

T.C.

**İSTANBUL ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
TEMEL İSLAM BİLİMLERİ ANABİLİM DALI**

YÜKSEK LİSANS TEZİ

CÜNEYD-İ BAĞDÂDÎ'DE İNSANIN KEMALİ

ZEHRA BETÜL AKSOY

2501171652

**TEZ DANIŞMANI
Prof. Dr. Ekrem DEMİRLİ**

İSTANBUL – 2021

ÖZ

“CÜNEYD-İ BAĞDÂDÎ’DE İNSANIN KEMALİ”

ZEHRA BETÜL AKSOY

Tasavvufun erken dönemiyle ilgili araştırmaların giderek artmasına rağmen tasavvufun kurucu isimlerinden biri olan Cüneyd-i Bağdâdî’nin (ö. 297/909) görüşlerini konu edinen çalışmalar yok denecek kadar azdır. Bundan dolayı bu çalışmada, Cüneyd-i Bağdâdî’nin insanın mahiyetine ve kemaline ilişkin görüşlerinin incelenmesi amaçlanmıştır. Araştırmanın cevaplamayı hedeflediği temel sorular Cüneyd-i Bağdâdî’nin nasıl bir insan tasavvuru ve velâyet anlayışına sahip olduğudur. Bu nedenle ilk bölümde Cüneyd-i Bağdâdî’ye göre mahiyeti, varlık sebebi ve ulaşabileceği kemal bakımından insanın ne olduğu ele alınmıştır. İkinci bölümde, insanı kemale ulaştıran süreci anlatan fenâ, bekâ ve sahv hakkındaki görüşleri izah edilmiştir. Üçüncü bölümde, kemale ulaşan insan olarak velînin sahip olduğu özellikler ve nübüvvet-velâyet ilişkisi üzerinden Cüneyd-i Bağdâdî’nin velâyet anlayışı incelenmiştir. Sonuç olarak Cüneyd-i Bağdâdî’nin gelişmiş bir velâyet düşüncesine sahip olduğu, velâyet düşüncesini inşa etmeye imkân veren bir insan tasavvuru sunduğu ve tasavvuf tarihinde kendisiyle özdeşleştirilen sahv vurgusunun onun velâyet anlayışının zorunlu bir sonucu olarak geliştiği tespit edilmiştir.

Anahtar Kelimeler: Tasavvuf, Cüneyd-i Bağdâdî, tevhid, velâyet, fenâ, sahv.

ABSTRACT

JUNAYD AL-BAGHDĀDĪ'S VIEWS ON PERFECTION OF HUMAN

ZEHRA BETÜL AKSOY

Despite the increasing number of studies on the early period of Şūfism, there are almost no studies on the views of Junayd al-Baghdādī (d. 297/909), one of the founding names of Şūfism. Therefore, it was aimed to examine Junayd al-Baghdādī's views on the nature and perfection of human being in this study. The main questions that the research aims to answer are how Junayd al-Baghdādī's human imagination and understanding of sainthood (walāya). For this reason, in the first chapter, according to Junayd al-Baghdādī, it has been addressed what human is in terms of its nature, reason for being and perfection that it can reach. In the second part, his opinions about passing-away (fanā), abiding in God (baḳā) and sobriety (sahv) are explained. In the third part, the features of the Saint as a person who has reached perfection and Junayd al-Baghdādī's understanding of sainthood through the relationship between prophethood-sainthood are discussed. As a result, it was determined that Junayd al-Baghdādī had developed idea of sainthood, presented a human conceiving that allowed to construct the idea of sainthood and the teaching of sobriety, which was identified with him in the history of Şūfism, developed as a necessary result of his understanding of his idea of sainthood.

Keywords: Şūfism, Junayd al-Baghdādī, tawḥīd, walāya, fanā', sahv.

ÖNSÖZ

Hiç şüphesiz Cüneyd-i Bağdâdî tasavvuf tarihinin en önemli isimlerinden biridir. Öyle ki bütün sûfiler kendilerini ona nispet etmiş ve onu “seyyidü’t-tâife” olarak kabul etmişlerdir. Bu yönüyle Cüneyd-i Bağdâdî, erken dönem tasavvufunu tek başına temsil edebilecek bir güce sahiptir desek abartmış olmayız. Son yıllarda tasavvufun erken dönemiyle ilgili çalışmaların giderek artmasına rağmen Cüneyd-i Bağdâdî’nin düşüncelerine tahsis edilmiş araştırmaların son derece az olduğu görülmektedir. Bundan dolayı bu tezde Cüneyd-i Bağdâdî’nin insanın kemaline ilişkin görüşlerini incelemeyi amaçladım.

