



T. C.

BURSA ULUDAĞ ÜNİVERSİTESİ

SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ

TEMEL İSLAM BİLİMLERİ ANABİLİM DALI

TASAVVUF BİLİM DALI

**EBÛ ABDURRAHMAN ES-SÛLEMÎ'NİN TABAKÂTU'S-SÛFİYYE'SİNDE
HALLER VE MAKAMLAR**

(YÛKSEK LİSANS TEZİ)

Emine Sümeyra TATLIDİL

BURSA 2022



T. C.

BURSA ULUDAĞ ÜNİVERSİTESİ

SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ

TEMEL İSLAM BİLİMLERİ ANABİLİM DALI

TASAVVUF BİLİM DALI

EBÛ ABDURRAHMAN ES-SÜLEMÎ'NİN TABAKÂTU'S-SÛFİYYE'SİNDE

HALLER VE MAKAMLAR

(YÜKSEK LİSANS TEZİ)

Emine Sümeyra TATLIDİL

**Danışman:
Prof. Dr. Abdurrezzak TEK**

BURSA 2022

TEZ ONAY SAYFASI

T. C.

BURSA ULUDAĞ ÜNİVERSİTESİ

SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ MÜDÜRLÜĞÜNE

Temel İslam Bilimleri Anabilim Dalı, 701823014 numaralı Emine SümeyraTatlıldil'in hazırladığı “**Ebû Abdurrahman Es-Sülemî'nin Tabakâtu's-Sûfiyye'sinde Haller ve Makamlar**” konulu Yüksek Lisans Tezi Çalışması ile ilgili tez savunma sınavı, 01/07/2022 günü 14.00-15.30 saatleri arasında yapılmış, sorulan sorulara alınan cevaplar sonunda adayın tezinin başarılı/başarısız olduğuna oy birliği / oy çokluğu ile karar verilmiştir.

Üye

Tez Danışmanı ve Sınav Komisyonu Başkanı

Prof. Dr. Abdurrezzak TEK

Bursa Uludağ Üniversitesi

Üye

Prof. Dr. Abdullah KARTAL

Bursa Uludağ Üniversitesi

Üye

Dr. Öğr. Üyesi Orkhan MUSAKHANOV

Afyon Kocatepe Üniversitesi

Tarih



SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ

YÜKSEK LİSANS/DOKTORA İNTİHAL YAZILIM RAPORU

BURSA ULUDAĞ ÜNİVERSİTESİ

SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ

TEMEL İSLAM BİLİMLERİ ANABİLİM DALI BAŞKANLIĞI'NA

Tarih: 09/06/2022

Tez Başlığı/Konusu: “Ebu Abdurrahman Es-Sülemî'nin Tabakâtu's-Süfiyye'sinde Haller ve Makamlar”

Yukarıda başlığı gösterilen tez çalışmamın a) Kapak sayfası, b) Giriş, c) Ana bölümler ve d) Sonuç kısımlarından oluşan toplam ... sayfalık kısmına ilişkin, 09/06/2022 tarihinde şahsım tarafından *Turnitin* adlı intihal tespit programından (Turnitin)* aşağıda belirtilen filtrelemeler uygulanarak alınmış olan özgünlük raporuna göre, tezimin benzerlik oranı %0'dır.

Uygulanan filtrelemeler:

- 1- Kaynakça hariç
- 2- Alıntılar hariç/dahil
- 3- 5 kelimedenden daha az örtüşme içeren metin kısımları hariç

Bursa Uludağ Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Tez Çalışması Özgünlük Raporu Alınması ve Kullanılması Uygulama Esasları'nı inceledim ve bu Uygulama Esasları'nda belirtilen azami benzerlik oranlarına göre tez çalışmamın herhangi bir intihal içermediğini; aksinin tespit edileceği muhtemel durumda doğabilecek her türlü hukuki sorumluluğu kabul ettiğimi ve yukarıda vermiş olduğum bilgilerin doğru olduğunu beyan ederim.

Gereğini saygılarımla arz ederim.

09/06/2022

Adı Soyadı:

Emine Sümeyra TATLIDİL

Öğrenci No:

701823014

Anabilim Dalı:

Temel İslam Bilimleri

Programı:

Tasavvuf

Statüsü:

Yüksek Lisans

Prof. Dr. Abdurrezzak TEK

YEMİN METNİ

Yüksek Lisans tezi olarak sunduğum “**Ebû Abdurrahman Es-Sülemî'nin Tabakâtu's-Sûfiyye'sinde Haller ve Makamlar**” başlıklı çalışmamın bilimsel araştırma, yazma ve etik kurallarına uygun olarak tarafımdan yazıldığına ve tezde yapılan bütün alıntılarının kaynaklarının usulüne uygun olarak gösterildiğine, tezimde intihal ürünü cümle veya paragraflar bulunmadığına şerefim üzerine yemin ederim.

09/06/2022

Adı Soyadı : Emine Sümeyra TATLIDİL
Öğrenci No : 701823014
Anabilim Dalı : Temel İslam Bilimleri
Programı : Tasavvuf
Statüsü : Yüksek Lisans

ÖZET

Yazar Adı ve Soyadı	: Emine Sümeyra TATLIDİL
Üniversite	: Bursa Uludağ Üniversitesi
Enstitü	: Sosyal Bilimler Enstitüsü
Anabilim Dalı	: Temel İslâm Bilimleri
Bilim Dalı	: Tasavvuf
Tezin Niteliği	: Yüksek Lisans
Mezuniyet Tarihi	: /07/ 2022
Tez Danışmanı	: Prof. Dr. Abdurrezzak TEK

Ebû Abdurrahman Es-Sülemî'nin Tabakâtu's-Sûfiyye'sinde Haller ve Makamlar

Ebû Abdurrahman es-Sülemî (ö. 412/1021) sünnî tasavvufun oluşmasına kaynaklık eden eserleriyle tasavvufun teşekkül döneminin önde gelen isimlerinden kabul edilmektedir. Bu çalışmada merkeze alınan Sülemî'nin *Tabakâtu's-Sûfiyye* adlı eseri günümüze ulaşmış ilk tabakât olma vasfını taşımaktadır. Sülemî, tabakâtında sûfilerin biyografilerine kısaca yer verdikten sonra öncelikle onların rivayet ettiği hadislerden birer örnek vererek sûfilerin meşru bir zemine dayandığını göstermiş ve sonrasında onların söz ve menkıbelerini aktarmıştır.

Bu çalışmanın “Makamlar” ve “Haller” adlarını taşıyan iki bölümünde *Tabakâtu's-Sûfiyye*'deki aktarımlar kavram merkezli tasnif edilerek tasavvufî ıstılahların izi sürülmüştür. Söz konusu kavramların kimler tarafından ne şekilde kullanıldıkları araştırmanın temel sorusunu teşkil etmektedir. Bu noktadan hareketle kavramlar incelenirken *Tabakât*'ta konuyla ilgili eğer var ise/yer alan ayet-hadis-işârî yorum belirtilmiş; ıstılahların ilk kullanımları, anlam genişlemeleri ve farklılıkları, terimlerin birbirleriyle irtibatları tespit edilmeye çalışılmıştır. Bahsi geçen kavramla ilgili öğretilerin açıklamalarında yer yer Sülemî'nin muasırları ve *Tabakât*'ta yer alan kişilerle aynı dönemde kaleme alınan eserlerden faydalanılmıştır. Araştırmaya konu olan kavramların II-V./VIII-XI. yüzyıllardaki değişimlerinin tabakât türü bir eserde belirlenmesi sûfilerin yorumlarını bütüncül olarak değerlendirme imkanı sunmuştur.

Anahtar Kelimeler: Ebû Abdurrahman es-Sülemî, Tabakâtu's-Sûfiyye, Tasavvufi Kavramlar, Haller-Makamlar, Tabakât

ABSTRACT

Name and Surname	: Emine Sümeyra TATLIDİL
University	: Uludag University
Institution	: Social Science Institution
Field	: Basic Islamic Sciences
Branch	: Sufism
Degree Awarded	: Master
Degree Date	: ... /07/ 2022
Supervisor	: Prof. Dr. Abdurrezzak TEK

Hals and Maqams in Abu Abd ar-Rahman as-Sulami's *Tabaqat as-Sufiyya*

Abu Abd ar-Rahman as-Sulami (d. 412/1021) is accepted as one of the leading figures of the formation period of Sufism with his works which stand as the source for the Sunni Sufism. Sulami's work called *Tabaqat as-Sufiyya* which is focused on throughout this work is the first *tafaqat* reaching the present day. After Sulami mentioned biographies of Sufies briefly, he demonstrated that the Sufis has legitimate ground by exemplifying through hadiths which they narrated and then he conveyed their words and legends.

Within the two parts named as 'Hals' and 'Maqams' in this work, terminology was traced by classifying the statements and quotations in *Tabaqat as-Sufiyya* in a concept based notion. By who and how the related concepts were used constituted the basic question of the research. From this point forth, while the concepts were being analysed, if there is/the current, verse of Koran-hadith-işari interpretations were specified in *Tabaqat* in accordance with the topic; initial use of terminology, semantic extension and distinctions, and the incorporation between terms were detected as much as possible. Through the statements of the doctrine with reference to the related term, pieces of work which were written during the same period as the people in *Tabaqat* and partly the contemporaries of Sulami were utilized. The identification of the change of the concepts which were subject to the research in a piece of work such as *Tabaqat* within II-V./VIII-XI. centuries provided people with an opportunity to evaluate Sufis comments in a holistic way.

Key Words: Abu Abd ar-Rahman as-Sulami, *Tabaqat as-Sufiyya*, Sufi Concepts, Hals-Maqams, *Tabaqat*

ÖNSÖZ

Tasavvuf tarihinde hicri ikinci-beşinci yüzyıllar, tasavvufun teşekkülüne dair adımların atıldığı ve nihayetinde ilim olarak tekâmüle ulaştığı dönemi içermektedir. Söz konusu dönem sonraki yüzyılların temelini inşa eden kişi ve eserlere tanıklık etmiştir. Bu meyanda tasavvufun gelişim sürecinin takibinin tabakât türü kitaplardan yapılması alanın çeşitli açılardan değerlendirilmesi itibariyle önem arz etmektedir.

Ebu Abdurrahman es-Sülemî *Tabakâtu's-Sûfiyye* adlı eserinde sûfilerin hayatlarına dair kısa bilgilere yer vermiş, kitabın büyük çoğunluğunu sûfi sözlerine ayırarak tasavvuf doktrininin günümüze kadar ulaşılmasını sağlamaktadır. Sülemî'nin bu rivayetleri aktarması bahsi geçen dönemdeki tasavvuf anlayışı hakkında ipuçları sunmaktadır. Genel anlamda kavramların bir alanın anlaşılmasını kolaylaştıran araç olması, özelde ise haller ve makamların insanın ahlâkî dönüşümündeki süreci yansıtması sûfi sözlerinin bu bağlamda değerlendirilmesini gerekli kılmıştır. Giriş ve iki bölümden oluşan bu çalışmada Sülemî'nin *Tabakâtu's-Sûfiyye*'sindeki sûfi sözleri haller ve makamlara göre tasnif edilerek *Tabakât* merkezli bir kavram incelemesi yapılmaya çalışılmıştır.

Lisans dönemimden itibaren yol gösterip teşvikini, desteğini ve yardımını esirgemeyen, tezimin konusunu belirleyerek böyle bir çalışma yapmama vesile olan kıymetli danışman hocam Prof. Dr. Abdurrezzak Tek'e en içten şükranlarımı arz ederim. Tez yazma aşamasında katkılarını ve görüşlerini esirgemeyen muhterem hocam Prof. Dr. Abdullah Kartal'a müteşekkirim. Tezimi baştan sona okuyarak değerlendirmelerini yapan kıymetli dostum Maygül Aydın'a teşekkür ediyorum. Desteklerini, teşviklerini ve dualarını her zaman yanımda hissettiğim aileme minetdârim. Bu zamana dek emeği geçen herkese teşekkür borçluyum.

Gayret ve tevfik Cenâb-ı Hâk'tandır...

Emine Sümeyra TATLIDİL

Bursa, 2022

İÇİNDEKİLER

TEZ ONAY SAYFASI.....	ii
YÜKSEK LİSANS/DOKTORA İNTİHAL YAZILIM RAPORU	iii
YEMİN METNİ	iv
ÖZET.....	v
ABSTRACT	vi
ÖNSÖZ.....	vii
İÇİNDEKİLER	viii
KISALTMALAR	x
GİRİŞ	1

BİRİNCİ BÖLÜM

MAKAMLARA DAİR KAVRAMLAR

A. MAKAM	4
1. TEVBE.....	5
2. MÜCÂHEDE	10
3. ZÜHD.....	16
4. TAKVA.....	23
5. VERA.....	28
6. TEVEKKÜL	34
7. SABIR.....	42
8. ŞÜKÜR	46
9. İHLAS	51
10. SIDK	55
11. FAKR	62
12. RIZA	69
13. FÜTÜVVET.....	77
14. MARİFET	82
15. TEVHİD.....	90

İKİNCİ BÖLÜM

HALLERE DAİR KAVRAMLAR

A. HAL	96
1. HAVF.....	98
2. RECA	107
3. KABZ-BAST	112
4. GAYBET-HUZUR	115
5. ÜNS.....	122
6. ŞEVK	127

7. FENA-BEKA	132
8. MUHABBET	145
SONUÇ.....	154
KAYNAKÇA	158

KISALTMALAR

a.g.e.	: Adı geçen eser
a.g.m.	: Adı geçen metin
a.s.	: Aleyhisselâm
b.	: Baskı
b.	: Beyit
bkz.	: Bakınız
c.	: Cilt
ev.	: Çeviren
DİA	: Diyanet İslâm Ansiklopedisi
ed.	: Editör
haz.	: Hazırlayan
İht	: İhtisar
İSAM	: Türkiye Diyanet Vakfı İslam Araştırmaları Merkezi
md.	: Maddesi
nşr.	: Neřir
ö.	: Ölüm tarihi
r.a.	: Radıyallâhuanh
S.	: Sayı
s.	: Sayfa
ss.	: Sayfa sayısı
s.a.v	: Sallâllâhu aleyhi ve selem
sd.	: Sadeleřtiren
řrh.	: řerh
thk.	: Tahkik
trc.	: Tercüme
tsh.	: Tashih
t.y.	: Basım tarihi yok
vd.	: Ve diđerleri

GİRİŞ

Kavramlar, bir ilmin dilini ortaya koyan kelimelerdir. Tasavvuf literatüründe kavramların önemli bir kısmını sâlikin kalbî amelleri ve fiilî mücâhedesi olarak nitelendirilebilecek haller ve makamlar oluşturmaktadır. İlk dönemden itibaren sûfiler her ne kadar tasavvufun sözle değil hal ile yani bizzat yaşanılarak öğrenileceğini vurgulamışlarsa da bu menzillerin ne anlama geldiğini ifade eden kavramlarla ilgili birçok müstakil eser yazmaktan veya eserlerinde ıstılâhlara dair özel bölümler ayırmaktan kaçınmamışlardır. Sonuç olarak bu süreç tasavvufun sahih bir ilim olma yolundaki otoritesini sağlamlaştırmıştır.

Hız. Peygamber'den (s.a.s) itibaren sahabe, tâbiûn şeklinde devam eden bir silsileyle oluşan tabakâtlar, tasavvuf ilminin güvenilirliğini sağlayan bir başka önemli türdür. Sûfî söz ve menkıbelerinden müteşekkil olan bu eserlere salt biyografik kaynak gözüyle bakılmamış; içerisinde ıstılâhların, manevî tecrübelerin ve nasihatlerin yer alması; aslında satır aralarında tasavvufun mevzuu, mesâili ve mebâdisini taşıması hasebiyle tasavvuf doktrininin yegâne kaynaklarından sayılmıştır.

Tasavvufun teşekkül döneminde kaleme alınan günümüze ulaşmış ilk biyografi derlemesi sayılan Ebû Abdurrahman es-Sülemî'nin *Tabakâtu's-Sûfiyye*'si kendinden sonra yazılan hem tabakât türlerine hem de diğer müstakil konularda yazılan eserlere kaynaklık etmesi açısından önemi haizdir. Bu ehemmiyetine binaen elinizdeki çalışma tasavvufî kavramların izini sürmeyi hedefleyen bir araştırmadır.

Tasavvufun oluşum sürecinde kavramların tanımının nasıl yapıldığının, muhtevasının ne ile doldurulduğunun incelenmesi; alana dair önemli bilgiler sunmaktadır. Zira kavramların nasıl şekillendiğini ilk dönem sûfileri üzerinden ortaya koymak, bu kavramların sûfilerin eserlerine nasıl yansıdığını göstermek ve terminolojideki bu değişimin izini *Tabakât* merkezli yapmak dönemsel olarak değişimlerin görülmesine olanak sağlamıştır. Böylece sûfî sözlerinde dağınık şekilde yer alan kavramlar tasniflendirilerek söz konusu ıstılâhlar bütüncül olarak değerlendirilme imkanını elde etmiştir. Bu yönüyle çalışma; Kelâbâzî'nin *et-*

Taarruf'u, Serrâc'ın *el-Lum'a*'sı, Kuşeyrî'nin *er-Risâle*'si, Hücvirî'nin *Keşfü'l Mahcûb*'undaki istilâhlar bölümüyle benzerlik göstermektedir.

Bir giriş ve iki bölümden oluşan bu araştırma tasavvufun mesâili kabul edebileceğimiz makamlar ve haller bölümlerinden müteşekkildir. Makamlarda tevbe, mücahede, zühd, takvâ, vera', tevekkül, sabır, şükür, ihlâs, sıdk, fakr, rıza, fütüvvet, mârifet, tevhid; hallerde ise havf, reca, kabz-bast, gaybet-huzur, üns, şevk, fenâ-bekâ, cem-fark, muhabbet kavramları yer almaktadır. İhsân, murâkâbe, muhâsebe, sekr-sahv gibi hâl ve makamların *Tabakât*'ta kullanımına nadiren rastlanıldığından bu kavramlara yer verilmemiştir.

Elinizdeki çalışmanın “Makamlar” ve “Haller” bölümlerinde öncelikle *Tabakât*'taki sözlerin kavramlara göre tasnifi yapılmıştır. İstilâhî olarak söz konusu kavramların sûfîlerde ne ifade ediyor bu belirtilmiştir. Bahsi geçen kavram anlam genişlemesine uğramış mı? Kavramın ilk kullanımı kime ait?¹ Kavramla ilgili ayet-hadislerle işârî yorumlara yer verilmiş mi? Kavramın başka bir kavramla irtibatı var mı? gibi soruların cevapları aranmıştır. Ayrıca ilgili kavramın izdüşümlerini *Tabakât*'tan bulmak için Sülemî'nin yaşadığı hicri dördüncü ve beşinci yüzyıllar esas alınarak Kelâbâzî'nin *et-Taarruf*', Serrâc'ın *el-Lüm'a*, İbn Fûrek'in *el-İbâne*, Kuşeyrî'nin *er-Risâle*, Hücvirî'nin *Keşfü'l-Mahcûb* adlı ilk dönemin kurucu eserlerine yer yer atıfta bulunulmuştur. Ayrıca yine Sülemî'nin kaleme aldığı risâlelere başvurulmuştur. Söz konusu menzillere dair bilgiler verilirken Sülemî'nin özellikle o kavramla ilişkilendirdiği kişiler belirtilerek o dönemde ilgili kavramın hangi isimle buluşturulduğu belirtilmiştir. Çalışmada yeri geldikçe Horasan ve Bağdat ekolleri arasında farklılık var ise bunlar da gösterilmiştir.

Tasavvuf alanında *Tabakât*'s-Sûfiyye ile ilgili yapılan Türkçe akademik çalışmalara bakıldığında yakın tarihte Soner Eraslan'ın *Tabakât Literatürünün Ortaya Çıkışı: Sülemî'nin Tabakât*'s-Sûfiyye'si adlı yüksek lisans tezi; Sülemî ile ilgili yapılan çalışmalarda ise İslim Gümüştekin'in *Horasan'daki Tasavvuf Geleneğinin Bir Şarihi*

¹ Kavramların ilk kullanımı söylenirken sûfîlerin vefat tarihi esas alınmıştır. Zira Sülemî, *Tabakât*'ta sûfîlerin sıralamasını bazen vefat tarihine göre yapmamıştır ki örneğin *Tabakât*'ta en erken vefat tarihi İbrahim b. Edhem (ö. 161/778) iken Fudayl b. İyâz'a (ö.187/803) ilk sırada yer vermiştir.

Olarak Ebû Abdurrahman es-Sülemî (ö.412/1021) Ve Tasavvuf Anlayışı adlı yüksek lisans tezi bulunmaktadır.

Yapılmış çalışmalarda *Tabakâtu 's-Sûfiyye*'nin biyografik yönünün ele alındığı veya Sülemî'nin görüşlerinin araştırıldığı görülmektedir. Bu çalışma ise Sülemî'nin *Tabakât*'ını kavramsal çerçevede açıklaması açısından ilktir.

BİRİNCİ BÖLÜM

MAKAMLARA DAİR KAVRAMLAR

A. MAKAM

Tasavvuf literatürü makam ve hal kavramlarını; aralarındaki irtibatı, benzerlikleri ve farklılıkları ilk dönemlerden itibaren konu edinmiştir. Bu meyanda makam, seyrüsülük sürecindeki müridin çeşitli vechelerle katettiği aşamaların daha çok amelî çaba boyutunun ifade edilmesi amacıyla kullanılmıştır.²

Bu çerçevede *Tabakât*'taki sûfî sözleri incelendiğinde sûfîlerin makama ne anlam yüklediği sorusunun cevabını bulmaya ilişkin yorumların yer aldığı görülmektedir. Ancak makamla ilgili bir tanıma rastlanmaması da dikkat çekmektedir. Örneğin Ebû Osman el-Mağribî makamların kişide başlangıç itibariyle farklı sonraki aşamalarda farklı dönütü olduğunu:

“Makâmın başlangıcında lütuflar, istiğna hali ve yeterlilik durumu söz konusudur. Ancak sâlik makâmlara yerleşince musibetler hücum etmeye başlar. Bu yüzden bir mürit şöyle demiştir: Beni lütuf ve ihsanlara gark ediyorlardı. Birden boşluğa düştüm. Bunun üzerine bana ‘tutun’ dediler. Ama Hak beni tutmazsa ben nasıl tutunabilirim ki?”³

sözyle açıklamıştır. Makam konusunda bir diğer husus kazanılan makamın her zaman kaybedilme tehlikesinin bulunmasıdır. Ebü'l-Kâsım en-Nasrâbâdî:

“Sen iki nisbet arasındasın: Bir nisbetin Hakk’a, diğer nisbetin Âdem’edir. Kendini Hakk’a nisbet ettiğinde keşf, burhan ve yücelik makâmına girersin. Kulluğu gerçekleştiren işte bu nisbettir. ‘Rahman’ın kulları, yeryüzünde tevazu ile yürürler’⁴, ‘Şüphesiz kullarım üzerinde senin hiçbir hâkimiyetin yoktur’⁵, ‘Derken, katımızdan kendisine bir rahmet verdiğimiz ve tarafımızdan kendisine bir ilim öğrettiğimiz kullarımızdan birini buldular’⁶ âyetleri buna delâlet eder. Bununla birlikte

² Süleyman Uludağ, “Makam”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi (DİA)*, İstanbul: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, C. 27, 2003, ss. 409-410.

³ Sülemî, *Tabakât*, 314.

⁴ el-Furkân, 25/63.

⁵ el-Hicr, 15/42.

⁶ el-Kehf, 18/65.

kendini Âdem'e nispet ettiğinde ise zulüm ve cehâlet mertebesine düşersin. Nitekim Allah Teâlâ '*Onu insan yükledi. Çünkü o, çok zalim, çok cahildir*'⁷ buyurmaktadır"⁸

izahını yaparak kuldaki makamın yükselmesinin veya alçalmasının sâlikin nisbetine göre şekillendiğini belirtmiştir. Sâlikin bulunduğu makamdan düşme sebebini ise Ebû Amr ed-Dimaşkî bir makamda olduğunu iddia etme;⁹ Ebû Hamza el-Bağdâdî "beklentiye kapılma"¹⁰ şeklinde açıklamıştır.

Bir makamda gerilemenin kişideki alâmetleri üzerinde durulan bir diğer husustur. Ebû Muhammed Hâmid et-Tirmizî "*Allah sana bir makamı nasip edip de o makamın ehline hürmetten ve o makamdan tat almaktan seni mahrum ettiğinde bilmelisin ki aldanmış ve istidracâ düşmüşsündür*"¹¹ diyerek konuya dikkat çekmiştir.

Tabakât'ta sûfilerin tevbe, sıdk gibi kavramları "makam" terimi ile kullandıkları görülmektedir. Söz konusu kullanımlardan Ebü'l-Abbâs b. Mesrûk et-Tûsî'nin tövbeyi,¹² Hallâc-ı Mansûr'un mârifeti,¹³ Abdullah el-Harrâz'ın sıdkı¹⁴ makam saydığı anlaşılmaktadır.

Ayrıca bazı makamlar sonraki menzillerde de temel olması hasebiyle kuşatıcı konumdadır. Örneğin İbn Münâzil tevbe makamınının diğer makamlarda da esas teşkil etmesini "*Kul, bütün fiil ve hallerinde kusurlarını görsün de bunlardan istiğfar etsin diye bütün makamları istiğfar mertebesiyle noktalamıştır*"¹⁵ ifadesiyle dile getirmiştir.

Görüldüğü üzere makam teriminin ıstılâhî tanımından ziyade makamın sâlikin yaşatısındaki konumu ve yansıması üzerinde durulmuştur. Bu noktadan hareketle *Tabakât*'ta makam kavramının işlevselliğinin öne çıktığı söylenebilir.

1. TEVBE

Tasavvufî ıstilah olarak tevbe, kişinin günaha dair ısrarı bırakıp Hakk'a dönmesi ve ilâhî hukuku gözeterek kendi manevi hayatında harap ettiklerini yeniden imâr

⁷ el-Ahzâb, 33/72.

⁸ Sülemî, *Tabakât*, s. 316.

⁹ Sülemî, *Tabakât*, 168.

¹⁰ Sülemî, *Tabakât*, 180.

¹¹ Sülemî, *Tabakât*, s. 171.

¹² Sülemî, *Tabakât*, s. 143.

¹³ Sülemî, *Tabakât*, s. 189.

¹⁴ Sülemî, *Tabakât*, s. 189.

¹⁵ Sülemî, *Tabakât*, s. 230.

etmesidir.¹⁶ Sûfilerin çoğunluğuna göre tevbe, tasavvuftaki makamların başlangıcı kabul edilmektedir. Sûfiler bir makam olarak tevbeyi izah ederken ilgili birçok ayet ve hadise yer vererek bunları kaynak göstermiştir.¹⁷

Tabakâtu's-Sûfiyye'de tevbe ile ilgili “*Rabbimiz rahmeti kendi üzerine yazdı ki içinizden kim bir cehalet sonucu bir kötülük işler sonra tövbe eder ve (kendini) ıslah ederse şüphesiz, O, bağışlayandır, esirgeyendir*”¹⁸ ayetini, Ebu Osman el-Hirî en-Nisâburî “*Allah kullarından kusurlu davrananları affetmeyi [kereminin gereği] olarak kendine farz kılmıştır*”¹⁹ şeklinde yorumlamış; Ebû Cafer b. Sinan “*Onlar işledikleri günahta bile bile ısrar etmezler*”²⁰ ayetini ise “*Tevbe edilip pişman olunmuş büyük bir günah ısrarla sürdürülen küçük bir günahtan daha küçüktür*”²¹ diyerek izah etmiştir.

Tevbe ile ilgili ilk tanım hicri ikinci yüzyıl zâhidlerinden Horasanlı Şakîk el-Belhî'ye aittir. Onun tevbeyi “*Tövbenin izahı; senin Allah'a karşı cüretini, Allah'ın ise sana olan hilmini görmendir*”²² tanımlaması sûfilerin yukarıda açıkladıkları ayet yorumlarıyla aynı minvaldedir. Hicri üçüncü yüzyılda Mısır sûfilerinden Zünnûn el-Mısri “*Kendisi sarhoşken sarhoş birini tedavi etmeye kalkışan bir tabipten daha cahil kimse görmedim. Ayılmadığı sürece onun sarhoşluğunun tedavisi yoktur. [Ayıldığında ise] tövbe ile tedavi edilir*”²³ sözü ile tevbenin sâlik için başlangıç makamı olmasını desteklemektedir.

Tevbenin kişi için hayatın her safhasında vazgeçilmez olduğu ise hicri üçüncü yüzyıl Horasan sûfilerinden Hâtim el-Esam'ın tövbeyi yapılması gereken beş acele işten

¹⁶ Seyyid Şerif Cürcânî, *Kitâbü't-Ta'rîfât*, Kahire: Dârü'l-Fazilet, s. 63; Ebu Abdurrahman es-Sülemî, *Sülemî'nin Risâleleri*, Ankara: Ankara Üniversitesi Basımevi, 1981, s. 23; Bekir Topaloğlu, “Tevbe”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi (DİA)*, İstanbul: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2012, C. 41, s. 283.

¹⁷ Abdülkerim el-Kuşeyrî, *er-Risâle*, (çev. Süleyman Uludağ), 9.b., İstanbul: Dergâh Yayınları, 2017, s. 187, 188, 190,191; Hücvirî, *Keşfü'l-Mahcûb*, (çev. Süleyman Uludağ), 5.b., İstanbul: Dergâh Yayınları, 2016, s. 356, 357, 359; Hâce Abdullah el-Ensârî el-Herevî, *Menâzilü's-Sâirîn*, (çev. Abdurrezzak Tek), Bursa: Emin Yayınları, 3.b., 2022, s. 7.

¹⁸ el-En'âm, 6/54.

¹⁹ Ebu Abdurrahman es-Sülemî, *Tabakâtu's-Sûfiyye*, (çev. Abdurrezzak Tek), Bursa: Bursa Akademi Yayınları, 2018, s. 96.

²⁰ Âl-i İmrân, 3/135.

²¹ Sülemî, *Tabakât*, s. 207.

²² Sülemî *Tabakât*, s. 33.

²³ Sülemî, *Tabakât*, s. 9.

sayması;²⁴ yine Horasan sūfîlerinden Şah b. Şücâ el-Kirmânî'nin ârifin meşguliyetinin Allah'la ünsiyet kurması, nimetlere şükretmesi ve günahlarını hatırlayıp itiraf etmesi, tövbe edip O'na yönelmesi²⁵ olarak belirtmesinden anlaşılmaktadır. Nitekim ârif gibi yüksek mertebede sayılan kimselerin günahları itiraf, tevbe etme ve yönelme (inabe) ile de meşgul olmaları tevbenin sâlikin her sürecinde koruması gereken bir makam olduğunu göstermektedir. Hicri dördüncü yüzyıl sūfîlerinden Ebu Ali er-Rûzbârî tevbeyle *"İtiraf, pişmanlık ve vazgeçmektir"*²⁶ diyerek sūfîlerin tevbeyle dair temel gördükleri bahsi geçen beyanları bu üç esasa dayandırmıştır.²⁷

Tevbe hususunda dikkat çekilen hususlardan biri de kişinin gafletten, bir başka deyişle sarhoşluğundan uyanması gerekir. Bu meyanda Mâ'rûf el-Kerhî sırrın gaflet uykusundan uyanması gerektiğini bildirir.²⁸ Çünkü ancak uyanan kimse günahını fark edip itiraf eder. Sehl b. Abdullah et-Tüsterî'nin *"İnsanlar uykudadır. Uyandıklarında pişman olurlar"*²⁹ sözü kişinin bu süreçte geçirdiği aşamaları anlatma sadedindedir. Buradan hareketle Abdullah el-Ensârî el-Herevî'nin uyanma olmaksızın diğer menzillere başlanılamayacağına üzerinde durmasının ve yakazayı başlangıç makamı olarak değerlendirmesinin sebebi anlaşılmaktadır. Nitekim ilk dönem sūfîlerinin yakazaya yaklaşımlarının Herevî için kaynak teşkil ettiği yorumu yapılabilir.³⁰

Uyanan, günahını itiraf eden kimsenin pişmanlık duyması, bunun için ağlayıp yakarması gerekmektedir. Zira kul, günah işleyerek Allah'a karşı cüret göstermiştir. Ancak pişman olduğunda acziyetini ortaya koyarak benliğini öldürür. İşlediği bu

²⁴ Sülemî, *Tabakât*, s. 49.

²⁵ Sülemî, *Tabakât*, 109.

²⁶ Sülemî, *Tabakât*, s. 224.

²⁷ Kuşeyrî *Risâle*'sinde ehl-i sünnet alimlerinin sıhhatli bir tevbeyle, şeriata aykırı davranmaktan pişmanlık duymak, günahları hemen terk etmek ve eski işlenen hata ve günahları yapmama hususunda kararlı olmak koşullarına bağladıklarını belirtir. Hucvirî'nin konuyla ilgili açıklamaları da bu şekildedir. Herevî ise tasavvufî mertebeleri ele aldığı *Menâzilü's-Sâirîn* adlı eserinde tevbeyle pişmanlık duyma, özür beyan etme ve günahtan vazgeçme olmak üzere üç şartta ele almıştır. Kalpte pişman olma; dilde af dileme; uzuvlarda ise günahtan men edilmesi sağlanılarak beden tüm azaları tevbeyle kâmil bir şekilde gerçekleştirebilir. Tüm bu açıklamalar temel eserlerde tevbenin ele alınışında yeknasaklığın olduğunu göstermektedir. Kuşeyrî, *er-Risâle*, s. 187; Hucvirî, *Keşfü'l-Mahcûb*, s. 357; Abdurrezzak Tek, *Tasavvufî Mertebeler –Hâce Abdullah Ensârî el-Herevî Örneği-*, Bursa: Emin Yayınları, 2008, s. 52.

²⁸ Sülemî, *Tabakât*, s. 46.

²⁹ Sülemî, *Tabakât*, s. 119.

³⁰ *Tabakât*'ta yakaza kavramı ile ilgili Mâ'ruf el-Kerhî, Ebu Bekir el-Verrâk, Ali b. Sehl İsbehânî, Ebû Bekir et-Tamestânî'nin sözleri bulunmaktadır. Sülemî, *Tabakât*, s. 46, 131, 138.

cürete karşı nedamet duyması kişinin tevbesini sahih hale getiren bir unsurdur. Sûfîler kişide bu hassasiyetin havfla oluşacağını dile getirmiştir. Hâris el-Muhâsibî bu durumu “*Kulu tövbeye sevk eden günahta ısrar etmemesidir. Günahta ısrar etmemesine neden olan ise sürekli Allah korkusu taşımasıdır*”³¹ diyerek açıklamış; Ebu Alyan en-Nesevî kalpteki pişmanlığın ancak havfla oluşacağını bildirmiştir.³²

Tevbe ile ilgili bir diğer husus günahta ısrar edilmemesidir. İsrarla küçük günah işlemek, pişmanlık duyularak tevbe edilmiş büyük günahdan daha ağır kabul edilmiştir. Bu meyanda Ebû Bekir b. Yezdânyâr “*Sürekli günah işlediği halde bağışlanma dileyen kimseyi Allah, tövbe etmekten ve kendisine yönelmekten mahrum eder*”³³ diyerek dolaylı olarak tevbenin âdâbı hususunda da uyarıda bulunmuştur.³⁴ Tevbe eden kulun tekrar günah işlemesinin sebebini Mansûr b. Ammâr, kişinin yanlış meyil ederken onu doğruya yöneltecek bir üstâdının veya arkadaşlarının olmaması, onun bu yolda tek kalması ile ilişkilendirmiştir.³⁵ Kuldaki günaha karşı ısrar düğümünün çözülmesinin asıl gayesi Hakk’ın hoşnutluğunu kazanmaktır ki Muhammed b. Alyan en-Nesevî Hakk’ın kulundan razı olmasının alâmetinin; kulun günah işlememedeki kararlılığı, ibadet ve taatlarındaki gayreti olduğunu söylemiştir.³⁶

Kişilerin nelerden tevbe edilmesi gerektiği de belirtilmiştir. Mahfûz b. Mahmud en-Nisâbûrî; tevbe edenlerin günahlarından, gafletlerinden ve taâtlerinden tevbe etmeleri hususu söylemiş ve genel manada bunların hepsine “*tövbekâr*” demiştir.³⁷

Mümin için tevbenin her mertebede gerekliliği vurgulanmıştır. Bu minvalde Amr b. Osman el-Mekkî günahdan tevbe etmeyi farz kabul etmiş³⁸ ve tevbe etmemeyi, günah

³¹ Sülemî, *Tabakât*, s. 29.

³² “*Havfin kalpte bir tesiri vardır ve bu tesir havf sahibinde dua, yakarış ve nedamet şeklinde kendisini gösterir.*” Sülemî, *Tabakât*, s. 268.

³³ Sülemî, *Tabakât*, s. 260,

³⁴ Kulun günahta ısrarla devam etmesinin ise iki vechi vardır. Birincisi farkında olmadan günaha dalıp; tevbe etmeyen kimsenin durumudur. Bu kimse yukarıda belirtildiği gibi gaflet uykusundadır. Uykudan uyanması tevbe ve günaha dair edindiği bilgi ile olur İkinci vecih ise uyanmış, tevbe etmiş ancak sonrasında tekrar günah işleyen kimsenin durumudur. Ebu Hâmid el-Gazzâlî, *İhyâ-u Ulumi'd-Dîn*, (çev. Mehmet A. Müftüoğlu), İstanbul: Çelik Yayınevi, 2019, C. 7, s. 169-170.

³⁵ Sülemî, *Tabakât*, s. 74.

³⁶ Sülemî, *Tabakât*, s. 267.

³⁷ Sülemî, *Tabakât*, s. 163. Kulu, tevbeye sevk etme nedenine yani kişinin niyetine göre yapılan bu ayırım, sonraki klasiklerde yer verilen ceza korkusundan dolayı yapılan tevbe, sevap isteğinden dolayı yapılan inâbe ve sadece emre itaati gözetilenlerin yaptığı evbe kavramlarının nüvesini oluşturmuştur. Hücvirî, *Keşfü'l-Mahcûb*, s. 357; Kuşeyrî, *er-Risâle*, s. 190.

işlemekten daha kerîh görmüş;³⁹ Ebü'l-Abbas Mesrûk et-Tûsî ise tevbeyle sağlamaştırmadan mürîd olunamayacağı uyarısında bulunmuştur.⁴⁰ Yusuf b. Hüseyin er-Râzî'nin şu sözü tevbeyle alakalı yazılan muhtevaya dair muhtasar ve dikkat çekici bir anlatıdır:

“Birisî sözüme karşı çıkıp bana “Tövbe etmedikçe ilminde amacına ulaşamazsın” dedi. Ben de ona şöyle cevap verdim: “Rabbimin [cezalandırmasından] kurtuluşumun tövbe sayesinde olacağını bilmeme rağmen tövbe kapımı çalsaydı onu içeri almazdım. Eğer sıdk ve ihlâs, kölelerim olsaydı onlara iltifat etmeyip satardım. Çünkü Allah’ın indinde ve gayb ilminde saîd ve makbul isem, hata ve günah işlemekle durumumda bir değişiklik olmaz. Eğer O’nun indinde şakî ve kovulmuş biri isem tövbe, ihlâs ve sıdkım beni saîd yapmaz. Hiç şüphesiz Allah beni kendisine ulaştıracak bir amelim olmaksızın ve bir şefaathçi bulunmaksızın yarattı ve razı olacağı dinine hidayet etti. Şu halde eğer akıllı ve hür biri isem, Hakk’ın lütuf ve keremine olan itimadım, kendi noksan amellerime ve kusurlarla dolu vasıflarıma güvenmemden daha evladır. Çünkü Hakk’ın lütuf ve keremine, amellerimizle karşılık verebileceğimiz düşüncesi, lütufkâr ve kerem sahibi zâtı yeterince tanıyamayışımızdandır.”⁴¹

Buradaki ibareler tevbenin değerini düşürmeye dairmiş gibi görünse de esas vurgu tevbeyle yapan kişinin bizzat bu fiili görmesinin yanlışlığıdır. Ruveym b. Ahmed’in tevbe için “*Tevbeden dahi tevbe etmektir*”⁴² demesi de bu kapsamda anlaşılmalıdır. Kulun tevbesini kendisindenmiş gibi sanması ve yapılan tevbeyle fark ederek sahiplenmesi kınanmıştır. Bu fark ediş kişinin kendisinde bir varlık görmesidir ki bu sûfilerce başlı başına bir günah kabul edilmiştir.⁴³ Zira kişi bu bakışı yakalayamadığında varlığını ortaya atar. Kulun iyiliğe dair tüm fiillerinde Hakk’ın lütfu olmadan bir şey yapması mümkün değildir. Aslında dönüş, Allah’tan kula doğrudur; kuldun Allah’a doğru değildir.⁴⁴ Ancak kul bunu yolun başlarında idrak edemez.⁴⁵ Başlarda tevbe ederken tevbesini görür. Menzillerde ilerledikçe tevbenin

³⁸ Sülemî, *Tabakât*, s. 115.

³⁹ Sülemî, *Tabakât*, s. 207.

⁴⁰ Sülemî, *Tabakât*, s. 143.

⁴¹ Sülemî, *Tabakât*, s. 106.

⁴² Serrâc, *el-Lüma’*, s. 43. Kelâbâzî, *et-Ta’arruf*, s. 143.

⁴³ Hücvirî, *Keşfü'l-Mahcûb*, s. 359.

⁴⁴ Kuşeyrî, *er-Risâle*, s. 192; Hücvirî, *Keşfü'l-Mahcûb*, s. 361.

⁴⁵ bkz. Serrâc, *el-Lüma’*, s. 43.; Kelâbâzî, *Taarruf*, s. 143.; İbn Fûrek, *el-İbâne an Turuki'l-Kâsîdîn*, (çev. Ahmet Yıldırım, Abdülgaffar Aslan), İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2014, s. 40; Hücvirî, *Keşfü'l-Mahcûb*, s. 358-359; Kuşeyrî, *er-Risâle* s. 190; Gazzalî, *İhya*, s. 141-

asil mahiyetini kavramaya başlar. Cüneyd el-Bağdadî'nin “*Tövbe günahını unutmandır*”, Sehl b. Abdullah et-Tüsterî'nin ise “*Tevbe günahını unutmamandır*” şeklinde birbirine zıt gibi görünen esasında farklı mertebelerdeki kişilerin durumunu tanımlayan sözleri de bu bağlamda değerlendirilmektedir.

Bir başka açıdan tevbedeki bu konu, birçok makâm ve hâlde değinilen kulun iyi fiillerinin ve bu fiillerinin sonucunun vehbî mi yoksa kesbî mi olduğu meselesine dayanmaktadır ki kulun fiillerinin temelini oluşturan söz konusu bahis öz itibariyle mücâhedenin kapsamına girmektedir. Ayrıca yukarıdaki sözlerin *er-Risâle*, *Keşfü'l-Mahcûb* başta olmak üzere tasavvuf klasiklerinde bulunurken *Tabakâtus's-Sûfiyye*'de yer almaması dikkat çeken bir diğer husustur.

Sonuç olarak sûfilere göre çoğu makamın ele alınışı ve tertibi farklı olsada genel olarak makamlara tevbeden başlandığı görülmektedir.⁴⁶ Ebu Said b. el-A'rabî'nin Allah'a yönelik “*İsmetini günahlardan kaçınmanın, rahmetini tövbenin, tövbeyi de mağfiretinin ve kendisine yaklaşmanın vesilesi kılmıştır*”⁴⁷ ifadelerine yer vermesi ise tevbenin genel manada rahmet merkezli bir Allah-kul ilişkisi sunduğunu göstermektedir.

2. MÜCÂHEDE

Mücâhede kavramı için “*Bizim için mücâhede edenleri yollarımıza ulaştırırız*”⁴⁸ ayeti sûfi literatüründe kaynak teşkil etmiştir. Peygamberimiz'in (sas) büyük savaş olarak nitelediği nefisle savaş güçlük, zorluk manasındaki cehd kelimesinden türemiştir.⁴⁹ Bu minvalde mücâhede, nefsin Hakk'ın rızasını kazanmak için harcanmasına denilmiş olup tasavvufun ilk dönemlerinden beri terim olarak kullanılmıştır.⁵⁰

Tabakâtu's-Sûfiyye'de mücâhedeye dair sözlerde, “*mücâhede, cehd, cühd, cihad, ictihad, sa'y*” kelimeleri kullanılmaktadır. Sûfîlerin sözlerinde kullandıkları birbirine

142. Şihâbuddîn Sühreverdî, *Avârifü'l-Meârif*, (trc. ve tahrir. Dilâver Selvi), 8.b., İstanbul: Semerkand Yayınları, 2011, s. 627.

⁴⁶ Serrâc, *el-Lümâ'*, s. 43; İbn Fûrek, *el-İbâne*, s. 40; Kuşeyrî, *er-Risâle*, s. 187.

⁴⁷ Sülemî, *Tabakât*, s. 274.

⁴⁸ el-Ankebût, 29/69.

⁴⁹ Râgıp el-İsfahanî, *Müfredât Kuran Kavramları Sözlüğü*, 2.b., İstanbul: Çıra Yayınları, 2012, s. 248.

⁵⁰ Süleyman Uludağ, “Mücâhede”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi (DİA)*, İstanbul: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2006, C. 31, s. 440.

yakın anlamdaki bu sözcükler arasında bazı nüanslar bulunmaktadır. Bu minvalde kulun Allah'ı tanımak için çaba sarf etmesi ve batinını düzeltme yönünde gayret göstermesinde "içtihat" kelimesinin kullanılması önem arz eder. Zira içtihad kişinin kendisini zorlayarak çaba sarf etmesini ifade eden bir kelimedir.⁵¹

Genel olarak *Tabakâtu's-Sûfiyye*'de sûfiler, mücâhedenin kavram olarak tanımını yapmamışlar; ancak nasıl olacağını, bir seyirde yürümek için kişinin zorluklarla mücâdele etmesinin kaçınılmazlığını, marifete ulaşmak için mücâhedenin gerekliliğini veya bunun aksine marifete ulaşmada yeterli olmadığını açıklamışlardır. Mücâhede, bazen kelime olarak sözde yer almamakta ancak sözün muhtevâsından bu anlamın ifade edildiği anlaşılmaktadır. Eserde sûfilerin naklettikleri "*Helalin peşine düşmek bir tür cihattır*"⁵² hadisiyle Hz. Aişe'nin Peygamberimiz'e (sas) "*Kadınlara cihat var mıdır?*" sorusu üzerine Peygamberimiz'in (sas) "*Onlara çarpışmasız cihat; hac ve umre vardır*"⁵³ diyerek cevapladığı hadis, cihâdın sadece savaş meydanında olmayacağını açıklaması açısından önem arz etmektedir.

Eserde ilk defa mücâhede, hicri ikinci asır zâhitlerinden İbrahim b. Edhem cehd kelimesini kullanarak ele almıştır. Cehdi, rahatlığın zıddı anlamında salihlerin mertebesine ulaşmanın bir koşulu olarak değerlendirmiş; cefayı, zilleti, uykusuzluğu, fakirliği ve ölüme hazırlıklı olmayı da diğer şartlardan saymıştır.⁵⁴ Sâlih bir kul olmaya dair koşulan bu şartlar, kişinin nefesine ağır gelen, nefsiyle mücadele etmesi gereken bir durum olduğu için aynı zamanda kulun mücâhede, hangi fiillerle gerçekleştireceğinin cevabı niteliğinde ele alınabilir. Nitekim zâhitlerin ve sonraki dönemlerde sûfilerin nefsin boyunduruğundan kurtulmak için ona ağır gelen şeyleri yaptıkları, taati, riyazeti, aç kalmayı temrin edindikleri nakledilmektedir. Bunun amacı; zâhidler için bir arınma olsa da sûfiler için hakikate, marifete ulaşmaktır denilebilir.

Eserde hicri üçüncü asırda yaşamış sûfilerden Mansûr b. Ammâr, Ebu Yezîd el-Bistamî, Hâris el-Muhâsibî, Sehl b. Abdullah et-Tüsterî ve Cüneyd el-Bağdadî mücâhede kelime olarak sözlerinde kullanmaya başlamışlar; mücâhedenin etkili

⁵¹ İbn Manzur, *Lisânü'l-Arab*, 1.b., Beyrut: Darü'l-Kütüb el-İlmiyye, 2003, C. 3; Fîrûzâbâdi, *Besâ'iru Zevi't-Temyiz fî Letâifi'l-Kitabi'l-Aziz*, Beyrut: Mektebetü'l-İlmiyye, C. 2.

⁵² Sülemî, *Tabakât*, s. 169.

⁵³ Sülemî, *Tabakât*, s. 151.

⁵⁴ Sülemî, *Tabakât*, s. 18.

rolünden ve mutlak gerekliliğinden bahsetmişlerdir.⁵⁵ Mansur b. Ammar'ın “*İnsanlar iki türdür: Nefsini bilenler mücâhede ve riyazetle meşgul olur. Rabbini bilenler ise O'na hizmet, ibadet ve rızasını elde etmekle meşgul olur*”⁵⁶ şeklindeki ifadesi Hakk'ı bilmek için önce nefsi bilmenin; nefsi bilmek içinse mücâhede ve riyâzetle uğraşılmasının açıklaması sadedindedir. Bunları yapan kişi artık Rabbini bilme seviyesine geldiği için fiileri O'na yönelik olur.

Hâris el-Muhâsibî'nin içte yapılan içtihadın dıştaki tekâmüle götüreceğini; içteki murâkabe ve ihlâsın ise kişinin zâhirini mücâhede ve sünnete ittiba etmesiyle süsleyeceğini belirtmesi içten dışa doğru tekâmülde mücâhedenin etkinliğini göstermektedir.⁵⁷ Muhâsibî'nin zahir-bâtın arasında iyi fiillerle kurduğu bu bağlantı, Hücvirî'nin *Keşfü'l-Mahcub*'ta, zâhir-bâtın arasındaki birlikteliğin kötü fiil ve huyları gidermedeki rolüne dair yaptığı beyan ile daha net anlaşılabilir. Hücvirî'ye göre nefiste meydana gelen kötülükler; günahlar ve kibir, hased, cimrilik, öfke, kin gibi suflî huylar olmak üzere iki türdür. Günah kabul edilen zâhirî vasıflardan tevbe ile, bâtında meydana gelen diğer suflî vasıflardan ise nefsi riyazete zorlayarak kurtulunur. Böylece bâtında meydana gelen süflî vasıflar zâhirdeki yüksek vasıflarla, zâhirde ortaya çıkan kötülükler ise bâtındaki yüksek vasıflarla arındırılır.⁵⁸ Görüldüğü üzere gerek Muhâsibî gerekse Hücvirî insanın fiillerini iyi fiiller ve kötü fiiller şeklindeki yaygın ayırmadan farklı olarak; dışta zuhur eden fiiller ve içte zuhur eden fiiller tasnifini yapmışlardır.

Tabakât'ta, Hâtim el-Esâm'ın cihadı şeytana karşı sürdürülen, savaşta düşmana karşı yapılan ve Allah'ın emirlerini yerine getirme hususunda yapılan cihat olarak üç türe ayırması ilk olması hasebiyle önem arz etmektedir.⁵⁹ Aynı zamanda bu ayırım Peygamberimiz'in (sas) düşmana karşı yapılan küçük cihat ile nefse karşı sürdürülen büyük cihat vurgusunu hatırlatmaktadır. Yine aynı minvalde Hâtim el-Esâm'ın sûfîlerin yoluna girmede kişinin nefsinde uygulaması gereken açlık, eziyetlere katlanma, nefse muhalefet etme ve yamalı elbise giyme şeklinde renklerle

⁵⁵ Sülemi, *Tabakât*, s. 18, 49, 28, 30, 121.

⁵⁶ Mansûr b. Ammâr, *Tabakât*'ta mücâhedeyi kelime olarak kullanan ilk sûfidir. Sülemî, *Tabakât*, s. 75.

⁵⁷“*Bâtınında gayret gösterenin Allah zâhirini güzel davranışla süsler. Bâtınında gayretle birlikte zahirinde davranışını güzelleştirene de hidâyet bahşeder.*”, “*Bâtınını murâkabe ve ihlâsla düzeltenin zâhirini Allah, mücâhede ve sünnete tâbi olmakla süsler.*” Sülemî, *Tabakât*, s. 28, 30.

⁵⁸ Hücvirî, *Keşfü'l-Mahcub*, s. 260.

⁵⁹ Uludağ, “*Mücâhede*”, s. 440.

sembolleştirerek ifade ettiği dört ölüm,⁶⁰ nefse karşı mücâhedenin muhtevasını açıklamaktadır.

Tasavvuf klasiklerinde mücâhede hakkında yaşantısına dair örnekler anlatılan, önemli beyanlarıyla sûfilerin başında zikredilen Sehl b. Abdullah et-Tüsterî'nin *Tabakât*'taki sözlerinde bu kavram hakkında öne çıkma görülmez. Sülemî, Tüsterî'yi tanıtırken riyâzet ilimleri, ihlâs ve fiillerin kusurları hakkında sözleri bulunduğunu ifade etmiştir.⁶¹ *Tabakât*'ta Tüsterî'nin, kulun nefsin kurban etmesiyle kurtuluşa ereceğini, bunun ise ancak açlık, sabır ve cühdle olacağını dile getirdiği sözü, kulun nefisle savaşta kullanılacak üç önemli unsura dikkatleri çekmesi açısından önemlidir.⁶² İbn Hâfif'in "*Hakîki irade çabayı sürdürüp rahatı terk etmektir*" cümlesi Tüsterî'nin ifadelerini tamamlamaktadır. Nitekim aç kalma ve sabır, irade gerektiren fiillerdendir. Nefse uyma ise iradeyi zayıflatan bir unsur olduğu için riyazet ve mücâhede bu gerçek iradeyi açığa çıkarmaktadır. Hülâsa Tüsterî ve İbn Hafif'in yukarıdaki iki açıklaması irade-nefis-mücâhede bağlamı açısından önem taşımaktadır. Bununla birlikte Tüsterî kulun kendi çabasına güvenmemesini "*Ameller tevfiikle olur. Teyfik Allah'tandır. Teyfikin anahtarı ise dua ve yakarıştır*"⁶³ sözüyle ilâhî lütuf üzerinde vurgulayarak belirtmiştir.

Bu yüzyıllarda, Nişâbur, Bağdat, Basra gibi farklı ekollerden mücâhedeyle ilgili sözlerin *Tabakât*'ta herhangi bir zıtlık içermemesi, sûfilerin mücâhedeye dair ortaya koydukları yorumlardaki görüş birliğine delalet etmektedir. Ancak hicri üçüncü asrın sonlarında Cüneyd el-Bağdadî ile birlikte mücâhedenin işlevine dair farklılıklar oluşmaya başlamıştır. Nitekim Cüneyd el-Bağdadî, mücâhede de kulun çabasının yanı sıra ilâhî lütfun rolüne de dikkat çekmiş; Hakk'ın lütûf ve ihsânına mazhar olanların Allah'a ulaşmaya çalışmasıyla kulun kendi gayretiyle Allah'a ulaşmaya çalışmasının aynı olmadığını belirtmiştir.⁶⁴ Cüneyd el-Bağdadî bunu söylemekle birlikte mücâhedeyi, marifete ulaşmak için terk edilmemesi gereken bir vasıta

⁶⁰ Sülemi, *Tabakât*, s. 48.

⁶¹ Sülemi, *Tabakât*, s. 119.

⁶² Sülemî, *Tabakât*, s. 121. Ayrıca Tüsterî'nin bu cümlesi *Tabakât*'ta mücâhedeyi kelime olarak kullandığı tek sözüdür.

⁶³ Sülemî, *Tabakât*, s. 122.

⁶⁴ Sülemî, *Tabakât* s. 85.

olduğunu da vurgulamıştır.⁶⁵ Nitekim *Tabakât*'ta Cüneyd el-Bağdadî ile ilgili şu nakil dikkat çekicidir:

Birisi Cüneyd'in yanında mârifetten bahsederek "Allah hakkında mârifet sahibi olanlar, iyilik ve takvâ gibi çaba ve gayretleri terk etmek suretiyle Allah Teâlâ'ya ulaşma mertebesine yükselen kimselerdir" demiş. Bunun üzerine Cüneyd "Bu söz, [belli makamlara ulaşıp da kendilerinden] amellerin [yükümlülüğünün] düştüğünü söyleyenlerin sözüdür ve bana göre büyük bir hatadır. Hırsızlık yapan ve zina eden kimsenin durumu, bu sözü söyleyenin halinden daha iyidir. Şüphesiz ârif billâh kimseler, amelleri Allah'tan alırlar ve bunları yerine getirmek suretiyle O'na dönerler. Bin yıl yaşasam, amel etmeme engel olacak bir özümlü olmadıkça, iyi amellerimden zerre kadar eksiltmezdim. Bu husus, benim mârifet anlayışında en keskin ve halimde de en güçlü olan şeydir" demiştir.

Onun marifet hususunda ilahî ihsânla birlikte amel ve takvadaki gayretleri belirtmeye ihtiyaç duymasının sebebi, döneminde kendilerini sûfi olarak adlandıran batıl ibâhî grupların bir mertebeden sonra mücâhede, çaba ve gayreti terk etmekle üst aşamalara ulaşılacağı iddiasında bulunmalarıdır.

Hicri dördüncü yüzyılda Bağdat'ta Cafer el-Hûldî,⁶⁶ Nîşâbur'da Ebu'l-Hasan el-Bûşencî ve Ebu Osman el-Mağribî, Cüneyd el-Bağdadî'nin iki yönlü değerlendirmesinin devamı niteliğinde mücâhede-mârifet ilişkisi bağlamında sözler beyan etmişlerdir. Câfer el-Huldî'nin müritlerine "*İddialardan kaçınun, emirleri yerine getirin*" diyerek Cüneyd el-Bağdadî'nin ibadet yoluna ihlasla bağlananı Allah sahte iddialardan kurtaracağını çok defa tekrarladığını aktarması bu dönemde de söz konusu batıl grupların varlığının devam ettiğini göstermektedir.⁶⁷

Ebu Osman el-Mağribî, İmam Şafii'nin ilimleri beden ve din ilmi olmak üzere ikiye ayırmasını tasavvufa uyarlayarak din ilmini hakikat ve mârifet ilmi, beden ilmini ise terbiye, riyâzet ve mücâhede ilmi olarak nitelendirmiş; böylece tasavvufun aracının ve amacının ne olduğunu takdim etmiştir.⁶⁸ Kulluğu tam gerçekleştiren kimsenin gaybı müşâhede etmek suretiyle sırrını arındıracağını söylemesini de bu meyanda ele

⁶⁵ Sülemî, *Tabakât*, s. 86.

⁶⁶ Sülemî, *Tabakât*, s. 281.

⁶⁷ Sülemî, *Tabakât*, s. 281.

⁶⁸ Sülemî, *Tabakât*, s. 311.

alabiliriz.⁶⁹ Başka bir sözünde Hak âşıklarının taat ve ibadette gösterdikleri gayretin, Allah'ın ihsânına ve yakınlığına mazhar olmalarını sağladığını belirtmiştir. Mağribî bunun neticesinde onların, Allah'ı sevdikleri görüşünde bulunur.⁷⁰

Tabakât'ta mücâhede ile ilgili bir diğer konu mücâhede ehlinin kimler olduğudur. Dördüncü asır sûfilerinden önce İbn Atâ, sonrasında Râsibî mücâhede ehlinin kim olduğunu söyleyerek mücâhedeyi de dahil ettikleri daha önce söylenmemiş bir hiyerarşi kurmuşlardır. İkisinin de hiyerarşisindeki ortaklık, mücâhede ehlinin sayılan diğer sınıfların tabanını oluşturmasıdır. İbn Ata bazı ayetleri ve hadisi delil göstererek Allah'ın âvamı mücâhede, sâlihleri mülâzeme, velileri mücâvere, Peygamberleri ise kendisini müşâhede etmesi için yarattığını ifade ederken;⁷¹ Râsibî, Allah'ın müminleri mücâhede, sâlihleri mülâzeme, peygamberleri ise mücâlese için yarattığını belirtir.⁷²

Mücâhede hususunda özellikle Cafer el-Huldî'nin “seyahat, himmet, ihvân, hizmet” kelimeleriyle yaptığı birtakım ilişkilendirmeler konuyu farklı bir vecihten değerlendirmesi açısından dikkat çekicidir. Huldî, mücâhedelerin seyahatlerde ortaya çıkacağını belirterek nefsin seyahati ve kalbin seyahati olmak üzere seyahatleri ikiye ayırır.⁷³ Himmet içinse Huldî'nin, ricâli maksadına ulaştıracak şeyin mücâhede değil de himmet olduğunu söylemesi ve bu sebeple de himmetin âli olsun diye bir kişiye tenbihte bulunması, kulun işinin sonucunun ne olacağını çaba ve gayretine göre kestirmemesi gerektiğinin cevabıdır.⁷⁴ “*Kim imanı kabul etmezse ameli boşa gider*” ayeti sorulduğunda Hakk'ın marifeti hususunda gayret göstermeyenin (ictihad etmeyenin) hizmetini kabul etmeyeceği yorumunda bulunması yapılacak işleri O'nu tanımaya araç olarak görülmesi anlayışına işaret etmektedir.⁷⁵ Hür kişilerin gayretlerinin kendileri için olmadığını ihvânî için olduğunu söylemesi ise farklı bir bakış sunmaktadır.⁷⁶

⁶⁹ Sülemi, *Tabakât*, s. 312.

⁷⁰ Sülemi, *Tabakât*, s. 313.

⁷¹ Sülemi, *Tabakât*, s. 159.

⁷² Sülemi, *Tabakât*, s. 336.

⁷³ Sülemî, *Tabakât*, s. 282.

⁷⁴ Sülemi, *Tabakât*, s. 281.

⁷⁵ Sülemi, *Tabakât*, s. 282.

⁷⁶ Sülemi, *Tabakât*, s. 281.

Sûfilerin yukarıda belirtilen sözlerinden hareketle Hakk'a vâsıl olmak için mücâhedenin gerekli olduğu veya Hakk'a vâsıl olmada sonucu etkilemediği şeklinde iki çıkarımda bulunmak mümkündür. Birbirine tezat görünen bu bakış açılarını Bûndar b. Hüseyin şu şekilde izah eder: Ona göre bütün sûfiler vahdâniyet konusunda söz birliği içinde olmakla birlikte Allah'a nasıl ulaşılabilceği hususunda ayrılığa düşmüşlerdir. Bir kısmı mücâhede ve mükâşefeyi öne çıkarırken bir kısmı da kendi bulunduğu hali öne çıkarmış ve bu halden hareketle müctehid, zâhid, âbid, hâif, gani, mürid, murad gibi isimlerle adlandırılmışlardır.⁷⁷

Mücâhede konusunda genel manada eleştirilen husus, kulun yaptığı mücâhedeyi ve ibadeti görmesi bunun sonucunda kendisinde bir benlik hissetmesidir. Kulun çaba ve gayretiyle yaptığı tüm fiillerde ve bunun sonucunda ulaştığı menzillerde onu çıkmaza götüren, Hakk'ın tevfikini unutup fiilleri kendine hamletmesidir. Zâhid ve sûfilerin bu anlayışı eleştirme hususundaki görüş birliği kaçınılmazdır. Nitekim Ebu Abdullah el-Mağribî'nin "*Dünyadan el çeken bir fakir hiçbir faziletli amel yapmasa da ondan bir zerre, yanlarında dünya bulunan şu mücâhede ehli âbidlerden daha üstündür*"⁷⁸ cümlesi bu bağlamdadır.

Mücâhede hususunda başka bir açıdan değerlendirme yapılacak olursa *Tabakâtu's-Sûfiyye*'de mücâhede, riyâzet ve nefse ağır gelen fiilleri yapmadaki aşırılığa, çarpıcı ifadelerle rastlanmaz. Bunun sebeplerinden birisi olarak mücâhede ve riyazette birtakım aşırı fırkaların tuttuğu yola karşı bir tutum olduğu değerlendirilebileceği gibi sûfilerin ilahî lütfu öne çıkarmasının bir sebebinin bu tavra karşı bir eleştiri olduğu yorumu da yapılabilir.

3. ZÜHD

Tasavvufî bir ıstılâh olarak zühd, hadislerde geçen "dünyaya rağbet etmemek" manasında kullanılmasıyla ve bazı ayetlerin kulu, dünyayı terk etmeye yönlendirmesi ve bunu öğütlemesi ile anlam kazanmıştır.⁷⁹ Bu minvalde zâhid için "*Bir şeye karşı arzu duymayan, onun az bir kısmına razı olan kişidir*"⁸⁰ denir.

⁷⁷ Sülemî, *Tabakât*, s. 303

⁷⁸ Sülemî, *Tabakât*, s. 144.

⁷⁹ Mahmud Esad Erkaya, *Kur'an Kaynaklı Tasavvuf Kavramları*, Ankara: Otto Yayınevi, 2017, s. 241, 244.

⁸⁰ Ragıp İsfahânî, *Müfredât*, s.

Kuran-ı Kerim’de kelime kökü anlamıyla sadece Yusuf Suresi’nde geçen zühd kavramı, rağbet etmemek ve değer vermemek anlamında kullanılmış olup; tasavvuftaki ıstılâhî kullanımı içermez.⁸¹

Tabakâtu’s-Sûfiyye’de zühdle ilgili birçok tanım yapılmış; sûfiler zühdü farklı açılardan ele almışlardır. Bu durum, sûfilerin yaşadıkları dönemlere veya buldukları bölgelerle alakalı değil de yaşanan tecrübelerin kişiden kişiye değişim göstermesiyle ilgilidir. Sûfilerin zühdde dair farklı söylemlerinin iki esasta kesiştiği görülmektedir. Bu iki temel aynı zamanda tasavvufun da benimsediği yoldur. Bunlardan birincisi dünyaya değer vermemek suretiyle dünyayı terk etmek, diğeri ise meşguliyetin sadece Allah olmasını sağlamaktır. Sûfilerin zühdle ilgili sözleri öncelikle bu iki esas üzere aktarılıp; sonra farklı açılardan değerlendirilecektir.

İkinci asır zâhidlerinden Fudayl b. İyaz ‘ın “*Bütün şerleri bir evde toplayıp dünyaya rağbet etmeyi ona kilit yapmışlar; tüm hayırları başka bir evde toplayıp dünyaya karşı zühdü de bu evin anahtarı yapmışlardır*”⁸² sözü zühdün zıt kavramının “dünyaya rağbet” olduğunu göstermektedir. Sonraki sûfiler tarafından da dünyaya herhangi bir hususta rağbet etmenin, Hak yolda yürüyen kişide bulunmaması gereken bir vasıf olduğuna değinilmiştir. Söz gelimi Ebu Süleyman ed-Darânî’nin bir kalpte dünya yer ettiğinde ahiretin oradan göçeceğini söylemesi;⁸³ her şeyden vazgeçerek Allah’a yönelen kişinin Allah’tan gayrısını gönlünden çıkarmasını tavsiye etmesi;⁸⁴ Ahmed b. Ebu’l-Havârî’nin “*Dünya çöplüğe ve köpeklerin toplandıkları yere benzer. Ona bağlanan köpeklerden daha aşağıdır. Zira köpek ihtiyacı kadarını alır ve gider*...”⁸⁵ sözü; Ahmed b. Hadraveyh’e amellerin en faziletlisi sorulduğunda Allah’tan başka bir şeye iltifat etmekten sırrı korumak diyerek cevap vermesi;⁸⁶ başka bir sözünde iki zıt olan din ve dünyanın aynı anda bulunmayacağını söylemesi;⁸⁷ Hamdun Kassâr’ın kişinin dünya meşguliyetlerinin onu ahiretten alıkoymasını sonucunda bu kişinin dünyada

⁸¹ Yusuf, 12/20.

⁸² Sülemî, *Tabakât*, s. 5.

⁸³ Sülemî, *Tabakât*, s. 43.

⁸⁴ Sülemî, *Tabakât*, s. 41.

⁸⁵ Sülemî, *Tabakât*, s. 54. Gerek Ahmed b. Ebu’l-Havârî’nin gerekse Hocası Ebu Süleyman ed-Darânî’nin buna benzer birçok sözü bulunmaktadır. Sülemî, *Tabakât*, s. 40-44, 52-54.

⁸⁶ Sülemî, *Tabakât*, s. 57.

⁸⁷ Sülemî, *Tabakât*, s. 55.

veya ahirette zelil olacağını belirtmesi;⁸⁸ Amr b. Osman el-Mekkî'nin zühdün kalplerdeki başının ve zühdün hakikatini meydana getiren temelini dünyayı önemsememek, küçümsemek ve değersiz görmek olarak açıklaması⁸⁹ zühdün bu iki esasını ortaya koymaktadır.

Zühd kavramını ilk hangi sūfinin ne şekilde ifade ettiğini bilmek kavramın geçmişteki kullanımını hakkında bilgi verecektir. Bu meyanda zühd kavramı, *Tabakât*'ta ilk olarak İbrahim b. Edhem'in anlatıldığı bölümde geçmektedir.⁹⁰ İbrahim b. Edhem, İskenderiye'de Eslem b. Yezid el-Cühenî'yle karşılaşmış; zühd hakkında aralarında şu minvalde bir konuşma geçmiştir: Cühenî, İbrahim b. Edhem'e dünyayı bırakmana sebep olacak şey nedir? diye sormuş; İbrahim b. Edhem ise *“Zühd ve Allah tarafından mükâfatlandırılma ümididir”*⁹¹ diyerek zühdle kulun neyi amaçladığına cevap vermiştir. İbrahim b. Edhem'in sözüne mukabil Cühenî, kulun Allah tarafından mükâfatlandırılma ümidinin sadece zühdle olmayacağını; nefsinin sabırlı olmaya alıştırmasıyla da gerçekleşeceğini bildirmiştir.⁹²

İbrahim b. Edhem başka bir ifadesinde anne-babasından ve malından ayrılma sebebinin *“Allah'ı her şeye tercih etme aşkı, dünyaya karşı zühd ve Allah'a yakın olma arzusu”*⁹³ olduğunu belirtir. Buna göre zühd kurbiyete vesile kabul edilmiştir. Bir diğer rivayette İbrahim b. Edhem, Hızır'la (as) konuşmuş; Hızır (as) ona *“Ey Genç! Dünyaya karşı zühd edenler Allah'tan razı olma libasını elde etmiş, O'nu sevmeye örtüsüne bürünmüş ve O'nu tercih etmeyi şîâr edinmişlerdir. Dolayısıyla Allah'ın onlara olan lütfu, diğerlerine olan lütfu gibi değildir”*⁹⁴ diyerek zühd sahibi kişilerin özelliklerini sıralamıştır.

⁸⁸ Sülemî, *Tabakât*, s. 69.

⁸⁹ Sülemî, *Tabakât*, s. 117.

⁹⁰ İbrahim b. Edhem tasavvuf kaynaklarında zühd kavramına dair mertebelerin sınıflandırmasını yapan ilk sūfî olarak bilinir. Ona göre farz olan zühd haramlardan uzak durmakla; fazilet olan zühd helâl olan şeylerden uzak durmakla; selamet olan zühd şüpheli olan şeyleri terk etmekle gerçekleşir. Fatma Uztemur, *Ebû Nuaym el-İsfahânî'nin Hilvetü'l-Evliya Adlı Eseri Çerçevesinde Hicri İlk İki Asırda Zühd*, (Yüksek Lisans Tezi), Yalova:Yalova Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2019, s. 25.

⁹¹ Sülemî, *Tabakât*, s. 14.

⁹² Sülemî, *Tabakât*, s. 14.

⁹³ Sülemî, *Tabakât*, s. 15.

⁹⁴ Sülemî, *Tabakât*, s. 16.

Hızır'ın (as) dikkat çektiği zühd ile rıza arasındaki irtibattan hicri ikinci asırda Fudayl b. İyaz, üçüncü asırda Süleyman Daranî, dördüncü asırda Yusuf b. Hüseyin er-Râzî gibi sûfîlerin bahsetmeleri iki kavramın kullanımındaki sürekliliği gözler önüne sermektedir. Fudayl b. İyaz, zühdün Allah'tan razı olma esasına bağlı olduğunu söyleyerek zühdün ilk düsturunu belirlerken⁹⁵ Süleyman ed-Daranî ise zühdün gayesi olarak düşünebileceğimiz arzuları kalbinden arındırma melekesini, rıza ehline nisbet etmiştir.⁹⁶ Yusuf b. Hüseyin er-Râzî, birbirinin sebep sonucu olarak zühd-ahiret-Allah rızası irtibatı kurmuştur. Ona göre dünyayı zühdle terk ederek ahirete yönelme gerçekleşir; ahirete yönelerek de Allah'ın rızasına ulaşılır.⁹⁷ Rızanın Allah'tan kula, kuldun Allah'a doğru olan iki yönlü etkileşiminin, sûfîlerin zühd-rıza ilişkisi bağlamında söyledikleri yukarıdaki sözlerinde de kendisini göstermektedir. Zühdü gerçekleştiren kişi bunun sonucunda Allah'ın rızasına ulaşır. Bu minvalde Allah'ın kulda râzılığını zühdüyle olacağı gibi; kulun rıza makamına ulaşmasının yine zühd aracılığıyla olduğu anlaşılmaktadır.

