, *Tasavvuf İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi*, C: XIII, 2004, 321.

⁸⁵ Hucvirî, *Keşfu’l-Mahcûb, Hakikat Bilgisi*, haz. Süleyman Uludağ, s. 106.

⁸⁶ Serrâc, *el-Lüma, İslam Tasavvufu*, haz. H. Kâmil Yılmaz, 387.

⁸⁷ Abdurrahman Câmî, *Nefahâtü’l-Üns Evliyâ Menkıbeleri*, trc.ve şerh: Lâmiî Çelebi, haz. Süleyman Uludağ, Mustafa Kara, s. 202.

özü bu iki kelimedede saklıdır denilmiştir.⁸⁸ Harrâz'ın anlayışında “fenâ” kulun vazifelerini yerine getirmesi, fakat bunu görmemesi “bekâ” sâlikin ilâhî tecellilerle bâki olması, Allah'a yaklaşması ve bu yakınlığın galebesinden de kendini bile unutmasıdır. Artık Rabbinin dışında herşeyden fâni olan ve O'nunla bâkî olan kula sorulan bütün sorulara cevabı hep “Allah” olur.⁸⁹ Ancak fenâ ve bekâ konusunu misak fikri ile temellendirip sistematik bir biçimde sunan Cüneyd'dir.

Bağdâdî'nin görüştüğü sûfiler arasında Ebû Hüseyin en-Nûrî (ö.295/907), Hayru'n-Nessâc (ö.322/933), Amr İbn Osman el-Mekkî (ö. 297/910), Ebû Hamza el-Bağdâdî (ö.289/901), Sumnûn İbn Hamza (ö.298/911), Ebû Hafs el-Haddâd (ö. 260/874) ve Yusuf ibn Hüseyin er-Râzî (ö.304/917) gibi sûfileri sayabiliriz. Cüneyd'in kurduğu arkadaşlıklarda tasavvufî yaklaşımlarının etkin olduğunu görmekteyiz. İbn Atâ (ö.309/921) ve Ruveyym (ö.303/915) gibi sûfilerle de dostluklar kurduğunu ancak onların iktidara olan yakınlıkları ile fakr ve ğına konusundaki farklı tutum ve anlayışları yüzünden yollarını ayırdıklarını görmekteyiz.⁹⁰

Bunların dışında Ebû Ali Ruzbârî (ö.322/933), Ebû Bekir Kettânî (ö.322/933), Ebû Hasan Müzeyyin(ö.328/939), Ebû Muhammed Murta'îş (ö.328/939), Ebû Yakub Nehrecûrî (ö.330/941) gibi isimler de Cüneyd'in talebesi olmuşlar ve Bağdat Tasavvuf Okulunun yani Erbâbu't-Tevhid'in fikirlerinin yayılmasında etkili olmuşlardır.

1.3. Şahsiyeti ve Tasavvufî Hayatı

Daha çocukluğundan itibaren iyi bir ilmî ve tasavvufî eğitim alan Cüneyd, bunu hayatına aksettirmede ciddi bir gayret ve başarı göstermiştir. Kur'ân ve hadislerdeki zahiri hükümlere son dereceriâyet etmiş ve bunların hafife alınmasını asla hoş karşılamamıştır. Sünnet-i Seniyye dışında Hakk'a giden tüm yolların kapalı olduğunu⁹¹ Kur'ân-ı Kerîm okumayan ve hadis yazmayana tabi olunamayacağını⁹²

⁸⁸ Hucvirî, *Keşfu'l-Mahcûb, Hakikat Bilgisi*, haz. Süleyman Uludağ, s. 363.

⁸⁹ Mehmet Demirci, “Ebû Saîd el-Harrâz,” *TDV İslam Ansiklopedisi*, İstanbul, 1994, C: X, s. 222.

⁹⁰ Ali Hasan Abdülkadir, *The Life, Personality and Writings of Al-Junayd*, s. 40-43; Süleyman Ateş, *Cüneyd-i Bağdâdî*, s. 75.

⁹¹ Kuşeyrî, *Risâle*, s. 430.

⁹² Kuşeyrî, *Risâle*, s. 431.

bir mertebeden sonra artık kendilerinden ibadetlerin sakıt olacağını iddia edenlerin hırsızlık ve zina suçundan daha ağır bir günah işlediklerini⁹³ belirterek Ehlisünnetin tasavvuf anlayışının hangi temeller üzerine oturması gerektiğini sarih bir şekilde beyan etmiştir. Bu derecedeki hassasiyetine rağmen yine de bazı çevrelerce eleştirilmiş hatta kafir ve zındıklıkla itham edilmiştir.

Cüneyd'in ibadet hayatında son derece titiz davranması da onun hakkında belirtilmesi gereken bir husustur. “*Bu ilmi nereden elde ettin*” diyenlere dükkânında perdeyle kapattığı ve her gün dört yüz rekat namaz kıldığı rivayet edilen bölümü işaret etmesi onun ibadet konusundaki hassasiyetini göstermesi açısından önemlidir.⁹⁴ Arkadaşlarından Ebu'l-Hüseyin en-Nurî'nin günlerden beri bir kerpicin üstünde “Allah! Allah!” diyerek dönüp durduğunu söyleyenlere namaz vakitlerinde kendine gelip gelmediğini sorması onun şer'î hükümlere bağlılığı, farzlara riâyet etmenin önemi konusunda bize önemli ipuçları vermektedir.⁹⁵ Bununla birlikte asla ibadetlerin şekillerine takılıp kalmamış asıl olanın içindeki mânâ olduğuna belirtmiştir.

Hac için evden çıkmayı günahlardan sıyrılıp çıkma, yolculuğun her menziline mânevî bir merhale, ihrâma girmeyi bütün beşerî vasıflardan kurtulma, Arafat'ta vakfeyi, ma'rifet nurlarının açılması, Müzdelife'yi bütün dünyevî arzu ve istekleri terk, Kâbe'yi tavafı, Allah'ı zü'l-Celâl'in latifelerindeki tenzih mahallinde sırrın hanesini görme, sa'y yapmayı, mürüvvet derecesine erişip safâ makamına ulaşma, Mina'yı bütün arzularından kurtulma, kurban kesmeyi bütün nefsanî arzularını da kurban etme, şeytan taşlamayı bütün şehvî ve nefsanî düşünceleri de fırlatıp atma olarak görmüştür.⁹⁶

Üstadı ve dayısı Serî es-Sakatî'den aldığı tavsiyeler doğrultusunda uzleti seven bir sûfî olarak bilinen Cüneyd “*Dinin selamette, beden ve kalbin sükûnette olmasını dileyen kimse inzivâyâ çekilsin.*”⁹⁷ demiş olmakla birlikte kendisi vaktinin

⁹³ Kuşeyrî, *Risâle*, s. 430.

⁹⁴ Ebû Nuaym el-İsfahânî, *Hilyetü'l-Evliya*, İbnü'l-Cevzî, *Sıfatü's-Safve: Sahabeden Günümüze Allah Dostları*, çev. Said Aykut, Enver Güneç, Yahya Atak, Abdülhamid Birişik, Fuad Aydın, Şule Yay., 2003, C: III, s. 265.

⁹⁵ Feridüddin Attâr, *Tezkiretü'l-Evliyâ*, trc. Süleyman Uludağ, C: II, s. 61.

⁹⁶ Hucvirî, *Keşfu'l-Mahcûb, Hakikat Bilgisi*, haz. Süleyman Uludağ, s. 471-473.

⁹⁷ Kuşeyrî, *Risâle*, s. 104.

çoğunu medresede geçirmiş ve halka va'z etmekten onların içine karışmaktan da imtina etmemiştir.

Bütün bu örnekler bize gösteriyor ki Cüneyd bütün hayatı boyunca Kur'ân ve sünneti esas almış tasavvufî hayatını bu yönde şekillendirmiş, yanlış anlamalara yer verecek söz ve davranışlardan şiddetle kaçınmış bununla beraber tasavvufun bütün meselelerini yine kendi has çevresinde yaşamış ve müzakere etmekten de geri durmamıştır. Ancak Cüneyd birçok konuda Ehli-sünnet çizgisinde olduğunu izhar ederek baskı ve tenkitlerin tazyikinden de korunmak istemiştir. Kelâmın ihtilafı konularından olan "*ru'yetullah*" meselesinde sûfiler, mü'minlerin Allah'ı ahirette görecekleri hususunda ittifak etmişlerdir. Fakat bu dünyada Hz. Muhammed'in veya başka birinin Allah'ı görmesi konusunda ihtilafa düşmüşlerdir. Bu meselede Cüneyd Hz. Peygamber'in ya da bir başkasının Allah'ı dünya gözüyle görmesinin imkansız olduğu görüşündedir.⁹⁸

Tartışmalı konulardan biri olan ruhun mahiyeti konusunda da birçok sûfî yorum yapmışken Cüneyd "*Sana ruhtan soruyorlar. De ki ruh Rabbimin emrindedir size onun bilgisinden pek az bir şey verilmiştir.*"⁹⁹ ayetini delil getirerek bunun bilgisinin Allah'ın katında olduğunu ve ruh vardır demekten başka bir şey söylemenin doğru olmadığını dile getirmiştir.¹⁰⁰

İmanın artıp eksilmesi konusunda da sûfiler farklı görüşler serdetmiş olsalar da müellifin duruşu Ehli-sünnet çizgisindedir. O bu hususta şöyle der: *İman dil ile ikrar kalp ile tasdik olduğu için artıp eksilmez. Artıp eksilen amellerdir. Tasdik artar fakat eksilmesi imandan çıkış ile aynı anlama geleceği için eksilmez. İmanın artmasındaki kasıt tasdik ve yakîn bakımındandır.*¹⁰¹

Tevekkül ve kesb ilişkisi de akâid konuları içerisinde sürekli tartışılan bir konu olmuştur. Bâzı sûfilerden bu konuda hatalı görüşler sâdır olmasına rağmen¹⁰²

⁹⁸ Ebû Bekir Muhammed b. İshak Kelâbâzî, *et-Taarruf li-Mezhebi Ehli't-Tasavvuf*, haz. Süleyman Uludağ, Dergah Yayınları, İstanbul, 1992, s. 72-73.

⁹⁹ İsrâ, 17/85.

¹⁰⁰ Kelâbâzî, *et-Taarruf*, haz. Süleyman Uludağ, s. 104-105.

¹⁰¹ Kelâbâzî, *et-Taarruf*, haz. Süleyman Uludağ, s. 118.

¹⁰² Bazı sûfiler halin sıhhat bulmasını gıdanın temizliğine bağlamış, gıda ve azığın tasfiyesinin ise ancak çalışıp kazanmakla sıhhatli olacağı görüşünü savunmuşlardır. Ancak burda kesbin

Cüneyd bu konuda da çok dengeli ve ölçülüdür. Ona göre: “*Kesb kuyudan su çekmek, ağaçtan hurma toplamak gibi tabiidir.*”¹⁰³ Ona göre ibadeti kişi hangi niyetle yapıyorsa, mal mülk edinme gayretini de aynı gaye uğruna yapmalıdır. Bütün işlerde olduğu gibi bunda da Hakk’a yaklaşma hedefi güdülmelidir.¹⁰⁴

Son olarak zelle konusunda farklı görüşler ortaya atılmasına rağmen müellif peygamberlerin ismet sıfatına vurgu yaparak işlenen bu küçük hataların peygamberlerin sadece âzâlarından sadır olduğunu batınlarının dâima Hakk’ın müşahedesi altında olduğundan asla ona etki edemeyeceklerini belirtmiştir.¹⁰⁵ Cüneyd-i Bağdâdî’nin ihtilafli konularda yorum yapmayı ve Ehlisünnet çizgisindeki hassasiyetini, sahv anlayışı irtibatlandırmak gereklidir. Tevhide dâir hassas meseleleri sadece ehli ile konuşulması gerektiği yönündeki kanaati de Cüneyd’in sahv anlayışı ile bağlantılıdır.

1.4. Vefatı

Hayatının sonuna kadar ibadet ve zikre devam eden Cüneyd hastalığı sırasında “*Kendine acı! Artık ibadete biraz olsun ara ver.*” diyen talebesine: “*Şu anda buna benden daha muhtaç kim var. Baksana amel defterim dürülüyor.*” diyerek son dersini vermiş,¹⁰⁶ hicrî 297 yılının Şevval ayının cuma günü vefat etmiştir. Onun virdini okuduktan hemen sonra yüzünü kıbleye çevirip tekbir getirerek¹⁰⁷ abdest aldıktan sonra Kur’ân okuyarak¹⁰⁸ ruhunu teslim ettiğine dâir nakiller dini hassasiyetini göstermesi açısından önemlidir. Cenazesine altmış bin kişinin katıldığı

tevekküle gücü yetmeyenler için bir ruhsat olduğunu gözardı etmişlerdir.(Serrâc, *el-Lüma, İslam Tasavvufu*, haz. H. Kâmil Yılmaz, s. 419.)

¹⁰³ Serrâc, *el-Lüma, İslam Tasavvufu*, haz. H. Kâmil Yılmaz, s. 200.

¹⁰⁴ Kelâbâzî, *et-Taarruf*, haz. Süleyman Uludağ, s. 124.

¹⁰⁵ Kelâbâzî, *et-Taarruf*, haz. Süleyman Uludağ, s. 104-105.

¹⁰⁶ İbnü’l-Cevzî, *Sıfatü’s-Safve*, C: II, s. 422.

¹⁰⁷ Ebû Nuaym el-İsfahânî, *Hilyetü’l-Evliyâ*, İbnü’l-Cevzî, *Sıfatü’s-Safve: Sahabeden Günümüze Allah Dostları*, çev. Said Aykut, Enver Güneç, Yahya Atak, Abdülhamid Birişik, Fuad Aydın, C: III, s. 277.

¹⁰⁸ Feridüddin Attâr, *Tezkiretü’l-Evliyâ*, trc. Süleyman Uludağ, C: II, s. 44.

rivayet edilmektedir.¹⁰⁹ Kabri Bağdat'taki Şunûziyye mezarlığında Serî es-Sakatî'nin yanındadır.¹¹⁰

2. Eserleri

Cüneyd tasavvuf tarihinde çok önemli bir yere sahip olmasına rağmen günümüze çok fazla eseri ulaşmamıştır. Hakkındaki bilgilerin kaynağı etrafındaki dost ve müritlerine yazdığı bazı mektupları ve birkaç risalesidir. Yer yer bazı kitaplarda ona ait eserler zikredilse de¹¹¹ bu gün elimizde olan ve Cüneyd'e aidiyetinde şüphe olmayan yegâne eser Şehid Ali Paşa Kütüphanesinde bulunan risaleleridir. Şehid Ali Paşa'daki yazma Cüneyd'in aşağıdaki verilen risâle ve mektuplarını hâvîdir:

1. Risâle ilâ ba'di ihvânihî (3a/3b).
2. Risâle ilâ Yahyâ bin Muaz er-Râzî (3b).
3. Risâle ilâ ba'di ihvânihî.
4. Risâle ilâ Ebû Bekir el-Kisâî ed-Dineverî (4a). Risâlenin 4a ilâ 33a arasında Ebû Said el-Harrâz'ın "Kitâbu's-Sıdk" adlı risâlesi vardır.
5. Başlıksız bir risâle (33a/34a).
6. Risâle ilâ Amr bin Osman el-Mekkî (34a-42b).
7. Risâle ilâ Yusuf bin Hüseyin er-Râzî (43a-44b).
8. Devâü'l-Ervâh (52a/54a).
9. Kitâbü'l-Fenâ (54b/57b).
10. Kitâbü'l-Mîsak (58a/59b).

¹⁰⁹ Ebû Nuaym el-İsfahânî, *Hilyetü'l-Evliyâ*, İbnü'l-Cevzî, *Sıfatü's-Safve: Sahabeden Günümüze Allah Dostları*, çev. Said Aykut, Enver Güneç, Yahya Atak, Abdülhamid Birişik, Fuad Aydın, C: III, s. 278.

¹¹⁰ Hatib, *Tarihu Bağdat*, C: VII, s. 248.

¹¹¹ İbnü'n-Nedim, *el-Fihrist'inde "Emsâl'ül-Kur'ân"*; Hücvirî, *Keşf'ul-Mahcûb'da "Tashîhü'l-İrâde"*; Serrâc, *Lüma'sında "Kitâbü'l-Münacaat"*; İbnü'l-Arabî, *Mevâkiu'n-Nücum'da, "Muntehabâtü'l-Esrar fî Sıfatü's-Salihîn ve'l-Ebrâr"*; Sülemî, *Hakâyık'üt-Tefsir'inde "Sabr'ül-Enbiya"* adlı eserlerin Cüneyd'e ait olduğunu söyler. Bunun dışında birçoğu batılı araştırmacıların yapmış olduğu tahkiklerde Cüneyd'e aidiyeti ihtilafı bazı eserler de vardır. Bununla ilgili geniş bilgi için bkz; Ali Hasan Abdülkadir, *The Life, Personality and Writings of Al-Junayd* s. 61-63; Süleyman Ateş, *Cüneyd-i Bağdâdî*, s. 132-134.

11. Kitâb fi'l- Ulûhiyyeti (59b/60b).
12. Kitâb fi'l-Fark beyne'l İhlâsi ve's-Sıdk (61a/62b).
13. Bâbu'n Âhar fi't-Tevhîd (63a-64a).
14. Mes'ele Uhrâ fi't-Tevhîd (63b/64a).
15. Mes'ele Uhrâ fi't-Tevhîd (64a).
16. Mes'ele Uhrâ fi't-Tevhîd (64a/64b).
17. Mes'ele Uhrâ fi't-Tevhîd (64b).
18. Mes'ele Uhrâ fi't-Tevhîd (64b/65a).
19. Mes'ele Uhrâ fi't-Tevhîd(65a/65b).
20. Âhiru Mes'ele fi't-Tevhîd (65b/66a).
21. Edeb'ül-Müftekir illallah (66b/70b).¹¹²

Bunların dışında, *Hilyetü'l-Evliyâ*'da bulunan Cüneyd'e ait eserler şöyledir:

1. Kitâbu Devâu't-Tevhîd.
2. Kitâbu'l Cüneyd ilâ ba'di İhvânihî.
3. Kitâbu'l Cüneyd ilâ Ebî'l Abbas ed-Dineverî.
4. Kitâbu'l Cüneyd ilâ Ebî İshak el-Mâristânî.
5. Risâle ilâ ba'di İhvânihî.¹¹³

el-Lüma'da bulunan Cüneyd'e ait eserler şöyledir:

1. Cüneyd' âit mektup başlıkları,
2. Şerhu Şathiyyâti Ebi Yezid el-Bistâmî.¹¹⁴

Cüneyd'in eserlerinin ekserîsinin günümüze ulaşmamasının önemli nedenlerinden bir tanesi Cüneyd'in tevhid konusunun gizliliğine özel bir önem

¹¹² Cüneyd-i Bağdâdî, *Resâilü'l-Cüneyd*, Şehid Ali Paşa, 1374; Ali Hasan Abdülkadir, *The Life, Personality and Writings of Al-Junayd*, 53-63; Süleyman Ateş, *Cüneyd-i Bağdâdî*, s. 128-131.

¹¹³ Ebu Nuaym, *Hilyetü'l-Evliya*, C: X, s. 255-287.

¹¹⁴ Serrâc, *Lüma*, s. , s. 313-314-, 459-471.

atfetmesidir. Mektuplarından birini âsânın içine koyup göndermesi onun bu konuda ne kadar titiz olduğunun delilidir.¹¹⁵

3. Cüneyd-i Bağdâdî'nin Etki Alanı

Seyyidü't-Tâife olarak isimlendirilen Cüneyd, tasavvuf tarihinde önemli şahsiyetlerden birisidir. Bunun için tasavvuf tarihi kitaplarına bakmak bile yeterlidir. Dolayısıyla kendinden sonra gelmiş hemen hemen bütün sûfiler üzerinde etkisi vardır. O tasavvufî müktesabâtı kendine özgü yöntemlerle tedvîn ve tasnif ederek tedris edilmeye müsait bir kıvama getirmiş olmasından dolayı Tâcü'l-Ârifin olarak anılmayı hak etmiş tasavvufun büyük kurucu düşünürüdür. Yaşadığı zamandan günümüze kadar her dönemde fikirleri etkinliği korumuştur.

“İbn Bûndar (ö. 353/964), İbn Hafif (ö. 371/982) ile yola çıkacakları zaman İbn Hafif: “*buyur!*” diyerek arkadaşının önden yürümesini teklif etmiştir. İbn Bûndar bunun sebebini sorduğunda: “*Sen Cüneyd’le karşılaştın, halbuki ben onu görmedim.*” diyerek Cüneyd’in o dönemdeki sûfiler arasındaki yerine işaret etmiştir.¹¹⁶ Nitekim Hücvirî (ö.470/1077) “*Tasavvuf ehli olanların cümlesi onun imamlığı konusunda ittifak ettiler. Hiçbir iddiacının ve mutasavvıfın onun hakkında itirazda bulunmaya, ondan yüz çevirmeye mecali yoktur.*” diyerek onun tesir derecesini bildirmektedir.¹¹⁷ Ayrıca Hücvirî, Cüneyd’in kendine özgü bir mezhebi olduğuna birçok yerde işaret etmiş¹¹⁸, Ebû Ali Ruzbârî (ö.322/933) üstadının Cüneyd olduğunu beyan etmiş¹¹⁹ Ebû Ali Dekkâk (ö.405/1015) Cüneyd’in silsilesini aktarmıştır.¹²⁰

Cüneyd’den itibaren sahv ekolünü benimseyen Serrâc, Kelâbâzî, Kuşeyrî, Hücvirî, ve Gazâlî bu çizginin önemli isimlerindedir. İmam Rabbânî’nin sahv anlayışını nübüvvet, sekr anlayışını ise velayetle ilişkilendirmesi de sahv görüşüne farklı bir açılım sağlamıştır.¹²¹ Kuşeyrî’nin hâl ve makamlar konusunda ve sekr ve fenânın devamlı olup farz ibadetleri engellememesi gerektiği hususunda da

¹¹⁵ Cüneyd-i Bağdâdî, *Resâilü'l-Cüneyd*, Şehid Ali Paşa, 1374, v.43a.

¹¹⁶ Sülemî, *Tabakâtü's-Süfiyye*, s. 504.

¹⁰⁴ Hücvirî, *Keşfu'l-Mahcûb, Hakikat Bilgisi*, haz. Süleyman Uludağ, s. 229-230.

¹¹⁸ Hücvirî, *Keşfu'l-Mahcûb, Hakikat Bilgisi*, haz. Süleyman Uludağ, s. 271, 297, 300.

¹¹⁹ Serrâc, *el-Lüma, İslam Tasavvufu*, haz. H. Kâmil Yılmaz, 105; Kuşeyrî, *Risâle*, 133.

¹²⁰ Kuşeyrî, *Risâle*, s. 385.

¹²¹ Zafer Erginli, *Bağdat Tasavvuf Mektebi*, Rize, 2014, s. 81.

Cüneyd'den etkilendiği günümüz tasavvuf araştırmacıları tarafından kabul edilen bir hakikattir.¹²² Kuşeyrî gibi büyük bir müellifin üzerinde de Cüneyd'in önemli tesiri vardır.

Ekberî geleneğin ve Vahdet-i Vücut görüşünün kurucusu İbn Arabî (ö.638/1240) Cüneyd'in ezeli insan görüşünü Hallâc'ın lâhut-nâsut görüşüyle de irtibatlandırarak daha ileri bir noktaya taşımıştır. “*İnsanın ve eşyanın hakikati*”nden kastedilenin ilâhî ilimdeki karşılığını olduğunu söyleyerek insanın kendisini bilmesinin ilm-i ezeldaki bilgisine vakıf olması demek olduğunu söylemiştir. İbn Arabî'ye göre, Cüneyd'in “tevhîd, var olmadan önceki hâle dönmektir” sözü bir şeyin Allah'ın ezeli ilmindeki durumuyla alakalıdır. Kişi ancak “olmadan önce olduğu gibi” sözüyle bahsedilen hâle ulaşmakla, Rabb'in kuldân istediği tevhid hâline ulaşılabilir. Burada kastedilen hâl ilk misak alındığında kişinin içinde bulunduğu hâldir. Kulun sözü edilen yüce hâle erişmesi için miraç yapması, yükselmesi elzemdir.¹²³ Cüneyd-i Bağdâdî, sadece sûfiler nezdinde değil Kelâm ilminde de kendisini kabul ettirmişti. Mûtezilenin Bağdat ekolünün önemli isimlerinden Ebu'l-Kasım el-Ka'bî, Cüneyd gibisini görmediğini kâtiplerin, filozofların ve mütekellimlerin hep ondan istifade etmek için etrafında toplandığını ifâde etmiştir. Abdullah ibn Said İbn Küllâb bütün fırkaların görüşlerine itiraz etmesine rağmen sûfilere karşı duramamış ve Bağdâdî'nin bu alandaki yetkinliğini kabul ve takdir ederek ona olan hayranlığını izhar etmekten çekinmemiştir¹²⁴ Buna rağmen Cüneyd Mûtezilenin tenzihçi yaklaşımını “*Kendisinde noksanlık bulunmayan noksanlıklardan tenzih etmek noksanlıktır*”¹²⁵ diyerek eleştirmiştir. (kelamcıların tevhid görüşünden buraya taindı.)

¹²² Yüksel Göztepe, *Tasavvufta Temel Kavramlar “Haller ve Makamlar”-Kuşeyrî Örneği*, Cumhuriyet Üniversitesi Yay., no: 130, Sivas, 2012, s. 592, 593, 595.

¹²³ Ekrem Demirli, *İslam Metafiziğinde Tanrı ve İnsan*, İstanbul, 2009, Kabcacı Yay., s. 71-72, 159; *Sadreddin Konevi'de Bilgi ve Varlık*, İstanbul, 2009, İz Yayıncılık, s. 154-155; *TDV İslam Ansiklopedisi*, “Yaratma”, C: XLIII, İstanbul, 2013, s. 329-331.

¹²⁴ Hatib, *Tarihu Bağdat*, C: VII, s. 243.

¹²⁵ İbn Haldun, *Mukaddime*, haz. Süleyman Uludağ, C: II, s. 1088; Ali Hasan Abdülkadir, *The Life, Personality and Writings of Al-Junayd*, s. 6.

Yukarıda kendi çağdaşları ve hemen sonraki nesil için ve farklı disiplinler için verdiğimiz örnekler Bağdâdî'nin etki alanının genişliğine işaret etmektedir. Bununla birlikte Cüneyd'in etkilerini kendinden sonraki her dönemde de müşahade etmek mümkündür. Özellikle tevhid anlayışına getirmiş olduğu misak fikri dînî ve tasavvufî edebiyatta farklı isimlerle de olsa çokça işlenmiştir.¹²⁶ İlk defa müellif tarafından sistemli ve düzenli bir şekilde ele alınan misak anlayışı daha sonraki bütün dönemlerde sadece tasavvuf edebiyatına münhasıran değil tasavvufun bütün meseleleri için hareket noktası olmuştur.¹²⁷ Biz burada konuyu uzatmamak adına bazılarını işaret etmekle yetineceğiz.

Günümüz bazı tasavvuf araştırmacıları tarafından insanlığın ortak hafızası olarak nitelenen misak fikri İslam düşünce geleneğine uygun olduğu¹²⁸ için sadece sûfiler tarafından değil şair ve mütefekkirler tarafından da kadar sıklıkla işlenmiş ve kabul görmüştür.¹²⁹ Son dönem mütefekkir ve şairleri Osmanlıdaki mutasavvıf-mütefekkir-şâir, geleneğini devam ettirerek Cüneyd-i Bağdâdî'yi ve fikirlerini günümüze taşımışlardır. Cüneyd'in tesiri sadece misak anlayışı ile sınırlı kalmamış çok geniş bir alana yayılmıştır. Bunlardan birkaçını zikretmenin konunun anlaşılmasına yardımcı olacağı kanaatindeyiz.

Bu cümleden olmak üzere Necip Fazıl gençliğe hitabesinde örnek gençliği tasvir ederken “*hâlis hürriyeti Hakk'a kölelikte bulan bir gençlik*” diyerek hayalindeki örnek gençliği tavsif ederken Cüneyd'den etkilenmiştir. Hatta onun kulluk anlayışını olduğu gibi nakletmiştir. Bağdâdî'ye göre Hakk'tan başkasına kul olduğu müddetçe Allah'a kul olmak mümkün değildir. Ona tam anlamıyla kul olmadıkça ise gerçek mânâda özgür olma imkanı yoktur.¹³⁰

¹²⁶ İskender Pala, “Bezm-i Elest” *TDV İslam Ansiklopedisi*, C: VI, İstanbul, 1992, s. 108; Abdülbâki Gölpınarlı, *Tasavvuftan Dilimize Geçen Deyimler ve Atasözleri*, İstanbul, 2004, İnkılap Yay., s. 174.

¹²⁷ Muammer Cengiz, “Tasavvuf Tarihinde Elest Misakına Dâir Yorumlar”, *Uluslararası Sosyal Araştırmalar Dergisi*, C: X, S: L, 2017, s. 922.

¹²⁸ Kelâmî bir bakış açısı için bkz: Rızâ Korkmazgöz, “İslam Düşüncesinde Allah'ı Bilmenin (Ma'rifetullah) Yolları”, *Din Bilimleri Akademik Araştırma Dergisi*, C: III, 2014, s. 191.

¹²⁹ Sûfilerin genel kanaatine göre insan fitraten Allah'ı tanımaya meyyaldır. bu noktada “*misak*” insanlığın ortak hafızasıdır. (Mahmut Erol Kılıç, *Hayâtın Satır Araları*, İstanbul, 2013, Sûfi Kitap, s. 32-33).

¹³⁰ Sülemî, *Tabakât Tabakâtü's-Sûfiyye*, s. 162.

Nitekim âşığın mâşukunda yok olmasını ve birbirinden tefrik edilmelerinin mümkün olmadığı aşkı yücelten, günümüzün önemli mütefekkirlerinden ve şairlerinden İsmet Özel'in de fenâ görüşünden nasiplendiği görülmektedir.¹³¹

“Senin kalbinden sürgün oldum ilkin

Bütün sürgünlüklerim bir bakıma bu sürgünün bir süreği

Bütün törenlerin şölenlerin ayınların yortuların dışında

Sana geldim ayaklarına kapanmaya geldim

Af dilemeye geldim affa layık olmasam da

*Uzatma dünya sürgünümü benim.”*¹³² dizeleriyle geleneksel şiirimizin önemli unsurlarını yeni bir yorumla günümüz insanına sunmada önemli bir yer edinmiş olan Sezâi Karakoç da “sürgün” metaforu ile yine elest bezmine telmihte bulunmaktadır. Aynı zamanda Bağdâdî'nin semâdaki sallanmanın nedenini “*Gurbette olan kişinin vatanını hatırlaması*” şeklindeki izahıyla benzerliği dikkat çekicidir. Yine Karakoç'un birçok dizelerinde fenâ anlayışının izleri belirgin bir şekilde kendini hissettirmektedir¹³³ Karakoç'a göre dünyaya gelmekle maruz kaldığımız bütün etkilerden arınarak, Bağdâdî'nin temellendirdiği gibi, Cenabı Hakk karşısında aslında bir varlığımızın olmadığı bilincini kavradığımız ölçüde yüce Hâlık'a vasil olma ve O'nda yok olma imkanına kavuşmak mümkün hâle gelmektedir.¹³⁴

Verilen örnekleri çoğaltmak mümkündür. Cüneydî bir çizginin¹³⁵ varlığını ve Cüneydiyye¹³⁶ olarak anılan bu ekolün etki alanının tasavvufun yanında edebiyatta da fevkalâde hissedilir olduğunu göstermeye yeteceğini düşünerek bu kadarla iktifâ ediyoruz.