Elinizdeki çalışma, giriş, üç bölüm ve sonuçtan oluşmaktadır. Cüneyd-i Bağdâdî’nin insan düşüncesini doğru bir bağlama yerleştirmek adına, giriş bölümünde kısaca fıkıh ve kelim geleneklerinin insan tasavvurlarına değindim ve ardından sûfilerin hicrî üçüncü yüzyılda dinî düşünce geleneğinin gündemine nasıl bir insan anlayışı sunduklarına dikkat çektim. Sonrasında sırasıyla üç bölümde şu soruların cevaplarını aradım: Cüneyd-i Bağdâdî’ye göre mahiyeti, varlık sebebi ve ulaşabileceği nihai yetkinlik açısından insan nedir? Kemale ulaşması için insanın nasıl bir yöntem ve sürece tabi olması gerekir? Kemale ulaşan insan kimdir, özellikleri nelerdir ve böyle bir insan ile peygamber arasında nasıl bir ilişki vardır? Bu sorulardan hareketle ulaştığım sonuç ve tespitlerle çalışmayı tamamladım.

Tasavvuf alanında çalışmak hiç aklımda yokken, bugün bu tez bu alanda yazılmışsa sebebi danışman hocam Ekrem Demirli’dir. Klasik Düşünce Okulu’nda yaptığımız derslerden sonra kendisiyle çalışma fikri benim için bir tercih konusu olmaktan çoktan çıkmıştı. Kendisine her şeyden önce biz genç araştırmacılara Klasik Düşünce Okulu gibi bir platform kazandırdığı için müteşekkirim. Klasik Düşünce Okulu’nda ve fakültede yaptığımız dersler olmasaydı Cüneyd-i Bağdâdî gibi çetrefilli bir dile sahip bir sûfiyle ilgili bir tez yazmaya teşebbüs etmezdim. Bütün katkılarından dolayı hocama teşekkür ederim.

Son olarak her zaman eğitim hayatıma büyük bir önem ve destek veren kıymetli anneme ve babama, yaşadığım şehri değiştirmek durumunda kaldığım tez sürecinde Kayseri’ye gelerek bana eşlik eden halama teşekkürlerimi sunarım.

Zehra Betül AKSOY

Haziran 2021

Develi



İÇİNDEKİLER

ÖZ.....	II
ABSTRACT.....	III
ÖNSÖZ.....	IV
İÇİNDEKİLER	VI
KISALTMALAR LİSTESİ.....	IX
GİRİŞ	1

BİRİNCİ BÖLÜM

CÜNEYD-İ BAĞDÂDÎ'NİN İNSAN TASAVVURU

1. İnsanın Hakikati Nedir?	10
1.1. Nefs	12
1.2. Ruh	13
2. İnsanın Tarihi.....	19
2.1. İnsanın Ezeli Bir Hakikati Var Mıdır?	22
2.2. Olmazdan Önce İnsan	30
3. İnsanın Varlık Sebebi.....	32
3.1. Tanrı'yı Bilmekle Mükellef Varlık Olarak İnsan.....	32
3.2. Kevnin Sebebi Kılınan Varlık Olarak İnsan.....	34
4. İnsanın Kemali.....	35
4.1. Kemalın Tanımı: Hz. Peygamber.....	35
4.2. Kemalın Tevarüsü: Velâyet.....	38
4.2.1. Umumi Velâyet	40
4.2.2. Hususi Velâyet	41

İKİNCİ BÖLÜM

CÜNEYD-İ BAĞDÂDÎ'YE GÖRE KEMALE GİDEN SÜREÇ

1. Fenâ: Olmazdan Önceye Dönüş	43
--------------------------------------	----

SONUÇ.....	96
KAYNAKÇA.....	100



KISALTMALAR LİSTESİ

a.g.e.	: Adı geçen eser
a.g.m.	: Adı geçen makale
b.	: Bin
bkz.	: Bakınız
c.	: Cilt
ed.	: Editör
haz.	: Hazırlayan
ö.	: Ölümü
s.	: Sayfa, sayı
ss.	: Sayfa aralığı
TDV	: Türkiye Diyanet Vakfı
thk.	: Tahkik eden
trc.	: Tercüme eden
t.y.	: Tarihsiz
vb.	: Ve benzeri
v. dğr.	: Ve diğerleri
v.d.	: Ve devamı
Yay.	: Yayınları, Yayıncılık, Yayınevi
Ü.	: Üniversite