Sûfîlerin zühdle irtibatlandıkları diğer kavram tevekküldür. Zühdü tevekküle ulaşmada bir basamak olarak görmüşlerdir. Nitekim Süleyman ed-Darânî, zâhidlerin son adımının tevekkül ehlinin ilk adımı olduğunu belirtir.⁹⁸ Daranî'nin bu ifadesi zâhidlerin mertebesinin daha aşağıda olduğunu akla getirirse de başka bir açıdan değerlendirildiğinde aslında zühdî tavrın, tevekküle ulaşmadaki gerekliliğinin işaretidir. Bu meyanda Mansur b. Ammâr'ın Allah'ın zâhidlerin kalplerini tevekkülün mahalli kıldığını söylemesi; Hamdûn Kassâr'ın zühdü "*Elinde bulunandan daha çok, Efendi'nin teminatı altında olanla kalbin sükûnet içinde olmasıdır*"⁹⁹ sözü; Ebu Hamza el-Bağdâdî'nin kalbe zühd yerleşince bunun tevekküle sebep olduğunu belirtmesi zühdün sâlikî tevekkül makamına hazırladığını göstermektedir.¹⁰⁰

Yahya b. Muâz er-Râzî ise zühd ile vera' arasındaki irtibata dikkati çekerek kişinin önce kendisine ait olmayan şeylerde vera' sahibi olmasını; sonrasında kendisine ait

⁹⁵ Sülemî, *Tabakât*, s. 4

⁹⁶ Sülemî, *Tabakât*, s. 42.

⁹⁷ Sülemî, *Tabakât*, s. 106.

⁹⁸ Sülemî, *Tabakât*, s. 42.

⁹⁹ Sülemî, *Tabakât*, s. 69.

¹⁰⁰ Sülemî, *Tabakât*, s. 75, 180.

şeylerde zâhid olmasını öğütlemiştir.¹⁰¹ Ona göre zühd; fakirlik, açlık ve halvetten meydana gelmektedir.¹⁰²

Cüneyd el-Bağdâdî zühdü, tasavvufun -ki ona göre tasavvuf Allah ile muamelenin saf olmasıdır- elde edilmesinde bir yöntem olarak görmektedir. Tasavvufu açkalarak, dünyayı terk ederek, alıştıkları ve hoşlandıkları şeylerden bağı kopararak elde ettiklerini, bunun aslının ise dünyaya karşı zühd ile olacağını belirtir. Cüneyd'in sonrasında meclisinde bulunduğu Hâris el-Muhâsibî'nin "*Nefsimi dünyadan çektim, gecelerimi uykusuz, gündüzlerimi de susuz geçirdim*"¹⁰³ sözünü nakletmesi zühdün sûfilerin indinde süregelen bir yöntem olmasına dayanaktır.

Sûfiler zühdî tavrın, dinî ilkeleri öğrenmeyi, bunlarla amel etmeyi öncelediğini ve bunların birlikteliğinin kaçınılmazlığını vurgulamışlardır. Örneğin Seri es-Sakatî, kişinin önce hadis öğrenip sonra zühdde yönelmesini tavsiye etmiş; bunun tam tersinin gevşekliğe yol açacağını söylemiş,¹⁰⁴ üçüncü asır sûfilerinden Ebu Bekir el-Verrâk fıkıh, kelam ve zühdde yetkin olanın kurtuluşa ereceğini; sadece kelamla yetinenin zındık, sadece fıkıhla yetinenin fâsık, sadece zühdle yetinenin bidatçi olduğunu belirtmiştir.¹⁰⁵ Bu sözler hicri üçüncü asırdaki sûfilerin, zühdde yönelen kişileri zâhirî ilimlere teşvik ettiklerini göstermektedir. Zira bu ilimlerin eksikliğinin amaca ulaştırmayacağını beyan etmeleri, iki yönlü donanımı tercih ettiklerini açıklamaktadır.¹⁰⁶

Üçüncü asrın sonlarında yaşamış Nîşâburlu sûfî Ebu Osman el-Hirî zühdü; haramda farz, mübahta fazilet, helalde ise Allah'a yakınlık şeklinde ifade etmiştir. Bu söz bize bazı tasavvuf klasiklerinde karşılaşılan sûfilerin zühdün helallerde mi haramlarda mı olacağı hususundaki ihtilafı beyanlarını –bununla ilgili söz *Tabakâtu's-Sûfiyye*'de sadece Ebu Osman el-Hirî'de yer almış olsa da hatırlatmaktadır. Bu minvalde bazı sûfiler Ebu Osman el-Hirî'nin sözüne paralel ifadeler kullanırken; bazıları ise zühdün sadece haramlarda olduğunu

¹⁰¹ Sülemî, *Tabakât*, s. 59.

¹⁰² Sülemî, *Tabakât*, s. 61.

¹⁰³ Sülemî, *Tabakât*, s. 85.

¹⁰⁴ Sülemî, *Tabakât*, s. 27.

¹⁰⁵ Sülemî, *Tabakât*, s. 131.

¹⁰⁶ Melchert, Seri es-Sakatî'nin öğrencilerini önce hadise yönlendirmesinin sebebini genç yaşta hadis ezberlemenin avantajı olarak yorumlamaktadır. Ancak sözü sadece bu açıdan değerlendirmek doğru görünmemektedir. bkz: Christopher Melchert, *Sünni Düşüncenin Teşekkülü, Erken Dönem Zâhidler ve Hadis Rivayeti*, ss. 317-318

belirtmişlerdir.¹⁰⁷ Hirî'nin sözünden ve kaynaklarda geçen ihtilaflardan şu anlaşılabilir: Zühd, tasavvufî sürecin temel bir olgusu kabul edilmiş ve bu husus tartışılmamıştır. Farklılıklar ve tartışmalar zühdün özellikleri ve yöntemiyle ilgilidir. Nitekim Sülemî, Horasanlılar'ın zühd anlayışının mal ve nefse yönelik sevgiyi terk etmek ve bu çekilen şeylerden kalbin de temizlenmesini sağlamak ve arzuların hepsini bırakmak olduğunu söyleyerek ortak bir konum tespit etmiştir.¹⁰⁸ Kettânî de Kûfe, Medine, Irak ve Şam ulemasının dünyaya karşı zâhid olmada ihtilaf etmedikleri görüşünde bulunur.¹⁰⁹ Bu tespit bize dünyayı terk etmenin herkes tarafından kabul edildiğini göstermektedir.

Öte yandan sûfîlerin nezdinde zühd her şeyden önce velilerin temel özelliklerindedir. Nitekim Ebu Abdullah es-Siczî, kişinin maddi her türlü imkanı olmasına rağmen zühdü seçmesini veli oluşunun göstergesi kabul etmiştir.¹¹⁰ Veliler için; tüm dertlerinin Allah, meşguliyetlerinin Allah ve kaçışlarının Allah'a olduğunu söyleyen Ma'ruf el-Kerhî'nin sıraladığı bu hasletler de zühdün gayesini içermektedir.¹¹¹

Zühd ile ilgili açıklamalardan sonra zühdün mahalli olan zâhidi; sûfîlerin nasıl tanımladıklarını, zâhidin özelliklerinin ne olduğunu, buna dair eleştirileri beyan etmek zühd kavramını daha anlaşılır kılacaktır. Zâhid ile ilgili *Tabakât*'taki sözlerde sûfîlerin iki tür yaklaşımlarının olduğu fark edilir. Bazı sûfîler zâhid kelimesini olumlu manada ele alırken; bazı sûfîler ise olumsuz mana yüklemiştir.

Zâhide olumlu mana yükleyen sûfîler arasında hicri üçüncü asır Şam sûfîlerinden Ahmed b. Ebu'l-Havârî, dördüncü yüzyıl Şam sûfîlerinden Ebû Abdullah b. Cellâ, Bağdatlı sûfî Ebu'l-Abbas b. Mesrûk et-Tûsî, Tirmizli Ebû Bekir el-Verrâk yer almaktadır. Şamlı sûfîlerden Ahmed b. Ebu'l-Havârî kalbinde bir katılık hisseden kişinin zâhidlerin yanında bulunmasını nasihat etmiş,¹¹² Ebu Abdullah b. Cellâ ise

¹⁰⁷ Kuşeyrî, *er-Risâle*, s. 208.

¹⁰⁸ Ebu Abdurrahman es-Sülemî, *Tasavvufun Ana İlkeleri Sülemî'nin Risâleleri*, (çev. Süleyman Ateş), Ankara: Ankara Basımevi, 1981, s. 125.

¹⁰⁹ Kuşeyrî, *er-Risâle*, s. 210. İsmi geçen sûfî Mekke'de h. 322'de vefat eden Ebû Bekir el-Kettânî'dir. Sülemî, *Tabakât*, s. 234; Kuşeyrî, *er-Risâle*, s. 134.

¹¹⁰ Sülemî, *Tabakât*, s. 152.

¹¹¹ Sülemî, *Tabakât*, s. 47.

¹¹² Sülemî, *Tabakât*, s. 54.

“Övülmenin ve yerilmenin nazarında eşit olduğu kişi zâhittir”¹¹³ diyerek zâhidin özelliğini belirtmiştir. Ebu'l-Abbas b. Mesrûk et-Tûsî'ye zâhidin kim olduğunu sorduklarında “Allah'la birlikte olduğu için kendisine hiçbir sebebin sahip olmadığı kimsedir”¹¹⁴ demiş, Ebu Bekir el-Verrâk zahidliğin yolunun baş olma hırsından ve halk içinde sivrilme arzusundan kurtulma ile olacağını açıklamıştır.¹¹⁵

Üçüncü asırdaki Nişâburlu sûfilerden Beyâzîd Bistâmî'nin “Ârifin kaygısı umduğu şeydir; zâhidin kaygısı ise yiyeceği şeydir”,¹¹⁶ Yahya b. Muaz er-Râzî'nin “Zâhidin dışı saf içi bulanıktır; ârifin içi saf dışı bulanıktır”,¹¹⁷ “Zâhidler dünyada garip, ârifler ise ahirette gariptirler”,¹¹⁸ sonraki yüzyılda Bağdatlı sûfi Ebû Muhammed el-Cerîrî'nin “Recâ zâhidlerin, hayf yiğitlerin yoludur”,¹¹⁹ Horasan sûfilerinden Muhammed b. Fazl el-Belhî'nin “İki türlü ağlama vardır: Zâhidler gözleriyle, ârifler ise kalpleriyle ağlar”,¹²⁰ Reyli sûfi Abdullah b. Muhammed el-Harrâz'ın “Açlık zâhidlerin, zikir âriflerin gıdasıdır”¹²¹ sözleri ârif ile zâhidin karşılaştırıldığı ve bazı tasvirlerle net bir şekilde ârifin, zâhiden üst mertebede olduğunun ortaya koyulduğu beyanlardır. Görüldüğü üzere zühde dair olumlu ve olumsuz manalar bölge veya zamana dayalı bir farklılık değildir.

Hicri dördüncü yüzyılda yaşamış Tuslu sûfi Ebû Abdullah et-Turûğbezî ise sûfi-zâhid, Rab-nefis ayrımı yaparak sûfinin Rabbiyle zâhidin nefsiyle olduğunu söylemiştir.¹²² Onun yaptığı bu ayrım şu şekilde izah edilebilir: Zâhidin arzularının tersine hareket ederek her şeyi terk etmesi ve birtakım ibadetlere yönelmesi, onun nefsiyle uğraşıp nefsini tanıma aşamasına gelmesini sağlarken; sûfiler artık yaptıkları tüm işlerinde, ibadetlerinde nefsini tanımadan geçerek asıl bilinmesi gereken Rablerini görme makamına ererler.

Yukarıda geçen bahislerden sonra *Tabakât*'tan zühde dair genel çıkarımlarda bulunulacak olursa şunlar söylenebilir:

¹¹³ Sülemî, *Tabakât*, s. 99

¹¹⁴ Sülemî, *Tabakât*, s. 142.

¹¹⁵ Sülemî, *Tabakât*, s. 134.

¹¹⁶ Sülemî, *Tabakât*, s. 39.

¹¹⁷ Sülemî, *Tabakât*, s. 60.

¹¹⁸ Sülemî, *Tabakât*, s. 60.

¹¹⁹ Sülemî, *Tabakât*, s. 157.

¹²⁰ Sülemî, *Tabakât*, s. 125.

¹²¹ Sülemî, *Tabakât*, s. 175.

¹²² Sülemî, *Tabakât*, s. 324.

1. Zühhd, gerek ahlâkî bir davranış olarak temel bir düstûr gerekse tasavvuftaki bir makam olarak değerlendirildiğinde tasavvufî kavramların üst başlığıdır. Bir kişinin sûfî, ârif olması için zühdden geçmesi gerekir. Sonrasında ise zühden de zühhd edilir.
2. Zühhd sadece dünyayı terk değildir. Dünyaya dair muhabbetin gönülden terkidir. Zühhdün esası eşyayı zâhirî yaşantıdan çıkarmak değil, bâtından çıkarmak, kalbi varlıkla meşgul etmemektir.
3. Zühdde varılmak istenen hedef her uğraşın Hak ile olmasıdır. Sâliğin zühdde en başından beri amaç edindiği bu tutum, kişinin olumsuzluklardan kurtulup iyiye ulaşma yeri olan fena-bekâ hallerini çağrıştırmaktadır.
4. Her sûfînin zühde dair farklı deneyimleri buna bağlı olarak da farklı sözleri olmuştur. Nitekim bu “tasavvufun” tanımlarında da dikkat çeken bir husustur. Zühdele ilgili tanımların çeşitliliğini, farklılıklarını zühhdün kendine özgü yapısıyla açıklayabilmek mümkündür.
5. Zühde, zâhide yapılan eleştiri ise zühde takılıp kalınması ve zühhdün amacına ulaşılmaması kaynaklı olmuştur.

4. TAKVA

Ebu Said el-Harrâz, takvâ ve takvâ sahibini (müttâki) “*Nefsi arzulara uyarak işleri düzenleyip tasarlamaya karşı kalbin; günah ve hatalara karşı da beden (nefs) uyanık ve tetikte olmasıdır. Yani kalbiyle nefsi arzularına tâbi olmaktan sakınan; bedeniyle de günah vadilerinde bulunmaktan çekinen bir kimse müttâkidir*”¹²³ şeklinde tanımlamıştır. Takvânın, Kuran-ı Kerim’de ve hadislerde gerek kelime anlamı olarak gerekse tasavvufta yüklenen mananın kaynağı gösterilecek şekilde kullanımları çokça bulunmakta;¹²⁴ ayetlerde ayrıca takvâ kökünden türeyen “ittikâ, takî ve etkâ” kelimeleri geçmektedir.¹²⁵

¹²³ Ebu Said el-Harrâz, *Kitabü'l-Hakâik*, s. 104.

¹²⁴ Kuşeyri, *er-Risâle*, s. 200-203, Kelâbazî, *et-Ta'arruf*, s. 151.

¹²⁵ Süleyman Uludağ, “Takvâ”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi (DİA)*, İstanbul: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2010, C. 39, s. 484. “Kur'an'da ittika kavramı iman, tevbe, itâat, ma'siyetleri terk etmek haşyet, ibadet etmek anlamlarında kullanılmıştır. İttika ve takvâ kavramının kapsamına imân, ihlâs, ihsân, ibadet, itâat, salih amel, birr ve adalet gibi övme ifade eden bütün kavramlar girmektedir.” İbrahim Karagöz, vd., *Dinî Kavramlar Sözlüğü* Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 5.b, 2010, s. 348.

Takvâ ile ilgili ayetlerin çok olması sûfîlerin yorumlarında ayetleri dayanak olarak kullanmalarına zemin hazırlamıştır. *Tabakâtu's-Sûfiyye*'de sûfîlerin takvâyâ dair kullandıkları ayet ve hadisler zikredilmiştir. Örneğin Mansûr b. Ammâr ariflerin elbisesinin takvâ olduğunu,¹²⁶ “*Takvâ elbisesi ise daha hayırlıdır*”¹²⁷ ayetiyle açıklarken Ebu'l-Abbas es-Seyrâfî, aynı ayete atıfta bulunarak Hakk'ın huzurundakilerin elbiselerinin takvâ olduğunu söylemiştir.¹²⁸ Bağdatlı hicri dördüncü asır sûfîlerinden Ebü'l-Abbâs b. Atâ el-Edemî Allah'ın, sâlihleri kendisine yoldaş olması için yarattığı yorumunda bulunmuş;¹²⁹ “*Onları takvâ sözüne bağlı kıldı*”¹³⁰ ayetinin buna işaret ettiğini bildirmiştir. Muzaffer el-Kırmîsînî¹³¹ Allah'ın kişiye dünya ve ahiret hayırlarını imanının sıhhati ve takvâsının kemâliyle açacağını¹³² “*Eğer o memleketlerin halkı iman etseler ve (Allah'a karşı gelmekten) sakınsalardı, gerçekten üzerlerine hem gökten hem yerden (sayısız) bereketler açardık*”¹³³ ayetiyle delillendirmiştir.

Hadislerden ise Yahya b. Muâz'ın aktardığı Peygamberimiz'in (sas) “*Takvâ; güzel ahlâk ve tayyib olan yiyecektir*”¹³⁴ sözüyle takvânın ne olduğu belirtilmiştir. Kelime olarak kullanılmamış olsa da anlam olarak takvâyı anlatan Şakik el-Belhî'nin rivayet ettiği “*Dünyadan helal yoldan istifade edeni Allah onunla hesaba çekecek, haram yiyene de azap edecektir. Ah şu dünya ve sıkıntıları! Helali hesap, haramı azaptır!*”¹³⁵ hadisiyle takvânın kul için kaçınılmazlığı vurgulanmıştır.¹³⁶

Ayet ve hadislerden kulun, takvâyı vasıf edinmesi gerektiği anlaşılmaktadır.¹³⁷ Sûfîler bu argümanın içini zamanla genişleterek takvâyı tasavvufî ıstılâh haline

¹²⁶ Sülemî, *Tabakât*, s. 75.

¹²⁷ el-A'râf, 7/26

¹²⁸ Sülemî, *Tabakât*, s.

¹²⁹ Sülemî, *Tabakât*, s. 159.

¹³⁰ el-Fetih, 48/26.

¹³¹ Doğum veya vefat tarihi, vefat yeri hakkında bilgi yer almamaktadır. Sülemî *Tabakât*'ta dördüncü tabakada zikretmiştir.

¹³² Sülemî, *Tabakât*, s. 250.

¹³³ el-A'râf, 7/96.

¹³⁴ Kaynağı bulunamadı.

¹³⁵ Ali el-Müttakî, *Kenzü'l-ummâl*, nr. 6325.

¹³⁶ Sülemî, *Tabakât*, s. 58.

¹³⁷ İbrahim Hakkı Bursevî Fetih Suresi'nde geçen takvânın şehadet kelimesine izâfe edilmesinden hareketle şehadetin takvânın sebebi olduğunu; takvâyıyla şirk ve cehennemden korunacağını bu sebeple de Allah'ın Kur'an-ı Kerim'deki birçok ayette Hz. Peygamber'in ümmetini muttâkiler olarak nitelediğini açıklar. Ayrıca takvâyı “*Allahu Teala Müslümanlara; yaratılışın aslındaki sâfiyete sonradan katılan eklerden tam anlamıyla soyutlanmaya ve yakînî iman gücüne ermeleri*

getirmişlerdir. Takvâ, dini literatür ve tasavvuf için her ne kadar önemli sayılsada *Tabakât*'ta diğer temel kavramlara göre içeriğiyle ilgili sözlerin fazla olmadığı fark edilmektedir. Bunun sebebi takvânın, zühd ve verâ gibi kavramlarla yakın anlamlı olması; ihlâs, ihsân kavramlarını içinde barındıracak şekilde kapsamlı olması ve tartışma gerektiren başlıklarının bulunmamasıyla açıklanabilir. Genel itibariyle *Tabakât*'ta takvânın birkaç tanımı yapılmış; müttakînin özelliği söylenmiş, takvânın hakikatinden bahsedilmiştir. Takvâyı, verâ', ihlâs ve yakîn kavramlarıyla birlikte ele alan sûfiler olmuştur.

Tabakât'ta takvâyla ilgili tanımların hicri üçüncü yüzyılın sonlarında yaşamış Bağdatlı iki sûfiye ait olduğu görülmektedir. Amr b. Osman el-Mekkî takvâyı, kişinin ibadet hayatından Rabbine kavuşuncaya kadar ki bütün durumlarda emir ve yasaklara riayet etmesi;¹³⁸ Ebu'l-Abbas Mesruk et-Tûsî ise dünyanın albenisine tamah etmemek ve bunu kalben de düşünmemek olarak tanımlamıştır.¹³⁹ Tûsî, müminlerin haklarını gözetmenin takvânın hakikatinin esası olduğunu; bunun da Allah'ın hakkından kaynaklandığını belirtmiştir. Ona göre takvânın hakikatine erişen kişiye dünyadan yüz çevirmek zor gelmemektedir.¹⁴⁰ Tûsî'nin bu tanımı, kalben dünyayı terk etme düsturuna sahip zühd kavramını hatırlatmakla birlikte takvâyla sûfiyi bir araya getirmiştir. İnsan hukukunu gözetmek Allah hakkıyla eş değer sayılarak dünyayı terk etmenin ölçüsü belirlenmiştir. Sûfilerin yukarıdaki açıklamaları takvânın zâhiri ve bâtinî iki boyutunu göstererek birbirini tamamlamaktadır. Sürekli emir ve yasaklara uyma hassasiyetini göstermesi kişinin zâhirde yapması gerekeni; dünyanın süsüne aldanmayarak bunu kalbine bile getirmemesi ise takvânın bâtinî kısmını oluşturmaktadır. İkinci asır zâhitlerinden Şakîk el-Belhî'nin, kişinin takvâsının emirleri kabul etmesinde, men edilenleri terk etmesinde ve konuşmasında belli olacağını söylemesi¹⁴¹ takvânın zâhiri boyutunu

*için takvânın hakikatini yüklemiştir” şeklinde ifade etmiştir. bkz: İsmail Hakkı Bursevî, *Ruhu'l-Beyân*, (çev. Abdullah Öz vd.), İstanbul: Damla Yayınevi, 2.b., C. 8, 1996, s. 179-180.*

¹³⁸ Sülemî, *Tabakât*, s. 117.

¹³⁹ Sülemî, *Tabakât*, s. 143.

¹⁴⁰ Sülemî, *Tabakât*, s. 143.

¹⁴¹ Sülemî, *Tabakât*, s. 32. Şakîk el-Belhî'nin bu sözünü Feridüddin Attâr *Tezkiretü'l-Evliyâ*'da iki şekilde açıklamıştır: Almak dindir;bu da takvâ kapsamına giren her şey din demektir. Men etmek dünyadır; verilenleri dünyaya ait olduğu için almamaktır. Konuşmak din de dünyada olabilir. Sözün diğer anlamı ise yukarıda geçtiği anlamda anlaşılmış olup; alınan dinin emirleri, verilen ise yasakları terk etmektir. Konuşma ise her iksini de içine alır. Kişinin dünyayı mı yoksa dini mi öncelediği sözle belli olmaktadır. Bkz: Feridüddin Attâr, *Tezkiretü'l-Evliya*.

öncelediğini göstermektedir.¹⁴² Buradan hareketle ikinci yüzyıl zâhidlerinin takvâyı emir ve yasaklara sarılmak şeklinde zâhirde hasas bir teraziye tabi tuttukları söylenebilir. Ancak bu takvânın uygulamasıyla ilgili bir tutumdur. Zâhidlerin, takvâ sonucunda elde edecekleri bazı bâtinî feyizlerden haberdar olmadıkları anlamına gelmez. Bu husus ileride gelecektir.

Takvâ ile ilgili ilk kullanım *Tabakât*'ta İbrahim b. Edhem bölümünde yer almaktadır.¹⁴³ İbrahim b. Edhem'e İskenderiyeli Eslem b. Yezid el-Cühenî kulun, nefisini Allah için feda ettiğinde kalbine hidayet ve takvânın bahşedileceğini söylemiş;¹⁴⁴ Hızır, “*Takvâyı terk ettiğin halde hikmetin ilham edilmesini bekleme*”¹⁴⁵ şeklinde ikaz etmiştir. Takvânın kulun nefsiyle mücâhedesini neticesinde Allah tarafından verildiğinin açıklanması, mahallinin kalp olarak belirlenmesi ve nefisle mücadele-takvâ-hikmet neden sonucunun kurulması gerek hicri ikinci asırdaki takvâ kavramı gerekse daha sonraki dönemlerde kavrama yüklenen mananın anlaşılması hususunda birtakım ipuçları vermektedir. Nitekim üçüncü ve dördüncü asırdaki sûfilerin “takvâ-kalp, takvâ-Allah tarafından kalbe inen ilim” hususunda beyanları olmuştur. Üçüncü asırda Mâruf el-Kerhî, temiz kimselerin kalplerinin ferahlamasının takvâyı olacağını dördüncü asırda Ebu'l-Hüseyin Hind el-Fârisî'¹⁴⁶ kalbin; ilim, takvâ, tâat ve zikrullahla imar edileceğini belirtmiştir.¹⁴⁷ Cafer el-Huldî, kul ile varlık arasındaki alakanın, takvanın kalbe yerleşmesiyle azaltılacağını vurgular. Ona göre kalpte takvâ yer edindiğinde dünyaya olan rağbet gider; kişi ilmin bereketlerine nail olur.¹⁴⁸

¹⁴² Şakîk-i Belhî'nin bu sözüne “Burada takvâyâ dair kavramsal bir duyarlılıktan çok o seviyeyi iptal etmeksizin amele odaklanan bir tavrın olduğu gözlenir” şeklinde yorumda bulunulmuştur. Nedim Tan, “Tasavvuf İstîlâhlarının Teşekkül Dönemi Açısından Şakîk-i Belhî'nin Âdâbü'l-İbâdât'ı”, *İstanbul, Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, C. 45, 2013, s. 169.

¹⁴³ Sülemî, İbrahim b. Edhem'in Şakîk el-Belhî'nin hocası olduğunu belirtir.

¹⁴⁴ İbrahim b. Edhem, Cühenî'ye cimriliği sormuş; Cühenî “*Kişinin nefisini Allah'tan esirgemesidir. Kul nefisini Allah için feda ettiğinde, kalbine hidayet ve takvâ bahşedilir. Ona sekînet ve vakâr, üstün bir ilim ve kâmil bir akıl verilir. Bu kimse dünya hayatında itibarsız da olsa, bunlarla ona semanın kapıları açılır ve o da kalbiyle gök kapılarının nasıl açıldığını görür*” şeklinde cevaplamıştır. Sülemî, *Tabakât*, s. 15.

¹⁴⁵ Sülemî, *Tabakât*, s. 17.

¹⁴⁶ Farşlı olup; doğum ve vefat tarihi bilinmemektedir. Ancak hicri dördüncü asrın ilk yarısındaki sûfilerden olduğu anlaşılmaktadır.

¹⁴⁷ Sülemî, *Tabakât*, s. 252.

¹⁴⁸ Sülemî, *Tabakât*, s. 281.

“Takvânın kalbe yerleşmesi” yakînin artması şeklinde de düşünülebilir.¹⁴⁹ Sûfilerin imân nev’inden olan hidayeti ve yakîni takvâyla birlikte zikretmeleri;¹⁵⁰ bu kavramların mekanının kalp olmasıyla açıklanabilir. Bunlardan birinin kalpte ikâmesinin artması diğerlerini de olumlu etkilemektedir. Zira yakîni kişinin takvâ sahiplerinin mertebelerine yükselttiği bir nur olarak tanımlayan Ebu Bekir el-Verrâk’ın sözü ile Hayr en-Nessâc’ın “*Takvâ sahiplerinin huzur bulması ve hidayet ehlinin basiretlerinin açılması iman hakikatlerinin nuruydur*”¹⁵¹ sözü aynı doğrultudadır.¹⁵² Bağdatlı sûfi Ebu Muhammed el-Cerirî din, iman ve bedeninin yararı için üç şeyi nasihat eder. Bunlar kanaat, takvâ sahibi olma ve fazla yeme-içmeden kaçınmaktır. Kulun takvâ sahibi olmasının semeresi ise güzel ahlâktır.¹⁵³

Takvâ ihlâs ve kurbiyyetle de bağlantılıdır. Ebu’l-Hüseyin el-Verrâk “*Allah’ın kuluna bahsettiği en kıymetli şey takvâdır. Zira tüm hayırlar, Allah’a yakın olma ve yakın olmaya gayret göstermeyle ilgili bütün sebepler takvâdan doğar. Takvânın aslı ihlâs, ihlâsın hakikati ise Hakk’a karşı takvâ sahibi olmanı sağlayacak kişiler hariç her şeyden uzak durmaktır*”¹⁵⁴ şeklinde ihlâsı ve kurbiyyeti takvâyla alakalandırmıştır.

Tabakât’taki sözlerin bazılarında takvâ sembollerle ifade etmiştir. Sehl b. Abdullah et-Tüsterî takvâyı azık,¹⁵⁵ Ebû Yakub en-Nehrecûrî ise ahirete götürecektir gemi olarak sembolleştirmiştir.¹⁵⁶ Bunlar takvânın hem ameli hem de imanı kapsayacak katmanlarının olmasıyla açıklanabilir.

Sonuç olarak hicri dördüncü asır Bağdat sûfilerinden Kettânî’nin takvâ tanımını madde halinde sıralanması sûfilerin konuya dair sözlerini aşamalı olarak sunması açısından yerinde olacaktır. Bu aynı zamanda kulda takvânın yer edinme merhalelerini de göstermektedir. Bunlar sıralanacak olursa:

¹⁴⁹ Yakîn, mârifetin bir cüz’ü olup; kalpteki şüphe duyulmayan bilgidir. Şüpheli her türlü amelden uzak durmanın, kalbi Hakk’tan başka birşeyle meşgul etmemenin yakîni kuvvetlendireceği söylenmiştir. bkz: İbn Fûrek, *el-İbâne*, s. 231-232; Osman Demir, “Yakîn”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi (DİA)*, İstanbul: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2013, C. 43, s. 271.

¹⁵⁰ Ebu Bekir el-Verrâk yakînin kişiyi takvâ sahiplerinin mertebelerine yükselttiği bir nur olduğunu söyler. Sülemî, *Tabakât*, s. 134.

¹⁵¹ Sülemî, *Tabakât*, s. 200.

¹⁵² Sülemî, *Tabakât*, s. 135.

¹⁵³ Sülemî, *Tabakât*, s. 156.

¹⁵⁴ Sülemî, *Tabakât*, s. 182.

¹⁵⁵ Sülemî, *Tabakât*, s. 122.

¹⁵⁶ Sülemî, *Tabakât*, s. 238.

1. “Avamın yaptığı arzuların peşinde koşma, ilahi emir ve yasaklara aykırı davranma gibi davranışlardan sakınan
2. Dini hükümlere sımsıkı sarılan
3. Yakının rahatlığına kavuşan
4. Tevekküle yaslanan
5. Allah’tan her an gelen lütuflara mazhar olup da bundan gâfil olmayan kimsedir.”¹⁵⁷

Takvâ verâ ile de irtibatlı bir kavram olup; bazı sûfiler takvânın alâmetinin verâ’ olduğu söylemiştir.¹⁵⁸

5. VERA

Vera’, tasavvuf ıstılâhında harama bulaşma tehlikesinden korkarak şüpheli olan her şeyden sakınmak demektir.¹⁵⁹ Lügatte vera’ ile takvâ aynı manada olmasına rağmen¹⁶⁰ tasavvuf ıstılâhında iki farklı makamdır.¹⁶¹ Kuran’da vera’ kelime olarak geçmemektedir. Ancak bazı ayetlerin içeriğinin vera’yla bağlantısı kurulmakta;¹⁶² hadislerde ise iki tür kullanıma da rastlanmaktadır. Tasavvuf klasiklerinde vera’ bölümü anlatılırken bu hadisler dayanak olarak gösterilmektedir.¹⁶³

Tabakât’ta vera’ kelimesinin doğrudan geçtiği hadis yoktur fakat muhteva olarak vera’ı barındıran hadisler yer almaktadır.¹⁶⁴ *Tabakât*’ta hicri ikinci yüzyılda vera’ın kullanıldığı sözlerde kavramın özelliklerine dair bazı çıkarımlar yapılsa da ne anlama geldiğini açıklayacak mahiyette bir tanım geçmemektedir. Bazı sûfi sözlerinde vera’ kanaat ve rıza ile irtibatlandırılmış; vera’ ehlinin Allah’la özel bir bağının olduğu söylenmiştir. Üçüncü yüzyılın ortalarında ise kavramın içeriği biraz

¹⁵⁷ Sülemî, *Tabakât*, s. 236.

¹⁵⁸ Sülemî, *Tabakât*, s. 110. Muhâsibi de takvânın alametini verâ’ yani helal haram konusundaki titizlik olduğunu belirtir. bkz: Muhâsibî, *Hakk’ı Arayanlara Nasihatler*, (terc. Muhammed Coşkun), İstanbul: İlkharf Yayınları, 2011, s. 63.

¹⁵⁹ Seyyid Şerif Cürcânî, *Tâ’rifât*, (çev. Ali Erkan), İstanbul: Bahar Yayınları, 2007, s. 245; Serrâc, *el-Lüma’*, s. 44.

¹⁶⁰ Süleyman Uludağ, *Tasavvuf Terimleri Sözlüğü*, 2.b., İstanbul: Kabcacı Yayınları, 2016, s. 379.

¹⁶¹ Vera’da şüphelilerden, takvâda ise men edilenlerden kaçınılmaktadır. Bu sebeple vera’ takvânın daha ileri boyutudur. bkz: Abdurrezzak Tek, *Tarihi Süreçte Tasavvuf ve Tarikatlar*, s. 167.

¹⁶² Mahmud Esad Erkaya, *Kuran Kaynaklı Tasavvufî Kaynaklar*, s. 322.

¹⁶³ Serrâc, *el-Lüma’*, ss. 44-45; İbn Fûrek, *el-İbâne*, s. 45; Kuşeyrî, *er-Risâle*, s. 203.

¹⁶⁴ Ancak anlam itibariyle verâyla ilişkilendirebileceğimiz bazı hadisler yer almaktadır. Hamdun Kassâr bölümünde yer alan “Kim helâl rızık arama endişesiyle ve ilmin lehine mi yoksa aleyhine mi olacağı derdiyle sabahlarsa hiç şüphesiz kendini [doğru] şeylere hasletmiştir.” hadisi ile Ebu Bekir Hamid et-Tirmizî bölümündeki “Helâlin peşine düşmek bir tür cihâttır” hadisi sûfilerin helâl rızıkta gözettikleri vera’a dayanak olarak gösterilebilir. Sülemî, *Tabakât*, s. 69, 169.

daha açılmıştır. Vera‘; sabır, sıdk ve zühdle birlikte kullanılmış, takvânın alametlerinden sayılmış, abdâlin hasleti olduğu belirtilmiştir. Dünya meşguliyetlerinin kişiyi Allah’tan alıkoymaması esası vera‘yla açıklanmıştır. Dördüncü yüzyıl ise önceki dönemlerin özeti olmuş; diğer dönemlerden farklı olarak verâ‘ın hakikatine, hizmetle vera‘ın ilişkisine bu yüzyılda değinilmiştir. Ayrıca yazılanlardan tasavvufun amelî boyutundaki derin hassasiyetin vera‘ ile sağlandığı anlaşılmaktadır. Sülemî’nin *Tabakât*’ta kişilerin hayatlarından kısaca bahsettiği bölüm başlarında birçok zâhid ve sûfi için “takvâ ve vera‘ ehliendir” ifadelerini kullanması o dönemde takva ve vera‘ hususunda öne çıkan kişileri bildirmesi açısından önem arz etmektedir.¹⁶⁵

Tabakât’ta vera‘ın ilk kullanımına İbrahim b. Edhem bölümünde rastlanmaktadır. Konuyla ilgili Eslem b. Yezid el-Cühenî’nin İbrahim b. Edhem’e söylediklerinden vera‘ ehlinin Allah indinde önemli bir yere sahip olduğu,¹⁶⁶ başka bir pasajda ise Hızır’ın İbrahim b. Edhem’e nasihatlerinden vera‘ ile dünyaya karşı hırs göstermenin bir arada bulunamayacağı anlaşılmaktadır. Ayrıca vera‘ı hayata tatbik etmede zorlanan kişinin kanaat ve rıza gibi hasletlere varmasının mümkün olmayacağına vurgu yapılmış; böylece kanaat ve rızaya ulaşmada vera‘ın, kişide makam haline gelmesi istenen temel bir kavram olduğuna dikkat çekilmiştir. Vera‘ın kulda oluşabilmesi için ise kulun, farzlara riayet etme zorunluluğu vardır. Bu meyanda Hâris el-Muhâsibî, farzlara ehemmiyet göstermeyenlerin vera‘ı istemesinin yanlış olduğunu açıklamıştır.¹⁶⁷

¹⁶⁵ Bazılarını aktarmak gerekirse: Sülemî, Ahmed b. Ebü’l-Havârî’den bahsederken kendisinin, babasının, kardeşinin ve oğlunun vera‘ ehlini olduğunu zikretmiştir. Babası Ebü’l-Havârî için “*Ârif ve vera‘ ehliendir*” şeklinde açıklamasını yapmıştır. Abdullah b. Hubeyk el-Antâkî’yi “*Sûfîlerin zâhidlerinden olup; helâl yemede titizlik gösteren ve bütün hallerinde vera‘ı gözeten biriydi*” diyerek vasıflamıştır. Bu açıklamadan zühd, helal yeme ve vera‘ arasındaki birliktelik dikkat çekmektedir. Ebu Turab en-Nahşebî için “*İlim, fütüvvet, tevekkül, zühd ve vera‘ ile anılmıştır*”, Muhammed ve Ahmed b. Ebü’l-Verd için “*Vera‘ konusunda Bişr’inkine benzer bir yol izlemişlerdi*”, Mahfûz b. Mahmud en-Nisâbüri için “*Şeyhlerin en vera‘lı olanlarından ve onların yollarına en fazla bağlı olanlardandı*”, Ebu Hamza el-Horasânî için “*Fütüvvette vera‘da şeyhlerin önde gelenlerindendi*” demiştir. bkz: Sülemî, *Tabakât*, s. 52, 78, 81, 149, 163, 202.

¹⁶⁶ Eslem b. Yezid el-Cühenî, İbrahim b. Edhem’e “*Bilmelisin ki ahyâr, bir kimseden nefret ederse, vera‘ ehli onunla sohbet etmekten kaçınırsa ve zâhidler de onu sevmese bu, onu ikaz etmek için Allah’tan gelen bir uyarıdır*” demiştir. Sülemî, *Tabakât*, s. 16.

¹⁶⁷ Sülemî, *Tabakât*, s. 29.

Sehl b. Abdullah et-Tüsterî “*Uzuvlarını Allah’ın emrinin dışındaki şeylerle meşgul eden vera’dan mahrum olur*”¹⁶⁸ diyerek dikkatleri vera’a çekmiş ancak vera’ın ne anlama geldiğini açıklamamıştır. Tüsterî bir tanım yapmasa da dolaylı olarak vera’ın şartlarından birini Allah’ın emirleriyle meşguliyet olarak belirtmiştir. Meşgul olunmaması gerekenleri emrin dışındakiler şeklinde genelleştirirken –bunun içine mâlâyânî, mâsivâ da girmektedir-¹⁶⁹ meşgul olunması gereken Allah’ın emirlerini ise merkeze almıştır. Sülemî’nin; vera’ı Allah’tan başka her şeyden kaçınmak olarak değerlendirmesi, vera’ın Horasanlılara göre arzuları ve kuşkuları bırakmak olduğunu tespit etmesi de tüm bunları özetlemektedir.¹⁷⁰ Yine Reyli sûfî İbrahim el-Havvâs’ın “*Kulun, öfke de duysa razı da olsa haktan başka bir şey konuşmaması ve bütün gayretini Allah Teâlâ’yı hoşnut etmeye yöneltmesidir*”¹⁷¹ şeklinde vera’ı tanımlaması da bu minvaldedir. Başka bir ifadeyle Havvâs, öfke veya rıza durumundaki kulun Hak’la olma haline verâ demiştir.

Vera’ın özünde Hak’tan başkasını terk etme düstûrunu barındırması bize bu kavramın zühd, takvâ ve fütüvvet gibi kavramlarla iç içeliğini gösterir. Nitekim birçok sözde ilgili kavramlar birbirleriyle irtibatlandırılarak ele alınmıştır. Örneğin Yahya b. Muâz, kişinin zâhid olabilmesi için önce vera’sının olması gerektiğini söylemiş; vera’ı kişinin kendisinde bulunmayan şeylerden kaçınması, zühdü ise kişinin sahip olduklarından elini çekmesi şeklinde açıklamıştır.¹⁷² Onun bu anlayışına göre sâlik vera’yla önce elinde olmayanlardan kaçınıp onlara meyl etmemeyi öğrenir, sonrasında zühd ile sahip olduklarından yüz çevirmeye başlar.

Vera’ ile takvânın yakın kullanımından daha önce de bahsedilmişti. Bu hususa biraz daha yer verilecek olunursa: Takvâda emir ve yasaklar konusunda katı bir hassasiyet gösterilirken; vera’da şüphelilere karşı kesin bir tavır uygulanmaktadır.¹⁷³ Bu anlayış

¹⁶⁸ Sülemî, *Tabakât*, s. 121.

¹⁶⁹ Bu hususta Kuşeyrî vera’ bahsinde “*Kişinin mâlâyânîyi terk etmesi Müslümanlığının güzelliğindedir*” hadisini zikretmiş ve İbrahim b. Edhem’in “*Vera’ şüpheli olan her şeyi terk etmektir. Fuzulî olan şeyleri terk etmek demek olan mâlâyânîden uzak kalmaktır*” sözünü nakletmiştir. Serrâc ise Şibli’nin “*Vera’, göz açıp kapatıncaya kadar bile olsa, kalbin Allah ile olan ilgisini dağıtan şeyden uzaklaşmandır*” sözüne yer vermiştir. bkz: Serrâc, *el-Lüma’*, s. 45; Kuşeyrî, *er-Risâle*, s. 203.

¹⁷⁰ Sülemî, *Ariflerin Süluku Meselesi*, s.125

¹⁷¹ Sülemî, *Tabakât*, s. 173.

¹⁷² Sülemî, *Tabakât*, s. 59.

¹⁷³ Ancak Hâtim el-Esâm’ın haramlardan ‘sakınma’ lafzı için vera’ kelimesini kullanması bir soru işaretidir. Sülemî, *Tabakât*, s. 51.

Tabakât'ta da kendisini belli etmektedir.¹⁷⁴ Şüpheliler hususunda uygulanan tavır, vera' ve takvânın ince çizgisi olmuştur ki bu çizgi ruhsatlara izin vermemekte, kula her davranışı için vicdanında muhasebe mekanizması kurdukmaktadır.¹⁷⁵ Buradan hareketle vera'nın takvâdan daha üst mertebede olduğu anlaşılmaktadır. Ancak Ebü'l-Hüseyn el-Verrâk'ın "Üzerinde zühd ve verâ'a dair en ufak bir kırıntı taşıyan bir kul takvâdan yana hiçbir şeye ulaşamaz"¹⁷⁶ sözü sanki bu görüşe muhalifmiş gibi anlaşılabilir. Fakat burada takvâ dini hususlarda daha serbest davranma anlamında kullanılmıştır. Zühd ve vera'da ise daha ziyade rahatlığı (ruhsatı) değil, zorluğu (azimeti) tercih etme vardır. "Takvâdan yana hiçbir şeye ulaşamaz" ifadesi takvânın vera'dan daha üst mertebede olduğu anlamına gelmemektedir. Tam aksine zühd ve vera'a dair bir bilinçlenme yaşayıp bu mertebelerde olduğu sürece takvâ mertebesinde bulunmaz anlamındadır.¹⁷⁷

Daha önce bahsi geçen dünya meşguliyetlerinin kişiyi Allah'tan alıkoymaması ve bunun vera' ile irtibatlanması hususu farklı dönemlerde yaşamış sûfilerin cümlelerinde süregelmiştir. Sülemî'nin "Vera' ve takvâ hususunda kendisinden başkasının ulaşamayacağı makamlara sahip"¹⁷⁸ kimse olarak vasıflandırdığı dördüncü yüzyıl sûfilerinden İbrahim b. Şeybân el-Kırmîsînî'nin, oğlu İshak'la yaptığı konuşmalar konuya daha iyi nüfuz edilmesini sağlayacaktır.¹⁷⁹ İbrahim b. Şeybân, oğluna zahirdeki âdâb için ilim öğrenmesini, batındaki âdâb içinse vera'ı

¹⁷⁴ Haris el-Muhâsibî'nin "Kulun farzları terk ettikten sonra vera' ehli olmayı istemesi doğru değildir" sözü vera' ehlinin farzların üstünde bir şeyler yaptıklarını gösterir. Kişinin haram ve şüphelilere düşmemek için ruhsatlardan sakınması da vera'ın dıştaki tezahürüdür. Sülemî, *Tabakât*, s. 29; Abdurrezzak Tek, *Tasavvufî Mertebeler*, s. 94-95.

¹⁷⁵ Sûfilerin ruhsatlar ve hassasiyetler hususunda net bir tavrı vardır. Bazıları: Mâruf Kerhî'ye, suyun yakınında olmasına rağmen neden teyemmüm ettiği sorulduğunda "Belki oraya ulaşmam" demesi; Şeybân el-Kırmîsînî'nin "Hayırlı amellerden geri kalmak ve yaptığı amelleri boşa çıkarmak isteyen varsa ruhsatlara sarılsın!"; Ebu Amr ez-Zeccâcî'nin "... kalbinin kabul etmediğini sen de bırak! Zira ilâhî emirlere sürekli muhalefet edip de sükûnet bulan kalp yoktur"; Ebü'l-Hasan es-Sayrafî'nin "Namaz kılarken giymeyi uygun gördüğüm bir elbiseyi, insanlarla görüşmek için daha iyisiyle değiştirmekten hoşlanmam"; İbn Hafif'in "Mürîd için ruhsatlara dalma ve tevilleri benimseme hususunda nefse müsamahakâr davranmaktan daha zararlı bir şey yoktur" sözleri bu hususta örnek teşkil eder. bkz: Sülemî, *Tabakât*, s. 45, 255, 278, 329, 300

¹⁷⁶ Sülemî, *Tabakât*, s. 184. Verrâk, bu sözünden sonra "Kim Allah'tan korkup sakınırsa, (Allah) ona bir kolaylık gösterir" ayetini örnek gösterir. bkz: et-Talak, 65/2.

¹⁷⁷ Herevî'nin, takvâyı *Menâzil*'de sınıflandırmaya dahil etmemişken, *Sâd Meydan*'da takvâyı yer vermesi dikkat çekmektedir.

¹⁷⁸ Sülemî, *Tabakât*, s. 255.

¹⁷⁹ Sülemî, *Tabakât*, s. 256. Erhan Yetik, babasının, İbrahim b. Şeybân'a bu tavsiyelerde bulunduğunu yazmıştır. Muhtemelen müellif, rivayet naklini hatalı zikretmiş olmalıdır. Erhan Yetik, "İbrahim b. Şeybân", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi (DİA)*, İstanbul: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2000, C. 21, s. 352.

bırakmamasını tavsiye etmiş, ardından kişinin uğraşlarının onu Allah'tan alıkoymamasını, Allah'tan uzaklaştıktan sonra tekrar Allah'a yönelen kimselerin çok az olduğunu belirtmiştir.¹⁸⁰ Onun bu sözü nihayetinde “*El kârda, gönül yârda*” sözünü formül edinen fütüvveti de çağrıştırmaktadır. Yine başka bir diyalogunda oğlunun vera'ya neyle ulaşılacağı sorusuna “*helal yemek ve fukaraya hizmetle*” cevabını vermesi Kırmîsînî'nin vera' anlayışındaki fütüvvet izlerini göstermektedir. Ona göre fukara ise her insanı kapsamaktadır. Bu sebeple kimin hizmete ihtiyacı varsa ayırt etmeden bunu lütuf bilerek hizmet etmesi gerekmektedir.¹⁸¹

Vera' sıdk, sabır gibi kavramlarla da ilişkilendirilmiştir. Seri es-Sakatî, vera'ın son noktasına ulaşmayı abdâlin ahlâkî vasıflarından saymış,¹⁸² Amr b. Osman el-Mekkî, vera' için sabır ve sıdkın farz olduğunu söylemiştir.¹⁸³ Bunlarla birlikte ayrıca sûfiler vera'ın zorluğundan da bahsetmişlerdir.¹⁸⁴ Vera'ın zorluğu ise şeriatın vera'ı emrettiği ve yasakladığı durumları bilmektir. Bazı durumlarda vera' ehli olma düşüncesiyle şeriatın sınırlarına muhalefet edilmemesi gerektiğini vurgulamışlardır.¹⁸⁵ Zira vera' bir yönüyle ruhsatlardan sakınmayı ve azimetle amel etmeyi gerektirir. Fakat şeriat her zaman azimetle amel etmeye izin vermez. Duruma göre bunu yasaklayabilir.

Sûfiler, kendi amelleri için vera' hususunda hassasiyet göstermekle birlikte bu 'fazla' ehemmiyetin diğer kesimler tarafından uygulanmasına bir zorunluluk atfetmemiş bilâkis onlara karşı hükümlerin kolaylaştırılmasına öğütlemişlerdir. Cüneyd el-Bağdadî'nin çağdaşı Bağdatlı sûfî Ruveym b. Ahmed'in vera'ya dair aşağıdaki sözlerini aktarmak sûfilerin sosyal yaşantıdaki tutumlarının bir örneği olması açısından elzemdir.

¹⁸⁰ Sülemî, *Tabakât*, s. 256.

¹⁸¹ Sülemî, *Tabakât*, s. 256.

¹⁸² Sülemî, *Tabakât*, s. 24.

¹⁸³ Sülemî, *Tabakât*, s. 117.

¹⁸⁴ Sülemî, *Tabakât*, s. 313. Ebu Osman Said b. Sellam el-Mağribî'nin “*Şeriat verai [duruma göre] hem emreder hem de yasaklar. Dolayısıyla şeriatın tarif ettiği veraa tâbi olunur, muhalefet edilmez*” sözü bu hususu açıklar. Bununla birlikte Fudayl b. İyâz “*İnsanlar verâ çok zordur diyorlar. Oysa sana şüphelenen şeyi bırakıp şüphelenmediğin şeye yönel. Sana helal ve temiz kılınan şeyi al. Helal olanlar arasında da 'pür helal olan' şeyi elde etmek için çokça çaba sarfet*” demiştir. bkz: Ebû Saîd el-Harrâz, *Doğruluk Kitabı*, (çev. Hacı Bayram Başer), İstanbul: Hayy Kitap, 2013, s. 33.

¹⁸⁵ Sülemî, *Tabakât*, s. 313.

“Hikmet ehline yakışan hükümlerinde, kardeşleri hakkında olabildiğince müsamahalı, kendisi hakkında ise tavizsiz davranmasıdır. Çünkü onlara kolaylık göstermesi ilme tâbi olmasından, kendine karşı müsamahasızlığı ise veraından dolaydır”¹⁸⁶

Ruveym b. Ahmed başka bir sözünde halk ile sûfilerin vera‘a dair hassasiyetlerini karşılaştırarak halkın bu farklılığı nasıl değerlendirebileceğini açıklar. Onun sözleri dıştan gelen eleştiriler için olmayabilir ancak sûfilerle oturup kalkanların muhalefetine uyarı sadedindedir:

“Her tabakadan insanla oturup kalkman, sûfilerle oturup kalkmandan daha güvenlidir. Zira halkın tamamı şekle, sûfiler ise hakikate bağlı kalırlar. Yine tüm halk nefislerinden şeriatın zahirine uymasını isterken, sûfiler nefislerinden veraın hakikatine uymasını ve doğruluğu elden bırakmamasını isterler. Her kim onlarla oturur kalkar da ulaştıkları hakikate muhalefet edere, Hak Teâlâ onun kalbinden iman nurunu çekip alır.”¹⁸⁷

Ruveym b. Ahmed bu sözleriyle aynı zamanda sûfilerle diğer tabakaların -ki bu tabakanın içine ulema sınıfı da girmektedir- yöntemlerindeki farklılığını da ortaya koymaktadır. Farklılıklardan biri de yukarıda aktarıldığı üzere daha üst derece olan amellere özel bir titizlikle yaklaşımları ve vera‘ın hakikatini uygulamalarıdır.¹⁸⁸ Ruveym b. Ahmed, önceki sözünde hikmet ehlinin dışı karşı müsamahakâr tavrını vurgulamışken; sonraki sözünde sûfilere karşı gösterilen muhalif söyleme üstü kapalı gönderme yapmıştır.¹⁸⁹

Konu özetlenecek olursa sûfilerin açıklamalarından verâ‘ın zahirî ve batınî iki yönünün olduğu anlaşılmaktadır. Zahirde organların şüpheli olan işlerden, batında ise kalbin Allah dışındakilerden kaçındırılması hedeflenmiş; batındaki vera‘ın zahirdeki vera‘yla sağlanacağı kaydı dile getirilmiştir. Bunun sonucunda ise kişide hakikat zuhur edecektir. Bu aşamalı geçiş ve asıl gayeye ulaşma daha önce de belirtildiği üzere “*zühd ve takvâda*” da benzerdir. Tasavvufun esas konusunun diğer ilimlerden ayrı olarak hakikat ve marifet olması da onun zahirdeki amelleri batınla uzlaştırmasından kaynaklanan bir sonuç şeklinde düşünülebilir. Konuyla ilgili Ebu

¹⁸⁶ Sülemî, *Tabakât*, s. 101.

¹⁸⁷ Sülemî, *Tabakât*, s. 102.

¹⁸⁸ Abdullah Kartal, “Tasavvufun Bir İlim Olarak İnşâ Süreci: Şer‘i ve Metafizik Bir İlim Olarak Tasavvuf”, *Bursa, U.Ü.İ.F.D.*, S. 24, 2015, ss. 152-153.

¹⁸⁹ Ruveym b. Ahmed’in zikrettiği “*hakîm*” yani hikmet ehlini veli manasında kullanıldığı şeklinde açıklama yapılmıştır. bkz: Salih Çift, “Ruveym b. Ahmed”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi (DİA)*, İstanbul: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2008, C. 35, s. 273.

Bekir b. Muhammed ed-Dîneverî'nin “*Mide yiyeceklerin toplandığı bir yerdir. Oraya helal rızık koyarsan, uzuvlarından salih ameller sâdir olur. Şüpheli rızık koyarsan, Allah'a giden yolda şüpheye düşersin. Haram rızık koyduğunda ise bunlar Allah ile senin aranda perde olur*” sözü zihnimizde madde-organ-amel-Hakk'a ulaşma döngüsü kurulmasını sağlayarak mevzuyu somutlaştırır. Bu döngüde insanın günlük hayatında ihtiyaç duyduğu bir fiil; helal, şüpheli veya haram kategorisine girerek seçtiği kategoriye göre zâhir ve bâtın alemini dolayısıyla da “Allah'a giden yolunu” şekillendirmektedir.

6. TEVEKKÜL

Tevekkül, bir kişiye güvenmek, onu kendi yerine vekil tayin etmek anlamında olup tasavvuftaki manası ise “*Kalbin Allah'ın vaadiyle mutmain olmasıdır.*”¹⁹⁰ Sûfiler bir makam olarak tevekkülü açıklarken ilgili birçok ayet ve hadise atıf yaparak bunları kaynak göstermiş; ayrıca tevekkülü derecelendirerek yorumlarda bulunmuşlardır.¹⁹¹

Tabakât'ta Ebu Abdullah b. Sâlim “*Kim Allah'a tevekkül ederse, O, ona yeter*”¹⁹² ayetini “*Allah kendisine tevekkül edenin kalbine hikmet nurunu bahşeder, her türlü sıkıntısına yeter ve her istediğine onu ulaştırır. Allah onun her istediğini fazlasıyla yerine getirir demektir*”¹⁹³ şeklinde açıklamıştır. “*Eğer müminlerseniz, yalnızca Allah'a tevekkül edin*”¹⁹⁴ âyetini ise tevekkülün farzîyetine kaynak göstermiştir. Tevekküle gücü yetmeyen rızık için çalışmasının mübahlığını “*Kazandıklarınızın temiz olanlarından yiyin*”¹⁹⁵ kudsî hadisiyle delillendirmiş ve tüm bunları “*Talep ve kesb yoluyla Hakk'ın sunduğu şey ya helal ya haramdır. Kula tevekkülle sunulan ise bütünüyle temiz yani helaldir. Zira tevekkülün menşei temizdir*”¹⁹⁶ şeklinde yorumlamıştır.

Tabakât'ta tevekkülle bağlantılı olarak “teslim, tefvîz” kavramları kullanılmış; “tedbir” de bu kavramlara eşlik etmiştir. Tevekkül hakkındaki kullanımlara

¹⁹⁰ Seyyid Şerif Cürcânî, *Ta'rifât*, s. 67; Sülemî, *Tabakât*, s. 32.

¹⁹¹ Serrâc, *el-Lüma'*, s. 50-52; Hücvirî, *Keşfü'l-Mahcûb*, s. 353; Kuşeyrî, *er-Risâle*, s. 248-249; Mahmud Esad Erkaya, *Kur'an Kaynaklı Tasavvuf Kaynakları*, s. 110; Abdurrezzak Tek, *Tasavvufi Mertebeler*, s. 125-128.

¹⁹² et-Talak, 65/3.

¹⁹³ Sülemî, *Tabakât*, s. 265.

¹⁹⁴ el-Mâide, 5/23.

¹⁹⁵ “*Size verdiğimiz rızıkların temizlerinden yiyin.*” (el-Bakara, 2/172).

¹⁹⁶ Sülemî, *Tabakât*, s. 265.

bakıldığında kavramın “zühd, marifet, takvâ, rıza” ile ilişkilendirildiği görülmektedir. Bu minvalde farklı yerlerde ve yüzyıllarda yaşamış birçok sūfînin tevekküle dair yorumlarına yer verilmiştir. Zühd, tevekkül ve takvâyı içeren bazı katı söz ve fiiller ise özellikle hicri ikinci asırdaki dünyevîleşme, lüks ve aşırılıklara karşı bir tepki olarak değerlendirilebilir.¹⁹⁷ Ancak onların bazı söz ve uygulamalarını, zâhir ulema aşırı görmüş ve bu uygulamaların dini yaşantıyla alakası olmadığı düşüncesini yazdıkları eserlerde belirli bir kişiye atfetmeden belirtmişlerdir.¹⁹⁸ Zaman zaman tevekküldeki aşırı tutumların dinle örtüşmediğine dair tenkitler yapmışlar; Zünnûn el-Mısrî, Şiblî gibi sūfîleri bu eleştirilere dahil etmişlerdir.¹⁹⁹ *Tabakât*'ta konuyla ilgili sözlerin ele alınması, tevekkül hususunda sūfîlerin bazı tutumlarına yöneltilen eleştirilerin değerlendirilmesi açısından önem arz etmektedir.

Tabakât'ta Sülemî'nin Horasanlı sūfîlerden Şakîk-i Belhî'nin tevekkül yolunda olduğunu ve bu hususta güzel sözlerinin bulunduğunu;²⁰⁰ Ebû Tûrâb en-Nahşebî'nin tevekkül, zühd gibi makamlarla anıldığını;²⁰¹ Ebû Abdullah es-Siczî'nin tevekkül sebebiyle defalarca çölleri geçtiğini;²⁰² İbrahim el-Havvâs'ın tevekkül yolunda olduğunu²⁰³ belirtmesi dikkat çekmektedir.²⁰⁴

Tabakât'ta sūfîlerin tevekküle dair yorumlarının çeşitli vechelerini görmek mümkündür. Hicri üçüncü yüzyıl ortaları ile dördüncü yüzyılın sonları arasında Ebû Tûrâb en-Nahşebî'nin “*Allah'a vâsıl olmanın sebebi on yedi derecedir. En alt derecesi [Hakk'ın davetine] icâbet etmek, en yükseği ise hakiki manada Allah'a tevekkül etmektir*”²⁰⁵ ile “*Tevekkül, kalbin Yüce Allah'a yönelmekle mutmain olmasıdır*”²⁰⁶ sözleri; Seri es-Sakatî'nin “*Tevekkül; güç ve kuvvet [sahibi olma*

¹⁹⁷ Abdullah Kartal, *Tasavvufun Oluşumu Şeriat-Hakikat İlişki*, Bursa: Emin Yayınları, 2015, s. 48-49.

¹⁹⁸ Hacı Bayram Başer, *Şeriat ve Hakikat Tasavvufun Oluşum Süreci*, s. 71.

¹⁹⁹ Şeybânî'nin *Kitabü'l-Kesb*, Muhâsibî'nin *el-Mekâsib* kitaplarında buna dair bilgiler yer almaktadır. Hacı Bayram Başer, *Şeriat ve Hakikat Tasavvufun Oluşum Süreci*, s. 70, 78.

²⁰⁰ Sülemî, *Tabakât*, s. 31.

²⁰¹ Sülemî, *Tabakât*, s. 81.

²⁰² Sülemî, *Tabakât*, s. 152.

²⁰³ Sülemî, *Tabakât*, s. 172.

²⁰⁴ Ancak Muhâsibî, Şakîk el-Belhî ve takipçilerini Sülemî gibi değerlendirmez. Belhî'nin çalışmayı Allah'ın rızık teminatına şüphe duyma olarak yorumlaması Muhâsibî'nin tenkit ettiği noktadır. Zira Muhâsibî'ye göre bu yorum Kur'an, sünnet ve sahabe davranışına uymamaktadır. bkz: Hacı Bayram Başer, *Şeriat ve Hakikat*, s. 81.

²⁰⁵ Sülemî, *Tabakât*, s. 82.

²⁰⁶ Sülemî, *Tabakât*, s. 82.

düşüncesinden] uzaklaşmaktadır”;²⁰⁷ Ebü'l-Abbâs b. Mesrûk'un “*Kalbin Allah'a itimat etmesidir*”;²⁰⁸ Ruveym b. Ahmed'in “*Tevekkül; vasıtaları görmeyip vesilelerin en yücesine sarılmaktır*”;²⁰⁹ Ebü'l-Hüseyin el-Verrâk en-Nîsâbûrî'nin “*Tevekkül, varlıkta da yoklukta da halin aynı kalması ve nefsin kaderin cilveleri karşısında sükûnetini muhafaza etmesidir*”;²¹⁰ Ebû Bekir Abdullah İbn Tâhir el-Ebherî'nin “*Tevekkül, vaktinin gerektirdiğini yerine getirmekten âciz kalmaman, mârifet ise vaktinin gerektirdiği şeyi zayi etmemendir*”;²¹¹ Ebu Abdullah Muhammed b. Hafif'in “*Tevekkül, Hakk'ın güvencesiyle yetinmek ve kazasını töhmet altında bırakmamaktır*”²¹² sözleri *Tabakât*'ta tevekkülle ilgili geçen tanımlardır. Söz konusu tanımlardan hareketle tevekkülü iki vechede incelemek mevzunun anlaşılmasını kolaylaştıracaktır.²¹³

1. Tevekkülün mârifetle ilgili kalbî boyutu

2. Tevekkülün rızık kazanmayla/kesble ilgili boyutu

Bu iki kısımda da ortak olan şey gerek madden gerekse manen kişinin tamahkarlıktan kendisini uzak tutmasıdır. Zira sûfiler tevekkülün zıddı olarak tamah duygusuna dikkat çekmişlerdir. Söz gelimi Cüneyd el-Bağdâdî ile aynı dönemde yaşayan Mimşâd ed-Dîneverî'nin “*Tevekkül, kalbinin ve nefsinin meylettiği şeylere tamah etmemendir*”²¹⁴ ifadesi ile dördüncü yüzyılın başlarında vefat eden Mahfuz b. Mahmud'un “*Tevekkül, tamah ve açgözlülük etmeden yemendir*”²¹⁵ sözleri bu kapsamdadır.

a. Tevekkülün mârifetle ilgili kalbî boyutu:

Tevekkül'ün Allah'a güvenip dayanma boyutu özü itibariyle kalbî bir amel olan iman ve Allah'ı tanımayı içerisinde barındırmaktadır. Çünkü kişi ancak tam

²⁰⁷ Sülemî, *Tabakât*, s. 24.

²⁰⁸ Sülemî, *Tabakât*, s. 142.

²⁰⁹ Sülemî, *Tabakât*, s. 103.

²¹⁰ Sülemî, *Tabakât*, s. 183.

²¹¹ Sülemî, *Tabakât*, s. 248.

²¹² Sülemî, *Tabakât*, s. 300.

²¹³ Gazzali tevekkül bahsinde tevekkülün önce iman ile başladığını, sonra kulun Allah'ı vekil olarak bilmesi, en son olarak ise çaba ve gayret sarf ederken bunu bilincinde hareket etmesidir. Bkz: Gazzali, *İhyâ-u Ulûmu'd-Dîn*, (terc. Mehmet A. Müftüoğlu), İstanbul: Çelik Yayınları, 2019.

²¹⁴ Sülemî, *Tabakât*, s. 196.

²¹⁵ Sülemî, *Tabakât*, s. 163.

manasıyla iman ettiğinde ve Allah'ı tanıdığına tevakkül gerçekleşmektedir.²¹⁶ İmanın mâhiyeti ve mârifet ise kişinin idrakine, bulunduğu mertebeye göre farklılık göstermektedir. Bu noktadan hareketle sûfiler, tevakkül bir makam olarak âvam ve hâvasın derecelerine işaret ederek açıklamışlardır.

Tabakât'ta hicri üçüncü yüzyıla bakıldığında Bîşr el-Hâfi'nin sûfi bir kimseyle tevakkül konusunda yaptığı karşılıklı konuşmalar tam da bu çerçevededir. Sûfi, Bîşr el-Hâfi'ye kendisine sadaka verildiğinde sadakayı alarak halkın gözündeki konumunu düşürmesi gerektiğini, sonra da onun bu sadakayı fakirlere dağıtıp Allah'a tevakkül etmesini ve bu sayede gaybın nimetlerinden faydalanacağını söylemiştir. Bîşr, sûfiye fakirin (sûfinin) üç türlü olduğunu bildirmiştir. Birinci kısım ruhânîler olup; kimseden bir şey istemez ve almaz. Bu kişiler Allah'tan bir şey dilediğinde Allah ona verir, yemin etse Allah yeminini doğrular. İkinci kısımdakiler kuds makamındadırlar. Bu gruptakilerin kimseden bir istekleri yoktur ama onlara ikram edildiğinde geri çevirmezler. Bu kişiler orta derecede olup tevakkül ehlidirler. Allah'a sığınır. Kendileri için sofralar kurulan kimselerdir. Üçüncü kısımdakiler ise sabır akdi üzeredirler. Gereksinimleri için kullara başvururlar ancak kalben Allah'tan talepte bulunurlar. Onların kullara başvurmalarının kefareti isteklerindeki sıdklarıdır. Yapılan açıklamalar üzerine sûfi kimse Bîşr el-Hâfi'nin cevabını tasdiklemiştir.²¹⁷ Bîşr el-Hâfi'nin bu sözleri ruhânî, kuds gibi kişilerin mertebelerine göre tevakkülün derecelerinin olduğunu destekler mahiyettedir.²¹⁸ Ma'rûf el-Kerhî'nin "*Allah'a tevakkül et ki muallimin, enîsin ve şikâyet makamın O olsun. Zira insanlar sana ne fayda sağlayabilir ne de zarar verebilirler*"²¹⁹ sözü ise Allah ile kul arasındaki yüce mertebe olan dostluğun tevakkülle sağlanmasının işaretlerini taşımaktadır.

Tevakkülle sağlanan bu dostlukla birlikte kulun Allah'ı tanınması ve bu tanımaya bağlı olarak olaylar karşısındaki hali/kalbinin durumu, eskiye göre derin bir farkındalık ve bir idrak kazanmıştır. Nitekim Amr b. Osman el-Mekkî'nin "*Mârifet, Allah Teâlâ'ya tevakkülün doğru olmasıdır*"²²⁰ ifadesi tam olarak bu hususu içermektedir. Amr b. Nuceyd ise "*Tevakkülün en düşük mertebesi Allah Teâlâ*

²¹⁶ Hücvirî, *Keşfü'l-Mahcûb*, s. 180, 353.

²¹⁷ Sülemî, *Tabakât*, s. 22.

²¹⁸ Herevî, *Menâzilu's-Sâirîn*'de tevakkül avamın bir makamı sayar ve çok zorlandıklarını belirtir. Herevî, *Menâzilü's-Sâirîn*, s. 28.

²¹⁹ Sülemî, *Tabakât*, s. 45.

²²⁰ Sülemî, *Tabakât*, s. 116.

*hakkında hüsn-i zan beslemektir*²²¹ sözü tevekkülün Allah'ı tanımada bir aşama olarak rolünü göstermektedir. İbrahim b. Şeybân el-Kırmîsînî'nin "*Tevekkül kul ile Allah arasında kalması gereken bir sırdır. Bu nedenle hiç kimsenin ona vâkıf olmaması gerekir*"²²² sözünü Kelâbâzî, nasıl ki insanın yaratılmadan önce rızıkıyla ilgili Allah'a tevekkül etmesi söz konusu değilse şimdi de aynı durumda olması şeklinde yorumlamış; tevekkülü terk etmenin tevekkülün hakikatini meydana getirdiğini vurgulamıştır.²²³

Ebû Bekir el-Vâsîî ise tevekküle farklı bir açıdan değerlendirme getirmiştir. Ona göre zühd, sabır, tevekkül ve rıza bedenlerin sıfatıdır ve kalbî boyutu olan mârifetle bu sebeple örtüşmemektedir.²²⁴

b. Tevekkülün rızık kazanma ile ilgili ameli boyutu:

Sûfilerin tevekküle dair bahsettikleri hususlardan biri de rızık kaygısıdır. Zira sûfiler nezdinde tevekkül, Hakk'ın rızıklandırması hususunda kulun teskin olmasıdır.²²⁵ Bu nedenle tevekkül üst boyutta mârifetle ilişkili iken alt boyutta rızık kaygısı yani dünyevî endişelerle irtibatlıdır.

Haddizatında sûfilerin bir kısmı çalışmayı tevekküle engel olarak görmüyorken bazıları tam aksine çalışmayı sebeplere dayanma olarak görmüş ve kesbin tevekkülü zedelediğini savunmuştur. Ancak kesbin tevekkülü engellediğini söyleyenler yer yer eleştirilmiştir.²²⁶ Söz gelimi Sülemî *Tabakât*'ta Şakîk-i Belhî için "*tevekkül yolundaki tavrı hoş olup bu konuda güzel sözleri vardır*"²²⁷ derken Muhâsibî bunun tam aksine Şakîk-i Belhî ve takipçilerini eleştirmektedir. Belhî'nin kesbi, kişinin Allah'ın rızık teminatına yönelik şüphe duyma olarak yorumlaması Muhâsibî'nin tenkit ettiği noktadır. Zira Muhâsibî'ye göre bu yorum Kur'an, sünnet ve sahabe davranışına uymamaktadır.²²⁸

²²¹ Sülemî, *Tabakât*, s. 292.

²²² Sülemî, *Tabakât*, s. 256.

²²³ Kelâbâzî, *et-Ta'arruf*, s. 167.

²²⁴ Sülemî, *Tabakât*, s. 187.

²²⁵ Sülemî, *Tabakât*, s. 183.

²²⁶ Hacı Bayram Başer, *Şeriat ve Hakikat*, s. 65; Akif Dursun, *Tasavvuf Fıkıh İlişkisi*, (Basılmış Doktora Tezi), İstanbul: Nuh Kitap, 2021, ss. 448-457.

²²⁷ Sülemî, *Tabakât*, s. 31.

²²⁸ Hacı Bayram Başer, *Şeriat ve Hakikat*, s. 81.