¹³¹ Özel İsmet, Yazmak nedir? veya Bir Sevgili Ne İşe Yarar, 8. Mart 2019 <http://www.istiklalmarsidernegi.org.tr/Yazi.aspx?YID=1571&KID=76>, 16.06.2019, 18:35.

¹³² Sezai Karakoç, *Gün Doğmadan*, Diriliş Yay., İstanbul 2010, s. 431.

¹³³ Bkz: Sezai Karakoç, *Şiirler 6, Leyla ile Mecnun*, İstanbul, 1986, Diriliş Yay., 1986, s. 82.

¹³⁴ Enser Ramazan, Sezai Karakoç'un Şiirinde Tanrı Kavramının Tasavvuf Epistemolojisi Açısından Anlamı ve Kullanımı, *FSM İlmî Araştırmalar İnsan ve Toplum Bilimleri Dergisi*, C: XI, 2018; s. 189-213.

¹³⁵ Cüneydî Çizgi için: Süleyman Gökbulut, “Tasavvuf Tarihinde Cüneydî Çizgi”, *Dokuz Eylül Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, C: II, S: XXXVI, 2012, s. 169-200.

¹³⁶ Süleyman Uludağ, “Cüneydiyye”, *TDV İslam Ansiklopedisi*, C: VIII, İstanbul, 1993, s. 125.

II. BÖLÜM

TEVHİDE YAKLAŞIMLAR

Bütün ilahi dinlerin temel mesajı olan tevhid, İslam'ın da üzerinde hassasiyetle durduğu konuların başında yer almaktadır. Bununla birlikte her bir İslamî disiplin kendi yöntemleri doğrultusunda tevhide âit tarifler yapmışlardır. Bunda temel referansların Kur'ân ve Sünnet olmasıyla birlikte farklı bakış açılarının ve görüşlerin de ortaya çıkması kaçınılmaz olmuştur. Filozoflar yapılan çeviriler neticesinde antik kültür ve felsefeyle yüz yüze gelmelerinin etkisiyle Tanrı'nın varlığını ispatlama ve sıfatları tespit etme gayretine girerken, kelâmcılar iman ilkelerinin savunulması, inkarcıları ikna gibi maslahatlar gözeterek tevhid konusundaki ilmî faaliyetlerini sürdürmüşlerdir. Ayrıca rey ehlinin dinin zahirî boyutuyla fazlaca alâkadar olmaları sebebiyle özünü ihmal ettikleri de bazı çevrelerce dillendirilmeye başlamıştır. Sûfî olarak isimlendirilen bu grup, müellifin yaşadığı hicrî üçüncü asırdan itibaren kendi yöntemlerini geliştirerek kendilerine özgü bir anlayış oluşturmuşlardır. Bağdâdî'nin tasavvuf anlayışının belirmesinde etkin olan bu farklı yaklaşımlara ana hatlarıyla değinmek tezimize konu ettiğimiz Cüneyd-i Bağdâdî'nin tevhid anlayışının daha iyi anlaşılması bakımından önem arz etmektedir.

1. Tevhidin Lûgat ve Istilâhî anlamı

Tevhid kelimesi, tek olmak bir olmak anlamlarına gelen (وحد, وحدة), kökünden türemiş olup bir şeyin tek ve bir oluşunu kabul etmek anlamına gelir.¹³⁷ İbn Fâris, tevhid kelimesinin etimolojisi hakkında vahdetin و-ح ve د harflerinden oluşan kökten türediğini, “رأيت وحدة” “onu yalnız gördüm” şeklinde kullanıldığını belirtmiştir. Sözcüğün tef'îl babına nakledilmiş hali olan “أحد” ve

¹³⁷ İbn Manzur, *Lisanü'l-Arab*, C: III, s. 450; Mevlüt Özler, “Tevhid” *TDV İslam Ansiklopedisi*, C: XLI, İstanbul, 2012, s. 18-20.

“وحد”de “birleme” anlamında kullanılmaktadır.¹³⁸ Aynı kökten türemiş olan ‘توحيد’ kavramı da; terim olarak “bir Allah’tan başka ilâh olmadığına inanma; ‘Lâ ilâhe illallah’ sözünü tekrarlama; her yerde ve her şeyde Allah’tan başkasının tesir ve hâkimiyeti olmadığına inanma” anlamına gelmektedir.¹³⁹ “Vahid” nicelik anlamıyla kullanılırken, "Ehad" sadece Cenâb-ı Hakk’ı vasfetmeye münhasır bir sözcüktür.¹⁴⁰ Tevhid, bir şeyin (Allahü Tealâ'nın) bir olduğuna hükmetmektir.¹⁴¹

2.Kuran ve Sünnette Tevhid

Kur’ân-ı Kerîm’de “و-ح-د” kökünden türeyen “احد”¹⁴², “وحيد” “وحد(ه)” kelimeleri geçmekle birlikte tevhid kelimesi geçmemektedir. Ancak tevhid kelimesinin zıttı olan şirk kelimesi Allah’ın şerikinin olmadığı manasında birçok yerde geçmekle birlikte hadis kaynaklarında hem tevhid kelimesi hem de türevleri geçmektedir.¹⁴³

İslamiyet tevhid dini olarak tanınmıştır. Bu onun kendi dönemindeki putperest anlayışla mücadele etmesinin yanında Yahudilik ve Hıristiyanlıktaki yanlış uluhiyyet inancını tashihe matuf adımlar atmasıyla da yakından ilgilidir.¹⁴⁴ İslam dininin tevhid anlayışını temel olarak ikiye ayırmak mümkündür:

1)Uluhiyyette tevhid: Allah’ın zat, sıfat ve fiillerinde bir ve tek olduğunu eşî ve benzeri olmadığını bilmek ve ikrar etmektir.

a) Zat tevhidi: Allah’ı yegane ve biricik kabul etmek O’ndan başka bir ilah olabileceği fikrine karşı durmak demektir.

¹³⁸ İbn Faris, Ebû'l-Hüseyin Ahmed b. Faris b.Zekerıyyâ, *Mu'cemu Mekayisi'l-Luga*, thk. Abdüsselam Muhammed Harun, Mustafa el-Bâbî el-Halebî, Kâhire 1972. “v-h-d”. İbn Manzur, *Lisanü'l-Arab*, C: III, s. 450.

¹³⁹ İbn Manzur, *Lisanü'l-Arab*, C: III, s. 450.

¹⁴⁰ Ragıb el-İsfehânî, *Müfredat Elfâzıl Kurân*, thk. Safvân Adnan Dâvûdî, Dârü’ş-Şâmiyye, Beyrut, 1996, s. 857.

¹⁴¹ Ebu'l Hasan Ali ibn Muhammed Seyyid Şerif Cürçânî, *Ta'rifât*, thk. Abdulmunîm el-Hufnî, Dârü'r-Reşâd, Kâhire, trs, s. 77.

¹⁴² İhlas sûresi, Kur’ân’da tevhiden bahseden müstakil bir sûre olması hasebiyle Hz. Peygamber tarafından Kur’ân-ı Kerîm’in üçte birine denk sayılmıştır.(Buharî, Fedâilü'l-Kur’ân, 13, Tevhid 1; Müslim, Müsâfirin, 259, Tirmizî, Sevâbu'l-Kur’ân 11; Nesâî, İftihah 69; Muvatta, Kur’ân 17, 19; Ebu Davud, Vitr 18, Salât 353; İbn Mâce, Edeb, 52.

¹⁴³ Bakara, 2/165; Al-i İmran, 3/64, 151; Nisa, 4/36; Mâide, 5/72; En’âm, 6/ 9, 81, 100, 136, 137, 163; A'râf, 7/190, 191, 195, Yunus, 10/71; Ra'd, 13/33, 36; Nahl, 16/27; İbn Mâce, “Duâ”, 10; Ebû Dâvûd, “Vitr”, 23; Nesâî, “Cenâ,iz”, 117.

¹⁴⁴ Bekir Topaloğlu, “Allah” *TDV İslam Ansiklopedisi*, C: II, İstanbul, 1989, s. 471-498.

b) Sıfat tevhidi: Allah'a atfedildiğinde O'na eksiklik acziyet noksanlık izafe edecek olan sıfatlardan Allah'ı berî kılmak (tenzih etmek), ve O'na layık tüm güzel ve kemal sıfatlarla muttasıf kılmak demektir.

c)Ef'âl tevhidi: Kâinata yönelik tasarruflarında Hâlık'ın tek olduğuna O'ndan başka evrende fâili mutlak olmadığına hükmetmektir.

2)Rubûbiyette tevhid: Amelî tevhid de denen bu tevhid ilticanın ve itaatın Allah'tan başkasına yapılmaması tek Allah'a hasredilmesi demektir.

Tevhidin bu iki veçhesi de “اياك نعبد واياك نستعين” ayetinde mündemiçtir.¹⁴⁵

Nasıl ki Kur'âna göre Allah'ın varlığının bilinmesi ve ikrar edilmesi insanın doğuştan getirdiği melekelerin bir sonucuysa birliği de aynı şekilde fitrî tabiatının neticesinde ulaşılabilecek olağan bir sonuçtur. Ancak Kur'ân-ı Kerîm'de Allah'ın birliğine vurgu yapan ayetlerin sayısı varlığından bahseden ayetlerden fazladır. Bu da Allah'ın varlığını kabul etmenin daha çok zihni bir faaliyet sonucunda, birliğinin ikrarının daha çok bir duygu ve irade eğitimi neticesinde mümkün olabileceğinin neticesi olarak karşımıza çıkmaktadır.¹⁴⁶ Tasavvufun İslam düşünce dünyasına kazandırmış olduğu bilgi edinme metodu olarak “*keşf metodu*” tevhidin bu yönünün gerçekleşmesinde önemli bir işlev yüklenmektedir.

Kur'ân-ı Kerîm'de sadece tevhid olarak değil başka kelimelerle de tevhide işaret edilmektedir. Kur'ân-ı Kerîm'de geçen “*kâfi alî, azîm, refî, samed*” gibi isimler tevhidle ilgilidir.¹⁴⁷ Müfessirlerin tamamı tarafından kabul edilmemekle beraber amel-i salih, hıta, huda, zikir, ahd, dâvetü'l-hak, mekâlîdü's-semâvât, sıdk, tayyibu minel kavî, akvâm, es-savab, el-amel, el-kıst, el-adl, libâsü't-takvâ, er-rüşd, ed-da'vâ, niâm-ı zâhire, Kelime Vâhide, el-İslam, kelimetü'n-savâ, ma'rûf, el-bâkiyâtu's-sâlihât, kavramlarıyla da tevhide işaret edilmektedir.¹⁴⁸

İslam dininin temel ilkesi Peygamber Efendimizin on yılı aşan Mekke döneminde yerleştirmeye çalıştığı tevhid inancıdır. Allah'ın mutlak bir olduğu

¹⁴⁵ Mevlüt Özler, “Tevhid” *TDV İslam Ansiklopedisi*, C: XLI, s. 18-20.

¹⁴⁶ Bekir Topaloğlu, “Allah” *TDV İslam Ansiklopedisi*, C: II, s. 479.

¹⁴⁷ Ebû Abdullah el-Halîmî, *el-Minhâc fî şu'abi'l-îmân* nşr. Hilmî M. Fûde, Beyrut 1399/1979, C: I, s. 190.

¹⁴⁸ Ahmet Çelik, “Kur'ân'da Tevhid Kavramının Semantik Alanları” *Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, S: XVII, 2002, s. 127-150.

O'ndan başka yaratıcı olmadığı inancı birincil olarak yerleştirilmesi gereken en temel esas olmuştur. Ayrıca şu da belirtilmelidir ki Peygamberimizin risaleti boyunca sürdürdüğü tevhid mücadelesinin iki veçhesi vardır. Birincisi paganlıkla yani putperestlikle mücadelesi ikincisi rubûbiyet tevhidini gerçekleştirme mücadelesidir.¹⁴⁹ Kütüb-i Sitte'de de iman bahsine geniş yer verilmiştir: Buhari'de 2. kitab, 42 baktan oluşmakta, toplam 51 hadis yer almaktadır. Müslim'de 1. kitabta, 96 bab olup, toplam 380 hadis bulunmakta; Tirmizi'de 38. kitab. 18 bab şeklinde düzenlenmiş olup, yekûn olarak konuyla ilgili 39 hadis; İbn Mace'de de Mukaddime bölümünde "imanla ilgili bir bab" şeklinde gelip 19 hadisten müteşekkildir. Ebu Dâvud'da iman konusuna mahsus bir bab bulunmamaktadır. Burada zikredilen hadislerin konusu iman ile ma'siyet arasındaki ilişki, nifak ve alâmetleri, tekfir konusu, fitne günlerinde Müslümanların durumu, iman ve küfrün ahirete müteallik yönü, imanın mahiyeti ve temel esasları, iman-amel ilişkisi, imanın artıp eksilmesi, imanın bölümleri ve imanın tadını hissedebilmenin yolları gibi tevhid ve tevhidle ilgili konulardır. Ayrıca Buhârî'de diğer musanneflerde bulunmayan müstakil bir "*Kitâbu't-Tevhid*" bulunması dikkat çekicidir. İmam'ın *Kitabu't-Tevhid*'i kendisinden sonra gelecek olan kelâm ulemâsının tasnifine kaynaklık etmesi ve dönemin Ehlisünnet anlayışını yansıtması bakımından dikkate değerdir.¹⁵⁰

3. İlk Dönem İslam Filozoflarının Tevhid Görüşü

İslam aleminde ve İslam medeniyetinde yapılan bu sebeple İslam felsefesi ismiyle anılan felsefenin doğuya özgü hikemî yönü kabul edilmekle beraber, daha çok akı, deneyi, tahlil ve tahkiki önceleyen felsefenin kaynağının Grek felsefesi olduğu kabul edilmektedir.¹⁵¹ Herşeyden önce Müslüman sonra filozof olan Mûtezilenin imanı akılla savunma gayesini Yunan düşüncesine dayandıran tasavvuf araştırmacıları olmuştur. Cüneyd'in yaşadığı hicrî üçüncü yüzyılda Bağdat ve Basra'da altın çağını yaşayan Mûtezile halife Me'mun döneminde çok güçlenmiş ve

¹⁴⁹ Ekrem Demirli, <http://www.klasikdusunceokulu.org/seminerler/2018-2019bahar/2018-2019-bahar-birinci-sinif/2018-2019-tasavvuf/resail-i-cuneyd>, 12.06.2019, 11:16.

¹⁵⁰ Metin Yurdağur, Sahîh-i Buhârî'nin Kitâbü't-Tevhidî ve Ehlisünnet İlmî Kelâmı Açısından Önemi, *Buhârî Kongresi Tebliğleri*, 18-20 Haziran 1987, Erciyes Üniversitesi Matbaası, 1996, s. 253.

¹⁵¹ Mahmut Kaya, "Felsefe" *TDV İslam Ansiklopedisi*, C. XII, s. 311-319.

resmî devlet doktrini olmuştur.¹⁵² İslam filozoflarının Mûtezileye olan bu etkisi dolaylı olarak sufilerin tevhid anlayışlarının teşekkülünde tepkisel de olsa etkili olmuştur diyebiliriz

Maruz kaldıkları bu felsefenin de etkisiyle filozoflar Tanrıyı kevn ve fesad aleminin dışında mütâlâ ederek onu değişme ve hareketten korumaya çalışmışlardır. Filozofların görüşlerine göre tanrı alemi yarattıktan sonra ona belli bir düzen vermiş ve ona sürekli müdahil olmamıştır.¹⁵³ Bu ise hayata çok müdahil olmayan esma ve efalinin âtil telakki edildiği bir tanrı anlayışını getirmiştir ki sûfilerin itiraz ettikleri nokta burasıdır.

İlk İslam filozofu olduğu konusunda ittifak edilen Kindî (ö. 252/866) tür cins ve apriori bilgi gibi duyularla algılanamayacak bilgileri, varlığın hakikatlerini kavrayabilmezi sağlayan ve basit bir cevher olan akılla elde ettiğimiz görüşünü dile getirerek aklın rolünü tespit etmiştir.¹⁵⁴ Akı, faal, bi'l-kuvve, müstefâd ve beyânî akıl olmak üzere dörde ayırması Aristo ile benzerliğini ortaya koymaktadır.¹⁵⁵ Kindî'ye göre bilgi edinme yolları sadece duyu ve akılla sınırlı değildir. Bilgiyle aydınlatılıp durulaşan nefis (ruh-zihin) sezgiye açık hale gelerek doğrudan bilgiye ulaşma imkanına sahip olur. Nefsin aydınlatılmasında bilgiyi önceleyen bir yaklaşıma sahip olması filozofun rasyonel bir sezgi anlayışına sahip olduğunu göstermektedir.¹⁵⁶

Fârâbî (ö.339/ 950) akı öncelikle pratik ve teorik olmak üzere iki sınıfa ayırarak pratik akı veri toplamak üzere teorik aklın hizmetine vermiştir. Akı daha sonra akı, bi'l-kuvve, bi'l-fiil ve faal akılla ilişki kurabilecek hale gelmiş müstefâd akıl düzeyi olmak üzere üçe ayırır. Çünkü akılların bir üst düzeye çıkmasında asıl etkin olan faal akıldır. Fârâbî'ye göre insanın ulaşabileceği mutluluğun zirvesi müstefâd aklın, faal akılla kurduğu bu ilişkidir ki bunu kendisi ittisal olarak

¹⁵² Louis Gardet, *Hicrî 330 Yılından Önce İslâm'da Din ve Felsefe*, çev. Mustafa Sait Yazıcıoğlu, *İslâm İlimleri Enstitüsü Dergisi*, C: V, 1982, s.338.

¹⁵³ Abdullah Kartal, *İlahi İsimler Teorisi, Allah-İnsan İlişkisi*, Hayy Kitap, İstanbul, 2009, s. 36.

¹⁵⁴ Kindî, *Felsefî Risâleler*, çev. Mahmut Kaya, Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, İst, 2015, s. 39.

¹⁵⁵ Kindî, *Felsefî Risâleler*, çev. Mahmut Kaya, s. 418.

¹⁵⁶ Ömer Bozkurt, İslâm Filozoflarının İnsan-Tanrı İlişkisinde Bazı Sorunlar, *Eski Yeni: Üç Aylık Düşünce Dergisi*, S.XIX, 2010, s. 18.

isimlendirir.¹⁵⁷ Fârâbî'nin bu isimlendirmesi Cüneyd'in fenâ anlayışına benzemekte ancak yöntem olarak aklı esas almaktadır. Bütün çabası din ile felsefeyi uzlaştırmak ve dînî hakikatleri felsefî yöntemlerle açıklamak olan Fârâbî, alemin tek bir Allah'tan südür ettiğini ve bütün mevcudâtın vahidin içinde mündemiç olduğunu ifade etmiştir. Kainattaki bütün herşey Allah'tan feyz yoluyla çıkmıştır.¹⁵⁸ Tevhidi büyük bir başarıyla tefekkür sisteminin merkezine yerleştiren filozof, çalışmalarının hareket noktası olarak bu ilkeyi benimsemiştir.¹⁵⁹

Allah ile alem ilişkisinde, zat ve sıfatları ayırmak yerine varlık ve mahiyet birliği üzerinde duran filozoflar, sıfatların bir kısmının bu veçheden olmak üzere zatın aynısı olduğu kanaatini taşımaktadırlar. Diğer sıfatlarsa insanların Allah'ı kavrayabilmek için O'na izafe ettikleri birtakım mânâların muhtevalarından ibarettir.¹⁶⁰

İslam filozofları ile kelâmcılar arasındaki sorun Tanrının varlığı sorunundan ziyade isim ve sıfatları sorunu, daha açık bir ifadeyle tanrı-insan ve tanrı-alem ilişkisinin mahiyeti sorunudur. Filozoflar ile kelâmcılar arasında yaşanan isim ve sıfatların önceliği konusunun temeli de bu noktayla ilgilidir. Filozoflar Allah'ın bilgisini (ilim sıfatı) önceleyerek Allah'ın yaptığı her şeyi bir hikmet ekseninde yaptığını dolayısıyla bir defa yaptıktan sonra ona bir nizam vererek sürekli işleyişine imkan sağladığını ve her an dünyaya müdahil olmaktan berî olduğunu iddia etmişlerdir. Kelâmcılar illiyet prensibi olarak adlandırılan bu görüşe Allah'ın kudretini sınırlaması anlamı taşıdığı gerekçesiyle karşı çıkmışlar, Allah'ın gücünün ve iradesinin kendi koyduğu kanunlarla da olsa hiçbir zaman sınırlandırılmayacağını savunmuşlardır. Mûtezilenin ilahi adalet prensibinin burada filozofların nedensellik ilkesiyle yakınlaştığını söylemek mümkündür. Her ne kadar

¹⁵⁷ Bozkurt, "İslâm Filozoflarının İnsan-Tanrı İlişkisinde Bazı Sorunlar", *Eski Yeni: Üç Aylık Düşünce Dergisi*, S: XIX, 2010, s. 19.

¹⁵⁸ Ömer Faruk Erdoğan, "Fârâbî'nin Tevhid Anlayışı ve Sıfatlar Meselesi", *Diyânet İlmî Dergi*, C: LII, S: I, s. 236- 237.

¹⁵⁹ Fârâbî, *Tanrı-Alem-İnsan, el-Medînetü'l-Fâdıla*, çev. Yaşar Aydınlı, Litera Yay., s. 44-70.

¹⁶⁰ Erdoğan, Fârâbî'nin Tevhid Anlayışı ve Sıfatlar Meselesi, *Diyânet İlmî Dergi*, C: LII, S: I, s. 244.

söylem farkı olsa da bu iki disiplin görüşleri itibariyle birbirlerine bu noktada yaklaşmışlardır.¹⁶¹

4. İlk Dönem Kelâmcıların Tevhid Görüşü

İlk dönem kelâm ekollerinin tamamı tevhid meselesiyle doğrudan ilgilenmişlerdir. Çünkü o dönemde tartışılan zat, sıfatlar ve fiiller konusu tevhidin konusudur. Kur’ân-ı Kerîm’in dolayısıyla Kelâm sıfatının ezeliyeti, cüz-î irade/küllî irade gibi konular tevhidden müştak ve tevhidin ferî mesâbesindedir. Âleme her an müdahil bir tanrı anlayışının kabul edilmesi, duanın, teklifin anlam kazanabilmesi ancak sıfatların ve isimlerin kabulüyle mümkündür.

Mâturîdî kelâmcılar Allah’ın fiillerini O’nun zatıyla kâim addettiklerinden tevhidin konusu içinde sıfat ve fiilleri de görmüşlerdir. Eş’âriler fiilleri başlı başına bir sıfat kabul etmeyerek Allah’ın kudretinin taalluku çerçevesinde değerlendirmişlerdir. Mu’tezile tamamen tenzihçi bir yaklaşımla fiillerin hâdis olduğunu ve kat’iyyen Allah’ın zatına izâfe edilemeyeceğini savunmuştur.¹⁶²

Burdan da anlaşılacağı üzere kelâm ilminin en önemli konusu Allah’ın zâtı sıfat ve fiilleri olduğundan bu ilim dalına “ilmü’t-tevhid ve’s-sıfat” denmiş, i’tikadla yani dinin aslı ile ilgili mevzuları konu edinmesi hasebiyle “usûlu’d-din” adı verilmiştir.¹⁶³ Kelâmın tevhide yaklaşımı özellikle Mu’tezilede âleme müdahil olmakla beraber uzaklaştırılmış bir uluhiyet anlayışını yansıtırken tasavvufî anlayış tevhidi Allah-insan münasebetini en üst seviyeye çıkaracak biçimde kullanmıştır.¹⁶⁴

Klasik dönem kelâm kitaplarında uluhiyet bahsine geçilmeden Matûrîdî, Mûtezile ve Eş’ârî ayrımı olmaksızın bütün kelâm ekollerinin ma’lumât, mevcûdât, muhdesât başlıkları altında bir evren nazariyesi, varlık anlayışı ve bilgi teorisi ortaya koymaya çalışarak Allah’ın varlığına dâir bilginin, vahye dayandırılması yerine, istidlâli bilgiyle temellendirmeye çalıştıkları görülmüştür. Haber-i sadık, ancak

¹⁶¹ Rızâ Korkmazgöz, “Mûtezile ve Şia arasında Fikrî Bağlantı Meselesi İlahî Adalet İlkesi Bağlamında Kadî Adülcebbâr ve Ebû Ca’fer et-Tûsî Arasında Bir Karşılaştırma”, *On Dokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, C: XVI, S:II, 2018, s. 264-293.

¹⁶² Mevlüt Özler, “Tevhid” *TDV İslam Ansiklopedisi*, C: XLI, s. 18-20.

¹⁶³ Ömer Türker, İslam Düşüncesinin Kurucu Unsurları, Usûl-i Fıkıh, Kelâm, Tasavvuf ve İslam Felsefesi, III, “Birleşen ve Ayrılan Yönleriyle, Usûl-i Fıkıh, Kelâm, Tasavvuf ve İslam Felsefesi,” Tartışmalı İlmî İhtisas Toplantısı, İstanbul, 2016, s. 342.

¹⁶⁴ Abdullah Kartal, *İlahî İsimler Teorisi, Allah-İnsan İlişkisi*, s. 49.

Allah'ın varlığı aklî metotlarla delillendirildikten onun âdil ve hakîm olduğu ispatlandıktan ve nübüvvet ve mucize ile desteklenerek sağlaması yapıldıktan sonra kıymet ifade etmektedir.¹⁶⁵ Gazâlî kelâm ilminde aklın rolünü Allah'ı bilmek ve nübüvvetin imkanına getirdikten sonra söz ve yetkiyi vahye devrederek aklı vahyin emrine verir.¹⁶⁶ Abdu'l-Kâhir el-Bağdâdî (ö. 429/1037-38), İmam'ül-Harameyn Cüveynî (ö. 478/1085), Kadı Abd'ül-Cabbâr (ö. 415/1025) gibi farklı ekollerden büyük imamların ortak kanaatlerine göre de Allah'ın varlığı ve birliğine ilişkin bilgiye mütevâtiren ya da duyular yoluyla elde edilen bilgi türüyle değil tamamen mahlukat üzerinden yapılan istidlâlî bilgi ile ulaşılabilir.¹⁶⁷

Klasik kelâm ekollerinin ortaya çıkışı her ne kadar dînî, sosyal ve siyasi meseleler gibi görünse de¹⁶⁸ hicrî III.yüzyıla gelindiğinde konuların farklılaştığını, varlık-yokluk, cevher-araz, tabiat, hareket ve boşluk bilgi teorisi gibi konuları tartışmaya başladıkları görülmektedir.¹⁶⁹

İbn Nedîm'in, *el-Fihrist* adlı eserinde III./IX. Yüzyılda yaşamış birçok kelâm âlimine felsefî ve bilimsel içerikli çalışmalar nakletmesi felsefenin de kelâm üzerindeki etkisini göstermesi bakımından önemlidir.¹⁷⁰ Zaten kullandıkları yöntemlerin benzerliği bu iki disiplini birbirine yaklaştırmıştır. Taftazânî'nin tespitine göre felsefî kitapların Arapçaya tercümesiyle birlikte âlimlerin şeriata muhalif konularda filozofları tenkit maksadıyla felsefeye iyice daldıkları ve felsefî konuları kelâmıla karıştırdıkları ve neredeyse bu iki disiplinin birbirinden ayırt edilemeyecek hale geldiği âşikardır.¹⁷¹

Ehlisünnet Allah inancının özellikle Eş'ariliğin şekillenmesinde, Mûtezilenin önemli bir yeri vardır. Bilindiği üzere Mûtezilenin beş temel esasından

¹⁶⁵ Mehmet Bulğen, İslâmî İlimlerde Metodoloji– VIII “Kelâm ve İslâm Hukukunda İçerik Sorunları” Ed: İlyas Çelebi, Mehmet Bulğen, İstanbul, Ensar Neşriyat, 2017, s. 96.

¹⁶⁶ Gazâlî, *el-Mustasfâ*, çev. Yunus Apaydın, İstanbul: Klasik Yay., 2007, C:I, s. 4-5.

¹⁶⁷ Mehmet Bulğen, İslâmî İlimlerde Metodoloji– VIII “Kelâm ve İslâm Hukukunda İçerik Sorunları” Ed: İlyas Çelebi, Mehmet Bulğen, İstanbul, Ensar Neşriyat, 2017, s. 98.

¹⁶⁸ Ahmet Akbulut, *Sahabe Devri Siyasi Hadiselerinin Kelâmî Problemlere Etkileri*, İstanbul: Birleşik Yay., 1992, s. 43.

¹⁶⁹ Cemalettin Erdemci, *Kelâm Kozmolojisine Giriş*, Ankara: Araştırma Yay., 2007, s. 44, 72-73; Hayrettin Nebi Güdekli, *Kelâmın Tümel Bir Disiplin Olarak İnşası*, Yayınlanmamış Doktora Tezi, İstanbul, MÜSBE, 2015, s.5.

¹⁷⁰ İbn Nedîm, *Min Ravâi'it-Türâs el-Arabî el-Fihrist*, thk. Nâhid Abbâs Osman, Dârü'l-Katarî ibn el-Fücâe, Dohâ, 1985, 497-601; Mehmet Bulğen, “Kelâm İlminde İçerik Sorunları”, s. 102.

¹⁷¹ Taftazânî, *Şerhu'l- Akâidi'n-Nesefî*, Mektebetü Dârü'd-Dekâik, Şam, 2015, s. 62-63.

birisi de “tevhid”dir. Onlar bu ilkeyi savunurken Allah’ın sıfatlarının müstakil birer mahiyeti olmadığını dile getirerek bu sıfatların Allah’ın zâtının aynısı olduğunu iddia ediyorlardı. Eş’âriiler de böyle bir Allah tasavvurunun onun muhtevasının soyutlanması demek olduğunu ve aleme müdahil olmayan bir ilah anlayışını istilzam edeceğini dile getirerek reddediyorlardı. Bu görüşlerinden ötürü Mûtezile, Muattıla olarak isimlendirilmişti.¹⁷² Yine Eş’âriiler, Mûtezilenin diğer önemli bir prensibi olan adalet anlayışını insan iradesinin sınırlarını olabildiğince genişletmesinin Allah’ın iradesinin sınırlandırılması anlamına geleceği gerekçesiyle reddediyorlardı. Mûtezile Allah’ın kudretinin adaletiyle tenakuza düşmeyeceğini iddia ederek O’nun ahirette adaletiyle muamele edeceği görüşünü benimseyerek Cenab-ı Hakk’ın Kâdir-i Mutlak iradesini sınırlandırmaktaydı.