GİRİŞ

Tasavvuf hicrî üçüncü yüzyılda dinî bir disiplin olarak teşekkül ettiğinde fıkıh ve kelam gibi din bilimlerinin insan tasavvurları belli bir noktaya ulaşmıştı. Fıkıh geleneği, insanı mükellef bir varlık olarak ele almış ve insana dair tartışmalarını şer‘î hükümlere konu olması açısından insanın fiilleri üzerinden yürütmüştü. Buna bağlı olarak insanı Allah’la olan ilişkisi *bezm-i elest*teki “sözleşmeyle” başlayan, böylelikle Allah’a borçlu bir şekilde dünyaya gelen ve bunun bir gereği olarak fiillerinden dolayı Allah tarafından sorumlu tutulan bir varlık olarak tasvir etmiştir.¹

Kelamın ikinci yüzyılın ikinci yarısından itibaren mevcutların tamamını araştıran tümel bir disiplin olarak inşa edildiği² göz önünde bulundurulduğunda, fıkıhın mükellef varlık şeklindeki insan tanımının kelam geleneğinde varlıkların bütününe ilişkin kuşatıcı bilgiye ulaşabilen mükellef varlık şeklinde genişlemiş olması beklenir. Bununla birlikte kelam geleneğinde de insana böyle bir bilgiye ulaşabilmesi açısından değil mükellef varlık olması açısından yaklaşıldığı görülür. Kelamcıların insana ilişkin tartışmayı insanın sorumlu bir varlık olduğunu temellendirebilecek nitelikleri nelerdir sorusu üzerinden yürütmeleri³ bunun önemli bir göstergesidir.

Tasavvuf, mevzusunu ahlaki değişim, gayesini insanın kemali ve mesailini yetkinliğe giden süreçte insanın yaşadığı haller ve makamlar olarak belirleyerek araştırma alanını bütünüyle insana tahsis etmiş bir disiplin olarak teşekkül ettiğinde⁴ insana dair yeni bir yaklaşımı da beraberinde getirdi. Mutasavvıflar, fıkıh ve kelam geleneklerinin mükellef varlık şeklindeki insan tanımını muhafaza ederek insan hakkındaki tartışmayı insanın ulaşabileceği kemalin ne olduğu ve bunun için sahip olması gereken niteliklerin neler olduğu soruları üzerinden gerçekleştirmişlerdir.

¹ Tuğba Erkoç Baydar, “Fıkıhî Açından İnsan Kavramı: Bezm-i Elestten Kabre İnsanın Mükellef Oluşunun Serüveni”, **İnsan Nedir? İslam Düşüncesinde İnsan Tasavvurları**, ed. Ömer Türker-İbrahim Halil Üçer, Ankara, İLEM Yay., 2019, ss. 467-480.

² Hayrettin Nebi Güdekli, "Kelamın Tümel Bir Disiplin Olarak İnşası" (Yayımlanmamış Doktora Tezi, Marmara Ü. Sosyal Bilimler Enstitüsü, İstanbul, 2015, ss. 14-15.

³ Murat Kaş, “Seyyid Şerif Cürcani’ye Göre İnsani Nefs”, **İnsan Nedir? İslam Düşüncesinde İnsan Tasavvurları**, s. 202.

⁴ Bkz. Hacı Bayram Başer, **Şeriat ve Hakikat: Tasavvufun Teşekkül Süreci**, İstanbul, Klasik Yay., 2017, ss. 219-244.

Vakıa, fıkıh, kelam ve tasavvuf gibi din bilimlerinin insan tasavvurları bu disiplinlerin teklif anlayışları üzerinden şekillenmiştir. Çünkü dinî düşünceye göre insan, her şeyden önce mükellef bir varlıktır. Bununla birlikte insanın ne ile mükellef olduğu konusunda fıkıh ve kelam gibi normatif disiplinlerle, tasavvuf arasında kaçınılmaz farklılıklar söz konusudur. Kaçınılmazdır çünkü tasavvufun bir din ilmi olarak vaz edilmesinin esas nedenlerinden biri fakihlerin ve kelimcilerin teklif anlayışının sûfiler tarafından bütüncül olmaktan uzak görülmesiydi. Sûfilere göre, fıkıhçıların ve kelimcilerin insan ne ile mükelleftir sorusuna verdikleri cevap eksik, buna bağlı olarak inşa ettikleri teklif alanı da ikmal edilmeye muhtaçtı. Fıkıh, teklifi insanın zâhirî amelleriyle sınırlayarak bâtinî eylemleri dışarıda bırakmıştı. Kelam, oldukça erken sayılabilecek bir dönemde, mevcutların tamamını araştıran tümel bir disiplin haline gelse de teklifle eş kapsamlı bir araştırma alanı sunmamıştı. Teşekkülünü tamamlayan dinî ilimlerin bütüncül bir teklif alanı inşa edemediğini düşünen sûfiler, insanın sıdk, ihlas, tevekkül, muhabbet, rıza vb. gibi bâtinî eylemlerinin de teklifin kapsamında yer aldığına dikkat çekmişler ve bunu mesele edinerek bu eksikliği ikmal etmeyi iddia etmişlerdi.⁵