Dönemsel olarak incelendiğinde ehli hadis kişinin kazancını kendisinin sağlaması gerektiğinin üzerinde durur. Bu minvalde Cüneydi Bağdâdî ve muhitindeki sûfiler zâhirî tevekkülü kabul etmeyip; batınî tevekkülü kabul etmişlerdir. Bu tutum, sûfilerin ehli hâdisle uzlaşma girişimlerine örnek teşkil etmektedir.²²⁹ Melchert ve Benedikt Reinert sûfilerin tevekkül anlayışlarının hicri üçüncü yüzyıl sonlarında özellikle de Cüneydi Bağdâdî'nin çevresinde değişim gösterdiği yorumunda bulunmuşlardır. Onlara göre bu farklılık, tevekkülün zâhidâne bir Allah anlayışından daha çok çalışıp çabalamaya engel olmaksızın kalben sadece Allah'a bel bağlamaya dönmüştür.²³⁰ Söz gelimi hicri dördüncü yüzyıl sûfilerinden İbrahim el-Kassâr “*Fakirlerin rızık güvencesi tevekkülleridir; zenginlerin rızık güvencesi ise mallarına ve mülklerine bel bağlamalarıdır*”²³¹ sözü ile dikkatleri kesb ile kazanılan mala değil mala güvenme duygusuna çekerek eleştirisini kalpte oluşan “Allah'a güvenme” duygusunun kaybolmasına yöneltmiştir. Onun “*Tevekkül Allah Teâlâ'nın [rızık konusunda] verdiği teminatla sükûn bulmaktır*”²³² tanımı konuyu bu meyanda özetlemektedir. Dolayısıyla kulların kendilerine güvenmeyip Allah'ın ezelden takdir ettiği rızka inanıp güvenmeleri Hakk'ın kullarına yüklediği bir sorumluluktur. Hakim et-Tirmizî bunu farziyyet olarak ifade etmiştir. Çünkü kulların rızkı Allah'ın teminatındadır.²³³

Tabakât'ta tevekkül hususunda en fazla sözü bulunan sûfî Sehl b. Abdullah et-Tüsterî'nin yolunu takip eden Ebû Abdullah b. Sâlim'dir.²³⁴ Genel manada bakıldığında Sehl b. Abdullah et-Tüsterî ve Ebû Abdullah b. Sâlim'in²³⁵ tevekkül ve rızık peşinde koşma arasındaki dengeyi sağlamaya yönelik ifadeleri bulunmaktadır.²³⁶ -Ki Sülemî'nin Ebû Abdullah b. Sâlim'den naklettiği aşağıda aktaracağımız ifadeleri, Kuşeyrî'nin Sehl b. Abdullah et-Tüsterî'ye atfetmesi ikisinin

²²⁹ Melchert, *Ehli Hadis Dindarlığı*, s. 302.

²³⁰ Melchert, *III. Yüzyıl Ortalarında Zühdden Mistisizme Geçiş*, ss. 254-255.

²³¹ Sülemî, *Tabakât*, s. 198.

²³² Sülemî, *Tabakât*, s. 197.

²³³ Sülemî, *Tabakât*, s. 128.

²³⁴ Mustafa Öztürk, “Sehl et-Tüsterî”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi (DİA)*, İstanbul: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2009, C. 36, s. 322.

²³⁵ Melchert, *Ehli Hadis Dindarlığı*, s. 302.

²³⁶ Nitekim Tüsterî'nin “*Çalışıp kazanma esasını tenkit eden (Allah ve Resûlü tarafından konulan) kanunları tenkit etmiş olur, tevekkülü tenkit eden (kadere) imanı tenkit etmiş olur*” ifadeleri bu orta yolu desteklemektedir. Kuşeyrî, *er-Risâle*, s. 252.

de tevekküle aynı açıdan baktığının bir başka göstergesidir.²³⁷ Bu minvalde Ebû Abdullah b. Sâlim'e kulluğun çalışmayla mı yoksa tevekkülle mi ifa edileceği sorulduğunda İbn Sâlim, tevekkülün Peygamberimiz'in (sas) hâli, kesbin ise Peygamberimiz'in (sas) sünneti olduğunu söylemiştir. Ona göre Peygamberimizin hâli kemal mertebesinde olmayan için sünnettir. Tevekküle gücü yeten için kesb mübah değilken; gücü yetmeyen kişi için mübahtır. Bu kişi Peygamberimizin halini yaşayamasa da sünnetini gerçekleştirmiş olur. (Tevekkülün kendisine mübah olmadığı kimse için başkasına yaptığı yardım kapsamındaki fiiller kesbe dahil sayılmamıştır)²³⁸

Sûfiler tevekkülü mârifet dışında zühd, sabır ve rızayla da irtibatlandırmışlardır. Mansûr b. Ammâr'ın "*zâhidlerin kalplerini tevekkülün, fakirlerin kalplerini kanaatin, tevekkül ehlinin kalplerini de rızanın mahalli yapan Allah'ı tesbih ederim*"²³⁹ şeklindeki duası söz konusu kavramların birbiriyle ilişkisini kuşatıcı olarak göstermektedir.

Kettânî tevekkül makamının gereklerini yerine getirmeyi takvâ sahibinin özelliklerinden biri olarak saymış;²⁴⁰ Ebu Süleyman ed-Darânî "*Zâhidlerin son adımı tevekkül ehlinin ilk adımıdır*";²⁴¹ Ebu Hamza el- Bağdadî "*Kalbinden dünya sevgisini gideren rahat etmiştir. Kalpten dünya sevgisi gidince yerine zühd gelir. Zühd gelince de tevekküle sebep olur*"²⁴² sözleri ile sûfiler, tevekkülü zâhidlerin özelliğinden saymakla birlikte zühdden sonra tevekkülün meydana geleceği bir sıralama sunmuşlardır. Amr İsmail b. Nüceyd ise rıza-tevekkül irtibatını mütevekkili Allah'ın kendisi hakkındaki hükmüne rıza gösteren şekilde tanımlayarak açıklamıştır.²⁴³

²³⁷ Kuşeyrî, *er-Risâle*, s. 251.

²³⁸ Sülemî, *Tabakât*, s. 264.

²³⁹ Sülemî, *Tabakât*, s. 75.

²⁴⁰ Sülemî, *Tabakât*, s. 236.

²⁴¹ Sülemî, *Tabakât*, s. 42.

²⁴² Sülemî, *Tabakât*, s. 180.

²⁴³ Sülemî, *Tabakât*, s. 293. Burada rıza-tevekkül önceliğinin sûfiler indindeki ihtilafını da belirtmek gerekir. Iraklılar tevekkülün rızayı gerektirdiğini, Horasanlılar rızanın tevekkülü gerektirdiğini savunurken Basralılar tevekkülün rızâ demek olduğunu belirtmişlerdir. Sülemî'ye göre her iki görüşün de delilleri mevcuttur. Sülemî, *Tasavvufta Sadıkların Dereceleri*, s. 126-127; İbn Fûrek, *el-İbâne*, s. 184.

Tevekkülle ilgili bir başka husus tefvîz ve teslim kavramlarıdır.²⁴⁴ Tefvîzle ilgili kullanımlar Nişaburlu sûfilere aittir. Ebu Osman el-Hiri *tefvîzi* “*Bilgisine sahip olmadığın şeyi bilene [Allah’a] havale etmektir*”²⁴⁵ şeklinde tanımlamış ve rıza makamı için tefvizin gerekliliğine dikkat çekmiştir. Hamdûn el-Kassâr nasihat isteyen bir kimseye gücü yetenin tedbir değil tefvîz ehli olması gerektiği uyarısında bulunmuştur.²⁴⁶ Abdullah b. Muhammed b. Münâzil ise “*Çalışıp kazanmaya eşlik eden tefvîz, bunlar olmaksızın yapılan tefvîzden daha iyidir*”²⁴⁷ ifadelerine yer vererek kesb ile tefviz birlikteliğini öncelemiştir.

Teslimiyet kavramında Ebu İshak İbrahim b. Müvelled “*Rabbimize yönelip dönün ve O’na teslim olun*”²⁴⁸ ayetini “*Rabbine giden bir yolun olduğunu bilip de, O’nsuz yaşayabilene şaşarım*”²⁴⁹ şeklinde uyarıda bulunarak yorumlamıştır. Abdullah b. Münâzil “iddia sahibi olmayı” teslimiyetin zıddı,²⁵⁰ Hakim et-Tirmizi ise teslimiyeti hizmet ehlinin özelliklerinden saymıştır.²⁵¹

Görüldüğü üzere hicri üçüncü yüzyılda Hakîm et-Tirmizî, Abdullah b. Sâlim gibi sûfilerin tevekkülü bir yönüyle farz; kesbin ise gücü yetemeyenler için bir yönüyle mübah olduğunu söylemeleri onların tevekkül konusunda mutedil olma yolunu tuttuklarını göstermektedir. Zikredilen ifadelerden de anlaşılacağı üzere sûfiler tevekkülün temelini kalpte “sadece Allah’a güvenme/dayanma” amelinin yerleştirilmesi üzerine kurmuşlardır. Nitekim *Tabakât*’taki sözlerde diğer kaynaklardakinin aksine tevekküle dair yapılan uygulamalardan çok kavramın mahiyetinin üzerinde durulması, kimlerin mütevekkil olup olamayacağını açıklanması; kesbin/çalışmanın olumsuzluğundan ziyade çalışmanın sonucunda kalpte oluşan benlik, iddia, tamah gibi olumsuz duyguları yönetmeyi hedeflemiştir.

²⁴⁴ Sıralamanın tevekkül, teslim ve tefvîz olduğunu, Risâle’de yer alan “*Tevekkül bütün peygamberlerin, teslim Hz. İbrahim’in (as), tefvîz ise Hz. Muhammed’in (sas) sıfatıdır*” cümlesinden anlaşılmaktadır. Kuşeyrî, *er-Risâle*, s. 252.

²⁴⁵ Sülemî, *Tabakât*, s. 96.

²⁴⁶ Sülemî, *Tabakât*, s. 69.

²⁴⁷ Sülemî, *Tabakât*, s. 231.

²⁴⁸ ez-Zümer, 39/54.

²⁴⁹ Sülemî, *Tabakât*, s. 262.

²⁵⁰ Sülemî, *Tabakât*, s. 230.

²⁵¹ Sülemî, *Tabakât*, s. 127.

7. SABIR

Sabır, sûfiler tarafından Allah'ın emirlerine uygun olmayan her türlü fiilden uzak durmak, bela ve sıkıntı anında sükûneti korumak ve fakirliğe düştüğünde bunu belli etmemek şeklinde tanımlanmıştır.²⁵² Sûfiler, eserlerinde sabırla ilgili birçok ayet ve hadisi kullanarak konuyu delillendirmişlerdir.²⁵³ Nitekim *Tabakât*'ta sabırla ilgili Ebü'l-Hasan es-Sâîğ ed-Dineverî “*Onlar birbirlerine hakkı ve sabrı tavsiye ederler*”²⁵⁴ ayetini ihvânın bir araya geldiğinde sabrı ve hakkı tavsiye etmeleri gerektiği şeklinde yorumlamıştır.²⁵⁵

Bu minvalde sûfiler *Tabakât*'taki sözlerinde ayette geçen hususlara yer vermiş sabrın nelere karşı yapılması gerektiğini açıklamış, özellikle insanlarla olan ilişkilerde sabrın bir davranış olarak sergilenmesi gerektiğine vurgu yapmışlardır. Ayrıca fütüvvet, zühd, ihlâs ve rıza gibi kavramların sabırla ilişkisine yer vermişlerdir. Buradan hareketle sûfilerin sabrın amelleri gerçekleştirmedeki rolüne dikkat çektikleri anlaşılmaktadır.

Kişinin emredilenlere ve nehyedilenlere karşı gösterdiği gayret sabrın kapsamına girmektedir. Ebu Osman el-Hîrî'nin “*Tâatte sabır, hiçbir ibadet ve tâati ihmal etmemektir. Günahta sabır ise, günahta ısrar etmekten kurtulmaktır*”²⁵⁶ sözü konunun amellerle ilgili boyutuna genel bir çerçeve çizmektedir. Amr b. Osman el-Mekkî, “*Yürüyün, ilahlarınıza karşı (bağlılıkta) kararlı olun*”²⁵⁷ ayetini bu kapsamda yorumlamıştır. Mekkî'ye göre Allah ayette kâfirlerin bu sözüne misal vererek dinlerinde sabretmeyenleri azarlamıştır. Yani müminler dini mevzularda sabırsız davrandıklarında onların bu tutumu azarlanmalarına sebep olacaktır.²⁵⁸ Mekkî ayrıca vera'da ve sıdkta sabrın farz olduğunu belirtir.²⁵⁹

Sûfiler sâlikin hangi amellerinde sabır gösterilmesi gerektiğine örnekler vermişlerdir. Yahya b. Muaz'a göre kişinin nefsi ile baş başa iken (halvet) ilahi emir ve yasakları

²⁵² Kuşeyrî, *er-Risâle*, s. 267.

²⁵³ Kelâbâzî, *et-Ta'arruf*, s. 158; Serrâc, *el-Lüma'*, s. 48; İbn Fûrek, *el-İbâne*, s. 61; Kuşeyrî, *er-Risâle*, s. 266-271; Herevî, *Menâzil*, s. 32.

²⁵⁴ el-Asr, 103/3.

²⁵⁵ Sülemî, *Tabakât*, s. 193.

²⁵⁶ Sülemî, *Tabakât*, s. 96.

²⁵⁷ Sâd, 38/6.

²⁵⁸ Sülemî, *Tabakât*, s. 116.

²⁵⁹ Sülemî, *Tabakât*, s. 117.

gözetme hususundaki sabrı, onun ihlâsını gösterir.²⁶⁰ Ebu Hamza el- Bağdadî el- Bezzâz'a göre ise daimî zikirle birlikte bahşedilen kâmil bir sabır, o kimsenin nefis ve şeytandan gelebilecek her türlü âfetlerden korunduğunun işaretidir.²⁶¹

Tabakât'ta sabır hususu ilk olarak İbrahim b. Edhem bölümünde geçmektedir.²⁶² İbrahim b. Edhem tahtını bırakıp Belh'ten ayrıldığında Eslem b. Yezid el-Cühenî isimli birisiyle karşılaşmış, Cühenî ona dünyayı bırakmana sebep olan şey nedir? diye sormuş, İbrahim b. Edhem cevaben “*Dünyaya karşı zühd ve Allah tarafından mükâfatlandırılma ümidi*” olduğunu söylemiştir. Bunun üzerine o zât mükâfatlandırılmanın ancak nefsi sabırlı olmaya alıştıncı gerçekleşeceğini belirtmiştir. Sabrın ne olduğu sorulduğunda ise Cühenî “*Sabrın en alt mertebesi kulun kendini, nefsinin hoşlanmadığı şeylere karşı sabretmeye alıştırmasıdır*”²⁶³ şeklinde cevap vermiştir. Burada İbrahim b. Edhem'in karşılaştığı bir olay üzerinden -her ne kadar ilk dönemde zühdün öne çıktığı bilirse de- zühdden önce sabrın öncelendiği fark edilmektedir. Zira ifadelerden sabır olmadan zühdün olmayacağı anlaşılmaktadır. Sabrın ilk mertebesine “Nefsini hoşlanmadığı şeylere karşı sabretmeye alıştırması” denilmesi sabrın nefisle mücâdeledeki yetkinliğini göstermektedir.

Cühenî sonrasında “*Sabırlı ol, acele etme. Zira teennide hilim ve hayâ, sefihlikte de aptallık ve uğursuzluk vardır*”²⁶⁴ şeklinde nasihat ederek sabırlı olunmadığında kişide meydana gelecek kötü özelliklere vurgu yapmıştır. Zira sabır, selîm bir akla sahip olmanın da göstergesidir. Meydana gelen her türlü hadisede telaşa mahal vermeyerek zihnin ve bedeninin kontrolünü sağlamak sabrın davranışa yansımalarıdır. Hâris el-Muhâsibî'nin “*Her şeyin bir cevheri vardır. İnsanın cevheri akıldır. Akılın cevheri ise sabırdır*”²⁶⁵ sözüne yer vermek mevzunun daha iyi anlaşılmasını sağlayacaktır. Akıllı kişi sabrederek nefisine zor gelen her türlü olaya, duygu veya davranışa sabreder. Faydasına ve yararına olacak şeyleri ölçüp tartarak aklını doğru şekilde kullanır. Serî es-Sakatî'nin öfkesine yenik düşmeyen kimsenin, en sabırlı kişi olduğunu

²⁶⁰ Sülemî, *Tabakât*, s. 59.

²⁶¹ Sülemî, *Tabakât*, s. 180.

²⁶² Bununla ilgili pasajın ilk kısmı zühdü ilgilendirdiğinden tekrar olmaması için bir daha burada yer verilmemiştir. Zühd kavramında yer almaktadır.

²⁶³ Sülemî, *Tabakât*, s. 14.

²⁶⁴ Sülemî, *Tabakât*, s. 15.

²⁶⁵ Sülemî, *Tabakât*, s. 29.

vurgulaması da bu bağlamda değerlendirilebilir.²⁶⁶ Zira öfkeli kimse aklını kullanamaz hale gelerek dinin ve ahlâkın hoş karşılamadığı davranışlar sergilemektedir.

Belalara karşı tahammül gösterebilmek kulun sabırla vasıflanıp vasıflanmadığının göstergelerindedir.²⁶⁷ Belaya uğrandığında kulda sabrın hakikatlerinin tezahür edeceğini dile getiren Yahya b. Muâz²⁶⁸ ile belaları hoş karşılamanın sabır olduğunu söyleyen Ebû Saîd b. el-A'râbî'nin²⁶⁹ sözlerinde sabrın en başta neye karşı gösterileceğinin cevabı bulunmaktadır. Nitekim belaya sabretmek, şikâyet etmemeyi, isyana sürüklenmemeyi ve nihayetinde rıza gösterebilmeyi beraberinde getirmektedir.

Her türlü eza ve cefaya sabretmek, şikâyet etmemek, oluşabilecek herhangi kötü ve yerilen duygulara hâkim olmak da sabırlı olmanın işaretlerindedir. Ahmed b. Hadraveyh'in "*Sabırlı, sabır göstermede sabırlı olana derler, yoksa sızlanarak sabredene değil*"²⁷⁰ sözü şikâyetle sabrın bir arada olmayacağını açıklamaktadır. Şikâyet ise ya kula ya Allah'adır. Kula yapılacak şikâyet hoş karşılanmamakta, sabırsızlıktan sayılmaktadır. Bu meyanda Bîşr el-Hâfi'ye göre sabrın güzel olanı insanlara şikâyet etmemektir.²⁷¹ Allah'a şikâyet ise ya isyan ya da dua ve yakarış şeklindedir. Ruveyym b. Ahmed ise sabrın şikâyet etmemek olduğunu söylemiş;²⁷² şikâyetin kime, neye karşı yapıldığını belirtmeyerek genel bir ifade kullanmıştır. Bu genel ifadeden, karşılaşılan hiçbir durumda Allah'a veya insana şikâyet edilmemesi gerektiği sonucuna ulaşılabilir. Ancak yaşanan sıkıntılı durum sebebiyle Allah'a yapılan yakarış ve duaların sabırsızlık sayılmadığı unutulmamalıdır.²⁷³ Sabırla ilgili sûfîlerin "*O'ndan başkasından O'nunla, O'nun için sabretmektir*"²⁷⁴ sözü konunun

²⁶⁶ Sülemî, *Tabakât*, s. 26.

²⁶⁷ Sülemî, Horasanlıların "*Asıl sabır bela oklarına hedef olmaktır. Sabreden beladan lezzet aldıkça ve onda (bela içinde) kaldıkça bu tasabbur olur. Çünkü onun acılığını tadar, güçlüğünü çeker*" sözlerini naklederek Horasanlıların sabırda belayı öne çıkardıklarını belirtmektedir. bkz: Sülemî, *Ariflerin Sülûku Meselesi*, s. 126.

²⁶⁸ Sülemî, *Tabakât*, s. 61.

²⁶⁹ Sülemî, *Tabakât*, s. 273.

²⁷⁰ Sülemî, *Tabakât*, s. 56.

²⁷¹ Sülemî, *Tabakât*, s. 20.

²⁷² Sülemî, *Tabakât*, s. 103.

²⁷³ Nitekim Amr b. Osman el-Mekkî "*Şayet kul sızlanmasını Aziz ve Celil olan Rabbine yaparsa, bu bir şikâyet ve sabırsızlık değildir*" şeklinde beyan etmiştir. Sülemî, *Tabakât*, s. 117.

²⁷⁴ Sülemî, *Ariflerin Sülûku Meselesi*, s. 126.

özünü anlatmaktadır. “*Sabır, sabırda sabretmektir, öyleki belalar sabırdan korkar*”²⁷⁵ ifadesi de bu meyandadır.

Yukarıdaki sözlerden yola çıkarak sabırla ilgili şu çıkarım yapılabilir: Sabır genelde müminin, özelde ise sâlikin hayatındaki her işinde ve insanlarla olan muamelesinde gözetmesi gereken haslettir. Zira sabır olmadan hiçbir iş gerçekleşmemektedir. Amellerin devamlılığını sağlayan esastır. Tüsterî bu minvalde sabır olmaksızın amelin gerçekleşmeyeceğini söylemiştir.²⁷⁶

Tabakât'ta sûfîler, sabrın amellerle olan ilişkisine yer verdikleri gibi sabrı ihlâs, sıdk, zühd, verâ', fütüvvet, rıza gibi diğer ahlâkî vasıflarla ve hallerle birlikte kullanmışlardır. Zikredilen bu vasıfların temelde ibadetlerle ilişkili olduğunu hatırlatmak gerekmektedir. Nitekim Ebû Muhammed el-Mürtaîş, sabır ve ihlâs arasında bağlantı kurarak amelin doğru olmasındaki esası bu iki kavramla açıklamaktadır. Ona göre amelleri ifa etmede sabırlı olmak ve yaparken ihlâsı gözetmek, amelin doğruluğunu sağlamaktadır.²⁷⁷

Şakîk el-Belhî ve onun öğrencisi Hâtim el-Esam kişinin işinde sabırlı olması gerektiğini vurgulamış; ayrıca sabır ve rızanın birbirinin tamamlayıcısı olduğuna dikkati çekmiştir. Belhî, işin başının sabır, nihayetinin ise rıza olduğunu açıklamış;²⁷⁸ Esam ise yapılan işlerde sabırlı davranılmasını ve bu sabırda da Allah'ın rızasının gözetilmesi gerekliliğini belirtmiştir.²⁷⁹ Ayrıca Ahmed b. Hadraveyh ve Hayr en-Nessâc sabır ve rıza karşılaştırması yapmış, sabrı bu yola sevk edilenlerin azığı, rızayı ise ârif ve kerem sahiplerinin derecesi ve mertebesi olarak belirlemiştir.²⁸⁰ Görüldüğü üzere sabır ilk mertebeki kimselerin azığı iken daha yüksek makamdakilerin bir vasfı derecesidir.

Ebû Bekir b. Ebû Sa'dan Hak'tan ümitli olmanın da ancak sabırla gerçekleşeceğini bildirmiştir.²⁸¹ Sabırla bu ümidi sürdüren kimse Allah'ın lütfundan ümitsizliğe

²⁷⁵ Kelâbâzî, *Ta'arruf*, s. 157-158

²⁷⁶ Sülemî, *Tabakât*, s. 122.

²⁷⁷ Sülemî, *Tabakât*, s. 219.

²⁷⁸ Sülemî, *Tabakât*, s. 34.

²⁷⁹ Sülemî, *Tabakât*, s. 49.

²⁸⁰ Sülemî, *Tabakât*, s. 56, 200.

²⁸¹ Bu kişi hakkında Dia'da madde bulunmamaktadır. Sülemî onun Bağdatlı olup Cüneyd ve Nürî'nin müridlerinden olduğunu bildirmiştir. bkz: Sülemî, *Tabakât*, s. 269.

düşmemeyi öğrenmektedir.²⁸² Ebû Ali b. Kâtip bu minvalde Hakk'a sabredenini Hakk'a kavuşacağını aktarır.²⁸³

Ebü'l-Hüseyn el-Verrâk ve Ebu Bekir el-Kettânî sabrı, zühd ve fütüvvetin esaslarından saymıştır. Verrâk'a göre zillate sabırla katlanmak zühdün hakikatlerini oluştururken; Kettânî'ye göre sabır fütüvvetin beş esasından biridir.²⁸⁴

Tüm bunlarla birlikte Ebû Bekir el-Vâsîti; zühd, sabır, tevekkül ve rızanın bedenini sıfatlarından olduğunu belirterek bunların mârifetle uyuşmadığı görüşünde bulunur.²⁸⁵ Zira mârifet ruhla ilgilidir. Zühd, sabır, tevekkül ve rıza ise bedenini yani nefsin eğitime yöneliktir.

Konuyla ilgili bir başka husus fakirlikle sabır, zenginlikle şükür arasında bir irtibat kurulmasıdır. Ebû Ali b. Kâtip'e fakirlik ve zenginlikten hangisini tercih edeceği sorulduğunda derecesi daha yüksek ve değerli olan diyerek cevap vermiş ve şu şiiri okumaya başlamıştır:

*“Zenginlik cihetine dönüp bakmam,
Yücelik fakirlik semtindeyken
Başıma gelenlere mutlak sabrederim
Allah'ın sabrı övmüş olması sana yetmez”*²⁸⁶

8. ŞÜKÜR

Tasavvuf ıstılâhı olarak şükür, “*Nimeti bilmek, nimeti kabul etmek ve nimeti övmek*”²⁸⁷ anlamına gelmektedir. Bunlar gerçekleştiğinde nimeti verene şükür sağlanacaktır. Nitekim şükür, “*Nimeti vereni tanımak ve O'nun yetiştiriciliğini ikrar etmektir*”²⁸⁸ şeklinde de tanımlanmıştır.

Sûfîler, şükürle ilgili hususlarda ayet ve hadisleri göz önünde bulundurmuşlardır.²⁸⁹ *Tabakât*'ta Ebû Hamza el-Bağdâdî “*Andolsun, eğer şükrederseniz gerçekten size*

²⁸² Sülemî, *Tabakât*, s. 270.

²⁸³ Sülemî, *Tabakât*, s. 243.

²⁸⁴ Sülemî, *Tabakât*, s. 183, 235.

²⁸⁵ Sülemî, *Tabakât*, s. 187.

²⁸⁶ Sülemî, *Tabakât*, s. 243-244.

²⁸⁷ Herevî, *Menâzilü's-Sâirîn*, s. 34.

²⁸⁸ Kelâbâzî, *et-Ta'arruf*, s. 165.

²⁸⁹ İbn Fûrek, *el-İbâne*, s. 68, 70; Kuşeyrî, *er-Risâle*, s. 258, 261.

[nimetimi] arttırırım”²⁹⁰ ayetini “Allah sana hayır yollarından birini açarsa, o yola hemen gir. Sakın bundan dolayı bir beklenti içinde olma ve gururlanma. Bilakis sana bunu lütfedene şükürle meşgul ol. Çünkü beklentin seni makamından düşürürken, şükriyle meşguliyetin ise lütfunun daha da artmasına vesile olur”²⁹¹ şeklinde yorumlamıştır. “Cehennem ehli olan fâcir kadınlar kendilerine bir şey verildiğinde şükretmeyen, belaya maruz kaldıklarında da sabretmeyen kimselerdir” hadisi de bu meyanda kullanılmıştır.²⁹² Şükretmenin nimeti arttırması, şükretmemenin ise kişiyi kötü bir sona hazırladığını göstermesi açısından bu ayet ve hadislerin aktarılması önem arz etmektedir.

Tabakât’ta şükür konusunda ilk olarak Fudayl b. İyâz’ın sözü yer almaktadır. Fudayl b. İyâz, nimeti söz ile ifade etmenin, nimete şükür kabilinden olduğunu belirtmiştir. Aslında nimeti dile getirmek, şükürün ilk basamağı olan nimeti bilme boyutunu içinde barındırır.²⁹³ Zira nimeti bilen kişi, nimeti kabul edecek sonrasında bunu dile getirmek suretiyle nimet sahibini övecektir. Kulun, Hakk’ın verdiği nimetler hususundaki bu idraki yakalamasını Ebû Bekir el-Verrâk, şükürü, “[Hakk’ın] lütfunu müşâhede etmek ve [O’na olan] hürmeti korumak”²⁹⁴ şeklinde tanımlayarak vurgulamıştır. Nimeti bilmek ve bunun neticesinde nimetin sahibini idrak etmek gerçekleşecektir. Bu minvalde Beyâzıd Bistâmî kişiye bir nimet ikram edildiğinde bunu Allah’tan gelen bir lütuf olarak bilmesini, bu sebeple kulun Allah’a şükretmesi gerektiğini belirtmiştir. Zira kişiye nimeti veren kimse aslında Allah ile nimete nâil olan arasındaki aracı konumundadır ve bunun sevgisi, Allah’ın meylettirmesinden dolaydır.²⁹⁵

Sûfîler yukardaki sözleriyle kulun, yaratıcısının verdiği nimetler üzerinde tefekkür etmesi gerektiğine dikkatleri çekmiştir. Kulun, Allah’ın verdiği nimetlerde hiçbir payının olmadığını bilmesini, bu sebeple acziyyetinin farkına varmasını şükür kavramıyla açıklamışlardır. Bu minvalde şükür, kişinin aklını faydalı şekilde kullanıp kullanmadığının göstergesidir. Zira Âsım el-Antakî’ye göre kul, aklını faydalı

²⁹⁰ İbrahim 14/7.

²⁹¹ Sülemî, *Tabakât*, s. 180.

²⁹² Sülemî, *Tabakât*, s. 177.

²⁹³ Sülemî, *Tabakât*, s. 6.

²⁹⁴ Sülemî, *Tabakât*, s. 130.

²⁹⁵ Sülemî, *Tabakât*, s. 38.

şekilde kullandığında üzerindeki nimetlerin farkına vararak Allah'a şükreder.²⁹⁶ Burada sûfîlerin şükür ile marifet arasında kurdukları irtibat, gözden kaçırılmaması gereken bir husustur. Marifetin, şükürüne yerine getirmekten aciz olduğunun farkına varmak ve güç ve kuvvetin Hakk'a ait olduğunu bilmek dolayısıyla da bu tür iddialardan kaçınmak olduğunu açıklamışlardır.²⁹⁷ Ebü'l-Hasan İbn Sâîğ ed-Dîneverî'nin mârifeti, "*Bütün hallerde Hakk'ın lütfunu görerek nimetlerin şükürünü her yönden edâ etmekten âciz kaldığını idrak etmek ve her şeyde güç ve kuvvetin Hakk'a ait olduğunu bilip böyle bir iddiada bulunmaktan kaçınmaktır*"²⁹⁸ şeklinde açıklaması konuya dair öz bilgi sunmaktadır. Diğer yandan Peygamberimiz'in (sas) Hakk'ın zâtını değil de nimetlerini düşünmemiz gerektiği hususundaki uyarısı mârifetin nasıl olacağına yönelik bir farkındalık oluşturmaktadır. Allah'ın nimetlerini tefekkür etmek O'nun her yaratılmıştaki kudretinin ispatını sağlayarak vehimleri boşa çıkartmaktadır.²⁹⁹

Tabakât'ta, şükredilen bu nimetlerin ne olduğu beyan edilmiştir. Sehl b. Abdullah et-Tüsterî, ilmin şükürünün amel, amelin şükürünün ise ilmi artırma olduğunu vurgulayarak ikisinin birbiriyle olan sürekliliğini belirtir.³⁰⁰ Abdullah b. Muhammed el-Harrâz er-Râzi'nin, kişiye bahşedilen Allah'ı bilme, O'na dua etme imkanını verme, Hz. Muhammed'in (sas) ümmeti olma gibi Allah'ın iman nev'inden nimetlerini sayması *Tabakât*'ta bu hususu ele alan sözlerin en kapsamlısıdır. O bu nimetlerin sonsuz şükre layık olduğunu, kulun ise bundan aciz kaldığını ve şüküründeki bu nâkışlığını bilmesinin halinin güzelliğine delalet ettiğini ifade etmiştir.³⁰¹ Bela ve musibetlerin de şükürün kapsamına girdiği belirtilmiştir.³⁰²

Sûfîler, kulun şüküründe ihmalkârlık gösterdiğinde kişiye verilenlerin azaltılacağı veya elinden alınacağı ikazında bulunmuşlardır. Hâris el-Muhâsibî, Serî es-Sakâtî ve Ebû Yakub en-Nehrecûrî'nin sözlerinde bu uyarı açıkça görülmektedir.³⁰³ Hulasâ

²⁹⁶ Sülemî, *Tabakât*, s. 76.

²⁹⁷ Sülemî, *Tabakât*, s. 193.

²⁹⁸ Sülemî, *Tabakât*, s. 193.

²⁹⁹ Sülemî, *Tabakât*, s. 197.

³⁰⁰ Sülemî, *Tabakât*, s. 120.

³⁰¹ Sülemî, *Tabakât*, s. 176.

³⁰² Sülemî, *Tabakât*, s. 269. Söz konusu durum şükreden bir üst mertebesi şükûr olarak ifade edilmiştir. Kuşeyrî, *er-Risâle*, s. 259; Süleyman Uludağ, *Tasavvufun Dili*, 2.b., İstanbul: Ensar Yayınları, s. 588.

³⁰³ Sülemî, *Tabakât*, s. 24, 30, 237.

kulun Allah'ın yarattığı herşeyde lüfettiklerini görmesi ve buna karşı teyakkuzda olması gerektiği çıkarımı yapılabilir. Ebû Ali b. Kâtib Allah'ın, zikrin tadını lütfetmesini, buna şükrettiğinde Allah'ın onu dost edineceğini, şükretmediğinde de elinden alacağına dikkat çeker.³⁰⁴ Ebû Hamza el-Bağdâdî el-Bezzâz, Allah'ın hayır yollar açmasını bunun sonucunda ise verilen nimetlerden dolayı kulun beklentiye ve gururlanmaya kapılırsa makamından düşeceğini belirtir. Tam tersi nimet verene şükrettiğinde ise Hakk'ın lütfunu arttıracığı nasihatinde bulunur. Burada, kişiye her türlü yararın Allah'ın lütfundan kaynaklanmasına rağmen insanın nefsinde oluşan benlik ve şımarma duygusu sonucu bunu kendisine dayandırması vehminin yanlışlığına da dikkat çekilmiştir. Bu hususta Ebü'l-Hüseyin el-Verrak "*Nefsini görmen Allah'ın sana verdiği nimetleri unutman demektir*"³⁰⁵ demiştir.

Sûfîler öncelikle Allah'ın nimetlerinin sonsuz olduğunu bildirerek aslında kulun bunu ifâ etmekten âciz kalacağına işaret ederler.³⁰⁶ Zira kulun, sonsuz nimetlere sonsuz şükretmesi gerekmektedir. Buradan hareketle kişi, nimetin sonsuzluğunun, nimet sahibinin özelliğinden kaynaklandığını görerek yaptığı eksik şükre anlam yüklemeyiz. Hallâc-ı Mansur, Ebü'l-Hasan İbn Sâiğ ed-Dîneverî gibi sûfîler, kulun şükürden ve şükürü bilmekten dahi aciz olduğunu belirtmişlerdir. Hallâc "*Benim yerime, kendine sen kendin şükret. Çünkü hakiki şükür budur, başkası değil*"³⁰⁷ şeklinde dua etmiştir. Bu minvalde Hayr en-Nessâc şükreden kimsenin, kendi şükürüyle övündüğünde nimetleri değil de tam tersi kendini büyütmiş olduğuna dikkat çeker.³⁰⁸ Ancak bu, bahşedilen nimetlere şükürün yapılmayacağı anlamına gelmemektedir. Nitekim yapılan iyi amelin sebebinin Hakk olduğunu bilerek bu şükürün dile getirilmesi gerektiği vurgulanmaktadır. Hâkim et-Tirmizî'nin "*Murâkabenî daima seni gözetene, şükürünü sana kesintisiz nimet verene yap, mülkünden ve idaresinden dışarıya çıkamayacağın zâta da boyun eğ*"³⁰⁹ şeklindeki sözü bu hususu açıklamaktadır.

Şükür bahsi açıldığında söylenmesi gereken kavramların başında sabır gelmektedir. Özellikle sabrın mı yoksa şükürün mü üstün olduğu tartışması kaynaklarda yer

³⁰⁴ Sülemî, *Tabakât*, s. 244.

³⁰⁵ Sülemî, *Tabakât*, s. 183.

³⁰⁶ Sülemî, *Tabakât*, s. 39.

³⁰⁷ Sülemî, *Tabakât*, s. 188.

³⁰⁸ Sülemî, *Tabakât*, s. 200.

³⁰⁹ Sülemî, *Tabakât*, s. 129.

almakta, sūfîler bu konuda farklı bakış açıları sunmaktadır.³¹⁰ Nihayetinde sabır ve şükür kişinin, bulunduğu duruma göre öncelemesi gereken hususlardır. Ebû Osman el-Mağribî sabreden fakir ile şükreden zengin arasındaki bu kıyasın sonuçlanmadığını bir örnekle şu şekilde açıklar: Şükreden zengini, Hz. Ebû Bekir’e, sabreden fakiri Üveys el-Karnî’ye benzetir. Zengin kimse şükrederek, kazancından vermiş böylece malın esas sahibini, malına tercih etmiştir. Allah da ona, dünya ve ahiret zenginliğini lütfetmiştir. Fakir kimse ise sabrederek Allah’ın hüccetine nail olmuştur.³¹¹

Sūfîlerin şükürle irtibatlandığı bir diğer kavram fütüvvettir. Ebü’l-Hüseyin el-Verrâk fütüvvetin esaslarından birinin şükür olduğunu belirtmiştir.³¹² Şah b. Şücâ el-Kirmânî ve Ebû Ali er-Rûzbârî ise şükürün, kâmil insanların mertebelerinden olduğunu söylemiştir. Şah b. Şücâ el-Kirmânî kulun Allah’ın nimet ve lütuflarını görüp O’na şükretmesini, ârif kimselerin hasletlerinden sayarken³¹³ Ebû Ali er-Rûzbârî “*Sabretmeyen rızaya ulaşamadığı gibi şükretmeyen de kemâl mertebesine erişemez. Ârifler, muhabbetullahı Allah’la ulaşmışlar ve nimetlerinden dolayı O’na şükretmişlerdir*”³¹⁴ diyerek kemâl mertebesine ulaşmanın şartlarından birisinin şükür olduğunu vurgulamıştır.

Cüneyd el-Bağdadî ve Ebü’l-Hüseyin en-Nûrî hakkında şükre dair aktarılan anekdot, iki sūfînin konuyla ilgili farklı bakış açılarını sunmaktadır. Nûrî ve Cüneyd hastalığa yakalanmışlardı. Cüneyd hasta olduğu sıralarda yaşadığı vecd halini anlatmış, Nûrî ise söylememişti. Nûrî’ye vecd halini saklamasının sebebi sorulduğunda ise bir bela isabet ettiğinde şikayet etmenin hoş olmadığını söylemiş, sonrasında şunları dile getirmiştir:³¹⁵

*“Şayet ben derde layıksam,
Sen de şükredilmeye layıksın
Rabbim istediğin kadar çektir,*

³¹⁰ Hücvirî, *Keşfu’l-Mahcûb*, s. 89; Mustafa Çağrı, “Sabır”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi (DİA)*, İstanbul: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2008, C. 35, s. 338; Mustafa Çağrı, “Şükür”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi (DİA)*, İstanbul: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2010, C. 39, ss. 260-261.

³¹¹ Sülemî, *Tabakât*, s. 314.

³¹² Sülemî, *Tabakât*, s. 183.

³¹³ Sülemî, *Tabakât*, s. 109.

³¹⁴ Sülemî, *Tabakât*, s. 223.

³¹⁵ Sülemî, *Tabakât*, s. 92.

*Derde "hafif olsaydı" diyen bir kalp bulamayacaksın"*³¹⁶

Nûrî'nin okuduğu şiiri Cüneyd'e söylediler. Cüneyd ise "*Biz bunu söylerken şikâyet etmiyorduk. Sadece içimizdeki kudretin hakikatini göstermek istedik*" diyerek aşağıdaki şiiri okumaya başladı:

*"Senden her ne gelse baş üstüne,
Çünkü o senden gelmiştir
Ve sen ey gönüldaşım!
Sen yüceltilemeyecek kadar yücesin
Sen beni benden aldın,
Etrafla nasıl ilgileneyim"*³¹⁷

Her makamın kula kazandırdığı hasletleri vardır. Muhammed b. Fazl el-Belhî, şükürün sonucunda kulda Allah için sevmeye ve Allah'tan korkma vasıflarının hasıl olacağını söylemiştir.³¹⁸ Çünkü kul Hakk'ı müşahede ederek varlığın sahibini idrak eder.

9. İHLAS

Tasavvufî bir ıstılâh olarak ihlâs, kalbi şirkten ve şirke götürecektir duygu ve düşüncelerden, ameli ise riyadan ve her türlü karışıklıklardan arındırarak bunların yerine sadece Allah rızasının ikame edilmesini sağlamaktır.³¹⁹ ifade etmektedir. Sûfilerin "*Allah'tan başka şeyleri düşünmeyi terk etmektir*"³²⁰ şeklindeki bir başka tanımı ise ihlâsın özünü oluşturmaktadır. İhlâs, ayet ve hadislerde kişide bulunması gereken bir haslet olarak belirtilmiş, sûfiler eserlerinde bu ayet ve hadisleri kaynak göstererek atıflar yapmışlardır.³²¹

*"Hâlbuki onlar dini yalnızca Allah'a has kılmakla emrolundular"*³²² ayeti *Tabakât*'ta ihlâs konusunda yer almış, ayet "*İmanın başı sonuna bağlıdır. Lâ ilâhe illallah imanın akdidir. İslam ise şeriatı ihlâsla uygulamakla ilgilidir.*"³²³ şeklinde

³¹⁶ Sülemî, *Tabakât*, s. 92.

³¹⁷ Sülemî, *Tabakât*, s. 92.

³¹⁸ Sülemî, *Tabakât*, s. 125.

³¹⁹ Kuşeyrî, *er-Risâle*, 289-291; Herevî, *Menâzil*, s. 26; Abdurrezzak Tek, *Tasavvufî Mertebeler*, s. 114.

³²⁰ İbn Fûrek, *el-İbâne*, s. 104.

³²¹ Muhâsibî, *er-Riâye*, s. 159, 161, 163; İbn Fûrek, *el-İbâne*, s. 101-102; Kuşeyrî, *er-Risâle*, s. 289-290, Hücvirî, *Keşfü'l-Mahcûb*, s. 292.

³²² el-Beyyine, 98/5.

³²³ Sülemî, *Tabakât*, s. 296.

yorumlanmıştır.³²⁴ Takvâdan bahseden “Allah onları takvâ kelimesine bağlı tutmuştu, esasen onlar buna layık ve ehil idi”³²⁵ âyeti ise ihlâsla irtibatlı olarak “Allah onları ezelde takvâyaya ehil kılmış ve vakti gelince iman ve ihlâs kelimesini onlarda ortaya çıkarmıştır”³²⁶ şeklinde açıklanmıştır.

Tabakât'ta ihlâs kavramına genel olarak bakıldığında müminin zâhiri ve bâtinî amellerinde gözetmesi gereken bir haslet olduğu anlaşılmaktadır. Bununla birlikte amelin ve imanın ihlâsla tamamlanacağı açıklanmış, ihlâsın zıddının riya olduğu belirtilmiştir. Ameli yaparken tek başına olma ve gösterişe kaçmama, niyetin düzeltilmesi gibi hususlar üzerinde durulmuştur. Kaynaklarda zikredilen Horasan melâmetiliği ile Irak sûfilerinin ihlâs hususundaki görüş ayrılıklarına ise eserde rastlanmamaktadır.³²⁷

Eserde ihlâs kavramına ilk olarak Hâtim el-Esam yer vermiştir. Esam sözlerinde ihlâsla istikâmeti yani doğru olmayı ilişkilendirmiştir. Zira ona göre ihlâs ancak doğru olmakla bilinir. İhlâsta doğru olan kimse ise Allah'ın rızasını kazanmada gayret göstermiştir.³²⁸ Esam'dan sonraki sûfiler de ihlâsla sıdk arasında bağlantı kurmuşlar ve ihlâsla sıdkı bir arada zikretmişlerdir.³²⁹ Söz konusu bahislerde iki kavramın da mahallinin amel olduğunu belirtmek gerekmektedir. Amelin sahih olmasının sıdk-doğruluk ve ihlâs gibi temellere dayandırılması, kavramların birlikte kullanımlarının önemli sebeplerindedir.

³²⁴ Sülemî, *Tabakât*, s. 296.

³²⁵ el-Fetih, 48/26.

³²⁶ Sülemî, *Tabakât*, s. 286.

³²⁷ “Sühreverdî Irak sûfilerinin bu konuda melâmet ehlerinden daha üstün kabul edildiğini belirtir. Ona göre Melâmetîler amellerini ve tasavvufî hallerini halktan saklamışlarsa da nefislerinden saklayamamışlardır” Bkz: Süleyman Ateş, “İhlâs”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi (DİA)*, İstanbul: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2000, C. 21, 2000, s. 536-537. Melâmilerde riyadan kaçınma önemli bir düsturdur. Kalplerini halkın her türlü övgüsünden arındırmak vardır. Ancak onlar riyadan kurtulmaktan bahsettikleri kadar ihlâstan bahsetmemişlerdir. Bu tavırları onları diğer sûfilerden ayırmaktadır. Bkz: Ebu'l-Alâ Afîfî, *İslam Düşüncesi Üzerine Makaleler*, (çev. Ekrem Demirli), ss. 178-180, 187. “Melâmiler riyadan ve ucbandan kaçınıp ihlâsa büyük önem verirler. Bu yüzden ibadetlerinin açığa çıkmasından ve günahlarının gizli kalmasından rahatsız olurlar. Bu minvalde melâmetiliğin önemli esaslarından biri ihlâslı olabilmek için gayret etmektir.” Süleyman Uludağ, *Tasavvuf Terimleri Sözlüğü*, s. 242. Konuyla ilgili daha fazla bilgi için Kelâbâzî, *et-Taarruf*, s. 164; Sühreverdî, *Avârifü'l-Mâ'rif*, (çev. Dilaver Selvi), 8.b., İstanbul: Semerkand Yayınları, 2011, s. 90-93.

³²⁸ Sülemî, *Tabakât*, s. 49.

³²⁹ Sülemî, *Tabakât*, s. 9, 256.

İhlâsın zahire ve batına yönelik iki boyutunun olduğu söylenebilir. Zahir, yukarıda belirtildiği üzere ameller; batın ise amellerdeki niyet ve iman gibi kalbî unsurlardır. Sûfilere bu iki hususu birbirinin tamamlayıcısı olarak görmüşlerdir. Bu minvalde Ebû Ali es-Sekafi ağacın kökünü kalpteki ihlâsa, kişide ortaya çıkan amelleri de ağacın dallarına benzetir. Nasıl ki dalların doğru ve kuvvetli olabilmesi için ağacın köklerinin sağlam olması gerekiyorsa, amellerinin de sünnete uygun ve doğru olmasını isteyen kimsenin kalbindeki ihlâsı doğrultması gerekir.³³⁰ Ebû Abdullah ed-Dîneverî'nin zâhirî işlerde ihlâsa dayanmayı ve bâtinî halleri düzeltmeyi tasavvuftaki en üstün ilimlerden görmesi bu hususu desteklemektedir.³³¹ İhlâsın tasavvuftaki en üstün ilimlerden sayılması görüşü ise Abdullah b. Hubeyk el-Antâkî'nin ihlâsı, “*amelin kendisinden daha güç olması ve velilerin bile bu hususta aciz kaldıklarını*” belirtmesiyle açıklanabilir.³³²

Tabakât'ta ihlâsa dair ilk tanımı yapan Ahmed b. Asım el-Antâkî özellikle ihlâsın esaslarına (özüne) dikkat çekmiştir.³³³ Ona göre kişi, faydalı bir iş yaptığında bununla anılmayı veya övülmeyi istemeyecek ve bunun karşılığını insanlardan beklemeyecektir. Her türlü beklentiden kurtularak talebini sadece Hakk'a yöneltmeye başladığında ameldeki ihlâsı gerçekleştirmiş olacaktır.³³⁴ Bir diğer tanımında ise ikiyüzlülükten ve yapmacılıktan alıkoyan ihlâsın en faydalı ihlâs olduğunu açıklamıştır.³³⁵

Antâkî gibi Muhâsibî, Cafer el-Huldî ve Ebû Osman el-Mağribî de ihlâsın zıddı olarak riyayı görmüşlerdir. Sûfilere göre amelın kabul edilmesi ihlâsa bağlıdır.³³⁶ Buna karşılık riya ihlâsı ortadan kaldıran en kötü hasletlerdendir. Bu meyanda Muhâsibî, hesaba çekilmenin “*İman ve küfür, doğruluk ve yalan, tevhid ve şirk, ihlâs ve riyâ arasında*”³³⁷ olduğunu birbirine zıd kavramları kullanarak belirtir. Muhâsibî'nin ihlâsın karşısında şirk yerine riyayı kullanmasından onun ihlâsın amel

³³⁰ Sülemî, *Tabakât*, s. 228.

³³¹ Sülemî, *Tabakât*, s. 339.

³³² Sülemî, *Tabakât*, s. 80.

³³³ Antâkî'den önce Hâtim el-Esâm'ın bir sözünde ihlâs kavramı geçse de vurgu ihlâsa olmadığı için Antâkî'nin tanımına yer verilmiştir. Sülemî, *Tabakât*, s. 49.

³³⁴ Sülemî, *Tabakât*, s. 76.

³³⁵ Sülemî, *Tabakât*, s. 76.

³³⁶ Sülemî, *Tabakât*, s. 200.

³³⁷ Sülemî, *Tabakât*, s. 28.

boyutuna göre bir karşılaştırma yaptığı anlaşılmaktadır. Huldî'nin de amelin gösteriş için yapıldığında riya, Allah'a ulaşmak için yapıldığında ihlâs olduğunu belirtmesi³³⁸ ikisi arasında net bir sınır çizdiğini göstermektedir. Ayrıca onun sözünden kişinin niyetinin, amelinin bunlardan hangisine dahil olduğunu belirlediği görülmektedir.³³⁹ Mağribî ise riyayı tanıyıp terk ettikten sonra kişide ihlâsın mutlak anlamda gerçekleşeceğine vurgu yapar.³⁴⁰ Bu söz Mağribî'nin, sâlikin bazı makamları elde etmesinde nasıl bir yol izlemesi gerektiği hususundaki yöntemini ortaya koymaktadır.

Zünnûn el-Mısrî ve Yahya b. Muâz ihlâsın kazanılmasında yalnız kalmayı yani halveti, önemli bir etken olarak görürler. Çünkü kişi yalnız kaldığında yöneleceği tek şey Hak'tır. Zünnûn'a göre bu şekilde halveti seven kimse ihlâs ve sıdkın direklerine bağlanmıştır.³⁴¹ Zünnûn başka bir tanımında kendi nefsinin görmekten alıkonulan kişinin ihlâs makamına yerleşeceğini³⁴² söyleyerek ihlâsın üst aşamasına dikkatleri çeker.³⁴³ Buna nasıl ulaşılacağını, Mahfuz b. Mahmûd en-Nisâbûrî, Hayr en-Nessâc gibi sûfiler kişinin ihlâsı kendine atfetmemesi gerektiğini bildirerek açıklarlar. Kul hem çalışıp çabalamalı hem de bu çabayı kendinde görmemelidir. Yaptığı tüm şeyleri Allah'ın lütfundan bilmelidir. Zira kula ihlâsla ibadet etme imkanı veren Hak'tır.³⁴⁴ Sûfiler nezdinde ihlâslı olmaya gayret etmek, nefsinin bunun için zorlamak ise akıllı kişinin alâmetidir.³⁴⁵

İbrahim b. Şeybân el-Kırmîsînî, sözlerinde konuyu fenâ-bekâ çerçevesinde ele almıştır. Kırmîsînî, ihlâs hakkında konuşan ancak kendisini bundan uzak tutan

³³⁸ Sülemî, *Tabakât*, s. 280.

³³⁹ İhlâs ve niyet birçok yerde birlikte zikredilmektedir. bkz: Muhâsibî, *er-Riâye*, s. 166, 234-236, 243; Kuşeyri, *er-Risâle*, s. 289; Süleyman Ateş, a.g.e., s. 536.

³⁴⁰ Sülemî, *Tabakât*, s. 311.

³⁴¹ Sülemî, *Tabakât*, s. 9.

³⁴² Sülemî, *Tabakât*, s. 10.

³⁴³ İhlâsı da görmeme hususuna birçok sûfi değinir. Örneğin Herevî ameli görmemeyi ihlâsın ilk mertebesi, ameli kendisine nisbet etmekten utanarak tevfiğin Hak'tan geldiğini bilmesini ise ihlâsın ikinci mertebesi olarak açıklar. bkz: Herevî, *Menâzilü's-Sâirîn*, ss. 26-27.

³⁴⁴ Mahfuz b. Muhammed "Amelini ihlâsla, ihlâsını da güç ve kuvvetin senden kaynaklanmadığını bilmekle sahih hale getir" ile Hayr en-Nessâc "İblis'ten daha çok ve daha ihlâslı ibadet eden yoktu; fakat bu da onu, daha önce kendisi için yazılmış sonda kurtaramadı" sözü bu çıkarımın temelidir. Sülemî, *Tabakât*, s. 164, 200.

³⁴⁵ Ebû Hafs en-Nisâbûrî'ye "Akıllı kimdir?" diye sorulduğunda "Nefsinden ihlâsı isteyen kimsedir" diye cevaplamıştır. Sülemî, *Tabakât*, s. 66.

kimsenin halka karşı riyasının ortaya çıkmasıyla sınanacağını ifade eder.³⁴⁶ Başka bir sözünde hürlüğü ihlâsla açıklayarak “*Cümle âlemden âzât olmak isteyen, Rabbine ihlâsla ibadet etsin. Ancak bu minval üzere ibadet eden, Allah’ın dışındaki her şeye karşı hür olur*”³⁴⁷ der. Kırmîsînî, konuyla ilgili *Tabakât*’ta geçen diğer sözlerden farklı olarak fenâ ve bekâ ilminin, vahdaniyetteki ihlâs ve ubuduyetteki samimiyet üzerine kurulduğunu belirtir. Bunun dışına çıkıldığında fenâ ve bekâ hususunda birtakım hatalara ve zındıklıklara sebebiyet verildiğini vurgular.³⁴⁸ Hücvirî *Keşfu’l-Mahcûb*’ta Kırmîsînî’nin bu sözünü fena ve beka bahsinde uzunca izah etmiştir.³⁴⁹

İhlâsla irtibat kurulan bir diğer kavram takvadır. Nitekim Ebü’l-Hüseyin el-Verrâk en-Nîsâbûrî takvânın aslının ihlâs olduğunu belirtir. İhlâsın hakikati ise sadece Hakk’a karşı takvâlî olmayı sağlayacak kişilerle bir arada bulunmaktır.³⁵⁰ Halkla olan irtibatı azaltmak, kişinin ihlâsı kazanıncaya kadar uygulaması gereken düsturlardandır denilebilir. Bu da bize yukarıda zikredilen halvet-ihlâs bağlantısını hatırlatmaktadır.

Öte yandan Ebû Bekir eş-Şiblî ve Ebû Amr ez-Zeccâcî vefa ve hamiyet kavramları üzerinden ihlâsı açıklamışlardır. Ebû Bekir eş-Şiblî vefayı ihlâsla konuşmak,³⁵¹ Ebû Amr ez-Zeccâcî hamiyeti “*Kalplerdeki hamiyetin doğru bir ihlâsa sahip olup gereğini yerine getirmek, nefislerdeki hamiyet ise iddiayı bırakıp bundan kaçınmaktır*”³⁵² şeklinde belirtmiştir.

Şu halde ihlâs, insanın gerek ibadet gerekse ahlâk yönünden her türlü ameldeki sıhhatinin ölçütüdür. Bu meyanda *Tabakât*’taki ifadelerden hareketle ihlâsın 1-Riyaya düşmeme, 2-İstikâmet üzere olma, 3-Sıdk, 4-Beklenti içinde olmama, 5- Yalnız kalma (halvet), 6-Nefsi görmeme, 7-Hür olma, 8-Fenâ-bekâ 9- Takvâ gibi hasletlerle şekillendiği veya bunlara yön verdiği anlaşılmaktadır.

10. SIDK

³⁴⁶ Sülemî, *Tabakât*, s. 257.

³⁴⁷ Sülemî, *Tabakât*, s. 256.

³⁴⁸ Sülemî, *Tabakât*, s. 256.

³⁴⁹ Hücvirî, *Keşfu’l-Mahcûb*, s. 308-309.

³⁵⁰ Sülemî, *Tabakât*, s. 182.

³⁵¹ Sülemî, *Tabakât*, s. 210.

³⁵² Sülemî, *Tabakât*, s. 277.

Sıdk, “Gizli ve açık her durumda Hakk’a uymaktır. Sıdkın hakikati ise tehlike arz eden durumlarda bile hakkı söylemektir”³⁵³ şeklinde açıklanmıştır. Sıdkla ilgili birçok ayet ve hadis sûfilere kaynaklık teşkil etmiştir.³⁵⁴

Tabakât’ta konuyla ilgili “Doğru olanlara doğruluklarını sormak için”³⁵⁵ ayetine yer verilmiştir. Bu ayetle ilgili olarak Ebû Bekir b. Ebû Sa’dân’a “Kişi sıdkının hakikatini ortaya koyabilir mi? Ya da Hakk’ın sorusuna cevap verebilir mi?” sorusu yöneltildiğinde Peygamberlere bile sıdklarından sorulduğunda “Bizim bir bilgimiz yoktur”³⁵⁶ şeklinde cevap verdiklerini söyleyerek kişinin sıdk iddiasında bulunmamasına dikkat çekmiştir. Zira Allah amellerine güvenene adaletiyle, müflisliğini bilerek huzura çıkana ise lütfuyla muamele etmektedir. Bu hususa Abdullah b. Muhammed el-Harrâz da değinmiştir. Ona göre sıdk makamındaki Peygamberimiz bile “Eğer Allah rahmetiyle beni kuşatmazsa ben bile kurtulamam”³⁵⁷ buyurmuştur.³⁵⁸ Bununla birlikte Ebû Sa’dân’ın sözlerinden, sıdkın yani doğruluğun, salt amel olarak noksanlıktan en uzak ve niyeti en güzel ifade etmenin tezahürü olduğu anlaşılmaktadır.³⁵⁹

Sıdkın müminde bulunması gereken ahlâkî bir vasıf olduğu belirtilmiş; kişinin niyetini/düşüncesini, düşüncesinin de sözlerini, davranışlarını ve tüm hallerini etkilediği vurgulanmıştır.³⁶⁰ Sâlikin sıdk sahibiyim demesi doğru görülmemiş; ancak sıdk sahibi olmak için gayret etmesi istenmiştir.³⁶¹ Nitekim siddikiyetle vasıflanan kimselerin tüm hallerinde doğruluğa ulaşma beklentisinin olduğu dile getirilmiştir.³⁶²

³⁵³ Sülemî, *Tabakât*, s. 237.

³⁵⁴ Ebû Saîd el-Harrâz, *Kitâbü’s-Sıdk*, s. 30-31; İbn Fûrek, *el-İbâne*, s. 55; Kuşeyri, *er-Risâle*, s. 292; Herevî, *Menâzilü’s-Sâirîn*, s. 36.

³⁵⁵ el-Ahzâb, 33/8.

³⁵⁶ el-Mâide, 5/109.

³⁵⁷ Buhârî, Rikâk 19; Müslim, Sıfatü’l-kıyâmet 71.

³⁵⁸ İbn Atâ da bu ayeti “Onları yalnızca kendisiyle tevessül edilene, sıdklarını tevessül etmelerinden dolayı sorumlu tutar. İşte o durumda iken cisimleri eriyip kaybolur ve emelleri ortadan kalkıp yok olur. Böylece onların sıdkları yalana dönüşür, berraklıkları da bulanıklaşır. Kul güzel fiillerinden soğuyup uzaklaşır. Kendisi için tehlikeli olan şeylere rağbet eden kimse, ondaki tehlikelerden gafil olur.” şeklinde tefsir ederek kişinin sıdkını görmemesi üzerinde durmuştur. Betül Gürer, *Gönül Gözüyle Kur’an İbn Atâ Tefsiri*, s. 152.

³⁵⁹ Sülemî, *Tabakât*, s. 270.

³⁶⁰ Düşünce bir yönden niyeti de kapsamaktadır. Ebû Tûrâb Nahşebî “Niyetini koru, zira her şeyin başlangıcı odur. Düşüncesi doğru olanın, ondan sonra gelen fiilleri ve halleri de doğru olur” demiştir. Sülemî, *Tabakât*, s. 83.

³⁶¹ Sülemî, *Tabakât*, s. 270.

³⁶² Sülemî, *Tabakât*, s. 282.

Sıdkla bağlantılı olarak sâdık, siddik, siddikiyyet ve sadakat kavramlarının mahiyeti, hakikati ve bunların diğer kavramlarla ilişkisi üzerinde durulmuştur. Ayrıca nebilerden sonra siddıkların makamının geldiği belirtilmiştir.³⁶³ Bu görüşten farklı olarak Abdullah b. Muhammed el-Harrâz el-Râzî sıdk makamının sadece Peygamberimizin (sas) makamı olduğunu söylemiştir.³⁶⁴ Bunun yanında siddik vasfının peygamberlikten sonra gelen ikinci bir vasıf olduğu anlaşılmaktadır.³⁶⁵

Ebû Süleyman ed-Dârânî'nin sıdk hususunda yaptığı açıklamalar ilklerden sayılır. Darânî, işlerinde sıdkı gözeten kişiye rıza gibi güzel hasletlerin bahşedileceğini açıklamıştır. Başta Dârânî olmak üzere birçok sûfi her şeyin bir sıdkı olduğunu vurgulamıştır.³⁶⁶ Nitekim dördüncü yüzyıl sûfilerinden Ebu Ali es-Sekafi ise genel bir sınır çizerek sıdkı; sözde, amelde, samimi dostlukta ve emanette olmak üzere dörde ayırarak, müritlerine bu dört düstûru bırakmamayı öğütlemiştir.³⁶⁷ Buradan hareketle düşüncede, sözde, amelde, hal ve makamlarda olmak üzere sıdka genel bir tasnif yapılması konunun anlaşılmasını kolaylaştıracaktır.³⁶⁸

Sıdkın düşüncede nasıl olduğu kişinin niyetiyle kendini göstermektedir. Kulun amelini kendine atfetmemesi ve benlik göstermemesi düşüncedeki sıdktır.³⁶⁹ Konuşmada sıdk zor durumlarda bile doğru olanı söylemek, boş ve gereksiz konuşmayı terk etmektir.³⁷⁰ Amelde sıdk, şeriata ve Peygamberin sünnetine uyararak, istikamet üzere olmaktır.³⁷¹ Sâlikin dindeki istikameti sıdkının göstergesidir. Sıdkın kişide makama dönüşmesi ise onun her halinde istikamette olmasını sağlayacaktır.³⁷² Tüm bu hasletlerin kazanılabilmesi için özellikle düşüncenin doğru olması

³⁶³ Sülemî, *Tabakât*, s. 15.

³⁶⁴ Sülemî, *Tabakât*, s. 176.

³⁶⁵ Kuşeyrî, *er-Risâle*, s. 292; Hasan Kâmil Yılmaz, *Ana Hatlarıyla Tasavvuf ve Tarikatlar*, s. 168.

³⁶⁶ Sülemî, *Tabakât*, s. 43. Bu minvalde Herevî “*Hasıl olmak ve var olmak bakımından bir şeyin bizzat hakikatinin adıdır*” şeklinde tanımlar. Herevî, *Menâzil*, s. 36.

³⁶⁷ Sülemî, *Tabakât*, s. 227.

³⁶⁸ Sıdk kavramının ilk dönemlerde tasavvufî/sûfi hakikatleri içeren şumullu bir kullanıma sahiptir denilebilir. Nitekim Harrâz'ın “*Kitabu's-Sıdk*” ında sıdk kavramı tasavvuftaki tüm amellerin özü manasında ele alınmıştır. Özellikle ihlâs, sıdk ve sabrın geçtiği ayet ve hâdislere yer vermiş ve bu üç kavramı merkeze alarak diğer kavramları açıklamıştır. bkz: Ebû Saîd Harrâz, *Kitâbu's-Sıdk Doğruluk Kitabı* (haz. Himmet Konur), İstanbul: Rağbet Yayınları, 2014, s. 21, 29.

³⁶⁹ Sülemî, *Tabakât*, s. 176.

³⁷⁰ Sülemî, *Tabakât*, s. 50, 121, 237.

³⁷¹ Sülemî, *Tabakât*, s. 183, 306.

³⁷² Sülemî, *Tabakât*, s. 183, 265.

gerekmektedir.³⁷³ Bu meyanda Ali b. Ebû Kâtib himmet ile sıdk arasında ilişki kurarak himmetin amellerin başlangıcı olduğunu, ağacın dallarının, kökünü takip etmesine benzeterek izah etmiştir. Himmet sıdkla doğrultulduğunda sonrasında yapılacak olan işler doğru olacak, ihmal edildiğinde ise noksan kalacak ve huzura çıkmaya layık olmayacaktır.³⁷⁴ Sûfilerin kök-dal benzetmesine ihlâs kavramında da yer verdiklerini aktarmıştık. Her iki kavramda da bu örneklendirmeye ihtiyaç duymaları amellerin sahihliğini ihlâs ve sıdk temellerine dayandırmaları ile açıklanabilir.

Sıdk, kişinin hal ve makamlarının hakikati ile mâsivaya dönük yönünün birbirinden ayrılmasını sağlayan bir mihenk taşıdır.³⁷⁵ Kişinin amellerindeki doğruluk ve samimiyet ölçüsünü ortaya çıkararak, yapılan işlerin Hakk'ın rızasına muvafıklığını belirleyen adalet terazisidir. Sıdkın zühd, vera', yakîn, vefâ, mârifet gibi hal ve makamlarla ilişkilendirilmesini de bu meyanda anlayabiliriz. Örneğin ed-Dârânî, zâhidlerin kalplerini sıdkın madeni; yâkinin sıdkının Allah korkusu olduğunu;³⁷⁶ Amr b. Osman el-Mekkî vera'da sıdkın farziyet taşıdığını³⁷⁷ söyleyerek tasavvuftaki esas kavramların hakikatini sıdkla oluşturmuştur.

Sıdkın, tasavvufta kişinin zâhirî ve bâtinî tutarlılığını sağlayan bir haslet olduğu anlaşılmaktadır.³⁷⁸ Bunu sadece davranışlarda değil, kişide hâsıl olan bilgi için de düşünmek gerekir. Kulda bilgi nevinden meydana gelen vâridin ve mârifetin sıdkı vurgulanan bir diğer husustur.³⁷⁹ Bu minvalde Dârânî, vâriddeki sıdkı, kalpte olanla söylenenlerin farklı olmaması şeklinde açıklamıştır.³⁸⁰ Muhammed Fazl el-Belhî sıdkın kelime kökü anlamında yer alan güçlülüğe dikkat çekerek “*Yalan zayıflıktır;*

³⁷³ Sülemî, *Tabakât*, s. 294.

³⁷⁴ Sülemî, *Tabakât*, s. 244.

³⁷⁵ Sülemî, *Tabakât*, s. 10. Zünnûn el-Mısırî “*Sıdk, Allah'ın yeryüzündeki bir kılıcıdır; üzerine konulan şeyi keser atar*” sözü bu şekilde yorumlanabilir. Hücvirî bu sözü “*Sâdik ve samimi irade, sebepleri kesip atar. Allah'tan başka şeylerden kulu keser*” şeklinde beyan etmiştir. bkz: Hücvirî, *Keşfü'l-Mahcûb*, s. 168.

³⁷⁶ Sülemî, *Tabakât*, s. 42, 43.

³⁷⁷ Sülemî, *Tabakât*, s. 185.

³⁷⁸ Harrâz sıdkın aslını “*Gönlüm doğruluğuyla lisanın doğruluğunu itiraf etmektir*” diyerek açıklamıştır. bkz: Ebû Said el-Harrâz, *Risâleler*, s. 87. Kuşeyrî *er-Risâle*'de sıdkı “*Halka olduğun gibi görünmen veya onlara görüldüğün gibi olmandır*” şeklinde de tanımlamıştır. Kuşeyrî, *er-Risâle*, s. 294.

³⁷⁹ Ebû Muhammed Abdullah b. Muhammed eş-Şa'rânî “*Bütün insanlar mârifet iddiasında bulunurlar. Fakat doğru bir mârifetten uzaktırlar. Zira doğru mârifet, peygamberlere (sas) ve velilerin önde gelenlerine mahsustur*” demiştir. Sülemî, *Tabakât*, s. 291.

³⁸⁰ Sülemî, *Tabakât*, s. 41.

doğruluk kuvvettir, mârifet sadakattir”³⁸¹ şeklinde kavramları birbiriyle ifade etmiştir. Doğruluk yalana karşı güçlüdür; bu sebeble kuvvetlidir. Mârifet ise içinde yalanı barındırmadığında sadakatle tamam olmaktadır.

Sıdkı makam haline getiren sâdik kimselerin hasletlerine dair önem arz eden bazı açıklamalara yer vermek konunun anlaşılmasını sağlayacaktır. Cüneyd el-Bağdâdî sıdk sahibi kimse için “*Sâdik [bir kul] binlerce yıl Allah’a yönelse ve sonra bir an O’ndan yüz çevirse, [bu bir an içindeki] kaybı, [binlerce yıldaki] kazancından çok daha büyük olur*”³⁸² demesi sâdıklığı koruyabilmenin sıdk mertebesine ulaşmaktan daha dikkat edilmesi gereken bir husus olduğunu göstermektedir.

Ebû Tûrâb en-Nahşebî ise sâdikların şikayetlerini sadece Allah’a bildirdiklerini belirtmiştir. Onları buna sevk eden şey ise Allah korkusudur.³⁸³ Harrâz kendi dönemindeki sûfilerin sıdk hususundaki görüşlerini birleştirici bir tasnif yaparak kişinin Allah dışında hiçbir şeyden korkmayıp, korku duyulan şeylerden uzak durmasını “sıdkı’r-rahbe” olarak isimlendirmiştir. Ayrıca “*Kim Allah dışındakilerden müstağni kalarak Allah katında olana rağbet ederse işte gerçekten isteyen/rağbet ehli olur.*” şeklinde “sıdku’r-rağbet” tanımını yapmıştır.³⁸⁴ Harrâz’la aynı dönemde yaşamış olan Serî es-Sakatî ve Yahya b. Muaz’ın sıdk hususundaki sözleri bu kapsamda değerlendirilebilir. Serî es-Sakatî sıdk için insanlarla içli dışlı olmamayı vazgeçilmez görmüştür.³⁸⁵ Yahya b. Muâz ve Ebû’l-Hüseyin b. Bünnân sâdikların üst mertebesinde bulunan siddîkların öne çıkan hasletlerinden bir diğerini yalnızlık yani Hak’la başa başa kalmak olduğunu belirtmiş ve yalnızlığın siddîkların dostu olduğunu vurgulamışlardır. Çünkü insanlarla ülfet kurmak Hak’la olan yakınlığı azaltmaktadır.³⁸⁶ Burada insanlarla ünsiyet kurmamaya vurgu yapılmasının sebebi olarak tıpkı ihlâsta olduğu gibi kulun niyetine ve ameline riya karıştırmaması gösterilebilir. Bunun yanı sıra kişiyi doğruluğa sevk eden emin kimselerle dostluk

³⁸¹ Sülemî, *Tabakât*, s. 124.

³⁸² Sülemî, *Tabakât*, s. 87.

³⁸³ Sülemî, *Tabakât*, s. 83.

³⁸⁴ Ebû Said el-Harrâz, *Risâleler*, s. 87.

³⁸⁵ Sülemî, *Tabakât*, s. 26.

³⁸⁶ Sülemî, *Tabakât*, s. 60, 245.

kurmasının sıdka mani olmadığı da belirtilmiştir.³⁸⁷ Sıddıkın vasıflarını Sehl b. Abdullah et-Tüsterî şu şekilde nitelemiştir:

1. Hiçbir şekilde Allah adına yemin etmemek
2. Gıybet etmemek ve bulunulan ortamda gıybeti izin vermemek
3. Çok yememek
4. Az konuşmak
5. Verilen sözde durmak
6. Ne olursa olsun mizah yapmamak³⁸⁸

Sıddikiyet mertebesinin genel anlamda peygamberlerin mertebesi olduğu bilinmektedir.³⁸⁹ Mutasavvıflar özel anlamda sıddikiyeti velâyetin üstünde, nübüvvetin aşağısında konumlandırmışlardır.³⁹⁰ Dolayısıyla sıddikiyyetin bir mertebe üstü nübüvvet olarak kabul edilmiştir.³⁹¹ Merâtib ile ilgili bu husus ilk olarak İbrahim b. Edhem'in konuşmasında geçmektedir. İlgili pasajda sıddıkların Peygamberlerden sonraki en yüksek mertebede oldukları anlaşılmaktadır.³⁹² Cüneyd el-Bağdâdî'nin "*Sana ait olmayan şeylerden vazgeçmediğin sürece üzerine düşen görevleri [hakkıyla] yerine getiremezsin. Nitekim bir nebi ve sıddıktan başkası da buna güç yetiremez*"³⁹³ sözü bu hususu teyit etmektedir.