Ehlisünnetten özellikle Eş’âri kelâmının daha sonra tasavvufu da etkileyecek olan ve Cüneyd’in de üzerinde durduğu önemli ilkelerin başında teklif sahibi(kullarını belirli yükümlülüklerle mükellef kılan) ve her an âleme müdahil bir ulûhiyet anlayışı gelmekteydi. Bu yönüyle Ehlisünnet, -tasavvufu da etkileyecek olan- felsefenin deist ilah anlayışına karşı kelâmın teist ilah anlayışı mutlak irade ve mutlak kudreti önceliyordu.¹⁷³

Kelâmdaki tanrı-âlem ilişkisinin şekillenmesinde sûflilerin de bazı görüşlerinin etkili olduğu söylenebilir. Bunların başında sûflilerin Tanrı-âlem arasında bir tür benzerlik olduğu görüşü gelmektedir.¹⁷⁴ Kelâmcılar, tasavvuf erbabından bazılarının adına her ne kadar şathiyyat diyerek bir taşkınlık ya da ilahi coşkunculuk sebebiyle iradenin silindiği bir an kastedilerek mazur gösterilmeye çalışılsa da “Sübhânî, mâ a’zame şânî”, ya da “Ene’l-Hakk” gibi ifadelerinin hiçbir şekilde mazur görülemeyeceği kanaatinde idiler. Ancak diğer taraftan Kur’ân-ı Kerîm’de Allah kendisinin eli, ayağı, yüzü olduğundan bahsediyor, kendine bir takım fiiller izafe ediyordu.¹⁷⁵ Kelâm âlimleri bunları tevil etme yoluna giderek meseleyi

¹⁷² Fazlu’r-Rahman, *İslam*, trc. Mehmet Aydın, Ankara Okulu Yay., s.145.

¹⁷³ Abdullah Kartal, *İlahi İsimler Teorisi, Allah-İnsan İlişkisi*, s. 35-36.

¹⁷⁴ Bu konuda “Allah insanı kendi suretinde yarattı.” Buhari, İstizan 1; Müslim, Bir 115. hadîsi sûflilerin sıklıkla dile getirdikleri bir hadistir.

¹⁷⁵ Fetih 48/10; Tâhâ 20/5; Bakara, 2/115, Fecr, 89/22, vd.

çözümüne kavuşturmayı denese de tevilin nasıl yapılacağına dâir görüş ayrılıkları farklı Kelâm mezheplerinin oluşmasına neden oldu.¹⁷⁶

5. İlk Dönem Sûfilerin Tevhid Görüşü

Gerek kelâmcıların ve gerekse İslam filozoflarının, kullandıkları yöntemin sonucu olarak tevhidi zihni bir algı olarak düşünme ve sunuşları mutasavvıfları tatmin etmemiştir. Onlar fıkhi fazlaca normatif, kelâmı fazlasıyla spekülasyonlara açık bir alan olarak görmüşlerdir.¹⁷⁷ Allah'ın akılla tam manasıyla bilinemeyeceği kanaatini taşıyan sûfiler akli, tevhidin özüne ulaşma konusunda noksan addetmişlerdir.

Genel anlamıyla tevhid, itikadî bir kavram olmakla birlikte sûfi literatürde daha çok müşahede ve ma'rifet eksenli temas edilen bir görüş olmuştur.¹⁷⁸ İlk dönem tevhid anlayışı disiplinlerin yöntemlerinin farklı olmasından dolayı farklılık arz etmektedir. Bu farklılık itikadla ilgili bir takım konularda ayrışmalara neden olmuştur. Bunun bir örneğini ru'yetullah meselesinde görürüz. Mûtezile Allah'ı görmenin dünya ve ahirette mümkün olmadığını savunurken Ehlisünnet ahirette bunun mümkün olduğu görüşündedir. Sûfiler ise bunun hem dünyada hem de ahirette mümkün olduğunu hatta Allah'ın kokusunun alınabileceğini sesinin duyulabileceğini ancak bunları yakalayabilmenin bir dönüşümle mümkün olabileceği kanaatindedirler. Felsefenin icbar edici ve kelâmın meydan okuyucu tavrına karşı tasavvuf muhabbet merkezli bir Tanrı anlayışı ikame etmiştir.¹⁷⁹

Tasavvufu Allah'ın ahlakıyla ahlaklanmak olarak telakki eden anlayış son kertede sûfileri Allah'tan başka bir fâil olmadığı fikrine götürmüştür. Sûfilerin bu hassasiyetleri ve tevhid algısının sübjektif oluşu, onları tevhid konusunda farklı tanımlamalar yapmaya sevk etmiştir. Akılla ulaşılabilecek tevhid mutasavvıflara göre orta derecede bir tevhiddir. Gerçek tevhide ancak akli devre dışı bırakabilen sûfiler

¹⁷⁶ Abdullah Kartal, *İlahi İsimler Teorisi, Allah-İnsan İlişkisi*, s. 40-43.

¹⁷⁷ Cengiz, "Elest Misakına Dâir Yorumlar," s. 905.

¹⁷⁸ Cengiz, "Elest Misakına Dâir Yorumlar," s. 907; Affi, *İslam'da Manevî Hayât*, s. 144, 145.

¹⁷⁹ <http://www.klasikdusunceokulu.org/seminerler/2018-2019-bahar/2018-2019-bahar-birinci-sinif/2018-2019-tasavvuf/resail-i-cuneyd>, 12.06.2019, 11: 17.

ulaşabilir.¹⁸⁰ Onlar tasavvufu bir hissediş ve yaşayış biçimi manasında kullandıkları hâl kavramıyla ifade etmişler ve tasavvufa ilm-i hâl demişlerdir. Ancak her sūfînin kişisel tecrübesi farklı olduğu için ortaya çok farklı tarifler çıkmış olsa da özellikle söz konusu olan ilk dönem sūfîleri olduğunda üzerinde ittifak edilen temel nokta tasavvufun temel meselesi olan tevhidin bilgisine ancak tecrübî bilgi ile ulaşılabileceği olmuştur. Daha doğrusu bir takım gayretler ve yönelişler neticesinde Allah'ın mutasavvıfa sūfîliği bahşetmesidir.¹⁸¹ Özellikle Cüneyd'in, tevhide ulaşma gayret ve yönelişlerinin temel ekseninde, kendi inisiyatifinden sıyrılma ve iradesini Hakk'ın iradesine teslim etme esası vardır. Ona göre, “*Sūfî akılcılığını ve aşına olduğu bilgileri terk ederse, takat ve kudretinden soyutlanırsa, kelâmın sahibine tazim ederse, onun huzurunda durursa, anlamak için acziyet ve ihtiyacını arz ederse, müstakim bir hâl, selim bir kalp, ve berrak bir iman ile hitap ve kelâmını dinler, bilinmeyenin bilgisini müşahede eder.*”¹⁸²

Süleyman ed-Dârânî (ö.235/849), tasavvufu kulun bütün fiillerini Allah'a isnat etmesi olarak tarif ederken, Sumnûn (297/909) sūfînin hiçbir şeye, hiçbir şeyin de sūfîye sahip olmaması şeklinde, Ruveym ise (ö.303/915), nefsi Allah'ın muradına terk etmek olarak tanımlamıştır.¹⁸³ Sūfîler, daha sonradan sülûk olarak isimlendirilecek olan Allah'a olan yolculuğun ancak kişinin zayıflığının farkına vardığında ve gerçek fâilin Allah olduğunu idrak ettiğinde başlayıp devam edeceğine inanmaktadırlar.

Sūfîler kendilerine has tevhid anlayışlarına “tevhîd-i sūfîyye, tevhîd-i hâlî, hakikat-i tevhîd, tevhîd-i amelî” gibi isimler vermiştir. Benzer bir yaklaşımla Kuşeyrî, *Risale* adlı eserinde sūfîlerin üç nevî tevhidinden bahsetmiştir.

Birincisi, Hakk'ın Hakk için tevhidi. Burada kastedilen Allah'ın kendini birlemesidir. Yani burada müvahhid de muvahhad da Cenab'ı-Hakk'ın zâti ilâhisidir.

¹⁸⁰ Yüksel Göztepe, Gazâlî ve Öncesi Bazı Sūfîlerin Akla Eleştirel Bakışı, *Tasavvuf İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi*, C:VIII, S: XIX, 2007, s. 302.

¹⁸¹ Mutasavvıf-sūfî ayırımı için bkz: Hucvirî, *Keşfu'l-Mahcûb, Hakikat Bilgisi*, haz. Süleyman Uludağ, s. 115-116.

¹⁸² Ebu Talib el-Mekki, *Kut'u'l-Kulûb*, s. 69.

¹⁸³ Süleyman Ateş, *İslam Tasavvufu*, s. 10-11.

İkincisi Hakk Teâlânın halk için tevhididir. Burada Cenâb-ı zü'l-Celâl kulun muvahhid olduğuna hükmetmesi ve kulun tevhidini halk etmesidir.

Üçüncüsü kulların Hâlikı Zü'l-Celâl'i tevhid etmeleridir. Buradaki Kulun, Rabb'inin bir olduğunu bilmesi ve bunu ikrar etmesidir.¹⁸⁴

Tevhidin farklı mertebelerinden bahseden tasavvuf erbabı avamın havasın ve ehassü'l-havasın tevhid anlayışları gibi tarifler de yapmışlardır.¹⁸⁵ Yapılan bu tarifler ve sınıflandırmalarda doğal olarak kendi tevhid anlayışlarını yüceltmişler tevhidin en yetkin ve üst hâli olarak nitelemişlerdir.

Hakîki tevhide ulaşmada aklın yetersiz olduğu fikri ilk dönem sûfleri ile sınırlı olmayıp tasavvuf erbabının genel kanâatidir. Nitekim Cüneyd'den yaklaşık dört asır sonra gelen Mevlânâ Celaleddin-i Rûmî (ö.672/1273) de aklın metafizik alanda yetersiz kaldığını söylemiştir. “*Özellikle itikadî konulardaki akıl yürütmeleri, gaybî konularda rasyonel yaklaşımlar sergilemeyi, ilahî vuslat konusunda aklî verilerde bulunmayı uygun görmemekte ve ilahî aşkı şerhte aklın aciz kaldığını beyan etmektedir.*”¹⁸⁶

Tasavvuf ehlinin yapmış olduğu tevhid tarifleri her ne kadar farklılık arzetsen de birleştikleri husus tevhidin şuhudî oluşudur. Tevhidin aklın alanına ait bir *bilgi* olmayıp tecrübenin alanına ait bir *hâl* olduğu sürekli vurgulanmıştır. Cüneyd'de tevhidin farklı tariflerinden ve mertebelerinden bahsetmiş olmasına rağmen hep bu husûsu vurgulamıştır. İleride Cüneyd-i Bağdâdî'nin tevhid anlayışında değinileceği üzere Cüneyd'in önelediği tevhid anlayışı Hakk'ın zatının dışındaki bütün farkındalıkların -tevhid hâlinin kendisi de dahil- yok olduğu hâldir.

¹⁸⁴ el-Kuşeyrî, *Tasavvuf İlmine Dâir Kuşeyrî Risâlesi*, haz. Süleyman Uludağ, s. 386.

¹⁸⁵ Serrâc, *el-Lüma, İslam Tasavvufu*, haz. H. Kâmil Yılmaz, 29; el-Kuşeyrî, *Tasavvuf İlmine Dâir Kuşeyrî Risâlesi*, haz. Süleyman Uludağ, s. 386, 387.

¹⁸⁶ Kadir Özköse, “Mevlânâ'nın Mesnevî'sinde Akıl Eleştirisi ve Aklın İşlevselliğine Yaklaşımları”, *Bozok Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, C: XI, S: XI, 2017, s. 13-34.

III. BÖLÜM

CÜNEYD-İ BAĞDÂDÎ'NİN TEVHİD ANLAYIŞI

1. Cüneyd-i Bağdâdî'nin Tevhide Yaklaşımları

Gerek tahallukî gerekse tahakkukî kavramlar olsun hepsi de doğrudan veya dolaylı olarak tevhid kavramıyla ilgilidir. Daha önce de işaret edildiği üzere Mevlânâ, *Mesnevî* adlı eserine vahdet dükkanı demektedir. Mevlânâ'nın tanımıyla bu eser tevhide giden yolu gösteren ve tevhidin önündeki engelleri kaldıran bir kılavuz niteliğindedir.

Bağdat sûfilerine tevhid meselesiyle çokça meşgul oldukları için erbâbü't-tevhid denmiştir. Bu mesele o dönemde bütün fırkalar arasında özellikle Mûtezile içinde tartışılan bir konu olmuştur. Sûfiler Mûtezilenin tevhid müdâfâsını tasvip etmemiş ve onların tevhide ulaşmada kullandıkları aklî metotları yetersiz görmüşlerdir. Sûfilere göre tevhidin bilgisi aklî yöntemler neticesinde ulaşılabilecek bir bilgi değildir. Nitekim bunu tecrübe etmeyenlerin izah etmeleri de mümkün değildir. Cüneyd'e göre tevhid hususunda Hz. Ebû Bekir'in "*Allah'ı tanımanın imkansızlığını kabul etmekten başka O'nu tanımanın hiçbir yolu yoktur.*" mealindeki sözü, sözlerin en şerefliisidir.¹⁸⁷ Bu sebeple Bağdâdî, Mûtezilenin tenzih gayretlerini abesle iştilal olarak değerlendirmiştir. Cüneyd'in talebelerinden Cerîrî "*Tevhidi anlatabilmenin tek yolu onu yaşamaktadır. Bunu tecrübe etmeyen anlatamaz*"¹⁸⁸ diyerek üstadının çizgisinde bir yaklaşım sergilemektedir.

Cüneyd, tevhidin farklı tarif ve tasniflerini yapmıştır. Bu, konunun mahiyeti, kullanılan dilin karakteri, içinde bulunulan hâl ya da makam ve ayrıca muhatap zümrenin durumu gibi etkenler sebebiyle farklılık arz etmektedir. Şimdi biz bu tarif ve tasnifleri zikrettikten sonra müellifin tasavvuf dünyasına kazandırmış olduğu önemli görüşlerini tavsiz etmeye gayret edeceğiz.

¹⁸⁷ Kuşeyrî, *Risâle*, s. 300.

¹⁸⁸ el-Kuşeyrî, *Tasavvuf İlmine Dâir Kuşeyrî, Risâlesi*, haz. Süleyman Uludağ, s. 387.

Ona göre tevhid: “Ahadiyyetindeki kemal ile beraber vâhidiyyetini tahkik için Muvahhad’ı fert hâline getirerek, onun doğurmayan ve doğrulmayan vâhit olduğunu kabul etmek, bunu yaparken de teşbihe (benzetme), tekyife (niteleme), tasvire ve temsile (simgeleme) kaymadan eşi, dengi ve zıttı bulunduğunu reddetmek ve “O’nun misli gibi bir şey yoktur, O işiten ve görendir”¹⁸⁹ demektir.”¹⁹⁰ Müellifin bu tarifinde Mûtezilenin hassasiyeti göze çarpmakta ve tenzihçi bir yaklaşım sergilenmektedir. Allah’ın mükemmeliyetine ve ehadiyyetine vurgu yapılmaktadır. Ona göre hayret ve dehşet mertebesi mütefekkirin tevhid bahsine ulaşacağı son noktadır.¹⁹¹

Cüneyd tevhid nedir? sorusuna şu anlamda bir cevap vermiştir: “Her türlü bilginin içinde yok olduğu, Allah’ın daha önceden olduğu hâlde olmasının bilgisine ermektir”¹⁹² Aslında müellife göre tevhidden bahsetmek onu konuşmak tevhidin kendisine zıttır. O kendisinin dışında bir şey kabul etmez. Ondandır bahsediyorsan o yoktur.¹⁹³ Tevhid ilmi ortadan kalkmasına rağmen insanlar hâlâ onun hakkında konuşuklarını sanmaktadırlar. Halbuki yirmi yıldır ondan eser kalmamıştır.¹⁹⁴

Cüneyd’e göre sûfinin sahip olması gereken tevhid, ezeli olan ile sonradan yaratılmış olanı kesinlikle birbirinden ayırmak, maddî, manevî, mesken, makam, mevki ve hallerden ayrılmak nefsin meylettiği her türlü ilgiden berî durmak bildiğin bilmediğin Hakk’ın dışında her şeyden soyutlanıp bütün bunların yerine Hakk Teâlâ’yı koymaktır.¹⁹⁵

“Cüneyd’e tevhidden soruldu, o da Birinin şu şarkıyı söylediğini işitmiştim dedi: O bana kalbimin içinden bir şarkı terennüm etti. (Fakat bunu kimse duymadı.) Ben de ona aynı şekilde şarkı terennüm ettim. Biz onların oldukları gibi olduk. (Kendi irademizi yok ederek, yerini onun iradesini ikâme ettik.) Onlar da bizim olduğumuz gibi oldular.”¹⁹⁶ Burada tevhidin kişiyle Rabb’i arasında özel bir hâl

¹⁸⁹ Şuarâ, 26/11.

¹⁹⁰ Kuşeyrî, *Risâle*, s. 299.

¹⁹¹ el-Kuşeyrî, *Tasavvuf İlmine Dâir Kuşeyrî Risâlesi*, haz. Süleyman Uludağ, s. 387.

¹⁹² Kuşeyrî, *Risâle*, s. 299.

¹⁹³ el-Kuşeyrî, *Tasavvuf İlmine Dâir Kuşeyrî Risâlesi*, haz. Süleyman Uludağ, s. 388.

¹⁹⁴ Kuşeyrî, *Risâle*, s. 301.

¹⁹⁵ Kuşeyrî, *Risâle*, s. 300.

¹⁹⁶ Kuşeyrî, *Risâle*, s. 302, 303.

olduğuna dikkat çekmiştir. Dostça samimi ve içten bir birliktelik şeklinde olduğuna işaret etmiştir.

Başka bir yerde de: “Allah ezeliyetinde tektir, O’nunla birlikte bir ikincisi yoktur. O’nun fiilini vücuda getiren başka bir şey mevcut değildir diyebilmen ve ikrar etmendir.” tarzında tarif etmiştir¹⁹⁷ Bağdâdî burada kişinin ezelde olduğu gibi hiç bir güç ve kuvvetin kalmamasını kast etmiştir. Bir noktada fenâ, mahv gibi bir hâli yaşayan kimsenin hâli olarak değerlendirmiştir.

Cüneyd diyor ki: “hikmete itikat konusunda kulun ilk defa muhtaç olduğu husus, sanatkârı, eserini ve meydana getiriş biçimini tanumasıdır. Bu tanıma ve ma’rifetin neticesi olarak mahluk karşısında Hâlık’ın sıfatını, hâdis karşısında Kâdim’in vasfını tanır, Yaradan’ın davetine boyun eğer, O’na itaat etmenin şart olduğunu itiraf ve ikrar eder. Şüphesiz ki kendine mâlik olan, Allah’ı bilen, mülkün ve mülk üzerinde tasarrufta bulunma yetkisinin kimin hakkı olduğunu bilir, Mâlikî’i tanımayan mülkünü de tanımaz.¹⁹⁸ Müellif burada ilmi tevhidin nasıl olması gerektiğini açıklamaktadır. Öncelikle eserden müessire fikrî olarak yükselişte kulun sıfatlarıyla Yaradanın sıfatlarını karşılaştırmak suretiyle Hakk’a itaat edip acziyetini itiraf etmesi olarak görmektedir. Mâlik-i Hakîki’yi tanıyan kişinin gerçek mânâda mülkün sahibinin O olduğunu bileceğini vurgulamaktadır. Cüneyd bir noktada mülkü Hakk’a tevdi etmeyi tevhidle ilişkilendirir.

Cüneyd diyor ki: “Âlimlerden birine tevhid nedir? diye sorulmuş o da yakîndir demiş. Soru sahibi peki yakîn nedir diye sormuş, o da şu cevabı vermişti: Yakîn yaratıkların hareket ve sükûnları tek olan şeriki bulunmayan Azîz ve Celîl olan Allah’ın fiilidir diye bilmendir. Böyle yaptın mı O’nu tevhid ettin demektir.¹⁹⁹ Bağdâdî’nin buradaki izahı hemen hemen tüm tasavvuf kitaplarında tevhidin ilk basamağı olarak kabul edilen tevhidi ef’al mertebesidir.

¹⁹⁷ Kuşeyrî, *Risâle*, s. 43.

¹⁹⁸ Kuşeyrî, *Risâle*, s. 42.

¹⁹⁹ Kuşeyrî, *Risâle*, s. 44.

Cüneyd başka bir tarifinde *Tasavvuf kulun içinde ikamet ettiği bir sıfat ve vasıftır.*²⁰⁰ derken tasavvufun zihnî bir faaliyet ya da bir takım nazariyeler olmanın ötesinde, yaşanılan, kişiyi dönüştüren bir yaşam biçimi oluşuna vurgu yapmaktadır.

Cüneyd'in "*Olmadan önceki gibi olmak*" sözü tevhid anlayışının kilit tâbiridir. Bununla kastedilen elest bezminde Rabb'e verilen sözde olduğu gibi olmaktır. Yararılmadan önce iradesinin, kudretinin, tercihlerinin ve eylemlerinin olmadığı hale dönmektir. Bağdâdî'nin tevhidinin nihâî gayesi budur. Bu noktada kişi tamamen Cenab-ı Hakk'ın sevk ve iradesindedir. Nasıl ki o sözü verdiği esnada bu dünya ile hiçbir alakası yok ise tekrar o hale, o aleme dönmüş gibi olur.

1.1. Fenâ Görüşü

Arapça kökenli olan fenâ sözcüğü "geçici olmak, sona ermek, yok olmak, bitmek, tükenmek, yaşlanmak, ölmek, var olmanın ya da sürekli olmanın zıttı"²⁰¹ gibi anlamlara gelmektedir. Kur'ân-ı Kerîm'de buna benzer anlamları ihtiva eder biçimde olmak üzere kelimenin türevleri geçmektedir. "*Sizin yanınızda olanlar tükenir, Allah katında olansa bakidir. Elbette sabredenlere, yapmakta olduklarının en güzeliyle mükâfatlarını vereceğiz.*"²⁰² "*Yeryüzündeki her şey yok olacaktır. Ancak azamet ve ikram sahibi Rabbinin zatı bâki kalacaktır*"²⁰³ ayetleri gibi. Bunun dışında sûfiler, birçok ayetten fenânın kastedildiği sonucunu çıkarırlar.²⁰⁴ Peygamberin Rabbinin "*secde et yaklaş!*" ayetine "*Gazabından rızâna, senden sana sığınyorum. Benim seni övecek kelimelerim, yolum yok, sen kendini övdüğün gibisin*" şeklinde karşılık verişini Serrâc fenânın hakikati olarak görmüştür.²⁰⁵

²⁰⁰ Hucvirî, *Keşfu'l-Mahcûb, Hakikat Bilgisi*, haz. Süleyman Uludağ, s. 116.

²⁰¹ İbn Manzûr, *Lisan'ül-Arab*, C: XV, s. 164, İbrahim Mustafa, Ahmed ez-Zeyyât, Hâmid Abdülkadir, Muhammed en-Neccâr, *el-Mu'cemü'l-Vasît*, Çağrı Yay., İstanbul,1992, C: II, s. 704; Muhibbu'd-dîn Ebî Feyz es-Seyyid Muhammed Murtezâ el-Hüseynî el-Vâsîtî ez-Zebîdî, el-Hanefî, *Tâcü'l-Arûs min Cevâhiri'l-Kâmûs*, thk. Ali Meşîrî, Dârü'l-Fikr, 1994, Beyrut, 58; Süleyman Uludağ, *Tasavvuf Terimleri Sözlüğü*, İstanbul 2012, 134; Ethem Cebecioğlu, *Tasavvuf Terimleri & Sözlüğü*, s. 208, 209.

²⁰² Nahl, 16/96.

²⁰³ Rahman, 55/26-27.

²⁰⁴ "*Resule itaat eden Allah'itaat eder.*" Nisâ, 4/80, "*Attığın zaman sen atmadın Allah attı.*" Enfal, 8/17, "*Sana biat edenler (Ey Muhammed) aslında Allah'a biat ediyorlar.*" Fetih, 48/10. "*Nefislerinizi öldürün.*" Bakara, 2/54. *Nereye dönerseniz Allah'ın zâtı oradadır.*" Bakara 2/115.

²⁰⁵ Serrâc, *Lüma*, s. 158-159.

Fenâ terimi genellikle var olmak daimi olmak sürekli olmak anlamlarına gelen bekâ kelimesi ile birlikte kullanılmıştır. Muhteva itibariyle farklı dönemlerde tasavvufî hâllerle ilgili görüşler değişip zenginleştikçe buna bağlı olarak fenâ ve beka kavramları da genişlemiş ve zenginleşmiştir.²⁰⁶ Nihayette seyr-ü sülûka giren bir müridin ulaşacağı son noktayı fenâ olarak ifade edenler çoğunluktadır. Bununla birlikte gaybet-huzur, sahv- sekr, cem- tefrika kavramlarını da aynı anlamda kullanan sûfîler olmuştur.

Tasavvuf dönemi diye adlandırılan dönemde mecazen Allah'ın ahlakıyla ahlaklanmak manasında kullanılmış olan fenâ ile kastedilen kötü huylardan kurtulup yerine iyi huyların ikame edilmesidir. İlmin ortaya çıkması bekâ, cehaletin yok olması fenâ, itaatın zahir olması bekâ, ma'siyetin yok olması fenâ, kulun ta'lim ettiği ilim sayesinde Rabbinin inayetini müşahede edebilme hâlinin zuhura gelmesi bekâ, kendini fiillerinin fâili olarak görmekten arınması fenâ olarak anlaşılmıştır.²⁰⁷

Fenâyı “*Yerküre üzerinde bulunan her şey fâni olacak*”²⁰⁸ ayeti muvâcehesi sadedinde yorumlayan Serrâc, fenânın üç aşamasından bahsetmiştir:

- a) Cenâb-ı Hakk'ın zikrinin dünya ve ukbâya dâir bütün lezzetleri silmesidir.
- b) Hakk'ın zikri esnasında zikirdeki hazdan da fâni olup Allah hazzıyla bâki kalmasıdır.
- c) Nihayetinde bütün varlık iddiasının yok olmasıyla fenâ hâlinin de silinmesiyle fenâ ender fenâ, hâlidir.²⁰⁹

Cüneyd'in, Serrâc tarafından yapılan kulun ef'alindeki bilincin silinmesine fenâ-yı fiil, bütün beşerî vasıflarından kurtulmasına fenâ-yı sıfat, kendi varlığını izafî kabul edip hakîki varlığın Allah olduğu fikrinin yerleşmesine fenâ-yı zât tasnifine karşılık gelen üçlü bir derecelendirmesi vardır.²¹⁰

Cüneyd-i Bağdâdî'yi de etkileyen ve fenâ ve bekâ kavramlarını ilk defa yaygın bir şekilde kullandığı kabul edilen Harrâz, fenâyı kalpten bütün tat ve

²⁰⁶ Mustafa Kara, “Fenâ” *TDV İslam Ansiklopedisi*, C: XII, s. 334.

²⁰⁷ Serrâc, *el-Lüma, İslam Tasavvufu*, haz. H. Kâmil Yılmaz, s. 217.

²⁰⁸ Rahman, 55/26.

²⁰⁹ Serrâc, *el-Lüma, İslam Tasavvufu*, haz. H. Kâmil Yılmaz, s. 218.

²¹⁰ Himmet Konur, “Tasavvufun Gelişimi” (Ed.Kadir Özköse), *Tasavvuf El Kitabı*, s. 163.

zevklerin çıkıp yerine Allah'ın rızâsının yerleşmesi, bekâyı kalbin Allah dışındaki herşeyden hâlî olması şeklinde tanımlamıştır.²¹¹ Yukarıda da görüldüğü üzere Cüneyd'in bu tasnifi başta Serrâc olmak üzere kendinden sonra gelen birçok mutasavvıfı etkilemiştir.

İlk dönem sûfileri Hz. Peygamberin ve ashabının özellikle ehl-i suffenin fakir yaşam tarzını benimsemiş ve yüceltmişlerdir. Bu sebeple fakirlik ilk dönem tasavvuf anlayışında önemli bir yere sahiptir. Bu yönelim daha sonraki yıllarda dünyevilikten şiddetle kaçınma şeklinde özetleyebileceğimiz sıkı bir zühd hayatına evrilmiştir. Artık Cüneyd dönemine gelindiğinde bu anlayış bir dünya görüşüne doğru genişletilerek ruhun yetkinleştirilmesinin olmazsa olmaz şartı olarak sunulmuştur. İlk dönemdeki fenâ anlayışı bu tavrın daha ileri ve gelişmiş bir sunumudur.²¹² Sûfîler insanî vasıflar ile Allah'ın vasıfları arasında tam bir karşıtlık olduğunu tasavvufun işlevinin beşeri vasıfların yerine ilahi sıfatların ikame edilmesinin yöntemini göstermek olduğunu savunmuşlardır.²¹³ Bu anlayış Allah'ın ahlakıyla ahlaklanmak olarak tezahür eden ilk dönem tasavvuf anlayışının biraz daha nazarîleşmesi demektir. Çünkü bu sûfîlerin tevhid hakkındaki fikirlerinin belirlediği bir alandır. Sülûkun nihaî gayesi olarak takdim edilen tevhidin gerçekleşmesinin önündeki sorunların aşılması, ancak kendi yöntemleriyle mümkün olabilecektir.

Müellif kendi tevhid görüşünü daha önce geçtiği üzere misak ayeti²¹⁴ ile temellendirir. Onun misak, fenâ-bekâ ve tevhid konusundaki görüşlerini birbirinden bağımsız incelemek konunun yakınlığı itibarıyla çok mümkün ve sağlıklı gözükmemektedir. Bu nedenle yer yer bunlara konu bağlamında atıflarda bulunmaktadır.

Cüneyd'e göre tasavvufi tecrübenin işaret ettiği hakîki tevhide ancak tam bir fenâ hâlinin yaşanmasından sonra tekrar sahvın aydınlığına çıkmakla ulaşılabilir. Onun yapmış olduğu bir tanıma göre fenâ bütün kötü huy ve özelliklerinden

²¹¹ H. Kâmil Yılmaz, *Ana Hatlarıyla Tasavvuf ve Tarikatlar*, s. 216; Hucvirî, *Keşfu'l-Mahcûb, Hakikat Bilgisi*, haz. Süleyman Uludağ, s. 369, 370.

²¹² Abdullah Kartal, *İlahi İsimler Teorisi, Allah-İnsan İlişkisi*, s. 105.

²¹³ Abdullah Kartal, *İlahi İsimler Teorisi, Allah-İnsan İlişkisi*, s. 107.

²¹⁴ A'raf, 7/172.

kurtulman, ardından ise Cenab-ı Hakk'ın fiillerinin mahalli haline gelmendir.²¹⁵ Bahis konusu olan bu fenâ Cüneyd'e göre üç aşamada gerçekleşir:

İlk olarak tevhid yolcusu nihai hedefe yani ilk misaktaki duruma ulaşmak için dünyaya gelmek beşeriyete bürünmek sûretiyle maruz kaldığı vasıfların tazyikinden, beşerî huylardan, dünyevî arzu ve nefsanî isteklerden sıyrılır. Burada Cüneyd Hz. Peygamberi örnek verir. Onun kalbinde Allah sevgisi dışında hiçbir şey barınmamıştır. Eylemlerini yönlendiren yegane sâik Allah'tır. Hakk'ı zikirten bir an gafil olmamış, Rabbinin dışındaki bütün zevk yollarını kapatmış, böylece ona vahyettiğini etmiştir. Allah onun için tahsis ettiği ilmi kavramaya onu muktedir kılmıştır.²¹⁶ Fenânın bu ilk aşamasında insan iradesi belirgin bir şekilde vardır. Kişi tüm gayretini, bütün fiillerinde Cenab-ı Hakk'ın rızâsını kazanmaya teksif eder. Bunun gerçekleşmesi için yoğun bir zühd ve ahlak eğitimine ihtiyaç vardır. Sâlik sıkı bir şekilde amacının önündeki engelleri bertaraf etmek için çalışır. Bu mertebe nesnel ve gayrete dayalı bir şekilde ahlakî yetkinliğe ulaşma mertebesidir.²¹⁷ “İşte bir sūfinin karşısına çıkan bir kadın ya da duvar olması benim için farketmez”²¹⁸ demesi fenânın bu derecesidir.