Sûfilere göre teklif, sadece insanın yapması ya da kaçınması gereken davranışların değil, aynı zamanda Tanrı-insan ilişkisinin konuşulacağı zemini oluşturmaktaydı.⁶ Bu bakımdan sûfilerin fıkıh ve kelam geleneklerinin ihmal ettiklerini düşündükleri ve gündeme getirmek istedikleri bir diğer önemli husus şuydu: Mükellef olmanın gereklerini -zâhirî ve bâtinî eylemleri- yerine getiren insan Tanrı ile ilişkisinde en nihayetinde neye ulaşabilir? Kelam ve fıkıh geleneği, teklifi yerine getirmenin karşılığını ahirete bıraktığında insanın Tanrı ile ilişkisini de öte dünyaya ertelemiş oldu. Bu tutumun, Kur'an ve sünnetteki etkin ve güçlü Tanrı anlatısıyla -ki bu aynı zamanda Ehl-i Sünnet kelamının da savunduğu Tanrı tasavvurudur- bağdaşmadığını düşünen sûfiler, insanın amacına bu dünyada

⁵ Bkz. Ebû Nasr es-Serrâc, **İslam Tasavvufu**, trc. Hasan Kâmil Yılmaz, İstanbul, Erkam Yay., 2016, ss. 7-20.

⁶ Hacı Bayram Başer, "Yükümlü Varlıktan Varlığın Gayesi Olan İnsana: Tasavvufta İnsan Tanımlarının Dönüşümü Üzerine Bir Değerlendirme", **İnsan Nedir? İslam Düşüncesinde İnsan Tasavvurları**, s. 506.

ulaşılabileceğini öne sürdüler.⁷ Bu yönüyle soru tam olarak şudur: Mükellef olmanın gereklerini yerine getiren insan Tanrı ile ilişkisinde şimdi ve burada neye ulaşabilir?

Hiç şüphesiz bütün dinî ilimler, Tanrı ile insan arasındaki irtibatın nübüvvet ile tesis edildiğini kabul ederler. Sûfiler, bütün dikkatlerini Hz. Peygamber ile Allah arasındaki, Kur'an'da tasvir edilen yakın ve canlı ilişkiye vermişlerdi. Bu ilişkiyi, insan-Tanrı irtibatının ulaşılabileceği nihai nokta olduğunu düşünen sûfiler, benzer bir yakınlığın tevarüs edilebileceğini, bunun ise ancak Hz. Peygamber'e tam bir ittiba ile gerçekleşebileceğini dile getirmişlerdi. Sûfilere göre, bir insanın Hz. Peygamber'e eksiksiz bir şekilde ittiba etmekle, bir başka ifadeyle teklifi yerine getirmekle bu dünyadayken tevarüs edebileceği nihai yakınlık velâyettir. Böylece sûfiler etkin bir Tanrı ve peygamber tasavvurundan hareket ederek ilk dönemden itibaren insan hakkındaki tartışmaları son derece farklı bir noktaya taşımışlardır.⁸

Cüneyd-i Bağdâdî (ö. 297/909), hicrî üçüncü yüzyılda insan hakkındaki tartışmaların seyrini takip edebileceğimiz sûfilerin başında yer alır. Bundan dolayı, bu çalışmada Cüneyd-i Bağdâdî'nin ortaya koyduğu insan tasavvurunun ve velâyet düşüncesinin incelenmesi amaçlanmıştır. Cüneyd-i Bağdâdî'nin insan hakkındaki düşünceleri şu sorular etrafında gelişmiştir: İnsanın hakikati nedir? Bu âleme gelişindeki gaye nedir? Ulaşılabileceği kemal nedir? Tasavvufta dönemler değişse de insana ilişkin sorular hiç değişmemiştir. Nitekim Cüneyd-i Bağdâdî'den üç asır sonra Sadreddin Konevî'nin (ö. 673/1274) de insanı şu sorular etrafında ele aldığını görürüz: İnsanın hakikati nedir? Nerede, nereden, nasıl ve niçin var olmuştur? Bu âleme gelişindeki gaye nedir? İnsan nereye gidecektir? İnsan ile amaçlanan şey nedir?⁹ Cüneyd-i Bağdâdî'nin metinleri, Konevî'nin bu sorulara sistemli bir metafizik düşünce çerçevesinde verdiği cevapların erken dönemdeki ilk nüvelerini barındırır.