³⁸⁷ Sülemî, *Tabakât*, s. 313.

³⁸⁸ Sülemî, *Tabakât*, s. 121.

³⁸⁹ Kur'an'da Hz. İbrahim, Hz. İsmail, Hz. İdris sıddık ve sâdik vasıflarıyla vasıflanmıştır. Meryem, 19/41, 54; Zümer 39/60. bkz: Mahmud Esad Erkaya, *Kur'an Kaynaklı Tasavvufî Kavramlar*, s. 104.

³⁹⁰ Kâşânî ayrıca "*Sıddikiyyetle nübüvvet arasında vasıta bulunmamaktadır, yani sıddikiyyeti geçenler Allah'ın lutfıyla nübüvveti ulaşımlardır*" şeklinde bir yorumda bulunmuştur. Kuşeyri'nin Atâ Sülemî'ye ait şu diyalogları bu hususu daha anlaşılır kılmaktadır: Atâ Sülemî'ye "*Allah sana nasıl muamele etti*" sorusu sorulduğunda o, "*Vallahi çok hüznü, çok rahat ve daimî ferahlık takip etti*" demiş, "*Hangi derecede bulunuyorsun?*" diye sorulduğunda "*Allah'ın nimetine mazhar olan Nebî ve sıddiklerle beraber olma mertebesinde*" diyerek Nisa suresi 69. ayete değinmiştir. Kâşânî'nin *Istulâhatu's-Sûfiyye*'de "*Bâtının safâsı ve bâtının Hz. Peygamber'in bâtınına yakın olması ve aralarındaki münasebetin de yoğun olması sebebiyle peygamberlerin getirdiği her şeyi bilgi, söz ve fiil olarak tasdik etmede kemâl mertebeye ulaşmıştır. Bundan dolayı Kur'an'da "İşte onlar, Allah'ın kendilerine nimet verdiği peygamberlerle, sıddiklarla, şehitlerle ve iyi kimselerle birlikte dirler ayetinde [işaret edildiği üzere] onların arasına bir mertebe girmemiştir.* Bkz: Kuşeyri, *er-Risâle*, s. 475; Abdürrezzak Kâşânî, *Istulâhatu's-Sûfiyye*, s. 79; Abdürrezzak Kâşânî, *Tasavvuf Sözlüğü*, s. 328.

³⁹¹ Mustafa Çağrı, "Sıddık", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi (DİA)*, İstanbul: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2009, C. 37, s. 92.

³⁹² Sülemî, *Tabakât*, s. 15.

³⁹³ Sülemî, *Tabakât*, s. 87.

Mimşâd ed-Dineverî, Cafer el-Huldî ve İbn Atâ'nın nebilerden sonra siddîkların özelliklerini sıralamaları nübüvvetin ardında siddîkiyetin olduğu bir mertebelendirmeye gittiklerinin göstergesi sayılabilir. Dineverî “*Nebilerin ruhları keşf ve müşahede halinde, siddîkların ruhları ise kurbet ve ittıla' [ilahî sırlara vâkıf olma] halindedir*”³⁹⁴ diyerek Allah'a yakın olma tabirlerini derecelendirerek kullanmıştır. Huldî ise Cüneyd el-Bağdâdî'yi rüyasında gördüğünü ve ona “*Peygamberlerin sözleri, müşâhedeleri hakkındaki işaretler değil midir?*” diye sorduğunu, Cüneyd el-Bağdâdî'nin “*Peygamberlerin sözleri huzurdan haber verir. Siddîkların sözleri ise müşâhedelerine işaret eder*”³⁹⁵ şeklinde cevap verdiğini aktarmıştır. İbn Atâ kişinin siddîkların âdâbıyla edeplendiğinde müşâhede, peygamberlerin âdâbıyla edeplendiğinde ise üns ve inbisat yaygısında olacağını bildirmiştir.³⁹⁶

Tabakât'ta ayrıca sıdkla ilgili ayrıca şu hususlar vurgulanmıştır:

1. Hakkla irtibatla sıdk üzere olan O'nunla meşgul edilir³⁹⁷ ve o kimseye yer ve göklerin emini olma vasfı verilir.³⁹⁸
2. Ahyâr gibi önemli mertebeler ancak sıdkla elde edilmektedir.³⁹⁹
3. Sûfiler sıdkı Allah tarafından bahşedilen bir lütûf ve Allah'ın şefkat nazarının göstergesi olarak görmüşlerdir.⁴⁰⁰
4. İlim, hâl ve tasavvufî uygulamalarda⁴⁰¹ sıdk üzere olmak gerekir. Nitekim hadis ehlinin sermayesi hadis rivayetindeki doğruluktur.⁴⁰²
5. Günahtan uzak durmak gibi bazı davranışları sadece siddîklar güç yetirebilir.⁴⁰³

³⁹⁴ Sülemî, *Tabakât*, s. 196.

³⁹⁵ Sülemî, *Tabakât*, s. 88.

³⁹⁶ Sülemî, *Tabakât*, s. 160.

³⁹⁷ Sülemî, *Tabakât*, s. 307.

³⁹⁸ Sülemî, *Tabakât*, s. 79.

³⁹⁹ Sülemî, *Tabakât*, s. 310.

⁴⁰⁰ Sülemî, *Tabakât*, s. 203. Ayrıca Hâkim Tirmizî “*Sâdık, elinden gelen bütün gayreti gösterdikten sonra sıdkından uzaklaşmış olarak şaşkınlık çölünde kalakalır. Böylece zor bir duruma düşer ve O'na doğru haykırıp yine O'na doğru sığınmak suretiyle Allh'a yakarır. Bunun üzerine kendisine merhamet edilir. Allah'ın O'na merhameti sebebiyle o, O'nunla Allah'a ulaşmış olur. Şu halde nasıl olurda onun vuslatı kendi gayretinin neticesinde gerçekleşmiş olur?*” şeklinde bu konuyu izah eder. bkz: Hakîm Tirmizî, *Hatmü'l-Evliyâ*, s. 186.

⁴⁰¹ Örneğin Ebû Abdullah er-Rûzbârî semâdaki sıdkı “*Allah'ı bilmek, [kulluk hususunda] üzerine düşeni yerine getirmek ve himmetini toplamaktır.*” şeklinde açıklamıştır. Sülemî, *Tabakât*, s. 327.

⁴⁰² Sülemî, *Tabakât*, s. 79.

Sonuç olarak niyet, düşünme ve himmeti de kapsayan her fiil, içinde sıdkı/doğruluğu barındırmaktadır. Sıdk ise bütün bunlardan müstağnidir.⁴⁰⁴ Ebü'l-Abbas ed-Dineverî'nin “*Yerinde olduğunda doğruluk ne güzeldir, aslında doğruluk her yerde güzeldir*”⁴⁰⁵ beyiti konunun özünü göstermektedir. Bunlarla birlikte kişinin, yaptığı iyi işleri kendine hamletme yanlışlığına düşmeyip fiilin hakikatte Allah'a ait olduğunu bilerek doğruluğa ulaşması sıdk hususunda idrak edilmesi gereken temellerdendir.

11. FAKR

Tasavvuf ıstılâhında fakr, kişinin herhangi bir şeyi mülk edinmemesi ya da sahiibiymiş gibi davranmaması; her türlü varlığın sahibinin gerçek manada Allah olduğunu bilmesidir.⁴⁰⁶ Bu doğrultuda fakir “*Her şeye sahip olduğu halde hiçbir şeyin kendisini ele geçiremediği kimsedir*”⁴⁰⁷ şeklinde tanımlanmıştır. Bu makama özetle “*Allah ile gâni olmaktır*”⁴⁰⁸ denmiş; kulun muhtaçlığının Allah'a karşı olduğunun ve yine ihtiyacını Allah'ın gidereceğinin idraki sağlanmak istenmiştir.

Birçok kaynakta izah edilen fakrın, zamanla anlam genişlemesine uğradığını *Tabakât*'ta da fark etmekteyiz. Bunun iki anlam boyutu vardır: İlk dönemlerde fakr; zenginliğin karşıtı olarak dünyaya, mala değer vermemek için kullanılırken; sonraki dönemlerde Allah'a muhtaç olma üzerinde yoğunlaşmıştır. Ayrıca ilk sûfiler fakrın tanımından ziyade fakirin sıfat ve davranışlarına yer vermişlerdir.⁴⁰⁹ İbrahim b. Edhem, Bişr el-Hafî, Şakîk el-Belhî ve Zünnûn el-Mısırî'nin sözlerinde buna rastlanmaktadır. Yine onların, fakrı zenginliğin karşıtı yoksulluk anlamında kullandıkları da görülmektedir.⁴¹⁰

Fakr ile ilgili ayet ve hadisler fakrın temelini oluşturmuş; sûfiler buradan hareketle kavramı izah etmişlerdir.⁴¹¹ *Tabakât*'ta konu daha ziyade “*Ey insanlar, siz Allah'a*

⁴⁰³ Sülemî, *Tabakât*, s. 121.

⁴⁰⁴ Sülemî, *Tabakât*, s. 79.

⁴⁰⁵ Sülemî, *Tabakât*, s. 310.

⁴⁰⁶ Süleyman Uludağ, *Tasavvuf Terimleri Sözlüğü*, s. 131.

⁴⁰⁷ Sülemî, *Tabakât*, s. 333.

⁴⁰⁸ Hücvirî, *Keşfü'l-Mahcûb*, s. 88.

⁴⁰⁹ Süleyman Uludağ, *Tasavvufun Dili*, s. 574.

⁴¹⁰ Sülemî, *Tabakât*, s. 8, 11, 18, 22, 32-33.

⁴¹¹ Kelâbâzî, *et-Ta'arruf*, s. 159-161; Serrâc, *el-Lüm'a*, s. 47; İbn Fûrek, *el-İbâne*, s. 87, 95, 97; Kuşeyrî, *er-Risâle*, s. 359; Hücvirî, *Keşfü'l-Mahcûb*, s. 85-86.

muhtaçsınız; Allah ise, zengin ve övülmeye layık olandır”⁴¹² ayeti örneğinde işlenmiştir. Nitekim ayetten hareketle Hâkim et-Tirmizî muhtaçlığı, “*Allah’ın rahmetine muhtaçlık*” olarak izah etmiştir. Tirmizî’ye göre kulun ibadet ve taati, Allah’ın rahmetine olan muhtaçlığı sebebiyledir.⁴¹³ Allah ise kullarının ibadetine ihtiyacı olmadığı halde onlara mutlak gınasını, rahmet ve merhametiyle göstermektedir. Aynı şekilde Hayr en-Nessâc da muhtaçlığı daha özeldir kulun tevhidindeki nakışlığına dikkat çekerek açıklamıştır. “*Allah’a muhtaç olan sizsiniz*” ayetini nefes alışverişlerimizden örnek vererek O’na her an ihtiyacımız olduğunu vurgulamış; Allah’ın gâniligini O’nun yarattıklarının tevhidinde ve amellerine muhtaç olmaması; övülmeye layık olmasını kendisi muhtaç değilken yarattıklarının amellerini kabul etmesi ve kulunun ihtiyaçlarını gidermesi şeklinde ifade etmiştir. Zira yaratılmışların var olmaları başkasının varlığına bağlı olmakta ve var olan her şey sürekli başka bir varlığa ihtiyaç duymaktadır. Bu sebeple de yaratılanların tevhidi hep eksik kalmaktadır.⁴¹⁴

Sâlikin bidayet halindeki fakrı, dünya mülküne zâhirî ve bâtinî boyutta sahip olmamayı; nihayet halinde ise Allah’a muhtaçlık duygusuyla temellendirilmiştir. Kişinin kul olarak acizliğini her açıdan idrak etmesi, üzerinde durulan husus olmuş; bu meyanda fakrın sûfiligine gereği olduğu ehemmiyetle vurgulanmıştır. Fakirliği sevmenin, Peygamberi sevmenin göstergelerinden biri olduğunun belirtilmesi ve fakrın birçok tasavvufî kavramla iç içe olması da bu gerekliliği desteklemektedir. Nitekim Hatîm el-Esâm, “*Fakirliği sevmeyen Rasûlullah’ı (sas) sevdiğini iddia eden*”⁴¹⁵ kimsenin sevgisinde yalancı olduğunu belirtmiştir. Ayrıca Esâm’ın bu sözünden “*Beni seven, fâkirliğe hazır olsun*” hadisine atıf yapıldığı anlaşılmaktadır.⁴¹⁶

Tabakât’a baktığımızda fakrın sûfiler tarafından zühd, kanaat ve tevazu ile birlikte izah edildiğini görürüz. Rızık konusunda Allah’tan emin olan kimsenin fakirlikten korkmayacağı ve üzülmeyeceği söylenerek fakirlik, tevekkül ve rıza kavramlarıyla

⁴¹² Fâtır, 35/15.

⁴¹³ Sülemî, *Tabakât*, s. 170.

⁴¹⁴ Sülemî, *Tabakât*, s. 200.

⁴¹⁵ Sülemî, *Tabakât*, s. 51.

⁴¹⁶ Tirmizî, *Zühd*, 36.

da irtibatlandırılmıştır.⁴¹⁷ Ayrıca Peygamberimizin (sas) Bilâl Habeşî'ye (ra) “*Allah'a fakir olarak kavuş, zengin olarak kavuşma!*” şeklinde öğüt verdiği hadisin, fakirliği önceleyen sûfiler için kaynak teşkil ettiği anlaşılmaktadır.⁴¹⁸ Fakrın yanında gınâ, iftikar ve istiğna billah kavramlarına yer verilmiş, fakirlik mi daha üstün zenginlik mi daha üstün hususuna değinilmiştir. Sülemî özellikle İbnü'l-Cellâ, Ebû İshak İbrahim b. Davud er-Rakkî (İbrahim el-Kassâr), Ebû Abdullah er-Ruzbârî ve Ebû Abdullah ed-Dîneverî gibi sûfilerin fakrda önde olduklarını belirtmiştir.⁴¹⁹

Fakr kavramı ilk İbrahim b. Edhem bölümünde yer almaktadır. İbrahim b. Edhem'de fakirliği zenginliğe tercih etme, salihlerin mertebesine ulaşmada bir basamaktır.⁴²⁰ Nitekim onun hayatı da bunu öncelediğini göstermektedir. Bir diğer zâhid Bişr el-Hafî'ye göre ise fakir üç kısma ayrılır:

- a. Ruhani: Kimseden bir şey istemeyen ve verildiğinde de almayan;
- b. Tevekkül ehli: Kimseden bir şey istemeyip ancak verildiğinde alan;
- c. Sabır erbabı: İhtiyacı olduğunda Allah'a giden ancak insanlardan isteyen.⁴²¹

Tabakât'ta fakr konusunda üzerinde durulan bir başka husus gerçek/hakiki manada fakirin kim olduğu sorusudur. Ebü'l-Hasan el-Müzeyyin, Allah'ın teminatından dolayı huzurlu olan kimse;⁴²² Ruveym, elindekini infak eden ve muhtaçlık zamanında çoğa karşı azı seçen,⁴²³ Semnûn b. Ömer el-Muhib, “*Câhilin zenginlikle ünsiyet kurması gibi yoklukla ünsiyet kuran ve yine câhilin fakirlikten kaçtığı gibi zenginlikten kaçan kimse*” şeklinde vasıflandırmıştır. Yusuf b. Hüseyin er-Râzî'ye

⁴¹⁷ Muhammed b. Bahr eş-Şecînî'nin Ebû Hafs el-Haddâd'la arasında geçen şu anektot konunun anlaşılması için yerinde olacaktır: “*Malım olmasına rağmen fakirlikten korkuyordum. Bir gün Ebû Hafs bana “Allah senin için fakirliği takdir etmişse hiç kimsenin gücü seni zenginleştirmeye yetmez” dedi. Bunun üzerine kalbimden fakirlik korkusu hemen kayboldu.*” Yine Ebû Abdullah el-Mağribî'nin “*Rıza halindeki fakirler, Allah'ın yeryüzündeki eminleri (ümenâ) ve kullarına karşı delilleridir. Onların yüzü suyu hürmetine insanlardan belalar defedilir*” sözü fakrdaki rıza boyutuna dikkatleri çekmektedir. bkz: Sülemî, *Tabakât*, s. 63, 146.

⁴¹⁸ Bilâl Habeşî “*Ey Allah'ın Resûlü! Benim gibi biri için bu nasıl mümkün olur?*” şeklinde sorduğunda Resûlullah “*Senden istenildiği sürece vermemezlik yapmave nimete mazhar oldukça bunları gizleme!*” cevabını vermiştir. Bilâl Habeşî “*Ey Allah'ın Resûlü, bu benim için mümkün mü?*” diye sormuş, Resûlullah da “*Bu böyledir. Aksi takdirde cehennem ateşi var*” buyurmuştur. bkz: Hakîm, *el-Müstedrek*, IV, 352; Sülemî, *Tabakât*, s. 209.

⁴¹⁹ Sülemî, *Tabakât*, s. 82, 197, 325, 338. Kaynaklar ayrıca Ebû Abdullah er-Rûzbârî'nin dayısı Ebû Ali er-Rûzbârî'nin de fakr ehlinin önde gelen sûfilerinden olduğu bahsetmiştir.

⁴²⁰ Sülemî, *Tabakât*, s. 18.

⁴²¹ Sülemî, *Tabakât*, s. 22. Serrâc da buna benzer üçlü bir ayrımı *Lümâ*'da yapmıştır. bkz: Serrâc, *Lümâ*, s. 47-48.

⁴²² Sülemî, *Tabakât*, s. 242.

⁴²³ Sülemî, *Tabakât*, s. 102.

göre ise fakr sahibi kimsenin tamahkârlığı, insanların en düşüğü olmasına yetmektedir.⁴²⁴

Fakr ile tasavvufun; fakir ile sūfinin birbirlerinden üstün olup olmadığı da litaratürde tartışıla gelen bahislerdendir. Ancak *Tabakât*'ta bu hususun üzerinde çok durulmamıştır. Zaman zaman sūfilerin bunlar arasındaki farklılığa işaret ettikleri görülmektedir. Örneğin Muhammed b. Davud ed-Dükkî'ye tasavvufla fakr arasındaki fark sorulduğunda o, "*Fakr tasavvufa ait bir haldir*"⁴²⁵ cevabını vererek fakrın, tasavvufun içinde bir menzil olduğunu vurgulamış, tasavvufun ana başlığı altında değerlendirmiştir. Ebû Bekir b. Ebû Sa'dân sūfiyi bir takım şekil ve vasıfların dışına çıkan, fakr sahibini ise sebeplerden arınan kimse olarak tanımlamıştır.⁴²⁶ Sūfi, belli bir tasviyeden sonra Allah'a yaklaştıkça abdiyyetin dışındaki bütün vasıflardan kurtulmuştur. Fakir ise kendisini Allah'tan alıkoyacak sebeplerden uzaklaşarak sebebi Hak'tan bilip bunları Hakk'ın dışında görmediği yani vesileleri Allah'la buluşturduğu için bu ismi almıştır.⁴²⁷

Fakr sahibi olmak kadar fakrı muhafaza etmek de sūfiler tarafından önemsenmiştir. Bu hususta Şakîk el-Belhî'nin sözleri dikkat çekmektedir.⁴²⁸ Ayrıca onun açıklamalarından fakirliği, zenginliğe tercih ettiği de anlaşılmaktadır. Belhî'ye göre fakirliği tercih etmenin alameti zenginlikten korkup bu durumu korumak⁴²⁹ fakirliği muhafaza etmenin alameti ise fakirliği Allah'tan verilen bir lütuf olarak görmektir. O, bunu kişinin tevekkül etmesiyle irtibatlandırmaktadır.⁴³⁰ Hicri dördüncü yüzyıl sūfilerinden Ebû Ali b. Kâtib ise kendisine yöneltilen zenginlik mi fakirlik mi üstün

⁴²⁴ Sülemî, *Tabakât*, s. 106.

⁴²⁵ Sülemî, *Tabakât*, s. 288.

⁴²⁶ Sülemî, *Tabakât*, s. 271.

⁴²⁷ Sehl b. Abdullah et-Tüsterî "*Allah'tan gelen musibet, rahmet ve ceza olmak üzere iki türdür. Rahmete vesile olan musibet kişiye Allah'a muhtaç olduğunu gösterir ve tedbiri terk etmesini sağlar. Ceza olan musibet ise kişiyi kendi ihtiyar ve tedbirine sevk eder*" sözü ile Ebû Bekir Muhammed b. Davud ed-Dükkî "*Fakir zahirinde sebeplerden mahrum olan, batinında da onları talep etmeyendir*" sözü de bu meyandadır. Sülemî, *Tabakât*, s. 122, 289.

⁴²⁸ Nedim Tan'ın Şakîk-i Belhî ile ilgili şu tespitini aktarmak yerinde olacaktır: "(...) *Dikkat çeken noktalardan biri, Sülemî'de Şakîk'in "fakr"a dair izahlarının daha çok yer almasıdır. (...) İsfehani'de Sülemî'ye nisbetle de ise "fakr" değil "zühd" vurgusu daha belirgindir.*" bkz: Nedim Tan, *Tasavvuf İstilahlarının Teşekkül Dönemi Açısından Şakîk-i Belhî'nin Âdâbü'l-İbâdât'ı*, *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Cilt-Sayı 45, 2013, s. 157, dipnot: 6-7.

⁴²⁹ Sülemî, *Tabakât*, s. 32.

⁴³⁰ Sülemî, *Tabakât*, s. 33

sorusuna “*Mertebece daha yüksek ve daha değerli olana*” diyerek, fakirliği daha üstün gördüğünü şu şiiri okuyarak cevaplar:

“*Zenginlik cihetine dönüp bakmam,
Yücelik fakirlik semtindeyken*”⁴³¹

Fakirliğin, zenginliğe tercih edilmesi sûfilerin genel kanaati iken zenginliği fakirliğe tercih eden sûfilerin de bulunduğu kaynaklarda zikredilmektedir.⁴³² Örneğin Yahya b. Muaz, İbn Atâ ve Ebu Said Ebu’l-Hayr gibi bazı sûfilerin *Keşfü’l-Mahcûb*’ta zenginliği fakirliğe tercih ettikleri belirtilmektedir. Ancak adı geçen sûfilerin bazılarının *Tabakât*’taki sözlerinden tam tersi görüşlerinin olduğu da anlaşılmaktadır.⁴³³ Yahya b. Muaz er-Razî’nin zühdün açlık, halvet ve fakirlikten oluştuğunu söylemesi; İbn Atâ’nın zenginlik ve fakirlik hususundaki şu beyitleri kaleme alması onların kesin bir dille zenginliği fakirlikten üstün görmediklerini ortaya koymaktadır:

“*Bana kibir yönünden bir zillet ve boyun eğme gelirse,
Kendimi yüce dostluğa yükselterek [ondan kurtulurum]
Zenginlik yönünden zillet geldiğinde de
Fakirlik cihetinden yüce mertebeye çıkarım*”⁴³⁴

Fakr, Allah’a muhtaçlık anlamında kullanılmıştır.⁴³⁵ Sûfiler, halka muhtaç olmayı yermiş; Allah’a muhtaç olmayı amaçlamışlardır.⁴³⁶ Fakrın Allah’a muhtaç olma

⁴³¹ Sülemî, *Tabakât*, s. 244.

⁴³² Hucvirî Yahya b. Muaz er-Râzî, Muhâsibî, Ahmet b. Ebi’l-Havârî, Ebu’l-Abbas, Atâ, Ruveym, Ebû Hasan b. Sem’un, Ebû Said Ebû’l-Hayr’ı bu gruba giren sûfiler arasında zikretmektedir. Bkz: Hücvirî, *Keşfü’l-Mahcûb*, s. 87.

⁴³³ Hücvirî; Yahya b. Muaz er-Râzî, Muhâsibî, Ahmet b. Ebi’l-Havârî, Ebu’l-Abbas, Atâ, Ruveym, Ebû Said Ebû’l-Hayr’ı bu gruba giren sûfiler arasında zikretmektedir. Ancak *Tabakât*’ta rastlanıldığı gibi başka kitaplarda başka sûfilerin sözlerinde de bu uyumsuzluk görülür. Örneğin İbn Münevver’in *Esrâr-ı Tevhid*’inde Ebu Said Ebu’l-Hayr’ın fakirliği övdüğüne dair cümlelere rastlanmaktadır. Bkz: Hücvirî, *Keşfü’l-Mahcûb*, s. 87; İbn Münevver, *Esrâr-ı Tevhid*, (çev. Süleyman Uludağ), İstanbul: Kabalcı Yayınları.

⁴³⁴ Sülemî, *Tabakât*, s. 160. İbn Atâ “*O fakirleri iffetlerinden dolayı bilmeyen kimse zengin sanır*” ayetini “*Halbuki zâhirde Allah’a muhtaç olma konusunda insanların en şiddetlisidirler. Bâtında ise onunla zenginleşmişlerdir. Bu durumu cahillikleri sebebiyle fakirlik ve zenginlik olarak isimlendirmişlerdir. Fakirliğin bir şeyin azlığı, zenginliğin ise bir şeyin çokluğu olduğunu düşünmüşlerdir. Fakirliğin aslında Allah’a muhtaç olmak, zenginliğin ise onunla zengin olmak olduğunu bilmemişlerdir.*” bkg: İbn Atâ, *İbn Atâ Tefsiri*, s. 50.

⁴³⁵ Allah’a ihtiyaç duyma haline iftikar da denilmiştir. Afifî “*Fakr, başkasının sahip olduğu şeylerden yoksun olan fakirin halidir. İftika ise fakirin, Rabbine karşı ihtiyaç ve itimat duygusunun suurunda olması halidir.*” diyerek aralarında fark olduğunu belirtmiştir. Ebu’l-Alâ Afifî, *Tasavvuf: İslam’da Manevî Hayat*, s. 48-49.

şeklindeki ilk örnekleri Ebû Türâb en-Nahşebî, Serî es-Sakâtî, Ebû Abdullah b. Cellâ, Ebû Hafs en-Nîsâbûrî, Mansur b. Ammâr'da görülmektedir.⁴³⁷ Ebû Türâb Allah'a muhtaçlıkla insanlara muhtaçlık arasında ters orantı kurarak kulun kendisi gibi bir kula ihtiyaç duyduğunda Allah'a muhtaçlık halinin gideceğine dikkat çekmiştir.⁴³⁸ Serî es-Sakâtî'nin "*Rehberin Allah olsun, kendini daima Allah'a muhtaç bil ki, O'ndan başkasına ihtiyacın olmasın*"⁴³⁹ sözü de aynı minvalde değerlendirilebilir. Hatta Sakâtî, Allah'ın kendisinden dolayı yine kendisine muhtaçlık duyacağımızı bildirmiştir.

Allah'a muhtaçlık iftikâr kavramıyla da kullanılmış, bunun zıddına istiğna billah denmiştir.⁴⁴⁰ Mansûr b. Ammâr'ın Allah'a muhtaçlığı iftikarla ifade etmesi, konuya dair ilk kullanımlardandır. Ammar, Allah'la gani olma yani istiğna billahı, iftikarı da ihtiva ettiği için daha üstte görmektedir. Nitekim insanlar ona göre ikiye ayrılmaktadır. İlk grup iftikar ehli olup bunlar şeriata göre en yüksek mertebededir. İkinci grup ise rızık, ecel, yaratma vs. hususlarda Allah'ın ezeldeki taksiminden başka bir şey olmayacağını bilenlerdir. Bu sebeple Allah'a muhtaç olmakla beraber Allah'la zengindirler.⁴⁴¹ Muzaffer el-Kırmîsînî'nin "*Allah kimi kendisine muhtaç kılmışsa, onu kendisiyle her şeyden müstağni kılmıştır. Böylece fakrı ile ona kulluğunu, gınasıyla da Rabliğini öğretir*"⁴⁴² sözü ise iki makamın birbirini tamamladığını yani birinin diğerinden üstün olmadığını göstermektedir.⁴⁴³

Bütün bunlardan anladığımız iftikar olmadan istiğnanın eksik kaldığıdır. İstiğna billah ve iftikar, tıpkı fakr ve gınada olduğu gibi birbirini tamamlayan mertebelerdir. Üstünlük ise her iki makamın bir arada olmasıdır. Fakr, Allah'tan başka her şeyden

⁴³⁶ Sülemî, *Tabakât*, s. 99.

⁴³⁷ Ayrıca Ebû Turâb en-Nahşebî, Mansur b. Ammâr ve Ebu Hafs en-Nisâburî Allah'a muhtaç olmayla Allah'la gani olma (gına ve istiğna billâh) kavramlarını birlikte kullanmışlardır. Mansur b. Ammar diğer sûfilerden farklı olarak Allah'a muhtaçlığı, iftikar kavramıyla ifade etmiştir. bkz: Sülemî, *Tabakât*, s. 25, 63, 83.

⁴³⁸ Sülemî, *Tabakât*, s. 83.

⁴³⁹ Sülemî, *Tabakât*, s. 25.

⁴⁴⁰ "*İftikar, muhtaç olduğunu bilerek ve iftihar ederek Allah'ın huzurunda (bab-ı rahmetinde) devamlı kaim olmaktadır. Yani kim Hakk'ın kapısında daima muhtaçlık ve övünç içinde, zarar görmeye beraber güzel bir bekleyiş içinde, planlayıp ölçmeksizin ve zorlamaksızın kaim olursa işte o, iftikâr ehliendir/fakırlığı tercih edenlerdendir.*" Ebû Said el-Harrâz, *Risâleler*, s. 94.

⁴⁴¹ Sülemî, *Tabakât*, s. 74.

⁴⁴² Sülemî, *Tabakât*, s. 249.

⁴⁴³ Cüneyd el-Bağdâdî de bu iki mertebe arasında fark görmemektedir. bkz: Abdurrezzak Tek, *Tarihi Süreçte Tasavvuf ve Tarikatlar*, s. 166.

yüz çevirmektir ki o zaman geriye sadece Allah kalır ve muhtaçlık da sadece Allah'a olur. Allah'a yönelip O'ndan başka her şeyden alakayı keserek oluşan muhtaçlık hali iftikar, bunun sonucunda sadece Allah'la yetinip her şeyi O'ndan bilmek, her şeyi bırakıp yalnızca Hakk'la zengin olmak ise istiğnadır. Kişi öncesinde başka şeylere muhtaç olduğunu zannederken, bu makamla masivadan bağlarını koparıp Allah'a yönelmiş olur. Bu iki durumun bir araya gelmesiyle gına/istiğna ortaya çıkmış ve vesileleri Allah'tan gayrı görme anlayışı ortadan kalkmıştır. Çünkü vasıtalar Allah'ın lütfudur. Bu idrak ise kişiye sadece Allah'a muhtaç olmayı fark ettirir. Allah'a muhtaçlık beraberinde Allah'la yetinmeyi getirir. İftikar olmadan istiğnanın olmadığını bu şekilde izah edebiliriz.

Muhtaçlığı idrak ederken birtakım ahlâkî özelliklere dikkat edilmesi de istenmiştir. Fakrın âdâbı çerçevesinde bu hususa Hamdun Kassâr ve Muhammed b. Ebü'l-Verd'in dikkat çektiğini görmekteyiz. Kassâr, fakr sahibi kimseye tevazuyu elden bırakmamasını öğütlemiştir. Zira kişi kibirlendiğinde zenginlerden daha alt konuma düşmektedir.⁴⁴⁴ Muhammed b. Ebü'l-Verd ise istek ve arzularıyla imtihan olan kimseyi ayıplamak yerine ona merhamet etmeyi ve Allah'ın onu bu durumdan kurtarması için duada bulunmayı sûfinin fakrında dikkat etmesi gereken edeplerinden birisi olarak görmüştür.⁴⁴⁵

Muhammed b. Ebü'l-Verd'in "*Bütün âlem, Hakk'ın mülkünün cüzünün cüzüdür. Mülkü ise [Zât'ına nispetle] bir hiçtir*"⁴⁴⁶ sözü ise Allah'a nisbetle yaratılmışların yokluğunu açıklamakta bu da fakrın bir diğer boyutu olan hiçliği hatırlatmaktadır. Bunun bir üst anlayışı ise kulun kendi varlığını görmekten kurtulduğu fenâ makamıdır.⁴⁴⁷

Görüldüğü üzere ilk zâhidlerden itibaren önemle vurgulanan fakr anlayışı daha ziyade fakirlik anlamında kullanılırken sonraki dönemlerde Allah'a muhtaç olma hali

⁴⁴⁴ Sülemî, *Tabakât*, s. 70.

⁴⁴⁵ Sülemî, *Tabakât*, s. 150.

⁴⁴⁶ Sülemî, *Tabakât*, s. 150.

⁴⁴⁷ Fakr "*Varlıktan kurtulup Allah ile fâni olmaktır. Fakir fenafillah makamındadır. Kişinin kendinde gördüğü her şeyi kendine değil Allah'a ait ve Allah tarafından olduğunu bilmesi ve bu bilinci kuvvetle taşır hale gelmesidir. Bu mertebeye fenafillah denir. Sâlik bu durumda kendinde dünyevî ve uhrevî bir vücud görmez.*" şeklinde açıklanmıştır. Ethem Cebecioğlu, *Tasavvuf Terimleri*, s. Afifi de fakr ile fena arasında bir bağlantı kurmaktadır. bkz: Ebu'l-Alâ Afifi, *Tasavvuf: İslam'da Manevî Hayat*, s. 240.

bu isimle zikredilmiş yani fakr dönemsel olarak anlam genişlemesine uğramıştır. Bu meyanda gerçek fakirin kim olduğu sorusuna cevap aranmıştır ki kuşatıcı olması hasebiyle Ebû Bekir et-Temestânî'nin sözüne binaen maddî ve manevî bağların esaretinden kurtulmuş hür fakirlerdir denilebilir.⁴⁴⁸ Ayrıca bir yönüyle bakıldığında fakr, zühde benzemektedir. Bu iki durumu ise birbirinden ayıran şu husustur: Dünyayı kuldan uzaklaştırma fakr iken kulu dünyadan uzaklaştırma ise zühddür.⁴⁴⁹ Fakirlik mi üstün zenginlik mi üstün tartışması *Tabakat*'ta görülmekte birlikte aslında bu ihtilaf mutlak manada değil bu iki kavramın birbirini tamamlaması şekilde ele alınmaktadır.⁴⁵⁰

12. RIZA

Rıza Allah'ın takdir ve iradesi karşısında kulun kendi iradesini bırakması, dini hükümlere sıkıca tutunması; kalbin, lehine ve aleyhine olanı aynı görmesi, ilâhî tecellileri huzur ve sükûnetle karşılamasıdır.⁴⁵¹ Rıza ile ilgili birçok ayet ve hadis kavram için kaynak teşkil etmiştir. *Tabakât*'ta konuyla alakalı olarak

“İnsanları, Allah'ın gazabını celbederek razı etmeye çalışman, Allah'ın sana verdiği rızıktan dolayı onları övmen veya sana vermediği şeyden dolayı onları yermen imanın zayıflığındandır. Zira Allah'ın verdiği rızkı, harîs kimsenin hırsı celbedemeyeceği gibi, bunu istemeyen kimsenin istememesi de geri çeviremez. Hiç şüphesiz Allah hikmet ve celâliyle rahatlık ve süruru yakın ve rızaya, gam ve hüznü de şüphe ve öfkeye yerleştirmiştir.”⁴⁵²

hadisine yer verilmiştir. Hadiste rızanın imanla ilişkilendirilmesi dikkat çekmektedir. Karşılaştığımız olayların gerçek müsebbibinin Hak olduğunu idrak etmemiz istenerek insanları övmek veya onlara kızmak doğru bulunmamıştır. Ebû Osman el-

⁴⁴⁸ Muhammed b. Alyân en-Nesevî “*Fakirlik [maddi bağların esaretinden kendini kurtaran] hür kimselerin, zenginlik ise iyilerin libasıdır.*” Sülemî, *Tabakât*, s. 267.

⁴⁴⁹ Mahmud Esad Erkaya, *Kuran Kaynaklı Tasavvuf Kavramları*, s. 180.

⁴⁵⁰ Cüneyd Bağdadî fakr mı daha üstün gına mı daha üstün sorusunun sorulmasının abes olduğunu “*Bunlar bir diğeri olmadan tamam olmayan iki hâldir*” cümlesiyle özetlemektedir. Kuşeyri, *er-Risâle*, s. 360. Ebû Bekir et-Temestânî “*Fakirliği zenginlikten yahut zenginliği fakirlikten üstün gören bunlara takılıp kalmıştır. Hâlbuki her ikisi de kusurlar barındırmaktadır.*” Sülemî, *Tabakât*, s. 305. Cüneyd el-Bağdadî bu tartışmanın Kuşeyri, *er-Risâle*, s. 360.

⁴⁵¹ Serrâc, *el-Lümâ'*, s. 52; Sülemî, *Tasavvufun Ana İlkeleri Sülemî'nin Risâleleri*, s. 91; Hucvirî, *Keşfü'l-Mahcûb*, s. 240; Kuşeyrî *er-Risâle*, s. 277; Abdurrezzak Tek, *Tarihi Süreçte Tasavvuf ve Tarikatlar*, s. 172; Betül Güner, *Gönül Gözüyle Kur'an İbn Atâ Tefsiri*, s. 248.

⁴⁵² Beyhakî, *Şu'abü'l-îmân*, I, 382; İsfehânî, *Hilyetü'l-evliyâ*, V, 106; Süyûtî, *el-Câmi'u's-sağîr*, I, 150 (nr. 2493); Sülemî, *Tabakât*, s. 35.

Hirî de Peygamberimizin (sas) “*Yâ Rabbi, senden sana sığınırım*”⁴⁵³ duasını rızayla ilişkilendirerek *Yâ Rabbi, gazabından rızana, cezadan affına sığınırım*”⁴⁵⁴ şeklinde açıklamıştır.

Rıza, *Tabakât*'ta ilk olarak İbrahim b. Edhem bölümünde Eslem b. Yezid el-Cühenî'nin ona uyarılarında yer almaktadır. İlgili bölümde rızanın ne olduğuna dair bir tanım yapılmasa da rıza sahiplerinin özellikleri hususunda bilgiler bulunmaktadır.⁴⁵⁵ Pasajda ahyâr ve ebrâr, bir kişiden râzı olduğunda Allah'ın da o kişiden razı olduğu, onlar öfkelendiğinde Allah'ın da öfkeleneyeceği bildirilerek nefsiyle mücadelesi sonucunda belirli mertebeye ulaşmış sâlikin rıza ve öfkesi, Hakk'ın rıza ve öfkesine eş değer tutulmuştur. Çünkü bu kimseler artık Allah için hoşnut olup Allah için öfkelenmektedirler. Burada rızanın teknik kullanımından çok ebrar, ahyâr gibi seçkin kimselerin vasfı olduğu görülmektedir. Nitekim sonraki dönemlerde de rıza; daha ziyade ârif, veli, tevhid ehli gibi yüksek derecedeki kişilerin makamı şeklinde tanımlanmıştır.⁴⁵⁶ Bu da rızanın ilk sûfilerden itibaren seyrusülûkte nihai mertebeler içerisinde kabul edildiğinin göstergesidir.⁴⁵⁷ Mansûr b. Ammâr'ın “*Nefsini bilenler riyâzet ve mücâhede ile meşgul olurlar; Rabbini bilenler ise O'na hizmet, ibadet ve rızasını elde etmekle meşgul olurlar*”⁴⁵⁸ sözü de tüm bu hususları destekler niteliktedir.

Tabakât'ta rıza konusunda üzerinde durulan bir diğer mevzu ibadetlere sarılmadır. Sûfiler her fırsatta Allah ve Resulüne ittiba etmeyi dile getirmişlerdir.⁴⁵⁹ Örneğin Yusuf b. Hüseyin er-Râzi, rızaya ancak yoğun bir çabadan sonra ulaşılacağını

⁴⁵³ Taberânî, *el-Mu'cemü'l-ıvsa*, VII, 141.

⁴⁵⁴ Sülemî, *Tabakât*, s. 97.

⁴⁵⁵ Sülemî, *Tabakât*, s. 15.

⁴⁵⁶ Seçkin mertebelerde olan kimselerin rıza makamında olduğunu daha birçok sûfi dile getirmiştir. Ahmed b. Hadraveyh “*Sabır mecbur kalanların azığı, rıza ise âriflerin derecesidir*”; Ebû Abdullah el-Mağribî “*Rıza halindeki fakirler, Allah'ın yeryüzündeki eminleri (ümenâ) ve kullarına karşı delilleridir. Onların yüzü suyu hürmetine insanlardan belalar defedilir*” Ebû Bekir el-Vâsitî “*Muvahhid, hâlisane kulluğu netice veren sırf ribûbiyeti müşâhede eder. Bunda da kaderle baş etmek ve ilâhî taksime rıza göstermek vardır*”; Ebû Abdullah es-Subeyhî “*... İşlerin sonuçlarını dikkate almak âcizlerin; vâridatın peşine düşmek ricâlin, kazaya rıza göstererek sükûnet bulmak âriflerin hallerindedir*”; Muzaffer el-Kırmisîni “*Allah kendisine yakın kıldığı kimseyi kaderine razı eder. Çünkü kurbîyet yaygısı üzerinde hoşnutsuzluk söz konusu olamaz*”; Muhammed b. Alyan en-Nesevî “*Velilerin işaret ve kerâmetleri, kaderin tecellileri karşısında avamı üzen şeyleri rızayla karşılamalarıdır.*” Sülemî, *Tabakât*, s. 56, 144, 186, 204, 250, 268.

⁴⁵⁷ Örneğin Serrâc *Lüma* 'da rızaya son makam olarak değerlendirmiştir. Serrâc, *el-Lüma* ', s. 52.

⁴⁵⁸ Sülemî, *Tabakât*, s. 75.

⁴⁵⁹ Sülemî, *Tabakât*, s. 259.

vurgular. Râzî, sözünde ilim-edeb-amel-hikmet-zühd-dünyayı terk edip ahirete yönelme-Allah'ın rızası⁴⁶⁰ şeklinde bir zincir kurarak rızaya adım adım nasıl ve hangi mertebelere varılarak ulaşılabileceğinin cevabını vermektedir.⁴⁶¹ Bir diğer sözünde “*Kim ki [kulluk] geminden ve bağlarından sıyrılır da tehlike çöllerinde başıboş dolaşırsa, hakkında [ilahî huzurdan] kovulma hükmü verilir. O da şaşkınlık içinde şöyle der:*

Hiç suçu olmadığı halde gazaba maruz kalan rızaya nasıl ulaşır? Ah, bunun yolunu bir bilebilsem”⁴⁶²

Onun bu ifadeleri amelini bırakan kimsenin nasıl bir sonuçla karşılaşacağını betimlemekte; belli bir mertebeden sonra ilahî lütuflara ulaşan kuldun ibadet ve taatin kalktığı düşüncesinin yanlışlığını ortaya koymaktadır.⁴⁶³ Yine bu konuya binaen *Tabakât*'ta Allah'ın razı olmayacağı fiiller de izah edilmiştir. Kişinin ilgisini Hak dışındaki şeylere yönelterek onlarla meşgul olması Hakk'ın rızasını kazanmada dikkat edilmesi gereken engellerden sayılmıştır.⁴⁶⁴ Ebû Abdullah es-Subeyhî'ye Allah'la teselli bulma ve O'nun dışındakilerden alakayı kesme sorulduğunda “*Bir şeyin dengi ya da seviyece daha altta olanı değil, bilakis daha tam ve üstün olanı seni o şeyden uzaklaştırabilir. İşlerin sonuçlarını dikkate almak âcizlerin; vâridatın peşine düşmek ricâlin, kazaya rıza göstererek sükûnet bulmak âriflerin hallerindedir.*”⁴⁶⁵ cevabı bu hususu özetler.

Allah'ın kuldun razı olması ve kulun Allah'tan razı olması şeklinde rızanın iki yönü *Tabakât*'ta da fark edilmektedir.⁴⁶⁶ Muhabbet kavramı gibi önce kuldun mu yoksa Allah'tan mı gerçekleşeceği ihtilafı olan konulardandır. Bu meyanda öncelikle kul mu Allah'tan razı oluyor? yoksa Allah mı kuldun razı oluyor? sorusu farklı şekillerde

⁴⁶⁰ Sülemî, *Tabakât*, s. 106

⁴⁶¹ Sülemî, *Tabakât*, s. 106.

⁴⁶² Sülemî, *Tabakât*, s. 105.

⁴⁶³ “*Süfî hakikatini hangi düzeyine ulaşırsa ulaşsın, şeriatın formel yükümlülüklerinden muaf olamaz.*” Abdullah Kartal, *Tasavvufun Oluşumu Şeriat-Hakikat İlişkisi*, Bursa: Emin Yayınları, 2015, s. 199-201.

⁴⁶⁴ Sülemî, *Tabakât*, s. 100.

⁴⁶⁵ Sülemî, *Tabakât*, s. 205.

⁴⁶⁶ Hücvirî, *Keşfü'l-Mahcûb*, s. 240; Mahmud Esad Erkaya, *Kur'an Kaynaklı Tasavvuf Kavramları*, s. 94-96.

açıklanmıştır.⁴⁶⁷ Örneğin Hâtim el-Esam, Allah'ın rızasını kazanmak için ibadet ve taat yaptığı halde kalbinde Allah'a karşı hoşnutsuzluk bulunup, O'nun hükümlerini reddeden kimsenin rızayı kazanamayacağını bildirir. Hâtim'e göre kul, Allah'tan razı değilken O'nun rızasını beklemesi abestir.⁴⁶⁸ Yani kul, Allah'tan razı olduğunda Allah da kulundan razı olmaktadır.⁴⁶⁹ Kimi sûfilere göre ise Allah, kulundan razı olduktan sonra kul Allah'tan razı olmaktadır.⁴⁷⁰ Nitekim Ahmed b. Ebü'l-Havâri'nin "*Allah'ı sevmenin alâmeti Allah'a itaat etmektir. Allah kulunu sevince kul da Allah'ı sever. Öncelikle Allah kulu sevmeden kul Allah'ı sevmeye güç yetiremez. Allah da kulunu 'kul rızamı kazanmak için çabılıyor' diye bildiğinde sever*"⁴⁷¹ sözü bununla örtüşür. Her ne kadar öncelik hususunda Hâtim ve Havâri zıt görüşte olsalar da ikisinin de sözlerinde bir şekilde ibadet ve taatin yer alması Allah'ın rızasını kazanmadaki öncüllerden birinin çaba ve gayret olduğunu göstermektedir.

Havâri'nin Allah'ın kulunu sevmesini, kulun rızayı kazanmaya yönelik gayretiyle ilişkilendirmesi; bununla birlikte Allah sevmeden kulun buna güç yetiremeyeceğini söylemesi rızanın, bir yönüyle kesbîliği bir yönüyle de vehbîliği barındırdığının işareti sayılabilir. Nitekim Hücvirî ve Kuşeyrî de rızanın hal nev'inden mi makam nev'inden mi değerlendirileceği ihtilafına Havâri'yle aynı doğrultuda; rızanın başlangıcının makam, nihayetinin ise hal olduğu şeklinde te'lifçi bir yaklaşımla açıklamıştır.⁴⁷²

Bu ihtilafa dair *Tabakât*'ta açık bir söz bulunmasa da bazı ipuçları yakalanabilir. Özellikle İbrahim b. Edhem, Fudayl b. İyaz, Şakik el-Belhî, Hatim el-Esâm'ın rızayı; zühd, tevekkül, fütüvvet, sabır ve vera' gibi içinde riyazet ve mücâhedeyi barındıran

⁴⁶⁷ Afifi bununla ilgili "... İlahî rıza kulun rızasının önüne geçmektedir. Allah'ın kendisinden razı olmadığı kimse, kullukta muvaffak olamaz. Kulun rızası, Hakk'ın rızasına bağlı ve onun sonuçlarındandır" şeklinde yorumda bulunur. Ebu'l-Alâ Afifi, *Tasavvuf: İslâm'da Manevî Hayat*, (çev. Abdullah Kartal, Ekrem Demirli), İstanbul: İz Yayıncılık, 2018, s. 244.

⁴⁶⁸ Sülemî, *Tabakât*, s. 50.

⁴⁶⁹ Süfyan es-Sevri'nin "*Allah'ım benden razı ol*" duasını duyduğunda Rabiâtü'l-Adeviyye'nin buna karşılık "*Kendisinden razı olmadığın zattan senden razı olmasını istemeyen utanmıyor musun?*" şeklindeki söylemi aynı tutumu içerir. Kelâbâzî, *et-Ta'arruf*, s. 155.

⁴⁷⁰ Çoğunluğun görüşü bu yöndedir. Serrâc, *el-Lüma'*, s. 53. Konuyla ilgili ayrıntılı bilgi için bkz: Bedriye Reis, "Tasavvuf Klasiklerinde Rıza Kavramı", *Uluslararası Sosyal Araştırmalar Dergisi*, C. 10, S. 53, s. 898-899.

⁴⁷¹ Sülemî, *Tabakât*, s. 53.

⁴⁷² Hücvirî, *Keşfü'l-Mahcûb*, s. 245; Kuşeyrî, *er-Risâle*, s. 276. Konuyla ilgili ayrıntılı bilgi için bkz: Bedriye Reis, "Tasavvuf Klasiklerinde Rıza Kavramı", *Uluslararası Sosyal Araştırmalar Dergisi*, C. 10, S. 53, s. 901; Hacı Bayram Başer, *Şeriat ve Hakikat*, s. 229-231.

makamlarla bağlantılı olarak ele almaları onların rızayı kesble kazanılan bir mertebe olarak değerlendirdiklerini akla getirmektedir. İlk dönem zâhidlerinden Fudayl b. İyaz'ın zühdü, Allah'tan razı olma esasına bağladığı;⁴⁷³ Şakîk-i Belhî'nin işin başının sabır, sonunun rıza olduğunu söyleyerek sabır ve rızanın birbirinin tamamlayıcısı olduğunu belirtmesi;⁴⁷⁴ Hâtim el-Esam'ın “*Her bir söz doğru olmalı, her doğruluk fiile dönüşmeli, her fiil sabırla yerine getirilmeli, her sabırda ilahî rıza gözetilmeli, her rızâ-yı ilahîde irade bulunmalı ve her irade bir fedakârlık içermelidir*”⁴⁷⁵ sözü; hicri dördüncü yüzyıl sûfilerinden Ebü'l-Hüseyn el-Verrâk en-Nisâbüri'nin fütüvvetin beş esasından birini rıza sayması ve şüpheli şeylerden kaçınmanın mükafatının Allah'ın razı olduğu yollara kavuşmak olarak belirtmesi⁴⁷⁶ ile yine aynı yüzyılda yaşamış Ebû Amr İsmail b. Nuceyd'in tevekkül sahibi kişiyi Hakk'ın hükmüne rıza gösteren kimse olarak tanımlaması⁴⁷⁷ bu yargıyı temellendirmektedir. Farklı dönemlerde yaşayan bu zâhid ve sûfilerin Horasan bölgesinde olmaları Kuşeyri'nin Horasanlıların rızayı makam olarak değerlendirdikleri görüşünü de desteklemektedir.⁴⁷⁸

Allah'ın kuldan razı olduğu anlaşılabilir mi? Ya da başka bir deyişle rızaya ulaşmanın yöntemleri nelerdir? Sûfiler Allah'ın kuldan razı oluşunun kişideki bazı alametlerle anlaşılacağını belirtmişlerdir. Ebû Süleyman ed-Darâni'ye “*Arzular kalpten çıktığı zaman ona hangi isim verilir; zâhid mi, vera' ehli mi yoksa başka bir şey mi?*” diye sorulduğunda “*Kalp arzulardan arındığında ona rıza ehli denir*”⁴⁷⁹ şeklinde cevap vermesi rıza ehlinin, zühd ve verâ' sahibi kimselerden daha kapsayıcı ve özel bir konumunun olduğunu göstermektedir.⁴⁸⁰ Hâris el-Muhâsibî takdir olunana rıza gösteren kişiyi, insanlar arasında nefsinin en fazla mağlup etmiş kimse olarak

⁴⁷³ Sülemî, *Tabakât*, s. 4.

⁴⁷⁴ Sülemî, *Tabakât*, s. 34.

⁴⁷⁵ Sülemî, *Tabakât*, s. 49.

⁴⁷⁶ Sülemî, *Tabakât*, s. 183.

⁴⁷⁷ Sülemî, *Tabakât*, s. 293.

⁴⁷⁸ Bilindiği üzere Irak ve Horasan ekollerinden hangisinin hal, hangisinin makam dediği hususunda Hücvirî ve Kuşeyri birbirine zıt aktarımda bulunmuşlardır. *Tabakât*'ta bunun izi sürüldüğünde Horasan ekolü için Hücvirî'nin değerlendirmesi uyusmamaktadır. Hücvirî, *Keşfü'l-Mahcûb*, s. 239; Kuşeyri, *er-Risâle*, s. 276.

⁴⁷⁹ Sülemî, *Tabakât*, s. 42.

⁴⁸⁰ Bununla ilgili olarak “...Rıza hali zühd, riyâzet ve mücâhededen daha üstündür. Çünkü rıza halinde olan kul bulunduğu menzil ve makamın daha yukarısını temenni etmemekte ve ilâhî iradeye teslim olmaktadır.” Süleyman Uludağ, “Rıza”, Cilt 35, 2008, s. 57.

tanımlamıştır.⁴⁸¹ Muhâsibî'nin bu sözünden rızanın, nefsi terbiye etmenin sonucunda meydana gelen bir haslet olduğu anlaşılabilir.⁴⁸² Havârî ise Allah'ın rıza sahibi kimseleri sevdiğini, ister uyanık ister uyur halde olsunlar onlara ihsanda bulunduğunu vurgulamıştır. Bunun sebebini onların da uyur veya uyanık her durumda Allah'ın rızasını talep etmeleriyle açıklar. Hâtim el-Esam, Allah'a güvenmek, tevekkül, ihlâs ve mârifet hususunda doğru olan kimsenin Allah'ın rızasına ulaşmak için çaba gösterdiğini vurgulamıştır.⁴⁸³ İbn Alyân en-Nesevî kulun taatleri yerine getirirken maasiyetten kaçınmasını rıza sahibi kimsenin alametlerinden saymıştır.⁴⁸⁴ Darânî, Muhâsibî, Havârî, Hâtim ve Nesevî bu özellikleri belirterek aslında dolaylı yoldan Allah'ın rızasını kazanmak için ne yapılması gerektiğini bildirmiş; rızaya erişmeyi, nefsin tezkiyesi ve kalbin tasfiyesi ile temellendirmişlerdir.⁴⁸⁵ Özetlenecek olursa sûfiler nefsi terbiye etme, tevekkül, ihlâs, mârifette doğruluk, taat üzerinde olma ve maasiyetten kaçınma gibi çeşitli vechelerle sâlikin rıza makamına ulaşmasının yöntemlerini açıklamışlardır.

Tabakât'ta rızanın, tevekkül ve tefvîzle de kullanımına yer verilmiştir. Mansur b. Ammar'ın zâhidlerin kalplerinde tevekkülün, mütevekkillerin kalplerinde ise rızanın yer edineceğini bildirmesi⁴⁸⁶ ve Ebû Osman el-Hirî'nin tevekkülün son merhalesi tefvîzi⁴⁸⁷ “*Tefvîz, bilgisine sahip olmadığın şeyi bilene havale etmektir. Tefvîz rızanın başıdır; rıza ise Allah'a açılan en büyük kapıdır*”⁴⁸⁸ şeklinde açıklaması rızaya tevekkülden sonra erişileceğinin göstergesidir. Sülemî tam da bu hususta Horasanlılarla Iraklılar arasında tevekkül ve rızanın sıralamasında görüş ayrılığının olduğunu ifade etmiştir. Sülemî'ye göre Horasanlılar, rızanın tevekkülü gerektireceği görüşündedir. Bu durumda rıza makamından sonra tevekkül gelmekte ve son makam

⁴⁸¹ Sülemî, *Tabakât*, s. 30.

⁴⁸² *Tabakât*'ta Muhâsibî'nin rızaya dair sadece bu sözü bulunmaktadır. Muhâsibî'nin bu sözü rızayı kesbî bir merteye olarak değerlendirdiğine örnek gösterilebilir. Bu da Hucvirî'nin Muhâsibî'yi rızayı hallerden saydığı görüşüyle uyuşmamaktadır. Hucvirî, *Keşfü'l-Mahcub*, s. 244.

⁴⁸³ Sülemî, *Tabakât*, s. 49.

⁴⁸⁴ Sülemî, *Tabakât*, s. 267.

⁴⁸⁵ Sülemî, *Tabakât*, s. 53.

⁴⁸⁶ Sülemî, *Tabakât*, s. 75.

⁴⁸⁷ Tefvîze yönelik kapsamlı bilgi için bkz: Süleyman Uludağ, “Tevekkül”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi (DİA)*, İstanbul: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2012, C. 41, s. 3.

⁴⁸⁸ Sülemî, *Tabakât*, s. 96.

tevekkül olarak kabul edilmektedir. Iraklılar ise bunun tam tersine tevekkül makamından sonra rızanın geleceğini savunmuştur.⁴⁸⁹

Rızanın sabır, zühd, fütüvvet, vera', tevekkül gibi kavramlarla ilişkilendirildiğini yukarıda izah etmiştik.⁴⁹⁰ Rıza ile mârifet arasındaki bağlantı da ilk dönem zâhidlerinden itibaren dile getirilmiştir. Darânî'nin "*Nefislere kaderin tecellilerine razı olmayı belletiniz! Zira bu, mârifet derecelerine ulaşmada ne güzel bir vesiledir*"⁴⁹¹ sözü gerek mârifete rıza ile ulaşılacağını bildirmesi gerekse hoşnutsuzluğun sebebinin nefisten kaynaklandığına işaret etmesi açısından önem arz etmektedir. Çünkü nefis, kendi isteğinin Rabbin muradına uymamasına şikayetçidir. Cüneyd el-Bağdâdî de rızayı mârifet derecelerinin ikincisi kabul eder. Darânî ile aynı doğrultuda Allah'tan razı olmanın sonucunda mârifetin gerçekleşebileceği kanaatini taşımaktadır.⁴⁹² Ahmed b. Ebü'l-Havârî ve Mansûr b. Ammâr ise bu neden sonuç ilişkisini tam tersi şekilde kurarak ancak Rabbin bilenlerin, Allah'ın rızasını kazanmak için uğraşacaklarını vurgulamıştır. Rıza-mârifet kavramlarıyla ilgili bir diğer ihtilaf da Ebû Bekir Vâsîfî'nin mârifetin; rıza, zühd, sabır ve tevekkülle bağdaşmadığı görüşünde bulunmasıdır. Ona göre söz konusu kavramlar bedenın sıfatı iken mârifet kalbin sıfatı olup bu kategoride değildir.⁴⁹³ Aynı şekilde Ebû Bekir b. Ebû Sa'dân da rızayı bedenın sıfatı olarak değerlendirmeyip aksine ruhun sıfatından sayar:

"Ruhlar nurdan yaratılmış ve bedenlerin karanlıklarına konulmuştur. Ruh güçlenince akılla bir olur. Bu durumda [üzerlerine ilahî] nurlar ardarda dökülür ve bu nurlar bedenlerdeki karanlığı giderir. Böylece bedenler ruhun ve aklın nurlarıyla rûhânîlik kazanır. [Bedenler rûhânîlik kazanınca ilahî emir ve yasaklara] boyun eğer ve istikametten ayrılmazlar. Ruhlar ise kaderin tecellilerine muttali olarak

⁴⁸⁹ İslim Gümüştekin, *Horasan'daki Tasavvuf Geleneğinin Bir Şârihi Olarak Ebu Abdurrahman es-Sülemî (Ö. 412/1021) ve Tasavvuf Anlayışı*, (Yüksek Lisans Tezi), Yalova: Yalova Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2018, s. 77.

⁴⁹⁰ Bununla ilgili ayrıca Mansur b. Ammar'ın "... Zâhidlerin kalplerini tevekkülün, tevekkül ehlinin kalplerini de rızanın mahalli yapan Allah'ı tesbih ederim" sözü ile Ebû Bekir el-Kettânî sabırla zillete tahammül edip ölünceye kadar bu durumdan razı olmayı zühdün hakikatinden sayması da buna örnek gösterilebilir. Sülemî, *Tabakât*, s. 75, 235.

⁴⁹¹ Sülemî, *Tabakât*, s. 43.

⁴⁹² Sülemî, *Tabakât*, s. 4, 43, 88.

⁴⁹³ Sülemî, *Tabakât*, s. 187.

gaybtaki asıllarına dönerler. Böylece ruhlar kâh kaderde olan bitene muttali olur kâh da kaza ve kadere rıza gösterirler. İşte bütün bunlar, [ruhların] hallerinin latifelerindedir.”⁴⁹⁴

Bu ihtilaftan bazı sûfilerin rızayı, zühd, sabır, vera, tevekkül gibi nefsi eğitmeye yönelik makamların sonucunda gerçekleşen ve daha üst mertebede olan ruhların sıfatı olarak nitelediğini; bazı sûfilerin ise rızayı, söz konusu kavramlarla aynı kategori içine alarak bedenlerin sıfatı saydığını anlamaktayız.

Rızayla iç içe olan bir başka kavram muhabbettir. *Tabakât*'ta Havârî, Ruveym b. Ahmed, Amr b. Osman el-Mekkî, Ebu Bekir b. Yezdandar gibi sûfilerin, rızayı muhabbet üzerinde yoğunlaşarak açıkladıkları görülür.⁴⁹⁵ Rıza Allah'a duyulan sevginin gerçekliğinin ölçüsüdür. Ruveym b. Ahmed rızayı “*Belâ ve musibetten lezzet almak*”,⁴⁹⁶ muhabbeti ise “*Tüm durumlarda rıza göstermek*” şeklinde tanımlayarak aşağıdaki beyti okumuştur:

“*Eğer bana öl dersen, başım üstüne ölürüm; Ölüm meleğine “merhaba, hoş geldin” derim.*”⁴⁹⁷

Sonuç olarak *Tabakât* üzerinden rıza kavramı için genel bir değerlendirme yapıldığında rızanın, kazanılan bir makam ve Allah'ın bahşettiği bir hal olarak iki boyutunun da bizlere sunulduğunu görmekteyiz. Kişinin, Hakk'ın sevgisini ve rızasını celbedeceği düşüncesiyle O'nun rızasını kazanmak için çaba ve gayretini devam ettirmesi vurgulanmıştır. Bu da bize rızanın kula bakan tarafını özetler. Zira yapılan iyiliklerin ve taatin nihai hedefi Allah'ın rızasını kazanmaktır. Sülemî bu konuda Ma'rûf Kerhî'den bir anekdot aktarır. Ma'rûf'a bir kimse yaptığı iyiliğe teşekkür etmedin diye yakınmış; Ma'rûf da onu “*Yaptığın iyilik Hakk'ın rızası gözetilmeden yapılan bir iyilikmiş ki teşekkür etmeyen birisine rast geldi*” diyerek

⁴⁹⁴ Sülemî, *Tabakât*, s. 271.

⁴⁹⁵ Sülemî, *Tabakât*, s. 103, 117, 259. Sûfilerin sözleri birbiriyle aynı doğrultuda olmakla birlikte özellikle Amr b. Osman el-Mekkî'nin şu sözü muhabbet ve rıza arasındaki bağlantının sebebini açıkça belirtmesi açısından önem arz etmektedir: “*Bilmelisin ki, muhabbet rızaya [rıza da muhabbete dâhildir.] Rızasız muhabbet, muhabbetsiz de rıza olmaz. Çünkü sen ancak razı ve hoşnut olduğunda sevebilir ve sadece sevdiğinde razı olursun.*” Sülemî, *Tabakât*, s. 117.

⁴⁹⁶ Sülemî, *Tabakât*, s. 103.

⁴⁹⁷ Sülemî, *Tabakât*, s. 103.

ilâhî rıza gözetilmediğinde yapılanın kul nezdinde de değer görmeyeceğine dikkat çekmiştir.⁴⁹⁸

Hakk'ın, kadere rıza gösterme ve sükûneti elde etme gibi kalbî amelleri, fiilî amellere bağladığı anlaşılmaktadır. Haddizatında kalpler, bedenler ve bunlarla yapılan güzel ameller Allah'a aittir. Bunların karşılığında kullara mükafat vermesi, rızasını bahşetmesi O'nun sonsuz lütfunun ve merhametinin eseridir. Bu hususu Ebü'l-Kâsım en-Nasrâbâdî'ye “*Canlar ve mallar Allah Teâlâ'ya ait değil mi? Dolayısıyla kendisine ait olan şeyi nasıl satın alıyor?*” diye sorulduğunda şöyle cevap vermesi açıklamaktadır:

“Şanı yüce olan Allah müminlerden –onlar açısından – aslında kendisine ait olanı satın almıştır. Bu husus tıpkı babanın çocuğuna aldığı gibi aslında kendisine alması gibidir. Şu halde Allah önce nefsinin mülkiyetini sana vermiş, sonra da bu mülkiyetle razı olmadığı bir şeyi satın alman veya onu, bedeli olmayacak bir şey karşılığında satman suretiyle aldanmayasın diye mülkiyetini senden satın almıştır.”⁴⁹⁹

Şu halde rıza, ilahi iradenin en güzelinin, bu alemde tahakkuk ettirdiğinin idrakinde olup, bu iradeye karşı çıkmamaktır.⁵⁰⁰ Bu bize rıza kavramı üzerinden sûfîlerin tanrı-alem ilişkisine bakış açısını da göstermektedir. Aslında sûfîler rızayı merkez alarak ilâhî irade karşısında beşerî iradenin konumunu ifade etmişlerdir ki Cüneyd Bağdadî'nin “*Rıza kulun iradesini terk etmektir*”⁵⁰¹ ifadesini de bu bağlamda anlayabiliriz.

13. FÜTÜVVET

⁴⁹⁸ Sülemî, *Tabakât*, s. 46.

⁴⁹⁹ Sülemî, *Tabakât*, s. 317.

⁵⁰⁰ Bu hususu Bişr el-Hafî şu beyitlerle ifade eder:

“*Benim için çok daha iyidir yarın şöyle denilmesinden,
Liyakatsiz birinin eliyle zenginlik peşine düştüm
Bana “Buna razı mısın?” dediler, dedim ki; kanaat zenginliktir
Yoksa zenginlik mal ve para çokluğu değildir
Kötü günümde de iyi günümde de Allah'tan hoşnut oldum
Ben ancak âşikâr bir yolda yürürüm.*” Sülemî, *Tabakât*, s. 20.

⁵⁰¹ Kelâbâzî, *et-Ta'arruf*, s. 155.

Tasavvuf ıstılâhında fütüvvet, “*Fiil ve ahlâk olarak başkasının isteğini kendi hevâsına tercih etmektir*”⁵⁰² şeklinde tanımlanmıştır. Fütüvvetin kökü olan fetâ kelimesi sûfîlerin ayetlerdeki dayanağı olmuştur.⁵⁰³

Tabakât'ta bazı hadislerin içeriğinde kişinin din kardeşini önceleme hususuna dikkat çekilmiş; fütüvvetin ahlâkî boyutu bu çerçevede sergilenmiştir. Nitekim fütüvvet ehli sûfîlerden Ebû Bekir b. Muhammed eş-Şebihî'nin “*Cebrâil bana komşu hakkında o kadar çok tavsiyede bulundu ki; ben [Allah] komşuyu komşuya mirasçı kılacak zannettim*”⁵⁰⁴ hadisini nakletmesi; Ebû Abdullah et-Turuğbezi'nin, Peygamberimiz için “*Resûlullah (sas) ümmetinden başka bir şeye asla kaygılanmamıştır. Zira o büyük bir rahmet ve şefkatle gönderilmişti. Ümmetinden Hakk'a uymayan şeyler sâdır olduğunda ise onlar için ve onlar adına endişelenmiştir*”⁵⁰⁵ diyerek “*Sıkıntıya düşmeniz ona çok ağır gelir. O, size pek düşkün, müminlere karşı çok şefkatli ve merhamatlidir*”⁵⁰⁶ şeklindeki ayeti delil getirmesi; Peygamberimizin üst düzeydeki ahlâkî vasıfların fütüvvet ehli sûfîler için dayanak teşkil ettiğini göstermektedir.⁵⁰⁷

Sülemî, *Tabakât*'ta fütüvvetin sûfîler tarafından yapılan farklı tanımlarına yer vermiş; ayrıca fütüvvet ehli sûfîlerin isimlerini hususiyetle bildirmiştir. Bu isimler ve tanımlar fütüvvetin Horasan ve Irak'ta nasıl algılandığı hususunda bilgi almak için önem arz etmektedir.

Tabakât'ta fütüvvet hususunda Horasan sûfîlerinin sözlerinin daha çok yer aldığı görülmektedir.⁵⁰⁸ İki bölge için de ortak nokta fütüvvetin ahlâkî boyutuna yapılan vurgudur.⁵⁰⁹ Bu ahlâkî vurgu hicri üçüncü yüzyılın başlarından hicri beşinci yüzyıla

⁵⁰² İbn Fûrek, *el-İbâne*, s. 303.

⁵⁰³ Kuşeyrî, *er-Risâle*, s. 372, 374.

⁵⁰⁴ Sülemî, *Tabakât*, 331.

⁵⁰⁵ Sülemî, *Tabakât*, s. 324.

⁵⁰⁶ et-Tövbe, 9/128.

⁵⁰⁷ Ebû Süleyman ed-Dârânî bölümünde “*Kim Allah için alçak gönüllü olursa Allah onu yüceltir*” hadisi ile Yusuf b. Hüseyin er-Râzî bölümünde nakledilen “*Sizden biriniz kendisi için sevip istediğini, kardeşi için de istemedikçe iman etmiş sayılmaz*” hadisi fütüvvet ahlâkını içeren hadislerdir. Sülemî, *Tabakât*, s. 40, 104.

⁵⁰⁸ Kuşeyrî ise *Risâlesi*'nde Cüneyd Bağdadi'nin “*Fütüvvet Şam'dadır, lisan Irak'tadır. (Fütüvvet en güzel şekilde Irak'ta anlatılmıştır.) Sıdk ve doğruluk Horasan'dadır*” sözüne yer vererek Irak'ı öne çıkarmaktadır. Kuşeyrî, *er-Risâle*, s. 373.

⁵⁰⁹ Sülemî *Kitâbü'l-Fütüvvesi*'nde fütüvveti, “*Âdem gibi özür dilemek, Nûh gibi iyi, İbrâhim gibi vefalı, İsmâil gibi dürüst, Mûsâ gibi ihlâslı, Eyyûb gibi sabırlı, Dâvûd gibi cömert, Hz. Muhammed gibi merhametli, Ebû Bekir gibi hamiyetli, Ömer gibi adaletli, Osman gibi hayâlî, Ali gibi bilgili*

kadar devam etmiştir. Sülemî, fütüvvette ileri gelen Irak sûfilerinden Ma'rûf el-Kerhî; Horasan sûfilerinden Ahmed b. Hadraveyh, Ebû Turâb en-Nahşebî, Ebû Hamza el-Horasânî, Mimşâd ed-Dîneverî, Ebû'l-Hasan el-Bûşencî, Ebû Bekir Muhammed b. Ahmed b. Cafer eş-Şebehî, Şah el-Kirmânî, Ebu'l-Abbas Ahmed b. Muhammed ed-Dineverî; Şam'dan ise sadece Ebû İshak İbrahim b. Müvelled ismini zikretmiştir.⁵¹⁰ Sülemî ayrıca Irak sûfilerinden Cüneyd el-Bağdadî, Ruveym b. Ahmed, Cafer el-Huldî'nin; Horasan sûfilerinden ise Ebû Hafs el-Haddâd, Muhammed b. Fazl el-Belhî, Ebû'l-Hüseyin el-Verrâk, Ebû Abdullah es-Siczî, Ebû'l-Kasım es-Seyyârî, Ebû Abdullah et-Turuğbezî'nin fütüvvete dair sözlerine yer vermiştir. Ancak Ebû Hafs el-Haddâd'ın bu hususta ayrı bir yeri olduğu anlaşılmaktadır.