Müellife göre nefisleri için amel edenler nefislerini ve amellerini görek Allah'tan perdelenmişlerdir.²¹⁹ Kişi bu perdeleri yırtınca artık onun idaresini Allah üzerine alır. Farzların yerine getirilmesinde ve yasaklardan kaçınma konusunda kişi artık Rabb'inin himayesindedir.²²⁰ İnsanların cehd göstermeden bu hâllere kavuşacaklarını iddia etmeleri yanılığdan başka bir şey değildir.²²¹

Fenânın ikinci aşamasında kul bütün ilgilerden hatta ibadetten zevk alma hâlinde de uzaklaşmalıdır. Gerçek fenâ hâlinin tam olarak tahakkuk edebilmesi için

²¹⁵ Serrâc, *Lüma*, s. 258.

²¹⁶ Cüneyd-i Bağdâdî, *Resâilü'l-Cüneyd*, Şehid Ali Paşa, 1374, v.65a; Süleyman Ateş, *Cüneyd-i Bağdâdî*, s. 265-266.

²¹⁷ Süleyman Ateş, *Cüneyd-i Bağdâdî*, s. 154.

²¹⁸ Kelâbâzî, *et-Taarruf*, haz. Süleyman Uludağ, s. 183.

²¹⁹ Cüneyd-i Bağdâdî, *Resâilü'l-Cüneyd*, Şehid Ali Paşa, 1374, v.65a.

²²⁰ Burada nakledilenlerden velinin günahsız olacağı ya da Şîilerde olduğu gibi imamın masumiyetine benzer bir yargıda bulunulduğu zehabına kapılmamalıdır. Cüneyd-i Bağdâdî, “*Velî zina eder mi?*” sorusu karşısında bir süre düşündükten sonra, “*Allah'ın emri mutlaka yerine gelecek, yazılmış bir kaderdir*” (Ahzâb 33/38) meâlindeki âyeti okuyarak bunun mümkün olduğuna işaret etmiştir (*Kuşeyrî*, s. 526).

²²¹ Suâd el-Hakîm, *Tâcü'l-Arifîn el-Cüneyd-i Bağdâdî*, Dârü's-Şürük, Kahire, 2005, s. 249.

Alah'la arasında hiçbir perde kalmamalıdır. Zira Allah'a yapılan ibadetten dolayı hissettiğin zevk bile onunla aranda perdedir. Oysa bu makamda beklenen Hâlık ile mahluk arasında hiçbir aracının ve varlığın kalmamasıdır.²²² Bu hâl ancak hâllerin sınırına riâyet etmedeki doğruluk cehd ve çabayla elde edilir. Bu gayret, Allah'ın seçkin kullarını hâlden hâle götürür ve onları zahirdeki kulluğun en yüksek makamı olan fiillerdeki ihtiyarı terke ve amellerinden hiçbir şekilde razı olmama hâlini tevliid eder.²²³

Üçüncü mertebe kulun Allah'a vâsıl olma duygusunun da kaybolduğu, kişinin bütün his ve düşüncelerinin yok olduğu aşamadır. Bu mertebede artık ne nimet ne de azaba dâir hiçbir his kalmaz. Bütün haz ve lezzetler uçup gider. Artık sâlikin hâlini tavsif edecek sözcük kalmamıştır. Bu durumda kul kendi varlığının bile farkında değildir. Dışardan bakıldığında varmış gibi görünse de kendisi bütün his ve bilinçlerden tamamen yoksundur. Allah onun varlığını ondan almış ve kendi varlığını ona vermiştir. Yani bir hadis-i şerifte ifade edildiği²²⁴ gibi onun eylemlerini kontrol eden, tutan el, gören göz olan Allah'tır. Tıpkı ilk misak gününde olduğu hâle dönmüştür.

Fenânın bu son mertebesi bekâ ile içiçedir. Fenâ-bekâ aynı hâlin Allah ve kula göre tanımıdır. Kulun kendinden fâni olması demek Hakk'la bâki olması demektir. Aynı şekilde Hakk'la bâki olması demek kendinden fâni olması demektir. Artık kişinin fenâ hâli aynı zamanda bekâsıdır, gerçek fenâsında Allah kulu hem fenâdan hem de bekâdan mahveder ve fenâsız ve bekâsız bir hâlde bulunur. Artık “ben” olmadığına göre kişiye ait bir fenâ ve bekâdan söz etmek yersizdir. O'ndan başka bir varlık kalmamıştır ve bütün sıfatlar artık O'na aittir. Bu hâl “fenâ'ül fenâ”dır ki bu da tevhidde ulaşılabilecek son mertebedir.²²⁵

Diğer yönden müellif bu fenâ hâlini misakla ilişkilendirerek şöyle der: *Kul nasıl ki bezm-i eleste “belâ” derken varlığı bizim bildiğimiz bir varlık cinsinden değilse manasını ya da muhtevasını bizim anlayamayacağımız “ilahi idrak” ise bu*

²²² Süleyman Gökbulut, “Cüneydî Çizgi,” s. 189.

²²³ Cüneyd-i Bağdâdî, *Resâilü'l-Cüneyd*, Şehid Ali Paşa, 1374, v.64.b.

²²⁴ Buhârî, Rikâk, 38.

²²⁵ Cüneyd-i Bağdâdî, *Resâilü'l-Cüneyd*, Şehid Ali Paşa, 1374, v.64.a.

*durumda tekrar o hâle dönmüştür.*²²⁶ Cüneyd'in bahsettiği bu varlık zamansızdır. Kendi ifadesi ile ezelde, ezel içindir.²²⁷ Allah'ın Hz. Âdem'in zürriyetinin belinden almasının keyfiyetinin ancak Allah'a ait bir bilgi olduğuna işaret eden Cüneyd, Allah'ın kula verdiği bu vücut sebebiyle muradını dilediği şekilde gerçekleştireceğini, hiç kimsede bulunmayan ve ortağı olmayan, sıfatlarını kulu üzerinde muradına göre icra edeceğini ve buna herkesten çok layık olduğunu zikreder. Bu icra sebebiyle insanın, bezm-i elestteki Cenab-ı Hakk'ın bütün sıfatlarının tecelligahı olduğunu bu varlığın, varlıkların en mükemmeli olduğunu belirterek insanın dünyaya gelmekle elde ettiği beşeri vasıflardan sıyrılmasının dünyaya gönderilme gayesi olduğunu ifade eder. Artık kendi varlığının bile yok olmasından sonra insana ezeli elbisesi giydirilmiş olur. Burada Cüneyd'in vurguladığı husus Allah'ın kuluna verdiği bu ikramların mahiyetinin kendisi dışındakiler tarafından bilinmesinin mümkün olmadığıdır. Çünkü bunun Rabbânî bir mevhibe olduğu, bu ihsana Rabb'i sayesinde nail olan insanın varlığının Rabb'i tarafından kuşatılmaya, daha layık olduğudur.²²⁸

Hakîki fenâ hâlinin kul tarafından idrak edilmesi mümkün değildir. Çünkü idrak iradeyi ve varlığı iktiza eder. Halbuki farkındalık fenânın vücuduna mugayirdir. Hakk'ta fani olmuş kişinin ruhî vücutları Allah'tandır. Onlardan sadır olan söz ve hâllerin tamamı Rabbânîdir. Zîrâ onlar zaten Allah tarafından beşerî vasıflarından arındırılmış Hakk'ın hakimiyetine girmişlerdir. Kendi varlıklarından eser kalmadığı için kendi sözleri talepleri ve şuuruları kalmamıştır. Bu hâli hakîki manada Hakk'tan başkası bilmez. Kullar tecrübeleri esnasında bir gölgeden başka bir şey olmadıkları bir durumu nasıl idrak edip vasfedebilirler. Müellif: *"Hz. Peygamber, Allah Teâlâ şöyle buyurmuştur dedi: "Her kim bir dostuma düşmanlık ederse, ben ona karşı harb ilân ederim. Kulum, kendisine emrettiğim farzlardan daha sevimli herhangi bir şeyle bana yakınlık sağlayamaz. Kulum bana nâfile ibadetlerle yaklaşmaya devam eder, nihâyet ben onu severim. Kulumu sevince de ben onun işiten kulağı, gören gözü, tutan eli ve yürüyen ayağı olurum. Benden ne isterse, onu*

²²⁶ Cüneyd-i Bağdâdî, *Resâilü'l-Cüneyd*, Şehid Ali Paşa, 1374, v.55a.

²²⁷ Bu terkihi ilk defa kullanan Cüneyd-i Bağdâdî'dir.

²²⁸ Ali Hasan, Abdülkadir, *The Life, Personality and Writings of Al-Junayd*, s. 81-88; Süleyman Ateş, *Cüneyd-i Bağdâdî*, s. 229-239.

*mutlaka veririm, bana sığınır, onu korurum*²²⁹ hadisini zikrederek fenâyâ delil getirir. Çünkü kulun tutan eli, gören gözü, oluşunun manası anlaşılabilir bir şey değildir. Zirâ bu kulun dünyasına ait bir alan değildir. Bunu sıradan bir akılla anlayabileceğini iddia etmek muhaldir. Bunun anlamı ancak Allah'ın yardımı, o kul üzerinden yaptığı işleri, onu desteklemesi ve o kula ihsanı olarak anlamalıdır. Burada asıl fâil Allah'tır. Her ne kadar fiiller kul üzerinden icra edilse de Allah'a atfedilmesi daha münasiptir.²³⁰ Böylelikle kişide ve onun fiillerinde kâim ve cârî olan Allah'tır. Kulların O'na ulaşması için yapılması gerekenleri tam manasıyla yerine getiren yine O'dur. Sâlik vücudunun Hakk'ın kuşatmasında olduğunu ve bütün hissettiği nimetlerin bu kahır ve galebe neticesinde olduğunu bilir. Daha önceden kendi vücutları ile kâim iken bu his ve lezzetlerden mahrum olduklarının farkına varırlar. Ancak bu hâl sürekli değildir. Cenab-ı Hak onları tekrar kendi varlıklarına iade eder ve daha önceki hâlleri kendilerinden alır. İlahi mevhibenin yokluğu ve tekrar beşerî vasıflarına ircâsı kulu büyük bir hüzne garkeder. Sürekli daha önce bulunduğu hâlin özlemine çeker ve o hâle erişmek için derin bir iştiyak ve ihtiyaç hissi kendisini kuşatır. Zaten Allah'ın muradı da kulun kendi sıfatlarını silip yerine kendi sıfatlarını ikame etmesidir. Hadiste sevdiği kulunun tutan eli olması buna işarettir ve bu kula verilmiş sonsuz sınırsız bir nimettir. Allah'ın bu sıfatlarla muttasıf kıldığı kimseler özel ikramda bulunduğu ayrıcalıklı kimselerdir. Artık böyle kişilerde beşerî hiçbir vasıf bulunmaz ve hiçbir beşerî saikle hareket etmezler. Onlar Allah ile kaim oldukları için gerçek sıfatlarını tam fenâ mertebesinde sonra kazanmışlardır. Bu merteye temkin mertebesi olduğu için sıfatlar kalıcıdır.

1.2. Misak Görüşü

Lügatte “sağlam ve muhkem olmak” anlamına gelen vesâka ya da “güvenmek, itimat etmek” mânasındaki sika (vüsûk) kökünden türemiş bir isim olan mîsâk kelimesi “antlaşma ya da kuvvetli ahid” anlamlarına gelmektedir.²³¹ Farsça da bezm-i elest olarak ifade edilen kavram “Ben sizin Rabbiniz değil miyim?” hitabına ruhların “belâ” cevabını verdikleri meclisi ifade etmek için kullanılmıştır. Tarafların

²²⁹ Buhârî, Rikak, 38.

²³⁰ Suâd el-Hakîm, *Tâcü'l-Arifîn*, s. 249; Süleyman Ateş, *Cüneyd-i Bağdâdî*, s. 233.

²³¹ Saime Leyla Gürkan, “Misak”, *TDV İslâm Ansiklopedisi*, C: XXX, s. 172-173; Muallim Nâci, *Lügat-ı Nâci*, trs. yayın yeri yok. s. 903.

birinin Allah ve diğersinin insan olduğu bu sözleşmeye “misak”, “ahid”, “bezm-i elest”, “kâlû belâ”, “rûz-i elest”, “bezm-i ezel” de denmektedir.²³²

Misak görüşüne temel olan ayetin meali şöyledir:

*“Hani Rabbin Âdemoğullarından, onların sırtlarından (sulblerinden) zürriyetlerini çıkarıp kendilerine karşı şahit tutmuş “Ben sizin Rabbiniz değil miyim” demişti. Onlar da “Evet (Rabbimizsin), şahit olduk” demişlerdi. (İşte bu şahitlendirme)kıyamet günü, “Bizim bundan haberimiz yoktu” dememeniz içindi.”*²³³

Sahabenin tâbiînin ve Ehlisünnet âlimlerinin cumhuruna göre misak, fiziksel olarak Adem’in sırtından zürriyetinin çıkarılıp onlara ruh verilerek belli bir zaman ve zeminde, fiilen gerçekleşmiştir. Bir kısım âlimler de bedenler olmadan bu misakın gerçekleştiği görüşündedir.²³⁴ Cüneyd ise davete cevap verenin yine Allah’ın kendisinin olduğunu söylemektedir.²³⁵

Bu ayeti temel alarak misak görüşü olarak isimlendirilen bu düşünceye göre insanın temel hedefi ahde sadık kalmaktır. Bu da ancak bedene ruhu hakim kılmak ve nefsi kötü huylardan temizleyerek verilen bu sözün unutulmasına mani olmakla mümkün olur.²³⁶ İlk mutasavvıflar bu görüşten yer yer bahsetmişlerdir. Örneğin Harrâz (ö.279/892), fenâ tecrübesini yaşayabileceklerin ancak misakı hatırlayanlar olduğuna işaret etmiştir. Bu sebeple insan ruhu ile tevhid bilgisi arasında doğrudan bir bağ olduğu görüşünü serdetmiştir. Harrâz’a göre yaratılıştan sonra insan ruhu nefis ve tab’ ile imtizaç ettiğiinden hakîki tevhidden perdelenmiş ve elest bezminde Hakk’a verdiği sözü unutmuştur.²³⁷

İlk dönem sûfilere genellikle Ehlisünnet görüşlerini benimsemişlerdir. Ancak bu hususta bazı yeni fikirler de ortaya atmışlardır. Cüneyd’in misak fikri

²³² Yusuf Şevki Yavuz, “Bezm-i Elest”, *TDV İslâm Ansiklopedisi*, C: VI, s. 106-108.

²³³ A’râf 7/172; Hasan Basri Çantay, nşr: Mürşid Çantay, *Kur’ânî Hakîm ve Meâl-i Kerîm*, İstanbul, 1979, C: I, s. 245.

²³⁴ Ebû’l-Müntehâ, *Şerh’ül Fıkhı’l-Ekber li İmâm-ı Âzam Ebî Hanîfe Numan ibn Sâbit el-Kûfî (ö.150)*, Furkan Yayınevi, s. 12.

²³⁵ Cüneyd-i Bağdâdî, *Resâilü’l-Cüneyd*, v. 58b.

²³⁶ H. Kâmil Yılmaz, *Anahatlarıyla Tasavvuf ve Tarikatlar*, s. 233.

²³⁷ Ahmet T. Karamustafa, *Tasavvufun Oluşumu*, çev. Nagihan Doğan, İstanbul Bilgi Üniversitesi Yay., İstanbul, 2017, s. 40.

bunların en dikkate değer olanıdır.²³⁸ Misak konusunu kavramsal düzeyde ele alan ve sistemleştiren ilk sûfi Cüneyd-i Bağdâdî'dir. O'nun tevhid ilkesinin temelinde bu görüş vardır.²³⁹ Ona göre muvahhidin varacağı son merhale, ilk misaktaki konumudur.²⁴⁰ Sûfinin varacağı bu son nokta aslında dünyaya gelmezden önce bulunduğu ilk noktadır. Çünkü orada henüz hiçbir beşeri özelliği yoktur. Ancak Rableri ile yaptıkları bu ahidde bir şuur vardır.²⁴¹ Onların varlıklarının mahiyetini biz idrak edemesekte onlar şuursuz değildirler. Kul ne zaman bu beşerî özelliklerinden kurtulursa o zaman olmadan önceki yani ilk misaktaki gibi olur. Bu mertebede kulun beşeri varlık ve idraki yok olur. Kişi beşeri özelliklerinden sıyrıldığı oranda tevhidin hakikatine ulaşabilir. Kulun daha dünyadayken ulaşması gereken tevhid bu olmalıdır.²⁴² Tasavvuf Hakk'ın seni sende öldürmesi ve kendisiyle diriltmesidir sözünden kasıt budur. Cüneyd-i Bağdâdî'ye, göre insanoğlunun bütün tarihi sürecindeki hedefi Cenab-ı Hakk'a verdiği bu sözü yerine getirme çabasından ibarettir.²⁴³ Nitekim bazı âlimler: “*Ey iman edenler ahitlerinizi yerine getirin!*”²⁴⁴ ayetindeki ahidin elest bezminde Cenab-ı Hakk'a verilen söz olduğunu belirtmektedirler.²⁴⁵

Cüneyd misak görüşünü tevhid anlayışının temeline yerleştirmiştir. Onun bu görüşü daha sonraki dönemlerde tasavvufun vuslat felsefesi, aşk felsefesi ve Allah'a yakınlık felsefesi gibi bir çok alanda işlenecek çatı kavram haline dönüşmüştür.²⁴⁶

Cüneyd-i Bağdâdî'nin bezm-i eleste ruhların mahiyeti hakkındaki görüşüne göre bu varlığın mahiyeti bilinen varlık cinsinden değildir. Bunun nasıl bir varlık olduğunu Allah'tan başka kimsenin bilmesi de mümkün değildir. Bu varlık Aziz ve

²³⁸ Ekrem Demirli, “Yaratma,” *TDV İslam Ansiklopedisi*, C: XLIII, s. 329.

²³⁹ Cengiz, “Elest Misakına Dâir Yorumlar,” s. 905.

²⁴⁰ Süleyman Gökbulut, *Cüneydî Çizgi*, s. 194; M.G.S. Hodgson, *İslâm'ın Serüveni Bir Dünya Medeniyetinde Bilinç ve Tarih*, rdk: Metin Karabaşoğlu, *İslâm'ın Klasik Çağı*, İz Yay., İstanbul, 1995, s. 376.

²⁴¹ Kadir Özköse, “İnsanın Yabancılaşmasına Yönelik Sûfi Perspektif”, *İlahiyat Akademi Dergisi*, S: III, 2016, s. 9-21.

²⁴² Abdullah Kartal, *İlahi İsimler Teorisi, Allah-İnsan İlişkisi*, s 108.

²⁴³ A. J. Arberry, *Tasavvuf*, çev. İbrahim Kapaklıkaya, İstanbul, 2004, Gelenek Yay., s. 54.

²⁴⁴ Mâ'ide 5/5.

²⁴⁵ Cengiz, “Elest Misakına Dâir Yorumlar,” s. 908.

²⁴⁶ Cengiz, “Elest Misakına Dâir Yorumlar,” s. 922; Misak görüşünün tasavvuftaki yeri ve önemine ilişkin daha detaylı bilgi için elinizdeki çalışmanın “Cüneyd-i Bağdâdî'nin Etki Alanı ve Misak Görüşü” kısmına bakınız.

Celîl olan Allah'a yaraşan, ezelde ezel için olan ilahî varlıktır²⁴⁷ Bu varlık varlıkların en tamamı ve en mükemmelidir. Böyle olunca kulun kendi varlığından kula galebe çalmaya daha layıktır. Artık onda beşeri hiçbir vasıf ve varlık kalmayınca ezeli elbiselerini giymiş olurlar. Bu hâlin kul üzerindeki tezahürü artık bütün fiillerini Allah'ın teyidi ve tevfiği ile yapmasıdır.²⁴⁸

Cüneyd'e göre tasavvufun maksadını teşkil eden tevhid derecesine ancak beşerî özelliklerden bütünüyle kurtulup fenâ hâline ermekle ulaşılabilir. Zîrâ fenâ, yaratılmadan önceki hâle dönüşü ifade eder. Müellifin bahsettiği ilk hâl, “olmazdan evvelki hâl” ve şu an “içinde bulunduğumuz hâl” tâbirleri bizi Cüneyd'in iki farklı varlık anlayışının olduğu sonucuna götürmektedir. Bunlardan ilki şu an bu alemde sahip olduğumuz somut varlığımızdır. Diğer ruhlar âleminde sahip olduğumuz ve mahiyetini ancak Allah'ın bildiği ilahi varlığımızdır. Kul ancak misak hâlinde sahip olduğu bu ilahi varlığına tekrar döndüğü anda tevhidin hakikatine ulaşabilecektir.²⁴⁹

Misak anlayışı Allah-insan ilişkisi, rablık-kulluk, vatan-gurbet, semâ ve ma'rifet konularına ve daha birçok alana istinâden bu alanda geniş bir literatürün oluşmasına kaynaklık etmiştir.²⁵⁰

1.3. Sahv Görüşü

Sahv sözlükte, kendine gelme, ayıklık, duyma hissine tekrar dönme, uyanıklık, uyanma, bulutsuz ve huşyârî gün gibi anlamlara gelmektedir.²⁵¹ İstilah

²⁴⁷ Sûfîler arasında bu tabiri ilk defa kullanan Cüneyd'dir. Elest bezmindeki misakın vakti anlamında ilk defa Cüneyd tarafından kullanılan bu tabir insanın ezeliyyetine dâir görüşlerin olduğuna kaynaklık etmektedir. Daha sonra bu görüş vahdet-i vücud telakkisinde de makes bulmuştur. Bu ekolün temsilcileri de Allah dışında insanın da bir ezeliyyetinin bulunduğu fikrini benimsemişlerdir. Onlara göre ruhların dünya hayâtında varolmadan önce bir çeşit ezeliyye sahip oldukları (bi'l-kuvve/potansiyel olarak Allah'ın ilminde varolma) kabul edilir. Ancak bu, mutlak bir kıdem değildir. Ezel Allah'a izafe edildiğinde mutlakiyet, kullara izafe edildiğinde nisbilik anlamı ihtivâ eder. Bunu belirtmek için Allah'ın ezeliyyeti için “el-ezelü'l-mutlak” ya da “el-ezelü'l âzâl” tabiri kullanılır. (Cengiz, “Elest Misakına Dâir Yorumlar,” s. 906).

²⁴⁸ Süleyman Ateş, *Cüneyd-i Bağdâdî*, 's. 233; Cüneyd-i Bağdâdî, *Resâilü'l-Cüneyd*, Şehid Ali Paşa, 1374, v.52a, 54a.

²⁴⁹ Süleyman Gökbulut, “Cüneydî Çizgi”, s. 195.

²⁵⁰ Muammer Cengiz, “Elest Misakına Dâir Yorumlar,” s. 904-924.

²⁵¹ İbn Manzûr, *Lisan'ül-Arab*, C: XIV, s. 453; Ragıb el-İsfehânî, *Müfredat*, s. 416, İstanbul, 2004.

anlamı olarak sekr sebebiyle idrak ve şuur hâlini kaybeden sâlikin kendine gelmesi hisselerini tekrar kazanması gibi anlamlar ihtiva etmektedir.²⁵²

Sahv, sekr kelimesyle birlikte kullanılır. Sekr, sarhoş olmak, harareti dinmek, kendini kaybetmek, mest olmak gibi manalara gelmektedir.²⁵³ Tasavvufî terim olarak baktığımızda her türlü kaygı ve sıkıntıdan sıyrılarak Hakk'a dönmek, Allah'ın sâliki güçlü bir cezbeyle kendine çekmesi neticesinde rûhen büyük bir lezzet duygusunun tüm benliğini kaplaması, Rabb'inin huzurunda olması hasebiyle onun dışındaki herşeye karşı bir kayıtsızlık hâlinin oluşmasıdır.²⁵⁴

Sekr ve sahv tasavvuf literatürünün dinî terminolojiye kazandırmış olduğu kavramlardandır. Her ne kadar Kur'ân-ı Kerîm'de birebir geçmese de Hz. Peygamberin “*Bir şeyi sevmen, seni kör ve sağır yapar*”²⁵⁵ hadîs-i şerifini sûfilerden sekre delil getirenler olmuştur.²⁵⁶ Bunun gibi Kur'ân-ı Kerîm'de ve hadîs-i şeriflerde geçmeyen kavramları sûfiler kullanmışlardır. Bazen de geçen kavramları asıl anlamlarının dışında isti'mal etmişlerdir. Kur'ânî kavramların asıl anlamından uzaklaştırılarak kullanılması her ne kadar ihtivâ ettiği anlam reddedilmemiş olsa da eleştirilmiştir. Sekrin, Kur'ân'da menfi anlamda kullanılmasına rağmen mutasavvıflar tarafından olumlu bir anlam yüklenerek kullanılması bazı ulemâ tarafından tasvip edilmemiş özellikle İbn Kayyim el-Cevzî tarafından eleştirilmiştir.²⁵⁷

Sekr bir coşkunluk, bağlılık ve âdetâ çarpılma vurulma halini ifade ettiği için sahvdan önce gerçekleşmekte sonra kişi kendine gelerek uyanıklık haline ulaşmaktadır. Bu sebeple birincisi ne kadar yoğun yaşanırsa ikincisi de o kadar sıhhatli olur denilmiştir.²⁵⁸

²⁵² Serrâc, *Lüma*, s. 333, 334; Kelâbâzî, *et-Taarruf*, haz. Süleyman Uludağ, s. 174; Cürcânî, *Ta'rifât*, s. 150; Ethem Cebecioğlu, *Tasavvuf Terimleri & Sözlüğü*, s. 537.

²⁵³ Zebîdî, *Tâcü'l-Arûs*, C: XIX, s. 593 594.

²⁵⁴ Serrâc, *Lüma*, 333; Kelâbâzî, *et-Taarruf*, haz. Süleyman Uludağ, s. 173-174; Sülemî *Tasavvufun Ana İlkeleri Sülemî'nin Risaleleri*, Trc. Süleyman Ateş, s. 33.

²⁵⁵ Ebû Dâvud, Edep, 116; İbn Hanbel Müsned, 5, 194, 6, 450.

²⁵⁶ Süleyman Ateş, *İslam Tasavvufu*, s. 522; İbn Kayyim el-Cevziyye, *Medâricu's-Sâlikîn*, thk. İmar Âmir, Dâru'l Hadis, Kâhire, 1993, C: III, s. 307.

²⁵⁷ İbn Kayyim Şemseddin Muhammed ibn Ebî Bekr el-Cevziyye, *Medâricu's-Sâlikîn*, C: III, s. 263-264; Yüksel Göztepe, *Hâller ve Makamlar*, s. 200.

²⁵⁸ Abdülkâhir ibn Abdullah Sühreverdî, *Kitabu Avârif'ül-Maârif*, Dâru'l-Kütübü'l-Arabî, 1983, s. 656.

Sekrin, meveddet, ve muhabbet olmak üzere iki türünden bahsedilir. Nimeti vereni görmek demek olan muhabbet sekrinin, nimeti görmek anlamındaki meveddet sekrinden üstün olduğu kabul edilmektedir. Sahv hâlinde gafletle hasıl olan şekli Allah ile arada en büyük perde kabul edilirken, muhabbetle hasıl olan sahv apaçık bir keşif hâli kabul edilmiştir.²⁵⁹ Sekr hâlinde ilâhî aşk şarabını içip sarhoş olan kişiden kitap ve sünnete aykırı bir takım söz ve hareketler sâdır olsa da bunlara itibar edilmez.²⁶⁰

Sekr-sahv terimleriyle gaybet-huzur, fenâ-bekâ, cem'-tefrika, kabz-bast gibi terimler bazı noktalar itibariyle birbirine benzemektedir. Sûfiler arasında sekrin mi sahvin mi üstün olduğu ihtilaflıdır. Bâyezîd-i Bistâmî'nin kurucusu olduğu Tayfûriyye ekolü mensupları sekrin, Cüneyd-i Bağdâdî ve Cüneydiyye ekolü mensupları sahvin daha üstün olduğunu savunmuştur.²⁶¹

Cüneyd'e göre ulaşılması gereken son nokta fenâ değildir. Çünkü bu mertebede sâlikten, vecd hâlinin verdiği sekr nedeniyle bazı şathiyeler zuhur edebilir. Bu tavırlar onun toplum tarafından dışlanmasına ve emsal teşkil etme özelliğinin tesirini kaybetmesine neden olur. Artık toplum tarafından reddedilmiş birinin topluma verebileceği bir şey yoktur. Bu asla Allah'ın muradı olamaz. Allah fenâdan sonra kulu bu sebeple tekrar ferdî özelliklerine döndürür ki toplum ondan istifade etsin, onunla Rabbine bir yol bulsun.

Müellifin kastettiği, fenâ hâlinde sonra yaşanan hafif bir örtü şeklindeki sahv'dır. Bu konuya Kitabü'l-fenâ'da açıklık getirerek şöyle der: Sâlik tam fenâyâ eriştirildikten sonra sonra yani fâni olma şuurunu dahi yitirip tamamen Allah'ın iradesiyle kaim olduktan sonra (fenâ'ül-fenâ), Allah bu hâlleri onlardan alır da fenâ halinden de fâni olurlar. Artık kendi varlıklarının farkındadırlar. Bu farkındalık onlar için hafif bir engel ve perdedir. Artık sâlikler o tam fenâ hâlinin özlemiyle tekrar ona kavuşmak için şiddetle gayret göstermek gerektiğini hissederler. Artık hastalıkların arız olduğu bütün etkilere açık beşeri vücutlarına iade edilmişlerdir. Ancak bu mertebedeki sa'y-ü gayretleri yine tevhid-i ef'âl olduğu için Allah'ın iradesiyledir.

²⁵⁹ Hucvîrî, *Keşfu'l-Mahcûb, Hakikat Bilgisi*, haz. Süleyman Uludağ, s. 298.

²⁶⁰ Abdullah Kartal, "Sokr" *TDV İslam Ansiklopedisi*, C: XXXV, s. 334-335.

²⁶¹ Hucvîrî, *Keşfu'l-Mahcûb, Hakikat Bilgisi*, haz. Süleyman Uludağ, s. 295-296; Abdullah Kartal, "Sokr" *TDV İslam Ansiklopedisi*, C: XXXVI, s. 334-335.

Onların Hakk'ı ilk bilişleri kendi ferdiyetleri ile olmayıp Allah'ın teyid ve tevfiği ile ise bundan sonra da yine öyledir. Bu hâlde imtihanların şiddeti artsa da Hakk onlara eşyanın mahiyetini olduğu gibi gösterir.²⁶² Böylece tevhidden ve ma'rifetullahtan nasiptâr olmaya devam ederler.

Cenab-ı Hakk kulunu bu yüce makamlara ulaştırdıktan sonra tekrar kendi varlığını ona vererek dünyaya döndürmek istemesinde bir muradı vardır. Bu sebeple ona lûtfetmiş olduğu nimetleri açık bir şekilde kullarının görmesini sağlayarak onu insanların önüne çıkarır. Kendi Rabbânî sıfatlarını kulun üzerinde izhar ederek ve beşerî sıfatlarını ona tekrar iade ederek onu kullarına sevdirebilir. Artık o kul Allah'la sarhoşluktan alınır ve sahvın bilinç sahasına atılır. Yaptığı bütün işleri Hakk için yapmak eşyaya bihakkın muamele etmek için dünyaya ait bilgi ve donanımları tekrar kendisine iade edilir. Halkın nazarında kabul edilmenin ölçüsü zahir ilmin gereklerini yapmasıdır. Ancak fenâ makamında kulun ihtiyarı halkın kendisini kabul edip etmemesine göre şekillenmez. Böyle olması hâlinde kulların onun sebebiyle Hakk'tan uzaklaşması söz konusu olabilir. Allah tarafından, kendini bilme ve rûhî yetkinlik alanında zirveye çıkarıldıktan sonra Rabbimiz insanlara merhamet ve şefkatinden dolayı bu veli kuluna beşerî vasıflarını tekrar iade eder ki kullarına örnek olsun, kendisine ihtidâ edilerek aynı makamlara ulaşılsın.²⁶³

Müellifin sahv hakkındaki görüşleri bize mürşid-i kâmilin ancak sekirden sonra sahv ulaştırılmış kişilerin olabileceği izlenimini vermektedir. Tam bir fenâ yaşayıp tekrar beşerî sıfatlarına döndürülen insan ancak dünyada şer'î emirlere ve sünnet-i seniyyeye tam bir bağlılıkla insanları irşad mertebesinde bulunabilir.

Cüneyd'in sahvı sekre tercih etmesinin nedenlerinden biri de sahv hâlinin kerametleri açığa vurmaya müsait olmamasıdır. O sırları fâş edenleri hiçbir zaman tasvip etmemiştir. Çünkü Hz. Peygamber insanların akıllarına göre hitab etmemizi buyurmuştur.²⁶⁴ Onun “*Bazı adamlar yakîne eriştikleri için su üzerinde yürüdüler.*

²⁶² Süleyman Ateş, *Cüneyd-i Bağdâdî*, s. 236; Cüneyd-i Bağdâdî, *Resâilü'l-Cüneyd*, Şehid Ali Paşa, 1374, 57a.

²⁶³ Cüneyd-i Bağdâdî, *Resâilü'l-Cüneyd*, Şehid Ali Paşa, 1374, 64b; Süleyman Ateş, *Cüneyd-i Bağdâdî*, s. 263.

²⁶⁴ Ebû Dâvud, Edeb, 20; İsmail b. Muhammed Aclûnî, *Keşfu'l Hafâ*, Ahmet el-Kalaş, Dâru't-Turâs, Kâhire, trs.

*Fakat aynı hâlde olup da susuzluktan ölenler yakîn bakımından daha faziletlidir.”*²⁶⁵ sözü kerameti gizli tutmanın önemini göstermesi bakımından kayda değerdir. Şiblî ve Hallâc ile olan münasabetleri de bu eksende cereyan etmiştir.²⁶⁶

1.4. Tevhid Görüşü

Cüneyd-i Bağdâdî bütün ahlakî kavramları tevhid bağlamıyla ele alır. O varlığa vahdet nazarıyla baktığı için üzerinde durduğu bütün kavramları dolaylı da olsa tevhid ile ilişkilendirir. O, muhabbeti, ma’rifeti ubudiyeti fenâyı vahdet perspektifinden değerlendirir. Onun yapmış olduğu tevhid tariflerini ve yorumlarını bu açıdan değerlendirdiğimizde onun sisteminin nasıl şekillendiği daha net ortaya çıkmaktadır.

Dikkat edilmesi gereken önemli bir husus Cüneyd’in kişisel tevhid serüveninin gözden ırak tutulmaması gerektiğidir. Aksi takdirde birbirleriyle çelişiyormuş izlenimi veren farklı yaklaşımları telif etmek pek mümkün değildir. Ayrıca müellifin işârâta (imge) verdiği kıymeti de akıldan çıkarmamak gerekir.²⁶⁷

Tevhid kavramını kelâmın konusu iken tasavvufun konusu yapan yani aklın alanından ruhun alanına taşıyan sûfî Cüneyd olmuştur.²⁶⁸ Aşağıda verilecek olan görüşlerden de anlaşılacağı üzere Bağdâdî’nin görüşleri bizâtihten tecrübenin alanına dâir yapılmış tarif ve tespitlerdir. Muhatapın durumu konunun hassasiyeti , izzah etmenin zorlukları gibi faktörler de eklendiğinde yer yer yapılan farklı tarifleri anlamamız kolaylaşacaktır.

O bir mektubunda bu konuyu mesele edinmiş ve tevhidi dört kısma ayırmıştır:

Avâma nispet ettiği birinci derecedeki tevhide sahip olanlar Allah’tan başka Rabb tanımazlar, şirkten sakınırlar Allah’ın varlığını ve birliğini ikrar ederler. Bu açıdan bakıldığında bu zemmedilecek bir tevhid değildir. Bununla beraber Allah’ın azameti tam olarak idrak edilememiştir. Çünkü havf ve recâ Allah’ta toplanmamıştır. Tevhidin bu ilk mertebesindekiler başka varlıklardan da umar ve korkarlar.

²⁶⁵ İbn el-Cevzî, *Sıfatu’s-Safve*, C: II, s. 271.

²⁶⁶ Konuyla ilgili bu çalışmanın 10-13. sayfalarına bkz.

²⁶⁷ Süleyman Ateş, “Cüneyd-i Bağdâdî”, *TDV İslâm Ansiklopedisi*, C: VIII, s. 120.

²⁶⁸ Afîfî, *İslâm’da Manevî Hayât*, s. 148.

Müellifin yaptığı tasnifin ikinci mertebesinde zahirî ilimlerde iyi yetişmiş kimselerin tevhidî bulunur. Bunlar yukarıdakiler gibi başka rablerden, putlardan ortak ve benzerlerden hâli bir tevhid inancına sahip olmakla birlikte şeriatın emir ve yasaklarına da riâyet ederler. Ancak bu işleri yaparken ihlâs düzeyleri müellifin istediği noktada değildir. Onlar bu emirleri tutarken ve yasaklardan kaçınırken onları bu tür davranışa iten sâik onların arzuları, korkuları emelleri ve hedefleridir.²⁶⁹ Cüneyd'in zâhir ulemâsının tevhidini yeterli görmeyişi, onların kullandıkları aklî metodları kâfi görmediğini ve müşahedeye atfettiği önemi göstermektedir.

Üçüncü mertebede ma'rifet ehlinin havasının ilk mertebesi gelmektedir. Bu mertebede de ilk iki mertebede bulunan olumlu hâller vardır. Yani kişi burada da başka zıtlar, ortaklar, putlar görmeksizin Cenab-ı Hakk'ın varlığını ikrar eder. Başkalarından umup korkmadan halis niyetle Hâlık'ına ibadet eder. Ancak bu da müellifin tam manasıyla tasvip ettiği bir tevhid mertebesi değildir. Çünkü kişi hâlâ benliğinin farkındadır, ferdiyetinden kurtulamamıştır. Daha açık bir ifadeyle hâlâ şuur sahibidir.

Cüneyd'e göre dînî ilimlerin gerektirdiği şekilde samimiyetle amel edenlerin mükâşefeleri açılır ve gerçek bilgiye ulaştıktan sonra birincisi kıymetini yitirir. Artık zahiri olarak elde edilen bilginin keşfi bilgi karşısındaki zayıflığını kabul ederek bu bilgiyle ulaşmış olduğu şeyden ötürü kendisine mahviyyet, siğar ve zillet gelir. Böylece Allah'a döner ve O'ndan hakikat ilminin yükünü taşıyabilmesi için kendisine yardım etmesini talep eder ve Cenab-ı Hakk'ın lütfuyla keşfi bilgiyi taşımaya muktedir kılınır. Vehbî bilgiye mazhar olduktan sonra kesbî bilgiyi unuttur. Aslında kendinde beşerî sıfatlar kaldığından dolayı (zahirî bilgi de buna dahildir.) kendi asıl varlığının kendinden gizlendiğini murakebe yoluyla farkeder. Hakîkî tevhide giden yolda bunu farketmenin ızdırabıyla yanar. Artık kendi sıfatlarının yerine Hakk'ın sıfatları geçince başka bir vasıtaya ihtiyaç duymadan Hakk'a yükselmesi mümkün olur.²⁷⁰ Yaptığı bütün amellerinde ne cehennem korkusu ne cennet arzusu gözetmez sadece Hakk'ın rızâsını talep ederler. Yunus Emre'nin şu şiiri bu makamda söylenir:

²⁶⁹ Cüneyd-i Bağdâdî, *Resâilü'l-Cüneyd*, Şehid Ali Paşa, 1374, 65b.

²⁷⁰ Cüneyd-i Bağdâdî, *Resâilü'l-Cüneyd*, Şehid Ali Paşa, 1374, 64a.

“Cennet Cennet dedikleri

Bir ev ile birkaç hûri

İsteyene vergil onu

Bana seni gerek seni.”²⁷¹

Bu mertebedeki muvahhid de henüz kendi varlığından fani olmamıştır. O sebeple bu makam ulaşılabilecek en yüksek makam değildir.

Dördüncü ve müellife göre ulaşılmaması gereken en son mertebe havassın tevhidinin ikinci mertebesidir. Bu makamı elde etmiş olan kul Allah’ın huzurunda artık kendi benliğinden arınmış bir hâlde adetâ bir gölge bir karaltı bir hayâl gibidir. İradesi tamamen Allah’ın iradesinde yok olmuştur. Allah ile kendisi arasında başka hiçbir şey yoktur. Allah bu mertebede fâili mutlakdır. Kendi istediği fiilleri kulunun üzerinde kendisi yapar. O artık tevhid denizinin derinliklerinde kaybolmuştur. Tamamen şuurunu Allah teslim almıştır. Kendi varlığından, Rabbinin yaptığı tevhid davetinden, kendinin ona icabetinden bîhaberdir. Rabbine yakınlığın hakikati ile O’nun gerçek birliğini kavramış kendi his ve eylemleri yok olmuştur. Artık kendisi Cenab-ı Hakk’ın fiillerinin mahalli olmuştur. Bunun anlamı kulun beşerî varlık kazanmadan önce, âlem-i ervahtaki hâline dönmesidir. Artık soran da cevap veren de Allah’tır. Muvahhidin ulaşabileceği en son tevhid mertebesi işte budur.²⁷² Artık bu öyle bir noktadır ki anlatılması mümkün değildir. Sâlik buna ancak tecrübe ile zevk ederek ulaşabilir. Peygamberlerin, şehidlerin, velîlerin tevhidi olan bu tevhide “tevhid-i sufiyye” “tevhid-i hâlî” “tevhid-i vücûdî” ya da “tevhidi husûl-î” denir.²⁷³

Tevhide dâir başka bir risalesinde Cüneyd bu mertebenin nasıl elde edileceğini tarif etmiştir: Ona göre Allah’a ibadetin ön şartı O’nu bilmektir. O’nu bilmenin yolu O’nu birlemektir. Tevhide ulaşmanın usûlü nitelik zaman ve mekan kayıtlarından azâde olmaktır. Hakk’ın kendisine delil yine kendisidir. O’nu Ancak O’nun dilemesiyle dilemek imkanı vardır.²⁷⁴ Demek ki O’nu tasdik hasıl olacağı tevhide yine O’nun inayetiyle vukûa gelir. Tasdik tahkiki, tahkik bilgiyi iktizâ eder.

²⁷¹ Yunus Emre, *Dîvan*, haz. Mustafa Tatçı, DİB Yay., Ankara, 2012, s. 295.

²⁷² Cüneyd-i Bağdâdî, *Resâilü’l-Cüneyd*, Şehid Ali Paşa, 1374, 66a.

²⁷³ Süleyman Uludağ, *Cüneyd-i Bağdâdî*, s. 136-137.

²⁷⁴ Burada “Allah dilemedikçe siz dileyemezsiniz.” (Tekvir, 81/29) ayetine atıf vardır.

Artık O’nu bilince davetine icabet edilir ve onun rızâsına muvafık fiillerle O’na urûc etmek imkanı doğar. O’nun katına yükseldikten sonra O’nun varlığında kendi varlığın ifnâ olur.²⁷⁵ İfnânın akabinde Hakk’ın beyanına erilir ve insana hayret gelir. Artık hayret hasıl olunca beyan silinir bundan sonra sâlik bütün nitelemelerden ârîdir. Onu nitelemekten vazgeçince Rabb’ının varlığının hakikatine erişilir. Artık insan ruhu saflığına ulaşınca daha önceden kendi vasıflarıyla kâim Allah’ta yok iken (mevcut-mefkud) iken kendi sıfatlarında fâni Hakk’ın varlığında bâki (mefkud-mevcut) olur. Ezeli misaktaki olduğu yerde ve hâlde olur. Böylelikle hakikî varlığını bulur. Bu merteye fenâ’ül-fenâ olup artıksâlik hakikatte kendisi olmuştur.²⁷⁶

Şunu da belirtelim ki daha önce Cüneyd’in sistematüğinde bütün terimlerin birbiriyle yakın ve bağlantılı olduğunu zikrettiğimiz üzere bu noktayı müellif sahva geçiş olarak alır. Hakikatte kendisi olmayı, hem kendisi ile hem de Hakk ile olmak (mevcut-mevcut) olarak tanımlar. Çünkü artık Hakk’ın kendisini kuşatmasının sarhoşluğundan sahvın ayıklığına kavuşturulmuştur ki insanlara örnek olsun.²⁷⁷ Nitekim, Suad Hakîm’in “Muvahhidin Sıfatı” başlığıyla vermeyi tercih ettiği başka bir risalesinde Bağdâdî tevhid açısından insanları üçe ayırır:

a) Tâlib-i kâsîd (yönelen talip): Kişi evvelâ zâhirî ilmin sevkiyle Allah’ı arzular. Allah’ın emir ve yasaklarına sıkıca riâyet ederek Allah’la ilişki kurmak gayretindedir.

b) Vârid-i vâkıf (gelip bekleyen): Bâtınını temizleme gayreti ve çabasıyla meşgul olup salih amellerini artırma gayretiyle Allah’a ulaşmanın yollarını arar ve batınıyla Rabb’ine yol bulmaya çalışır.

²⁷⁵ Cüneyd’in tevhidinde ulaşılabilecek son noktanın Allahla birleşmek anlamına gelen hulûl ve ittihad olmadığı, onun kastettiği mânânın zaten kendinden menkul ve müstakil bir varlığı olmayan insanın benliğini ilâhî potada eritmesinin kastedildiği belirtilmesi gereken önemli bir husustur.(Abdullah Kartal, “Tasavvufî Tecrübe Aktarılabilir mi?” *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, C: XVI, S: I, 2007, s. 97-120).

²⁷⁶ Cüneyd-i Bağdâdî, *Resâilü'l-Cüneyd*, Şehid Ali Paşa, 1374, 63a-63b.

²⁷⁷ Burada müellifin mürşid-i kâmil tarifini de görmüş oluyoruz. Ona göre kendine uyulacak mürşid ancak fenânın sarhoşluğundan sahvın aydınlığına ulaşmış kişidir. (Cüneyd-i Bağdâdî, *Resâilü'l-Cüneyd*, Şehid Ali Paşa, 1374, 63b).

c) Dâhili kâim (arzuyla gelip içeriye giren): Bu mertebede kişi artık Allah'ın huzurundadır ve O'ndan başkasını görmekten uzaktır. Cenab-ı Hakk'ın emrini yerine getirmek için işaret bekler. İşte gerçek muvahhidin hâli böyledir.²⁷⁸

Müellif tevhid konusunu ele alırken tevhidin bilgisinin vehbî olduğu kanaatini ifâde eder. Ona göre kişi kendisiyle Rabb'inden perdelenmiştir ve kendi varlığı olduğu müddetçe Allah'a ulaşması mümkün değildir. Allah'a ancak Allah'la, Allah dilerse kavuşabilir. Çünkü ne zaman Allah kişiye kendisiyle birleşmeyi gösterirse onu, kendisini aramaya çağırır. Allah da O'nun kendisini dilemesini murât eder. Böylelikle kişinin onu dilemesi mümkün olur. Bu sayede O'na vasıl olmak için nasıl bir çaba içinde olması gerektiği kendisine ilham edilir. Sonunda kulun Rabb'ine iftikârı O'nu arzulamaya döner. Bu arzu onun en büyük destekçisi olur ve bunu başarmada en büyük yardımcısı yine Allah olur. O'na ulaşma yollarında koymuş olduğu kurallara uymada kulu yine kendisi takviye eder. Onu kendinden korur ve onu kendinde yok ederek sonsuzluğa kavuşturur ki emeline ulaşsın ve O'nun sonsuzluğunda sonsuz olsun. Her ne kadar muvahhid fani olmuşsa da vahidin bekâsıyla bakidir. Kişi kendisi olmaktan kurtulduğu zaman Hakk'la bâki olur.²⁷⁹

²⁷⁸ Suâd el-Hakîm, *Tâcü'l-Arifîn*, s. 259. Cüneyd-i Bağdâdî, *Resâilü'l-Cüneyd*, Şehid Ali Paşa, 1374, 65a; Süleyman Ateş, *Cüneyd-i Bağdâdî*, s. 267.

²⁷⁹ Cüneyd-i Bağdâdî, *Resâilü'l-Cüneyd*, Şehid Ali Paşa, 1374, v.65a, 65b.

2. Cüneyd'in Tevhidinin Yansımaları

Sûfilerin tasavvufî görüşlerini onların bazı kavramlara getirdikleri yorumlar sayesinde daha net görmemiz mümkün olmaktadır. Nitekim Hz. Mevlânâ, *Mesnevî*'sinde ağırlıklı olarak tevbe, tevekkül, kanaat, rızâ, sabır, şükür, zikir, murâkebe, ihlâs, huşû gibi tasavvufî makamlar üzerinde durmasına rağmen bu eserin tamamen bir *vahdet dükkânı* olduğunu vurgular. Eserinin özünün ve içeriğinin tevhidten ibaret olduğunu ifade eder.²⁸⁰ Çalışmamızın başında da belirttiğimiz üzere Cüneyd-i Bağdâdî'nin mektuplarından ve küçük birkaç risalesinin dışında günümüze ulaşan başkaca bir eseri bulunmamaktadır. Ancak tasavvuf klasiklerimizde kendisine sıklıkla atıfta bulunmaktadır. Farklı bazı hâl veya makamlar anlatılırken kendisine müracaat edildiğinde Cüneyd'in tasavvufa bakışını dolayısıyla tevhid görüşünü yansıtan bazı ipuçları göze çarpmaktadır. Biz de bu başlık altında onun tevhid kavramıyla ilişkili gördüğümüz aşağıdaki kavramlarla ilgili Cüneyd'in Bağdâdî'nin görüşleri üzerinde duracağız:

2.1. Tevbe

Sözlükte dönme, pişmanlık, vazgeçme günahı itiraf, günahı terkedip Allah'a yönelme, isyandan itaate, günahı sevaba, bâtıldan Hakk'a rücu etme, günahından ötürü Allah'tan af dileyerek vazgeçme, günahını itiraf etme gibi anlamlara gelmektedir.²⁸¹ Tasavvufî terim olarak baktığımızda Sülemî ve Kuşeyrî gibi muhakkik sûfiler tevbeyi, Allah'ın emir, nehiy ve hukukunu gözetmek, günahına pişman olup Rabb'e iltica etmek, günahı ısrar etme fikrinden vazgeçmek olarak anlamışlardır. Bunların tecellileri kafirde küfürden vazgeçip imana dönmek, fasıklarda isyanda ısrardan itaate dönmek, ebrârda tüm kötü ahlaktan sıyrılıp iyi ahlakla ahlaklanmak, nebi ve resuller için de masivadan uzaklaşıp Hakk'a yönelmek biçiminde olur.²⁸²

²⁸⁰ Mevlânâ, *Konularına Göre Açıklamalı Mesnevî Tercümesi* trc. Şefik Can, Ötüken, İstanbul, 2003, C: VI, s. 123.

²⁸¹ İbn Manzur, *Lisan'ül-Arab*, C:I, s. 233; Ragıb el-İsfehânî, *Müfredat*, s.101; Cürçânî, *Ta'rifât*, s. 72; Ethem Cebecioğlu, *Tasavvuf Terimleri & Sözlüğü*, Anka Yay., İstanbul, 2004 s. 657.

²⁸² Yüksel Göztepe, *Haller ve Makamlar*, s. 246.

Kur'ân-ı Kerîmde tevbe birçok yerde geçmektedir.²⁸³ “*Ey iman edenler! Hepiniz topluca Allah’a tevbe ediniz, umulur ki felah bulursunuz.*”²⁸⁴ ve “*Şüphesiz ki Allah tevbe edenleri ve tertemiz olanları sever.*”²⁸⁵ ayetleri örnek olarak verilebilir. Hadisi şerif olarak, “*Günahından tevbe eden o günahı işlememiş gibidir.*”²⁸⁶ ve Hz. Peygamberin tevbe nedir? sorusuna vermiş olduğu “*Tevbe pişmanlıktır.*”²⁸⁷ hadisleri zikredilebilir.

Sûfîler arasında tevbeyi, tevbe, evbe ve inâbe olmak üzere üçe ayıran ve bunları bidayet ehlinin mutavassıt olanların ve nihayet ehlinin tevbesi olarak yorumlayanlar bu farklı derecelendirmeleri muvahhidin tevhidinin sıhhati nispetinde gerçekleşeceği görüşünden hareketle böyle bir tasnif yaparken, Serî Sakatî ve Sehl b. Abdullah Tüsterî’de olduğu gibi “günahını unutmaman” ya da Cüneyd’de olduğu gibi “günahını unutmama”dır şeklinde tarif edenler de olmuştur. Serî günaha karşı tetikte olmak gerektiği vurgusuyla bu görüşü tercih ederken Cüneyd bu tarifıyla fenâ hâline işaret etmiştir.²⁸⁸ Çünkü muvahhidin vücudu Hakk’ın kuşatması ve galebesinde olduğundan o bu aleme ait hiçbir şeyi bir şeyi hatırlamaz. O tevhid denizine garkolmuş ve bütün hislerden sıyrılmıştır.²⁸⁹ Bu hâldeki bir insanın ne günahından ne de tevbesinden haberi vardır.

Hz. Peygamberin “*Vallahi ben günde yetmiş defadan fazla Allah’tan beni bağışlamasını diler, tövbe ederim.*”²⁹⁰ sözünün anlamı sorulduğunda Cüneyd şöyle demiştir: Peygamberin Cenab-ı Hakk ile münasebeti ve yakınlığı her an artmaktaydı. Allah onu bir önceki hâlimden daha yüce bir makama ulaştırdığında önceki bulunduğu hâlden ve perdelenmişlikten ötürü af diliyordu.²⁹¹ Zaten dünyadan hiçbir

²⁸³ Bakara, 2/23, 160; Âli İmran, 3/89, 90, 135, 136; Nisâ, 4/16, 17, 18, 26, 110, 146; Mâide 5/39, 40; En’âm, 6/48, 54; A’râf, 7/135; Tevbe 9/104; Nahl, 16/119; Meryem, 19/60; Tâhâ, 20/82, Nûr, 24/5; Furkan, 25/70, 71; Kasas, 28/67; Tahrîm, 66/8.

²⁸⁴ Nûr, 24/31.

²⁸⁵ Bakara, 2/222.

²⁸⁶ Kuşeyrî, *Risâle*, s. 92.

²⁸⁷ İbn Mâce, Zühud 30; et-Taberânî, el-Mu’cemü’l-kebir, 10/150.

²⁸⁸ H. Kâmil Yılmaz, *Anahatlarıyla Tasavvuf ve Tarikatlar*, Ensar Yay., İstanbul 2011, s. 161.

²⁸⁹ el-Kuşeyrî, *Tasavvuf İlmîne Dâir Kuşeyrî Risâlesi*, haz. Süleyman Uludağ, 190; Kuşeyrî, *Risâle*, s. 95.

²⁹⁰ Müslim, Zikir, 41; Ebû Davud, Vitir, 26.

²⁹¹ Serrâc, *el-Lüma, İslam Tasavvufu*, haz. H. Kâmil Yılmaz, s. 119.

varlığın Cenab-ı Hakkı tam vukufiyetle takdir edemeyeceklerini kendisi bildirmektedir.²⁹²

Bu hadisi şeriflere getirdiği yorumdan da anlaşılacağı üzere müellif tevbe konusuna da tevhid açısından yaklaşmaktadır. Kendi iradesinden sıyrılıp Hakk'ın müşahedesinde yok olmuş kişinin kendinden ve tevbesinden elbette haberi olmayacaktır. Zaten daha öncede zikredildiği üzere iradilik ve farkındalık tevhide zıttır.

2.2. Zikir

Lügatte hatırlama, müzakere etme, anma, yâd etme, ezberleme, unuttuktan sonra hatırlama, zihinde tutma, bir şeyi hatıra getirme, şeref, şan, şöhet, öğüt, Kur'ân, namaz, dua, niyaz, vird ve unutmamanın zıttı gibi anlamlara gelmektedir.²⁹³ Tasavvuf literatüründe, Allah'ı O'nun belli başlı isimleriyle anmak, O'nu hatırdan çıkarmamak, gafletten kurtulmak, unutmamak gibi manalar içermektedir. Mutasavvıfların genel anlayışına göre zikir sâliklerin başta kelime-i tevhid olmak üzere Allah'ın diğer bazı isimlerini, belli başlı Kur'ân ayetlerini muayyen miktarda müeddep bir tavırla münferiden veyahut cemaat ile tekrarlamalarıdır.²⁹⁴

Kur'ân-ı Kerîm'de en fazla geçen kelimelerden olan zikir, çoğu defa sözlük anlamıyla müteradif kullanılmakla beraber bazen de namaz, ilim ve anma manalarında kullanılmıştır.²⁹⁵ Sûfler Kur'ân-ı Kerîm'de Allah'ı çokça zikretmeye yapılan atıflardan ötürü²⁹⁶ zikre büyük hassasiyet göstermişlerdir.

Hadis-i şeriflerde zikrin önemine, faziletine zâkirlerin elde edeceği mükâfatlara sıklıkla atıfta bulunulmuştur.²⁹⁷ Allah diyen buldukça kıyametin kopmayacağını haber veren,²⁹⁸ infaktan, cihaddan, daha kıymetli, dereceleri en çok

²⁹² Zümer, 39/67.

²⁹³ Ragıb el-İsfehânî, *Müfredat*, s. 328-329; Süleyman Uludağ, "Zikir" *TDV İslam Ansiklopedisi*, C: XIII, s. 561; Ethem Cebecioğlu, *Tasavvuf Terimleri & Sözlüğü*, s. 728-729.

²⁹⁴ Serrâc, *Lüma*, s. 222; Hucvirî, *Keşfü'l-Mahcûb, Hakikat Bilgisi*, haz. Süleyman Uludağ, s. 547.

²⁹⁵ Hicr, 15/9; Ankebut, 29/45; Cum'a 62/9.

²⁹⁶ Âli İmrân 3/41; Ahzâb, 33/41; Cum'a, 62/10.

²⁹⁷ Müslim, Zekat, 91, Zikir, 19, 21, 27, İman, 234, Hayz, 117, Salat, 42; Tirmizî, Da'avât, 75, 82, Fiten, 35; Zühd, 14; Ebû Dâvud, Salat, 349, Vitir, 5; İbn Mâce, Mukaddime, 5, 17; Buhârî, Tevhid, 15.

²⁹⁸ Müslim, İman, 66.

yükselten şeyin Allah Tealâyı zikretmek olduğunu²⁹⁹ zikir meclislerinin cennet bahçeleri olduğunu ve oradan istifade edilmesi gerektiğini³⁰⁰ belirten hadislerin mevcudiyeti sûflerin zikre yönelmelerinde etkili olmuştur.

Kalblerin ancak Allah'ı zikretmekle huzur bulacağı belirtilen ayeti kerimedeki (أَلَاذِكْرَ اللَّهِ تَطْمَئِنُّ الْقُلُوبُ) kelime ile Hz. İbrahim'in Rabbim ölülerini nasıl diriltiyorsun sorusuna Cenab-ı Hakk'ın inanmıyor musun buyurması üzerine (وَلَكِنْ لِيَطْمَئِنَّ قُلُوبِي) “kalbim itminan bulsun diye” cevabındaki kelimelerin (اطمئنن) aynı kökten gelmiş olması kalplerin huzura kavuşmasının ancak hakiki bir tevhid ile hasıl olacağını, zikrin ise bunu sağlayan önemli bir unsur olduğunu göstermektedir.

Sûflere göre hakîki zikir, mezkûrun dışındaki her şeyi hatırdan çıkarmayı icap ettirir.³⁰¹ Serî Sakatî, yolculuk yaptığı bir zenciden naklen şunları söylüyor: “O, beni kendisi ile fani kıldı, yok etti. Beni O'nunla ve O'nun için bâkî kıldı, ebedileştirdi. O halde (benim dilimle) kendisinden haber veren ve kendisini anlatan Hakk'tır.”³⁰² İbn Abbas'tan gelen bir rivayette farz namazlardan sonra zikirde sesi yükseltmenin caiz olması zikir esnasında iradenin Allah'ın iradesinde yok olmasıyla ilgilidir.³⁰³ Çünkü kendi iradesi Hakk'ın iradesinde kaybolan zâkirin sesini kontrol etmesi mümkün değildir.

Zikrin zıttı gaflet ve unutmak olduğundan Bağdâdî'ye göre Allah'tan gafil olmak ateşte yanmaktan daha zordur.³⁰⁴ Gerçek âşığın mâşukunu unutmaması bundan da zordur. Tam manasıyla zikir, zâkirin zikrinde, zikrin de mezkurun seyrinde yok olmasıdır.³⁰⁵ Sûflerce farklı mertebeleri bulunan ve hâllerine göre değişik tarifleri yapılan zikir Cüneyd-i Bağdâdî'de zirve noktasına ulaşmada ve tüm varlığından ve iradeden sıyrılmak ve Hakk'la bütünleşmek ve O'nun seni zikretmesi olarak kendini göstermektedir.

²⁹⁹ İbn Mâce, Edeb, 53; Tirmizî, Da'avât, 6; İmam Mâlik, Muvattâ, Kur'ân 24; İbn Hanbel, Müsned, C: I, 90.

³⁰⁰ Tirmizî, Da'avât, İbn Hanbel, Müsned, C: III, s. 150.

³⁰¹ Kelâbâzî, *et-Taarruf*, haz. Süleyman Uludağ, s. 15.

³⁰² Kelâbâzî, *et-Taarruf*, haz. Süleyman Uludağ, s. 154.

³⁰³ Buhâri, Ezan, 155.

³⁰⁴ Sülemî, *Tabakâtü's-Süfiyye*, s. 159.

³⁰⁵ Feridüddin Attâr, *Tezkiretü'l-Evliyâ*, trc. Süleyman Uludağ, C: II, s. 41.

2.3. Semâ

Sözlükte işitmek, teğannî, şarkı dinlemek, beste, raks, çalgı, ünsiyet meclisi, vecd hâline geçmek, kulak kabartmak anlamlarına gelecek şekilde kullanılmıştır.³⁰⁶ Bir terim olarak tasavvuf literatüründe belli nağmeler ve makamlar eşliğinde terennüm edilen ilâhilerin ruhta oluşturduğu haz ve bedendeki coşkusu sebebiyle raks edip dönmek demektir.³⁰⁷ Tanımı “işitme” bağlamında ele alarak daha da genel söyleyecek olursak, semâ insana haz veren bir ahenk ve tatla işitmiş olduğu şarkı şiir, müzik, Kur’ân, nesir cinsinden her şeydir diyebiliriz.