Tabakât'ta fütüvvetin geçtiği ilk kullanım Irak sûfilerinden Ma'rûf el-Kerhî'ye⁵¹¹ ilk tanım ise Horasanlı sûfî Ebû Hafs en-Nisâbüri'ye aittir. Ma'rûf el-Kerhî fütüvvet ehlinin alâmetlerini bildirerek fütüvvetin topluma bakan ahlâkî yönünü öne çıkarmıştır. Ona göre hiçbir zaman vefayı elden bırakmamak, karşılık beklemeden muhatabı övmek ve istenmeden vermek –ki bu cömertliğin üst merhalesidir- fütüvvet sahibi kimselerin özellikleridir.⁵¹²

olmaktır" şeklinde tanımını yaparak fütüvvetin ahlâkî yönünü genişçe açıklamıştır. Sülemî, *Kitâbü'l-Fütüvve*, s. 29.

⁵¹⁰ Sülemî, Ma'rûf el-Kerhî için "*Vera' ve fütüvvette anılan meşâyih'in ileri gelenlerinden ve ilklerindendir*"; Ahmed b. Hadraveyh için "*Fütüvvette anılan Horasan şeyhlerindendir*"; Mimşâd ed-Dîneverî için "*Cibâl'in yiğitlerinden olup hali yüce, fütüvveti zahirdir*"; Ebû Turâb en-Nahşebî için "*Horasan şeyhlerinin büyüklerinden olup ilim, fütüvvet, tevekkül, zühd ve vera' ile anılmıştır*"; Ebû Hamza el-Horasânî için "*Fütüvvette ve vera'da şeyhlerin önde gelenlerindendir*"; Ebu'l-Abbas Ahmed b. Muhammed ed-Dineverî için "*Şeyhler arasında fütüvvet ehlinin en seçkinlerinden olup güzel bir yolu ve istikameti vardır*"; Ebû'l-Hasan el-Bûşencî için "*Horasan fütüvvet ehlinin yegânesi idi*"; Ebû Bekir Muhammed b. Ahmed b. Cafer eş-Şebehî için "*Çağının önde gelen fütüvvet meşâyih'ından idi*"; Şah el-Kirmânî için "*Fütüvvet ehlinin ileri gelenlerinden ve sûfilerin âlimlerindendir*"; Ebû İshak İbrahim b. Müvelled için "*Rakka şeyhlerinin ve fütüvvet ehlinin büyüklerindedir. Şeyhler arasında fütüvvetin gereğini en iyi yerine getiren ve en güzel ahlâka sahip olanlardandır*" şeklinde zikretmiştir. Sülemî, *Tabakât*, s. 44, 55, 195, 81, 202, 308, 202, 308, 295, 331, 109, 261.

⁵¹¹ Sülemî, Ma'rûf'u "*Vera' ve fütüvvette anılan meşâyih'in ileri gelenlerinden ve ilklerindendir*" şeklinde tanıtarak fütüvvetten ilk Ma'rûf'la bahseder. Bu ilkler *Tabakât* kitaplarında farklılık arz edebilmektedir. Örneğin Hilyede zühd döneminde ilk bahseden kişilerin İbrahim b. Edhem, Fudayl b. İyâz olduğu anlaşılmaktadır. bkz: Sülemî, *Tabakât*, s. 44; Fatma Uztemur, *Ebû Nuaym el-İsfahânî'nin Hilyetü'l Evliyâ Adlı Eseri Çerçevesinde Hicri İlk İki Asırda Zühd*, (Yüksek Lisans Tezi), Yalova: Yalova Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2019, s. 89.

⁵¹² Sülemî *Tabakât*, s. 46.

Sülemî, Ebû Hafs en-Nisâbü'rî'nin fütüvvete dair tanımını çağdaşı Cüneyd'le aralarında geçen meşhur diyaloga yer vererek anlatmıştır. Bağdat şeyhleri, Ebû Hafs'a fütüvvetin ne olduğunu sormuş; Ebû Hafs da “*Siz konuşun. Çünkü sizin diliniz ve ifadeniz güzeldir*” deyince Cüneyd el-Bağdâdî “*Fütüvvet, [kendinde fütüvveti] görmemek ve [iyi amelleri nefse] nispet etmemektir*” şeklinde tanımlamıştır. Ebû Hafs “*Ne güzel söyledin! Fakat bana göre fütüvvet insaf etmek ama insaf beklememektir*” diye cevapladığında Cüneyd “*Dostlar, haydi kalkın! Zira Ebû Hafs [fütüvvette] Âdem ve onun zürriyetini [insanların hepsini] geçti*” diyerek Ebû Hafs'ın fütüvvetteki yetkinliğinin ne kadar yüce olduğunu vurgulamıştır.⁵¹³ Ebû Hafs'a fetânın özellikleri de sorulmuş; o “*Kim fütüvvet ehlini görür de ahlâkından ve fiillerinden dolayı onlardan utanmazsa işte o fetâdır*”⁵¹⁴ cevabını vermiştir.

Ebû Hafs Bağdat'tan ayrılmak üzere iken oradaki şeyhler ona fütüvvetin ne olduğunu anlatmasını istemiş; o ise “*Fütüvvet anlatmakla değil, amel etmek ve uygulamakla elde edilir*”⁵¹⁵ cevabını vermiştir. Ebû Hafs için aktarılan bu rivayetler fütüvvetin uygulamaya dayalı bir olgu olduğunu göstermektedir. Ebu Hafs'ın, insanların fütüvveti anlatmasını istemelerine karşı onları bir taraftan fiile yönelterek lafızdan çıkılması gerektiğine vurgu yapması, Kuşeyrî'nin tasavvufun artık sözde kalıp hal olarak yaşanmadığı eleştirisinin nüvesi sayılabilir. Kuşeyrî'nin bu sözünün bir benzeri *Tabakât*'ta Ahmed el-Buşenci'nin bölümünde de geçmektedir.⁵¹⁶

Hicri üçüncü asır Horasan sûfilerinden; Ebu Hafs el-Haddâd'ın meclisinde bulunmuş olan Ebû Abdullah es-Sicî'ye “*Niçin yamalı hurka giymiyorsun?*” diye sorulduğunda “*Fütüvvet yükünün altına girmeden yiğitlerin elbisesini giymek münafıklıktır. Yiğitlerin elbisesini sadece fütüvvet yükünü taşımaya katlananlar giyebilir*” diyerek cevaplamıştır. Bunun üzerine ona “*Fütüvvet nedir?*” diye sorulunca “*Başkasını mazur, kendini kusurlu; onları tam, kendini noksan görmek; iyi kötü bütün insanlara karşı şefkatli olmaktır. Fütüvvetin kemali, insanların seni Allah'tan alıkoyamamasıdır*”⁵¹⁷ diyerek cevaplamıştır. Sicî'nin bu sözü onun döneminde

⁵¹³ Sülemî *Tabakât*, s. 63.

⁵¹⁴ Sülemî *Tabakât*, s. 63.

⁵¹⁵ Sülemî *Tabakât*, s. 63.

⁵¹⁶ Bu hususu “[*Bugün tasavvuf*] hakikati olmayan bir isimdir. Hâlbuki eskiden ismi yoktu ama hakikati vardı.” şeklinde ifade etmiştir. Sülemî *Tabakât*, s. 295.

⁵¹⁷ Sülemî *Tabakât*, s. 153.

fütüvvet ehlini “yamalı hırka” giymekle diğerlerinden ayıran bir elbiselerinin olduğunu göstermektedir. Aslında Siczî bu sözünde fetânın iç-dış uyumuna vurgu yapmış; kişinin yamalı hırka giyerek zahirde hakirlik ve acizlik göstergesi olan bu beden elbisesini taşırken iç aleminde de kendini üstün görmeme, kusurlu görme gibi hasletleri bezenmesi gerektiğine işaret etmektedir. Ancak tüm bunları yaparken sosyal hayattan kopmamış insanlarla iç içedir. Zira fütüvvet ehli kendi el emeğiyle geçinmeye önem vermekte olup bu ahlâkî erdemleri toplumun içinde iken sürdürme gayretinde olan kimsedir.⁵¹⁸ Siczî’ye göre fütüvvette olgunluğa erişmiş kimse tüm bunlara rağmen gerçek amacından şaşmamaktadır. Başka bir Horasanlı sûfi Muhammed b. Fazl el-Belhî’nin fütüvveti kişinin Allah’ın emirlerine uyarak gönlünü, insanlara gösterdiği güzel ahlâk ve iyi geçimle zâhirini koruması diye tanımlaması⁵¹⁹ da fütüvvetin bu yönünü açıklamaktadır. Fütüvvetin zâhir ve bâtın dünyanın dengelendiği bir yaşamı öncelmesi tasavvufun da amacıdır. Bûşencî bu minvalde tasavvufu “*Hürriyet ve fütüvvet olup cömertlikte doğallık ve ahlâkta nezakettir*”⁵²⁰ diye tanımlayarak fütüvvet-tasavvuf irtibatını kurar.

Irak sûfileri de yaptıkları tanımlarda fütüvvetin ahlâki ve toplumu ilgilendiren yönüne dikkat çeker. Ruveym b. Ahmed “*Kardeşlerini yaptıkları kusurlarda mazur görmen ve onlara karşı özür dilemeni gerektirecek şekilde davranmamandır*”;⁵²¹ Cafer b. Huldî ise “*Nefsi aşağılayıp müslümanların saygınlığını yüceltmektir*”⁵²² şeklinde açıklayarak fütüvvetin kardeşlik yönünü öne çıkarmışlardır. Böylece fütüvvet ahlâkına sahip olan kimse kendi menfaatinin derdine düşmeyerek kardeşlerinin ortak yararına işler yapacaktır. Bu da toplumda oluşacak fitne ve kaosun önünü keserek toplumsal refahı sağlar. Bu minvalde fütüvvetin Bağdat gibi merkezi şehirlerde de önemle dile gelmesi ve genişlemesi, fütüvvetin bir düzen ve zamanla kurumsal bir yapı sağladığını açıklar.

⁵¹⁸ Fütüvvete dair detaylı bilgi için bkz: Süleyman Uludağ, “Fütüvvet”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi (DİA)*, İstanbul:Diyanet Vakfı İslam Araştırmaları Merkezi (İSAM), C.13, 1996, ss. 261-263.

⁵¹⁹ Sülemî, *Tabakât*, s. 126.

⁵²⁰ Sülemî *Tabakât*, s. 296.

⁵²¹ Sülemî *Tabakât*, s. 102.

⁵²² Sülemî *Tabakât*, s. 280.

Sûfiler fütüvvet ehlinin vasıflarını da bildirmiştir. Ebü'l-Abbâs el-Kâsım es-Seyyârî “Azim fütüvvet ehline mahsustur”⁵²³ diyerek fütüvvet sahibi kimsenin gayretli, toplum yararına işler yapan yönünü belirtmiştir.

Fütüvvetin bir yönü de melâmetle ilgilidir. Zira melâmet ehli sûfilerin fütüvveti öncelediği görülmektedir. Bu meyanda melâmette olduğu gibi kişinin kendini kusurlu görüp; başkasını mazur görmesi, kendini dikkate almayıp kardeşini öncelemesi fütüvvet ve melâmetin ortak noktasıdır.⁵²⁴ Ebu Hafs el-Haddâd’ın şu meşhur sözü bu konu çerçevesinde daha güçlü bir anlam kazanmaktadır: “Fütüvvet insaf etmek ancak insaf beklememektir.”⁵²⁵ Bu bize kişinin kendisi için istediğini din kardeşi için istemedikçe kamil imana ulaşamaz hadisini hatırlatmaktadır.⁵²⁶

Anlaşıldığı üzere fütüvvet; sabır, şükür, sadakat, rıza, vefa, cömertlik, kardeşlik gibi kavramlarla bir arada kullanılarak⁵²⁷ güzel ahlâkla irtibatlandırılmıştır.⁵²⁸ Bunun yanında fütüvvet sahibi kimsenin nefsin boyundurluğundan kurtulan hür kullardan olması⁵²⁹ fetânın ilâhî emirlere karşı hassasiyetini de göstermektedir. Bûşencî’nin “Hak ve hukuku güzel şekilde gözetmen, sürekli murâkabe halinde bulunman ve bâtınında olmayan bir şeyi zâhirine yansıtmandır”⁵³⁰ şeklindeki fütüvvet tanımı gerek Irak gerekse Horasan sûfilerinin fütüvvet anlayışını sade ve açık bir şekilde özetlemektedir.

14. MARİFET

Tasavvuf ıstılahında mârifet, “Allah’ı O’nun isimlerini ve sıfatlarını, kudret ve iradesinin geçerliliğini bilmek; aza kanaat etmek; (Allah’ın büyüklüğü karşısında) küçülmek; alçak gönüllü olmaktır”⁵³¹ şeklinde tanımlanmıştır. Ayetlerde mârifet

⁵²³ Sülemî Tabakât, s. 286.

⁵²⁴ Ebü'l-Kâsım el-Mükrî’nin “Fütüvvet kendini kusurlu, insanları ise üstün görmendir.” sözü bu hususu ifade eder. Sülemî Tabakât, s. 334.

⁵²⁵ Sülemî Tabakât, s. 63.

⁵²⁶ Buhârî, İmân, VII; İbn Hacer, Fethü'l-Bârî, I, 112.

⁵²⁷ Sülemî Tabakât, s. 183.

⁵²⁸ Ebü Bekir Muhammed b. Ahmed b. Cafer eş-Şebihî’nin “Fütüvvet, güzel ahlâk ve çokça iyilik yapmaktır.” sözü ile Ebü Abdullah el-Mukrî“Fütüvvet, öfke duyduğün kimseye iyi muamele etmen, hoşlanmadığın kişiye cömertçe ihsanda bulunman, kalbinin ısınmadığı kimseyle de iyi geçinmendir” sözü bunu destekler. Sülemî, Tabakât, s. 331, 334.

⁵²⁹ Sülemî, Tabakât, s. 110.

⁵³⁰ Sülemî, Tabakât, s. 297.

⁵³¹ Sülemî, Tasavvufun Ana İlkeleri Sülemî’nin Risaleleri, s. 29

kelimesi geçmemekle birlikte sûfiler bazı kelimelerin mârifete delalet ettiğine dair yorumlar yapmışlardır.⁵³² Hadislerde ise mârifet kelimesi kullanılmamış; sûfiler ilim geçen yerleri mârifetle eş değer kabul etmişlerdir.⁵³³

Tabakat'ta da bu husus paralellik göstermektedir. Örneğin; Cafer el-Huldî'ye “*Kim imanı kabul etmezse, ameli boşa gider*”⁵³⁴ âyeti sorulduğunda “*Allah kendisini tanımaya gayret etmeyenin hizmetini kabul etmez*”⁵³⁵ şeklinde cevaplayarak imanı Allah'ı tanıma olarak yorumlamıştır. Muhammed b. Fazl el-Belhî de “*Her şeyin üzerinde Rabbinin şahid olması yetmez mi?*”⁵³⁶ ayetini “*Allah'ı tanıyan O'nunla yetinir*”⁵³⁷ diyerek şahidliğe mârifet anlamı yüklemiştir.

Tabakât'ta mârifetin tanımı, metodu, mârifetin nasıl kazanılacağı ve korunacağına dair hususlar yer almaktadır. Mârifetin birçok sûfî tarafından farklı boyutlarının ele alınması literatür açısından önem arz etmektedir. Sûfilerin bu tavrı bir çelişki gibi görünse de aslında kendi içerisinde tutarlıdır. Bu açıdan bakıldığında her kişinin mârifetten aldığı pay istidâttir.

Mârifetle ilgili ilk kullanım, Fudayl b. İyâz'ın “*İnsanlar arasında Allah'tan en fazla razı olanlar Allah Teâlâ'yı tanıyanlardır*”⁵³⁸ şeklindeki sözüdür. İyâz'ın, rızayı, mârifetin bir sonucu olarak değerlendirdiği anlaşılmaktadır. Ayrıca Fudayl b. İyâz'ın, mârifetle ilgili teorileri bulunan Zünnûn el-Mısırî'nin hocası olması dikkat çekicidir. Kaynaklarda çoğunlukla mârifetin Zünnûn el-Mısırî ile işlendiği belirtilmekle birlikte *Tabakât*'ta Zünnûn el-Mısırî'ye atfen mârifetin nazarî yönünü ifade eden cümleler geçmemektedir. Bunun yerine mârifetin âdâbına dair “*Mârifet konusunda sakın iddia sahibi olma*” ve “*Ey müritler topluluğu! İçinizden kim bu yolu isterse mârifet ehlinin yanında da susmasını bilsin*”⁵³⁹ sözleri yer almaktadır.

⁵³² En'âm, 6/91; En'âm, En'âm, 6/111; 6/122; Tâhâ, 20/110; Naml, 27/34; Zümer, 39/22; Fetih, 48/26; Zariyat, 51/6;

⁵³³ Hücvirî, *Keşfü'l-Mahcûb*, s. 331-332; Kuşeyri, *er-Risâle*, s. 398.

⁵³⁴ el-Mâide, 5/5.

⁵³⁵ Sülemî, *Tabakât*, s. 282.

⁵³⁶ Fussilet, 41/53.

⁵³⁷ Sülemî, *Tabakât*, s. 125.

⁵³⁸ Sülemî, *Tabakât*, s. 4.

⁵³⁹ Sülemî, *Tabakât*, s. 7, 12.

Mârifete yönelik ilk tanımlar ise hicri üçüncü yüzyılda yapılmıştır. Bu tanımlar mârifeti birçok boyutta değerlendirilmesi açısından dönemin Allah'ı tanıma algısına ışık tutmaktadır. Amr b. Osman el-Mekkî'nin tanımı bu açıdan önem arz eder. O'na göre mârifet:

“Allah Teâlâ'yı daima sevmek, her daim O'ndan korkmak, sürekli O'na yönelmek ve kalbin her an O'nu anmakla diri olmasıdır. Dolayısıyla mârifet, [Allah'tan başka tüm] amaçların nasıl yok edileceğini, iradelerin nasıl bir kenara bırakılacağını ve idraklerin nasıl canlandırılacağını kalplerin bilmesidir.”⁵⁴⁰

Amr b. Osman el-Mekkî burada muhabbet, havf, inâbe ve zikri mârifette toplayarak söz konusu mertebe ve hallerin amacını tek şeye râci kılmıştır. Mârifetin, kulun nefisini tanimasının ve kalbî amelleri öğrenmesinin yolu olduğu bildirilerek tanımanın kişinin kendisinden başladığı anlaşılmaktadır. Aynı yüzyılda yaşayan Ahmed b. Hadraveyh'in hakiki mârifeti “*O'nu kalben sevmek, dille zikretmek ve O'ndan başka her şeyden ilgiyi kesmektir*”;⁵⁴¹ Tahir el-Makdisî ise “*Nefislerden sıyrılmak ve onları büyük ve küçük meselelerde yönetmektir*”⁵⁴² şeklinde ifadeleri el-Mekkî'nin sözünü desteklemektedir.

Kavramın anlam genişlemesi ve mârifetin teorik bölümü yine hicri üçüncü yüzyıldadır. *Tabakât*'ta bu dönemin sûfilerinden Ebû Süleyman ed-Dârânî, Ebû Yezîd el-Bistâmî, Hâtim el-Esâm, Yahya b. Muâz ve Cüneyd el-Bağdâdî'nin mârifet konusunda dikkat çeken yorumları bulunmaktadır. Ayrıca Sülemî, Nesâlî sûfi Muhammed b. Alyan en-Nesevî'yi “*mârifet ehlinin imamu*”⁵⁴³ olarak tanımlar; Urmiyeli sûfi Ebû Bekir b. Ali b. Yezdanyâr için “*mârifette yetkin bir alim*”⁵⁴⁴ ve Ebû'l-Abbas ed-Dineverî için ise “*Nişâbur'da mârifet diliyle vaaz verdiği*”⁵⁴⁵ açıklamasında bulunur.

Sûfiler mârifet hakkında yorumlarını belirtirken Allah'ın hükümlerini uygulama ve sünnete tabi olma hususundaki hassasiyetlerini ısrarla dile getirmişlerdir. Muhammed b. Fazl el-Belhî “*İnsanlar arasında Allah'ı en iyi tanıyan, O'nun emirlerini yerine*

⁵⁴⁰ Sülemî, *Tabakât*, s. 116.

⁵⁴¹ Sülemî, *Tabakât*, s. 56.

⁵⁴² Sülemî, *Tabakât*, s. 165.

⁵⁴³ Sülemî, *Tabakât*, s. 267.

⁵⁴⁴ Sülemî, *Tabakât*, s. 258.

⁵⁴⁵ Sülemî, *Tabakât*, s. 308.

getirmede en çok çabalayan ve Resûlullah'ın (sas) sünnetine uymada en fazla gayret gösterendir”⁵⁴⁶ Ebü'l-Abbas b. Atâ “Nefsini sünnetin âdâbına riayetkâr kılanın kalbini mârifet nuruyla nurlandırır”⁵⁴⁷ diyerek sünnete uymanın sonucunda mârifete ulaşılabileceğini bildirmiştir. Onların bu hassasiyeti bir yandan mârifete ulaşmanın metodunu sunarken diğer yandan sahte sûfilerden ayrıldıklarının en güçlü ifade biçimidir. Nitekim Cüneyd el-Bağdâdî:

Birisi Cüneyd'in yanında mârifetten bahsederek “Allah hakkında mârifet sahibi olanlar, iyilik ve takvâ gibi çaba ve gayretleri terk etmek suretiyle Allah Teâlâ'ya ulaşma mertebesine yükselen kimselerdir” demiş. Bunun üzerine Cüneyd “Bu söz, [belli makamlara ulaşip da kendilerinden] amellerin [yükümlülüğünün] düştüğünü söyleyenlerin sözüdür ve bana göre büyük bir hatadır. Hırsızlık yapan ve zina eden kimsenin durumu, bu sözü söyleyenin halinden daha iyidir. Şüphesiz ârif billâh kimseler, amelleri Allah'tan alırlar ve bunları yerine getirmek suretiyle O'na dönerler. Bin yıl yaşasam, amel etmeme engel olacak bir özümlü olmadıkça, iyi amellerimden zerre kadar eksiltmezdim. Bu husus, benim mârifet anlayışında en keskin ve halimde de en güçlü olan şeydir”⁵⁴⁸

diyerek mârifet anlayışındaki mihengin Allah'a ibadet olduğu vurgusunu yapmıştır. Böylece tasavvufu dönemindeki sahte sûfî ve ibahî gruplarından ayıştırmış ve bu tarz oluşumları kesin bir dille reddetmiştir.⁵⁴⁹

Mârifet hususunda: Kimler mârifetullahı ulaşabilir? Allah'ı tanıyanların vasıfları ve mârifet ehlinin alametleri nelerdir? Mârifetin kaybolmasına hangi unsurlar sebep olur? gibi sorulara *Tabakât*'ta cevaplar bulmaktayız. Özellikle bu soruların cevabı Ebü Yezîd el-Bistâmî'de görülmektedir. Ona mârifete neyle ulaştığı sorulduğunda “Aç bir karın ve çıplak bir bedenle”;⁵⁵⁰ mârifet ehlinin buna nasıl ulaştığı sorulduğunda “kendi haklarından vazgeçip Allah'ın hukukunu gözetmekle”⁵⁵¹ şeklinde cevap vererek mârifetin yöntemini ortaya koymuştur.

⁵⁴⁶ Sülemî, *Tabakât*, s. 123.

⁵⁴⁷ Sülemî, *Tabakât*, s. 159.

⁵⁴⁸ Sülemî, *Tabakât*, s. 86.

⁵⁴⁹ Süleyman Ateş, “Cüneyd Bağdâdî”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi (DİA)*, İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı İslam Araştırmaları Merkezi (İSAM), 1993, C.8, s.121.

⁵⁵⁰ Sülemî, *Tabakât*, s. 39.

⁵⁵¹ Sülemî, *Tabakât*, s. 37.

Tabakât'ta mârifet hususunda en fazla yorumu bulunan sûfî de Ebû Yezîd el-Bistâmî'dir. Nitekim kaynaklarda Bâyezid için "Sultanü'l- Ârifîn" ismi kullanılmıştır.⁵⁵² Beyâzîd mârifetin yöntemini, hakikatini ve mâhiyetini açıklamış; mârifetin nazârî kısmını işlemiştir. Onun üstü kapalı şekilde mârifet ile fenâ-bekâ, cem-fark mertebeleri arasında bağlantı kurması, kavramın anlam genişlemesi açısından dikkat çekmektedir. Özellikle "Allah'ı Allah'la tanıdım. Allah'tan başkasını ise Allah Teâlâ'nın nuruyla tanıdım"⁵⁵³ şeklindeki ifadesinde "Allah'ı Allah'la tanıdım" fenâ, "Allah'tan başkasını ise Allah Teâlâ'nın nuruyla tanıdım" bekâ mertebesine işaret ettiği anlaşılmaktadır. Fenâ ile mârifet arasındaki ilişki açıklanacak olursa fenafillahta olan kimse kendi benliğinden soyutlanmış, kendine varlık atfetmeyen, mutlak olarak her şeyde Allah'ın varlığını müşâhede edendir. Yani kendisi bile yoktur. Sadece Allah vardır. Allah'ı tanınması, O'nun varlığının her şeyi kuşattığını görmesiyledir. Varlık olarak ondan başkası yok hükmündedir. Dolayısıyla Allah'tan başka bir şeyin olmadığı yerde O, başka bir şeyle tanınmaz. Bu fenâfillah mertebesine mahsus bir tavır olup bir anlamda zâti mertebedir. Allah'ın dışındakileri O'nun nuruyla tanınması; fenânın bitip bekânın başladığı yerdir. Kişi aleme dönmüştür. Hakk'ın varlığı ile var olduğunun, aynı zamanda kendisinde de bir hüviyet olduğunun bilincindedir. Alemi, yani masivayı O'nun yansımasıyla, Allah'ın isim ve sıfatlarıyla tanır. Çünkü Allah'ın alemle irtibatını sağlayan isim ve sıfatlardır. İsim ve sıfatların taşıdığı şey ise nurdur. Nitekim:

"Ben işin başında şu dört hususta hata ettim: Zannediyordum ki O'nu zikreden, O'nu tanıyan, O'nu seven ve O'nu talep eden benim. Nihayete ulaşıncâ gördüm ki O'nun zikri benim zikrimden, O'nun beni tanıması benim O'nu tanımamdan, O'nun beni sevmesi benim O'nu sevmemden ve O'nun beni talep etmesi benim O'nu talep etmemden önceymiş."⁵⁵⁴

diyerek fark alemine işaret etmiştir. "Zannediyordum ki O'nu zikreden, O'nu tanıyan, O'nu seven ve O'nu talep eden benim" cümlesinde ilk fark mertebesine işaret etmekte olup Hakk'a ulaşmayan, kendisini varlık kategorisinde gören, kendini Allah'tan ayrı kabul eden, "Ben yaptım, ben tanıdım, ben zikrettim" diye düşünen henüz meselenin

⁵⁵² Feridüddîn Attâr, *Tezkiretü'l-Evliya*, s. 171; Süleyman Uludağ, "Bâyezîd-i Bistâmî", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi (DİA)*, İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı İslam Araştırmaları Merkezi (İSAM), C.5, 1992, s. 238.

⁵⁵³ Sülemî, *Tabakât*, s. 37.

⁵⁵⁴ Sülemî, *Tabakât*, s. 38.

hakikatine ulaşamamış kişiyi ifade eder. Sonra Hak'la buluşunca aslında yapanın, zikredenin, tanıyanın o olmadığını; O'nun tanınmasıyla, zikretmesiyle bunların gerçekleştiğini görür. Bu da ikinci fark mertebesidir. Nihayet ise cem mertebesidir. Hakla bir olunca Evvel'in ve Âhir'in, ne yapılırsa yapılsın öncesinin ve sonrasının O'na ait olduğunu anlamıştır. Onu tanımak kendisinin tanıtılmasıyla mümkün olmuştur. Yani hep fail O'dur. Böylece fiillerin hakikatinde Allah'ın fail olduğu görmüş ve tanımıştır.

Ebû Yakub en-Nehrecûrî'nin “*Allah'ı tanıyan Allah'la aldanmaz.*”⁵⁵⁵ sözü de bu hususun bir başka yönden değerlendirilmesidir. Mârifette kişinin ulaşabileceği nihai nokta kişinin Allah'ı Allah'la tanınmasıdır. Eğer kul Allah'ı Allah'la tanıyabilirse bir yanılgı söz konusu olmaz. Çünkü bu onun açısından mutlak bilgidir. Ayrıca sûfilere göre bu kitabî tanıma değil; bizzat Hakk'ın sunduğu ilham ve mükâşefe yoluyla veya isim ve sıfatları üzerinden bir tanımadır, daha aynîdir. Zira Allah kendisini vasıflayarak tanıttığı için bu bilgide yanılma söz konusu değildir.

Tabakât'ta üzerinde durulan bir diğer husus mârifet ehlinin özellikleridir. Örneğin; Ebû Bekir Muhammed b. Davud ed-Dükkî:

“Allah Teâlâ bütün mahlûkatı yeryüzünde gezip dolaşacak şekilde hareketli yaratmıştır. Hayatı ise, bunlardan yalnızca mârifet ehline bahşetmiştir. Bu nedenle insanlar sebeplerle hareket ederken, mârifet ehli Hakk'ı tanımalarının verdiği hayatla hayatiyet kazanırlar. O halde gerçek hayat, başkalarının değil mârifet ehlinindir.”⁵⁵⁶

şeklinde mârifet ehliyle avâmın farkını da belirtmiştir. Allah'ın kuluna verdiği vasıfların öncesi hayat sıfatıdır. Çünkü bir varlığın tecelli edebilmesi yani fail olması için hayatın olması gerekir. Bir varlık hayat sahibi ise ondaki hayatiyeti gösteren unsur hareket etme kudretidir. Arifler Hak'la hareket ettikleri için kâmil manada bu sıfatın mazharıdırlar. Nitekim Ebû Bekir Muhammed b. Davud ed-Dükkî de avâmın hareket etme özelliğinden dolayı hayat sahibi gibi görünsede gerçek manada hayat sahibi olmadıklarını vurgulayarak hakiki hayatın mârifet ehlinin hayatı olduğu ayrımını yapmıştır. Çünkü Allah'ı tanımak insana gerçek anlamda hayatiyet kazandırmaktadır. Zira Allah'ı tanıyan başıboş, gelişigüzel değil, ilahî kurallar

⁵⁵⁵ Sülemî, *Tabakât*, s. 537.

⁵⁵⁶ Sülemî, *Tabakât*, s. 289.

çerçevesinde hareket eder. Her fiili, mârifete dayanır; hareketlerini Hak'la gerçekleştirir. Mârifet ehli, hayatı “tanımak” suretiyle yaşadığı için onun hayatı normal bir insanın hayatıyla aynı olmamaktadır. Üzerinde durulan ikinci husus ise insanların sebeplerle hareket etmeleri ve vesilelere takılıp kalmalarıdır. Halbuki marifet ehli hayatın gerçek sahibini görmektedir. Allah'ı tanıyan da sebeplerle hareket eder ama bunlara bağlanıp kalmaz. Bu nedenle Allah'ı tanıyanların nezdinde vesilelerin varlığı ya da yokluğu değil, Hakk'ın bahşettiği hayatîyet önemlidir. Hayat aslında Hakk'ın hayatı, görmek aslında Hakk'ın görmesidir ki sıfatlara dair birliği de ifade etmektedir. Bu birlik vahdet-i vücudu anımsatsa da dönemdeki bu tarz yorumlar, fenâyâ ve cem mertebesine delalet etmektedir. Buradaki birlik sıfatlardaki birliği (vahidiyyet) ifade eder.

Öte yandan sûfiler mârifet ehlinin de hataya düşebileceğini belirtilmişlerdir. Örneğin Sehl b. Abdullah et-Tüsterî, mârifet ehlinin vaktinde yapılması gerekeni bir başka vakte ertelemesini fitne ve yanılma belirtmiş;⁵⁵⁷ Ebû Osman el-Hirî “*Allah'ın mârifetle aziz kıldığı bir kimseye yaraşan, kendini günahla zillete düşürmemektir.*”⁵⁵⁸ diyerek kişinin her an telakkuzda olması gerektiğini vurgulamıştır. Ebû Bekir Hâmid et-Tirmizî ise “*Ne zaman bir müslümanı küçümsemişsem, hep imanında ve mârifetimde bir noksanlık fark ederim*”⁵⁵⁹ açıklamasıyla mârifetin vakti gözetmenin, günahları önemsememek ve Müslümanları küçümsemek gibi sebeplerle noksan olmasının alametini belirtmiştir.

Mârifet konusunda bir başka husus ilim-mârifet ayrımıdır. İlk dönemlerden itibaren sûfiler tarafından yapılan bu ayrımın örneğini Ebû Saîd el-Harrâz'ın sözlerinde görmek mümkündür. Ona göre mârifet Allah tarafından verilirken ilim ise kazanılarak elde edilmektedir. Yine Allah'ın ilmi, bilinmek için kılavuz yaptığı bir diğer yorum iken mârifetle ilintili hikmet ise O'nunla ünsiyet kurulması sonucu elde edilmektedir.⁵⁶⁰ Dolayısıyla ilim araç iken mârifet ve hikmet ise amacın husule

⁵⁵⁷ Sülemî, *Tabakât*, s. 121.

⁵⁵⁸ Sülemî, *Tabakât*, s. 96.

⁵⁵⁹ Sülemî, *Tabakât*, s. 171.

⁵⁶⁰ Sülemî, *Tabakât*, s. 136.

gelmesidir. Nitekim Muhammed b. Fazl el-Belhî'nin ilmi sığınak, akli tecrübe, mârifeti ise sadakat olarak sembolleştirmesi bu amaçla ilgilidir.⁵⁶¹

Bu çerçevede bir diğer karşılaştırma ârif-zâhid üzerinedir. Âriflerin zâhidlerden daha üst konumda olduğu açıklanmıştır. Bir başka ifadeyle zâhidliğin, ârifliğe giden yolda basamak olduğu söylenebilir. Nitekim Abdullah b. Muhammed el-Harrâz er-Râzî'nin zahidlerin açıklıkla, âriflerin zikirle beslendiğini söylemesi;⁵⁶² Muhammed b. Fazl el-Belhî'nin “*Zâhidler gözleriyle, ârifler ise kalpleriyle ağlar*”⁵⁶³ cümlesi ile Abdullah ed-Dineverî'nin “*Zühdün yorgunluğu bedene, mârifetin yorgunluğu gönledir*”⁵⁶⁴ ifadelerinden âriflerin kalbî amellerle zâhidlerin ise nefis terbiyesinde bedeni yoran işlerle meşgul oldukları anlaşılmaktadır.

Aynı şekilde âbid-ârif karşılaştırması da yapılmıştır. Ebû Yezîd el-Bistâmî'nin “*Âbid haliyle Allah'a ibadet eder; vasıl olan ârif ise halinde O'na ibadet eder*”⁵⁶⁵ ile Ebû Yakub en-Nehrecûrî'nin “*Âbid Allah'tan sakınarak ibadet eder, ârif ise Allah'ı iştihakla tanır*”⁵⁶⁶ ifadeleri âriflerin ibadetlerindeki derin idrâklenmeyle âbidlerden ayrıldıklarını açıklamaktadır.

Mürîd ile ârif ayrımında ise mürîd talep eden, ârif ise talep edilen olarak tanımlanmıştır.⁵⁶⁷ Ebû Bekir b. Yezdânyâr “*Mürîd talep eden (tâlib), ârif talep edilendir (matlûb). Matlûb olanın canına kıyarlar, tâlib olanın ise sadece gözünü korkuturlar*”⁵⁶⁸ sözü ile bu ayrımı ortaya koymaktadır.

Görüldüğü üzere *Tabakât*'ta gerek mârifetin kazanılması gerekse korunmasında Allah'ın emirlerini yerine getirme, sünnete riayet etme gibi ibadetlere önem verilmesi hususunda sûfilerin net bir çizgisi bulunmaktadır. Bununla birlikte mârifetin kesbîliğinin yanı sıra vehbî boyutunun öne çıktığı açıktır. İbadetsiz mârifete ulaşamayacağı gibi sadece amel işlemekle de mârifetin gerçekleşmeyeceği

⁵⁶¹ Sülemî, *Tabakât*, s. 124.

⁵⁶² Sülemî, *Tabakât*, s. 175.

⁵⁶³ Sülemî, *Tabakât*, s. 125.

⁵⁶⁴ Sülemî, *Tabakât*, s. 338.

⁵⁶⁵ Sülemî, *Tabakât*, s. 36.

⁵⁶⁶ Sülemî, *Tabakât*, s. 237.

⁵⁶⁷ Ebû Abdullah b. Cellâ “*Âriflerin Mevlâlarına olan himmetleri yücedir, O'ndan başka bir şeye himmetleri yönelmez. Mürîdlerin ise Allah'a giden yolu istemeye yönelik himmetleri yüksektir. Bu nedenle nefislerini [Allah'a giden yolu] talepte ifnâ etmişlerdir.*” Sülemî, *Tabakât*, s. 100.

⁵⁶⁸ Sülemî, *Tabakât*, s. 259.

ifade edilmiştir. Nitekim Ebû Yezid el-Bistâmî'nin “Allah, velilerinin kalplerine nazar etti de, bunlardan mârifeti layıkıyla taşımaya uygun olmayanları ibadetle meşgul etti”⁵⁶⁹ ile Ebû Bekir el-Kettânî'nin “Allah kullarından bir kısmına nazar eder de onları mârifetine ehil görmeyip hizmetiyle meşgul eder”⁵⁷⁰ sözü mârifette vehbî yönün baskın olduğunu açıklamaktadır.

15. TEVHİD

Tasavvuf ıstılahında tevhid en genel anlamıyla hâdis olanın sıfatlarını kâdim olana vermemek şeklinde tanımlanmıştır.⁵⁷¹ Sûfiler tevhidle ilgili ayet ve hadislerle eserlerinde yer vererek yorumlamışlardır.⁵⁷² Nitekim *Tabakât*'ta “Hâlbuki onlar dini yalnızca Allah'a has kılmakla emrolundular”⁵⁷³ ayetini Ebu'l-Hasan el-Büşencî “İmanın başı sonuna bağlıdır. Görmez misin ki Lâ ilâhe illallah imanın akdidir. İslam ise şeriatı ihlâsla uygulamakla ilgilidir”⁵⁷⁴ diyerek tevhidle ilişkilendirmiştir. Hayr en-Nessâc da “Ey iman edenler! Allah'a muhtaç olan sizsiniz”⁵⁷⁵ ayetini yaratılmışların varlıkları itibariyle her türlü muhtaçlığa haiz olduğunu söyleyerek kulların tevhid hususundaki nakıslığını dile getirmiştir.⁵⁷⁶

Sülemî'nin *Tabakât*'ta Serî es-Sakatî için “Bağdat'ta tevhid diliyle ve hallerin hakikatleri hakkında konuşan ilk kişi”;⁵⁷⁷ Ebu'l-Abbas es-Seyyârî için “Tevhid ilimlerinde cebri çağrıştıracak şekilde söz söylediler”;⁵⁷⁸ Büşencî için “Tevhid ve muamele ilimlerinde çağındaki şeyhlerin en âlimi”;⁵⁷⁹ Ebü'l-Hasan el-Husrî için ise “Tevhid konusunda kendine mahsus bir anlatımı vardı. Tefrid ve tecridde herkes tarafından kabul edilen bir makamı bulunup hiç kimse onunla bu hususta boy ölçüşemezdi”⁵⁸⁰ ifadelerini kullanması hicri üçüncü ve dördüncü yüzyıl sûfilerini tevhid konusunda öne çıkardığını göstermektedir. Sülemî'nin Bağdat'ta tevhid

⁵⁶⁹ Sülemî, *Tabakât*, s. 37.

⁵⁷⁰ Sülemî, *Tabakât*, s. 235.

⁵⁷¹ Hücvirî, *Keşfü'l-Mahcûb*, s. 344.

⁵⁷² Kelâbâzi, *et-Ta'arruf*, s. 199; Serrâc, *el-Lümâ'*, s. 28, 30; Hücvirî, *Keşfü'l-Mahcûb*, s. 342, 347, 348; Kuşeyrî, *er-Risâle*, s. 386-387.

⁵⁷³ el-Beyyine, 98/5.

⁵⁷⁴ Sülemî, *Tabakât*, s. 296.

⁵⁷⁵ Fâtır, 35/15.

⁵⁷⁶ Sülemî, *Tabakât*, s. 200.

⁵⁷⁷ Sülemî, *Tabakât*, s. 23.

⁵⁷⁸ Sülemî, *Tabakât*, s. 283.

⁵⁷⁹ Sülemî, *Tabakât*, s. 295.

⁵⁸⁰ Sülemî, *Tabakât*, s. 319.

konusunda ilk söz söyleyenin Seri es-Sakâtî olduğunu belitmesi ancak kavrama dair *Tabakât*'ta sözlerinin bulunmaması dikkat çekmektedir.⁵⁸¹

Tabakât'ta tevhidle ilgili ilk kullanım Ebû Yezîd el-Bistâmî'ye aittir. Bistâmî tevhidin hakikati hususunda ihtilafın olmayacağına vurgu yapar. Otuz sene mücâhede ettiğini, mücâhedesindeki en güç şeyin ilim ve ilimle amel etme olduğunu bildirmiş ve “*Eğer âlimlerin ihtilafları olmasaydı ilim öğrenmeye devam ederdim. Gerçi âlimlerin ihtilafı rahmettir, ama tevhidin hakikati hususunda değil!*”⁵⁸² diyerek tevhidde tartışmaya bir mahal bırakmamıştır. Burada tevhidin tartışılmamasında kastedilen ister kelam ilmi açısından olsun isterse tasavvuftaki makamlar sebebiyle olsun sonucun değişmeyeceğidir. Nitekim sûfiler tevhidin vechelerini, kendi mertebelerince farklılıklarını belirtmişler ancak mutlaklığı hususunda ihtilafa düşmemişlerdir.

Bistâmî ile aynı dönemde olan Hâris el-Muhâsibî tevhidin zıddının şirk, imanın küfür, doğruluğun yalan, ihlâsın karşıtının ise riya olduğunu söyleyerek hesaba çekilme ve mizanın bu dört grup arasında olacağını bildirmiştir.⁵⁸³ Onun tevhidle ilgili söyleminden tevhidi genel anlamıyla kullandığı anlaşılmaktadır. Yine aynı dönemden Ebü'l-Hüseyin en-Nûrî'nin dini hayatı sıradan yaşayanların yerinde sayarken tevhid ehlinin yol aldığı karşılaştırmasını yapması,⁵⁸⁴ Nûrî'nin tevhid ehlini müminden daha üst bir derecede konumlandığını göstermektedir.

Tabakât'ta tevhidle ilgili ilk tanım ise hicri dördüncü yüzyıl mücâvir sûfilerinden Ebü'l-Hüseyin el-Müzeyyin'e aittir:

“Tevhid mârifetle, kullukla ve ister lehine isterse aleyhine olsun her durumda Allah'a yönelmek suretiyle O'nu birlemendir. Yine Allah Teâlâ'nın, kalbine gelen her şeyden ve O'na işaret eden her husustan münezze ve O'nun sıfatlarının mahlûkatın vasıflarından ayrı olduğunu bilmendir. Nitekim Allah, sıfatlarının kadim oluşu yönünden yarattıklarına benzemez, yarattıkları da sıfatlarının hâdis olması itibarıyla Allah'a benzemezler.”⁵⁸⁵

⁵⁸¹ Hücvirî de Serî es-Sakâtî için “İlk defa halleri geniş olarak anlatan ve makamları tertip etmeye girişen o idi” açıklamasında bulunmuştur. Hücvirî, *Keşfü'l-Mahcûb*, s. 176.

⁵⁸² Sülemî, *Tabakât*, s. 36.

⁵⁸³ Sülemî, *Tabakât*, s. 28.

⁵⁸⁴ Sülemî, *Tabakât*, s. 92.

⁵⁸⁵ Sülemî, *Tabakât*, s. 241.

Onun bu tanımı diğer sûfilerin söylemlerini içermesi hasebiyle çok yönlü ve kapsayıcıdır.⁵⁸⁶ Örneğin Ali b. Sehl el-İsbehânî'nin tevhidin hakikatlerine “*Zanlara yakın, ama hakikatlere uzaktır*”⁵⁸⁷ sözü ve

*Dostlarıma dedim ki, ziyası yakın olan güneştir
Fakat güneşe ulaşmak uzaktır*

beyitiyle bu durumu güneşle sembolleştirmiştir. O halde vahyin ve peygamberimizin sundukları dışındakiler mutlak anlamda bilgi olmayıp zan ve tahayyüle karşılık gelmektedir ki bunlar hakikati ifade etmese de tamamen hakikatten kopuk da değildir. Nitekim kudsi hadiste geçen “*Ben kulumun zannı üzereyim*” ifadesi de tam olarak kişinin zihnindeki Allah tasavvurunu ve bunun O’nu tanımadaki bir vechesi olduğunu göstermektedir.

Tevhide dair bir diğer tanım Horasanlı sûfi Bûşencî'nindir. Bûşencî tevhide “*Allah'ı, kendini kullarına tanıttığı gibi hakkıyla tanımak, sonra da O'nunla mâsivadan müstağni olmaktır*”⁵⁸⁸ diyerek kavramı Allah'ı tanıma ve mâsivadan yüz çevirme temellerine oturtmuştur.

Zira mâsivadan yüz çevirmeme sûfiler indinde tevhid ehli olmayı engelleyen sebeplerdendir. Nitekim Ebû Bekir eş-Şiblî'nin “*Sahip olduğun her şey sana hükmederken ve gördüğün her şey seni esareti altına alırken nasıl tevhid ehli olabilirsiniz ki?*”⁵⁸⁹ cümlesiyle; Ali b. Sehl el-Ezher el-İsbahânî'nin “*Kendilerini yüceltip övünmelerinin ve sözlerini beğenmelerinin insanları esir aldığını gördüm. Böyle kimseler, bu iki halden kurtulup da kendilerini yaratmak suretiyle yüceltene ve onlara tevhidi söyletene yönelememektedirler*”⁵⁹⁰ ifadesi bu hususu açıklamıştır. Her iki sûfinin de üzerinde durdukları ortak nokta kendi benliğiyle birlikte mâsivanın kişiyi esareti altına almasıdır.

Sûfiler tevhidin tanımının yanısıra tevhid ehlinin özelliklerinden de bahsetmişlerdir. Örneğin Şam sûfilerinden Ebû Abdullah b. Cellâ zâhid, âbid ve tevhid ehli tanımlaması yapmış, “*Övülmenin ve yerilmenin nazarında eşit olduğu kişi zahittir.*

⁵⁸⁶ Ali b. Sehl el-İsbehânî'nin tanımının bir benzerini Kelâbâzî *Taarruf*'ta yapmıştır. Kelâbâzî, *et-Ta'arruf*, s. 198.

⁵⁸⁷ Sülemî, *Tabakât*, s. 140.

⁵⁸⁸ Sülemî, *Tabakât*, s. 296.

⁵⁸⁹ Sülemî, *Tabakât*, s. 216.

⁵⁹⁰ Sülemî, *Tabakât*, s. 140.

Farzları vakti girer girmez eda eden âbiddir, bütün fillerin Allah Teâlâ'dan olduğunu bilen kimse ise tevhid ehlidir”⁵⁹¹ diyerek en üst dereceye tevhid ehlini yerleştirmiştir. Ayrıca Cellâ'nın bu ifadesi fiilerdeki birlik (tevhid-i e'âl) mertebesine işaret etmesi yönüyle önem arz etmektedir.

Cellâ başka bir sözünde Allah'ın bir olmasından dolayı O'na tâlib olanın özü itibariyle de tevhid ehli olması gerektiğini söylemesi⁵⁹² Yusuf b. Hüseyin er-Râzî'nin Allah'a giden yola Allah'ın tevhid diyarına sevk etmesiyle gidileceğini bildirmesi⁵⁹³ amacı Allah olanın tevhidle buluşma zorunluluğunu ortaya koymaktadır. Muhammed b. Ali et-Tirmizî tevhidi namazla irtibatlandırarak tevhidin amelle irtibatına dikkat çekmiştir:

“Allah kendinden bir rahmet olarak tevhid ehlini [muvahhid] beş vakit namaza davet etmiş ve onlar için namazlarda çeşitli ziyafetler hazırlamıştır. Böylece kul, her bir sözü ve fiiliyle Allah'ın mükâfatlarından bir şey kazanmış olur. Zira [namazdaki] hareketler yemek, sözler ise içecek gibidir. Dolayısıyla namaz muvahhidlerin düğünüdür.”⁵⁹⁴

Öte yandan tevhidin birçok kavramla ilişkilendirileceği açıktır. Özellikle bunlar arasında havf, recâ, muhabbet, sekr, yakîn, fenâ-bekâ, rıza, müşâhede ve mârifet kavramları öne çıkmaktadır. Ebû Ali el-Cüzcânî tevhidin havf, recâ ve muhabbet ile sağlaştıracığına dikkat çekmiş “*Havf ehli korkup kaçmaktan, recâ ehli istemekten, muhabbet ehli de mahbûbu anmaktan kendini alıkoyamaz*”⁵⁹⁵ diyerek her üç halin birbirini tamamladığı yönünü ve tüm bunların tevhidi kuvvetlendirdiğini vurgulamıştır.

Ebü'l-Hüseyin el-Verrâk tevhidden yakînin meydana geleceğini “*Yakin, tevhidin meyvesidir. Tevhidi saf olanın yakini de saf olur*”⁵⁹⁶ sözüyle bildirmektedir. Ebû İshak İbrahim b. Şeybân el-Kırmîsînî fenâ-bekâ hallerinin doğruluğunu tevhiddeki ihlâsa bağlamış,⁵⁹⁷ Ebû Bekir el-Vâsîtî muvahhidi rıza gösteren kişi⁵⁹⁸ olarak tanımlamıştır.

⁵⁹¹ Sülemî, *Tabakât*, s. 99.

⁵⁹² Sülemî, *Tabakât*, s. 100.

⁵⁹³ Sülemî, *Tabakât*, s. 105.

⁵⁹⁴ Sülemî, *Tabakât*, s. 128.

⁵⁹⁵ Sülemî, *Tabakât*, s. 147.

⁵⁹⁶ Sülemî, *Tabakât*, s. 183.

⁵⁹⁷ Sülemî, *Tabakât*, s. 256.

⁵⁹⁸ Sülemî, *Tabakât*, s. 186.

Ebû Amr ez-Zeccâcî mârifetin altı türünden birinin vahdaniyet olduğunu;⁵⁹⁹ Ebû Muhammed el-Mürtaîş ise tevhidi “*Allah’ı rubûbiyetiyle tanımak, vahdaniyetiyle ikrar etmek ve hiçbir şeyin O’na denk olamayacağını kabul etmektir*”⁶⁰⁰ şeklinde üç esasa bağlı kılarak mârifetle ilişkilendirmiştir.

Tevhidle ilgili bir diğer husus tevhidin tecrid ile irtibatlandırılmasıdır.⁶⁰¹ Ebû Ali er-Rûzbârî “*Eğer tevhid ehli tecrid lisaniyle konuşsaydı, hakikat ehlinden kimse kalmaz hepsi ölürdü*”⁶⁰² sözünü nakletmesi tevhid ehlinin birtakım sırları açığa vurmadığını göstermesi açısından önemlidir. Tecrid, Allah’ı her şeyden soyutlama ve sadece O’nu ikame etmedir. Tecridde Hak, herşeyden uzak ve müstağnidir. Tevhidde ise Allah hem alemlerden müstağni ve münezzeh hem de isim ve sıfatlarıyla bu alemle iç içedir. Tevhid, tenzihi ve teşbihi kuşatan bu iki yönüyle tecridden daha üstündür. Bu sebeple kişiye ümit verir. Eğer tevhid ehli tecrid ilmini kullansalardı hakikat ehli Allah’a varmak istedikleri için ümitsizliğe düşerdi. Çünkü tecridde sadece soyutlama var iken tevhid, Allah’a yakınlığını ifade eder. Hakkı birleme ve soyutlama bağlamında ise iki kavram birbirine benzemektedir.

Hallâc-ı Mansûr ise şu sözleriyle sekr-tecrid- ve sekr-tevhid karşılaştırması yapmıştır:

“Tevhidin nurları kimi sekr haline düşürürse onu, tecridi [Hakk’ın birliğini ve her şeyden soyutlandığını] dile getirmekten alıkoyar. Buna karşın tecridin nurlarının sekr haline düşürdüğü kimse ise tevhidin hakikatlerinden bahseder. Çünkü sekr halinde olan kimse gizli olan her şeyi dile getiren kimsedir.”⁶⁰³

Buna göre eğer tevhidin nurları bir kimseyi sekr haline düşürürse artık onun tecridden bahsetmesine gerek kalmaz. Çünkü tevhid zaten kuşatıcıdır. Tüm bunlardan hareketle tevhidi:

1. Tevhidin kullukla ilgili boyutundan
2. Tevhidin mârifetle ilgili boyutundan
3. Lehine ve aleyhine olan her hususta Allah’ı birleme

⁵⁹⁹ Sülemî, *Tabakât*, s. 276

⁶⁰⁰ Sülemî, *Tabakât*, s. 219.

⁶⁰¹ Semih Ceyhan “Tecrid”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi (DİA)*, İstanbul:Türkiye Diyanet Vakfı İslam Araştırmaları Merkezi (İSAM), C. 40, 2011, s. 248.

⁶⁰² Sülemî, *Tabakât*, s. 223.

⁶⁰³ Sülemî, *Tabakât*, s. 190.

4. Allah'ı zanlardan ve insanların sıfatlarından tenzih etme

başlıkları altında gruplandırabiliriz.

Görüldüğü üzere ilk dönem sûfilerinden itibaren tevhid üzerinde durulan temel esas her türlü fiilin kaynağının tek bir mercie bağlanmasıdır. Bunun aksinde ise tevhid ehli olunamayacağı bildirilmiştir. “Tevhid, tecrid, tefrid” gibi kavramlar özellikle hicri üçüncü ve dördüncü yüzyıllarda yaygınlaştığı sonraki dönemlerde tasnif edilen tevhid-i ef'âl gibi kavramların hicri dördüncü yüzyılda ortaya çıktığı anlaşılmaktadır. Sülemî'nin *Tabakât*'ın mukaddimesinde *Kitabü 'z-Zühd* adlı eserinde sahabe, tabiin, tebe-i tabiindeki kişilerden bahsettiğini, *Tabakât*'ta ise “hal ehli, tefrid lisâni ve tevhidin hakikatlerinden bahseden ve tecrid yolunu tutanları kaleme alacağını belirtmesi de kavramın bu yüzyıllarda kullanımının arttığını destekler mahiyettedir.

Ayrıca tevhidin hakikatlerini herkesin idrak edemeyeceği sebebiyle tevhid ehlinin konuşurken daha alt mertebelerden konuştukları anlaşılmaktadır.⁶⁰⁴

⁶⁰⁴ Bunun bir benzerini Serrâc, Peygamberimiz (sas) “Siz benim bildiğimi bilseydiniz az güler, çok ağlardınız ve yataklarınızda duramazdınız” hadisinden delil vererek bazı ilimleri bilmeye güç yetirelemeyeceğini bildiği için açıklamadığını ve diğer ilimler gibi halk arasında bilinen ilimler olmadığını açıklamıştır. Serrâc, *el-Lüma'*, s. 129.

İKİNCİ BÖLÜM

HALLERE DAİR KAVRAMLAR

A. HAL

Tasavvufî bir ıstılâh olarak hal, sâlikin tezkiye ve tasfiye sürecinde Hak'tan gelen lütuf ve ikramlara mazhar olduğu durumlar için kullanılmıştır. Bu meyanda halin makam gibi kulun çabasıyla gerçekleşmediği ve kalıcı olmadığı halin tasviri için beyan edilmiştir.⁶⁰⁵

Tabakât'ta hal kavramının tanımı yer almamış; daha ziyade hallerin özellikleri, âdâbı, dini hükümler ile olan bütünlüğünü mevzubahis olmuştur. Ayrıca Sülemî, haller mevzusunda bazı isimleri öne çıkarmıştır. Örneğin Serî es-Sakatî için Bağdat'ta hallerin hakikatleri hakkında konuşan ilk kişi,⁶⁰⁶ Ahmed b. Hadraveyh,⁶⁰⁷ Ebû Bekir eş-Şiblî,⁶⁰⁸ Muhammed b. Hafîf⁶⁰⁹ ve Ebû Bekir et-Tamestânî⁶¹⁰ için ise haller hususunda dönemlerinin yeganesi olduğunu dile getirmiş; dedesi İbn Nuceyd için “*Halini farklı gösterme ve vaktini koruma hususunda kendine has bir yolu vardı*”⁶¹¹ bilgisini vermiştir. Sûfilerin hallere dair bazı sözlerine yer vermek gerekirse:

Cafer el-Huldî hallerde üst makama ulaşan kimsenin durumunu “*Bir halde nihayete ulaşan kimse her şeyden sakınır, her şeye dâhil olur, her şeyden alır, hiçbir şey ondan çalamaz veya alamaz*” sözüyle ifade ederek “*Resûlullah'ın (sas) nübüvvetinin ilk zamanlarında vahyin nazil olduğunu gördüğünde yatışana kadar 'üzerimi örtün, üzerimi örtün' demesini*”⁶¹² delil göstermiştir.

⁶⁰⁵ Kuşeyrî, *er-Risâle*, s. 150.

⁶⁰⁶ Sülemî, *Tabakât*, s. 23.

⁶⁰⁷ Sülemî, *Tabakât*, s. 25.

⁶⁰⁸ Sülemî, *Tabakât*, s. 209.

⁶⁰⁹ Sülemî, *Tabakât*, s. 298.

⁶¹⁰ Sülemî, *Tabakât*, s. 305.

⁶¹¹ Sülemî, *Tabakât*, s. 292.

⁶¹² Sülemî, *Tabakât*, s. 280.

Ebü'l-Hasan İbn Sâiğ ed-Dîneverî'nin "*Haller şimşekler gibidir [gelir geçer]. Eğer kalıcı olursa, nefsin konuşmasına ve mizacın alışkanlığına [dönüşür.]*"⁶¹³ sözü ise hallerin bilinen genel kullanımını içermesi açısından önemlidir. Ayrıca bu yorum hallerin neden geçici olduğunun sorusuna cevap niteliği sağlamaktadır.

Hallâc-ı Mansûr "*Peygamberler (as) hallere maruz bırakılmışlar ancak onlar bunlara hâkim olmuşlardır. Bu nedenle haller onlarda değil onlar hallerde tasarruf ederler. Peygamberlerin dışındakilere ise haller musallat edilmiştir. Bu yüzden onlar hallerde değil haller onlarda tasarruf eder*"⁶¹⁴ sözü ile hallere bakış açısını ortaya koymuştur. Onun bu ifadeleri kulun kendi iradesi ile hallere ulaşamayacağını ve söz konusu hallerin Allah'tan geldiğini ifade etmektedir. Peygamberlerin de bu halleri yaşadığını belirtmesi hallerin meşruluğunu destslemeye bir zemin hazırlamıştır.

Hallerle ilgili bir diğer husus kişinin bulunduğu hal ile ilgili iddia sahibi olmamasıdır. Nitekim Hamdûn el-Kassâr'ın "*Bir hal yaşayan ondan bahsetmez*"⁶¹⁵ sözü ile Hind el-Fârisî'nin kişinin yaşadığı hale önem atfetmemesini "*Kulların hallerini düzelten istikametleridir, yoksa halleri onları düzeltmez*"⁶¹⁶ sözleri konuyu özetlemektedir. Hind el-Fârisî bir başka sözünde "*Her hayrın temeli, bütün hal ve davranışlarda edebe riayet etmektir*"⁶¹⁷ diyerek âdâba uyma hususunda uyarıda bulunmuştur. Ebü'l-Hayr el-Akta hallere ulaşmanın yolunu "*Bir kimse [Kur'an ve sünnete] sımsıkı sarılmadan, edebe riayet etmeden, farzları yerine getirmeden, salihlerle bir arada bulunmadan ve sâdık fakirlere hürmet etmeden üstün bir hale ulaşamaz*"⁶¹⁸ diyerek hale ulaşabilmek için halin şeriat-hal bütünlüğünü vurgulamıştır.

Görüldüğü üzere sâlik için haller kişinin seyrindeki araçlarından olup varılmak istenen amaçla karıştırılmaması gerektiği vurgulanmıştır. Bu minvalde Nehrecûrî "*Hakikat ehli şu hakikate ulaşmıştır: Allah Teâlâ kaybolmuş değildir ki aransın, nihayeti yoktur ki idrak edilebilsin. Kim mevcudu isterse, onunla yanılmış olur. Zira*

⁶¹³ Sülemî, *Tabakât*, s. 194.

⁶¹⁴ Sülemî, *Tabakât*, s. 190.

⁶¹⁵ Sülemî, *Tabakât*, s. 69.

⁶¹⁶ Sülemî, *Tabakât*, s. 253.

⁶¹⁷ Sülemî, *Tabakât*, s. 252.

⁶¹⁸ Sülemî, *Tabakât*, s. 233.

bize göre mevcut, hali bilmek veya hal olmaksızın bir bilgiye vâkıf olmaktır”⁶¹⁹ sözü konuya öz bir söylem getirmektedir.

1. HAVF

Tasavvuf ıstılâhında havf “Allah’ın heybet ve gazabından, cehennem azâbından, amellerin ve niyetlerin Hak katında makbul olmayışı ihtimâlinde, Allah sevgisinin eksilmemesi için kalbi O’nun dışında bir şeye bağlamaktan ötürü endişe duymayı, huzursuzlanmayı”⁶²⁰ ifade eden bir kavramdır. Havfin, ayet ve hadislerde çokça geçmesi, sûfilerin açıklamalarının delillendirmesini sağlamıştır.⁶²¹

Tabakât’ta havf ile ilgili “Üstlerinden (her an bir azab göndermeye kadir olan) Rablerinden korkarlar”⁶²² âyetine yer verilmiştir. Peygamberimizin, ayette geçen korkunun azaba dair değil, saygıdan kaynaklanan bir korku olduğunu⁶²³ beyan ettiği açıklanmıştır.⁶²⁴ Hadis olarak “Kim Allah’tan korkarsa, Allah da her şeyin ondan korkmasını sağlar. Kim de Allah’tan korkmazsa, Allah da her şeyle onu korkutur”⁶²⁵ hadisi zikredilmiştir.⁶²⁶ Genel anlamda sûfilerin “havf” anlayışının da bu doğrultuda olduğu anlaşılmaktadır. Nitekim Serî es-Sakâtî’nin bu hadisle aynı manada “Allah’tan korkandan her şey korkar”;⁶²⁷ Yahya b. Muâz’ın “... Allah Teâlâ’dan korktuğun ölçüde, halk da senden korkar. Allah’la meşgul olduğun ölçüde, insanlar da senin işinle meşgul olur”⁶²⁸ şeklindeki sözleri kişinin sadece Allah’tan korkması gerektiğini temellendiren cümlelerdir. Dolayısıyla sûfilere göre havfin hakikati, sadece Allah’tan korkup başka kimseden korkmamaktır. Özellikle bu hususta Ebû Osman el-Hirî’nin sözleri dikkat çeker. Hirî, korkusu sadece Allah olan kimselerin Hakk’ın tevfiğine ulaştığını söylemiştir. Kulun, Allah’ın razı olmadığı işlerden

⁶¹⁹ Sülemî, *Tabakât*, s. 238.

⁶²⁰ Nedim Tan, *Abdullah Ensârî el-Herevî’nin Tasavvuf Tarihi’ndeki Yeri ve Sâd Meydan’ı*, s. 291.

⁶²¹ Serrâc, *el-Lüma’*, s. 59; Sülemî, *Tasavvufun Temel İlkeleri Sülemî’nin Risâleleri, İşlemlerin Dereceleri*, (çev. Süleyman Ateş), s. 24; İbn Fûrek, *el-İbâne*, 214, 218; Kuşeyrî, *er-Risâle*, 216-219.

⁶²² en-Nahl, 16/50.

⁶²³ Hatib el-Bağdâdî, *Târihu Bağdâd*, I, 348.

⁶²⁴ Sülemî, *Tabakât*, s. 222.

⁶²⁵ Kudâî, *Mesnedü’ş-şihâb*, I, 265.

⁶²⁶ Sülemî, *Tabakât*, s. 169.

⁶²⁷ Sülemî, *Tabakât*, s. 25.

⁶²⁸ Sülemî, *Tabakât*, s. 60.

korkmasının sebebi kalbinde havf bulunduğunun göstergesidir. Zira Allah'tan korkmak sâliki Allah'a ulaştırmaktadır.⁶²⁹

Tabakât'ta havf kelimesi ilk olarak İbrahim b. Edhem bölümünde geçmektedir. İlgili bölümde İbrahim b. Edhem Hızır'la (as) karşılaşmış ve Hızır (as) ona birtakım öğütler vermiştir. Bunlardan birisi de "... *Dünyaya rağbet ederken Allah'tan korkmayı bekleme*"⁶³⁰ şeklindeki nasihatidir. Bu cümleye kişi, dünya isteklerini öncelemeyi bırakmadığı müddetçe Allah korkusunun kendisinde belirmemesi şeklinde bir izah getirilebilir. Buradan hareketle Allah korkusunun oluşması için kişinin dünya arzularına karşı nefsini dizginlemeye çalışması, bunun için çaba ve gayret göstermesi gerektiği sonucuna varılmaktadır. Ebû Süleyman ed-Dârânî ve İbrahim b. Şeybân el-Kırmîsînî ise tam tersi bir neden-sonuç ilişkisi kurmuşlardır. Onlara göre havf kalbe yerleştiğinde kalpteki arzu ve istekler söner ve dünyaya olan rağbet kaybolur. Zira tüm bunlar kalpteki Allah korkusu sebebiyle gerçekleşmektedir.⁶³¹

Kavramla ilgili ilk tanım ise Zünnûn el-Mısrî'ye aittir. O, havfi amelin denetçisi olarak tanımlamıştır.⁶³² Sûfîlerin sözlerinden ortak olarak şunları çıkarmaktayız:

1. Dünyaya rağbet kişi için en büyük tehlikedir.
2. Bir kalpte hem Allah korkusu hem de dünya sevgisi olmaz. Eğer Allah korkusu olursa dünya sevgisi ve arzusunu bu korku yok eder. Eğer dünya sevgisi gâlip gelirse bu korku kalpte oluşamaz.

Kalpte Allah korkusu olduğu zaman dünyaya rağbet olmayacağı anlayışını yakînle de ilişkilendirebiliriz.⁶³³ Nitekim Zünnûn el-Mısrî'nin "*Yakin kalpte doğru olduğunda*

⁶²⁹ "Allah'tan korkmak seni O'na ulaştırır. Nefsindeki kibir ve ucub ise seni Allah'tan koparır. İnsanları hor görmeyi tedavi etmeyen korkunç bir hastalıktır." sözü ile "Hakk'ın tevfiğine ulaşmış olan kimse, Allah'tan başkasından korkmaz ve O'ndan başkasından bir şey ummaz. Böylece Allah'ın rızasını nefsinin arzusuna tercih eder." sözleri bahsi açıklamaktadır. Sülemî, *Tabakât*, s. 95.

⁶³⁰ Sülemî, *Tabakât*, s. 17.

⁶³¹ Sülemî, *Tabakât*, s. 43, 255.

⁶³² Sülemî, *Tabakât*, s. 11.

⁶³³ Hücvirî bununla ilgili olarak Abdullah b. Hubeyk'ten "*Kalpleri, şehvet ve arzudan, zorlayıcı bir korkudan veya rahatsız edici bir şevkten başka bir şey temizlemez. Havf ve şevk imânın iki direğidir. Kalp, imân mahalli olunca, kanaat ve zikir ona arkadaş olur, orada tamah ve gaflet bulunmaz. İmdi müminin kalbi tamahkâr olmaz, şehvet ve arzulara uymaz. Zira tamah ve şehvet sıkıntının (vahşetin) neticesidir. Sıkıntılı kişinin Allah'tan da imandan da haberi yoktur. Çünkü iman Hakk ile üns ve emniyet içinde olmak, O'ndan başkasından ise sıkılmak demektir. Nitekim*

havf da doğru olur”⁶³⁴ sözü bu minvaldedir. Havfla bağlantılı olan yakîn, kalpte belirmediğinde istekler azalacak veya nefis kontrol altına alınarak bu istekleri dizginlemek kaçınılmaz olacaktır. İbrahim b. Edhem-Hızır (as) arasında yukarıda bahsi geçen sözü burada havfin başlangıcı için anlayabiliriz. Kişide ilk başta havfin olabilmesi için artık bu isteklere meyletmemeye başlaması gerekmektedir. Sonrasında havf oluşur. Darânî ve Kırmîsînî'nin bahsettiği ise havfin daha ileri aşamasıdır. Artık bu noktada kişinin yakîni de arttığı için istek ve arzuları havfin ateşiyle kül olur.⁶³⁵ Buradan şu çıkarım da yapılabilir: Havf kalbe dayalı bir haldir, çünkü nefisle yapılan mücadeleden sonra kalpte ortaya çıkmaktadır. Bu minvalde Hayr en-Nessâc havfı, arzu ve isteklerin öznesi konumundaki nefse bakan boyutuyla ele almış; havfin nefis üzerindeki zorlayıcı boyutuna dikkat çekerek “Allah’ın yeryüzündeki kamçısı” olarak nitelemiştir. Ona göre nefislerdeki edepsizlik havfla düzeltilmektedir. Uzuvlarda olan edepsizlik ise kalbin gafletinden veya sırrın zulmetinden kaynaklanmaktadır⁶³⁶ ki kalplerin doğruluğu da havfla bağlantılıdır.⁶³⁷

Bu meyanda sûfiler, kalplerin taate alışık olmayıp, zorla alıştırdıklarını ve bu sebeple onlara ruhsat tanınmaması gerektiğini bildirmişlerdir.⁶³⁸ Abdullah b. Hubeyk el-Antâkî “Allah kalpleri, zikrin meskeni olsun diye yaratmıştır. Fakat onlar arzuların meskeni haline geldiler. İmdi kalplerden bu arzuları, sadece onları rahatsız eden bir korku ya da tedirgin eden bir şevk silebilir”⁶³⁹ diyerek; Muhammed b. Alyân Nesevî, bu tedirginlik halinin etkisinin kişinin kalbinde dua, yakarış ve pişmanlık şeklinde hâsıl olacağını belirterek kalbe dair çareler sunmuşlardır.⁶⁴⁰ Söz konusu üç unsur bize tevbe makamını hatırlatmaktadır ki Haris el-Muhâsibî; süreklilik gösteren

‘Tamahkârdan herkes sıklır’ denmiştir” şeklindeki cümleleri aktarmıştır. Hücvirî, *Keşfü'l-Mahcûb*, s. 193.

⁶³⁴ Sülemî, *Tabakât*, s. 9.

⁶³⁵ İbrahim b. Şeybân el-Kırmîsînî “Allah korkusu bir kalbe yerleşince, orada arzu namına ne varsa hepsini yakıp kül eder ve dünyaya olan rağbeti kovup uzaklaştırır. Zira insanları perişan eden dünya ehlinin tutkularıdır.” Sülemî, *Tabakât*, s. 255; Mustafa Kara, “Havf”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi (DİA)*, İstanbul: İstanbul: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 1997, C. 16, s. 531.

⁶³⁶ Sülemî, *Tabakât*, s. 201.

⁶³⁷ Sülemî, *Tabakât*, s. 9.

⁶³⁸ Sülemî, *Tabakât*, s. 142.

⁶³⁹ Sülemî, *Tabakât*, s. 79.

⁶⁴⁰ Sülemî, *Tabakât*, s. 268.

havfin, kulun gûnahta ısrarcı olmamasını sağlayarak kulu tevbeyle sevk ettiğine dikkat çekmiştir.⁶⁴¹

Havfin bir hal ve mahallinin kalp olduğunu yukarıdaki açıklamalardan anlamaktayız.⁶⁴² Serî es-Sakâtî havf, recâ, muhabbet, haya ve ünsiyet kavramlarını sayarak bunlarla beraber kalpte başka hiçbir şeyin olmayacağını vurgulamıştır.⁶⁴³ Ebû Ali b. Kâtîb'in "*Kalbe Allah korkusu yerleştiğinde, dil sadece gerekeni konuşur*"⁶⁴⁴ şeklindeki sözünü kalptekilerin dile yansımaları gibi anlayabiliriz. Kalp vehbîliği; dil ise kesbîliği sembolize etmektedir. Şu halde kalpte sâdır olan bilgi zahire yani konuşmaya da yansımaktadır. Zira bu bilgi Allah'tan gelip insana ulaşmaktadır.⁶⁴⁵

Yine sûfiler nefsin aldatıcı ve dikbaşlı olduğunu bildirmiş, nefsin ancak havfla yola getirileceğini söylemişlerdir.⁶⁴⁶ Ebu'l-Hüseyin el-Verrâk'ın "*Şehvet, nefis ülkesini ele geçiren en güçlü sultandır. Onu ancak huzursuz eden bir korku tahtından edebilir*"⁶⁴⁷ sözü mevzuyu açıklamaktadır. Ahmed b. Âsım el-Antâkî ise kulda Allah korkusunun oluşmamasını nefsi hususunda bilgiye sahip olmayışına bağlamıştır.⁶⁴⁸ Nefsin hangi sıfatlarının kişiyi aldattığına dair yorumlar yapılmıştır. Bunlar belli mertebeye ulaşmış kimselerin tedbir, iddiâ ve itaatına değer vermesi gibi özellikler iken; yolun başındaki kişinin arzu ve isteklerine uymasıdır.⁶⁴⁹

Sûfiler korkunun mahiyetini çeşitli şekillerde ifade etmişlerdir. Buna göre korkuların kaynağı maddeye/dünyaya ya da bâtına/maneviyata dairdir.⁶⁵⁰ Örneğin Şakîk el-

⁶⁴¹ Sülemî, *Tabakât*, s. 29.