İlk dönemlerden itibaren sûfiler semâyâ ilgi duymuşlardır. Ancak kastedilen günümüzde özel kıyafetler, belirli dönüş usulleri ve ney eşliğinde icra edilen seramoni kastedilmemektedir. O dönemde semâ Kur’ân tilaveti şeklinde gerçekleşirdi. Bununla birlikte konunun tâ başından beri İslam ulemâsı arasında tartışılmış olduğu da bir gerçektir. İlk dönem sûfî müelliflerden Ebû Tâlib el-Mekkî, semâ konusunda haram helal mübah olmak üzere üç hükmün olduğunu belirtmiştir. Hevâ ve şehvî arzulara uyularak yapılan semâyı haram olarak niterlerken, haram sözlerden oluşmayan ve aklî ölçülere uygun ve mahreminden dinlenen semâyı şüpheli, Hakk’a götüren yollara sevkeden semâyı da mübah olarak görmüştür.³⁰⁸ Sülemî semâ konusundaki ihtilafa değindikten sonra temkin ehli âriflerin semâsının müstehab olduğunu dile getirir.³⁰⁹ Bu konudaki sûfilerin genel kanaati, semâda ruhu besleyen insanları Allah’a yaklaştıran, gönüllere huzur ve rahatlama veren bir durumun hasıl olması sebebiyle onun ilâhî olduğu görüşüdür. Melâmîler başta olmak üzere semâyâ ilgisiz kalan tasavvuf grupları da olmuştur³¹⁰

Müellifimiz semânın önemine inanmış ve bizzat semâ yapmıştır. O semânın misak günüyle bağlantılı olduğunu söylemiştir. Sessiz sakin oturan birinin semâ

³⁰⁶ Cürçânî, *Ta’rifât*, s. 138; Ragıb el-İsfehânî, *Müfredat*, s. 353; Muhammed Ali ibn Ali Tehânevî, *Keşşâfî Istilâhâtü’l-Fünûn*, Dâr’u-Kahraman, İstanbul, 1984, C: II, s. 675; Abrürrezzâk Kâşânî, *Mu’cemü’l-İstilâhâtü’s-Süfiyye*, thk. Abdülâl Şahin, Dârü’l-Menâd, Kâhire, 1992, s. 203-204; Ethem Cebecioğlu, *Tasavvuf Terimleri & Sözlüğü*, s. 555, 556.

³⁰⁷ Ebû Nasr es-Serrâc Tûsî, *el-Lüma*, *İslam Tasavvufu*, haz. H. Kâmil Yılmaz, s. 261-290; Süleyman Uludağ, *İslam Açısından Müzik ve Semâ*, İstanbul, 1976, s. 219-224.

³⁰⁸ Ebû Tâlib el-Mekkî, *Kût’ul-Kulûb*, C : III, s. 257-258; Yüksel Göztepe, *Hâller ve Makamlar*, s. 574.

³⁰⁹ Sülemî, *Tasavvufun Ana İlkeleri Sülemî’nin Risaleleri*, Trc. Süleyman Ateş, s. 28; Yüksel Göztepe, *Hâller ve Makamlar*, s. 575.

³¹⁰ Süleyman Uludağ, *Cüneyd-i Bağdâdî*, s. 149.

hâlinde kıpırdanıp hareket etmeye başlamasını izah ederken şöyle der. Bezm-i eleste Rabbimiz ruhlara ben sizin Rabbiniz değil miyim? buyurduğunda onlar ilahi hitaba mazhar olmalarının hazzını ruhlarına sindirip derûnlarına yerleştirirler. Her ne vakit semâ dinleseler tekrar elest bezmindeki bu misakı hatırlarlar ve bu sebepten harekete geçip sallanmaya başlarlar. Dervişlerin üzerine ilahi rahmetin indiği üç yerden birinin de semâ anında olduğunu belirtir.³¹¹

İlk dönemden itibaren sûfilerinden Ebû Osman Hirî, (ö.298/910) Bündar ibn Hüseyin ve Cüneyd-i Bağdâdî'nin semânın dereceleri konusunda birbirlerine benzer bir şekilde üçlü bir tasnif yaptıkları görülmektedir. İlki mübtedilerin semâsı olup, semâ vesilesiyle bir takım yüce hâlleri dâvet hedefi güdülen semâdır ki bunda riyâ tehlikesi söz konusudur.³¹² İkincisi sâdıkların hâllerini düzeltmek gayretiyle hâl ve vakitlerine mutabık olarak yaptıkları semâdır. Üçüncüsü Allah'ın iradesi karşısında hiçbir varlığı arzu etmesi ve dilemesi söz konusu olmaksızın semâ eden müstakim ariflerin semâsıdır. Cüneyd'in semâ hakkındaki görüşlerinin yine tevhid düşüncesiyle yakından ilgili olduğunu görüyoruz. Çünkü ona göre bu üçlü tasnifin en üst derecesinde yapılan semânın gayesi kendi benliğinden tamamen kurtularak Hakk'ta fenâyâ ulaşmaktır. Kendi meclisinde semâ anında sayha atan bir genci bundan menetmesi de onun semâdaki iradiliği tasvip etmediğinin bir işaretidir.³¹³ Aslında semâdaki gaye kişiyi vecd ve fenâ haline taşımaktır. Bu ise tevhidin gerçekleşmesine vesiledir.

2.4. Havf

Havf sözlükte korkmak, endişe etmek, gürültü, korkma ve korkutmadaki yarışmada önde olmak, tedbirli davranmak gibi anlamlara gelmektedir.³¹⁴ Tasavvuf

³¹¹ el-Kuşeyrî, *Tasavvuf İlmine Dâir Kuşeyrî Risâlesi*, Süleyman Uludağ, s. 424.

³¹² “Müridin semâyı arzulaması tembellik alametidir.”(Kuşeyrî, *Risâle*, s. 427) diyen müellif mübtediler için semâyı vazifelerini aksatacağı gerekçesiyle tasvip etmemiştir.(Süleyman Gökbulut, “Cüneydî Çizgi”, s. 182.) Cüneyd semâ için, zaman-mekan-ihvan olmak üzere üç şart koşturmuştur. Bir müddet semâ yaptıktan sonra bu şartlar tam mânâsıyla yerine gelmediği için semâyı bıraktığına dâir bir rivâyet vardır.(Şihâbüddin Sühreverdî, *Gerçek Tasavvuf, (Avârifü'l-Meârif)* trc. ve thk. Dilaver Selvi, Semerkand Yay., İstanbul, 2010, s. 238-239.

³¹³ Serrâc, *el-Lüma, İslam Tasavvufu*, haz. H. Kâmil Yılmaz, s. 277.

³¹⁴ İbn Manzur, *Lisan'ül-Arab*, C: IX, s. 99; Ethem Cebecioğlu, *Tasavvuf Terimleri & Sözlüğü*, s. 257.

terminolojisindeki genel anlamı Allah'ın cezalandırmasından korkarak ma'siyeti terk etmektir. Genel kabul gören yaygın kullanıma göre istikbalde arzulan bir güzelliğin ele geçmeme endişesi ve hazzedilmeyen bir durumun vukua gelmesi çekincesi ve bundan ötürü kalbin yanması ve huzursuz olması hâlidir.³¹⁵

Havf, sâlik üzerindeki tesirleri nazarı itibara alındığında farklı derecelendirmelere ve isimlendirmelere tabi olur. Kabz, heybet, rehbet, haşyet bunlardan bazılarıdır. Kur'ân-ı Kerîm'de Allah'tan korkma, ekseriyetle haşyet kelimesiyle ifade edilmekle birlikte havf dahi hem Allah'tan hem de diğer varlıklardan korkma anlamlarında kullanılmıştır.³¹⁶ Hadîs-i şeriflerde ma'rifet, vera, gibi diğer tasavvufî kavramlarla ilintili olarak birçok defa zikredilmiştir.³¹⁷ Dinin birincil kaynaklarında üzerinde bu kadar sıklık ve hassasiyetle durulan havf konusu sahabeyi ve ilk zahidleri de önemli ölçüde etkilemiştir. Zühd hareketinin öncülerinden kabul edilen Hasan el-Basrî (ö.110/728) korku temelli tasavvuf anlayışını benimsemiş ve havf makamından en çok bahseden sûfilerden olmuştur.³¹⁸

Müellifimize gelince o yine bütün tasavvufî hayatını şekillendiren tevhid anlayışındaki bakış açısını burada da muhafaza etmektedir. Allah'tan korkmanın kendisini kabz hâline, ona karşı ümit beslemenin bast hâline soktuğunu; hakîkatın ona cem, Hakk'ın, fark hâlini yaşattığını; havf nedeniyle maruz kaldığı kabz hâlinin kendinden geçmesine neden olduğunu ancak recâ hâline döndürüldüğünde kendine gelebildiğini ifade etmektedir. Devamında hakikatin kendisine cem hâlini yaşattığında Rabbinin huzuruna çıkardığını; fark hâlini verince, kendisine kendisinden başka şeyleri gösterdiğini, kendisiyle arasına perde çektiğini belirten müellif, şunları söylüyor: *“Bütün bu hususlarda beni hareket ettiren, beni tutmayan, bana sıkıntı veren ünsiyet vermeyen yüce Allah'tır. Keşke O beni benden alsaydı da*

³¹⁵ Kelâbâzî, *et-Taarruf*, haz. Süleyman Uludağ, s. 147, Mustafa Kara, “Havf,” *TDV İslam Ansiklopedisi*, C: XVI, s. 529; Hucvirî, *Keşfu'l-Mahcûb, Hakikat Bilgisi*, haz. Süleyman Uludağ, s. 256; Yüksel Göztepe, *Haller ve Makamlar*, s. 332; Cürçânî, *Ta'rifât*, s. 110; Ragib el-İsfehânî, *Müfredat*, s. 213, 214.

³¹⁶ Âl-i İmran, 3/175; Nahl, 16/50-51; Mü'minûn, 23/115; Kıyâme, 75/36; Nîsâ, 4/123; Kehf, 18/1-4; Furkan, 25/ 23; Secde, 32/16.

³¹⁷ Tirmizî, Zühd, 8; Nesâî, Cihad, 8.

³¹⁸ Yüksel Göztepe, *Haller ve Makamlar*, s. 333; Ali Bolat, “Tasavvufun Doğuşu” (Ed. Kadir Özköse), *Tasavvuf El Kitabı*, Grafiker Yay., Ankara, 2015, s. 121-124.

mutlu kılsaydı. Ya da beni benden gâib kılsaydı da ferahlandırırsaydı.”³¹⁹ Görüldüğü üzere müellifin havf anlayışında da belirgin olan durum, fâili hakikin Allah oluşu ve kulun irâde ve ihtiyarının ortadan kalkmasıdır. Bağdâdî’nin tevhid görüşünün izleri havf telakkisinde de kendisini açık bir şekilde hissettirmektedir. Nitekim kişi kendisinden korkulmaya en çok lââyık olandan tanıdığı kadar korkar. Sevilmeye lââyık olanı da tanıdığı kadar sever.

2.5. Sıdk

Lügatte yalanın zıttı olup doğru olmak, vadinde durmak sözüne sadık olmak, tasdik etmek gerçeği söylemek, dost olmak ya da dost edinmek, özü sözü bir olmak, içi dışına uymak, gerçeğe mutabık hareket etmek anlamlarında kullanılmaktadır.³²⁰ Tasavvufî terim olarak da yalandan başka hiçbir şeyin kendini kurtaramayacağını bildiği halde bile doğruyu söylemek, helak olacağını bilse bile hak ve hakikatten ayrılmamak demektir.³²¹

Kur’ân-ı Kerîm’de sadıklarla birlikte olmak emredilmiş³²² olmakla birlikte sıdk kavramı da türevleriyle birlikte birçok ayette zikredilmektedir.³²³ Ayrıca hadis-i şerifte de şöyle buyrulmuştur: “*Şüphesiz ki işte ve sözde doğruluk hayra ve üstün iyiliğe yöneltir. İyilik de cennete iletir. Kişi doğru söyleye söyleye Allah katında sıddik olarak kaydedilir. Yalancılık, yoldan çıkmaya (fücûr) sürükler. Fücûr da cehenneme götürür. Kişi yalancılığı meslek edinince Allahkatında çok yalancı (kezzâb) diye yazılır*”.³²⁴

Peygamberlerin sıfatlarından biri olan aynı zamanda Hz. Ebû Bekir’in de lakâbı olan sıddıklık tevhid ve ma’rifet ölçüsünde elde edilebilecek bir mertebedir.

³¹⁹ Kuşeyrî, *Risâle*, s. 66-67.

³²⁰ Ragıb el-İsfehânî, *Müfredat*, s. 408-409; İbn Fâris, *Mu’cem*, C: III, s. 339; Ethem Cebecioğlu, *Tasavvuf Terimleri & Sözlüğü*, s. 567.

³²¹ Serrâc, *Lüma*, s. 220-221; Cürcânî, *Ta’rifât*, s. 151; H. Kâmil Yılmaz, *Anahatlarıyla Tasavvuf ve Tarikatlar*, s. 168.

³²² Tevbe, 9/119.

³²³ Bakara, 2/94, 117; Ahzab, 33/23, 24; Meryem 19/41, 54; Zümer 39/33, 60; İnsan 76/29, 30; Tekvir, 81/28, 29; Yunus, 10/2; Kamer, 54/54, 55; Nisâ 4/69; Muhammed 47/21.

³²⁴ Buhâri, Edeb 69; Müslim, Birr 103-105. Ayrıca bkz: Ebû Dâvûd, Edeb 80; Tirmizi, Birr 46; İbn Mâce, Mukaddime 7; Duâ 5.

Sıdkın sıhhatı tevhidin sıhhatinin delilidir. Kişi ne kadar sâdik ise o kadar muvahhiddir.

Müellif ise ihlâsın başlangıcı olarak gördüğü sıdkı tevhidin bidayet aşaması olarak değerlendirmiştir. Ona göre sıdk kişiyi ihlâsa ihlâs tevhide götürür.

Cüneyd-i Bağdâdî'ye göre sıdkın kişide bulunması iki türlüdür. Ya niyet ve itikad hâlinde ve yahutta fiil hâlinindedir. İhlâsı sıdktan üstün gören müellif sıdkı ihlâsın bidyeti kabul etmiş olup sıdkı üçlü bir tasnife tabi tutmaktadır:

- a) Dildeki doğruluk: Bu hâlde kişi lehine de aleyhine de olsa doğruluktan asla vazgeçmez. Tevil ve tedlisten kaçınır.
- b) Eylemlerdeki doğruluk: hayırlı ameller işlemek için bütün gayretini sarfeden nefsinin rahatını düşünmeyerek kendini doğru bildiği amelleri yapmaya adayan kişinin durumudur.
- c) Kalpteki doğruluk: Bu da bütün fiillerinde Hakk rızâsı dışında kalbinde hiçbir niyet taşımayan kişinin hâlidir.

Bu üç özellik bir kimsede bulununca o kişi artık sadıklardan yazılır. Sadıkın sıdkı kendisinin alameti gayr-i müfârikıdır.³²⁵

2.6. İhlâs

Lügatte öz, temiz, saf, hâlis, doğru, gönülden gelen dostluk, ibadette riyâdan uzak durmak, açık sözlü olmak, samimi olmak, bir şeyin özünü almak, Allah'ın dışında her şeyden uzaklaşmak, serbest, hür olmak gibi anlamlara gelmektedir.³²⁶ Tasavvufta, amellerde Allah rızâsını gözeterek samimi olmak gösteriş yapmaktan sakınarak ibadetlerinde samimiyeti gözetmek, bütün bunları yapabilmek için yine Cenab-ı Hakk'ın iradesine teslim olmak ve yaratılmışları aradan çıkarmak gibi anlamlara gelmektedir.³²⁷ Kur'ân-ı Kerîm'de riyânın zıttı olarak tanımlanan adına

³²⁵ Cüneyd-i Bağdâdî, *Resâilü'l-Cüneyd*, Şehid Ali Paşa, 1374, 63a. Müellif sıdk ve ihlâs arasındaki farka dâir müstakil bir risâle kaleme almış (Cüneyd-i Bağdâdî, *Resâilü'l-Cüneyd*, Şehid Ali Paşa, 61b-63b) ve sıdkı ihlâsın mukaddimesi kabul etmiştir. Bu başlık konuyla ilgisine binâen açılmıştır.

³²⁶ Ragıb el-İsfehânî, *Müfredat*, s. 292-293; Ethem Cebecioğlu, *Tasavvuf Terimleri & Sözlüğü*, s. 298.

³²⁷ el-Kuşeyrî, *Tasavvuf İlmine Dâir Kuşeyrî Risâlesi*, haz. Süleyman Uludağ, s. 289; Kelâbâzî, *et-Taarruf*, haz. Süleyman Uludağ, s. 149.

müstakil bir sûre bulunan ihlâstan sık sık bahsedilmekte hadisi şeriflerde de Müslümanın kalbinin asla hıyanette bulunmayacağı vasıf olarak zikredilmektedir.³²⁸

Sûfiler arasında ihlâstan bahsedenenlerin ilklerinden olan Cüneyd'in üstadlarından Hâris el-Muhâsibî, *Er-Riâye* adlı eserinde riyâyı bütün yönleriyle tahlil ederek ihlâsa ulaşma yollarını işaret etmiştir. Çünkü Muhâsibî'ye göre ihlâsa erişmek ancak amellerin riyâdan temizlenmesiyle mümkündür.³²⁹ Riyâ hadîs-i şerifte gizli bir şirk olarak geçmektedir. Riyânın zıddı olan ihlâsa riyâyı uzaklaştırıp şirke engel olduğu için tevhide ulaşmada önemli bir basamak olarak görmek mümkündür.

Nitekim, "*İhlas Allah'ın sevdiği kullarının kalbine attığı bir sırdır.*"³³⁰ hadisi kutsîsinden ilham alan müellifimiz "*İhlas Allah ile kul arasında bulunan bir sırdır; melek bilmez ki (sevabını) yaza, şeytan bilmez ki ifsad ede, hevâ ve heves bilmez ki saptıra.*" demiştir.³³¹ Burada dikkat çekilen mana ihlâsın tıpkı niyet gibi kalbe ait bir durum oluşudur. Bu sebeple kişileri ihlâslı ya da ihlâssız diye tanımlamak değil insanın, melek ya da şeytanın dahi yapabileceği bir iş değildir. Yine Cüneyd, ihlâsın sağlıklı olması için Allah'la olan muamelede nefis başta olmak üzere hiç kimsenin etkin olmaması gerektiğini belirtmektedir.³³² Diğer bir ifadesinde ise: "*İhlas, yaptığın iyi işleri görme hâlinin ortadan kalkması ve filden fani olmandır.*"³³³ demektedir. Müellifin ihlâs tariflerinde kendi iradesinin Hakk'ın iradesi karşısında yok farz edilmesi öne çıkmaktadır.

Cüneyd'e göre sıdka ulaşan sâlik daha ihlâs mertebesinin başındadır. Kul sadık olunca ona ihlâs bahşedilir. O halde ihlâs ubudiyyetle vasıflanmış kişilerin son mertebesidir. Sıdk kesbî ihlâs vehbîdir. Kula ihlâs bahşedilince artık o Rabbinin koruması altına girmiştir. Bu özel velâyet gerçekleştiği zaman kulun ibadeti artık nefsanîyyetle değil vahdaniyyet ile olur. Yani Rabbinin iradesi ve gözetiminde her türlü tehlikelerden korunmuş bir kulluk vardır. Bu da gerçek tevhidin başlangıcıdır.

³²⁸ Bakara, 2/36; Âl-i İmran, 3/15, 17, 134; Mâide, 5/32; Hucurat, 49/11, 12; v.d; İbn Mâce, Mukaddime, 18, İbn Hanbel, C: III, s. 325.

³²⁹ Hâris el-Muhâsibî, *Er-Riâye*, çev. Şahin Filiz, Hülya Küçük, İnsan Yay., İstanbul, 1998, s. 289-405.

³³⁰ Müslim, Birr, 21; İbn Mâce, Zühd, 9.

³³¹ el-Kuşeyrî, *Tasavvuf İlmine Dâir Kuşeyrî Risâlesi*, haz. Süleyman Uludağ, s. 291.

³³² Serrâc, *Lüma*, s. 290.

³³³ Serrâc, *Lüma*, s. 289.

Hakk'ı gördüğü için artık eşyadan azâdedir. Akıl artık onun için sakınılması gereken bir olgudur. Çünkü akıl kulluğun icaplarını kulluk düzleminde yerine getirebilmek için insana bahşedilmiş bir melekedir. Ancak kul başka bir hâle “olmadan önceki hâle” geçtiği için artık ona ihtiyacı kalmamıştır. Kul artık fiziken mevcut olmasına rağmen ferdiyyeti kalmamıştır.³³⁴

2.7. Hayâ

Lügatte mahcûbiyet, utanma, kaçınma, çekinme, edepli olma, mütevâzi olma, eziklik hissi yaşama gibi anlamlara gelen³³⁵ hayâ tasavvufî terim olarak nefsin, eleştirilme ve kınanma korkusundan ötürü bir işi yapmaktan çekinmesi ve geri durması anlamlarına gelmektedir.³³⁶

Kur'ân-ı Kerîm'de hayâ kavramı birebir zikredilmemiş olmakla birlikte Kuşeyrî, “(insan)Allah'ın kendisini görmekte olduğunu bilmez mi?³³⁷” ayetini hayâ konusuyla irtibatlandırarak kitabına dercetmiştir.³³⁸ Hadis-i şeriflerde hayâya sıklıkla atıf yapılmaktadır.³³⁹ Hz. Peygamber Allah'tan hakkıyla hayâ etmeyi başı ve içindikileri korumak ve dünya ziynetini terk etmek olarak tarif etmiş ve imanın tezahürü ve imandan bir şube olarak görmüştür.³⁴⁰ İman kişinin tevhideyle doğru orantılıdır. Hayânın imandan bir şube olarak görülmesi tevhide ilişkisini gösterir.

Cüneyd'in üstadlarından Muhâsibî'ye göre sâlikin ilahi tecelliden mahrumiyetinin ve perdelenmesinin sebebi hayânın azlığıdır. Ser'î Sakatî de hayâ ve üns'ün kişinin kalbinin kapısını çaldıklarını zühd ve vera varsa oraya yerleşeceklerini aksi halde çekip gideceklerini söyleyerek hayâ-üns ile vera-zühd arasındaki irtibata işaret etmiştir.

³³⁴ Cüneyd-i Bağdâdî, *Resâilü'l-Cüneyd*, Şehid Ali Paşa, 1374, v.63a.

³³⁵ İbn Manzur, *Lisan'ül-Arab*, C: XIV, s. 217; Ethem Cebecioğlu, *Tasavvuf Terimleri & Sözlüğü*, s. 257-258.

³³⁶ Ebû Abdi'r-Rahmân Muhammed ibn el-Huseyn es-Sülemî, *Tasavvufun Ana İlkeleri Sülemi'nin Risaleleri*, Trc. Süleyman Ateş, Ankara Üniversitesi Basımevi, Ankara, 1981, s. 127; Mustafa Çağırıcı, “Hayâ”, *TDV İslam Ansiklopedisi*, C: XVI, s. 554, 555; Süleyman Ateş, *İslam Tasavvufu*, Yeni Ufuklar Neşriyat, İstanbul, 2004, s. 356-360; Cürcânî, *Ta'rifât*, s. 94.

³³⁷ Alak, 96/14.

³³⁸ Yüksel Göztepe, *Haller ve Makamlar*, s. 427.

³³⁹ Buharî, Edep, 72, 77; İman, 3; Menâkıb, 23; Müslim, İman, 57, 58, 60; Fedâil 67; Ebû Davud, Sünnet, 14; İbn Mâce, Mukaddime, 9, Zühd, 17; İbn Hanbel, Müsned, 77, 88, 91, 92; Nesâ'î, İman, 16.

³⁴⁰ Tirmizî, Kıyâmet, 24; Buharî, İman 16; Müslim, İmân, 12, 57-59.

Hayâyı ma'rifet, müşahede, gibi kavramlarla ilişkilendiren, bâtinî temizliğin tevbe ve hayâ ile gerçekleşeceği görüşünde olan sûfîler, hayâyı günahattan, tazimden, keremden, haşmetten, nimetten ve kendini hakir görmekten kaynaklanan hayâ olmak üzere birkaç zaviyeden ele almışlardır.³⁴¹

İhsan mertebesine ulaşmış ve Allah'ı görüyormuşçasına ona ibadet eden sûfî artık Hakk'ın kendisine ikram ettiği nimetleri ve kendisinin bu nimetlere şükretmedeki yetersizliğini gördükten sonra hayâ mertebesine erişir.³⁴² Cüneyd-i Bağdâdî'ye göre insandaki bütün kibar ve naif tavırların kaynağı hayâdır. Hayâ kişinin tevhiddeki derecesini gösterir. Tevhidi sıhhatli olanın hayâ etmemesi düşünülemez. Gerçek muvahhid yapıp ettiği bütün ibadetlerinin asıl fâilinin Allah olduğunu bildiği için onlarla övünmek yerine hayâ eder. Yüce Allah'tan duyduğu hayâ onun gönlünden minnet sevincini alıp götürür.³⁴³

Bağdâdî, başka bir hayâ tanımında Allah'ın nimetlerini ve kendi kusurlarını görmenin akabinde bu iki hâlden ötürü kişide zuhur eden hissiyâta hayâ ismini vermektedir.³⁴⁴

2.8. Tevekkül

Lügatte vekil edinmek, bel bağlamak, güvenmek, işleri havale etmek, terk etmek, bırakmak, itimat etmek, gibi mânâlara gelmektedir.³⁴⁵ Tasavvufî terim olarak bir konuda elinden gelen bütün tedbirleri aldıktan sonra işi tamamen Allah'a havale etme, başkalarının elinde olandan ümit kesip, bütün benliği ile Allah'ın her işinde kendisinin vekili olduğu şuuru içinde olma şeklinde tarif edilmiştir.³⁴⁶ Kur'ân'ı Kerîm'de tevekkülle ilgili çok sayıda ayet vardır.³⁴⁷ Ayrıca hadislerde de bu konu üzerinde çokça durulmuştur.³⁴⁸ Tevekkül Kur'ân-ı Kerîm'de geçtiği bir çok ayette iman ile bağlantılı olarak kullanılmaktadır. Bir noktada kişinin tevekkül ile tevhidi

³⁴¹ Kuşeyrî, *Risâle*, s. 216; Yüksel Göztepe, *Haller ve Makamlar*, s. 431.

³⁴² Kuşeyrî, *Risâle*, s. 218.

³⁴³ Sülemî, *Tabakâtü's-Süfiyye*, s. 162.

³⁴⁴ Kuşeyrî, *Risâle*, s. 218.

³⁴⁵ Ragîb el-İsfehânî, *Müfredat*, s. 882-883; İbn Manzûr, *Lisan'ül-Arab*, C: XI, s. 736; Ethem Cebecioğlu, *Tasavvuf Terimleri & Sözlüğü*, s. 658.

³⁴⁶ Serrâc, *Lüma*, s. 49; Kelâbâzî, *et-Taarruf*, haz. Süleyman Uludağ, s. 151.

³⁴⁷ Âl-i İmran, 3/122, 159, 173; Nisâ, 4/81; Mâide, 5/11; Enfal 8/2, 61; Tevbe 9/51, 129 v.d.

³⁴⁸ Ahmet ibn Hanbel, *Müsned*, C: I, s. 403.

arasında bağ kurulmuştur. Allah tevekkül edenin mü'min ve muvahhid olduğunu vurgulamış mü'minlerin tevekkül etmesini emretmiştir.³⁴⁹

Sûfiler tevekkülü derecelere ayırmışlar ve onlara farklı anlamlar yüklemişlerdir.³⁵⁰ Bu sebeple tevekkülle yakından ilgili farklı bir takım kavramlar türemiştir. Bu bağlamda tevekkül, sika, tefviz, teslim, istislam kavramlarıyla yakından ilgilidir. Bunların arasında anlam farkları olmakla birlikte kalbin Allah'a güvenmesi hepsinde esastır. Ebû Ali Dekkâk'a göre tevekkül ilk, teslimiyet orta, tefviz son hâldir. Tevekkül ehli Hakk'ın vaadiyle, teslim ehli ilmiyle huzur ve sükûn bulur; tefviz ehli de Hakk'ın hükmüne razı olur. Tevekkül bütün mü'minlerin, teslim evliyânın ,tefviz tevhid ehlinin vasfıdır. Teslimiyeti Hz. İbrahim'in tefvizi de Hz. Muhammed'in vasfı olarak gösterenler vardır.³⁵¹ Gazâli'ye göre de tevekkül tevhidle ilgilidir. Bunu anlamak ve uygulamanın sebepleri dikkate alarak onlara güvenmenin şirk-i esbap tehlikesi taşıdığından güç olduğunu belirtir. Sebepleri tamamen ihmal etmek ise sünnete aykırıdır.³⁵²

Bağdâdî tevekkülü Allah'a karşı kulun olmazdan önceki hâli gibi olması şeklinde tarif ederek tevhidin mürâdifi olarak kullanmıştır.³⁵³ Aşağıda zikredilecek olan konuşmadan da anlaşıldığı üzere müellif kendi sıfatlarından sıyrılma, Allah'ın boyasıyla boyanma, çareyi terk etme gibi sözlerle hep bezm-i elestteki misaka atıfta bulunarak gerçek tevhidin ancak bu hâle ermekle mümkün olduğuna işaret etmektedir. Onun tevekkül anlayışında da tevhid görüşünün mündemiç olduğu gözlemlenmektedir.

Nitekim rızkın nerede aranması gerektiğini soran bir cemaate:

“Rızkınızın nerede bulunduğunu biliyorsanız orada arayın.” diyerek karşılık vermiş, onların:

“Allah'tan mı isteyelim” diye sorması üzerine:

³⁴⁹ Âl-i İmran, 3/ 121, 122, 159, 160; Nisâ,4/11; Tevbe, 9/51.

³⁵⁰ Hâce Abdullah el-Ensârî el-Herevî, *Menâzilü's Sâirîn Tasavvufîta Yüz Basamak*, Trc.Abrurrezzak Tek, Emin Yay., Bursa, 2008, s. 28-31.

³⁵¹ Kuşeyrî, *Risâle*, s. 167.

³⁵² Süleyman Uludağ, *Hayata Sûfî Gözüyle Bakmak, İnsan-İslam-İrfan*, Dergah Yay., İstanbul, 2017, s. 213.

³⁵³ Kelâbâzî, *et-Taarruf*, haz. Süleyman Uludağ, s. 151.

“Sizi unuttuğunu düşünüyorsanız hatırlatınız!” demiş; “O halde ne yapalım evimizde oturup tevekkül mü edelim?” demeleri üzerine:

“O’nu tecrübe etmek şüpheye düşmek anlamına gelir” cevabıyla şaşırانların :
“Peki çare nedir?”suâline:

“Çare, çareyi terk etmektir” diyerek karşılık vermiştir.³⁵⁴

Yukarıdaki konuşmadan da anlaşılacağı üzere Cüneyd tevekkülü bir duyuş hissediş olarak algılamış ve asıl olanın kendi irade ve ihtiyarını terk etmek olduğunu vurgulamıştır. Yapılan bütün eylemler sonucunda hakiki mütevekkil bir fayda elde etmeyi düşünmemeli yapıp ettiği her şeyi sırf Allah emrettiği için yapmalıdır. Tedavi olmak, çalışmak kazanmak hep bu anlayışla yapılmalıdır. Asıl olan kişinin kendi iradesini Hakk’ın iradesine teslim etmektir. Bu durum kişiyi önce teslimiyet sonra da tevhidin zirvesi olan fenâ haline götürür.

Cüneyd, Şamlıların tevhid ve tevekkül hakkındaki sorularına verdiği cevapta “Tevekkül kalbin amelidir tevhid kalbin sözüdür.” demiştir.³⁵⁵ Müellif bu tarifinde tevekkül ve tevhid ilişkisine dikkat çekmiştir. Tevhidin neticesi olarak oluşan tevekkülü kişiyi Allah’a tam bir sadakat ve güven duygusuna sevkettiğinden dolayı kalbe ait bir eylem olarak nitelemiştir. Cüneyd, “Tevhid, kulun Allah’ın huzurunda bir karaltı ve hayâlet gibi olmasıdır”³⁵⁶ sözüyle fenâ mertebesine işaret ederek tevhidin kendi beşerî vasıflardan ve irâdî davranışlardan uzak olmayı istilzam ettiğini dile getirmektedir.

2.9. Ubûdiyet

Ubûdiyet sözlükte kölelik, bendelik, tevazu, kulluk etme, mahviyet, zilleti izhar etme gibi manalar içermekle birlikte³⁵⁷ tasavvuf literatüründe Allah’a verilen sözde durma, ilahi sınırları koruma, Rabb’inin verdiği razi olma vermediğine kalbinde hiçbir sıkıntı duymadan katlanma gibi anlamlara gelmektedir.³⁵⁸ Yaratıcının

³⁵⁴ Kuşeyrî, *Risâle*, s. 376.

³⁵⁵ Kuşeyrî, *Risâle*, s. 47.

³⁵⁶ Huevirî, *Keşfu’l-Mahcûb, Hakikat Bilgisi*, haz. Süleyman Uludağ, s. 416.

³⁵⁷ Ragib el-İsfehânî, *Müfredat*, 542-543; Ethem Cebecioğlu, *Tasavvuf Terimleri & Sözlüğü*, s. 667.

³⁵⁸ Cürçânî, *Ta’rifât*, s. 168; Yüksel Göztepe, *Haller ve Makamlar*, s. 481.

hoşnutluğunu elde etmeye matuf bütün davranışlar ubûdiyet başlığı altında değerlendirilebilir.³⁵⁹

Kur'ân-ı Kerîmde kulluk ile ilgili çok sayıda ayet vardır.³⁶⁰ Ancak sûfiler bu makamı “*Ben insanları ve cinleri ancak bana ibadet etsinler diye yarattım.*”³⁶¹ ayetine dayandırırılar. “*Sana ölüm gelinceye kadar Rabbine ibadet et.*”³⁶² ayeti ubûdiyetin insanın hayatının sonuna kadar devam edeceğini gösterir. Kişi Allah'ı tanıdığı kadar O'na kulluk edebilir, kulluğunu ve kurbiyetini gerçekleştirdiği kadar da tevhidden nasiplenebilir.

Gerçek kulluğun, ancak ibadetteki lezzette sakin ve mukim olma hâli, hareket ve faaliyetlerine güvenme hâlinin terkiyle mümkün olduğuna işaret eden Cüneyd-i Bağdâdî'nin şer'î hassasiyetini tevarüs eden³⁶³ Kuşeyrî'ye göre gerçek ubûdiyetin tahakkuk etmesi ancak sâlikin kendi iradesini terk ederek küllî iradeye yok olmasıyla mümkündür.³⁶⁴ İradenin yok edilip küllî iradeye teslim olmanın lüzûmu ilk dönem sûfilerinin üzerinde çokça durdukları bir durumdur. Muhasibî'ye göre kulluk: “*nefsinde bir mülk görmemen ve nefsinin hiçbir fayda ve zarara malik olmadığını bilmendir.*”³⁶⁵ Ebû Abdullah Mağribî'ye (ö.271/884) göre ise: “*ubûdiyetin varlığını iddia eden kimse hâlâ muradı bakî olduğu için iddiasında yalancıdır. Ubûdiyet ancak muradı tamamen yok olan kimse için sahih olur. Bu kimsenin de kendi muradı yerine efendisinin muradı kâim olur. Kendi ismi sanki hiç duyulmamış gibi olur.*”³⁶⁶ Dikkat edilirse gerek Muhâsibî gerekse Ebû Abdullah, ubudiyeti fenâ hâliyle izah etmektedirler. Fenâ hâli ise tevhidin en üst noktasıdır.

Âriflerin son makamı olarak hürriyeti gösteren Cüneyd'e göre Hakk'a hakîki kulluğun gerçekleşebilmesi için O'nun dışındaki tüm şeylerden azâde olmak icabeder. Gerçek manadaki özgür kişiler yani “*ahrâr*” işte bunlardır.³⁶⁷ Allah'tan

³⁵⁹ H. Kâmil Yılmaz, *Anahatlarıyla Tasavvuf ve Tarikatlar*, s. 156.

³⁶⁰ Fatiha, 1/4; Bakara, 2/21; Âl-i İmran 3/64; Mâide, 76; Hud, 11/2, 26; 36; Ankebut; 29/56; Şuarâ, 26/213, v.d.

³⁶¹ Zâriyât, 51/56.

³⁶² Hicr, 15/99.

³⁶³ Yüksel Göztepe, *Haller ve Makamlar*, s. 489.

³⁶⁴ Yüksel Göztepe, *Haller ve Makamlar*, s. 486.

³⁶⁵ Sülemî, *Tabakâtü's-Sûfiyye*, s. 59.

³⁶⁶ Sülemî, *Tabakâtü's-Sûfiyye*, s. 244-245; Yüksel Göztepe, *Haller ve Makamlar*, s. 486.

³⁶⁷ Serrâc, *el-Lüma, İslam Tasavvufu*, haz. H. Kâmil Yılmaz, s. 364.

başkaca herhangi bir şeyin kulu kölesi olan asla Allah'a kulluğunu bihakkın ifâ edemez. Dolayısıyla özgür olamaz.³⁶⁸ Cüneyd'e göre ibadetin lezzetiyle yetinme ve oyalanma, yapıp ettiklerine güvenme hâli terkedilmedikten sonra ubûdiyet hakkıyla tahakkuk etmez.³⁶⁹

Tevhidin ve ubudiyetin nihayette elde edilebilecek makamlardan olması aralarındaki münasebeti ortaya koyması açısından önemlidir. İlk dönem sûfleri ve Cüneyd'in de mensubu olduğu Bağdat ekolünün hakîki tevhide yanyana gördükleri ubûdiyyet tahakkuk etmeden tevhide ulaşamayacağı âşikardır.

2.10. Ma'rifet

Ma'rifet sözlükte âşinalık, hissetmek, bilmek, tanımak, idrak etmek, idare etmek, ikrar etmek, aramak, sezme, ihsan gibi anlamlara gelmektedir.³⁷⁰ Sûfi literatüründe birçok farklı tarifi olmakla birlikte kişinin şahsî deneyimleri sonucunda ulaştığı tecrübî bilgi, irfan olarak tanımlanmıştır.³⁷¹ Ma'rifetle bilgi arasında kaynakları bakımından farklılık vardır. Ma'rifet kalp, sır, ilham, keşf, ruh kaynaklarından Allah, Allah'ın sıfatları, gayb alemi ve fiilleri hakkında edinilen bilgidir.³⁷²

Kur'ân-ı Kerîm'de ma'rifet kavramı yerine daha çok ilim ve hikmet kavramları kullanılmıştır. Ancak “Allah'ı hakkıyla takdir edemediler”³⁷³ ayeti başta olmak üzere bu manayı işaret eden ayet-i kerîmeler bulunmaktadır.³⁷⁴ Ayrıca “Ben insanları ve cinleri ancak bana ibadet etsinler diye yarattım”³⁷⁵ ayetindeki “ليعبدون”

³⁶⁸ Sülemî, *Tabakâtü's-Süfiyye*, s. 158.

³⁶⁹ Feridüddin Attâr, *Tezkiretü'l-Evliyâ*, trc. Süleyman Uludağ, C: I, s. 39.

³⁷⁰ İbn Manzur, *Lisan'ül-Arab*, C: IX, s. 241; Cürçânî, *Ta'rifât*, s. 249; Süleyman Uludağ *TDV İslam Ansiklopedisi* “Ma'rifet,” C: XXVIII, s. 54.

³⁷¹ Serrâc, *Lüma*, s. 33, 36; Kelâbâzî, *et-Taarruf*, haz. Süleyman Uludağ, s. 193-195.

³⁷² H. Kâmil Yılmaz, *Anahatlarıyla Tasavvuf ve Tarikatlar*, s. 221; Ethem Cebecioğlu, *Tasavvuf Terimleri & Sözlüğü*, s. 413.

³⁷³ En'am, 6/91.

³⁷⁴ Bakara, 2/89, 146, 223; Âl-i İmran, 3/18; En'am, 6/114; Mâide, 6/82, 83, 98; Nahl, 16/83; Ra'd, 13/19; Yusuf, 12/58; Enfâl, 8/60; Muhammed, 47/19; Tâhâ, 20/110, 114; Zümer, 39/9; Hûd, 11/14; Rûm, 30/56; Kasas, 28/80; Ankebût, 29/43; Neml, 27/40; Hadîd, 57/17.

³⁷⁵ Zariyât, 51/56.

ifadesinin “ليعرفون” şeklinde yapılan tefsiri sahabenin büyüklerinden olan İbn Abbas’a aittir³⁷⁶

Ma’rifetten ilk söz eden sûfi Cüneyd’in üstadlarından olan Maruf el-Kerhî’dir.(ö.200/816) Ayrıca Muhâsibî de ma’rifet üzerinde durmuştur.³⁷⁷ Bağdâdî, ma’rifetle ilgili bir soruya şöyle cevap vermiştir: “*Ma’rifet en sonunda varılacak noktayı kalbin görmesi, arifin az ya da çok hiçbir tasarrufta bulunmamasıdır.*”³⁷⁸ Ma’rifet Allah’ın büyüklüğünün kavranamayacağının bilinmesi ve ikrar edilmesidir. Aslında bu söylenenler bile ma’rifetin dolayısıyla tevhidin kendisine zıttır. Çünkü bilen ve bilinenin varlığından söz etmek bir düailiteden bahsetmek demek olur ki bu gerçek tevhide manidir. Ancak ifadenin ve dilin alanının sınırlılığı bizi bu kavramları kullanmak zorunda bırakmaktadır. Zaten sûfilerin yaşadıkları hâli izah ederken maruz kaldıkları bu alan, onların anlaşılmasını zorlaştıran hatta bazen yanlış anlaşılmasına neden olan bir durumdur.

Cüneyd’e göre Allah hakkındaki bilgi düzeyi herkeste eşit değildir. Bilinmek istenen Hakk bir olduğu için bilinecek şey de birdir. Ancak insanların irfan düzeylerindeki farklılık nedeniyle ma’rifetin de dereceleri vardır. Ma’rifet kişide istikrarlı olursa artık daha üstün bir mertebe olan yakîn düzeyine erişir. Nefsini tanıma Rabb’ini tanımanın ön adımındır. Dolayısıyla iki türlü ma’rifet vardır. Sûfiler Rabb’lerini tanımak için kendilerini tanıma üzerinde hassasiyetle durmuşlardır. Arif’in kim olduğu sorusuna müellif “*suyun rengi kabın rengini aldı.*” diye yanıt verirken ilahi tecelliler esnasındaki edilgenlikten bahsetmektedir.³⁷⁹ Bu söz Cüneyd’in tevhid görüşünün en veciz ifadesidir. Nasıl ki su renksiz oluşuyla içine konulduğu kabın rengine bürünüyor ve sanki onun rengindeymiş gibi görünüyorsa muvaahhid de tıpkı suyun renk vasfından azâde oluşu gibi bütün sıfatlarından sıyrılarak Hakk’ın bütün sıfatlarıyla kendi üzerindeki tecellisine mazhar olur. Kulun üzerinde câri olan bütün sıfat ve fiillerin asıl fâili Cenâb-ı Hakk’tır. Cenab-ı Hakk

³⁷⁶ Ebû Abdullah Muhammed ibn Ahmed el-Ensârî el-Kurtubî, *el-Câmi’ li-Ahkâmi’l-Kur’ân*, Dâr’ü ihyâi’t-Türâs el-Arabî, Beyrut, 1985, C: XVI, s. 55.

³⁷⁷ Yüksel Göztepe, *Haller ve Makamlar*, s. 503.

³⁷⁸ Kelâbâzî, *et-Taarruf*, haz. Süleyman Uludağ, s. 193.

³⁷⁹ Ebu Nuaym, *Hilyetü’l-Evliyâ*, C: X, s. 278; Sülemî, *Tabakâtü’s-Sûfiyye*, s. 160.

hakkındaki ma'rifetin sıhhati ile hakîkî bir tevhid anlayışının oluşmasında böyle kuvvetli bir ilişki vardır.

2.11. Muhabbet

Lügatte sevgi göstermek beğenmek, sevimli olmak, hoşlanmak, sevmek, meyletmek, heyecanlanmak, rağbet etmek, üstün tutmak gibi anlamlara gelir.³⁸⁰ Tasavvufî terim olarak muhabbet, kişinin sevdiğine gark olarak onun hâliyle hâllenmesi ve bu halden dolayı tercih ve iradesinin etkinliğini yitirmesidir.³⁸¹ Allah ile kulu arasında, Allah'tan başlayıp kulda kök salan karşılıklı sevgi ve dostluk gibi anlamlara da gelmektedir.³⁸² Bu sevginin Allah'tan başlayarak kula doğru olmasını sûfîler *Allah onları, onlar da Allah'ı severler*³⁸³ ayetiyle irtibatlandırır. Onlara göre aşkın temeli muhabbettir. Çünkü kişinin bir şeye meyletmesinin ve ona karşı muhabbet beslemesinin temelindeki sebeplerden birisi de varlıklar arasındaki münasebet ve benzer sıfatlardır. *“Allah'ın insana kendi ruhundan üflemesi”*³⁸⁴ hasebiyle bir benzerlik söz konusudur. Çünkü *“Rahman insanı kendi sûretinde yaratmıştır.”*³⁸⁵ Ayrıca Allah'ın ahlakıyla ahlaklanma anlayışı da bunu güçlendiren başka bir delildir.³⁸⁶

Sûfîler, bazı insanların Allah'ın dışında edindikleri putları Allah'ı sever gibi sevmelerinin yerilmesini, iman edenlerin en çok Allah'ı sevecekleri hitabını³⁸⁷ eğer Allah'ı seviyorsanız bana uyun ki Allah da sizi sevsin³⁸⁸ ayetini ve yukarıda zikredilen *“onlar Allah'ı, Allah da onları sever.”* buyruklarını muhabbetin esası addetmişlerdir. Yine Hz. Peygamberin *“Allah'a kavuşmayı arzu edene Allah'ın da kavuşmayı arzu edeceği”*³⁸⁹ kavli ve Cenab-ı Hakk'ın *sevdiği kişinin tutan eli, gören*

³⁸⁰ Ragıb el-İsfehânî, *Müfredat*, s. 214-215; İbn Fâris, *Mu'cem* C: II, s. 26-27; Yüksel Göztepe, *Hâller ve Makamlar*, s. 517-518.

³⁸¹ es-Sülemî, *Tasavvufun Ana İlkeleri Sülemî'nin Risaleleri*, trc. Süleyman Ateş, s. 31.

³⁸² Serrâc, *Lüma*, s. 56, 57; Kelâbâzî, *et-Taarruf*, haz. Süleyman Uludağ, s. 161, 162.

³⁸³ Mâide, 5/54.

³⁸⁴ Secde, 32/9.

³⁸⁵ Buhârî, *İsti'zan*, 1; Müslüm, *Birr*, 11.

³⁸⁶ H. Kâmil Yılmaz, *Ana Hatlarıyla Tasavvuf ve Tarikatlar*, s. 303.

³⁸⁷ Bakara, 2/165.

³⁸⁸ Âl-i İmran, 3/31.

³⁸⁹ Buhârî, *Rikâk*, 21; Müslim, *Zikir*, 5.

*gözü, yürüyen ayağı olurum*³⁹⁰ müjdesi sûflerin muhabbet telakkilerinin şekillenmesinde başat etkenler olmuştur.³⁹¹

Cüneyd'in iki büyük ve önemli üstadının muhabbet konusundaki görüşlerinin kendisi üzerinde önemli tesirleri olduğu açıkça görülmektedir. Serî: “*Seven sevdiğine ben diye hitab etmedikçe iki kişi arasındaki muhabbet gerçekleşmiş olmaz.*”³⁹² ve “*Allah'ım bana aramıza perde koyma dışında ne ile azap edersen et ama ne olur bununla azap etme.*”³⁹³ sözü ile, Muhâsibî'nin: *Muhabbet bütün varlığınla bir şeye meyletmen, sonra da onu malına canına ve nefesine tercih etmen daha sonra bütün sırrın ve zahirinle ona itaat etmen, buna rağmen onu sevme konusunda kendini kusurlu görmendir*³⁹⁴ telkininin Bağdâdî üzerinde belirleyici olduğu hissedilmektedir.

Cüneyd'in muhabbet anlayışının temelinde yine tevhid algısının etkili olduğu gözlemlenmektedir. Ona göre kul kendi irade ve tercihlerinden vazgeçerek Hâlik-ı zü'l-Celâl'e vasıl olur. Yaradanın hakkını ifâ etmek maksadıyla tüm gayretini seferber eder ve O'na kalpten yönelir. O'ndan gelen nur kendini kuşatır ve Rabb'inin aşkını yudum yudum içer. Cebbâr olan Allah gayb perdelerinin ardından ona tecelli eder. Nihayet kul hadîs-i şerifteki müjdeye nâil olur. Onun yürümesi, konuşması, hareketi ve sükûnu kısacası her işi Allah ile olur.³⁹⁵ En nihayet sevenin sıfatlarına karşılık sevgilinin sıfatları, onun üzerinde câri olur.³⁹⁶ Âşıkın iradesi mâşukunda yok olur.

2.12. Rızâ

Sözlükte rızâ memnun olma, seçme, kabul etme, beğenme, yetinme, tercih etme, tasvip etme, hoşnut olma, şikayet etmeme, sızlanmama anlamlarına gelir.³⁹⁷ İstilah manası olarak rızâ genellikle Allah'ın takdirine kalbin sükûnet içinde râzı

³⁹⁰ Buhârî, Rikâk, 38; İbn Mâce, Fiten, 16.

³⁹¹ Yüksel Göztepe, *Hâller ve Makamlar*, s. 518-519.

³⁹² Kuşeyrî, *Risâle*, s. 324.

³⁹³ Sülemî, *Tabakâtü's-Sûfiyye*, s. 51.

³⁹⁴ Kuşeyrî, *Risâle*, s. 324.

³⁹⁵ Kuşeyrî, *Risâle*, s. 327.

³⁹⁶ Serrâc, *el-Lüma, İslam Tasavvufu*, haz. H. Kâmil Yılmaz, s. 57.

³⁹⁷ Ragıb el-İsfehânî, *Müfredat*, s. 282; Ethem Cebecioğlu, *Tasavvuf Terimleri & Sözlüğü*, s. 517.

olması anlamında kullanılmıştır.³⁹⁸ Fecr sûresi 27 ve 28. ayetlerde geçen “*Ey itminana ulaşmış nefis, sen Rabb’inden razı Rabb’in de senden razı olarak Rabb’ine dön.*” hitabı sûfîlerin rızâ kavramını açıklama noktasında en çok müracaat ettikleri referans olmuştur. Daha başka birçok ayette rızâ konusu geçmektedir.³⁹⁹ Bir hadisi şerifte “*Allah’ın Rab olduğuna razı olanlar imanın lezzetini tadar.*”⁴⁰⁰ buyurulmaktadır. Bunun gibi daha birçok hadisi şerifte rızâyâ atıfta bulunmaktadır.⁴⁰¹

Cüneyd-i Bağdâdî’nin üstadı kabul edilen Muhâsibî’ye göre rızâ, Rabb’inin senin için takdir ettiği şeyi sevinçle karşılaman, fâili Hakikî’nin tüm fiillerine kalp hoşnutluğu içinde teslim olmandır.⁴⁰² Cüneyd-i Bağdâdî’ye göre de rızâ, Allah’ın kaza ve kaderini cemâl ve celâl tecellilerini lütuf ve kahrını gönül hoşluğu ile karşılayabilmektir. Bu hâle ulaşmış kişilerde buldukları her durumdan memnun olma hâli gözlenir. Kendisi rızâyı kulun tercihinin ortadan kalkması daima Allah’ın iradesi ve tercihinine göre hareket etmesi olarak tarif etmiştir.⁴⁰³

Bağdâdî tevhid ekseninde vücuda getirdiği görüşünü birbiriyle uyumlu ve bütünlük arzedecek şekilde bina etmiştir. Onun düşüncesinde bütün kavramlar tevhid fikri ile uyumlu ve bağlantılıdır. Rızâ ve ma’rifetin sıhhati tevhidin sıhhatinin delilidir. Müellifimize göre Allah’tan razı olma hâlinin sürekliliği sayesinde O’nun hakkındaki ma’rifeti de doğru olur.⁴⁰⁴ Ma’rifetinin doğruluğu rızâsının sıhhatini ve derecesini artırır. Böylelikle tevhidi de hakiki tevhid olur.

Cüneyd’e rızânın ne demek olduğu sorulunca iradeyi kaldırmaktır diye cevap vererek⁴⁰⁵ fenânın son mertebesi olan *fenâ’ül-fenâ’ya* işaret ettiği açıkça görülmektedir.

³⁹⁸ Serrâc, *Lüma*, 52; 152; Cürcânî, *Ta’rifât*, s. 111.

³⁹⁹ Mâide, 5/119; En’âm, 6/164; Tevbe, 9/72; Rahman, 60; 55/Beyyine, 98/8.

⁴⁰⁰ Müslim, İman, 11; İbn Hanbel, C: V, s. 191.

⁴⁰¹ Nesâî, *Sehv*, 62; İbn Hanbel, C: I, s. 308, V, 91; Müslim, İman, s. 11.

⁴⁰² Şahin Filiz, “Muhâsibî ve Bazı Tasavvufî Problemler”, *Selçuk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, S: IV, 1991, s. 181-186.

⁴⁰³ Serrâc, *Lüma*, s. 80; Kuşeyrî, *Risâle*, s. 426.

⁴⁰⁴ Sülemî, *Tabakâtü’s-Süfiyye*, s. 162.

⁴⁰⁵ Serrâc, *el-Lüma*, *İslam Tasavvufu*, haz. H. Kâmil Yılmaz, s. 52.

Kendisini Cüneyd'e nispet eden Hucvirî'ye göre ise asıl rızâ Hakk'ın senin için seçtiği şeyi seçmendir.⁴⁰⁶ İbn Hafif de benzer bir tanımla kişinin kalbinin Rabb'inin iradesine muvâfakatıdır demektedir.⁴⁰⁷

Sufilerin rızâ konusundaki genel kanaatleriyle uyumlu olarak Bağdâdî de rızâyı, iradeyi Hakk'ın iradesine râm etmek olarak tanımlayarak hem sûfî çizgideki yorumlara hem de kendi tevhid anlayışına uygun bir yaklaşım sergilemiştir. Şunu da belirtmeliyiz ki kişi Hakk'ın rızasını ancak tevhidde kat ettiği derece kadar kazanabilir.

⁴⁰⁶ Hucvirî, *Keşfu'l-Mahcûb, Hakikat Bilgisi*, haz. Süleyman Uludağ, s. 285.

⁴⁰⁷ Kuşeyrî, *Risâle*, s. 195.

SONUÇ

Zühhd döneminin yerini tasavvuf dönemine bıraktığı ve tasavvufun bağımsız bir disiplin olarak teşekkül etmeye başladığı III/IX. asırda yaşamış Cüneyd-i Bağdâdî, fikirleriyle yaşadığı dönemden bugüne kadar etkisini devam ettirmiş önemli bir şahsiyettir. Onun görüşleri ulemânın ekseriyetinin nezdinde kabul görmüştür.

Buraya kadar tevhidin lügat ve terim olarak anlamlarını, Kur'ân ve Sünnetteki yerini, ilk dönem İslam felsefesi ve kelâm disiplinlerinde tekâbül ettiği noktayı ortaya koymaya gayret ettik. Diğer tasavvuf kavramlarının tevhidin gerçekleşmesinde birer basamak konumunda olduklarını izah etmeye çalıştık. Daha sonra ilk dönem sûflerinin tevhid görüşünü ve Cüneyd-i Bağdâdî'nin buradaki konumunu tespit etme yoluna gittik. Tasavvuf literatüründe kullanılan kavramların Cüneyd'in tasavvufî düşüncesinde tevhid eksenli şekillenmesini ifade etmeye çalıştık.

Cüneyd'in tesir alanı kendi muâsırlarıyla sınırlı kalmayıp Kuşeyrî' den Gazâlî' ye İbn Teymiyye ve İbn Kayyim el-Cevziyye'den İbn Arabî'ye kadar geniş bir alana yayılmıştır. “Seyyidü't-Tâife,” “Tâvûsu'l-Ulemâ,” “Tâcü'l-Ârifin” gibi isimlerle anılması onun tasavvuf tarihi açısından önemine ve kurucu rolüne işaret etmektedir.

Tevhidi, kelâm ve felsefenin alanından tasavvufun alanına taşıyarak onun, zihnî bir algı olmasından öte, tecrübî alana ait olduğunu söz ve davranışlarıyla bize göstermiştir. Ayrıca tasavvuf anlayışını sistemli bir şekilde oluşturarak bütün kavramlara tutarlı ve birbiriyle uyumlu tevhîdî bir bakış getirmiştir. O tenzih ve teşbihte tenzihe daha yakın durmuş ama aynı zamanda aklın alanının sınırlılığına da vurgu yapmıştır.

O, rızâyı, kulun iradesinin ortadan kalkarak Rabb'inin tercihine razı olması olarak tarif ederken ihlâsı, yapılan iyi işleri görme hâlinin ortadan kalkması ve kişinin fiilinin fâili olarak şahsını bilmesinden vazgeçmesi ve lâ fâile illallah diyebilmesi olduğunu ifade etmiştir.

Bağdâdî, gerçek mütevekkilin hâlini, Allah'a karşı, kulun olmadan önceki hâli gibi olarak nitelemiş, gerçek ârif Rabb'inin huzurunda bir karaltıdan bir hayalden ibârettir diyerek bütün tasavvufî kavramlara tevhid nazarıyla bakışını burada da muhafaza etmiştir. Kişiyi kabz haline koyan da bast haline çıkarıp ferahlandıran da O'dur diyerek yaşanan bütün hâllerde ilahî iradenin etkin oluşuna vurgu yapmıştır. Sâlikin bütün davranışlardaki nezâket ve naifliğin ma'rifetullahtan neşet ettiğini, tevhid denizine garkolmuş bir insanın ne günahattan ne de tevbeden haberi olacağını çünkü muvahhidin vücudunun Hakk'ın kuşatması ve galebesi altında olduğundan hiçbir irade ve ihtiyarının kalmayacağını ifade ederek tevhid anlayışının temelinin kulun iradesinin Hakk'ın iradesinde kaybolması olduğunu belirtmiştir.

Cüneyd, hâlis hürriyet, Hakk'a köleliktedir ve O'ndan başkasına kul olanlar asla özgür olamazlar diyerek günümüz özgürlük anlayışının sahip olması gereken istikameti bize sarıh bir şekilde göstermiştir. Karşılıklı çıkar ilişkisine dayalı sevgi ve muhabbetin asla gerçek bir sevgi olmadığını, âşığın iradesi mâşukunda yok olmadıkça ve sevdiğinin sıfatları sevenin sıfatlarının yerine geçmedikçe gerçek muhabbet ve sevgiden söz edilemeyeceğini belirterek günümüzde de önemli bir sorun olmaya devam eden bir meseleye çözüm önerisi sunmuştur.

Sahv anlayışı aşırı söylemlerden uzak dengeli ve genel çevrelerin anlayabileceği bir üslûpla, günümüz tasavvuf problemlerine hâlâ güçlü bir çözüm önerisi olmayı sürdürmektedir. Şeriat-Tarikat dengesinin kurulmasında Ehlisünnet-Tasavvuf ilişkisinin sağlıklı bir zemin üzerinde yürütmesinde müellifin teklifleri taptaze ve sonuca ulaştıracak güç ve dirilikte karşımızda durmaktadır.

Bu çalışmamızda ortaya koymaya çalıştığımız temel iddiamız, Cüneyd-i Bağdâdî'nin tevhid anlayışının, İslam Medeniyetinin vadettiği dünya ve ahiret saadetinin temininde herkesçe uygulanabilir zevkten hâlî olmayan dengeli ve ölçülü öneriler sunuyor oluşudur.

KAYNAKÇA

- ABDÜLKADİR Ali Hasan, *The Life, Personality and Writings of Al-Junayd*, The Trustees of the E.J.W. Gibb Memorial, London, 1976.
- ACLÛNÎ İsmail b. Muhammed, *Keşfu'l Hafâ*, Ahmet el-Kalaş, Dâru't-Turâs, Kâhire, trs.
- AFÎFÎ Ebu'l-Alâ. *Tasavvuf, İslam'da Manevî Hayat*, trc. Ekrem Demirli-Abdulah Kartal, İz Yayıncılık, İstanbul, 2004.
- AHLWARDT W. *Die Handschriften-Verzeichnisse der Königlihen Bibliothek zu Berlin, Actzehnter Band, Verzeichniss der Arabischen Handschriften*, Berlin, A Asher&co, 1894.
- AHMET İBNİ HANBEL, *Müsned*, I, Müessesetü Kurtuba, Kahire trs.
- AKBULUT Ahmet, *Sahabe Devri Siyasi Hadiselerinin Kelâmî Problemlere Etkileri*, İstanbul: Birleşik Yayıncılık, 1992.
- ARBERRY A. J. *Tasavvuf*, çev. İbrahim Kapaklıkaya, Gelenek Yay. İstanbul, 2004.
- AŞKAR Mustafa, *Tasavvuf Tarihi Literatürü*, İz yayıncılık, İstanbul, 2015.
- ATEŞ Süleyman, *İslam Tasavvufu*, Yeni Ufuklar Neşriyat, İstanbul, 2004.
- ATEŞ Süleyman, *Tasavvufun Ana İlkeleri Sülemî'nin Risaleleri*, Ankara Üniversitesi Basımevi, Ankara, 1981.
- ATEŞ Süleyman. *Cüneyd-i Bağdâdî, Hayatı Eserleri ve Mektupları*, Yeni Ufuklar Neşriyat, trs.
- ATTÂR Ferîdüddîn, *Tezkiretü'l-Evliyâ*, trc. Süleyman Uludağ, Mavi Yayıncılık, İstanbul, 2002.
- BAĞDÂDÎ Hâtibu'l, *Tarihu Bağdat ev Medinetü's-Selam*, Dâru'l-Kutübü'l-İlmiyye, Beyrut, 1978.
- BALTACI 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*, C: XV, SII, 2015, s. 103-122.
- BOLAT Ali, "Ebu'l-Abbas İbn Ata (ö. 309/922)'nın Bazı Tasavvufî Temel Kavramlara Bakışı", *Tasavvuf İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi*, C: XIII, 2004, s. 301-322.