⁶⁴² Sülemî, *Tabakât*, s. 26, 131, 268, 300.

⁶⁴³ Sülemî, *Tabakât*, s. 26. Kalpte bulunan hallerin ne olduğu başka sûfiler tarafından da sınıflandırılmıştır. Örneğin Ebû'l-Hüseyin en-Nûrî arif bir müminin kalbinde dört tür ateşin olduğunu ifade etmişlerdir. Bunlar havf, muhabbet, marifet ve şevk olarak zikredilmiştir. Ebû'l-Hüseyin en-Nurî, *Makâmatü'l-Kulûb*, s. 131.

⁶⁴⁴ Sülemî, *Tabakât*, s. 243.

⁶⁴⁵ Hacı Bayram Başer, *Şeriat ve Hakikat*, s. 154.

⁶⁴⁶ Amr b. Osman el-Mekkî "*Bilmelisin ki ilim rehber, Allah korkusu da yol göstericidir. Nefis ise bunlar arasında serkeşlik eder; dikbaşlı, hilebâz ve aldatıcıdır. Bu yüzden nefse karşı dikkatli ol, onu ilim siyasetiyle güüt, Allah korkusu tehdidi ile yola getir. Böylece muradına erersin*" Sülemî, *Tabakât*, s. 116.

⁶⁴⁷ Sülemî, *Tabakât*, s. 183.

⁶⁴⁸ Sülemî, *Tabakât*, s. 77.

⁶⁴⁹ Serrâc, *Lüma'*, s. 61.

⁶⁵⁰ Yahya b. Muâz'ın havfa dair yorumlarının iki kategoride ele alındığı söylenebilir. Onun yaklaşımı da *Tabakât*'la aynı doğrultuda dünyevî meselelerle ve manevî hususlarla ilgilidir. Salih Çift, *Tasavvufta Sevgi ve Ümit Yolu Yahya b. Muaz'ın Tasavvufî Görüşleri*, s. 148.

Belhî fakirlik korkusundan;⁶⁵¹ işlediği günahlara korkmadan;⁶⁵² ahiret korkusundan; son nefesinde nasıl öleceğinden⁶⁵³ ve insanlara karşı duyulan korkudan bahseder. Ebu Bekir el-Verrak da aynı konuya değinerek insanlardan değil, onların kalplerini elinde bulunduran zattan korkulması gerektiğine dikkat çekmiştir.⁶⁵⁴ Bâtinla ilgili korkular ise tam olarak sûfilerin üzerinde durduğu korkudur. Zünnûn el-Mısrî ilâhî cezadan dolayı korkmadan;⁶⁵⁵ Muhammed b. Ali et-Tirmizî âkıbetin kötü olma korkusundan;⁶⁵⁶ Ebû Bekir el-Kettânî ise Hak'tan uzak kalma korkusundan bahsederek bundan kaynaklanan titremeyi insanların ve cinlerin ibadetinden üstün saymıştır.⁶⁵⁷ Muhammed b. Alyan en-Nesevî -ki genel olarak sûfilerin bakış açısı böyledir- sevap beklentisinden veya cezalardan korku sebebiyle yapılan ibadetleri aşağı derecede görmüştür.⁶⁵⁸ Kişi için en faydalı korkuyu Abdullah b. Hubeyk el-Antakî belirtmiştir. Ona göre “*Günahlardan alıkoyan, elinden kaçırdığın [güzel amellerden dolayı] sürekli seni hüzünlendiren ve hayatının geri kalan kısmı üzerinde seni düşünmeye sevk eden korkudur.*”⁶⁵⁹

Sûfiler havfı anlatırken kişilerin mertebelerine göre korkularının ne olduğunu açıklamışlardır.⁶⁶⁰ Örneğin Ebû'l-Abbas b. Mesrûk âriflerin en büyük korkusunun Hakk'ı kaybetmek,⁶⁶¹ Muhammed b. Alyân en-Nesevî velilerin alametinin Hak'tan

⁶⁵¹ Sülemî, *Tabakât*, ss. 32-33

⁶⁵² Sülemî, *Tabakât*, s. 31.

⁶⁵³ Sülemî, *Tabakât*, s. 31.

⁶⁵⁴ Birisi el-Verrâk'a gelip “*Falan kimseden korkuyorum*” deyince el-Verrâk “*Ondan korkma! Şüphelen olmasın ki korktuğun kişinin kalbi, ümitvar olduğun Zât'ın elindedir*” dedi. Sülemî, *Tabakât*, s. 131.

⁶⁵⁵ “*Allah'ın, ilahî cezadan korktukları için günahı terk eden öyle kulları vardır ki bunlar daha sonra O'nun kereminden utandıkları için günahı terk etmişlerdir. Hak sana 'Dilediğini yap. Günahın sebebiyle seni cezalandırmayacağım' dese, eğer sen hür, kerim ve şükreden bir kul isen O'nun bu lütfunun ancak senin utanmanı arttırması ve günahını terketmene sebep olması gerekirdi. Peki, Allah [dilediğini yap demeyip] seni günahahtan sakındırırken halin nice olur bir düşün!*” Sülemî, *Tabakât*, s. 11.

⁶⁵⁶ Sülemî, *Tabakât*, s. 129.

⁶⁵⁷ Sülemî, *Tabakât*, s. 234.

⁶⁵⁸ “*Allah Teâlâ'ya bir sevap beklentisi veya bir cezadan korktuğu için kulluk eden kimse, zavallılığını izhar edip tamahkârlığını ortaya koymuştur. Kölenin Efendisine bir karşılık umarak hizmet etmesi ne çirkindir.*” Sülemî, *Tabakât*, s. 268.

⁶⁵⁹ Sülemî, *Tabakât*, s. 80.

⁶⁶⁰ Sûfiler bu korkuları farklı şekillerde sınıflandırarak açıklamışlardır. Örneğin Serrâc, avâmın havfı, mütevassıtların havfı ve büyüklerin/havâsın havfı olarak korkuyu üçe ayırır. Avâmın korkusu Allah'ın gazabı ve cezasından, mütevassıtlarınki Allah'tan uzak kalma, havâsınki ise Allah'ın kendisinden korkmaktır. Serrâc, *el-Lüma'*, s. 59-60; Süleyman Uludağ, *Tasavvufun Dili*, s. 431-432.

⁶⁶¹ Sülemî, *Tabakât*, s. 143.

uzak kalma korkusu olduğunu belirtmiştir.⁶⁶² Ebû Hamza el-Horasânî ârif-hâif karşılaştırması yaparak âriflerin Allah tarafından ikram edilen birtakım şeylerin sona ermesinden, hâiflerin ise ilahî cezaya uğramaktan korktuklarını açıklamıştır.⁶⁶³ Muhammed b. Ali et-Tirmizî ise muhaddeslerin akıbetlerinin kötü olmasından korktuklarını ancak bu korkunun gelip geçen bir endişe ve iç sıkıntısı gibi olduğunu belirtmiştir. Bunun böyle olmasının sebebi Allah'ın onlara karşı cömert oluşudur.⁶⁶⁴ Bahsi geçen korkulardan en derisinin Hak'tan uzak kalma korkusu olduğu anlaşılmaktadır. Bu korkunun kişiler üzerinde buldukları mertebeye göre farklı etkiler bıraktığını Ebü'l-Hüseyin el-Verrâk'ın "*Hak'tan uzak kalma korkusunun korkusu, muhiblerin nefislerini soldurdu; âriflerin ciğerlerini dağladı; âbidleri gece uykusuz, zâhidleri gündüz susuz bıraktı; tövbe-kârları daha fazla ağlattı; korku ehlinin de hayatını zehir etti*"⁶⁶⁵ şeklindeki betimlemesinden anlamaktayız.

Havf; takvâ, vera', mârifet, hüzn, muhabbet, murakâbe, tevbe, sıdk, muhabbet, yakîn,⁶⁶⁶ kavramlarıyla ilişkilendirilmiştir. Ebû Osman Saîd b. Sellâm el-Mağribî takvânın Allah korkusundan kaynaklandığını bildirmektedir.⁶⁶⁷ Ayrıca takvâyla iç içe olan havfin, mekri önlemeye dair bir otoritesi bulunmaktadır. Ebû Amr b. Osman el-Mekki'ye göre mârifeti oluşturan temellerden biri daimî olan Allah korkusu,⁶⁶⁸ Şah b. Şücâ el-Kirmânî açısından havfin alâmeti hüzn;⁶⁶⁹ Hâtim el-Esam'a göre Allah'a yapılan ibadet ve itaatin göstergesi kişinin gönlünde korku, ümit ve muhabbetin bulunması ve buna mukabil hırs, kibir ve hased gibi nefsin en kötü sıfatlarının yer almamasına gayret gösterilmesidir.⁶⁷⁰ Tüm bu kavramlar aynı zamanda havf ile murakabe arasındaki ilişkiye işaret eder. Çünkü Allah'ın her durumdan haberdar

⁶⁶² Sülemî, *Tabakât*, s. 268.

⁶⁶³ Sülemî, *Tabakât*, s. 202.

⁶⁶⁴ Sülemî, *Tabakât*, s. 129. Ayrıca Tirmizî "*Mükellemler ve muhaddes [kendileriyle konuşulan, ilham ve feyze mazhar olanlar] buldukları derecelerde tahakkuk ettiklerinde, nefsin konuşmalarından korkmazlar. Nasıl ki nübüvvet, şeytanın telkiniyle neshedilmekten korunmuşsa, mükâleme ve muhâdese yeri [konuşma, ilham ve feyiz mertebesi] de nefsin telkininden ve fitnesinden korunmuştur. Aynı şekilde hak ve sekine ile de koruma altındadır. Çünkü sekine, mükellemler ve muhaddes için nefislerine karşı bir perdedir*" diyerek muhaddeslerin bazı korkularının giderildiği belirtilmiştir. Sülemî, *Tabakât*, s. 129.

⁶⁶⁵ Sülemî, *Tabakât*, s. 183.

⁶⁶⁶ Tevbe, murâkabe ve yakîn kavramları yukarıda ayrıntılı açıklandığı için tekrarlanmadı.

⁶⁶⁷ Sülemî, *Tabakât*, s. 314.

⁶⁶⁸ Sülemî, *Tabakât*, s. 116.

⁶⁶⁹ Sülemî, *Tabakât*, s. 110.

⁶⁷⁰ Sülemî, *Tabakât*, s. 49.

olduğunu idrak eden kimse için korkmamak kaçınılmazdır.⁶⁷¹ Zira havf, kalbi diriltirken nefsi korkutmaktadır. Süleyman ed-Darânî ve Ebû Türâb en-Nahşebî ise havfi sıdkla irtibatlandırmıştır. Darânî, yakînin sıdkını;⁶⁷² Nahşebî ise sâdıkların şikayetlerini söylememelerinin sebebini havfla açıklamıştır.⁶⁷³ Ebû Câfer b. Sinan'ın havfa dair sözleri *Tabakât*'ta bulunmasa da “*havf ve vera‘ ehli*” bir sûfi olarak tanıtılması havf ve vera‘nın birbiriyle iç içe olduğunu göstermektedir.⁶⁷⁴

Ayrıca *Tabakât*'ta korku ile ilgili olarak haşyet, heybet, rağbet, rehbet ve vecel kavramları yer almaktadır.⁶⁷⁵ İbn Nüceyd haşyetle ilgili olarak “*Kulları içinde Allah'tan ancak âlimler içleri titreyerek korkar*”⁶⁷⁶ âyetini örnek vererek melâmet ehlinin Allah'tan başka kimseye karşı böyle bir korku hissetmediklerinden dolayı davalarının olmadığını belirtmiştir.⁶⁷⁷ Muhammed b. Ali et-Tirmizî nefislere takva ile hâkim olunacağını; kalplerin ise haşyetle terbiye olacağını vurgulamıştır.⁶⁷⁸

Ebû Bekir el-Verrâk ise mârifetle heybet ve haşyet kavramlarını ilişkilendirmiş ve Allah'a dair bilgi doğru olduğunda kişide heybet ve haşyetin görüleceğini belirtmiştir.⁶⁷⁹ İbn Nüceyd de heybetle marifet bağlantısı kurmuş; kişinin Allah Teâlâ'ya karşı bilgisinin ne kadar olduğunu öğrenmek isteyen kimsenin Allah'a kulluğunda O'nda hissettiği heybet kadar olduğunu bildirmiştir.⁶⁸⁰ Sûfiler insanları

⁶⁷¹ Ebû Saîd Harrâz, *Doğruluk Kitabı Allah'ın İpine Nasıl Sıkı Sıkı Tutunuruz?*, (çev. Hacı Bayram Başer), İstanbul:Hayy Kitap, 1.b., 2013, s. 65.

⁶⁷² Sülemî, *Tabakât*, s. 43.

⁶⁷³ Sülemî, *Tabakât*, s. 83. Ebû Tâlib el-Mekkî'nin mevzuya dair yorumları sûfilerin bakış açısının toplu olarak yansıtmaktadır. Mekkî'ye göre avâmın korkusu “*Kalbin zahiri vasıtasıyla akli bilginin batınında olur.*” Havâssın yani yakîn ehlinin korkusu, “*Kalbin batını vasıtasıyla vecdî bilginin batınında olur.*” Yakîn sahibinin korkusunu “*Allah Teala'nın korkutucu sıfatlarına imanın müşahedesi noktasında irfan sahibi olan arifler zümresinin sıdıklarına mahsustur*” diyerek “*Kul, mezara girdiği zaman Allah Teala dışında korkacak hiçbirşey kalmaz. Bu yüzden kul için en güzeli kıyamet gününe dek yalnız O'ndan korkmak ve O'nun için titremektir*” hadisine yer vermiştir. Yakîn ehlinin havfının ilk derecesini ise sürekli nefis muhasebesi ve murakabe olarak vasıflamıştır. Ebû Tâlib el-Mekkî, *Kütü'l-Kulüb*, (çev. Muharrem Tan), İstanbul: İz Yayıncılık, 1999, C.2, s. 307.

⁶⁷⁴ Sülemî, *Tabakât*, s. 206.

⁶⁷⁵ Kara, “Havf”, s. 529-530; Süleyman Uludağ, “Rağbet ve Rehbet” *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi (DİA)*, İstanbul: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2007, C. 34, s. 408-409. Havf kavramına eserinde sistematik olarak yer veren Ebû Tâlib el-Mekkî ise havfi beş tabakaya ayırır. Bunlar: Takvâ, hazer, haşyet, vecel ve işfaktır. Ebû Tâlib el-Mekkî, *Kütü'l-Kulüb*, (çev. Muharrem Tan), İstanbul: İz Yayıncılık, 1999, C.2, s. 352.

⁶⁷⁶ Fâtır, 35/28.

⁶⁷⁷ Sülemî, *Tabakât*, s. 294.

⁶⁷⁸ Sülemî, *Tabakât*, s. 129.

⁶⁷⁹ Sülemî, *Tabakât*, s. 132.

⁶⁸⁰ Sülemî, *Tabakât*, s. 292.

belli elbiselerle sembolize etmişlerdir. es-Seyyârî; zinet elbisesi dünya ehli, hidayet elbisesi avam, heybet elbisesi ârifler, Hak'la buluşma elbisesi veliler, takvâ elbisesi de Hakk'ın huzurunda bulunanların olduğunu söylemiş;⁶⁸¹ “*Takvâ elbisesi daha hayırlıdır*”⁶⁸² ayetini delil göstererek takvânın diğerlerinden daha üstün olduğunu bildirmiştir. Ebu'l-Abbas b. Atâ da ilim ve heybet arasında bir bağlantı kurmuş en büyük ilmin heybet ve hayâ olduğunu bildirmiştir. Kişide bu ikisi bulunmaması hayra erişmesine engeldir.⁶⁸³ İbn Atâ ise heybeti besmeleyle açıklamaktadır. Ona “*Âriflerin kalpleri neyle sükûn bulur?*” diye sorulduğunda; “*Bismillahirrahmanirrahim'le sükûn bulur. Çünkü Bismillah'ta Hakk'ın heybeti, Rahmân isminde yardımı ve desteği, Rahîm isminde de sevgi ve muhabbeti vardır*”⁶⁸⁴ şeklinde yorumlamıştır.

Öte yandan *Tabakât*'ta heybet ve haşyet kavramlarının Allah'a yönelik kullanımları da bulunmaktadır. Zünnûn el-Mısri Allah'ın heybetinin olduğunu bildirmiş ve tevazu sahibi olmak için Allah'ın azametini düşünen kimselerin nefislerini eritip tasfiye edeceğini açıklamıştır.⁶⁸⁵

Ebû Bekir b. Tâhir Peygamberimiz'in ümmeti için duyduğu haşyeti “*Allah Teâlâ, Peygamberimize (sas) vefâtından sonra ümmeti arasında vukû bulacak ihtilafları ve başlarına gelecek musibetleri bildirmişti. Peygamberimiz de (sas) bunu hatırladıkça kalbini haşyet kaplar ve ümmeti adına Allah'tan bağışlanma dilerdi*”⁶⁸⁶ sözüyle açıklamıştır. Ebû Abdullah es-Subeyhî ise insanlar mahşerin heybetinden korkarken Peygamberimiz'in davasındaki sıdkının onu mahşerin dehşetinden korkutmayacağını ve ümmetine şefaathçi olacağını bildirmiştir.⁶⁸⁷

Ebû Bekir el-Verrâk havfin kapsamına giren rehbet kavramından bahsetmiştir. Ona göre kalbin altı durumu vardır. Bunlar hayat, ölüm, sağlık, hastalık, yakaza ve

⁶⁸¹ Sülemî, *Tabakât*, s. 286.

⁶⁸² el-A'râf, 7/26.

⁶⁸³ Sülemî, *Tabakât*, s. 159.

⁶⁸⁴ Sülemî, *Tabakât*, s. 160.

⁶⁸⁵ Sülemî, *Tabakât*, s. 8. Ebu'l Abbas ed-Dineverî ise Allah'ın O'nu talep etmenin heybetinden dolayı talebi terk etmektir diyerek talep etme hususunu açıklamıştır. Sülemî, *Tabakât*, s. 308.

⁶⁸⁶ Sülemî, *Tabakât*, s. 247.

⁶⁸⁷ Sülemî, *Tabakât*, s. 205.

uykudur. Kalbin hayatı hidayet, ölümü delalettir. Hayatının alameti ise rağbet, rehbet ve bunlarla amel etmesi; ölümünün belirtisi ise bunların olmayışıdır.⁶⁸⁸

Ebû Abdullah et-Turûğbezî, korkuların bu kadar farklılık arz etmesinin nedenini ilimlerin farklı farklı olmasına bağlamıştır. Nitekim sûfilerin bazılarına göre havfin sebebi de ilimdir.⁶⁸⁹ Turûğbezî bu durumu:

“İlim vardır havfa sebebiyet verir, ilim vardır veccele neden olur, ilim vardır sekine ve itminana vesile olur. Bu durum, kulların hallerine ve makamlarına göre gerçekleşir. Zira makam vardır, ondaki ilim vecel ve havfi; makam da vardır, ondaki ilim sükûn ve itminanı doğurur. Zaten haller ilimlerin sonuçlarına göre gerçekleşmektedir”⁶⁹⁰

şeklinde ifade ederek hal ve makamın neye göre meydana geldiğini izah etmektedir. Görüldüğü üzere havfi; sâlikin, nefsinin tuzağına düşmemesi ve dolayısıyla Hakk’a giden yoldan geri kalmaması için temel bir uyarıcı hükmündedir. Bu açıdan havfi; zühd, takvâ, vera‘ gibi kişinin amelî makamlarının sonucunda kalbinde oluşan bir hal, bir nevi mücâhedesinin meyvelerinden biridir. Havfin özünün sadece Allah’tan korkmak olması havfa dair yorumların ortak ve kapsamlı çıkarımıdır.⁶⁹¹ Tam tersi olarak havftan yoksun kalmak ise zellilik göstergesidir.⁶⁹² Ebû Osman el-Hîrî’nin “*Dünya ile neşelenmen Allah’la neşelenmeni kalbinden alıp götürür. Allah’tan başkasından korkman, Allah korkusunu kalbinden siler süpürür. Allah’tan başkasına bel bağlaman da Allah’a olan itimadını kalbinden söker atar*”⁶⁹³ sözü mevzuyu özetlemektedir.

Tabakât’ta Zünnûn el-Mısrî’nin muhabbetin ne olduğunu açıklarken söylediği - aslında melâmet ehlinde aşına olduğumuz- “*Allah için kınayanın kınamasından*

⁶⁸⁸ Sülemî, *Tabakât*, s. 131.

⁶⁸⁹ Sülemî, *Tabakât*, s. 28. Tirmizî ise “*Haşyet ilimden, korku müşahedendir. Haşyet karışıktır, müşahede ise belirlidir. Çünkü müşahede azametle karşılaşmaktır...*” şeklinde açıklamıştır. Hakîm Tirmizî, *Allah’a Yakınlığın Dereceleri Nefsin Kötü Arzularını Nasıl Terk Ederiz?*, (çev. Mehmet Zahit Tiryaki), İstanbul: Hayy Kitap, 2013, ss. 48-51. Ebû Tâlib el-Mekkî de havfin sebebinin ilim ve marifet olarak açıklayan sûfilerdendir. O havfi “*ilim makamından bir hal*” şeklinde değerlendirir. Ebû Tâlib el-Mekkî, *Kütü’l-Kulûb*, s. 305, 329. Ayrıca “*İlimsiz korku Haricilerin korkusu, korkusuz ilim zındıkların korkusudur. İlimle sıfatın bir arada bulunması ise müminlerin ve sadıkların özelliğidir. Sahabenin dervişlerinin sıfatı da budur.*” Seyyid Cafer Seccâdi, *Tasavvuf ve İrfan Terimleri Sözlüğü*, s. 184.

⁶⁹⁰ Sülemî, *Tabakât*, s. 324.

⁶⁹¹ Bununla ilgili ayrıca bkz: Hakîm Tirmizî, *Allah’a Yakınlığın Dereceleri Nefsin Kötü Arzularını Nasıl Terk Ederiz?*, s. 87-89.

⁶⁹² Sülemî, *Tabakât*, s. 255.

⁶⁹³ Sülemî, *Tabakât*, s. 96.

*korkmamak*⁶⁹⁴ şeklindeki düsturun; temelde havfin hakikatini barındırdığı fark edilmektedir.⁶⁹⁵

2. RECA

Tasavvuf ıstılâhında recâ, “*Va'd edilenlerin güzelliği sebebiyle gönlün sevinmesi; cömertlik, kerem ve iyilikten dolayı harekete geçmesidir*”⁶⁹⁶ şeklinde tanımlanmıştır. Bir başka yönüyle recâ “*Allah'ın celâl tecellilerini kemâl gözüyle görmektir.*”⁶⁹⁷ Sûfîler için birçok ayet ve hadis recâyı açıklamada kaynak teşkil etmiştir.⁶⁹⁸

Tabakât'ta recâ kavramının tek başına kullanımı olmakla birlikte daha çok havfla beraber ele alındığı görülmektedir.⁶⁹⁹ İnsanın nelere karşı recâsının/ümidinin olacağı belirtilmiş ve bu minvalde kişiye fayda sağlayacak recâ açıklanmıştır. Ayrıca havf ve recâ dengesi üzerinde hassasiyetle durulmuş; söz konusu kavramların birbirini tamamladığına vurgu yapılmıştır.

Tabakât'ta recânın ilk kullanımına İbrahim b. Edhem'de rastlanılmaktadır. İbrahim b. Edhem, Eslem b. Yezid el-Cühenî ile olan diyaloglarında dünyayı terk etmesinin sebebini “zühd ve Allah'ın mükâfatına olan recâ” şeklinde açıklamıştır. Cühenî, mükâfatın nefsi ancak sabırlı olmaya alıştırdığında verileceğini bildirmiştir.⁷⁰⁰ Bu cümlelerden recânın gerçekleşmesi için sabrın gerekliliği ve kişiyi zühde sevk etmede önemli bir etken olduğunu anlamaktayız. Sonraki dönemlerde de Allah'a karşı recâda sabır üzere olmak tavsiye edilmiştir.⁷⁰¹

Recâ hususundaki ilk tanım ise Hâris el-Muhâsibî'ye aittir. Kendisine recâ sorulduğunda “*Allah Teâlâ'nın fazlını ve rahmetini ummak ve ölüm gelince doğru hüsnüzan sahibi olmaktır*” diyerek cevaplamıştır. Muhâsibî, burada ilâhî lütfun

⁶⁹⁴ Sülemî, *Tabakât*, s. 8.

⁶⁹⁵ Harrâz da buna değinmiştir. Ona göre kişi, havf ile sükunet bulduğu için Allah'tan sakınması artar. Allah'ı kalbinde yücelttiği için levmin edenin levminden korkmaz. Allah'ın dışındaki şeyler büyüklüğünü yitirir. Ebû Saîd Harrâz, *Doğruluk Kitabı Allah'ın İpine Nasıl Sıkı Sıkı Tutunuruz?*, s. 66.

⁶⁹⁶ İbn Fûrek, *el-İbâne*, s. 225.

⁶⁹⁷ İbn Fûrek, *el-İbâne*, s. 225.

⁶⁹⁸ Serrâc, *el-Lüma'*, s. 61; Sülemî, *Tasavvufun Temel İlkeleri Sülemî'nin Risâleleri, İşlemlerin Dereceleri*, s. 24.

⁶⁹⁹ Ayrıca *Tabakât*'ta recânın tek başına kullanımının, havfin tek başına kullanımından daha az olduğu görülmektedir.

⁷⁰⁰ Sülemî, *Tabakât*, s. 14.

⁷⁰¹ Sülemî, *Tabakât*, s. 270.

yanında ölüm anındaki hüsnüzannı dahil ederek⁷⁰² dünya hayatını sonlandırıncaya kadar recânın gerekliliğine dikkat çekmiştir.⁷⁰³

Tasavvuf literâtüründe recâyaya dair sözleriyle ve bu hâlin baskınlığıyla dikkat çeken sûfî Yahya b. Muâz er-Râzî olarak bilinmektedir.⁷⁰⁴ Nitekim Sülemî de *Tabakât*'ta Yahya b. Muâz'ı tanıtırken giriş cümlesinde “*Recâ ilminden bahsetmiş ve bu konuda çok güzel sözler söylemiştir*”⁷⁰⁵ diyerek onun recâdaki yetkinliğini ifade etmiştir. Ancak *Tabakât*'ta Yahya b. Muâz'ın recâ hususundaki görüşlerine rastlanılmamaktadır.

Recâ ile yakın anlamda kullanılan kavramlardan biri temennîdir. Recânın kişiyi çaba ve gayrete teşvik ettirici bir yönü varken temennî, tembelliğe sürüklemektedir. *Tabakât*'ta, recâ ile temennîdeki bu farkı dördüncü yüzyıl sûfilerinin ifade ettikleri görülmektedir.⁷⁰⁶ Örneğin Bündâr b. Hüseyin ve Ebû Osman b. Saîd b. Sellâm el-Mağribî, boş temennîlerden uzak durmayı öğütleyerek temennîde beliren nefsin isteklerine uyma, erteleme ve tembellik gibi olumsuz vasıfların tuzağına düşülmemesine dikkatleri çekmişlerdir.⁷⁰⁷ Burada ümidin, kişiyi ibadet ve tâate götürdüğünde recâ şeklinde isimlendirilerek değer kazandığını da anlamaktayız. Nitekim Abdullah b. Hubeyk el-Antâkî'nin, en faydalı recâyı amelleri kolaylaştıran recâ olarak açıklaması recânın gayrete bakan bu yönünü ortaya koymaktadır.⁷⁰⁸ Ancak kulun amel ve ibadetlerinden dolayı beklentiye girmesi ve bu nedenle tamamen kurtulacağını ümit etmesi yanlış görülmüştür. Zira Ebû Muhammed el-Cerîrî'nin Peygamberimizin hadisine atıfta bulunarak:

“Kim amelinin, kendisini en büyük veya en küçük arzusuna kavuşturacağını vehmederse yoldan sapmıştır. Çünkü Resûlullah (sas) “Sizden hiçbirinizi ameli kurtarmaz”⁷⁰⁹ buyurmuştur. İmdi

⁷⁰² Sülemî, *Tabakât*, s. 29.

⁷⁰³ Ebû Tâlip el-Mekkî de recânın bu yönüne değinmiştir. Ebû Tâlip el-Mekkî, *Kütü'l-Kulûb*, C. 2, s. 275.

⁷⁰⁴ Salih Çift, *Tasavvufta Sevgi ve Ümit Yolu Yahya b. Muaz'ın Tasavvufî Görüşleri*, s. 191-196.

⁷⁰⁵ Sülemî, *Tabakât*, s. 58.

⁷⁰⁶ Kuşeyrî de recâ ve temennîyi birbirinden ayırmaktadır. Temennî kişiyi tembelliğe sevk ederken recâ tam tersi gayreti öncüleemektedir. Bu sebeple temennî çirkin; recâ ise güzel bir vasıf olarak değerlendirilmiştir. Kuşeyrî, *er-Risâle*, s. 222.

⁷⁰⁷ Sülemî, *Tabakât*, s. 303, 314.

⁷⁰⁸ Sülemî, *Tabakât*, s. 80.

⁷⁰⁹ Buhârî, Rikâk 18; Müslim, Sıfatü'l-kıyâmet 71.

korkulandan kurtarmayan bir şey, umulana nasıl ulaştırır! Vuslata, yalnızca Allah'ın lütfuna doğru bir şekilde bel bağlayanın ulaşması ümit edilir.”⁷¹⁰

şeklindeki açıklaması konuyu özetlemektedir. Cerîrî'nin ifadelerinden kişiyi rehavete kapılmaktan kurtaran engelin havf olduğu anlaşılmaktadır. Yukarıda izah edilenler recânın çoğunlukla havfla birlikte kullanılmasının gerekçelerinden birini de açıkça ortaya çıkarmaktadır.

Cerîrî'nin üzerinde durduğu bir diğer mevzu, zühd ehliyle Hak yoldaki yiğitlerin karşılaştırmasını recâ ve havf kavramlarıyla yapmasıdır. O, recâyı zühd ehlinin yolu; havfi cengâverlerin sülûku olarak değerlendirmiştir.⁷¹¹ Yiğitler sülûklarında havfi/korkuyu dikkate aldıklarından dolayı gevşekliğe düşüp yanılmamak için temkinli davranırlar. Zâhidler ise recâlarını kaybetmedikleri için ibadet ve tâatlarında rağbetlidirler. Bu noktadan hareketle geneli kapsayarak zâhidler havfi ya da recâyı öne çıkarıyor yargısına ulaşamayacağını da belirtmek gerekmektedir. Çünkü meşrep ve tavırlarına göre zâhid ve sûfilerin bazıları havfi, bazıları recâyı öne çıkarırken; önemli bir kısmının da her ikisini dengelemeye çalıştığı görülmektedir.

Zira havf ve recânın dengelenmesi gerektiği birçok sûfi tarafından dile getirilmiştir. Örneğin Ebû Osman Saîd b. Sellâm el-Mağribî “*Nefsini ümide (recâ) alıştırarak tembelleşir, korkuya (havf) alıştırırsa ümitsizliğe düşer. Bu sebeple kişi kâh ümit kâh korkuyla olmalıdır*”⁷¹² sözüyle savunmuş; Hamdûn el-Kassâr ise melâmet yolunu “*Kaderiyye kadar Allah'tan korkmak, Mürcie kadar da ümitli olmaktır*”⁷¹³ şeklinde tanımlayarak yolunun esasını havf-recâ dengesi üzerine temellendirmiştir.

Süleyman ed-Dârânî'ye nisbet edilen “*Recâ havfa galip geldiğinde vakit fâsîd olur*”⁷¹⁴ sözü ilk bakışta havfi önceliyor gibi anlaşılabilir da aslında ikisinin de eşitlenmesine yönelik bir uyarıdır. Nitekim Hücvirî, Dârânî'nin bu sözünü şu şekilde izah etmektedir: Vakıt hâle uygun davranmak, emirlere uymaktır. Hâle uygun davranıldığı müddetçe havf/korku, kalbi sarmaktadır. Sadece havfin kalıp recânın bulunmaması kişiyi ye'se yani ümitsizliğe düşürür ki ona göre ye's şirktir. Kişide

⁷¹⁰ Sülemî, *Tabakât*, s. 156.

⁷¹¹ Sülemî, *Tabakât*, s. 157.

⁷¹² Sülemî, *Tabakât*, s. 313.

⁷¹³ Sülemî, *Tabakât*, s. 70.

⁷¹⁴ Sülemî, *Tabakât*, s. 40.

tevhidin korunabilmesi için havfla birlikte recânın bulunması gerekmektedir. Sadece recânın bulunduğu; havfin kaybolduğu durumda ise riayatkârlık azalmaktadır, bu durumda ise vakit fâsit olur. Bu nedenle vaktin muhafazası için havf gerekir. Havf ve recâ eşit olduğunda ise tevhid ve vakit korunmuş olur.⁷¹⁵

Recâ kavramıyla ilgili bahsi geçen bir başka konu havf-recânın kula perde olmasıdır. *Tabakât*'ta bu hususu ele alan Ebû Bekir el-Vâsîtî, kulun Allah'tan korkusunun O'nu cimrilikle suçlayacağı, ümitvar oluşunun ise Allah'a yönelik ithamda bulunabileceği tehlikesine dikkat çeker.⁷¹⁶ Onun bu yaklaşımı şöyle izah edilebilir: Havfla kul, sürekli ümitsizliğe kapıldığında Allah'a ulaşamayacağını veya amellerinin kabul edilmeyeceğini düşünerek ilâhi rahmeti daraltır ve kendisiyle Allah'ın cömertliği arasına engel koyar. Salt recâyâ büründüğünde ise Allah'ın amellerini her şekilde kabul edeceğine, mazur göreceğine inanarak Allah'ı itham etmiş olur. Kısacası tümüyle havfa yönelmek, Cenâb-ı Hakk'ı suçlamaya ve vermeyen bir tanrı anlayışına sebebiyet verirken; tümüyle recâyâ kapılmak da kullukta ihmalkârlığa neden olmaktadır.⁷¹⁷ Vâsîtî bir başka sözünde havf ve recâyı "*Kulun edepsizliğini dizginleyen iki yular*"⁷¹⁸ şeklinde tanımlayarak her iki kavramın birbirinin tamamlayıcısı olduğunu ifade etmiştir.

Dikkat çeken bir diğer husus havf ve recânın kendi türevleri açısından temel olmasıdır. Bünân el-Hammâl'in yedi kat sema ile sembolize ederek açıkladığı mertebeler bu hususu gözler önüne sermektedir. Bünân el-Hammâl, yedi kat göğe Allah'ın yarattıklarını ve ordusunu tâatlerine göre yedi makamda sıralayarak yerleştirmiştir. Dünya seması ehlinde olan birinci kattakilerin havf ve recâ, ikinci kattakilerin sevgi ve hüzn, üçüncü kattakilerin minnet ve hayâ, dördüncü kattakilerin şevk ve heybet, beşinci kattakilerin münâcât ve hürmet, altıncı kattakilerin inâbe ve tazim, yedinci kattakilerin minnet ve kurbiyet üzere itaat

⁷¹⁵ Hücvirî, *Keşfü'l-Mahcûb*, s. 178.

⁷¹⁶ Sülemî, *Tabakât*, s. 186.

⁷¹⁷ Bu konu başka bir açıdan şöyle de yorumlanmıştır: "*Kemal derecesine ulaşan ve vuslatı gerçekleştiren Allah dostları gelecekle ilgili endişeleri kalmadığı için havf ve recâ ile meşgul olmazlar. Çünkü bu haller kişinin huzur ve sükûna kavuşmasına engeldir. Nitekim Vâsîtî, "Havf kul ile Allah arasında bir perdedir. Hakkın tecelli ettiği gönülde havf ve recâ söz konusu olmaz" demiştir. Zira gerçek hedef Allah'ın sevgi ve rızâsını kazanmaktır; korku bu yolda kullanılan bir aletten ibarettir.*" Mustafa Kara, "Havf", İstanbul: Türkiye Diyanet İslâm Ansiklopedisi, 1997, C. 16, s. 528-531.

⁷¹⁸ Sülemî, *Tabakât*, s. 186.

ettiklerini söylemiştir.⁷¹⁹ Görüldüğü üzere her bir semaya birbirinin zıddı ve tamamlayıcısı iki kavram yerleştirmiştir. Havf ve recânın ilk semada yer almasının sebebi diğer makamların başlangıcı olması hasebiyledir. Çünkü korku yokken ondan neş’et eden tavır ve hallerin, recâ yokken ondan zuhur eden durum ve hallerin olması söz konusu değildir. Örneğin hüznü doğuran şey korku olduğu için önce korku sonra hüznün sıralanmış; havf ve recâyla başlayan mertebeler evrilerek diğer unsurlara yerini bırakmıştır.

Recâ havfin dışında ayrıca istikâmet, irâde, rıza, mârifet, yakîn, muhabbet kavramlarıyla ilişkilendirilmiştir. Örneğin Hâtim el-Esam, recâdan önce ihlâs ve istikamet sonrasında ise irade ve mârifet kavramlarıyla irtibat kurarak recâyâ neden olan ve sonucunu meydana getiren mertebeleri ihlâs-istikâmet-recâ-irâde-mârifet neden-sonucu kurarak recânın öncesindeki ve sonrasındaki mertebeleri bildirmektedir.⁷²⁰ Hâtim el-Esâm’dan farklı bir açıyla Amr b. Osman el-Mekkî recânın, rızanın gerçekleşmesiyle oluşacağını,⁷²¹ Ebû Bekir Muhammed b. Davud ed-Dükkî Allah’ı bilen kimsenin O’ndan ümitli olacağını, Rabbini bilmeyenin ise yaratılmışlara sığınacağını⁷²² bildirerek birisi rızanın, diğeri mârifetin sonucunda recânın tahakkuk edeceği değerlendirmesinde bulunmuşlardır. Ebû Ali er-Rûzbârî ise recânın yakîn ile kurduğu bağa işaret etmiştir. Ona göre en faydalı yakîn “*Hakk’ı gözünde yücelten, O’ndan başkasını değersizleştiren ve kalbinde korku ve ümidi yaşatan yakindir.*”⁷²³ Rûzbârî’nin bu yorumundan recânın da mahallinin tıpkı havf gibi kalp olduğunu anlamaktayız.⁷²⁴ Yine recâ kalbe mahsus bir diğer kavram olan muhabbetle de irtibatlandırılmıştır. Bu nedenle sûfilerin havf-recâ-muhabbet şeklindeki üçlü kullanımı dikkat çekmektedir. Söz gelimi havf-recâ-muhabbet üçlüsünü Hâtim el-Esâm taatin aslından sayarken,⁷²⁵ Ebû Ali el-Cüzcânî şu sözlerle tevhidle irtibatlandırmıştır:

“Üç şey tevhidin sağlamlığına delalet eder: Havf, recâ ve muhabbet. Havfin artması, cezaya uğrayacağını [vaîdi] bildiği için günahın fazla olmasından; recânın artması, va’di görüp hayırlı işler

⁷¹⁹ Sülemî, *Tabakât*, s. s. 177.

⁷²⁰ Sülemî, *Tabakât*, s. 49.

⁷²¹ Sülemî, *Tabakât*, s. 117.

⁷²² Sülemî, *Tabakât*, s. 288.

⁷²³ Sülemî, *Tabakât*, s. 225.

⁷²⁴ Sülemî, *Tabakât*, s. 26, 95.

⁷²⁵ Sülemî, *Tabakât*, s. 49.

yapmaktan; muhabbetin artması da ilahî lütufların farkına vararak çokça zikretmekten kaynaklanır. Havf ehli korkup kaçmaktan, recâ ehli istemekten, muhabbet ehli de mahbûbu anmaktan kendini alıkoymaz. Şu halde havf yakıp kavuran bir ateş, recâ aydınlatan bir nur, muhabbet ise nurların nurudur.”⁷²⁶

Görüldüğü üzere tarihsel süreçte ilk olarak zâhidlerin üzerinde durdukları ve zühd anlayışlarının temeline oturttukları havf ve recâ, tasavvufun teşekkül döneminde de etkisini korumuştur. Sûfiler özellikle bu iki tavrı diğer hal ve makamlarla bağlantı kurarak anlam bakımından zenginleştirmişlerdir. Recâ ile sâlik, iç dünyasında mâsivaya karşı beklentiye en aza indirgemeye çalışmış ve sadece Allah’tan ümitvar olmayı gaye edinmeyi amaçlamıştır. Kişinin bu tutumu, zahirî yaşantısına etki ederek zühd, sabır, irade, mârifet, muhabbet gibi olumlu durum ve hallerini aksettirmeyi sağlamıştır. Havf-recânın özel kullanımı için söylenecek ana esas ise sûfilerin, havf-recâ dengesini kurarak sâlikin yaşantısının düzene girmesini öğütlemeleridir.

3. KABZ-BAST

Tasavvuf ıstılâhında kabz, sâlikin “*Bir anda kalbine gelen, mânevî sıkıntı, huzursuzluk sebebiyle hissettiği tutukluk ve durgunluk halini*”⁷²⁷ bast ise “*Manevî ferahlık ve rahatlama halini*”⁷²⁸ ifade etmektedir. Kabz ve bast kelime anlamı olarak ayetlerde geçmektedir.⁷²⁹ Ancak sûfiler bu ayetleri işârî yorum yaparak tasavvufi boyutta açıklamışlardır.⁷³⁰

Tabakât’ta ise bu hususa dair ayet, hadis ve işârî yorum bulunmamaktadır. Kavram Bağdat, Şam ve Irak sûfilere tarafından hicri üçüncü yüzyılın sonlarından itibaren dördüncü yüzyılın bitimine kadar ki zaman diliminde kullanılmıştır. Eserdesûfilerin direk kabz ve bast tanımına rastlanmamış ancak ünsiyet, fenâ-bekâ, gaybet-huzur gibi irtibatlı kavramlarla konu izah edilmiştir. İlk kullanım ise Cüneyd el-Bağdâdî’ye aittir. Ona muhibbin en fazla üzüldüğü vakit sorulduğunda “*Kabza sebep olan bast zamanında*” diyerek:

⁷²⁶ Sülemî, *Tabakât*, s. 147.

⁷²⁷ Süleyman Uludağ, “Kabz”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi (DİA)*, İstanbul:Diyanet Vakfı İslam Araştırmaları Merkezi (İSAM), 2001, C. 24, ss. 44-45.

⁷²⁸ Abdurrezzak Tek, *Tasavvufî Mertebeler*, s. 168.

⁷²⁹ Bakara, 2/245, Furkan, 25/46.

⁷³⁰ Serrâc, *el-Lüma*, s. 403, Hücvirî, *Keşfü'l-Mahcûb*, s. 153, s. 433-434, Kuşeyrî, *er-Risâle*, Herevî, *Menâzil*, s. 165, Mahmud Esad Erkaya, *Kur'an Kaynaklı Tasavvufî Kaynaklar*, s. 292-294.

*“Sizi görünce berraklaşan bir meşrebim vardı
Zamanın eli ise bu saflığı bulandırdı”*⁷³¹

dizelerini okumuştur. Cüneyd’e yöneltilen sorudan kabz-bastın, muhibbin –ki ilk dönem metinlerinde yolun başındaki mürid anlamındadır- yaşadığı hallerden olduğu anlaşılmaktadır.⁷³² Müridin üzüldüğü vaktin kabz olması bast halinde kalmak istediğini göstermektedir. Çünkü bastta Allah’a yakınlık; kederden, mihnetten, günahattan, celâlî tecellilerden korunma vardır. Kişi bu anlarda Hakk’a teveccüh ettiğinden dolayı daima bastta olmak ister. Kabz halinde de Hak’la beraberlik vardır ancak mürid yolun başında olduğu için bunu idrak edememiştir. Buradan hareketle kabzın sonucunda bast yaşanabileceği gibi bast halinden sonra tekrar kabz halinin yaşanabileceği anlaşılmaktadır. Cüneyd konuyla ilgili örnek gösterdiği dizelerde kişinin Hakk’ı gördüğünde saflaştığını, araya zaman girdiğinde ise bu saflığın bozulduğunu dile getirerek önce bast halinde olanın sonrasında da kabz halini yaşayanın durumunu tasvir etmiştir.

Cüneyd sonrasında kavram onun öğrencisi Ebu Abdullah er-Ruzbârî ve akranı İbrahim el-Kassâr, Semnûn Muhib ile devam etmiştir. İbrahim el-Kassâr *“Peygamberler üns yaygısı üzerinde bast makamının tadına varırken, veliler kerâmet mertebeleriyle oyalanmaktadırlar”*⁷³³ diyerek bir taraftan üns ve bastın Peygamberlerin de mertebesi olduğunu söylerken diğer taraftan velilere kerametlere takılmaları ile ilgili eleştiride bulunmuştur. Kassâr’ın böyle bir eleştiride bulunması dönemindekilerin kerametlere gereğinden fazla önem verdiğini ve bu hususları onu rahatsız edecek şekilde konuştuklarını göstermektedir.⁷³⁴ İfade de üstü kapalı olarak amacın keramet değil Allah’a yakınlık olduğu vurgulanmıştır. Nitekim Peygamberler Allah’a olan yakınlıklarından dolayı bast halinde iken, velilerin bir kısmı yoldaki ibarelerle ve kerametlerle meşgul olarak Hak’tan uzaklaşmaktadırlar. Asıl yapılması gereken ise tam tersine kerametten uzaklaşarak ünse varılmasıdır. Bunun için

⁷³¹ Sülemî, *Tabakât*, s. 89.

⁷³² Bazı sûfiler havf-recâyı müridlerin, kabz ve bastı âriflerin halleri olarak değerlendirmiştir. Serrâc, *el-Lüma’*, s. 403, Kuşeyrî, *er-Risâle*, s. 152.

⁷³³ Sülemî, *Tabakât*, s. 198.

⁷³⁴ Sehl b. Abdullah et-Tüsterî, Cüneyd Bağdâdî, Bâyezîd Bistâmî gibi sûfiler kerametinin önemsizliğini çeşitli örneklerle izah etmişlerdir. Kuşeyrî, *er-Risâle*, s. 109, Süleyman Uludağ, “Keramet”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi (DİA)*, Ankara: Diyanet Vakfı İslam Araştırmaları Merkezi (İSAM), 2002, C.25, s. 268.

Hakk'ın dışındaki her şeyden yüz çevirerek Allah'a kullukta ve yönelişte sadece O'nu amaç edinmek gerekmektedir. Ayrıca bastla ünsün birbiriyle irtibatlı olduğu da anlaşılmaktadır.

Cüneyd'in öğrencisi Ebû Abdullah er-Rûzbârî ise kabz-bastı, fenâ-bekâ ve gaybet-huzur ile irtibatlandırmaktadır. “*Kabz fenânın sebeplerinin, bast da bekânın sebeplerinin ilkidir. Kabzda olanın hali gaybet, bastta olanın hali huzurdur. Kabzda olanın sıfatı hüznün, bastta olanın sıfatı ise sürûrdur*”⁷³⁵ şeklinde sebep-sonuç ilişkisi kurmuş, kabzı fenâyâ, bastı bekâyâ taşıyan bir basamak görmüştür. Kabza düşen kimsenin Hak'tan uzak kalma, Hakk'ın sınaması gibi şeylerle karşı karşıya kalması aciziyetini ortaya çıkarmaktadır. Bu da kişiyi bir anlamda fenâyâ götürmektedir. Zira fenâda da insanın benlik iddiasından, nefisinden uzaklaşması, yok olması vardır. Bekâda ise Hakk'ın isim ve sıfatlarının yerleşmesi söz konusudur. Kabzı gaybetle, bastı huzurla irtibatlandırması; gaybette kaybolma ile nefisten kopmanın, huzurda ise Hak'la buluşma halinin benzerliğindedir. Bu açıdan bakıldığında yukarıdaki kavramlar iki gruba ayrılmaktadır. Kopma grubu kabz-fenâ-gaybet; buluşma grubu ise bast-bekâ-huzurdur. Kabz halinde ayrılık olduğu için hüznün, bast halinde vuslat olduğu için sürur sıfatı hâkim olmuştur.

Ebû Abdullah er-Rûzbârî başka bir sözünde ise söz konusu kavramlarla mevzuyu farklı boyutta izah etmiştir. Rûzbârî, hayrette kalan ile bir hâlin özlemini çekerek çaba gösteren arasında “*Bir hale iştiyak duyan kimse, o hale [ulaşıp da] hayrette kalandan daha üstündür. Yoksa yaşadığı halde hayrette kalan, ona iştiyak duyardan daha üstün değildir. Bu, Hakk'ın [sâliki] fenâ ile kabza, bekâ ile de basta düşürmesidir*”⁷³⁶ şeklinde karşılaştırma yapmıştır. Buradaki hayret durağanlığı yani bulunduğu yerde kalmayı, iştiyak ise sürekliliği/devamlılığı ve gayreti ifade etmektedir. İştiyak devamında terakkîyi getirirken; hayrette bulunulan mertebeden çıkamamak vardır. Bu açıdan Rûzbârî, devam etmek ile kalmak arasında bir kıyasta bulunmuştur. Seyir süreklilik iktiza ettiği için varılan yerden daha ilerisi her zaman vardır. Hayrette kalan ise bir sonrayı göremez. Bu yüzden sûfiler nezdinde iştiyak tercih edilmiştir. Bir başka deyişle iştiyak bilinçliliği, hayret ise bilinçsizliği ifade etmektedir.

⁷³⁵ Sülemî, *Tabakât*, s. 326.

⁷³⁶ Sülemî, *Tabakât*, s. 327.

Ebu Abdullah er-Rûzbârî'nin dayısı Ebu Ali er-Rûzbârî ise kişinin kendisini bazen bast makamında sanarak aldanabileceği uyarısını yapmıştır. Buradaki aldanma, sâlikin günah işlemesine rağmen Allah'ın lütufta bulunmasını Allah'ın ona bast ile muamele ettiği vehmine kapılarak tövbeyi ve yönelişi terk etmesine dayalıdır.⁷³⁷

Bunun gibi vehimlere düşmemek için sûfiler kendilerini teyakkuzda hissettirecek yöntemler uygulamışlardır. Bunlardan biri de hicri üçüncü yüzyıllarda ortaya çıkan melâmî tavidir. Melâmet ehli yaptıklarını beğenmeyerek ve kendine pay çıkarmayarak nefsinin kınamakta, daha da ötesinde başkasının kınamasına aldırılmamaktır. Hal böyle olunca kişi hata yapıp kabza uğradığında yapılan kınama, melâmet ehlini aldanmada koruduğu için⁷³⁸ bir bakıma bast haline ulaştırdığı düşünülebilir. Nitekim Cüneyd'in akranı Irak şeyhlerinin büyüklerinden Semnûn'un⁷³⁹ şiiri bu bağlamda aktarılabilir:

*“Kınayınca beni, kabz halinden kurtulup bast haline geçiyorum
Yine kınamasıyla korkularım ortadan kalkıyor”*⁷⁴⁰

Sonuç olarak *Tabakât*'tan hareketle kabz ve bastın fenâ ve bekâya hazırlayan bir yönünün bulunduğu anlaşılmaktadır. Gaybet içerisinde kabz ve fenâ hallerini, huzur ise bast ve bekâ hallerini barındırmaktadır. Genel itibariyle hâllerin her ne kadar anlık ve vehbî tarafı baskın olsa dahi sûfiler burada da istek ve gayretin önemine işaret ederek ayağı yere basan bir tasavvuf çerçevesi çizmiştir. Yine buna paralel bir diğer husus birtakım olağanüstü hâlleri yaşamamanın esas amacı teşkil etmediğini belirtmeleri ve keramete değer atfetmemeleridir. Öte yandan kavram kullanımının Bağdat civarında yoğunlaşıp Horasan sûfilere tarafından dile getirilmemesi dikkat çekmektedir.

4. GAYBET-HUZUR

Tasavvuf istilâhında gaybet “*Manevî aleme dalan, kendini ilâhi tecellileri temâşâyâ kaptıran sâlikte görülen bir “dalgınlık hali”, kendinde ve çevresinde olup bitenleri*

⁷³⁷ Sülemî, *Tabakât*, s. 225.

⁷³⁸ Ebu'l-Alâ Afifi, *İslam Düşüncesi Üzerine Makaleler*, 2.b., İstanbul: İz Yayıncılık, 2011, s. 140-144.

⁷³⁹ Semnûn, Bağdat sûfilerinden sayılsa da melâmet ehlinin eğilimlerine sahiptir. Abdullah Kartal, “Semnûn b. Hamza”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi (DİA)*, İstanbul: Diyanet Vakfı İslam Araştırmaları Merkezi (İSAM), 2009, C. 36, s. 499.

⁷⁴⁰ Sülemî, *Tabakât*, s. 113.

fark edememe halî”⁷⁴¹ huzur ise “*Sâlikin Hakk’ın huzurunda bulunduğunun şuur ve idraki içinde hareket etmesi veya daima Hakk’ı gönlünde hâzır bulması*”⁷⁴² şeklinde tanımlanmıştır. Gaybet ve huzur kavramları ayet ve hadislerde geçmemektedir. Fakat sûfiler işârî yorum üzerinden bazı ayetleri bu bağlamda açıklamışlardır.⁷⁴³

Nitekim *Tabakât*’ta da sadece Ebû Amr ed-Dımaşkî’nin “*Ramazan hilâlini görünce oruca başlayın, Şevvâl hilâlini görünce orucu bırakın*”⁷⁴⁴ hadisini işârî yorum yaparak huzurla açıkladığı görülmektedir. Ona göre hadiste hallerin tutarlı olmasına ve daim huzurda bulunmayı gözetmeye işaret edilmiştir. Yani kişinin iftar etmesi Allah’tan uzaklaşmasına, oruçlu olması ise Allah’a yakınlaşmasına sebebiyet vermemelidir. Zira sâlikin her iki halde de Hakk’ın huzurundaymış bilincini kaybetmemesi esastır.⁷⁴⁵

Tabakât’ta gaybet-huzur kavramları hicri üçüncü yüzyılın sonu ile dördüncü yüzyılın sonları arasında Bağdat sûfilerinden Cüneyd el-Bağdâdî, Hallâc-ı Mânsur, Ebû Bekir eş-Şiblî, Câfer el-Huldî, Ahmed b. Atâ er-Rûzbârî, Râsibî; Horasan sûfilerinden Ali b. Sehl el-Ezher el-İsbahânî, Ebû Bekir el-Vâsîtî, Ebü’l-Hüseyin Hind el-Fârisî, Ebü’l-Abbâs es-Seyyârî, Bündâr b. Hüseyin, Şam sûfilerinden Ahmed b. Atâ er-Rûzbârî tarafından kullanılmıştır.⁷⁴⁶ Konuya dair tanım bulunmamakla birlikte söz konusu kavramlar kabz-bast, yakîn, ünsiyet, zevk, vecd ve cem-tefrika kavramlarıyla ilişkilendirilerek açıklanmıştır.

Hücvirî, yukarıda ismi geçen bazı sûfilere de sıralayarak İbn Atâ, Hallâc-ı Mânsur, Bündâr b. Hüseyin, Ebû Hamza el-Bağdâdî, Ebû Bekir eş-Şiblî’nin gaybet halini, huzur halinden üstün kabul ettiğini; İbn Hafîf, Muhâsibî, Cüneyd el-Bağdâdî, Sehl b. Abdullah et-Tüsterî, Ebû Hafs el-Haddâd, Cerirî ve Husrî’nin ise huzur halini, gaybet halinden üstün saydığını belirtmiştir.⁷⁴⁷ *Tabakât*’ta konuya dair böyle bir ayrıma rastlanmamıştır.

⁷⁴¹ Seyyid Şerif Cürcânî, *Tarifât Tasavvuf Istılahları*, çev. Abdülaziz Mecdi Tolun, İstanbul: Litera Yayıncılık, 2014 s. 60; Süleyman Uludağ, *Tasavvufun Dili*, s. 462.

⁷⁴² Süleyman Uludağ, *Tasavvufun Dili*, s. 467.

⁷⁴³ Yusuf, 12/31, 50; Meryem 19/26.

⁷⁴⁴ Buhârî, Savm 11; Müslim, Sıyâm 18.

⁷⁴⁵ Sülemî, *Tabakât*, s. 168.

⁷⁴⁶ Ali b. Sehl el-Ezher el-İsbahânî, İbrahim b. Havvas, Hallâc, Şiblî, Cafer el-Huldî, Bündâr b. Hüseyin, Husrî, Râsibî bazı sözlerinde huzurdan, Ebü’l-Abbâs ed-Dîneverî ise gaybetten dolayı olarak bahsetmiştir. Sülemî, *Tabakât*, s. 139, 172, 190, 213, 216, 282, 304, 322, 336, 308-309.

⁷⁴⁷ Hücvirî, *Keşfü’l-Mahcûb*, s. 292-293.

Tabakât'ta gaybet kavramını ilk Cüneyd el-Bağdâdî kullanmaktadır. O, “*Vecdle olan kurbiyet cem; beşeriyetle olan gaybet ise tefrikadır*”⁷⁴⁸ diyerek gaybetin halkla olan kısmını tefrikayla ilişkilendirmiştir.⁷⁴⁹ Horasanlı sûfî Ebû Bekir el-Vâsîtî “*Kalbin hayatı Allah Teâlâ ile dir; dahası kalplerin bekâsı Allah’la beraberliktedir. Daha da ötesi Allah’tan gaybet Allah’ladır*”⁷⁵⁰ diyerek gaybetin mahallinin kalp olduğunu, kalbin ise yalnızca Allah’la sonsuz bir hayata kavuşacağını bildirmiştir. Böylece Allah’tan gaybetin de Allah’la olduğunu belirterek gaybetin üst derecesine atıf yapar. Horasanlı bir diğer sûfî Ebü’l-Abbâs ed-Dîneverî insanla Tanrı arasındaki bağı gaybetle ifade etmiştir. O, insanları eşyadan yola çıkarak Allah’a ulaşanlar, Allah’la gaybet halinde olup buradan hareketle eşyaya ulaşanlar ve sadece eşyayı görenler -ki bunlar eşyanın dışına çıkamazlar- şeklinde üç gruba ayırmıştır.⁷⁵¹

Huzur kavramının ilk kullanımına ise Cüneyd el-Bağdâdî’nin akranı Ali b. Sehl el-Ezher el-İsbahânî ve onunla aynı dönemde yaşayan Hallâc-ı Mansûr’da rastlanmaktadır. İsbahânî, huzur ve yakîn arasında bir kıyas kurmuş, huzur halini yerleşik olduğu için yakînden daha üst mertebede görmüştür. Yakîn ise hâtır olduğu için deşikendir.⁷⁵² Hücvirî, İsbahânî’nin bu sözünü huzurun kalbi mesken etmesi sebebiyle kişiyi gaflete düşürmediğini; yakînin ise hâtırdan sayıldığı için kişiyi bir yerde karar kıldırmadığını dolayısıyla da yakîn sahibi kimsenin halinin deşikebileceğine dikkat çekerek yorumlamıştır. Bu bağlamda huzur ehlini ilâhî huzurdaki, yakîn ehlini ise eşikteki kimsenin haline benzemiştir.⁷⁵³ Huzur ehli her şeyden bağı kesmiş halde huzurda iken yakîn sahibinde bu uzaklaşma ve kopma tam anlamıyla gerçekleşmemektedir.

Yukarıdaki açıklamalardan anlaşılacağı üzere gaybet ve huzur, Allah dışındakilerden bağı tamamen koparma halidir. Bündâr b. Hüseyin “*Her kim Hakk’ın huzurunda bütünüyle her şeyden vazgeçmezse, gerçekte her şeyi kaybeder ki, bu da Allah*

⁷⁴⁸ Sülemî, *Tabakât*, s. 85.

⁷⁴⁹ Cüneyd’le aynı dönemde yaşayan Hallâc-ı Mansûr ise konuyu Hz. Musa’dan (as) örnek vererek açıklamıştır. O Hz. Musa’nın nerede olursa olsun Hakk’ı görmesini gaybet halinde iken değil, “zâhiri bir müşâhede” ile olduğunu söylemiştir. Buradaki zahirî müşâhede “huzur” olarak anlaşılabilir. Gaybet ve huzurdan ziyade Hz. Musa’nın Allah’ı görmek istemesi üzerinde durulduğu için bu söze müşâhede bahsinde yer verilecektir. Sülemî, *Tabakât*, s. 189.

⁷⁵⁰ Sülemî, *Tabakât*, s. 187.

⁷⁵¹ Sülemî, *Tabakât*, s. 308-309.

⁷⁵² Sülemî, *Tabakât*, s. 138.

⁷⁵³ Hücvirî, *Keşfü’l-Mahcûb*, s. 207.

*Teâlâ'dır*⁷⁵⁴ sözü de yine bu minvalde değerlendirilebilir. İlahi huzurda olma bilinci içerisinde olan kişinin masivadan yüz çevirmesi öğütlenmiştir ki masiva bırakılmadığında çok şey elde edilmiş gibi görünse de aslolan kaybedilmiştir. Peki Allah dışındaki bağlardan kopulan bu hale nasıl ulaşılmaktadır? Hallâc-ı Mânsur *“Hak, ibadet ve tâatlerle kendisine yönelinen ve bağlanılan zâttır. Dolayısıyla O'ndan başkası ne müşâhede ne de idrak edilebilir. O'nu gözetmenin neticesinde vasıflar kazanılır; O'nunla cem olmakla huzura erilir”*⁷⁵⁵ sözüyle huzuru yakalayabilmenin yöntemini açıklamaktadır. O'na yöneldiğimizin öncelikli tezahürü olarak ibadetlere sıkıca sarılmak bunun sonucunda ise birtakım vasıflar kazanarak cem mertebesine ve huzura ulaşmaktır.

Gaybet ve huzurun bir yönü de içerisinde gaybı, bilinmeyi barındırmasıdır. Zira gaybette kalp, tüm ilişkilerden soyutlanmak suretiyle ilahî tasarrufun hissettirilme halini yaşamaktadır.⁷⁵⁶ Bu soyutlanma, sonrasında arınma ve huzur haline dönüşmektedir. Cafer el-Huldî'nin nefsin ve kalbin olmak üzere iki tür seyahatten bahsederek kalbin seyahatini gaybı müşâhede ile irtibatlandırması birtakım gaybî hallerin kişiyi huzur duygusuna ulaşmaya hazırladığını göstermektedir.⁷⁵⁷ Nitekim Bağdat sûfilerinden Ebû Bekir eş-Şibli'ye⁷⁵⁸ *“Mârifet ehlinin kalpleri neye özlem duyar?”* diye sorulduğunda *“Gaybe dair yaşadıkları ilk hallerine özlem duyarlar. Zira o zamanlar huzurda olmadıkları halde, huzurda imiş gibi dikkatli ve titiz davranırlardı”* cevabını vermesi ve:

*“Seninle tanıştığımız yeri Allah bereketlendirsin,
Eğer bu yer olmasaydı, kalbim aşkın yeri olmazdı”*⁷⁵⁹

beyitini okuması yine bu minvaldedir. Bununla birlikte huzura erişme ümidinin kişiyi daha hassasiyetli davranmaya sevk ettiği de vurgulanan bir diğer husustur.

⁷⁵⁴ Sülemî, *Tabakât*, s. 304.

⁷⁵⁵ Sülemî, *Tabakât*, s. 190.

⁷⁵⁶ M. Nedim Tan, *Bir Dinî İdealin İfade Biçimleri Râbia el-Adeviyye'den Kalanlar*, İstanbul: Pinhan Yayıncılık, 2020, s. 224.

⁷⁵⁷ *“Mücâhedeler seyahatlerde ortaya çıkar. Seyahat ise iki türdür: Nefsin seyahati, Allah dostlarını görmek veya Hakk'ın kudretinin eserlerinden ibret almak gayesiyle yeryüzünde dolaşmaktır. Kalbin seyahati ise melekût âleminde dolaşarak kişiye gaybın müşâhedelerinin bereketlerini göstermek içindir. Böylece kalp gaybı müşâhede etmesi sebebiyle gelen vâridlerle huzur bulur, nefis de ilahî kudretin eserlerinin bereketiyle arzuları hususunda mutmain olur.”* Sülemî, *Tabakât*, s. 282.

⁷⁵⁸ Horasan asıllı olan Şibli Bağdat'ta yetişmiştir.

⁷⁵⁹ Sülemî, *Tabakât*, s. 217.

Mervli sûfi Ebü'l-Abbâs es-Seyyârî, kişileri meratibe ayırmış, Hakk'ın huzurunda olanların elbisesinin takvâ olduğunu “*Takvâ elbisesi daha hayırlıdır*”⁷⁶⁰ ayetiyle delillendirmiştir.⁷⁶¹ Huzurda bulunanlar -ayetin nitelendirmesine binaen- en hayırlı elbiseye sahip olması yönüyle en üst mertebeye yerleşmektedir. Râsibî de “*Allah peygamberleri mücâlese (huzurunda ağırlamak), ârifleri muvâsale (onlara kavuşmak), sâlihleri mülâzeme (sürekli iyi hal üzere bulundurmak) müminleri de ibadet ve mücâhede için yaratmıştır*”⁷⁶² diyerek bir hiyerarşi kurmuştur. Seyyârî, dolaylı olarak huzur anlamı taşıyan mücâleseyi Peygamberlerin mertebesinde konumlandırarak en üst makama yerleştirmiştir. Müminleri ibadet ve mücâhedeyle eşleştirmesi sûfiler indinde ibadetlerin en temel esası teşkil etmesi hasebiyledir. Aslında mücâlesede olduğu gibi muvâsele ve mülâzeme de içinde huzuru barındırmaktadır. Öyle ki Peygamberler huzurda bulunma halini hiç kaybetmeyerek, ârifler sonrasında kavuşarak, müminler ise ibadetleriyle huzur halini yakalamaktadırlar. Burada huzurun kuşatıcılığı görülmektedir. Nitekim İbrahim b. Havvâs:

*“Gizlilik ortadan kalktı, kavuşmada huzur varmış
Âşık mâşuku olmadan nasıl şifa bulsun?”*⁷⁶³

Diyerek yakardığı beyitte de kavuşma halindeki huzuru dile getirmektedir. Zikredilen huzur kavramı hem kavuşmanın sonrasındaki huzur hem de hakkın huzurunda olmanın beraberinde getirdiği itmi'nana erme hali manasında anlaşılabilir. Vuslatın rahatlama, itmi'nan şeklindeki yansıması metinlerde daha çok “raha-isteraha” kelimeleriyle karşılandığı görülmektedir. Bu ibareler huzurda olmayı dolaylı olarak ifade etmektedir. Çünkü kalpte meydana gelen huzur ve üns hali kişiyi ilâhî huzura taşıyan etmenlerdendir.

Huzur, vuslatın yanında ünsiyetle de bağlantılı olarak kullanılmıştır. Şiblî'ye “*Tecelliye mazhar olmakla ârif olunur mu?*” diye sorulduğunda “*Sabit olmayan bir şeyle [âriflik] nasıl mümkün olabilir? Zâhir olmayan bir şeyden nasıl mutmain olunabilir? Ve aşikâr olmayan bir şeyle nasıl ünsiyet kurulabilir?*” demiş ve

⁷⁶⁰ el-A'râf, 7/26.

⁷⁶¹ Sülemî, *Tabakât*, s. 286.

⁷⁶² Sülemî, *Tabakât*, s. 336.

⁷⁶³ Sülemî, *Tabakât*, s. 172.

*“Birileri uzun süren aşkı dolayısıyla bir teselli bulabilir
Ama ben Leyla’dan yana bu huzuru hiç tatmadım
Çünkü vuslat adına sahip olduğum yegâne şey,
Bir şimşek parıltısı gibi varlığı kuşkulu hayallerdir”⁷⁶⁴*

beyitlerini okumuştur. Vuslat, huzura taşıyan;⁷⁶⁵ ünsiyet de huzurda kalmaya sebep olan amillerdendir. Husrî’nin bu meyanda “*Ne zaman daralıp canım sıkılacak olsa, bir türlü rahat edemem de bast halindeki ünsiyetim ve sevgimin duruluğunda, her türlü kederden uzak olarak yaşadığım nefesleri hatırlayarak huzura ererim*”⁷⁶⁶ diyerek şu beyti okumuştur:

*Beni Selma ile bir araya getiren zaman
Lütufta bulunmaya niyetli demektir*⁷⁶⁷

Gaybet ve huzur kabz, bast⁷⁶⁸ ve vecd gibi kavramlarla ise doğrudan irtibatlandırılmıştır. Şam şeyhlerinden Ahmed b. Atâ er-Rûzbârî’nin “*Kabzda olanın hali gaybet, bastta olanın hali huzurdur*”⁷⁶⁹ ve “*Zevk, vecd mertebelerinin ilkidir. Gaybet ehli ilahî feyizden yudumladığında [şürb] kendinden geçerken, huzur ehli onu yudumladığında ise hayat bulur*”⁷⁷⁰ sözleri mevzuyu temellendirmektedir. Gaybet, kabzda olanın hali olmakla birlikte zevk ve vecdin sonucunda meydana gelen bir durumdur. Huzur ise bast, bekâ ve ünsiyetle ortaya çıkmaktadır.

Gaybet ve huzura dair bir diğer mevzu hangisinin daha üstün olduğudur. Bununla ilgili klasik eserlerde birtakım yorumlar sunulsa da *Tabakât*’ta hangisinin üstün olduğuyula ilgili görüş beyan edilmemesi dikkat çekmektedir. Aksine kişinin gaybette de huzurda da halinin aynı olması gerektiği söylenerek birinin diğerinden üstün olmadığı dile getirilmiştir. Nitekim Ebû Bekir eş-Şiblî’ye “*Kişi ne zaman mürid olur?*” diye sorulunca onun “*Yalnızken de başkalarıyla da birlikte iken de huzurda da gaybette de hali değişmeyip aynı kaldığında*”⁷⁷¹ demesi bu yorumu desteklemekte, dolaylı olarak hangisi daha üstündür tartışmalarına cevap niteliği taşımaktadır.

⁷⁶⁴ Sülemî, *Tabakât*, s. 216.

⁷⁶⁵ Huzur “selvetün” kelimesiyle karşılanmıştır.

⁷⁶⁶ Huzur “istervaha” kelimesiyle ifade edilmiştir.

⁷⁶⁷ Sülemî, *Tabakât*, s. 322.

⁷⁶⁸ Gaybet ve huzurun kabz-bast ile irtibatına kabz-bast başlığında işlediğimiz için tekrarlamıyoruz.

⁷⁶⁹ Sülemî, *Tabakât*, s. 326.

⁷⁷⁰ Sülemî, *Tabakât*, s. 325.

⁷⁷¹ Sülemî, *Tabakât*, s. 210.

Birbirine zıt iki kavram arasında kıyas yapmaktan ziyade bu iki zıtlığı yaşayan kişinin her iki durumda da halinin aynı kalması üstünlük sayılmıştır. Çünkü birbirlerine zıt görüldüğü ölçüde birbirlerinin tamamlayıcısıdırlar. Bir başka deyişle gaybet ve huzur birlikteliği “*Gaybet, sebep ve başlangıç; huzur, netice ve nihayettir*”⁷⁷² cümlesiyle özetlenmektedir.

Sonuç olarak gaybet kendi benliğinden kopmanın, uzaklaşmanın zirvesini; huzur ise her daim huzurda olmanın idrakine varabilmeyi amaçlamıştır. Bir kavram uzaklaşmayı bir diğer kavram yakınlaşmayı öngörmektedir ancak ikisi de aynı merkeze ulaşmayı gaye edinmiştir. Bu açıdan bakıldığında gaybet ve huzur için “Allah her yerde hazır iken ona nasıl seyir yapılır?” cevabı aranacak ortak sorudur. İsbahanî’nin “*Kalbi ince bir anlayış sahibi olan kimse dünyadan ve dünya ehlinden yüz çevirir. Zira geçici mutlulukların peşinden koşmak kalbin cehaletindedir*” deyip:

*“Keşke ölüp huzura kavuşsaydım, çünkü ben
Her yaklaştım dediğimde uzaklaştım”*⁷⁷³

Sözlerini okuyarak dünyadan yüz çevirmeyi huzura ulaşmanın metotlarından saymıştır.⁷⁷⁴ O halde gaybet-huzur, kişinin idrak boyutunda Allah’a giden yolculuğu, bilinçsizlik halinden bilinç haline varışı, hulâsa huzurda olmaya doğru, huzuru idrak etmeye yönelmeyi ifade eden hallerin nüvesidir.