- BOLAT Ali, “Tasavvufun Doğuşu” (Ed. Kadir Özköse), *Tasavvuf El Kitabı*, Grafiker Yay, Ankara, 2015, s. 105-130.
- BOZKURT Ömer, “İslâm Filozoflarının İnsan-Tanrı İlişkisinde Bazı Sorunlar”, *Eski Yeni: Üç Aylık Düşünce Dergisi*, 2010. S: XIX, s. 17-25.
- BROCKELMANN A. *Geshichte der Arabichen Litteratur*, Weimar, 1898-1902, Supplement, C: I, 1937-1942.
- BULĞEN Mehmet, İslâmî İlimlerde Metodoloji– VIII “Kelâm ve İslâm Hukukunda İçerik Sorunları” Ed: İlyas Çelebi, Mehmet Bulgen, İstanbul, Ensar Neşriyat, 2017, s. 89-155.
- CÂMÎ Abdurrahman Ebu'l-Berekât, *Nefahâtü'l-Üns Evliyâ Menkıbeleri*, trc. ve şerh: Lâmiî Çelebi, haz: Süleyman Uludağ, Mustafa Kara, Ma'rifet yay, İstanbul, 2008.
- CEBECİOĞLU Ethem, *Tasavvuf Terimleri & Sözlüğü*, Anka Yay. İstanbul, 2004.
- CENGİZ Muammer, “Tasavvuf Tarihinde Elest Misakına Dâir Yorumlar”, *Uluslararası Sosyal Araştırmalar Dergisi*, Haziran, C: X, S: L, 2017, s. 904-924.
- CEVZİYYE İbn Kayyim, *Medâricu's-Sâlikîn Kur'ânî Tasavvufun Esasları*, trc. komisyon, İnsan Yay., İstanbul, 2017, I-III.
- CÜNEYD-İ BAĞDÂDÎ, *Resâilü'l-Cüneyd*, Şehid Ali Paşa, 1374.
- CÜRCÂNÎ Ebu'l Hasan Ali ibn Muhammed Seyyid Şerif, *Ta'rifât*, thk. Abdulmunîm el-Hufnî, Dârü'r-Reşâd, Kâhire, trs.
- ÇAĞIRICI Mustafa, “Hayâ”, TDV İslam Ansiklopedisi, C: XVI, s. 554-555.
- ÇELİK Ahmet, “Kur'ân'da Tevhîde Delâlet Eden Semantik Alanlar”, *EKEV Akademi Dergisi - Sosyal Bilimler -*, C: III, S: II, 2001, s. 121-137.
- DEMİRCİ Mehmet, “Ebû Saîd el-Harrâz,” TDV İslam Ansiklopedisi, C: X, s. 222-223.
- DEMİRLİ Ekrem, “Yaratma”, TDV İslam Ansiklopedisi.C: XLIII, s. 329-331.
- DEMİRLİ Ekrem, <http://www.klasikdusunceokulu.org/seminerler/2018-2019-bahar/2018-2019-bahar-birinci-sinif/2018-2019> tasavvuf/resail-i-cuneyd.
- DEMİRLİ Ekrem, *İslam Metafiziğinde Tanrı ve İnsan*, , Kabalcı Yayınları, İstanbul, 2009.

- DEMİRLİ Ekrem, *Sadreddin Konevî'de Bilgi ve Varlık*, İz Yayıncılık, İstanbul, 2009.
- EBU'L-MÜNTEHÂ, *Şerh'ül Fıkhî'l-Ekber li İmâm-ı Âzam Ebî Hanîfe Numan ibn Sâbit el-Kûfî*, Furkan Yayınevi, trs.
- el-HEREVÎ Hâce Abdullah el-Ensarî, *Menâzilü's Sâirîn Tasavvufta Yüz Basamak*, trc. Abrurrezzak Tek, Emin Yay., Bursa, 2008.
- el-ISFAHÂNÎ Ebû Nuaym, *Hilyetü'l-Evliyâ, İbnü'l-Cevzî, Sıfatü's-Safve: Sahabeden Günümüze Allah Dostları*, çev.Said Aykut, Enver Güneç, Yahya Atak, Abdülhamid Bırışık, Fuad Aydın, Şule Yayınları, İstanbul, 2003.
- el-ISFEHÂNÎ Ragıb, *Müfredat Elfâzıl Kurân*, thk. Safvân Adnan Dâvûdî, Dâru's-Şâmiyye, Beyrut, 1996.
- el-MUHÂSİBÎ Hâris, *Er-Riâye* trc. Şahin Filiz, Hülya Küçük, İnsan Yay. İstanbul, 1998.
- ERDEMCİ Cemalettin, *Kelâm Kozmolojisine Giriş*, Araştırma Yay. Ankara 2007.
- ERDOĞAN Ömer Faruk, Fârâbî'nin Tevhid anlayışı ve Sıfatlar Meselesi, *Diyânet İlmî Dergi*, C: LII, S: I, 2016, s. 225-246.
- ERGİNLİ Zafer, "Muhâsibî" TDV İslam Ansiklopedisi, C: XXXI, s.13-16.
- ERGİNLİ Zafer, *Bağdat Tasavvuf Mektebi*, Rize, 2014
- es-SÜBKÎ Tâceddîn Ebû Nasr Abdulvehhâb ibn Ali ibn Abdilkâfi, *Tabakâtü's-Şâfiyyetü'l-Kübrâ*, thk. Abdulfettâh Muhammed el-Hulû, Mahmud Muhammed Tanâhî, Hicr, 1992
- FÂRÂBÎ, *Tanrı-Alem-İnsan, El-Medînetü'l-Fâdıla*, trc. Yaşar Aydın, Litera yay, İstanbul, 2015.
- FAZLU'R-RAHMAN, *İslam*, trc. Mehmet Aydın, Ankara Okulu Yay. Ankara, 2016.
- FİLİZ Şahin, Muhâsibî ve bazı Tasavvufî Problemler, *Selçuk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, S: IV, 1991, s. 181-186.
- GARDET Louis, *Hicrî 330 Yılından Önce İslâm'da Din ve Felsefe*, trc. Mustafa Sait Yazıcıoğlu, *İslâm İlimleri Enstitüsü Dergisi*, 1982, s. 332-350.
- GAZÂLÎ Ebu Hamid Muhammed b. Muhammed, *el-Mustasfâ*, trc. Yunus Apaydın, İstanbul, Klasik Yay, 2007.
- GAZÂLÎ Hüccetü'l-İslâm, Zeynü'd-din İmâm, *İhyâu 'Ulûmi'd-Dîn* trc. Ahmed Serdaroğlu, Bedir Yay, İstanbul, 1975.

- GÖKBULUT Süleyman, “Tasavvuf Tarihinde Cüneydî Çizgi”, *Dokuz Eylül Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, C: II, S: XXXVI, 2012, s. 169-200.
- GÖLPINARLI Abdülbâki, *Tasavvuftan Dilimize Geçen Deyimler ve Atasözleri*, İnkılap Yay, İstanbul, 2004.
- GÖZTEPE Yüksel, “Gazâlî ve Öncesi Bazı Sûfilerin Akla Eleştirel Bakışı”, *Tasavvuf İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi*, C: VIII, S: XIX, 2007, s. 297-326.
- GÖZTEPE Yüksel, *Tasavvufta Temel Kavramlar “Haller ve Makamlar” –Kuşeyrî Örneği-*, Cumhuriyet Üniversitesi Yayınları; no:130. Sivas, 2012.
- GÜDEKLİ Hayrettin Nebi, *Kelâmın Tümel Bir Disiplin Olarak İnşâsı*, Yayınlanmamış Doktora Tezi, İstanbul, 2015.
- GÜRER Dilaver, “Şibli, Ebû Bekr” TDV İslam Ansiklopedisi C: XXXIX, s. 125.
- GÜRKAN Saime Leyla, “Misak” TDV İslâm Ansiklopedisi, C: XXX, s. 172-173.
- HAKÎM Suâd, *Tâcü'l-Arifîn el-Cüneyd-i Bağdâdî*, Dârü's-Şürûk, Kahire, 2005.
- HALÎM Ebû Abdullah, *el-Minhâc fî şu'abi'l-îmân*, nşr: Hilmî M. Fûde, Beyrut, 1399/1979.
- HODGSON, M.G.S. *İslâm'ın Serüveni Bir Dünya Medeniyetinde Bilinç ve Tarih*, rdk: Metin Karabaşoğlu, *İslâm'ın Klasik Çağı*, İz Yay, İstanbul, 1995.
- HUCVİRÎ Ali b. Osman Cüllâbî, *Keşfu'l-Mahcûb, Hakikat Bilgisi*, Haz: Süleyman Uludağ, Dergah Yayınları, İstanbul, 1996.
- İBNİ FARİS, Ebû'l-Hüseyin Ahmed b. Faris b.Zekeriyâ, *Mu'cemu Mekayisi'l-Luga*, thk. Abdüsselam Muhammed Hârûn, Mustafa el-Bâbî el-Halebî, Kâhire, 1972.
- İBNİ HALDUN, *Mukaddime*, Haz. Süleyman Uludağ, Dergah Yayınları İstanbul, 1991.
- İBNİ HALLİKAN, Ebû'l Abbas Şemsüddîn ibn Ahmed b. Muhammed b İbrahim b Ebî Bekr, thk. İhsan Abbas, *Vefeyâtü'l-Âyân ve Enbâu Ebnâi'z-Zaman*, Dâr-ı Sadr, Beyrut, trs.
- İBNİ MANZÛR Ebu'l- Fadl Cemâluddîn Muhammed b. Mukrim b Ali, *Lisânu'l Arab*, Dârü's-Sadır, C: XIII, Beyrut, 1414/1994.
- İBNİ TEYMİYYE, *Minhâcü's-Sünneti'n-Nebeviye*, thk. M.R Salim, Müessesetü Kurtuba, Riyâd, 1986.

- İBNÜ'N-NEDİM, *Min Ravâi'it-Türâs el-Arabî el-Fihrist*, (thk.Nâhid Abbâs Osman)Dârü'l-Katarî ibn el-Fücâe, Dohâ, 1985.
- İBRAHİM Mustafa, Ahmed ez-Zeyyât, Hâmid Abdülkadir, Muhammed en-Neccâr, *el-Mu'cemü'l-Vasît*, Çağrı Yayınları İstanbul, 1992.
- İSFAHÂNÎ, Ebû Nuaym Ahmed b. Abdillâh b. İshâk *Hilyetü'l-Evliyâ ve Tabâkâtu'l-Asfiyâ*.
- İSFEHÂNÎ Ebu'l- Kasım el-Hüseyn b. Muhammed, *el-Ma'ruf bi'r-Rakîb, el-Müfradât fi Garibi'l-Kur'ân*, thk. Safvan Adnan ed- Dâvudî, nşr. Dârü'l-Kalem- Dârü's-Şâmiye, Tab'atu'l-ûlâ, Dımaşk, 1412/1991.
- KARA Mustafa, "Fenâ" TDV İslam Ansiklopedisi, C: XII, s. 333-335.
- KARA Mustafa, "Havf" TDV İslam Ansiklopedisi, C: XVI, s. 528-531.
- KARA Mustafa, Ahmet, *Tasavvufun Oluşumu*, çev. Nagihan Doğan, İstanbul Bilgi Üniversitesi Yay., İstanbul, 2017.
- KARAKOÇ Sezai, *Gün Doğmadan*, Diriliş Yay., İstanbul 2010.
- KARAKOÇ Sezai, Şiirler 6, *Leyla ile Mecnun*, Diriliş Yay., İstanbul,1986.
- KARTAL Abdullah, *İlahi İsimler Teorisi, Allah-İnsan İlişkisi*, Hayy Kitap, İstanbul, 2009.
- KAYA Mahmut, "Felsefe" TDV İslam Ansiklopedisi, C: XII, İstanbul, 1995, s. 311-319.
- KELÂBÂZÎ Ebû Bekir Muhammed b. İshak, *et-Taarruf li-Mezhebi Ehli't-Tasavvuf*, Haz: Süleyman Uludağ, Dergah Yay., İstanbul, 1992.
- KİNDÎ Ebû Yusuf Yakub ibn İshak, *Felsefi Risâleler*, çev. Mahmut Kaya, Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, İstanbul, 2015
- KONUR Himmet, "Tasavvufun Gelişimi" (Ed.Kadir Özköse), *Tasavvuf El Kitabı*, Grafiker Yay. Ankara, 2015, s. 133-210.
- KORKMAZGÖZ Rızâ, "Mûtezile ve Şia arasında Fikrî Bağlantı Meselesi İlahî Adalet İlkesi Bağlamında Kadı Adülcebbâr ve Ebû Ca'fer et-Tûsî Arasında Bir Karşılaştırma", *On Dokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, C: XVI, S: II, 2018, s. 264-293.
- KURTUBÎ Ebû Abdullah Muhammed ibn Ahmed el-Ensârî, *el-Câmi' li-Ahkâmi'l-Kur'ân*, Dâr'ü İhyâi't-Türâs el-Arabî, Beyrut, trs.

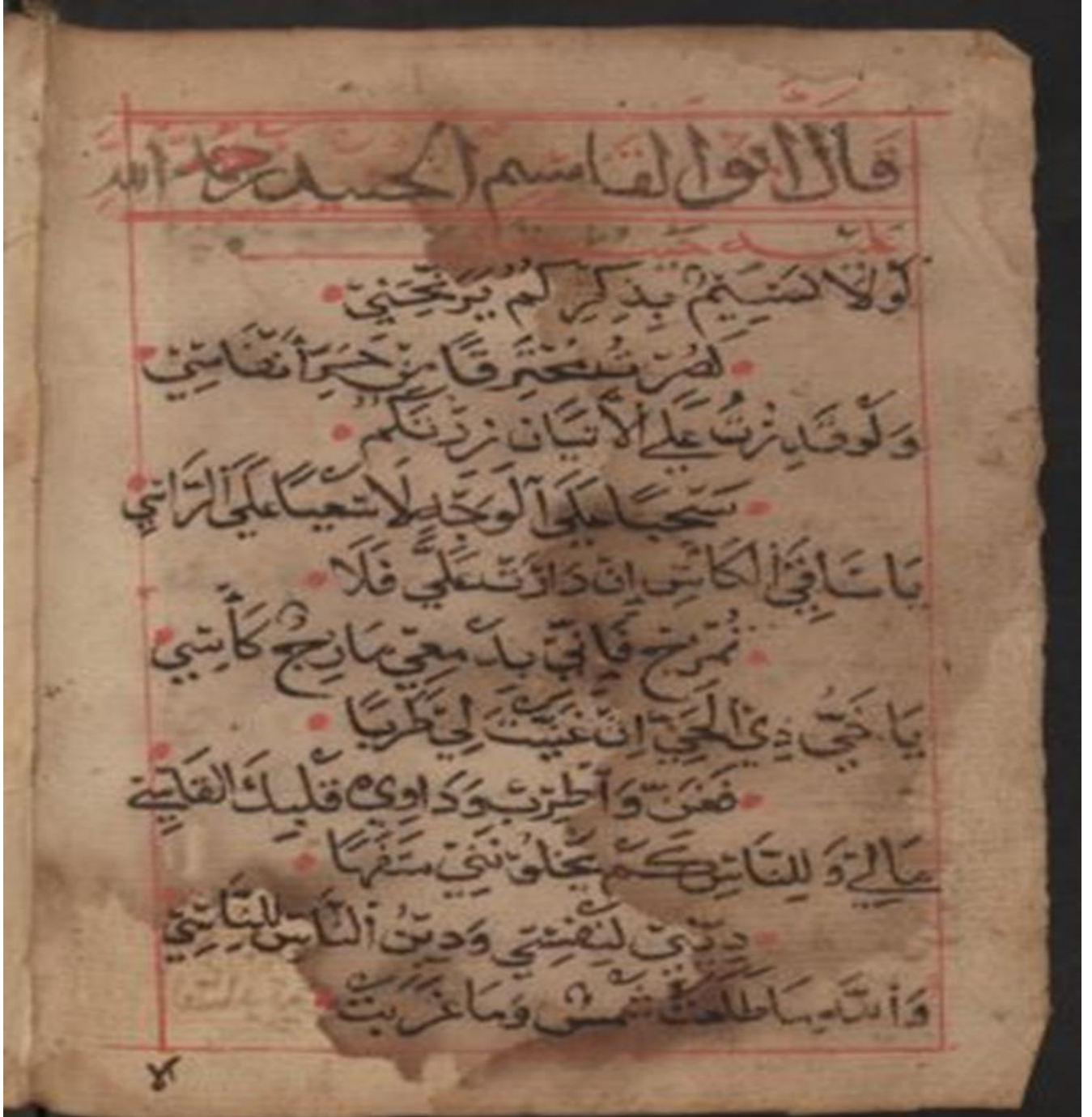
- KUŞEYRÎ Ebu'l Kasım Abdülkerîm ibn Hevâzin, *er-Risâletü'l Kuşeyriyye*, thk. Ma'ruf Mustafa Zerîk, Mektebetü'l-Asriyye, Beyrut, Lübnan, 2014.
- KUŞEYRÎ Ebu'l Kasım Abdülkerîm ibn Hevâzin, *Tasavvuf ilmine Dâir Kuşeyrî Risâlesi*, Haz: Süleyman Uludağ, Dergah Yayınları, İstanbul, 2009.
- MEKKÎ Ebû Tâlib, *Kalplerin Azığı (Kut'ul-Kulûb)* trc. ve thk. Dilâver Selvi, Semerkand yay. İstanbul, 2003, I-IV.
- MÜNÂVÎ Abdurraûf, *El-Kevâkibü'd-Dürriyyetü fî Terâcîmi's-Sâdeti's-Sûfiyyeti ev Tabakâtü'l-Kübrâ*, thk. Abdülhamid Sâlih Hımdân, Mektebetü'l-Ezheriyyetü't-Türâs, Kâhire, 516-847
- NÂCi Muallim, *Lûgat-ı Nâci*, ts, yayın yeri yok.
- ÖKTEM Ülker, "Felsefe-Kelâm-Tasavvuf İlişkileri", Ed: Murat Demirkol, M. Enes Kala *Uluslararası 13. Yüzyılda Felsefe Sempozyumu Bildirileri*. Yıldırım Beyazıt Üniversitesi İnsan ve Toplum Bilimleri Fakültesi Yayınları, C: I, 2014, s. 709-722.
- ÖNGÖREN Reşat, "İbn Atâ" TDV İslam Ansiklopedisi, İstanbul, 1999, C: XIX, s. 336.
- ÖZEL İsmet, Yazmak nedir? veya Bir Sevgili Ne İşe Yarar, 8. Mart 2019, <http://www.istiklalmarsidernegi.org.tr/Yazi.aspx?YID=1571&KID=76>, 14/06/2019, 09:45.
- ÖZKÖSE Kadir, "İnsanın Yabancılaşmasına Yönelik Sûfi Perspektif", *İlahiyat Akademi Dergisi*, S: III, 2016, s. 9-21.
- ÖZKÖSE Kadir, "Mevlânâ'nın Mesnevî'sinde Akıl Eleştirisi ve Aklın İşlevselliğine Yaklaşımları", *Bozok Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, C: XI, S: XI, 2017 s. 13-33.
- ÖZLER Mevlüt, "Tevhid" TDV İslam Ansiklopedisi, C: XLI, s. 18-20.
- ÖZLER Mevlüt, *İslam Düşüncesinde Tevhid*, Rağbet Yay. İstanbul, 2016.
- PALA İskender, "Bezm-i Elest" TDV İslam Ansiklopedisi, C: VI, s. 108.
- RAMAZAN Enser, "Sezai Karakoç'un Şiirinde Tanrı Kavramının Tasavvuf Epistemolojisi Açısından Anlamı ve Kullanımı", *FSM İlmî Araştırmalar İnsan ve Toplum Bilimleri Dergisi*, S: XI, 2018, s. 189-213.
- RÛMÎ Mevlânâ Celâleddîn, *Konularına Göre Açıklamalı Mesnevî Tercümesi*, trc. Şefik Can, Ötüken, İstanbul, 2003.
- SCHİMMELE Annemarie, *İslamın Mistik Boyutları*, çev. Ergun Kocabıyık, Kabalcı Yay, İstanbul, 2001.

- SERRÂC Ebu Nasr et-Tûsî, *el-Lüma, İslam Tasavvufu*, Haz: H. Kâmil Yılmaz, Altınoluk Yay, İstanbul, 1996.
- SERRÂC Ebu Nasr et-Tûsî, *el-Lüma*, thk. Abdulhalim Mahmud, Taha Abdülbâkî Sürûr, Mektebetü Sekâfeti Dîniyye, Kahire, trs.
- SÜHREVERDÎ, Abdülkâhîr ibn Abdullah, *Kitabu Avârif'ül-Maârif*, Dârü'l-Kütübü'l-Arabî, 1983.
- SÜLEMÎ Ebû Abdi'r-Rahmân Muhammed ibn el-Huseyn, *Tasavvufun Ana İlkeleri Sülemî'nin Risaleleri*, trc. Süleyman Ateş, Ankara Üniversitesi Basımevi, Ankara, 1981
- SÜLEMÎ Ebû Abdi'r-Rahmân Muhammed ibn el-Huseyn, thk. Nureddin Şeribe, *Tabakâtü's-Sûfiyye*, Mektebetü Hancı, Kahire, 2014.
- ŞÂRÂNÎ Ebu'l-Mevâhib Abdulvehhab ibn Ahmet ibn Ali el-Ensarî Maruf, *Tabakâtü'l-Kübrâ bi Levâkihü'l-Envar fi Tabakati'l-Ahyar*, Daru'l-Fikr, trs. yayın yeri yok.
- TAFTAZÂNÎ, *Şerhu'l Akâidi'n-Nesefi*, Mektebetü Dârî'd-Dekâik, Şam, 2015.
- TATÇI Mustafa, *Yunus Emre, Dîvan-Seçmeler-*, DİB Yay., Ankara, 2012.
- TOPALOĞLU Bekir, "Allah" TDV İslam Ansiklopedisi, İstanbul, 1989, C: II, s. 500-501.
- TÜRKER Ömer, "Birleşen ve Ayrılan Yönleriyle, Usûl-i Fıkıh, Kelâm, Tasavvuf ve İslam Felsefesi", İslam Düşüncesinin Kurucu Unsurları, Usûl-i Fıkıh, Kelâm, Tasavvuf ve İslam Felsefesi, III, Tartışmalı İlmî İhtisas Toplantısı, 14-15 Kasım, İstanbul 2016, s. 332-373.
- ULUDAĞ Süleyman *Tasavvuf Terimleri Sözlüğü*, İstanbul, 2012.
- ULUDAĞ Süleyman, *Cüneyd-i Bağdâdî*, Türkiye Diyanet Vakfı Yay, 2014.
- ULUDAĞ Süleyman, *Hayata Süfî Gözüyle Bakmak, İnsan-İslam-İrfan*, Dergah Yay., İstanbul, 2017
- ULUDAĞ Süleyman, *İslam Açısından Müzik ve Semâ*, Dergah Yay., İstanbul, 1976.
- ULUPINAR Hamide, "Serî es-Sakatî Hayatı ve Bazı Tasavvufî Görüşleri", *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, C: XVIII, S: II, 2014, s. 265-289.

- YAFÎ Ebî Muhammed Abdillâh ibn Es'ad ibn Alî ibn Süleyman el-Yemenî, *Mi'ratü'l-Cinân ve İbretü'l-Yekzân fî Ma'rifeti mâ Yu'teberu min Havâdîsi'z-Zamân*, Hâşiye: Halil Mansûr, Dârü'l-Kutübü'l-İlmiyye, Beyrut, 1997.
- YAVUZ Yusuf Şevki, "Bezm-i Elest" TDV İslâm Ansiklopedisi, C: VI, İstanbul, 1992, s. 106-108.
- YILMAZ H. Kâmil, *Ana Hatlarıyla Tasavvuf ve Tarikatlar*, Ensar Yayınları, İstanbul, 2011.
- YURDAGÜR Metin, "Sahîh-i Buhârî'nin Kitabü't-Tevhid'i ve Ehlisünnet İlmi Kelâmı Açısından Önemi," Buhârî Kongresi Tebliğleri, 18-20 Haziran 1987, Erciyes Üniversitesi Matbaası, Kayseri, 1996, s. 253-258.
- ZEBÎDÎ, Muhibbu'd-dîn Ebî Feyz es-Seyyid Muhammed Murtezâ el-Hüseynî el-Vâsitî, el-Hanefî, *Tâcü'l-Arûs min Cevâhiri'l-Kâmûs*, thk. Ali Meşîrî, Dârü'l-Fikr, Beyrut, 1994.

EKLER

EK 1. Kasideyi Sûfiyye Orijinal Metin



EK 2. Kasîde-i Sûfiyye Arapça Metin

قال ابو القاسم الجنيد رحمه الله
لولا نسيمٌ بذكركم يُرُنُّحني
لصرت محترقا من حر أنفاسي
ولو قدرت على الإتيان زدتكم
سحبا على الوجه لا سعيا على الراس
يا ساقِي الكاس إن دارت عليَّ فلا
تَمزُجْ فإني بدمعي مازجٌ كاسي
يا حيِّ ذي الحيِّ إن غنيت لي طربا
فغنِّ واطرب وداوي قلبك القاسي
ما لي وللناس يخلونني سفها
ديني لنفسي ودين الناس للناس
والله ما طلعت شمس وما غربت
(إلا وذكرك مقرون بأنفاسي)⁴⁰⁸

⁴⁰⁸ <http://www.adab.com/modules.php?name=Sh3er&doWhat=shqas&qid=6657> Bu son dize Hallâc'a ait olduğu zikredilen dipnottaki şiirden alınmıştır. Aşağıda verilen şiirle birçok dizesindeki benzerlikten dolayı *Kaside-i Sûfiyye*'nin Hallâc'a ait olduğu ihtimali gündeme gelmektedir. Benzerlikleri göstermek açısından şiirin tamamını burada veriyoruz:

والله ما طلعت شمسٌ ولا غربت ولا خلوتُ إلى قومٍ أحدثهم ولا ذكركم محزوناً ولا فرحا ولا هممت بشرب الماء من عطش ولو قدرتُ على الإتيان جئتكم ويا فتى الحيِّ إن غنيت لي طربا ديني لنفسي ودين الناس للناس	إلا و حَبِّكَ مقرون بأنفاسي إلا و أنت حديثي بين جلاسي إلا و أنت بقلبي بين وسواسي إلا رَأَيْتُ خيالاً منك في الكأس سعيًا على الوجه أو مشياً على الر فَعَنِّي وأسفا من قلبك القاسي ما لي وللناس كم يلحونني سفها
يا نسيم الروح قولني للرشا لي حبيبٌ حبه وسط الحشا روحه روحي وروحي روحه عجبتُ لكلي كيف بحمله بعضي لئن كان في بسط من الأرض مَصْجَعٌ	لم يزدني الورْدُ إلا عطشا إن يشا يمشي على خذي مشا إن يشا شئتُ وإن شئتُ يشا ومن ثقل بعضي ليس تحملني أرضي فبعضي على بسط من الأرض في قبضي

ما زلتُ أطفو في بحار الهوى فتارة يرفعني مَوْجُها حتى إذا صيرني في الهوى ناديتُ يا من لم أبح باسمه تقيك نفسي السوء من حاكم	يرفعني المَوْجُ و انحطُّ وتارة أهوى وانحطُّ إلى مكان ما له شطُّ ولم أحنُّه في الهوى قطُّ ما كان هذا بيننا شرطُّ
---	---

EK 3. Kasideyi Sûfiyye tercümesi

Ebu'l Kâsım Cüneyd rahmetullahi aleyh dedi:

Zikrinizin beni sarsan esintisi olmasaydı,

Nefeslerimin ateşinden yanar kavrulurdum

Gelmeye takâtım yetseydi size gelirdim.

Sürünerekte olsa, baş aşağı da olsa..

Ey kadeh sunan sâkî, bize de sıra gelirse doldurma!

Çünkü ben kadehimi gözyaşım ile doldurdum.

Ey dost canlısı,

Bana neşeli şarkılar söyleyeceksen,

Önce kendine söyle ve kendi katı kalbini yumuşat.

Ahmaklıktan ötürü beni terkeden insanlardan banane

Benim yolum bana insanların ki kendine..

Yemin olsun ki dünya durdukça

(Her nefeste seni anacağım.)

EK 4. Değerlendirme:

Brockelmann, Kaside-i Sûfiyye⁴⁰⁹ adlı bu kasidenin Cüneyd'e ait olduğunu söylemiştir. Ali Hasan Abdülkadir⁴¹⁰ ve Süleyman Ateş⁴¹¹ bu kasideyi görmediklerini söyleyerek bir yorum yapmamışlardır. Biz eseri temin ederek tercümesini yaptık. Berlin Halk Kütüphanesi 7543 numarada kayıtlı bu kasidenin yer aldığı kitap⁴¹² bir tasavvuf eseri değildir. Arapça, Ermenice, Yunanca, ve Latince'nin ilk el yazısı örneklerini ve bunların günümüzdeki yazı karakterleriyle benzer ve farklı yönlerini inceleyen bir dilbilgisi kitabı niteliğindedir. Ayrıca Hint, Avrupa ve Sâmi dillerinin fonetik özellikleri hakkında bilgiler de sunmaktadır.⁴¹³ Bu sebeple eserin müellife aidiyeti konusunda bir açıklama yapılmamıştır.

Biz de tercümemizi Bağdâdî'nin Şehid Ali Paşa'daki risaleleri ile karşılaştırmamız neticesinde onun eserlerinde sıkça bahsettiği fenâ misak, tevhid, gibi kavramların geçtiğine rastlamadık. Ayrıca kadeh, sâkî gibi kavramların sahv temsilcisi olan Cüneyd'in kullanmayacağını düşünüyoruz. Ancak konumuz olmadığı için eseri üslup açısından tetkik etmedik. Bildiğimiz kadarıyla şimdiye kadar tercümesi yapılmamış bu kısa şiiri mütevazî bir katkı sağlayacağını düşünerek tezimize eklemeyi uygun gördük.

⁴⁰⁹ A. Brockelmann, *Geshichte der Arabischen Litteratur Weimar 1898-1902*, Supplement, C: I, s. 1937-1942.

⁴¹⁰ Ali Hasan Abdülkadir, *The Life, Personality and Writings of Al-Junayd*, s. 61.

⁴¹¹ Süleyman Ateş, *Cüneyd-i Bağdâdî*, s. 131.

⁴¹² W. Ahlwardt, *Die Handschriften-Verzeichnisse der Königl. Bibliothek zu Berlin, Actzehnter Band, Verzeichniss der Arabischen Handschriften*, Berlin, A Asher&co, 1894.
W. Ahlwardt, *Die Handschriften-Verzeichnisse der Königl. Bibliothek*, önsöz mahiyetinde kitabın giriş kısmı, sayfa numarası yok.

ÖZ GEÇMİŞ

KİŞİSEL BİLGİLER

Adı Soyadı : Gökhan ÖZBEK
Uyruğu : T.C./ NL
Doğum Tarihi ve Yeri : 14.02.1975 /ŞARKIŞLA
e-posta : ozbekgokhanozbek@hotmail.com

EĞİTİM

Derece	Kurum	Mezuniyet Yılı
Lisans	Marmara Üniversitesi	2001
Yüksek Lisans	Cumhuriyet Üniversitesi	

İŞ TECRÜBESİ

Tarih	Kurum	Görev
2001	serbest	Esnaf
2012	MEB	Öğretmen

YABANCI DİL BİLGİSİ

Yabancı Dilin Adı: **Hollandaca** KPDS (50) ÜDS () TOEFL(..)