Tabakât’ta gaybet ve huzurla ilgili sözleri bulunanların *Keşfü’l-Mahcûb*’taki sûfilerle paralellik göstermesi bir başka önemli husustur. Kavramların gerek Bağdat sûfilere tarafından gerekse Horasan sûfilere tarafından dile getirilmesi ise her iki bölgede de kullanımının yaygın olduğunu göstermektedir. Sûfilerin diğer hallerde olduğu gibi gaybet ve huzurda da ibadet ve takvâdan bahsederek titiz davranılması gerektiğini önemle vurgulamaları şeriat-hakikat ikilisinin bütünlüğünü koruduklarının işaretlerindedir. Hallere dair yorumlarını yer yer beyitlerle kapalı şekilde ifade etmeleri hallerin sembolik dille anlatımının örneklerini sunmaktadır.

⁷⁷² Süleyman Uludağ, *Tasavvufun Dili*, s. 462.

⁷⁷³ Sülemî, *Tabakât*, s. 139.

⁷⁷⁴ Buradaki huzur “isteraha” kelimesiyle kullanılmıştır.

5. ÜNS

Bir tasavvuf terimi olarak üns, sâlikin Allah'ın tecellilerinin şuurunda olarak kalbinde O'na olan yakınlığı hissetmesidir.⁷⁷⁵ Kur'an-ı Kerim ve hadislerde üns geçmemektedir. Ancak sûfiler ayetlerde yakın anlamda bulunan kurb kelimesini ünsle ilişkilendirerek işârî boyutta yorumlamışlardır.⁷⁷⁶ *Tabakât*'ta ise ünsle ilgili ayet ve hadis bulunmamaktadır.

Kavram, hicri ikinci yüzyılın ortaları ile hicri dördüncü yüzyılın bitimine kadarki zamanda Bağdat, Horasan, Mısır sûfilerince ve mücâvir sûfilerden Ebû Said el-Arabî tarafından kullanılmıştır. Ünsü, ilk dönemlerden itibaren *Tabakât*'taki birçok sûfinin kullanması kavramın sürekliliği açısından önemlidir. *Tabakât*'ta konuyla ilgili dikkat çeken bir başka husus, ünsün heybetle birlikte zikredilmeyişidir. Zira klasiklerde üns, heybetle birlikte başlıklandırılmıştır.⁷⁷⁷

Tabakât'ta ünse dair ilk kullanım İbrahim b. Edhem bölümünde geçmektedir. Hızır'ın (as), İbrahim b. Edhem'e Allah'a, vahşetten kurtarıp O'nunla ünsiyete erdirmesi için dua etmesini söylemesi⁷⁷⁸ ünsiyetin zıddı olarak vahşetin de kullanıldığını göstermektedir.⁷⁷⁹ Başka bir pasajda Hızır'ın (as) yanındakilerden birisinin İbrahim b. Edhem'e “*Mahlûkatla ünsiyet halinde iken Allah'la ünsü ümit etme*”⁷⁸⁰ uyarısı “Kalben insanlardan uzaklaşıp Allah'la yakın olma” düstûrunu taşımaktadır. Bu izahın benzerleri sonraki dönemlerde birbirinden farklı bölgelerdeki sûfiler tarafından da ifade edilmiştir. Nitekim Fudayl b. İyâz,⁷⁸¹ Zünnûn el-Mısrî,⁷⁸² Seri es-Sakatî,⁷⁸³ Ebû Yezid el-Bistâmî,⁷⁸⁴ Yahya b. Muaz,⁷⁸⁵ Ruveyym b. Ahmed,⁷⁸⁶

⁷⁷⁵ Semih Ceyhan, “Üns”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi (DİA)*, İstanbul:Diyanet Vakfı İslam Araştırmaları Merkezi (İSAM), 2012, C. 42; Muhammet Mustafa Çakmaklıoğlu, *Tasavvuf*, s. 192.

⁷⁷⁶ Ebû Saîd el-Harrâz, *Kitabu's-Sıdk*, çev. Hacı Bayram Başer, s. 85-86; İbn Fûrek, *el-İbâne*, s. 278; Kuşeyri, *er-Risâle*, s. 175; Hücvirî, *Keşfü'l-Mahcûb*, s. 527; Herevî, *Menâzil*, s. 109; Mahmut Esad Erkaya, *Kuran Kaynaklı Tasavvuf Terimleri*, s. 227-229.

⁷⁷⁷ Konuyu ele alırken Hücvirî “Heybet- Üns ve Arasındaki Farklar” şeklinde; Kuşeyri “Heybet-Üns” şeklinde ele almıştır. bkz: Hücvirî, *Keşfü'l-Mahcûb*, s. 526; Kuşeyri, *er-Risâle*, s. 154.

⁷⁷⁸ Sülemî, *Tabakât*, s. 14.

⁷⁷⁹ Vahşet can sıkıntısı, hoşlanmama anlamına gelmektedir. Süleyman Uludağ, *Tasavvufun Dili*, s. 453.

⁷⁸⁰ Sülemî, *Tabakât*, s. 17.

⁷⁸¹ Sülemî, *Tabakât*, s. 6.

⁷⁸² Sülemî, *Tabakât*, s. 8.

⁷⁸³ Sülemî, *Tabakât*, s. 26.

⁷⁸⁴ Sülemî, *Tabakât*, s. 37.

Ebu'l-Abbas el-Mesrûk,⁷⁸⁷ İbn Atâ,⁷⁸⁸ Ebü'l-Hüseyin el-Verrâk,⁷⁸⁹ Ebû Hamza el-Horasânî,⁷⁹⁰ Ebü'l-Hasan el-Müzeyyin,⁷⁹¹ Ebû Bekir b. Yezdândâr,⁷⁹² Ebû Amr b. İsmail b. Nüceyd⁷⁹³ gibi sûfilerin bu bağlamdaki sözleri ünsiyetin esas anlamının devamlılığını göstermesi açısından önem arz etmektedir.

Tabakât'ta ünse dair ilk tanım ise Ebû Saîd el-Harrâz'a aittir. Ona üns sorulduğunda:

“Kalplerin Allah Teâlâ'ya yakın olmaktan dolayı haz duyması, O'nunla olmaktan dolayı sevinmesi, O'nunla hem hal olmaktan dolayı sükûnete ermesi ve tehlikeler karşısında O'nunla güvende olmasıdır. Buna mukabil Allah'ın da kalpleri, kendisine işaret eden şeylerden [her türlü müsebbibten] kurtarmasıdır ki, böylece kendisine işaret eden yine kendisi olsun. Kalpler Allah'la yumuşar ve O'ndan başkasının cefasına tahammül edemez.”⁷⁹⁴

şeklinde açıklaması kavrama daha kapsamlı bir tanım getirmiştir. Görüldüğü üzere Harrâz ünsü; yakınlık, vuslat ve emniyetle irtibatlandırarak bir bakıma bunları ünsün şartlarından saymaktadır. Kişide bunlar oluştuğunda Allah, kalbi sebep ve vesilelerden kurtararak ikiliği ortadan kaldırmaktadır ki bu da cem mertebesine işaret etmektedir. Buradan hareketle ünsün nihai noktasının cem olduğu anlaşılabilir.

Nitekim Tâhir el-Makdisî de “*Bir kimsenin hayatı, üns halısına basmadıkça ve kuds yaygısında yükselmedikçe güzel olmaz. Bu gerçekleştiğinde üns kudse, kuds de ünse [dâhil olarak] onu kendinden kaybettirir. Sonra bu kimse Kuddûs'ü müşâhede ettiği için bu ikisini de görmez*”⁷⁹⁵ sözüyle dolaylı olarak ceme işaret etmiş ve ünsü kudsle irtibatlandırmıştır. Kuds kişinin kendindeki sıfatlarından arınıp O'nun sıfatıyla bezenmek, Hakk'ın boyasıyla boyanmak demektir. Zira üns de kuds de Hakk'a yakınlık, O'na ayna olmaktır. Bu sebeple Kuddûs müşâhede edildiğinde sadece O kalmaktadır. Yani bunların hiçbirinin görülmemesi, birliği ifade etmektedir.

⁷⁸⁵ Sülemî, *Tabakât*, s. 60.

⁷⁸⁶ Sülemî, *Tabakât*, s. 103.

⁷⁸⁷ Sülemî, *Tabakât*, s. 142.

⁷⁸⁸ Sülemî, *Tabakât*, s. 162.

⁷⁸⁹ Sülemî, *Tabakât*, s. 183.

⁷⁹⁰ Sülemî, *Tabakât*, s. 202.

⁷⁹¹ Sülemî, *Tabakât*, s. 242.

⁷⁹² Sülemî, *Tabakât*, s. 258.

⁷⁹³ Sülemî, *Tabakât*, s. 294.

⁷⁹⁴ Sülemî, *Tabakât*, s. 135.

⁷⁹⁵ Sülemî, *Tabakât*, s. 165.

Ünsiyet; yukarıda bahsi geçen kavramların dışında hikmet, sabır, edeb, mârifet, kuds, huzur,⁷⁹⁶ bast, şevk ve muhabbet kavramlarıyla da irtibatlandırılmıştır. Harrâz “*Hikmeti kendisiyle ünsiyet kursunlar diye kullarına bir rahmet kıldı*”⁷⁹⁷ diyerek ünsle hikmet arasında bağlantı kurmuş; Ebû Abdullah b. Sâlim el-Basrî, nefsin isteklerine sabreden kimseyi Allah’ın ünsiyet makamına erdireceğini bildirerek sabırla ünsü ilişkilendirmiştir.⁷⁹⁸ Burada Basrî’nin ünsiyetten makam olarak bahsetmesi; onun kavramı bir makam olarak değerlendirebileceğini akıllara getirmekle birlikte makamı genel olarak menzil, basamak anlamında kullandığı da düşünülebilir. İbn Atâ “*Peygamberlerin âdâbıyla edeplenen üns ve inbisat halısına oturmaya layıktır*”⁷⁹⁹ diyerek Peygamberlerin âdâbını uygulamayı Allah’a yakın olmanın şartlarından saymaktadır. Yahya b. Muâz ise mârifetle ünsü ilişkilendirmiştir. O, mârifet ehlinin Hak’tan başkasıyla ünsiyet kurmayacağını “*Mârifet ehli, yeryüzünde Allah’tan başka her şeyden uzak kalan kimselerdir. Onlar hiç kimseyle ünsiyet kurmazlar*”⁸⁰⁰ sözüyle açıklamıştır.

Ebû Muhammed el-Cerirî ile ilgili bölümde bast ile ünsiyet bir arada kullanılmıştır. Cerirî’ye “*Ünsiyet halısı üzerinde idim, benim için bast makamına doğru bir yol açıldı. Ancak bir kusur işledim ve makamımdan perdelendim. Tekrar ona nasıl ulaşabilirim? Daha önceki mertebeme nasıl ulaşacağımı gösterir misin?*” diye sorulduğunda Cerirî ağlamış ve ardından “*Kardeşim! Herkes bu hususun sıkıntısını çekiyor*”⁸⁰¹ diyerek bu hali ifade eden bir şiir okumuştur.⁸⁰² Cerirî’ye soru soran kimsenin ifadelerinden ünsiyetin bastla sonuçlanacağı anlaşılmaktadır. Bunun tam tersine Irak sûfilerinden Ebû Bekir eş-Şibli’nin talebesi Ebü’l-Hasan el-Husrî ise ünsiyetin bast halinde ortaya çıkacağını belirterek “*Ne zaman daralıp canım sıkılacak olsa, bir türlü rahat edemem de bast halindeki ünsiyetim ve sevgimin*

⁷⁹⁶ Ebû Bekir eş-Şibli’nin ünsiyeti, huzurla birlikte ele aldığı kısım huzur bölümünde işlendiği için burada tekrarlanmamıştır.

⁷⁹⁷ Sülemî, *Tabakât*, s. 136.

⁷⁹⁸ Sülemî, *Tabakât*, s. 264.

⁷⁹⁹ Sülemî, *Tabakât*, s. 160.

⁸⁰⁰ Sülemî, *Tabakât*, s. 60.

⁸⁰¹ Sülemî, *Tabakât*, s. 157.

⁸⁰² “*Bu diyarda dur, işte şunlar onların izleri
Özlem ve muhabbetle sevgililere ağlıyor
Kaç kez geçip orada durdum; sormak için onları
Bir bilene, bir doğru sözlüye ya da bir merhamet edene;
Aşk perisi belirip bana cevap verdi,
Sevdiğinden ayrı kaldın da kavuşmaya can atıyorsun*” Sülemî, *Tabakât*, s. 157.

duruluğunda, her türlü kederden uzak olarak yaşadığım nefesleri hatırlayarak huzura ererim” demiştir.⁸⁰³ Husrî'nin bu cümlesi bastan sonra ünsiyetin geldiğine kaynaklık etmektedir. Nitekim tasavvufî eserlerde genel olarak havf-reca, kabz-bast, heybet-ünsiyet sıralaması yapılmaktadır.⁸⁰⁴

Ünsiyetle ilintili kavramların en başında muhabbet/sevgi gelmektedir. Söz gelimi Ali b. Sehl el-İsbahânî “*Muhibler Allah'la üns ve O'na iştiyak halinde yaşarlar*”⁸⁰⁵ ifadesiyle muhipten ünsün ayrılmadığını vurgulamakta, Ebû Bekir el-Vâsîtî, “*Muhabbet şevki, şevk de ünsü gerektirir. Her kim şevk ve ünsü kaybederse muhib olmadığını bilsin*”⁸⁰⁶ cümlesiyle ünsü muhabbet ve şevk kavramlarıyla açıklamaktadır.⁸⁰⁷

Sûfiler ünsiyet konusunda; insanlara, velâyet ehline karşı ünsiyet; dertlere, zenginliğe ve fakirliğe karşı ünsiyet; Allah'ın zikrine karşı duyulan ünsiyet şeklinde açıklamalarda bulunarak aslında ünsiyetin çeşitlerinden bahsetmişlerdir.⁸⁰⁸ Örneğin Zünnûn el Mısırî insanlarla ünsiyet kuranı Firavun'un yaygısına oturmuş olarak nitelemektedir.⁸⁰⁹ Ahmed b. Âsım el-Antâkî insanlarla ünsiyeti kötü görmüşken, dostlarla -ki buradaki dost Hakk'ın dostu şeklinde anlaşılabilir- ünsiyeti güzel görmüştür.⁸¹⁰ Yine bu minvalde Ali b. Sehl el-İsbahânî “*Allah'la ünsiyet, Allah'ın veli kulları dışında insanlardan uzaklaşmaktır. Çünkü Allah dostlarıyla ünsiyet, Allah'la ünsiyet demektir*”⁸¹¹ diyerek insanlar arasından bir derecelendirmeye gitmiştir. Ebû Saîd b. el-A'râbî dertlerle ünsiyet sağlayabilmeyi,⁸¹² Semnûn Muhib zenginlik yerine fakirlikle ünsiyet kurulmasını öğütlemiştir.⁸¹³ Ali et-Tirmizî Allah'ın zikriyle daimî olarak ünsiyet kurmayı Allah'ı gerçek manada sevmenin alameti

⁸⁰³ Sülemî, *Tabakât*, s. 322.

⁸⁰⁴ Hücvirî, *Keşfü'l-Mahcûb*, s. 433-434; Kuşeyrî, *er-Risâle*, s. 154; Süleyman Uludağ, *Tasavvufun Dili*, s. 451.

⁸⁰⁵ Sülemî, *Tabakât*, s. 138.

⁸⁰⁶ Sülemî, *Tabakât*, s. 186.

⁸⁰⁷ Bunun tam tersi görüşte olanlar da vardır. “*Muhabbetten sonra gelen, şevk, üns, rıza vb. bütün makamlar onun semereleri ve tâbileridir*” Afîfî, *Tasavvuf: İslâm'da Manevî Hayat*, s. 213. Gazzalî, *İhya*, c.4, s. 280.

⁸⁰⁸ Hücvirî de bununla benzer şekilde “*Şayet üns mümkün olursa, O'nun zikri ile (ünsiyet etmek) mümkün olur. Zikri ise O değil, O'ndan başkadır. Çünkü O'nu zikretmek kulun sıfatıdır.*” söylemiştir. Hücvirî, *Keşfü'l-Mahcûb*, s. 527.

⁸⁰⁹ Sülemî, *Tabakât*, s. 10.

⁸¹⁰ Sülemî, *Tabakât*, s. 76.

⁸¹¹ Sülemî, *Tabakât*, s. 139.

⁸¹² Sülemî, *Tabakât*, s. 275.

⁸¹³ Sülemî, *Tabakât*, s. 113.

görmüştür.⁸¹⁴ Ebû Hamza el-Horasânî ise ünsiyetin kişide nasıl oluşacağını yöntemini belirtir. Ona göre kişi, nefsinden uzaklaştığında kalbi Allah’la muvafakatla ünsiyet bulacaktır.⁸¹⁵

Zünnûn el-Mısırî, ünsün en alt derecesini “*Cehenneme atılsa bile kişinin umduğu şeyle ilgili beklentisini kaybetmemesidir*”⁸¹⁶ şeklinde belirtir. Cümleden ünsten umut edilenin Cenab-ı Hak’la birliktelik olduğu anlaşılmaktadır. Zünnûn’a göre ayrılığa düşse bile yine de bu yakınlığı dilemesi kişinin ünsünün gereğidir. Bu ümit kaybolduğunda artık ünsten bir pay kalmaz. Bunu kaybetmemek ise kişinin ünsündeki konumunu belirlemektedir. İbn Atâ’nın şu şiiri de bu minvalde değerlendirilebilir:

*“Adının zikredilmesi birden içimde bir ünsiyet doğuruyor
Bana sana kavuşabileceğimi vaat ediyor
Seni nasıl unuturum ey arzularımın gayesi!
Sen benim için adeta gözbebeğisin”*⁸¹⁷

Her hâlin bir edebi olduğu gibi ünsiyetin de edebi vardır. Cerîrî “*Üns mertebesinde lakayt davranmak bir aldanmadır*”⁸¹⁸ cümlesi ile ünsteki samimiyet ve nazlı davranmanın tehlikesi konusunda uyarıda bulunarak bunu açıklamıştır. Çünkü samimiyet rahat davranmayı beraberinde getirebilmektedir.⁸¹⁹ Cerîrî’nin hocası Cüneyd el-Bağdâdi ile ilgili geçen şu hadisede ünsün adâbına işaret etmektedir. Cüneyd, Bağdat sokaklarında geçerken bir şarkıcının “*Sevip aşına olduğun yerler vardı; o günler, sözünün geçtiği günlerdi*” cümlelerini söylediğini duyduğunda ağlayarak:

“Ülfet ve ünsiyet menzilleri ne kadar hoş! Muhalefet makamları da ne kadar ıssız! Hâlâ ilk müritlik zamanlarımı, vuslat arzusu içinde tüm gayretimle çabalamamı ve [her türlü maddi ve manevi musibetlerle] başa çıkmayı özliyorum. Bak şimdi fetret vakitlerimde, geçmiş günlerimi hatırlayıp hasretle anıyorum”⁸²⁰

⁸¹⁴ Sülemî, *Tabakât*, s. 128.

⁸¹⁵ Sülemî, *Tabakât*, s. 202.

⁸¹⁶ Sülemî, *Tabakât*, s. 8.

⁸¹⁷ Sülemî, *Tabakât*, s. 161.

⁸¹⁸ Sülemî, *Tabakât*, s. 155.

⁸¹⁹ Nitekim Herevî ünsü “*Yakınlığın verdiği rahatlık*” şeklinde tanımlamıştır. Herevî, *Menâzil*, s. 109.

⁸²⁰ Sülemî, *Tabakât*, s. 142.

demesinden sâlikin ünsiyete ulaşma çabasının ilk zamanlarda daha fazla olduğunu, ünsiyetin geçiciliği ve bunu korumanın zorluğu anlaşılmaktadır. Cüneyd el-Bağdâdî'nin yakındığı durumlardan birisi de belli bir yol kattetikten sonra heyecanın kaybolup kişinin tembelleğe sürüklenmesidir. Cüneyd, bu hataya düşülmemesi hususunda kişileri uyararak, kavramın adâbına dolaylı olarak değinmiştir. Onun bahsettiği muhalefet ünsün zıddı, ülfet ise ünsle yakın anlamda kullanılmıştır.

Görüldüğü üzere Zünnûn el-Mısrî, Cerirî, Ebû Bekir el-Vâstî, Hasan el-Husrî, Tâhir el-Makdisî ve Ebû Bekir eş-Şibli'nin ünsü, gaybet-huzur, bast, muhabbet, şevk gibi kavramlarla kullanmaları ve cem makamına işaret etmeleri ünsün anlam genişlemesine uğradığını ortaya koyar. Kavrama dair yapılan yorumlardan genel itibariyle ünsün, sûfiler nezdinde kulun Allah'la irtibatını ve yakınlığını ifaden eden en temel kavramlardan olduğu anlaşılmaktadır. Sûfilerin ünsün zıddı olarak vahşet ve muhalefet terimlerini, yakın anlamında ise ülfeti kullanmaları kavramın anlaşılması açısından önem arz eder. Nitekim ünsün zıddı olarak ilk İbrahim b. Edhem bölümünde yer alan vahşet kelimesinin sonraki dönemlerde Cüneyd el-Bağdâdî, Ebû Hamza el-Horasânî ve Ebû Amr İsmail b. Nüceyd tarafından da aynı şekilde ifade edilmesi vahşetin bu kullanımıyla kavramlaştığını göstermektedir.⁸²¹

6. ŞEVK

Tasavvufî bir hal olarak şevk, gönülde meydana gelen aşırı sevgi sebebiyle kalbin coşması şeklinde tanımlanmıştır.⁸²² Ayet ve hadislerde şevk kelimesi geçmemekle birlikte⁸²³ sûfiler konuyla ilgili işârî yorumda bulunmuş ve bazı ayetleri şevk ve iştiyâkla ilişkilendirerek açıklamışlardır.⁸²⁴

Nitekim *Tabakât'ta* Ebû Ali el-Cüzcânî “*Ve gerçekten onlar, bizim katımızda seçkinlerden ve hayırlı olanlardandır*”⁸²⁵ ayetindeki hayırlı kimseleri “*Allah'ı gerektiği gibi tanıyan, O'na ihlâsla ibadet eden, şevk ve muhabbetle O'na sığınan*

⁸²¹ Cüneyd'e “*Muhib en fazla hangi vaktine üzülür?*” diye sorulduğunda, Cüneyd de “*Kabza sebep olan bast zamanına ya da yalnızlığa [vahşet] yol açan üns zamanına*” demesi; Ebû Amr İsmail b. Nüceyd'in ise Allah'tan başkasına ünsiyeti vahşet olarak nitelemesi bunun örneğidir. Sülemî, *Tabakât*, s. 89, 202, 294.

⁸²² Sülemî, *Sülemî'nin Risâleleri*, s. 31.

⁸²³ Mustafa Çağrıcı, “*Şevk*”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi (DİA)*, İstanbul:Diyanet Vakfı İslam Araştırmaları Merkezi (İSAM), 2010, C. 39, s. 20.

⁸²⁴ Kuşeyrî, *er-Risâle*, s. 414-415, 417.

⁸²⁵ Sâd, 38/47.

*kimseler*⁸²⁶ olarak yorumlamıştır. Ebü'l-Abbâs ed-Dîneverî ise Hz. İbrahim'in (as) yıldızları gördüğü anda ayetteki ifadeyle *"İşte rabbim budur"*⁸²⁷ demesini şevk, cem ve müşâhede kavramları çerçevesinde yorumlamış, Hz. İbrahim'in Allah'ı arayış merhalelerini onun Hakk'a olan şevkinin galebesinden ve aynü'l-cem halinden kaynaklandığını bildirmiştir.⁸²⁸ Dîneverî'ye göre Hz. İbrahim'in, Allah'a olan şevkinin hükmü altına girmesi ve iştîyâkın fazlalığıyla baktığı her şeyde O'nu görmeye başlaması ona aynü'l-cem halini yaşatmıştır. Buradan hareketle şevkincem mertebesine ulaştıran bir hal olduğu söylenebilir.

Tabakât'ta şevk kavramı hicri üçüncü ve dördüncü yüzyıllarda Bağdat sûfilerinden Ruveym b. Ahmed, Ebû Ali er-Rûzbârî, Horasan sûfilerinden Abdullah b. Hubeyk, Ebû Hafs en-Nîsâbü'rî, Ebû Bekir el-Vâsîfî,⁸²⁹ Muhammed b. Fazl, Ebû Ali el-Cüzcânî, Hind el-Fârisî, Ebü'l-Hüseyin el-Verrâk, Ebü'l-Abbâs ed-Dîneverî, mücâvir sûfilerden Ebû Saîd b. el-A'râbî, Kettânî,⁸³⁰ Mısır sûfilerinden Bünân el-Hammâl tarafından kullanılmıştır. Örneklerden anlaşılacağı üzere şevkin kullanımı daha çok hicri dördüncü yüzyılda yaygınlık göstermektedir. Kavram ünsiyet, muhabbet, cem, vecd, sema ve heyemân ile irtibatlandırılmıştır.

Şevke dair ilk kullanım hicri üçüncü yüzyıl sûfilerinden Abdullah b. Hubeyk⁸³¹ ve Ebû Hafs en-Nîsâbü'rî'ye aittir. Abdullah b. Hubeyk *"Allah kalpleri, zikrin meskeni olsun diye yaratmıştır. Fakat onlar arzuların meskeni haline geldiler. İmdi kalplerden bu arzuları, sadece onları rahatsız eden bir korku ya da tedirgin eden bir şevk silebilir"*⁸³² diyerek şevkin kalpten istek ve arzuları atmadaki rolüne vurgu yapmıştır.⁸³³ Ebû Hafs en-Nîsâbü'rî *"Şevk kadehinden yudumlayan öylesine kendinden geçer ki sadece Allah'ı müşâhede ettiği ve O'na kavuştuğu anda ayılır"*⁸³⁴ sözü ile şevkin özlem yönüne dikkat çekerek kavramı müşâhede ile irtibatlandırmıştır. Şevkin ortaya çıkmasının sebebi özlem ve iştîyak olarak

⁸²⁶ Sülemî, *Tabakât*, s. 147.

⁸²⁷ el- En'âm, 6/76.

⁸²⁸ Sülemî, *Tabakât*, s. 309.

⁸²⁹ Ebû Bekir el-Vâsîfî için Irak kökenli Bağdat yönelimli bir sûfi olduğu belirtilmiştir. Ahmet T. Karamustafa, *Tasavvufun Oluşumu*, s. 78.

⁸³⁰ Ahmet T. Karamustafa, *Tasavvufun Oluşumu*, s. 75.

⁸³¹ Vefat tarihi bilinmiyor ancak Fudayl b. İyâz ve Bîşr el-Hafî ile karşılaşmıştır.

⁸³² Sülemî, *Tabakât*, s. 79.

⁸³³ Hücvirî, *Keşfü'l-Mahcûb*, s. 229.

⁸³⁴ Sülemî, *Tabakât*, s. 64.

anlaşılmaktadır. Buradan şevkin, kul için hâzır; Hak için gâip olduğu manası çıkarılabilir.⁸³⁵

Şevke dair ilk tanım ise dördüncü yüzyıl Bağdat sûfilerinden Ruveym b. Ahmed'e aittir. Onun şevki “*Sevgilinin işaretlerini görünce heyecanlanıp coşmak, onu görünce ise eriyip yok olmaktır*”⁸³⁶ şeklinde tanımlaması kavramın muhabbetle olan yakın irtibatını ortaya koymaktadır. Bununla birlikte şevkin muhabbetten önce mi sonra mı meydana geldiği hususu literatürde tartışılmalı konulardan biridir.⁸³⁷ *Tabakât*'ta Ebû Bekir el-Vâsîtî üns-şevk-muhabbet sıralaması yaparak şevkten sonra muhabbetin oluştuğunu bildirmiş; şevk ve ünsü kaybedenin muhib sayılamayacağını söylemiştir.⁸³⁸

Ebû Saîd b. el-A'râbî ise sevginin şevke sebebiyet verdiğini, şevkin ise sevginin özünü tattırıldığını belirterek iki kavramı birbirinin sebep ve sonucu olarak görür. Ârifin bulunduğu duruma göre karşılaşacağı halleri ise şöyle bildirir:

“Ârifler arasında tadan vardır, özleyen vardır, seven vardır. Sevgi onları şevklendirmiş, şevk de [ilâhî sevginin] tadına vardırırmıştır. Şevk içinde [bu sevgiyi] tadan susuzluğunu giderir, sükûnete erer ve temkin ehli olur. Her kim de susuzluğunu gidermeden [bu sevgiyi] şevk içinde tadarsa, kendisine kararsızlık ve heyemân halleri âriz olur.”⁸³⁹

Sûfiler, birbirinden farklı şekillerde tasnif yaparak genelde ilimlerin, özelde ise bunlara dair alt kategorilerin anlaşılmasını kolaylaştırma gayesi taşımışlardır. Şevk de bu tasnifin içinde yer alan mertebelerdendir. Bu husus Bünnân el-Hammâl⁸⁴⁰ ve Muhammed b. Fazl el-Belhî'de görülmektedir. Bünnân el-Hammâl'ın tasnifine recâ

⁸³⁵ Nitekim Herevî ve sonraki dönemlerde İbnü'l-Ârif, şevkin bu açıdan âvâmın zayıf menzillerinden olduğunu belirtmiştir. Gâip olanın, hâzır olmasını temenni etmek ve bu kayıptan ötürü sabır göstermek şevkin bu kapsamına girmektedir. Havâs ise Allah'ın kendisine uzak olmadığını bildiği için sürekli O'nu müşâhede etmektedir. Abdurrezzak Tek, *Tasavvufî Mertebeler*, s. 242; İbnü'l-Ârif, *Endülüslü Sûfî İbnü'l-Ârif ve Mehâsinü'l-Mecâlis*, çev. M. Necmeddin Bardakçı, İstanbul:Sır Yayıncılık, 2005; Rûveyda Meral, *Tasavvuf Tarihinde Horasan ve Endülüslü Etkileşimi: Abdullah el-Ensârî el-Herevî ve İbnü'l-Ârif Örneği*, (Yüksek Lisans Tezi), İstanbul:Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2019, s. 103-104.

⁸³⁶ Sülemî, *Tabakât*, s. 103.

⁸³⁷ Serrâc, *Lüma*'daki haller tasnifinde muhabbeti önce şevki sonra ele alarak; şevki daha üst mertebede görmüştür. İbn Atâ ise tam tersi muhabbetin şevkten daha üstün olduğunu şevkin muhabbetten doğduğunu söyleyerek bildirmiştir. Serrâc, *el-Lüma*, s. 57, 63; Kuşeyrî, *er-Risâle*, s. 415; Salih Çift, *Tasavvufta Sevgi ve Ümit Yolu Yahya b. Muâz er-Râzî*, s. 150.

⁸³⁸ Sülemî, *Tabakât*, s.186.

⁸³⁹ Sülemî, *Tabakât*, s. 275.

⁸⁴⁰ Sülemî, *Tabakât*, s. 177.

bölümünde yer verdiğimiz için tekrar olmaması hasebiyle burada değinmeyeceğiz.⁸⁴¹ Muhammed b. Fazl el-Belhî ise ilimleri ilm-i billah, ilm-i minallah, ilm-i maallah şeklinde üçlü bir tasnife tâbi tutmuştur.⁸⁴² Ona göre:

1. İlm-i billah: Allah'ın sıfatlarını ve vasıflarını bilmektir.
2. İlm-i minallah: Hükümlerde zâhir ve bâtın, helâl ve haram, emir ve nehyi bilmektir.
3. İlm-i maallah: Havf, recâ, muhabbet ve şevk ilmidir.⁸⁴³

Belhî'nin ilim tasnifiyle ilm-i billahla kelamı, ilm-i minallahla fıkıhı, ilm-i maallahla tasavvufu kastettiği anlaşılmaktadır. Özelde ise tasavvufun içerisinde havf-recâ-muhabbet-şevk esaslarını sayması onun şevki tasavvufun dört ana temelinden kabul ettiğini göstermektedir.

Bağdat sûfilerinden Ebû Ali er-Rûzbârî, şevki farklı bir açıdan değerlendirmiştir. O “*Cenâb-ı Hak âşıkların şevkleri sükûnet bulsun, âriflerin de kalpleri kendisiyle ünsiyet kursun diye isimlerini insanlara ızhar edip açığa çıkarmıştır*”⁸⁴⁴ diyerek Hakk'ın, isimlerinin tecellisiyle kendini tanıtmamasının sebebini *Tabakât*'ta şevke daha önce verilmeyen bir izah getirerek açıklamıştır. Şevk, içinde coşma ve taşkınlık halini barındırdığından bunların sükûnete ermesini sağlayan ilâhî tecelliler meydana gelmektedir. Bir nevi Allah isimlerini ızhar ederek O'na olan tutkunluk ve kendini kaybetme halini veya perdelenme halini dengede tutmuştur. Allah'ın kuluna tanıma imkanı vermesi burada önemle dikkat çekilen husustur. Ayrıca sûfilerin “şevk kimin vasfıdır?” sorusunun cevabını aradıkları ve âşıkları şevkle ilişkilendirdikleri anlaşılmaktadır. Pasajda âşıklar şevkle ilişkilendirilmiştir.

Dördüncü asır Horasan sûfilerinden Hind el-Fârisî ise kalpleri kap ve zarfa benzeterek bu kapların taşıyacağı şeye uygun yaratıldığını bildirmiş,⁸⁴⁵ Rûzbârî'den farklı olarak âriflerin kalplerinde muhabbetin, velilerin kalplerinde mârifetin, muhiblerin kalplerinde şevkin, müştâkların kalplerinde ünsün olduğunu

⁸⁴¹ Bkz: Recâ

⁸⁴² Şakîk-i Belhî *Âdâbü'l-İbâdât*'ta benzer bir tasnif yaparak zühd, havf, şevk ve muhabbet olmak üzere dört menzili konu edinmiştir. Nedim Tan, *Tasavvuf İstilahlarının Teşekkül Dönemi Açısından Şakîk-i Belhî'nin Âdâbü'l-İbâdât*'ı, s. 177.

⁸⁴³ Sülemî, *Tabakât*, s. 125.

⁸⁴⁴ Sülemî, *Tabakât*, s. 225.

⁸⁴⁵ Sülemî, *Tabakât*, s. 253.

belirtmiştir.⁸⁴⁶ Buradan hareketle tasniflerin mutlak olmadığını anlamaktayız. Fârisî ayrıca hallerin hepsinin bir âdâbı olduğunu ve buna riayet edilmesi gerektiğini söyler. “*Kim bunların âdâbına vakti geldiğinde riayet etmezse, kurtulmayı umduğu yerde helak olur*”⁸⁴⁷ şeklindeki uyarısından veli, ârif, muhib, müştâk gibi daha üst mertebede ve Allah’a yakınlığın daha çok olduğu bu hallerde kişinin “vuslata erdim ve kulluktan azâde oldum” gibi vehimlerinin önüne geçmek istediği ve bu hallerde şathiye türünden iddialarla taşkınlık yapılmaması için uyarıda bulunduğu anlaşılabilir.

Sûfiler diğer hallerde olduğu gibi şevkte de kişinin Allah’a ulaşmasındaki temelin şeriate uyma olduğunu vurgulamışlardır. Nitekim Ebü’l-Hüseyin el-Verrâk şeriate uyarken nefsin rahatlığa düşmemesinin ve Hakk’a giden yoldan dönmemesinin şevk ve vecdle sağlanacağını bildirmiştir.⁸⁴⁸ Verrâk şevk-vecd ilişkisini olumlu manada kurarken, Kettânî semâ ile şevkin irtibatını kişinin sükûnetisemâda aramaması gerektiği uyarısında bulunarak bir olumsuzlama yapmıştır. Çünkü semâ; vecd ve şevk ile insanda vâridin galip gelmesini sağlayarak onun deyişiyle “*Alıştığı ve ülfet ettiği her şeyden onu uzaklaştırmaktadır.*”⁸⁴⁹ Nitekim bu konudaki tecrübesini:

“Bendeki vecd ve şevk

Beni bî-karar eyledi

Her ikisi de ayrılmaksızın benimle olup

Biri benim nişânım, diğeri kisvemdir”⁸⁵⁰

beyitleriyle dile getirmiştir. İlk dönem sûfilerinden kimisi semâyı kişiyi Allah’a yönelişindeki iştîyâkını ve şevkini devam ettiren bir neşve, kimisi de perde kabul etmiştir. Kabul etmeyenlerin nedeni semâyı amaç haline getirerek kişinin orada yaşananlara takılıp kalmasıdır. Kettânî de bu sebeple Hak’la sâkin olmanın yani Hak’la ülfet kurmanın, semâda aranmaması gerektiği uyarısını yapmıştır. Çünkü semâ hali, daimî bir hal olmayıp bir sebepten dolayı kişinin coşması, o coşkunun fiili olarak dışa yansması ve taşması olup sâlike bazen vecdin, bazen şevkin, bazen de vâridin gâlip geldiği bir hal meydana getirmekte bu da kişiyi alıştığı ülfetten

⁸⁴⁶ Sülemî, *Tabakât*, s. 235.

⁸⁴⁷ Sülemî, *Tabakât*, s. 235.

⁸⁴⁸ Sülemî, *Tabakât*, s. 182.

⁸⁴⁹ Sülemî, *Tabakât*, s. 235.

⁸⁵⁰ Sülemî, *Tabakât*, s. 235.

uzaklaştırmaktadır. Bu durum uzun sürmediği için sema bittiğinde sükûnet de bitmektedir. Şu halde Kettânî'nin sözünden şevkin, tasavvufta varılmak istenen hedef değil, araç olduğu anlaşılmaktadır. Kişi kendindeki şevk haliyle yetinir de sükûnet halini aramazsa bu onun için perde olabilmektedir.

Sûfîlerin yorumlarından görüldüğü üzere şevk, gönüldeki muhabbetin artmasını sağlayan ve bu sayede kulluğa olumlu etki yapan temel bir haldir.⁸⁵¹ Çünkü şevkin bulunmasıyla kişi ibadetini arttırmakta, günahlara yönelmemektedir.⁸⁵² Şevk ya ayrılıktan ya da yakınlıktan doğmaktadır. Ancak her ikisinin de kaynağı muhabbettir. Nitekim *Tabakât*'ta sûfîlerin, muhabbetin şevkten doğduğu hususunda hem fikir oldukları anlaşılmaktadır. *Tabakât*'ta rastlanılan bir başka mevzu “şevkin sükûneti” denilen bir kullanımının bulunmasıdır.⁸⁵³ Bu bazen ilahi tecellileri görerek, bazen Hakk'ın isimlerinin sâlikin gönlünde izhar edilmesiyle ortaya çıkmaktadır. Bunların hepsinde şevk, bir sonraki aşamaya ceme ve muhabbete götüren birer adımdır. Daha önce de değinildiği gibi şevk mühiblerin, âşıkların ve âriflerin sıfatı olmuştur. Kavram için söylenebilecek bir diğer husus kişinin şevkle kendinden geçme halini yaşamasıdır.⁸⁵⁴

7. FENA-BEKA

Tasavvuf ıstılâhında fenâ kişinin kalben dünya ile bağını koparıp sadece Allah'la meşgul olarak kendi varlığını dahi görmemesi; bekâ ise mâsivadan fâni olan sâlikin Allah'ta bâki olmasıdır.⁸⁵⁵ Sûfîler ayetlerde geçen fenâ ve bekâ kelimeleri ile⁸⁵⁶ bazı hadislerin manasının fenâ ve bekâyâ işaret ettiğini belirterek söz konusu ayet ve

⁸⁵¹ Bu durumu Sülemî “*Şevkin kabarması, sevginin kabarması ölçüsündedir. Sevgisi daha çok olanın şevki daha çok, çarpınması daha fazladır*” şeklinde açıklamıştır. Sülemî, *Sülemî'nin Risâleleri*, s. 31.

⁸⁵² Sülemî, *Tabakât*, s. 79, 147.

⁸⁵³ Sülemî, *Tabakât*, s. 225, 275.

⁸⁵⁴ Sülemî, *Tabakât*, s. 64, 309.

⁸⁵⁵ Serrâc, *el-Lüma'*, s. 248-249; Sülemî, *Tabakât*, s. 183; İbn Fûrek, *el-İbâne*, s. 257; Mustafa Kara, “Fenâ”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi (DİA)*, İstanbul:Diyanet Vakfı İslam Araştırmaları Merkezi (İSAM), 1995, C.12, s. 333; Mahmut Esad Erkaya, *Kuran Kaynaklı Tasavvuf Kavramları*, s. 279-280; Toshihiko Izutsu, *İslam Mistik Düşüncesi Üzerine Makaleler*, çev. Ramazan Ertürk, Anka Yayınları, İstanbul, 2001, s. 25-26; Ahmet T. Karamustafa, *Tasavvufun Oluşumu*, s. 28-29.

⁸⁵⁶ Bakara, 2/51; Âl-i İmrân, 3/18; Yusuf, 12/31; Nahl, 16/53, 99; Tâhâ, 20/73; Rahman, 55/26,27.

hadisleri işârî olarak yorumlamışlardır.⁸⁵⁷ *Tabakât*'ta ise buna dair ayet, hadis ve işârî yorum bulunmamaktadır.

Sülemî *Tabakât*'ta fenâ ve bekâ konusunda ilk defa söz söyleyenin Ebû Saîd el-Harrâz olduğunu belirtmiştir.⁸⁵⁸ Ancak konuyla ilgili Harrâz'ın sözlerini nakletmemesi dikkat çekmektedir.

Fenâ-bekâ kavramları zikir, tevhid, ihlâs, müşâhede, kabz-bast, muhabbet ve vecd kavramları ile ilişkilendirilmiştir. Sûfiler nezdinde kişinin duyularından, nefsinden, sırrından ve insanlardan fâni olması, fenâdan fenâyâ ulaşmanın başlangıcı sayılmaktadır.⁸⁵⁹ Fenâ-bekâ hicri üçüncü yüzyılların sonları ile dördüncü yüzyılın ortaları arasında Ebü'l-Hüseyn el-Verrâk, Ebû Yakub en-Nehrecûrî, Ebü'l-Hüseyn b. Bünân, Ebû İshak İbrahim b. Şeybân el-Kırmîsînî, Ebü'l-Abbâs es-Seyyârî, Ebü'l-Abbâs Ahmed b. Muhammed ed-Dîneverî, Abdullah er-Ruzbârî, Ebu Bekir el-Vasitî, Ebu Abdullah es-Subeyhi, İbrahim b. Müvelled, Hüseyin b. Mansûr, Ebû Abdullah b. Cellâ, Ruveymb. Ahmed, Ebû Ali er-Rûzbârî, Ebu Bekir et-Temastanî tarafından kullanılmıştır. Fenâ-bekânın Bağdat, Horasan, Basra, Şam sûfilere ve mücâvir sûfiler tarafından kullanılması yaygınlığının görülmesi açısından önemlidir.

Tabakât'ta fenâyâ dair sözü bulunan ilk sûfi Şam sûfilerinden Ebû Abdullah b. Cellâ'dır. Cellâ, kavramı nefisten fâni olma düstûruna bağlı kılarak açıklamakla birlikte mürid-ârif ayrımı yaparak müridin fenâsının derecesinden dolayı ârifin fenâsı ile aynı olmayacağını belirtmektedir.⁸⁶⁰ Mürid, ârife göre henüz yolun başında olduğu için onun isteği yolu gözetmek ve yolda yürümeye dairdir. Bu ise nefisten vazgeçmeyi, benliği görmemeyi beraberinde getirir. Âriflerin talepleri ise Hakk'ın

⁸⁵⁷ Serrâc, *el-Lüma'*, ss. 248-249; Kelâbâzî, *et-Ta'arruf*, s. 203-204, 206; Hücvirî, *Keşfü'l-Mahcûb*, s. 304-305; Kuşeyri, *er-Risâle*, s. 162; Afifî, *Tasavvuf: İslam'da Manevî Hayat*, s. 193; Betül Güner, İbn Atâ Tefsiri, s. 51; Nedim Tan, *Bir Dini İdealin İfade Biçimleri Rabia el-Adeviyye'den Kalanlar*, s. 152.

⁸⁵⁸ Sülemî, *Tabakât*, s. 135. Nicholson ve Afifî ise fenâ hakkında ilk konuşanın Ebû Yezid Bestâmî olduğunu belirtir. Bu sebeple doktrinin kurucusu olabileceğini savunur Afifî, *Tasavvuf: İslam'da Manevî Hayat*, s. 159-160; R. A. Nicholson, *Tasavvufun Menşei Problemi*, (çev. Abdullah Kartal), İstanbul: İz Yayıncılık, 2004, s. 59.

⁸⁵⁹ Buna benzer bir ayrımı Harrâz *Kitâbü'l-Ferâğ*'da yapmaktadır. Kişinin fenâyâ tam olarak ulaşabilmesi için nefis, tab' ve kalbin fenâsı ayrımını yapmış; bunlar gerçekleştiğinde mârifetin bekâsı ve velâyetin bekâsına varılacağını söylemiştir. Ebu Said el-Harrâz, *Risâleler*, (çev. Naile Baltacı), Litera Yayıncılık, s. 24; *Kitâbü'l-Ferâğ*, s. 74-75.

⁸⁶⁰ “Âriflerin Mevlâlarına olan himmetleri yücedir, O'ndan başka bir şeye himmetleri yönelmez. Müridlerin ise Allah'a giden yolu istemeye yönelik himmetleri yüksektir. Bu nedenle nefislerini [Allah'a giden yolu] talepte ifnâ etmişlerdir.” Sülemî, *Tabakât*, s. 100.

kendisi olduğu için artık arada nefis veya yürünülen yol yoktur. Ebü'l-Hüseyn el-Verrâk, Ebû Yakub en-Nehrecûrî ve İbrahim b. Müvelled de fenâyı aynı düzlemde değerlendirerek kapsamını biraz daha genişletmişlerdir.

Ebü'l-Hüseyn el-Verrâk ise “*Nefsinden, sırrından ve insanları görmekten fenâ mertebesine ulaşmamış olan kimsenin sırrı, ilahî lütufları ve nimetleri görmeye can atmaz*”⁸⁶¹ sözü ile birtakım mevhibelere erişebilmek için kişinin fenâ mertebesinde olması gerektiğini vurgulamaktadır. Görüldüğü üzere fenâ bir tür gaybet, yani eşyayı görmeme halidir.⁸⁶² Bu yokluk haline ulaşabilmek için bazı merhaleleri aşmak gerekmektedir. Verrâk’ın yorumundan fenânın insanlara, nefse ve sırra karşı aşamalarının olduğu anlaşılmaktadır. Bunlardan fâni olduğunda ise kişide birtakım lütufları görme isteği oluşur.

Tabakât’ta fenâ ve bekâya dair ilk tanım ise mücâvir sûfilerden Ebû Yakub en-Nehrecûrî’ye aittir.⁸⁶³ -Onun fenâyı “*Kulun Allah için kâim olduğunu görmemesi*” bekâyı ise “*Hükümlerde Hakk’ın varlığını müşâhede etmesidir*”⁸⁶⁴ şeklinde tanımlaması fenâya kendi nefisini ve fiillerini görmeme; bekâya ise her şeyde Hakk’ı görme kaydını getirmiştir.⁸⁶⁵ Nehrecûrî’nin tanımından fenânın tam gerçekleşebilmesi için öncelikle kişinin kendisini Allah’a hasretmesi; sonrasında ise bu hasredişi-nefsini görmemesi gerektiği anlaşılmaktadır.⁸⁶⁶ Çünkü bunun Allah’ın lütfu olduğunu düşünmeyip kendisinden bilmesi ikilik oluşturmakta ve fenâ tam anlamıyla gerçekleşmemektedir.⁸⁶⁷ Kulun Allah için kaim olması; Hak’la birlikte olma ve Hak’la var olmanın idrakine varabilmektir. Onun sıfatlarıyla donanıp O’nda erimeye başlayınca ise fenâ hali gerçekleşir. Bekâda ise müşâhede/görme vardır. Her fiilin ardında ve her eşyada Hakk’ı görme durumu “Hakk’ı Hak’ta değil de

⁸⁶¹ Sülemî, *Tabakât*, s. 183.

⁸⁶² Süleyman Uludağ, *Tasavvufun Dili*, s. 526; Nedim Tan, *Sâd Meydân*, s. 451.

⁸⁶³ Aynı zamanda *Tabakât*’ta bekâdan bahseden ilk sûfi de Nehrecûrî’dir.

⁸⁶⁴ Sülemî, *Tabakât*, s. 237.

⁸⁶⁵ Abdurrezzak Tek, *Tarihi Süreçte Tasavvuf ve Tarikatlar*, s. 186.

⁸⁶⁶ Hallâc’ın “*Yaradanınıza tevbe ediniz ve nefislerinizi öldürünüz*”⁸⁶⁶ (Bakara, 51) ayetindeki “*nefsi öldürmek*”i “*nefis ve Hakk’ın dışındaki her şeyden fâni olmak*” şeklinde yorumlaması kavramın mahiyetini oluşturması açısından önemlidir. Âfifi buradan hareketle “*yok olan (insan) yokluğuna döner ve sadece Hak kalır*” yorumunu getirmiştir. bkz: Afifi, *İslam Düşüncesi Üzerine Makaleler*, s. 249.

⁸⁶⁷ Buna benzer bir çıkarımı Afifi de belirtir: “*Gerçek iradenin Allah’ın iradesi olduğunu fâninin anlaması için insanî iradenin yok olmasıdır. İnsan, ilâhî iradeyle bâkî olmak için cüz’i iradesinden ve Allah’ın amelîyle bâkî olmak için ise amelinden fâni olur.*” R. A. Nicholson, *Tasavvufun Menşei Problemi*, s. 33.

hükümlerde müşâhede etme” halidir ki kulun bekâsının yansıması hükümlerde ortaya çıkmaktadır. Buna göre bekâ, Allah’ın sıfatlarında, tecellilerinde, ayetlerinde - Allah’a delalet eden her türlü ahkamda- Hakk’ın varlığını müşahede etmektir. Bu durumda insan, Hakk’ın zâtında değil de isim ve sıfatları açısından bâki özelliği kazanır. Çünkü O’nun zâtı her şeyden müstağnidir. Mısır sûfilerinden Ebû Ali er-Rûzbârî’nin:

“Hakk’ın varlığı sebebiyle kendi varlığını kaybeden eşya nasıl olur da O’na tanıklık edebilir? Ya da eşya Allah’tan ve sıfatlarından zuhur etmişken O’ndan nasıl gâib olabilir ki? Tenzih ederim O Zâtı ki, bir şey ne O’na şahitlik edebilir ne de O’ndan gâib olabilir!”⁸⁶⁸

sözü de bu hususu desteklemektedir.

Şam sûfilerinden İbrahim b. Müvelled “*Tasavvufun bedeli Hak’ta fânî olmandır. Hak’ta fânî oldun mu, ebedî bekâyâ kavuşursun. Çünkü duyularından fânî olan, matlûbun müşâhedesiyile bâkî olur. İşte bu, ebedî bekâ bulmaktır.*”⁸⁶⁹ şeklindeki sözü ile tasavvufun kişiye sunacağı şeyi fenâ olarak nitelemektedir. Fenâ ve bekâ bir vizyon ve deneyim olarak düşünülebileceği gibi kişinin idraki olarak da anlaşılabilir. İdrak düzeyinde düşünüldüğünde Hak’ta fânî olmak ve ebedî bekâyı bulmak; sâlikin her anında, karşılaştığı her durumda Hak’la olabilmesi ve bunların hakikatinde O’nun fiillerinin bulunduğunu hissederek anlaması ve artık her şey de onu görmesidir.⁸⁷⁰ Bu dereceye erişen kimsenin duyularından fânî olması bunları âtil bırakması olmayıp bilâkis duyularını kendi nefesine göre değil; Hakk’a göre kullanmasıdır. Diğer bir ifadeyle onları nefsin etkisinden kurtarıp Hak’la buluşturmasıdır.⁸⁷¹ Fena kişinin kendi vehmî varlığından kendince kendine atfettiği şeylerden kurtulup bunların yerini Hakk’ın ikâme kıldıklarıyla doldurmaktır. O’nunla meşgul olma, O’nu görme hali yaşanır. Bu derecedeki kişinin durumu “kulunun işiten eli, gören gözü olurum” kudsî hadisinden de anlaşılacağı üzere Hakk’ın kuluyla ilgili her şeyi üzerine alması, kula sen bana aitsin demesidir.⁸⁷²

⁸⁶⁸ Sülemî, *Tabakât*, s. 225.

⁸⁶⁹ Sülemî, *Tabakât*, s. 262.

⁸⁷⁰ İbn Fûrek, *el-İbâne*, s. 343.

⁸⁷¹ Abdurrezzak Tek, *Tarihi Süreçte Tasavvuf ve Tarikatlar*, s. 185.

⁸⁷² Kelâbâzî, *et-Ta’arruf*, s. 201.

İbrahim b. Müvelled “*Kim Allah’la söylese, Allah onu nefisinden ifnâ eder. Kim de Allah’tan söylese Allah onu kendisiyle bâki kılar*”⁸⁷³ sözüyle ise genel anlamıyla fenâ mertebesindeki kişinin her türlü fiilerinde Hak’la beraber olduğuna işaret etmektedir. Artık yaptığını Allah’la yapmakta, Allah’la olma bilinciyle yaptığı için Allah onu nefisinden ifnâ etmektedir. “Allah’tan söyleme halinde” ise artık konuşan kul değildir. Hak, kulu kendisinde bâki kılar yani Allah’la söyler (birlik hali/vahdet/cem)⁸⁷⁴ Aslında Müvelled’in sözü Allah’ın ifnâ ettiği kimse Allah’la söyler, Allah’ın ibkâ ettiği de Allah’tan söyler şeklinde de ifade edilebilir.

İbrahim b. Şeybân el-Kırmîsînî fenâ ve bekâyı tevhit ve kulluk temellerine oturtarak⁸⁷⁵ tevhitte ihlâsın, ubudiyette sıhhatin noksanlığı durumunda kişinin zındıklığa düşebileceği tehlikesini belirtmiştir.⁸⁷⁶ Kırmîsînî’nin uyarısının arka planında fenâ ve bekâ ile karıştırılan hulûl ve ittisal gibi bâtil iddiaların tasavvuf veya gerçek sûfîlerin görüşlerinden ayırttığı anlaşılmaktadır. Nitekim Serrâc, Kelâbâzî ve Hücvirî’nin eserlerinde konuyla ilgili yanlış anlatı ve uygulamaları eleştirmeleri de Kırmîsînî’nin bu hassasiyetinin devamı niteliğindedir.⁸⁷⁷

Nişaburlu sûfîlerden Ebü’l-Abbâs Ahmed b. Muhammed ed-Dîneverî fenâ halini, zikrin kişide oluşturduğu derecelerle ilişkilendirerek açıklamıştır.⁸⁷⁸ Ona göre zikrin en alt derecesi Allah’tan başka herşeyi unutma; zikrin nihayeti ise fenâdan fenâ halidir. Nitekim o, bu durumu “*Zikreden zikrinde, zikirde fenâ bulması ve zikir*

⁸⁷³ Sülemî, *Tabakât*, s. 262.

⁸⁷⁴ Kelâbâzî, *et-Ta’arruf*, s. 206. Süleyman Ateş, *Cüneyd-i Bağdâdî (k.s.) Hayatı Eserleri ve Mektupları*, s. 265.

⁸⁷⁵ Mevzuyla ilgili Serrâc da Ebü Yakub’tan fenâ ve bekânın sıhhatinin kulluk olduğunu nakletmiştir. Serrâc, *el-Lüma’*, s. 248.

⁸⁷⁶ Sülemî, *Tabakât*, s. 256.

⁸⁷⁷ Erhan Yetik, İbrâhim b. Şeybân, DİA, İstanbul, 2000, C.21, s. 353. Bu hususla ilgili Hücvirî bu kısmı mutasavvıfların câhili olarak nitelemektedir. bkz: Serrâc, *el-Lüma’*, s. 510, 516; Hücvirî, *Keşfü’l-Mahcûb*, s. 306-307; Abdullah Kartal, *Tasavvufun Oluşumu*, s. 125-126, 146.

⁸⁷⁸ Zikir-fenâ arasındaki benzerliği Serrâc da *Lüma’*’da zikretmektedir. Ona göre fenânın birinci belirtisi kalpte sadece Allah’ın zikri olduğu için kişinin dünyevî hazlardan lezzet duymaması, ikinci durumda Allah’ın sâliki zikretmesinden dolayı sâlikin kendi zikrinden lezzet almaması, Allah’la hazzın bâki kalmasıdır, üçüncü durumda ise Allah’tan haz alma hali de sona erer ve fenânın fenâsı ve bekânın bekâsı gerçekleşir. Serrâc, *el-Lüma’*, s. 249. Afîfî ise melâmilerin zikri dil, kalb, sır ve ruh zikri olmak üzere dörde ayırdıklarını ve rûhun zikri sâdik olursa sırrın, kalbin ve lisânın zikir yapmadığını cem veya fenâ makamında müşahedenin gerçekleştiğini belirterek zikrin son merhalesinde fenânın ortaya çıktığına işaret etmiştir. Afîfî, *İslam Düşüncesi Üzerine Makaleler*, s. 177.

*makamına dönmeyecek şekilde mezkûrunda müstağrak olmasıdır*⁸⁷⁹ şeklinde tanımlamıştır.⁸⁸⁰

Ebû Bekir eş-Şiblî fenâ ve bekânın birbiriyle iç içe olduğuna dikkat çekerek “*Hak, ibkâ ettiğini ifnâ, ifnâ ettiğini de ibkâ eyler. İfnâsının içinde ibkâsı, ibkâsının içinde ifnâsı vardır. Nitekim kulunu kendisinden ifnâ ettiğinde onu kendisine yaklaştırır ve sırlarına muttali kılar*” diyerek ağlamış ve şu şiiri dile getirmiştir:

*“Bakışlarında adeta bir büyü var;
Onunla istediğini öldürür istediğine hayat verir,*

*Gözleriyle herkesi esir alır
Sanki bütün âlem onun kölesi olur,*

*Ben ona bakınca kalbimden geçeni bilir;
Onu süzdüğümde de kastımı anlar*⁸⁸¹

Şiblî'nin sözünden hareketle şu söylenebilir: Sâlik açısından bakıldığında seyirde yükselişe doğru önce ifnâ sonra ibkâ gerçekleşmektedir. Hak tarafından sâlike bakıldığında ise seyirde geri dönüş olduğu için önce ibkâ sonra ifnâ meydana gelir. Bu sebeple Hakk'a varıldığında ibkâ ile geri dönülmüş olunur ve kul artık Hak'la bâkî kalır.

Sûfîler bazı kavramları fenâ-bekâyaya sebep olması yönüyle açıklamışlardır. Söz gelimi Şam sûfîlerinden Ahmed b. Atâ er-Rûzbârî fenâ ve bekâyı kabz ve bast ile irtibatlandırmış;⁸⁸² ve bu iki hali sâliki fenâ-bekâyaya hazırlayan hususlardan olması hasebiyle daha alt derecede değerlendirmiştir.⁸⁸³

Ruveym b. Ahmed'in ise şevki, fenânın ortaya çıkmasında etkili olan hallerden biri olarak gördüğü “*Sevgilinin işaretlerini görünce heyecanlanıp coşmak, onu görünce ise eriyip yok olmaktır*”⁸⁸⁴ sözünden anlaşılmaktadır. Ebû Said el-Harrâz'ın müridlerinden Ebü'l-Hüseyin b. Bünân da muhabbetin fenâ-bekâyaya nasıl sebebiyet

⁸⁷⁹ Sülemî, *Tabakât*, s. 309.

⁸⁸⁰ Buna benzer bir yorumu Afîfî “*Zikir sadece Allah'ın isminin tekrarı değildir; aksine zikir, sahibinin kalbinin sadece Allah ile meşgul olacağı, aşığın mâşûkunda “fenâ bulduğu bir yolla Allah hakkındaki derin düşünme ve tefekkürdür*” şeklinde ifade etmiştir. Afîfî, *İslam Düşüncesi Üzerine Makaleler*, s. 55.

⁸⁸¹ Sülemî, *Tabakât*, s. 215.

⁸⁸² Kabz ve bast bölümünde anlatıldığı için tekrarlanmadı.

⁸⁸³ Sülemî, *Tabakât*, s. 327.

⁸⁸⁴ Sülemî, *Tabakât*, s. 103.

vereceğini bildirir. Ona göre muhabbetin belirtileri kimilerini fenâyâ, kimilerini bekâyâ sevk ettirek herkeste farklı etkiler oluşturmaktadır.⁸⁸⁵

Fenâ halinin sekr, vecd gibi hallerle yakından ilgili olduğu,⁸⁸⁶ hatta sekr halini benimseyen sûfilerin fenâyı öncelikleri söylenmektedir.⁸⁸⁷ Bu meyanda Hallâc-ı Mansûr'un fenâyı vecd hali ile irtibatlandırıldığı, onun şu beyitleriyle desteklenebilir:

*“Vecdediğin nedir? Bir hatar, bir nazar ki
Sırlar arasında bir ateş yakar*

*Hak birgönle yerleşti mi,
Basiret ehline üç hal birden zuhur eder*

*İlki, sırrı vecdin mahiyetinden uzaklaştıran bir hal;
İkincisi, hayret halindeki kimsenin gönlünde vecdi getiren bir hal*

*Üçüncüsü, kendisiyle sırrın doruklarına ulaşılan bir hal
Sahibini öyle bir noktaya taşır ki artık orada onu herkesten fânî kılar”⁸⁸⁸*

Tabakât'ta fenâ-bekâ ile ilgili üzerinde durulan bir diğer husus da söz konusu kavramların kişinin aldanmasına neden olabileceği ikazıdır. Nişâburlu sûfilerden Temastânî fenânın sâlikin ibadet ve taatten alıkoyacağı bir hal olarak düşünülmemesini; tam aksine fenâyı kişinin kulluğunu şevklendirecek bir azık olarak değerlendirilmesi gerektiğini:

“Fenâ yurdunda kalmayı arzulayan akli başında kimse, bunu ancak Efendisiyle olan münacatın kendisine verdiği hazdan ve elinden geldiğince O'na itaate bulunup ilahî emir ve yasaklarına muhatap olacağından dolayı istemektedir. İşte akıllı kimse, o nedenle ölümden hoşlanmayıp hayatta kalmayı ister”⁸⁸⁹

ifadeleriyle açıklamaktadır. Nitekim Mervli sûfi Ebü'l-Abbâs es-Seyyârî'nin sözü de bu hususla paraleldir.⁸⁹⁰ Ayrıca onun ifadelerinden fenânın müşâhede halinde gerçekleşen bir durum olduğu anlaşılmaktadır.

⁸⁸⁵ Sülemî, *Tabakât*, s. 245.

⁸⁸⁶ Abdullah Kartal, *Tasavvufun Oluşumu*, s. 108. Konuyla ilgili Cüneyd Bağdâdî sahvı önceliyorken nasıl oluyorda fena ile ilgili nazariyesi var? sorusu akla gelebilir. Bu husus diğerlerinden farklı olarak Cüneyd'in fenâdan sonra bekâyâ savunmasıyla açıklanabilir. bkz: Abdullah Kartal, *Tasavvufun Oluşumu*, s. 123-124.

⁸⁸⁷ Salih Çift, *Tasavvufta Sevgi ve Ümit Yolu: Yahya b. Muaz*, s. 156.

⁸⁸⁸ Sülemî, *Tabakât*, s. 190.

⁸⁸⁹ Sülemî, *Tabakât*, s. 307.

⁸⁹⁰ “Akıllı kimse, Hakk'ı müşâhedededen asla zevk almaz. Çünkü Hakk'ın müşâhedesinde fenâ hali bulunduğundan onda ne bir lezzet ne de haz kalır.” Sülemî, *Tabakât*, s. 285.

Bekâ halindeki kişinin yanılığa düşebileceğini ise Horasan sûfilerinden Ebu Abdullah es-Subeyhi “*Kendi vasıfları içinde bâkî kılınan kişi, bekâsına güvendiği için sürekli tuzağın etrafında dolaşıyor demektir. Aslında böyle biri daima şâhidini müşâhede etmektedir*”⁸⁹¹ ifadesiyle izah etmektedir. Bekâyâ ulaşan kişi Hakk’ın sıfatlarıyla donanmaktadır. Bu sıfatların müşâhede ettiği zâta ait olduğunu; kendisine ait olmadığını bekâda olduğu için bilmektedir. Ancak bu idraki kaybederde kendisinden bilirse yanılarak nefsinin tuzağına düşer.

Görüldüğü üzere fenâ, kulun kendisini ve fiillerini Allah’tan bilmesi; bekâ ise benliği görmemenin ardına Allah’ı müşahedenin konulmasıdır. Bu minvalde mutasavvıfların Tanrı-insan bağlamında fenâ anlayışı, insanın fiilerindeki edilgenliği idrakte en ileri seviyeye taşıyan bir haldir.⁸⁹² Zira fenâ yoğunlaşmanın, her şeyi teke indirmenin üst merhalesidir. Bu sebeple kişiyi, tasavvufun gayesine götüren en etkili yol olduğu söylenmiştir.⁸⁹³ Melâmilerin iddia sahibi olmama ilkesinin, fenâdaki benliği görmeme haliyle ilişkili olması da⁸⁹⁴ onların neden böyle bir düstûr edindiğinin bir yönüyle cevabı kabul edilebilir.

Fenâ-bekâ kavramlarının tevhid ve kulluk diğer bir deyişle imân ve amel zemininde değerlendirilmesi ve bunlardan uzaklaşıldığından zındıklığa düşüleceğinin keskin bir ifadeyle belli edilmesi iman-amel-hal bütünlüğünün, “hangi halde olunursa olunsun şeriatın dışına çıkılmayacağını” vurgusunu taşımaktadır.

Fenâ-bekâ konusunda *el-Lüma’*, *er-Risâle* ve *Keşfü’l-Mahcûb*’ta geçen “fenânın kötü huylardan fânî olma, bekânın ise iyi huyların yerini alması” şeklindeki ilk aşamayı ifade eden tanımlarına *Tabakât*’ta rastlanmadığını da belirtmek gerekir.⁸⁹⁵ Bunun yerine nefis, sır gibi daha kapsayıcı ve fenânın ileri düzeydeki amacına yönelik genel

⁸⁹¹ Sülemî, *Tabakât*, s. 205.

⁸⁹² Hacı Bayram Başer, İnsan Nedir? İslam Düşüncesinde İnsan Tasavvurları, Yükümlü Varlıktan Varlığın Gayesi Olan İnsana: Tasavvufta İnsan Tanımlarının Dönüşümü Üzerine Bir Değerlendirme, (editör: Ömer Türker, İbrahim Halil Üçer), İstanbul: İlem Yayınları, 2019, s. 521.

⁸⁹³ “*Tasavvuf; beşerî iradeyi, kendisine âşık olacağı ve onda fenâyâ ereceği aslî hedefine doğru yönlendiren bir tecrübenin adıdır.*” Afifi, *Tasavvuf: İslam’da Manevi Hayat*, s. 19. Eğer tasavvufun gayesinin tevhide ulaşmak olduğu söylenecek olursa bunun için yegane yol fenâdır. Ancak fenânın son aşama olduğunu belirtenler de olmuştur. Konuyla ilgili bkz: Abdullah Kartal, *Tasavvufun Oluşumu*, s. 121-124. Hacı Bayram Başer, *Şeriat ve Hakikat*, s. 277-282; Hacı Bayram Başer, *İnsan Nedir? Yükümlü Varlıktan Varlığın Gayesi Olan İnsana*, s. 519.

⁸⁹⁴ Afifi, *İslam Düşüncesi Üzerine Makaleler*, s. 192.

⁸⁹⁵ Serrâc, *el-Lüma’*, s. 248; Kelâbâzî, *et-Ta’arruf*, s. 205; Kuşeyri, *er-Risâle*, s. 160-161; Hücvirî, *Keşfü’l-Mahcûb*, s. 366.

bir çerçeve çizilmiştir. Yine literâtürde Bayezid Bistâmî ve Cüneyd el-Bağdâdî fenâyâ dair yorumları ile biliniyorken⁸⁹⁶ *Tabakât*'ta söz konusu kavrama dair sözlerinin bulunmaması dikkat çekmektedir.

I. CEM-FARK

Tasavvuf terimi olarak cem sâlikin dağınık halde olan ilgi ve iradesini sadece Allah'ta yoğunlaştırması⁸⁹⁷ veya “*her şeyi Allah'tan bilerek halkı yok, hâlikî var görmesi*”⁸⁹⁸ fark ise kul ile Allah arasında masivanın perde olması, Allah'tan ayrı kalma hali veya “*halkın Hak'la var olduğunu bilmesidir.*”⁸⁹⁹

Sûfîler bazı ayet⁹⁰⁰ ve hadisleri cem ve fark ile irtibatlandırıp işârî olarak yorumlamışlardır.⁹⁰¹ *Tabakât*'ta ise Ebü'l-Abbâs ed-Dîneverî'nin Hz. İbrahim'in yıldızları görüp de en başta “*İşte rabbim budur*”⁹⁰² dediği ayeti aynı'l-cem, cemu'l-cem, şevk ve müşâhede kavramlarıyla ilişkilendirdiği işârî yorum yer almaktadır.⁹⁰³

Tabakât'ta cem-fark kavramları kurbiyet, vecd, gaybet, şevk ve müşâhede kavramlarıyla ilişkilendirilmiş, hicri üçüncü yüzyıl sonları ile dördüncü yüzyıl ortalarında Ebû Yezîd Bistâmî, Cüneyd el-Bağdâdî, Ebû Hüseyin en-Nûrî, Hallâc-ı Mânsur, Ebû Bekir eş-Şiblî, Nehrecûrî, Ebû Bekir b. Tâhir el-Ebherî, Bündâr b. Hüseyin ve Ebü'l-Abbâs ed-Dîneverî tarafından kullanılmıştır. Cem ve fark hususunda farklı bölgelerdeki sûfîlerin yorumlarının bulunması literatüre kaynaklık açısından önem arz etmektedir.

Tabakât'ta cem-farkın ilk kullanımı Ebû Yezîd el-Bistâmî'ye aittir. Ebû Yezid “*Hakk'ın ibtilâsıyla cem mertebesinde olduğunu iddia eden kimse, kulluğundaki*

⁸⁹⁶ Serrâc, *el-Lüma'*, s. 205; Feridüddîn Attâr, *Tezkiretü'l-Evliya*, (çev. Süleyman Uludağ), İstanbul: Kabalcı Yayınları, 2007, ss. 187, 203-207; Süleyman Ateş, *Cüneyd-i Bağdâdî (k.s.) Hayatı, Eserleri ve Mektupları*, İstanbul:Yeni Ufuklar Neşriyat, s. 153-159, 261-262.

⁸⁹⁷ Kelâbâzi, *et-Ta'arruf*, s. 180; *Tasavvufun Ana İlkeleri Sülemî'nin Risaleleri*, s. 132; Süleyman Uludağ, *Tasavvufun Dili*, s. 508.

⁸⁹⁸ Hasan Kamil Yılmaz, “Cem”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi (DİA)*, İstanbul: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, İstanbul, C. 7, s. 278.

⁸⁹⁹ Kelâbâzi, *et-Taarruf*, s. 180; Süleyman Uludağ, “Fark”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi (DİA)*, İstanbul: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, C. 12, 1995, İstanbul, s. 171.

⁹⁰⁰ Fatiha, 1/ ;el-Bakara, 2/126, 136, Al-i İmrân, 3/18, Enfâl, 8/17, Yunus, 10/25, Necm, 53/17.

⁹⁰¹ Serrâc, *el-Lüma'*, s. 246; Kelâbâzi, *et-Ta'arruf*, s. 195, 197; Hücvirî, *Keşfü'l-Mahcûb*, s. 315, 317-318; Kuşeyrî, *er-Risâle*, s. 158; Herevî, *Menâzil*, s. 84; Süleyman Uludağ, *Tasavvufun Dili*, s. 508-509.

⁹⁰² el-En'âm, 6/76.

⁹⁰³ Söz konusu ayet Şevk bölümünde anlatıldığı için tekrar yapılmadı.

noksanlıkları nefesine kabul ettirebilmelidir”⁹⁰⁴ diyerek kişinin cem mertebesinde olmasının kıstasına dikkat çekmiştir. Bu mertebede olduğunu söyleyen kimsenin iddiasındaki gerçeklik onun kulluğundaki noksanlığı kabul etmesiyle anlaşılmaktadır. Aslında Bistâmî bu sözüyle kulluğun tam manasıyla ifa edilemeyeceğini de vurgulamıştır. Peki Bistâmî bunu neden cem mertebesinde olan kimse için kullanmıştır? Bu soru aslında haller ve makamlar ile ilgili birçok temel sorunun cevabıdır. Öncelikle insanın dönüşüm sürecindeki durumunu değerlendirecek olursak bu mertebedeki kimse birliğe erdiğini, mutlak tevhide vardığını düşünme handikabına girerek kulluğunda gevşekliğe sürüklenip “ben tam anlamıyla kulum, kulluğumu icra ediyorum” hissine kapılabilmektedir. Bu sebeple kişi nefesine kulluğundaki noksanlıkları hatırlatmalıdır. Öte yandan tasavvufun o dönemde geçirdiği süreç açısından Bistâmî’nin sözünü değerlendirdiğimizde belli makam ve hallerde olan kimselerin noksanlıklarını görmemelerinin birtakım sapkın iddiaları beraberinde getirdiğini ve bâtil fırkaların oluşumuna sebebiyet verdiğini görmekteyiz.⁹⁰⁵

İşte bu nedenle sûfiler diğer hal ve makamlarda olduğu gibi cemde de ibadet hususuna vurgu yapmışlardır. Örneğin Hallâc-ı Mansûr “*Hak, ibadet ve tâatlerle kendisine yönelinen ve bağlanılan zâttır. Dolayısıyla O’ndan başkası ne müşâhede ne de idrak edilebilir. O’nu gözetmenin neticesinde vasıflar kazanılır, O’nunla cem olmakla huzura erilir*”⁹⁰⁶ diyerek “ibadet, vasıflar (haller/makamlarla ilgili)⁹⁰⁷ ve cem” temelli sebep-sonuç ilişkisi kurmuştur. Ayrıca bazı söylemleri⁹⁰⁸ sebebiyle tenkide maruz kalan Hallâc’ın yukarıdaki cümleleri onun sünî temellere dayalı tasavvuf anlayışında olduğunun göstergesi sayılabilir.

⁹⁰⁴ Sülemî, *Tabakât*, s. 36.

⁹⁰⁵ Serrâc, *el-Lüma’*, s. 503, 510, 514, 516; Ahmet T. Karamustafa, *Tasavvufun Oluşumu*, s. 90.

⁹⁰⁶ Sülemî, *Tabakât*, s. 190.

⁹⁰⁷ Bu zühd sahibi kimseyi zâhid, sıdk sahibi kimseye sâdik denmesiyle açıklanabilir. Bûndar b.Hüseyn’in “*Bütün sûfiler vahdâniyet konusunda söz birliği içinde olmakla birlikte mücâhede ve mükâşefe yoluyla ona nasıl erişileceği hususunda ayrılığa düşmüşlerdir. Onlardan her biri vahdaniyet hususunda söz birliği ettikten sonra, kendilerinde zuhur eden hale göre bir isim almış ve onunla nitelenmişlerdir. Mesela müctehid, zâhid, âbid, hâif, râci, gani, fakir, mürid, murad, sâbir, razı, mütevekkil, muhib, müstehtir, müste’nis, müştâk, vâlih, hâim, vâcid, fâni, bâki ve benzeri pek çok isim almışlardır*” açıklaması bu meyandadır. Sülemî, *Tabakât*, s. 303.

⁹⁰⁸ Bu husus konumuzla doğrudan bağlantılı olmadığı için açıklamadık. Söz konusu söylemler için bkz: Hücvirî, *Keşfü’l-Mahcûb*, s. 212-213; Abdullah Kartal, *Tasavvufun Oluşumu*, s. 134-137.

Öte yandan *Tabakât*'ta cem-tefrikaya dair ilk tanımın Ebû Hüseyin en-Nûrî tarafından dile getirildiği görülmektedir. Ancak Ebû Hüseyin en-Nûrî alışlageldik kullanımdan farklı olarak cem ve tefrikanın kelime anlamlarından hareketle nisbetlerini değiştirmiş “*Hak’la cem halinde olmak, başkalarından tefrika demektir. Başkalarından tefrika ise O’nunla cemdir*”⁹⁰⁹ tanımını yaparak kavramların kullanım alanını genişletmiştir.⁹¹⁰ Ayrıca tanımdan cem ve tefrikanın birbirinin zıddı olduğu anlaşılmaktadır. Çünkü cem birlik hali olup tefrikada iken birlik hali yakalanmaz.⁹¹¹ Cüneyd el-Bağdadî ise “*Vecdle olan kurbiyet cem; beşeriyetle olan gaybet ise tefrikadır*”⁹¹² sözüyle cemi vecd ve kurbiyet; tefrikayı ise gaybet kavramlarıyla açıklamış, sâliki ceme götüren unsurun yakınlık, yakınlığı sağlayan etmenin ise vecd olduğunu bildirmiştir. Vecdin buradaki konumu “kendinden geçme” ve her şeyden kopup Hakk’a yönelmektir.⁹¹³ Çünkü vecd bir tek şey ile ilgilenmeyi gerektirir.⁹¹⁴ Kişinin kendi beşeriliğiyle oluşan gaybet ise tefrika, Hak’tan uzak kalmadır. O halde şu çıkarım da yapılabilir: Tefrikanın sebebi vecd halini yakalayamamaktır. Bir başka deyişle tefrikaya düşmemenin usûlünün vecd olduğu bildirilmektedir. İnsanın vecd ile beşeri vasıfları âtil hale gelirken; beşeri vasıflarla olan gaybet ise Hak’tan ayrı düşmeyi ifade eder. Buradaki gaybeti kurbiyetin olmayışı şeklinde düşünebiliriz.⁹¹⁵ Şiblî bu hususa şu sözüyle dikkat çeker:

“Benliğimi görüp de bendeki ilahî kudretin eserlerini görmeyen bir gözü, Allah kör etsin. Çünkü ben O’nun kudretinin bir eseri ve izzetinin bir tanığıyım. Benliğimi öylesine zelim ki zilletimdeki her bir zillet izzet kazandı. Yine öylesine izzet buldum ki bir kimse buna ancak benimle ve kendisiyle izzet bulduğum Zât sayesinde ulaşabilir. Biz hiç ayrılmadık. Esasen hiç cem halinde olmamışken nasıl ayrılabiliriz ki? [Zira cem halinde olmak için ayrılmak gerekir.]”⁹¹⁶

Onun bu sözünde cemin işaret ettiği birkaç mana yer almaktadır. Öncelikle kulun yaratıcısı olması hasebiyle Allah’ın tecellilerini taşıması; insanın varlık olarak kıymetini göstermektedir. Ancak Şiblî insanın bu değerini paradoksal bir söylemle

⁹⁰⁹ Sülemî, *Tabakât*, s. 91.

⁹¹⁰ Nedim Tan Nuri’nin ifadelerinden hareketle “*Kavramın işaret ettiği mananın izâfiliği sebebiyle nisbetlere göre farklı irtibatlar kurulabileceği de görülmektedir*” yorumunu yapmıştır. Nedim Tan, *Sâd Meydan*, s. 358.

⁹¹¹ Hücvirî, *Keşfü’l-Mahcûb*, s. 196.

⁹¹² Sülemî, *Tabakât*, s. 85.

⁹¹³ Abdurrezzak Tek, *Tasavvufî Mertebeler*, s. 250-251; Ahmet T. Karamustafa, *Tasavvufun Oluşumu*, s. 17, 26.

⁹¹⁴ Vecd ile cem irtibatına Kuşeyri de yer vermiştir. Kuşeyri, *er-Risâle*, s. 160.

⁹¹⁵ Gaybet burada olumsuz manada kullanılmıştır.

⁹¹⁶ Sülemî, *Tabakât*, s. 212.

ifade etmiş, benliğini zelil kıldıkça zilletin kaybolacağını ve onun yerine Hakk'ın izzetinin ikâme edileceğini bildirmiştir. Bunun neticesinde tevhide erdiğini “*Elde ettiğim izzete ancak kendisiyle izzet bulduğum o zat sayesinde ulaşabilirdim, esasen biz hiç ayrılmadık*” lafızlarıyla dile getirmiştir. “*Hiç cem halinde olmamışken nasıl ayrılabiliriz ki?*” cümlesinde zıt bir aforizma var gibi görülse de aslında kavramın özü çarpıcı şekilde söylenerek cemi üste taşıyan bir ifade tarzı kullanılmıştır.⁹¹⁷ Esasında cemin öncesi tefrika olup tefrikadan sonra ceme varılmaktadır. Dolayısıyla birlik için ayrılık gerekir. Ancak Şiblî'ye göre hiç ayrılık olmamışken nasıl cem olsun da sonrada tekrar ayrılığa düşsün? Peki Şiblî'nin sözü nasıl anlaşılmalıdır? Bu durum iki şekilde düşünülebilir. Cem mertebesini kendine makam edinen oraya öylesine benimser ki bir müddet sonra bu halde olmanın verdiği duyguyla hiç ayrılmadığını zanneder. Bu sebeple cem/buluşma hali tefrikayı/önceki ayrılığı unutturmaktadır. O halde Şiblî'nin -lafzen söylemese de- aslında mana olarak cemü'l-cem mertebesine işaret ettiği düşünülebilir.⁹¹⁸ Diğer taraftan “hiç ayrılmadık” sözü pasajın başıyla irtibatlandırılır ise önceden beri bir ayrılık aslında yoktu. Çünkü insan Allah'ın kudretinin bir eseridir ve kuldaki cüz'i sıfat ve fiiller O'nun bir tecellisidir. Hal böyle iken nasıl bir ayrılık olabilir?

Nehrecûrî ise “*Cem, eşyanın kendisiyle kâim olduğu Hakk'ın aynıdır. Tefrika ise hakkın bâtıldan arınmasıdır*”⁹¹⁹ cümlesi ile cem ve tefrikaya yeni bir anlam yüklemiştir. Eşyayı var eden Allah'ın hakikatının, cem olduğunu açıklamıştır. Cem neden Hakk'ın hakikatidir? sorusu akla gelebilir. Cem ondan başka varlığın, mabudun, failin, isim ve sıfat sahibi olmayışın halidir.⁹²⁰ Yani mutlak birliktir. Bu yüzden cem mertebesine ulaşıldığında Hakk'ın hakikatine dair bilgiden bir vecheye varılmaktadır. Çünkü O la-mütenâhidir, onun mutlak anlamdaki hakikati kuşatılamaz. Nehrecûrî'nin tefrika için doğrunun yanlıştan ayrılmasıdır tanımı ise tefrikaya daha önceki beyanlardan farklı bir anlam yüklemiştir; kavrama olumlu bir mana kazandırmıştır.

⁹¹⁷ Tıpkı zühd kavramında “zühdden zühd etmek” tabirinin bir yerden sonra zühdün içeriğini boşalttığı gibi. Çünkü kişinin zühd etmesi için terk edecek şeyinin bulunması gerekir. Halbuki zühd zaten sahibinin elinde bir şey bulundurmasıdır.

⁹¹⁸ Şiblî'nin burada kastettiği cemü'l-cem mertebesidir. Hücvirî, *Keşfü'l-Mahcûb*, s. 321; Kuşeyri, *er-Risâle*, s. 159.

⁹¹⁹ Sülemî, *Tabakât*, s. 238.

⁹²⁰ Hücvirî, *Keşfü'l-Mahcûb*, s. 316-317.

Bündâr b. Hüseyin de “*Hak ile olma hali cem, Hak için olma hali tefrikadır*”⁹²¹ diyerek farka olumlu mana yüklemiştir. Ona göre kişi cemde arada bir şey olmaksızın Allah ile beraberken; farkta Allah dışındaki şeylerle birlikteliğin artık Allah için olduğu bir idrak kazanmıştır. Farkın bu yönü literatürde “fark-ı sâni” olarak adlandırılan mertebeye örtüşmektedir.⁹²² Cem ve tefrikanın bütünlüğüne tevhit denmesi de bu minvalde anlaşılabilir.⁹²³ Ebû Bekir b. Tâhir el-Ebherî ise “*Cem, fark halinde olanların bir araya gelmesi; fark ise cem halinde olanların dağılmasıdır. Cem halinde olduğun zaman Allah der, başka bir şey demezsin. Fark halinde olduğunda ise dünyaya dönüp bakarsın*”⁹²⁴ diyerek farkın birinci anlamına temas etmiştir.

Sonuç olarak cem, birlik; daha özeldede kendi benliğini değil Hak’ı görme ve O’nunla olma; tefrika ayrı düşme yani Hak’tan ayrı kalma durumları için kullanılmıştır. Ancak bununla birlikte tefrikanın olumlu ve olumsuz farklı anlam katmanlarının yer aldığı da görülmektedir. Özetlenecek olursa tefrikanın Hak’tan uzak kalma ve ceme ulaşamama hali gibi olumsuz anlamları; hakkın/doğrunun bâtıldan ayrılması ve halka Hak ile bakılması gibi olumlu manaları bulunmaktadır. Buradan hareketle kavramın bir taraftan cemden uzaklaştıran, hakikatten uzak tutan kısmı var iken başka bir yönüyle de ceme yaklaştıran, hakikate vardırır kısmı ele alınmıştır. Ayrıca *Keşfu’l-Mahcûb* ve *Risâle*’de açıklamaları yer alan aynü’l-cem ve cemü’l-cem kavramlarının *Tabakât*’ta sadece Ebü’l-Abbâs ed-Dineverî’nin “*İşte rabbim budur*”⁹²⁵ ayetini yorumladığı pasajda sadece ismen geçip kavramla ilgili açıklamanın yapılmaması; yine kaynaklarda geçen fark-ı sâninin *Tabakât*’ta yer almayıp; Bündar b. Hüseyin’in sadece kavramın manasına işaret ettiği dikkat çekmektedir.

Konuyla ilgili başka bir noktaya da değinmek gerekirse: *Keşfu’l-Mahcûb*’ta Ebu’l-Abbas Kâsım es-Seyyârî cem ve farkın temsilcisi kabul edilirken, *Tabakât*’ta Seyyârî’ye ait böyle bir bilgi bulunmamaktadır. Sülemî Seyyârî ile ilgili sadece

⁹²¹ Sülemî, *Tabakât*, s. 303.

⁹²² Kuşeyrî, *er-Risâle*, s. 159; Süleyman Uludağ, *Tasavvufun Dili*, s. 520.

⁹²³ İbn Fûrek, *el-İbâne*, s. 340.

⁹²⁴ Sülemî, *Tabakât*, s. 246.

⁹²⁵ el-En’âm, 6/76.

“tevhid ilimlerinde cebri çağrıştırarak şekilde söz söylerdi”⁹²⁶ ifadesini kullandığı görülmektedir.⁹²⁷

8. MUHABBET

Tasavvuf ıstılahında muhabbet, kulun Allah’a ve O’nunla irtibatlı şeylere yönelmesidir.⁹²⁸ Sûfiler sevgi ve muhabbet kelimelerini ilgili ayet ve hadislerle desteklemiş, bazılarını işârî olarak yorumlamıştır.⁹²⁹ Sevgi, muhabbet ve sevgili kelimelerinin karşılığı hub, vüd, muhabbet, muhabbetullah, aşk,⁹³⁰ muhib, mahbub ve habib sözcükleriyle kullanımı sağlanmıştır.

Tabakât’ta muhabbetle ilgili birçok ayet ve hadisin işâri yorumuna hicri üçüncü yüzyılın sonları ile dördüncü yüzyıl ortalarında rastlanmaktadır. “Allah onları sever”⁹³¹ âyetini İbn Hafif, âşıkların sıkıntısının diğer hallerden büyük olduğunu “Çünkü onlar Hakk’ı kendi canlarına tercih etmişlerdir. Bu yüzden Hak da onları, kendisine olan sevgileri ile sınamıştır”⁹³² diyerek işârî olarak yorumlamıştır. Zira İbn Hafif’e göre hakikatlerin kendisine âşikar olmadığı kimseden başkası bu ayeti işitmeye güç yetiremez. İbn Atâ ise Bismillahirrahmanirrahim’deki Rahîm isminde Allah’ın sevgi ve muhabbeti olduğunu belirtmiştir.⁹³³

Muhabbet, mahallinin kalp olması hasebiyle Tanrı-insan ilişkisini açıklayan önemli mertebelerdendir. *Tabakât*’ta gerek hadislerde gerek sûfilerin sözlerinde muhabbetin kuldun Allah’a ve Allah’tan kula şeklindeki iki boyutunun öne çıktığı görülmektedir. Bu meyanda kulun Allah’a olan sevgisi ve bu sevginin nasıl meydana geldiği açıklanmıştır. Hadislerin bazılarında kulun Allah’ı nasıl seveceği ile kuldaki hangi özelliklerin Allah’ın sevgisini celbedeceği bildirilmiştir. Örneğin Ebû Saîd el-Harrâz

⁹²⁶ Sülemî, *Tabakât*, s. 283.

⁹²⁷ Hücvirî’nin de Seyyârî ile ilgili bölümde onun tevhid bahsi hususundaki sözlerini aktarması ancak cem-farka dair yorumları aktarmamış olmaması dikkat çekmektedir. Hücvirî, *Keşfü’l-Mahcûb*, s. 217-218. Tasavvuftaki fırka tasnifi sorunuyla ilgili detaylı bilgi için bkz: Hacı Bayram Başer, *Şeriat ve Hakikat*, s. 291.

⁹²⁸ Kelâbâzî, *Taarruf*, s. 176.

⁹²⁹ Kelâbâzî, *Taarruf*, s. 178-179, Serrâc, *el-Lüümâ’*, s. 57; Hücvirî, *Keşfü’l-Mahcûb*, s. 366-368; Kuşeyrî, *er-Risâle*, s. 404, 409, 413; Hücvirî, *Keşfü’l-Mahcûb*, s. 366-368

⁹³⁰ Âşık kelimesi ise sadece Tahir el-Makdisî’nin birisine ait beyitleri okuduğu pasajda geçmektedir. Aşk kelimesi ise sadece Şiblî’nin başkasına ait bir şiiri okumasında geçmektedir. Sülemî, *Tabakât*, s. 165, 213.

⁹³¹ el-Mâide, 5/54.

⁹³² Sülemî, *Tabakât*, s. 301.

⁹³³ Sülemî, *Tabakât*, s. 160.

kişide sevginin nasıl oluşacağını “*Kalpler, kendilerine iyilik yapanı sevme tabiatı üzerine yaratılmıştır*”⁹³⁴ hadisini nakletmiş “*Allah’tan başka lütuf sahibi bir zâtın olmadığını bilen kimse, bütünüyle nasıl O’na yönelmez hayret doğrusu!*”⁹³⁵ diyerek şaşkınlığını ifade etmiştir. Yine bu minvalde İbn Sâlim el-Basrî’nin “*Lütuf ve iyiliği görmek sevginin anahtarıdır*”⁹³⁶ sözü hadisin şerhi sadedindedir.

Allah’ın kulunda sevdiği özellikler Ebû Bekir Hamid et-Tirmizî’nin rivayet ettiği “*Allah işini en güzel şekilde yapan mümini sever*”⁹³⁷ hadisi ile işi en güzeliyle yapanı; Ebû Bekir Tahir el-Ebherî’nin ise “*Allah bir yılanı öldürmek için bile olsa cesareti sever*”⁹³⁸ şeklindeki hadis ile⁹³⁹ cesaretli mümini sevdiğini “*Canından endişe duyan kimseye tehlikelere atılmak zor gelir. Tehlikelere atılmak kendisine zor gelen de yüce mertebelere yükselemez*”⁹⁴⁰ işârî yorumuyla da desteklemektedir. Buradan hareketle kişinin sevgisinin ölçütünün canından geçebilmek olduğu anlaşılmaktadır. Zira zâhirdeki zararı defetmek için nasıl cesaret gerekiyorsa bânını koruyabilmek için de cesaret şarttır.⁹⁴¹

Allah’ın kulunu sevmesi ile kulun mahlukatı sevmesinin sebebi Ebû Abdullah el-Mağribî’den aktarılan şu hadisle bildirilmiştir:

“Adamın biri başka bir köydeki din kardeşini ziyarete giderken Allah, yolunun üzerinde bu kimseyi gözetlemesi için [insan suretinde] bir melek görevlendirdi. Adam meleğin yanına gelince melek: “Nereye gidiyorsun?” dedi. Adam da: “Şu köyde bir din kardeşim var, onu ziyarete gidiyorum” cevabını verdi. Melek: “O kimseden bir menfaatin var da, onu almaya mı gidiyorsun?” dedi. Adam da: “Hayır, ben onu Allah için seviyorum [bu nedenle ziyaretine gidiyorum]” deyince melek: “Sen onu

⁹³⁴ Süyûtî, *el-Câmi’u’s-sağîr*, I, 218 (3580).

⁹³⁵ Sülemî, *Tabakât*, s. 136.

⁹³⁶ Sülemî, *Tabakât*, s. 265.

⁹³⁷ Taberânî, *el-Mu’cemü’l-evsat*, VIII, 308; Sülemî, *Tabakât*, s. 169.

⁹³⁸ İsfahânî, *Hilyetü’l-evliyâ*, VI, 215.

⁹³⁹ Burada kastedilen hayvanın öldürülmesi olmayıp; kişiye dokunacak zararda kişinin kendisini koruyabilme cesaretini gösterebilmesidir.

⁹⁴⁰ Sülemî, *Tabakât*, s. 248.

⁹⁴¹ *Tabakât*’ta ayrıca sevgiye dair birçok hadis zikredilmiştir. Yusuf b. Hüseyin er-Râzî “*Sizden biriniz kendisi için sevip istediğini, kardeşi için de istemedikçe iman etmiş sayılmaz*. Buhârî, İman 6; Müslim, İman 71; Sülemî, *Tabakât*, s. 104; “*Kim âşık olur da iffetini korur, aşkını gizler ve sonra [bu hal üzere] ölürse şehid olarak vefat eder.*” Süyûtî, *el-Câmi’u’s-sağîr*, II, 534 (8853); Sülemî, *Tabakât*, s. 104. Ebü’l-Abbâs es-Seyyârî’nin “*Allah’ın yüzden bir eksik, doksan dokuz ismi vardır. Kim bu isimlerle dua ederse cennete girer. Allah tektir ve teki sever. Bunlar: Hüvallahüllezî lâ ilahe illâ hû, er-Rahman, er-Rahîm, el-Melik, el-Kuddûs...*” Sülemî, *Tabakât*, s. 283-284.

nasıl seviyorsan, Allah da seni öyle seviyor. Ben [bu müjdeyi vermek için] Allah'ın sana gönderdiği elçisiyim” dedi.”⁹⁴²

Kulun, mahlukata sevgisinde menfaat beklentisi olmaksızın sadece O'nun rızasını gözetmesine vurgu yapılmaktadır.⁹⁴³ Esas itibariyle Allah'ın kulunu sevmesinde Allah'a kuldandan ne bir zarar ne de bir fayda gelmektedir. Bu yönüyle kul, mahlukata sevgisini Allah'ın kula olan sevgisine benzetmelidir ki ancak bu şekildeki sevgi Allah'ı celbetmektedir.

Tabakât'ta muhabbet kavramının farklı bölge ve yüzyıllardan birçok sûfi tarafından kullanıldığı görülmektedir.⁹⁴⁴ Sülemî'nin özellikle Semnun Muhib'i “*Muhabbet konusunda en güzel konuşan sûfi olup Irak meşâyihinin büyüklerinden*”⁹⁴⁵ diyerek tanıtmaya dikkat çekmektedir.⁹⁴⁶

Sevgi kavramında ilk kullanım İbrahim b. Edhem'e aittir. O malından ve ailesinden ayrılma sebebini “Allah'ı her şeye tercih etme sevgisi”⁹⁴⁷ olarak belirtmiştir.⁹⁴⁸ Yine bu bölümde Hızır (as) İbrahim b. Edhem'e, Allah'ı sevme ile mal ve makam sevgisinin bir arada bulunmayacağını öğütlemesi,⁹⁴⁹ sûfilerin Allah sevgisinin zıddı olarak mal-mülk sevgisini gördüklerinin ve konuyu bu düzlemde açıkladıklarının hicri ikinci asırdaki örneğidir.

⁹⁴² Müslim, Birr 38; Sülemî, *Tabakât*, s. 144.

⁹⁴³ Nitekim Ebü'l-Hasan el-Büşencî “*Dünyada bir sebepten ötürü veya menfaat dolayısıyla sevenden daha sevimsiz bir kimse yoktur*” diyerek bu tür bir duygunun esas itibariyle sevgi kaynaklı olmadığı vurgulanmıştır. Sülemî, *Tabakât*, s. 296.

⁹⁴⁴ *Tabakât*'ta muhabbet kavramı İbrahim b. Edhem, Ma'rûf Kerhî, Ebü Yezîd el-Bistâmî, Serî es-Sakâtî, Hâtim el-Esam, Zünnûn el-Mısırî, Ahmed b. Ebü'l-Havârî, Yahya b. Muâz, Cüneyd Bağdâdî, Şah b. Şücâ el-Kirmânî, Ruveym b. Ahmed, Semnûn el-Muhîb, Amr b. Osman el-Mekkî, Muhammed b. Fazl el-Belhî, Ebü Saîd el-Harrâz, Ebü Ali el-Cüzcânî, Ebü Muhammed el-Cerîrî, İbn Atâ, Tahir el-Makdisî, Ebü Bekir b. Hâmid et-Tirmizî, Ebü Bekir el-Vâsıtî, Ebü'l-Hasan İbn Sâîğ ed-Dîneverî, İbrahim el-Kassâr, Ebü Bekir eş-Şiblî, Ebü Ali b. Kâtib, Muzaffer el-Kırmîsînî, Ebü Bekir Yezdânyâr, Muhammed b. Alyân en-Nesevî, Ebü Amr ez-Zeccâcî, Cafer el-Huldî, Ebü Bekir el-Kettânî, Bûndar b. Hüseyin, Ebü'l-Kâsım İbrahim b. Muhammed en-Nasrâbâdî, Ebü Hamza el-Horasânî, Ebü'l-Hayr el-Akta, Ebü'l-Hüseyin el-Müzeyyin, Ebü'l-Hasan Ali b. İbrahim el-Husrî, Muhammed b. Ali et-Tirmizî, Ebü Abdullah el-Mağribî, Ebü Hamza el-Bağdâdî, Ebü'l-Hüseyin el-Verrâk, Ebü Bekir el-Vâsıtî İbrahim el-Kassâr, Ebü Hamza el-Horasânî, Mürtaîş, Ebü Ali er-Rûzbârî, Ebu Abdullah Sâlim el-Basrî, İbn Alyân, Ebü'l-Hasan el-Büşencî, Ebü'l-Abbâs ed-Dîneverî, Ebü Osman el-Mağribî, Ebü Muhammed er-Râsibî sûfiler tarafından kullanılmıştır.

⁹⁴⁵ Sülemî, *Tabakât*, s. 111.

⁹⁴⁶ Ancak kavramla ilgili “*Bir şey ancak o şeyden daha latif olan bir şeyle anlatılabilir. Muhabbetten daha latif hiçbir şey yoktur. Şu halde muhabbet neyle anlatılabilir!*” şeklindeki sadece bir sözüne yer vermesi bunun sebebini sorgulamaktadır. Sülemî, *Tabakât*, s. 112.

⁹⁴⁷ Sülemî, *Tabakât*, s. 15.

⁹⁴⁸ İbrahim b. Edhem'den iki yüzyıl sonra Ebü Said b. İbnü'l-A'râbî'nin muhabbetin “sevgiliyi her şeye tercih etmekten” geçtiğini bildirmesi önem arz eder. Sülemî, *Tabakât*, s. 272.

⁹⁴⁹ Sülemî, *Tabakât*, s. 17.

Tabakât'ta muhabbete dair ilk tanımı Ma'rûf Kerhî yapmıştır. Ona muhabbetin ne olduğu sorulduğunda “*Muhabbet halkın öğretmesiyle olan bir şey değildir. O sadece Hakk'ın lütfu ve ihsanıdır*”⁹⁵⁰ diye cevaplama Ma'rûf Kerhî'nin muhabbeti ilim gibi öğrenme ile elde edilmeyeceğini dolayısıyla vehbî olarak kabul ettiğini göstermektedir. Ebû Yezîd el-Bistâmî ise muhabbet ehlinin indinde cennetin önemini olmamasını Allah'a muhabbetlerinden ötürü cennetten perdelenmeleriyle açıklamıştır.⁹⁵¹ Muhabbet ehlinin cenneti istememesi bir bakıma İbrahim b. Edhem'in dünyayı terk etmesi ile aynı çerçevededir. Zünnûn el-Mısırî ise muhabbete:

1. Allah'ın sevdiğini sevip sevmediğini sevmemek⁹⁵²
2. Tamamen hayır işlemek
3. Allah'tan alıkoyan her şeyi terk etmek
4. Allah için kınayanın kınamasından korkmamak
5. Müminlere karşı şefkatli, kâfirlere karşı sert olmak
6. Dinde Resûlullah'a (sas) tabi olmak⁹⁵³

şeklinde tanım yaparak kavramın hem amelî hem de kalbî boyutunu vurgulamıştır. Cüneyd el-Bağdâdî muhabbetin hakikatini “*Allah Teâlâ'nın kulları için sevdiğini sevmen onlar için hoşlanmadığından da hoşlanmamandır*”⁹⁵⁴ diyerek Zünnûn el-Mısırî'nin ilk sırada yer verdiği düstûra değinmiştir.⁹⁵⁵ Allah'ın hoşlanmadığı şeyleri bazı sûfiler belirtmişlerdir. Örneğin Ebû Bekir Yezdânyâr, kişinin malayani ile meşgul olmayı sevmesinin muhabbetullahı engel olduğunu söylemektedir.⁹⁵⁶

Kul Allah'ın sevgisine nasıl ulaşabilir? sorusu sûfilerin muhabbete dair söylemlerinin temel başlığıdır. Bağdat sûfilerinden Mürtaîş, bunu “*Allah'ın buğzettiği şeylerden yani dünya ve nefisten nefret etmekle*”⁹⁵⁷ başka bir ifadesinde ise “*Allah'ın dostlarını*

⁹⁵⁰ Sülemî, *Tabakât*, s. 46.

⁹⁵¹ Sülemî, *Tabakât*, s. 37.

⁹⁵² Şakîk-i Belhî de bu düstûrun muhabbetin ilk mertebelerinden saymaktadır. M. Nedim Tan, *Tasavvuf İstihlaklarının Teşekkül Dönemi Açısından Şakîk-i Belhî'nin Âdâbü'l-İbâdât*'ı, s. 184.

⁹⁵³ Sülemî, *Tabakât*, s. 8.

⁹⁵⁴ Sülemî, *Tabakât*, s. 89.

⁹⁵⁵ Sülemî, *Tabakât*, s. 219.

⁹⁵⁶ Sülemî, *Tabakât*, s. 258.

⁹⁵⁷ Sülemî, *Tabakât*, s. 219.

dost, düşmanlarını düşman bilmekle” sözüyle açıklamıştır. Bu minvalde Şah b. Şücâ el-Kirmânî, Allah’ın velilerini sevmenin muhabbetullahın delilinden saymıştır.⁹⁵⁸

Muhabbetin oluşması için bir diğer husus bazı makam ve hallerin kişide kemale ermesi gerektiğidir. Ebû Ali el-Cüzcânî havf, recâ, muhabbet ve tevhid arasında bağ kurmuş, muhabbetin artmasının ilahî lütufların farkına vararak çokça zikretmekten kaynaklandığını, muhabbetin nurların nuru olduğunu, muhabbet ehlinin mahbûbu anmaktan kendini alıkoyamayacağını bildirmiştir.⁹⁵⁹

Muhabbetin, havf-recâ ve tevhid kavramlarıyla ilişkisi yukarıda belirtilmişti. Ayrıca rıza, şevk, üns, vecd, mârifet, tevhid, kurbiyet kavramlarıyla da irtibatlandırılmıştır.⁹⁶⁰ Özellikle sûfilerin muhabbet-rıza irtibatına dair cümleleri dikkat çekmektedir. Söz gelimi Amr b. Osman el-Mekkî “*Bilmelisin ki, muhabbet rızaya [rıza da muhabbete dâhildir.] Rızasız muhabbet, muhabbetsiz de rıza olmaz. Çünkü sen ancak razı ve hoşnut olduğunda sevebilir ve sadece sevdiğinde razı olursun*”⁹⁶¹ sözüyle rızayı, kulun Hak’tan razı olma boyutuyla ilişkilendirmiştir. Ruveym de bu meyanda muhabbeti “*Tüm durumlarda rıza göstermek*”⁹⁶² diye tanımlamıştır. Tam aksine rıza göstermemenin ise muhabbet eksikliğinden kaynaklandığını mücâvir sûfilerden Ebû Amr ez-Zeccâcî “*Her şey Allah’tandır. Eğer sevgilisinden gelen şey bir kimseyi gücendiriyorsa bu, onun muhabbetinin eksikliğini gösterir*”⁹⁶³ sözüyle ifade eder. İbn Yezdânyâr’ın “*Muhabbetin aslı [Allah ve Resûlüne] uymaktır. Seven sevdiğinin rızasını her şeye tercih eder*”⁹⁶⁴ ifadesi ise muhabbetin temelini rıza bağlamında sağlam bir şeriat esasına oturtmuştur. Ebü’l-Abbâs ed-Dîneverî bunu destekler nitelikte “*Seven sevdiğinin rızası için [nefsinin] hoşlanmadığı şeyleri tercih eder ve bu yolla O’nun rızasını ister. Bu ise arzuların son noktasıdır*”⁹⁶⁵ diyerek:

*Senden uzaklığımın beni sana yaklaştırdığını fark ettim
Bu yüzden sana yakın olayım diye kendimi senden uzak tuttum*

⁹⁵⁸ Sülemî, *Tabakât*, s. 110.

⁹⁵⁹ Sülemî, *Tabakât*, s. 147.

⁹⁶⁰ Şevk, üns ve mârifet başlıklarında bu irtibata yer verildiği için burada tekrar edilmedi.

⁹⁶¹ Sülemî, *Tabakât*, s. 117.

⁹⁶² Sülemî, *Tabakât*, s. 103.

⁹⁶³ Sülemî, *Tabakât*, s. 277.

⁹⁶⁴ Sülemî, *Tabakât*, s. 259.

⁹⁶⁵ Sülemî, *Tabakât*, s. 310.

beyitini okumuştur. O halde muhabbet, rızanın kulun Allah'tan razı olması ve Allah'ın kuldan razı olması şeklindeki iki yönüyle de bağlantılıdır. Söze bir başka açıdan bakıldığında muhabbetin kişideki yansımasının son noktası nefsinin hoşlanmadığı şeyleri tercih edebilmesi olduğu anlaşılmaktadır. Beyitlerde uzak kalmanın vurgulanması muhabbetin özlem duygusuyla irtibatını göstermektedir. Çünkü bir anlamda özlem yakın olmayı, iştiyâkı sağlamaktadır.

Muhabbet ve kurbiyet irtibatını ise Muzaffer el-Kırmîsînî sevginin öldürdüğü kimseyi kurbiyetin dirilteceği⁹⁶⁶ sözüyle kurmuştur. Kırmîsînî'nin yorumundan hareketle muhabbetin ikilik kabul etmediği, kişinin bu yolda benliğini feda ettiğini;⁹⁶⁷ Allah'a yakınlıkta ise tekrar varlığını kazandığı anlaşılmaktadır. Bir yönüyle muhabbet kişinin kendini ifna etmesi; kurbiyet ise ifnadan sonra ibka etmesidir.⁹⁶⁸ Bu meyanda Muhammed b. Hafîf'le ilgili şu anekdotu anlatmak kayda değerdir. İbn Hafîf'e âşıkların dertlerinin neden diğer hallerinden daha fazla olduğu sorulmuş; İbn Hafîf de *“Onlar Hakk'ı kendi canlarına tercih etmişlerdir. Bu yüzden Hak da onları, kendisine olan sevgileri ile sınamıştır”* diyerek cevap vermiş; *“Allah onları sever”*⁹⁶⁹ âyetinin buna işaret ettiğini bildirmiştir. Âyete binaen *“Hakikatlerin kendisine âşık olmaması kimseden başkası bu sözü iştimize takat getirebilir mi?”* diyerek herkesin buna güç yetiremeyeceğini vurgulamıştır.⁹⁷⁰ Açıklamalardan muhabbetin mihneti beraberinde getirdiği görülmektedir. Bunun sebebinin ise kulun muhabbetindeki samimiyeti Hakk'ın imtihan etmesi olarak izah etmişlerdir. Ebû Hamza el-Horasânî seven kimsenin sadece sevdiğine bağlanacağını söyleyerek

⁹⁶⁶ Sülemî, *Tabakât*, s. 249.

⁹⁶⁷ Tahir el-Makdisî de yine bu minvalde birine ait şu beyitleri okumuş:

*“Yıldızlara dikkat kesiliyorum ama bilmiyorum
Bu karanlıkta onları nasıl sayacağım
[Aşkından dolayı] uykuları kaçan bir genç nasıl uyusun?
Ölüm kendisine karşı gözlerini kapamışken
Sevdanın esiri olan kimsenin
Aşk tarafından canına kıyılır
Sonra da ona dair ondan geriye*

*“Bir âşıktı” sözü kalır, başka bir şey değil
Çünkü âşık sevda ateşiyle günbegün erimiş,
Susuzluktan kavrulmuş ve hüznüyle tükenip bitmiştir”* Sülemî, *Tabakât*, s. 165.

⁹⁶⁸ Abdurrezzak Tek, *Tasavvufî Mertebeler*, s. 233-234.

⁹⁶⁹ el-Mâide, 5/54.

⁹⁷⁰ Sülemî, *Tabakât*, s. 301.

muhabbet sahibi kişinin hallerini “*Sonu gelmeyen bela, nadir olan mutluluk ve tadanın bilebileceği tekrar eden sancılar*”⁹⁷¹ şeklinde öz bir ifadeyle açıklamıştır.⁹⁷²

Sûfîler muhabbet ehlinin zâhîren de belli olacağını bildirmişlerdir. Ebû Ali b. Kâtib “*Ne kadar gizleseler de sevgililerden muhabbet melteminin kokusu yayılır. Bunu saklamaya çalışsalar da alâmetleri üzerlerinde görünür, örtsele de koku onları ele verir*”⁹⁷³ diyerek bu hususu dile getirmiştir. Cafer el-Huldî de “*Âşık sevgisini gizlemek için uğraşır. Muhabbet ise illa ki kendini açığa vurur. Âşık ızhar edinceye kadar her şey onun sevgisini ele verir*” diyerek yoğun sevginin saklanamayacağını bildirmişlerdir. Bündâr b. Hüseyin ise muhabbetin gizlenmesi gerektiğini hayâ ile açıklayarak sevginin açığa çıkmadığında daha değerli olduğunu:

“Muhabbet bir taleptir ve rahatsız edicidir. Hayâ ise bir utanmadır. Seven, talep eder ama aynı zamanda kendini gizler. Hayâ eden ise ortada olup bellidir. Bu ikisini birbirinden ayırt eden şey şudur: Muhabbet gizli tutulduğunda, hayâ ise ızhar edildiğinde doğrudur. Göz önünde olmayıp bilinmeyenle, göz önünde bulunup yakın olan arasında ne kadar da fark var!”⁹⁷⁴

sözyle savunmaktadır. *Tabakât*'ta muhabbet konusunda Şibli'nin söz ve şiirlerinin çokça yer alması dikkat çeken bir diğer husustur.⁹⁷⁵ Nitekim “*İnsanlar seni bahşettiğin nimetlerinden dolayı sevmekte; ben ise seni verdiği belalardan dolayı sevmekteyim*”⁹⁷⁶ gibi muhabbete dair çarpıcı sözleri bulunmakta⁹⁷⁷ veya ilk

⁹⁷¹ Sülemî, *Tabakât*, s. 203.

⁹⁷² Âşıkın vasıfları da sûfîlerin üzerinde durduğu konulardandır. Örneğin Husrî'ye sevende utanma veya korkma olur mu? diye sorulduğunda Husrî ise “*Muhabbet yok olmak demektir, dolayısıyla beraberinde hiçbir vasıf kalmaz*” diyerek cevap vermiş; Ebû Muhammed er-Râsibî ise “*Muhabbet ifşâ edildiğinde seveni rezil, gizli tutulduğunda da helak eder*” diyerek muhabbetin kişiyi nasıl bir hale getireceğini tasvir etmiştir. Ebû Saîd el-Harrâz “*Seven kişi, sevdiğine kavuşmak için her şeyi vesile edinir ve ondan başka hiçbir şey kendisini avutamaz. Onun her yerdeki izlerini takip eder ve her fırsatta ondan haber almaya çalışır*” demiş ve konuyla ilgili bir şiir dile getirmiştir. Sülemî, *Tabakât*, s. 321, 336, 137.

⁹⁷³ Sülemî, *Tabakât*, s. 244.

⁹⁷⁴ Sülemî, *Tabakât*, 303.

⁹⁷⁵ Bazıları: “*Sevgimizde ben de O da samimiyiz İkimiz de sevgimizden ölürüz de belli etmeyiz*”; “*Eğer sen benim bayramım olmazsan, Bayramı ne yapayım! Sevgin kalbimde deveran ediyor, Suyun dallara yürümesi gibi.*” Sülemî, *Tabakât*, s. 212, 213, 214.

⁹⁷⁶ Sülemî, *Tabakât*, s. 213. Şibli'nin bir benzeri ifadeleri sonraki dönemlerde Ahmed Gazzâlî de kullanmıştır. Ahmed Gazzâlî, *Âşıkların Hâlleri Sevânihu'l-Uşşâk*, (çev. Turan Koç-Mehmet Çetinkaya), 3.b., İstanbul: Hece Yayınları, 2019, s. 36.

⁹⁷⁷ Ebû'l-Hüseyin en-Nûrî ve Hakîm Tirmizî gibi sûfîlerin muhabbetle ilgili kendi dönemlerine kadar söylenmemiş farklı ifadelerinin olduğu belirtilse de *Tabakât*'ta buna rastlanmaması dikkat çekmektedir. Bu farklı ifadelerle ilgili değerlendirmeler için bkz: Süleyman Uludağ, “*Aşk*”, *Türkiye*

duyulduğunda itiraza mahal bırakacak olaylar anlatılmaktadır. Bunlardan biri Şiblî'nin ikinci namazını unutarak geciktirip, sonrasında fark etmesidir. Güneşin batmak üzere olduğunu gördüğünde “*Dostlarım, namaz vakti*” diyerek namaz kılmış; ardından gülererek “*Ne güzel söylemişler*” diyerek:

*Aşkımдан bugün namazı unuttum
Gecemi gündüzümden ayırt edemez oldum
Efendim! Seni zikretmek benim yemem içmemdir
Eğer görebilsem, cemâlin derdimin dermanıdır*⁹⁷⁸

başkasına ait olan yukarıdaki şiiri okumuştur. Bahsi geçen olay ibadet konusunda bir ihmalin olabileceğini akla getirirse de aslında durum şiirde de söylendiği üzere Allah sevgisinin, bir tek şeye yoğunlaşmanın farkında olmadan kişide dalgınlığa unutkanlığa sebebiyet vermesidir ki Şiblî de akli yerine geldiğinde namaz vakti geçmeden hemen kılmıştır.

Sonuç olarak Allah sevgisi bir diğer deyişle muhabbet kavramı hicri ikinci asrın ortalarından itibaren kullanılmış üçüncü asırla birlikte diğer kavramlarla irtibatlandırılarak açıklanmıştır. Sûfiler, Allah'ın kula sevgisinde Allah'ın sevmediği fiiler üzerinden konuşmuşlar; dolayısıyla kulu sevmemeye değil kuldaki fiili sevmemeye dikkat çekmişlerdir. Bu meyanda muhabbetin nasıl öznesi olunabilir? sorusuna cevap aramışlardır. Şiblî'nin ise muhabbetle ilgili söz ve beyitlerinde Hakk'ı muhatab olarak daha samimi açıklamalarda bulunması onu muhabbette diğer sûfilerden ayırmaktadır. Sûfilerin muhabbet kavramında aşk kelimesinden ziyade hub veya vüd kelimelerini tercih ettikleri *Tabakât*'ta da kendini göstermektedir. –Ki sadece Şiblî'nin bir şiirinde ve Tahir el-Makdisî'nin birine ait beyitleri okuduğu pasajda aşk lafzı geçmektedir-⁹⁷⁹ Ayrıca *Tabakât*'ta dikkat çeken bir başka husus ise diğer kavramlara nazaran en çok hadisin muhabbette yer almasıdır.

Sûfilerin, muhabbetin temelini Allah'ın emrettikleri ve nehyettiklerine rıza göstermeleri ve bunları amel olarak uygulama esasına bağlı kılmaları kavramın kullanımındaki ortak noktadır. Ebû Bekir b. Hâmid et-Tirmizî'nin “*Muhabbet ehli hariç hiç kimse himmeti bütün yönleriyle elde edemez. Muhabbet ehli ise bunu,*

Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi (DİA), İstanbul: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, İstanbul, C. 4, 1991, s. 11; Salih Çift, *Tasavvufta Sevgi ve Ümit Yolu*, s. 151.

⁹⁷⁸ Sülemî, *Tabakât*, s. 213.

⁹⁷⁹ Sülemî, *Tabakât*, s. 165, 213.

sünnete tâbi olmak ve bidatlerden kaçınmak suretiyle elde etmiştir. Zira Resûlullah insanlar arasında himmeti en yüce ve Hakk'a en yakın olandı"⁹⁸⁰ sözü bu konuyu özetler. Kulun muhabbete ulaşması için her zaman bir çaba gereklidir ancak muhabbetin, kişide Hakk'ın bahşetmesi ile meydana geleceği de belirtilmektedir.

⁹⁸⁰ Sülemî, *Tabakât*, s. 170.

SONUÇ

Ebû Abdurrahman es-Sülemî, hicri üçüncü-dördüncü yüzyıllarda yaşamış, Horasanlı sûfi bir müelliftir. Fütüvvet, melâmet, tasavvuf adâbı, işârî tefsir, sûfi tabakâtı gibi konularda yazdığı eserlerle kendisinden sonra gelen çalışmalara kaynak teşkil etmiştir. Günümüze ulaşan ilk tabakât olması bakımından Sülemî'nin *Tabakâtü's-Sûfiyye* adlı eseri sûfi biyografi yazımında başyapıtlardandır. Nitekim Abdullah el-Ensârî el-Herevî, kitabı biraz daha genişleterek yine aynı adla Farsça kaleme almış; sonrasında Molla Câmî, Herevî'nin tabakâtını esas alarak *Nefehâtü'l-Üns* isimli eserini yazmıştır.

Temel olması hasebiyle Sülemî'nin *Tabakât*'ını merkeze alarak bir çalışma yapılmasının literatüre katkısı kaçınılmazdır. Bu minvalde elinizdeki araştırma bir tabakât eserini kavram merkezli ele alarak ilk dönemden itibaren sûfîlerin söz ve menkıbelerinde söylenilegelen ıstılâhların izdüşümünü belirlemektedir. Nitekim sûfi sözleri, kavramlara göre tasnif edilerek kitabın yapısı ıstılâhî bir boyut kazanmıştır. Zünnûn el-Mısırî, Şakîk el-Belhî, Ebû Yezîd el-Bâyezîd Bistâmî gibi tasavvufî hal ve makamlardan ilk bahseden sûfîlerin *Tabakât*'ta yer alması bu kavramların nasıl bir anlam genişlemesine uğradığını göstermektedir. Bunlara ulaşmak bir bakıma sûfîlerin tanrı-alem-insan arasındaki ilişkisinin değerlendiriliş şekli hakkında bilgi edinilmesini de kolaylaştıracaktır.

Tabakât'ın kavram bazında -haller ve makamlar çerçevesinde- araştırılmasının yapıldığı bu çalışmada öncelikle kavramlar arasında güçlü bir bağın kurulduğunu; bir kavramın arka planına bakıldığında aslında diğer kavramların tezahürü olduğu görülmektedir. Bu meyanda, bilinen ikili kavram gruplarının dışında, zühd-tevekkül, rıza-muhabbet, tevbe-havf, üns-şevk-muhabbet gibi kavramların birbiriyle irtibatı öne çıkmıştır. Gerek makamlarda gerekse hallerde sûfîler öz itibarıyla sadece Allah'a tevekkül etmeyi ve yalnızca O'nu tercih etmeyi amaçlamışlardır. Her makam veya hale dair kavramda mutlaka dinin emirlerine uyma, Hz. Peygamber'e (sas) tâbi olma üzerinde durulduğu sûfîlerin beyanlarında açıkça görülmektedir. Bu meyanda klasik eserlerde vurgulandığı gibi *Tabakât*'ta da ibâhîlik konusuna işaret edilerek gerek salt sûfi sözlerinde gerekse satır aralarında gerçek sûfîlerin şeriata bağlı olduğu

vurgulanmış; böylece tasavvuf, o dönemlerde içerisindeymiş gibi görünen ibâhi eğilimlerden ayrılmıştır.

Haller ve makamlar için bir diğer ortak nokta kişinin nefsinin/benliğinin görülmemesidir. Taat ve ibadeti gerektiren, dolayısıyla insanın daha çok fiilî çabasının öne çıktığı zühd, mücahede, takva, vera' gibi terimlerde "çabayı görmeme ve kendine atfetmeme" dikkat edilen önemli bir düstürdür. Bir nevi bedenle yapılan ibadetlere kalbin benlik hastalığına bulaşmasının engellenmesi sağlanmıştır (zühdden zühd gibi). Yine fenâ, cem gibi hallerde de sâlikin bulunduğu hali görmemesi ısrarla öğütlenmiştir. Böylece tek merciinin Allah olduğu hatırlatılarak kendini yüksek mertebede gören kulun bulunduğu duruma takılmaması veya herhangi bir sapmaya gitmemesi sağlanmak istenmiştir.

Anlatım biçimi itibariyle ise sûfilerin şiirlerinde veya okudukları beyitlerde sembolik ve kapalı anlatımların muhabbet, şevk, üns gibi hallere dair kavramlarda ağırlıklı olarak yer aldığı dikkat çekmektedir.

Gerek genel manada literatüre bakıldığında gerekse özelde *Tabakât* ekseninde, haller ve makamlara dair kavramları belirli bir tasnife dayandırmanın müşkilliği açıktır. Ancak mutlak olmadığını ifade ederek belirli bir tasnif yapılmassa da mefhumun anlaşılmasını kolaylaştırmak için söz konusu kavramlarda baskın olan karakterlere göre farklı şekillerde bir sınıflandırmaya gidilirse: havf, reca, ünsiyet, şevk ve muhabbet kavramlarının insanın ağırlıklı olarak duygu yönüne; zühd, mücâhede, vera', takvâ, fakr kavramlarının insanın amelî yönüne; sıdk ve ihlâs kavramlarının insanın duygu ve amelindeki niyet yönüne; tevbe, sabır, şükür rıza, tevekkül kavramlarının Allah'ın insana verdiği yükümlülük karşısında kulun Allah'a yönelik ahlâk boyutuna; kabz-bast, gaybet-huzur, mârifet, cem-fark, fenâ-bekâ ve tevhid kavramlarının kişinin tanrı-insan-alem idrâkinin en üst boyutuna hitab ettiği tespitinde bulunulabilir. Yukarıda belirtildiği üzere bir kavram bulunduğu sınıflandırmanın dışındaki başka bir kategoride de yer alabilmektedir. Fakat kavramın diğerlerine göre baskınlığı tasnifte bahsi geçen başlıkta bulunmasını açıklayacaktır.

Tabakât'ta öne çıkan bir diğer mevzu sûfilerin kişilerin buldukları makam ve hallere göre âbid, zâhid, ârif gibi vasıflandırma yapımları ve yer yer bunlar arasında

karşılaştırmaya gitmeleridir. Özellikle bu karşılaştırmalar âbid, zâhid, ârif ve muhib sıfatları etrafında dönmüş ve bilindiği üzere ârif her zaman üstün kabul edilmiştir. Ayrıca bu minvalde kavramların kişilerin mertebelerine göre farklılık arz ettiği de görülmektedir.

Haller ve makamlarla alakalı olarak *Tabakât* ile tasavvufun kurucu metinleri arasında da bazı tespitler yapılabilir. Klasik eserlerdeki meşhur tartışmaların çoğuna *Tabakât*'ta karşılaşılmadığı fark edilmektedir. Örneğin kaynaklarda geçen Horasan melâmetiliği ve Irak sûfileri arasında ihlâsla ilgili görüş ayrılıklarına rızanın makam mı hal mi olduğu tartışmalarına rastlanılmaması dikkat çeker. Buradan hareketle Sülemî'nin *Tabakâtu's-Sûfiyye*'de tartışmalardan çok sûfilerin sözlerinin özünü okuyucuya ulaştırma gayesi içinde olduğu söylenebilir. Nitekim Sülemî diğer risalelerinde bu görüş farklılıklarının bazılarını belirtmiştir.

Tabakât'la ilgili diğer bir mesele bölümde bahsi geçen kavramın hal mi yoksa makam mı değerlendirmesinin veya o bölümde neden yer alındığının açıklanmamasıdır. Bunun sebebi *Tabakât*'ta kavramın yer aldığı sözde bu hususa değinilmemesidir. Sûfilerin *Tabakât*'ta bulunan sözleri daha çok kavramın muhtevası, kişideki yansıması, alametleri üzerinedir. Dolayısıyla Sülemî bu tartışmalar üzerine kurulu sûfî sözlerine yer vermeyi *Tabakât*'ta tercih etmemiştir. Ancak bunun yanında sûfilerin bir kavram hususunda farklı hatta birbirine zıt düşen yorumları da bulunmaktadır. Söz gelimi fakr ilk dönemlerde daha ziyade fakirlik anlamında kullanılırken; sonraki dönemlerde kavramın kapsamına “Allah'a muhtaçlık” dahil edilerek fakr dönemselsel olarak anlam genişlemesine uğramıştır.

Tabakât'ta Sülemî'nin sûfileri hal ve makamlarla buluşturmasına ilişkin ayrı bir başlık açılacak olursa; öncelikle onların hayatına dair başlangıçta verdiği kısa bilgilerin söz gelimi -fazla bilinmemesi açısından- Ma'rûf el-Kerhî'nin fütüvvetle anılan meşâyih'in ilklerinden olduğunu, Ali b. İbrahim el-Husrî'nin tevhid konusundaki farklılığını belirtmesi doktrin için önemi haizdir. –Bilinir olsa dahi- Şakîk el-Belhî'nin tevekkülle; Ebu Said el-Harrâz'ın fena ile birlikte anılması kaynaklık açısından önem taşımaktadır. Bu durum okuyucuda o ismin bahsi geçen kavramla ilgili yorumlarına ulaşacağı kanısını oluşturmaktadır. Ancak bazı sûfilerde bu yorumların yer almaması soru işareti bırakmıştır. Örneğin Sülemî Ebû Saîd el-

Harrâz için fenâ-bekâ ilminde ilk defa konuşan olduğu rivayetini aktarmış ancak konuyla ilgili herhangi bir sözüne yer vermemiştir.

Veya bunun tam tersi olarak kurucu eserlerde yer alan bazı isim ve kavram eşleştirmeleri *Tabakât* merkez alındığında anlaşılmamaktadır. Örneğin sadece *Tabakât*'taki sözlerinden hareketle Sehl b. Abdullah et-Tüsterî'nin mücahede de öne çıktığı anlaşılmasın Hücvirî mücâhede de Sehl b. Abdullah et-Tüsterî'yi yetkin isim olarak göstermiştir. Zaman zaman da sûfilere atfedilen sözlerin *Tabakât*'ta farklı diğer kaynaklarda farklı olduğu tespit edilmiş; bu husus dipnotlarda belirtilmiştir.

Konuya dair bir başka husus zühd, sabır, takva, vera', sevgi gibi kavramların ilk kullanımının İbrahim b. Edhem bölümünde İbrahim b. Edhem'in, özellikle Hızır'la (as) ve Eslem b. Yezid el-Cühenî ile konuşmalarında yer almaktadır. Bu konuşmalar söz konusu kavramlarla ilgili o dönemin algısını yansıtması açısından önem arz etmektedir.

Haller ve makamların sâlikin yaşantısına birtakım kıstaslar koyduğu düşünüldüğünden olsa gerek sûfiler bazı hal ve makamların uygulanıp uygulanmaması yönünde hüküm vermişlerdir. Örneğin Amr b. Osman el-Mekkî, tevbeyi farz; Hakim et-Tirmizî Abdullah b. Sâlim, tevekkülü kişinin durumuna göre farz ve mübah; Ebû Osman el-Hirî, zühdü haramlarda farz, mübahta fazilet şeklinde değerlendirmiştir. Bu husus ayrıca tevbe, zühd, tevekkül gibi kavramların sâlik için daimîliğini göstermektedir.

Son olarak şunu da söylemek mümkündür: Söz konusu kavramlar, sadece bir ilmin ıstılâhı olmamış aynı zamanda insanı merkez konum yaparak sâlikin tezkiye ve tasfiye süreci ile yaşadığı değişkenliği ve dönüşümü tercüme etmeye çalışmıştır. Ancak "Tatmayan bilmez" sözünden mülhem sûfilerin yaşadıkları, aktardıkları ve bunlardan anlaşılanın tam olarak uzlaşamayacağı açıktır. Zira yaşanan durum o vakitle sınırlı olup onun lafza dökülerek aktarılması problem arz etmiş; aktarılanların anlaşılması da okuyucuya göre değişkenlik gösterebilmiştir. Bu tam uzlaşamazlıktan müphem; sözler, ıstılâhlar, şerhler uzlaşma sağlanana kadar devam edecektir.

KAYNAKÇA

- AFİFÎ Ebu'l-Alâ, *İslam Düşüncesi Üzerine Makaleler*, çev. Ekrem Demirli, İstanbul:İz Yayıncılık, 2000.
- , *Tasavvuf: İslâm'da Manevî Hayat*, çev. Abdullah Kartal, Ekrem Demirli, İstanbul: İz Yayıncılık, 2018
- ATEŞ Süleyman “Cüneyd Bağdâdî”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi (DİA)*, C. 8, İstanbul: Diyanet Vakfı İslam Araştırmaları Merkezi (İSAM), 1993, ss.119-121.
- , “İhlâs”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi (DİA)*, C. 21, İstanbul: Diyanet Vakfı İslam Araştırmaları Merkezi (İSAM), 2000, ss. 535-537.
- ATTAR Feridüddin, *Tezkiretü'l-Evliya(Evliya Tezkireleri)*, çev. Süleyman Uludağ, İstanbul:Kabalıcı Yayıncılık, 2012.
- BAŞER, Hacı Bayram, *Ebû Nasr es-Serrâc et-Tûsî'nin Tasavvuf Anlayışı*, (Basılmamış Yüksek Lisans Tezi), İstanbul: İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2009.
- , *Şeriat ve Hakikat: Tasavvufun Teşekkül Süreci*, İstanbul: Klasik Yayınları, 2017.
- , *Yükümlü Varlıktan Varlığın Gayesi Olan İnsana: Tasavvufta İnsan Tanımlarının Dönüşümü Üzerine*, ed.Ömer Türker-Halil İbrahim Üçer, *İnsan Nedir? İslam Düşüncesinde İnsan Tasavvurları*, İstanbul: İlem Yayınları, 2019.
- BUHARÎ Muhammed b. İsmail Ebû Abdullah el-Ca'fî, *Sahihu Buharî*, thk. Muhammed b. Züheyr Nâsır en-Nâsır, Şam: Dâru Takvu'n-Necât, 2001
- BURSEVÎ İsmail Hakkı, *Ruhu'l-Beyân*, çev. Abdullah Öz vd., 2.b., C. 8, İstanbul: Damla Yayınevi, 1996.
- CEBECİOĞLU Ethem, *Tasavvuf Terimleri ve Deyimleri Sözlüğü*, İstanbul: Anka Yayınları, 2004.

- CEYHAN Semih “Tecrîd”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi (DİA)*, C. 40, İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı İslam Araştırmaları Merkezi (İSAM), 2011, ss.
- CÜRCÂNÎ Seyyid Şerîf, *Ta’rifât*, çev. Ali Erkan, İstanbul: Bahar Yayınları, 2007.
- ÇAĞRICI Mustafa, “Sabır”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi (DİA)*, C. 35, İstanbul: Diyanet Vakfı İslam Araştırmaları Merkezi (İSAM), 2008, ss. 337-339.
- , “Sıddîk”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi (DİA)*, C. 37, İstanbul: Diyanet Vakfı İslam Araştırmaları Merkezi (İSAM), 2009, ss. 91-92.
- , “Şükür”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi (DİA)*, C. 39, İstanbul: Diyanet Vakfı İslam Araştırmaları Merkezi (İSAM), 2010, ss. 259-261.
- ÇİFT Salih, “Ruveyem b. Ahmed”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi (DİA)*, C. 35, İstanbul: Diyanet Vakfı İslam Araştırmaları Merkezi (İSAM), 2008, ss. 273-274.
- , *Tasavvufta Sevgi ve Ümit Yolu Yahya b. Muaz’ın Tasavvufî Görüşleri*, Bursa: Sır Yayıncılık, 2011.
- DEMİR Osman, “Yakîn”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi (DİA)*, C. 43, İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı İslam Araştırmaları Merkezi (İSAM), 2013, ss. 271-273.
- ERKAYA Mahmud Esad, *Kur’an Kaynaklı Tasavvuf Kavramları*, Ankara: Otto Yayın, 2017.
- FÎRÛZÂBÂDÎ, *Besâ’iru Zevi’t-Temyiz fi Letâifi’l-Kitabi’l-Aziz*, C. 2, Beyrut: Mektebetü’l-İlmiyye.
- GAZZALÎ Ahmed, *Sevânihu’l-Uşşâk*, çev. Turan Koç-Mehmet Çetinkaya, 3.b., İstanbul: Yayınları, 2019.
- GAZZALÎ Ebu Hâmid, *İhyâ-u Ulumi’d-Dîn*, çev. Mehmet A. Müftüoğlu, C. 7, İstanbul: Çelik Yayınevi, 2019.

- GÜMÜŞTEKİN İslim, *Horasan'daki Tasavvuf Geleneğinin Bir Şârihi Olarak Ebu Abdurrahman es-Sülemî (Ö. 412/1021) ve Tasavvuf Anlayışı*, (Yüksek Lisans Tezi), Yalova: Yalova Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2018.
- GÜRER Betül, *Gönül Gözüyle Kur'an İbn Atâ Tefsiri*, 2.b., İstanbul: H Yayınları, 2018.
- HARRÂZ Ebû Saîd, *Kitâbu's-Sıdk (Doğruluk Kitabı)*, haz. Himmet Konur, İstanbul: Rağbet Yayınları, 2014.
- , *Kitâbu's-Sıdk (Doğruluk Kitabı Allah'ın İpine Nasıl Sıkı Sıkı Tutunuruz?)*, çev. Hacı Bayram Başer, 1.b., İstanbul: Hayy Kitap, 2013.
- HÜCVİRÎ, *Keşfü'l-Mahcûb*, çev. Süleyman Uludağ, 5.b., İstanbul: Dergâh Yayınları, 2016.
- İBN FÜREK, *el-İbâne an Turukî'l-Kâsîdîn (Tasavvuf İstılâhları)*, çev. Ahmet Yıldırım, Abdulgaffar Aslan, İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2014.
- İBN MANZUR, *Lisânü'l-Arab*, 1.b., C. 3, Beyrut: Darü'l-Kütüb el-İlmiyye, 2003.
- İBNÜ'L-ÂRİF, *Endülüslü Sûfi İbnü'l-Ârif ve Mehâsinü'l-Mecâlis*, çev. M. Necmeddin Bardakçı, İstanbul:Sır Yayıncılık, 2005
- İBN MÜNEVVER, *Esrâr-ı Tevhid*, çev. Süleyman Uludağ, İstanbul: Kabalcı Yayınları, 2004.
- İSFAHÂNÎ Ebû Nuaym, *Hilyetü'l-Evliyâ ve Tabakâtü'l-Asfiyâ*, çev. Hasan Yıldız, Hüseyin Yıldız, İstanbul: Ocak Yayıncılık, 2015.
- İSFAHANÎ Râgıp, *Müfredât (Kuran Kavramları Sözlüğü)*, çev. 2.b., İstanbul: Çıra Yayınları, 2012.
- IZUTSU Toshihiko, *İslam Mistik Düşüncesi Üzerine Makaleler*, çev. Ramazan Ertürk, Anka Yayınları, İstanbul, 2001
- KARAGÖZ İbrahim, vd., *Dinî Kavramlar Sözlüğü*, 5.b, Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2010.

- KARA Mustafa, “Havf”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi (DİA)*, C. 16, İstanbul: Diyanet Vakfı İslam Araştırmaları Merkezi (İSAM), 1997, ss. 528-531.
- KARAMUSTAFA Ahmet, *Tasavvufun Oluşumu*, çev. Nagihan Doğan, İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, 2017.
- KARTAL Abdullah, “Tasavvufun Bir İlim Olarak İnşâ Süreci: Şer’i ve Metafizik Bir İlim Olarak Tasavvuf”, *Bursa, U.Ü.İ.F.D.*, S. 24, 2015, ss. 149-174.
- , *Tasavvufun Oluşumu Şeriat-Hakikat İlişkisi*, Bursa: Emin Yayınları, 2015.
- KÂŞÂNÎ Abdürrezzak, *Istılâhâtu’s-Sûfîyye*, trc. Abdurrezzak Tek, Bursa: Bursa Akademi, 2014.
- , *Tasavvuf Sözlüğü*, çev. Ekrem Demirli, İstanbul: İz Yayınları, 2004.
- KELÂBÂZÎ Muhammed b. İbrahim, *et-Ta’arruf li Mezhebi Ehli’t-Tasavvuf (Doğuş Devrinde Tasavvuf)*, çev. Süleyman Uludağ, 3.b., İstanbul: Dergâh Yayınları, 2013.
- KNYSH Alexander, *Tasavvuf Tarihi*, çev. İhsan Durdu, İstanbul: Ufuk Yayınları, 2011.
- KUŞEYRÎ Abdülkerim, *er-Risâle*, çev. Süleyman Uludağ, 9.b., İstanbul: Dergâh Yayınları, 2017.
- MEKKÎ Ebû Tâlib, *Kûtü’l-Kulûb fî Muamelati’l-Mahbûb (Kalplerin Azığı)*, çev. Muharrem Tan, İstanbul: İz Yayıncılık, 1999, C.2.
- MELCHERT Christopher, *Sünni Düşüncenin Teşekkülü: Din-Yorum-Dindarlık*, der. ve çev. Ali Hakan Çavuşoğlu, İstanbul: Klasik Yayınları, 2018.
- MERAL Rüveyda, *Tasavvuf Tarihinde Horasan ve Endülüs Etkileşimi: Abdullah el-Ensârî el-Herevî ve İbnü’l-Ârif Örneği*, (Yüksek Lisans Tezi), İstanbul: Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2019.
- MUHÂSİBÎ Hâris b. Esed, *Hakk’ı Arayanlara Nasihatler*, trc. Muhammed Coşkun, İstanbul: İlkharf Yayınları, 2011.

- , *er-Riaye lil-Hukukukillah (Kalp Hayatı)*, terc. Abdülhalim Yüce, İzmir: Işık Yayınları, 2015.
- NİCHOLSON, *Tasavvufun Menşei Problemi*, (çev. Abdullah Kartal), İstanbul: İz Yayıncılık,
- REİS Bedriye, “Tasavvuf Klasiklerinde Rıza Kavramı”, *Uluslararası Sosyal Araştırmalar Dergisi*, C. 10, S. 53, ss. 891-913.
- SECCÂDÎ Seyyid Cafer, *Tasavvuf ve İrfan Terimleri Sözlüğü*,
- SÜHREVERDÎ Şihâbuddîn, *Avârifü'l-Meârif(Gerçek Tasavvuf)*, trc. ve tahrir. Dilâver Selvi, 8.b., İstanbul: Semerkand Yayınları, 2011.
- SÜLEMÎ, *Tasavvufta Fütüvvet*, çev. Süleyman Ateş, Ankara: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, 1977.
- , *Sülûkü'l-Ârifin, (Tasavvufun Temel İlkeleri: Sülemî'nin Risâleleri)*, nşr. ve çev. Süleyman Ateş, Ankara: Ankara Üniversitesi Basımevi, 1981.
- , *Mukaddime fi't-Tasavvuf (Tasavvufun Temel İlkeleri Sülemî'nin Risâleleri)* nşr. ve çev. Süleyman Ateş, Ankara: Ankara Üniversitesi Basımevi, 1981.
- , *Tabakâtu's-Süfyye:İlk Zâhid ve Süfîler*, çev. Abdurrezzak Tek, Bursa: Bursa Akademi Yayınları, 2018.
- TAN M. Nedim, *Abdullah Ensârî el-Herevî'nin Tasavvuf Tarihi'ndeki Yeri ve Sâd Meydan'ı*, (Doktora Tezi), İstanbul: Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2013.
- , *Bir Dinî İdealin İfade Biçimleri Râbia el-Adeviyye'den Kalanlar*, İstanbul: Pinhan Yayıncılık, 2020.
- , “Tasavvuf Istilâhlarının Teşekkül Dönemi Açısından Şakîk-i Belhî'nin Âdâbü'l-İbâdât'ı”, *İstanbul, Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, C. 45, 2013, ss. 155-190.
- TEK Abdurrezzak, *Tarihi Süreçte Tasavvuf ve Tarikatlar*, Bursa: Emin Yayınları, 2016.

- , *Tasavvufî Mertebeler –Hâce Abdullah Ensârî el-Herevî Örneği-*, Bursa: Emin Yayınları, 2008.
- TİRMİZÎ Hakîm, *Allah’a Yakınlığın Dereceleri Nefsin Kötü Arzularını Nasıl Terk Ederiz?*, çev. Mehmet Zahit Tiryaki, İstanbul: Hayy Kitap, 2013.
- , *Hatmü’l-Evliyâ*, çev. Salih Çift, İstanbul: İnsan Yayınları, 201
- TOPALOĞLU Bekir “Tevbe”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi (DİA)*, C. 41. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı İslam Araştırmaları Merkezi (İSAM), 2012.
- TÛSÎ Ebu Nasr Serrâc, *el-Lüma’*, (*İslam Tasavvufu*), çev. Hasan Kâmil Yılmaz, İstanbul: Erkam Yayınları, 2019.
- ULUDAĞ Süleyman, “Bâyezîd-i Bistâmî”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi (DİA)*, C.5, İstanbul: Diyanet Vakfı İslam Araştırmaları Merkezi (İSAM), 1992, ss. 238-241.
- , “Makam”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi (DİA)*, C.27, İstanbul: Diyanet Vakfı İslam Araştırmaları Merkezi (İSAM), 2003, ss. 409-410.
- , “Mücâhede”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi (DİA)*, C. 31, İstanbul: Diyanet Vakfı İslam Araştırmaları Merkezi (İSAM), 2006, ss. 439-440.
- , “Rağbet ve Rehbet” *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi (DİA)*, C. 34, İstanbul: Diyanet Vakfı İslam Araştırmaları Merkezi (İSAM), 2007, ss. 408-409.
- , “Rızâ”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi (DİA)*, C. 35, İstanbul: Diyanet Vakfı İslam Araştırmaları Merkezi (İSAM), 2008, ss. 56-57.
- , “Takvâ”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi (DİA)*, C. 39, İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı İslam Araştırmaları Merkezi (İSAM), 2010, ss. 484-486.
- , *Tasavvufun Dili*, 2.b., İstanbul: Ensar Yayınları, 2016.
- , *Tasavvuf Terimleri Sözlüğü*, 2.b., İstanbul: Kabalcı Yayıncılık, 2016

- , “Tevekkül”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi (DİA)*, C. 41, İstanbul: Diyanet Vakfı İslam Araştırmaları Merkezi (İSAM), 2012, ss. 3-4.
- , “Tevhid”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi (DİA)*, C. 41, İstanbul:Türkiye Diyanet Vakfı İslam Araştırmaları Merkezi (İSAM), 2012, ss. 21.
- UZTEMUR Fatma, *Ebû Nuaym el-İsfahânî'nin Hilyetü'l-Evliya Adlı Eseri Çerçevesinde Hicri İlk İki Asırda Zühd*, (Yüksek LisansTezi), Yalova: Yalova Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2019.
- YETİK Erhan, “İbrahim b. Şeybân”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi (DİA)*, C. 21, İstanbul: Diyanet Vakfı İslam Araştırmaları Merkezi (İSAM), 2000, ss. 352-353.