⁷ Ekrem Demirli, "Tasavvufun Bir Din Bilimi Haline Gelmesi: Ümmi Geleneğin Dönüşme Süreci ve Nesnel Bilim Alanının Genişlemesi", *Journal of Balkan Studies*, 2021, c. 1, s. 1, ss. 18-19.

⁸ Demirli, a.g.m., ss. 20-21.

⁹ Bkz. Sadreddin Konevî, *Tasavvuf Metafiziği*, trc. Ekrem Demirli, İstanbul, Kapı Yay., 2014, ss. 137-168.

Cüneyd-i Bağdâdî, hicrî üçüncü asra tanıklık etmiş kurucu bir düşünürdür.¹⁰ Nitekim Hücvîrî (ö. 465/1072 [?]) Cüneyd'in bütün sûfilerin kendisinin "imam" ve "şeyh" olduğu hususunda ittifak ettikleri, hiçbir sûfinin hakkında itirazda bulunamayacağı bir isim olduğunu ifade eder ve bundan dolayı çağdaşlarının onu "tâvûsü'l-ulemâ", "seyyidü't-tâife" ve "imamu'l-eimme" olarak nitelendirdiklerini belirtir.¹¹ Tabakât yazarı Ebû Nuaym el-İsfahânî (ö. 430/1038), Cüneyd-i Bağdâdî'nin ilahi hitabın maksadını bilen, manasına uygun davranan, sözleri nasslara dayanan, doyurucu açıklamalar getiren oldukça bilgili ve ibadete düşkün bir sûfi olarak bilindiğini dile getirir.¹² Kuşeyrî (ö. 465/1072) ise şunları kaydeder:

"Tam adı Ebü'l-Kâsım el-Cüneyd b. Muhammed'dir. Kendisi sûfilerin imamı ve önderi olup 'seyyidü't-taife' adıyla bilinir. Aslen Nihavendli'dir, ama Irak'ta doğup yetişmiştir. Babası züccaciyeci olduğu için 'Kavârîrî' denilmiştir. Fıkıh imamlarından Ebû Sevr'in mezhebini çok iyi bilirdi, daha yirmi yaşında iken onun huzurunda, ders halkasında insanların sorularının cevaplar, fetva verirdi. Seriyü's-Sekatî, Hâris el-Muhasibî ve Muhammed b. Ali el-Kassâb'ın sohbetlerinde bulundu. İki yüz doksan yedi senesinde vefat etti."¹³

Hücvîrî, Cüneyd-i Bağdâdî'nin sadece mutasavvıflarca değil, kelmacılar ve fakihler tarafından da muteber kabul edildiğini belirtir.¹⁴ Yine tarihçi Hatîb el-Bağdâdî'nin (ö. 463/1071), Mutezilî kelmacı Ebü'l-Kâsım el-Kâ'bî'den (ö. 319/931) aktardığı şu ifadeler Cüneyd-i Bağdâdî'nin çevresindeki entelektüel zümrelerle olan ilişkisine işaret eder:

"Bağdat'ta bir şeyh görmüştüm. İsmi Cüneyd'di ve onun gibisini görmemiştim. Katipler onun anlatım tarzından, filozoflar onun kavramları

¹⁰ Ekrem Demirli, "Cüneyd-i Bağdâdî, Resâil-i Cüneyd 1.Seminer", 4:00-29:38, erişim: 09 Ocak 2021, <https://www.youtube.com/watch?v=1ojvhnOPswQ>.

¹¹ Ali b. Osman el-Hücvîrî, **Hakikat Bilgisi**, trc. Süleyman Uludağ, İstanbul, Dergâh Yay., 2014, s. 193, 252.

¹² Ebû Nuaym el-İsfahânî, **Hilyetü'l-Evliyâ**, trc. Hasan Yıldız v.dğr., İstanbul, Ocak Yay., 2015, c. VIII, s. 389.

¹³ Abdülkerim Kuşeyrî, **Tasavvuf İlmine Dair Kuşeyrî Risalesi**, trc. Muhammed Coşkun, İstanbul, İlk Harf Yay., 2013, ss. 71-72. Cüneyd-i Bağdâdî ile ilgili monografik bir çalışma için bkz. Süleyman Uludağ, **Cüneyd-i Bağdâdî**, Ankara, TDV Yay., 2020. Biyografisi için bkz. Suad el-Hakim, **Âriflerin Sultanı Cüneyd-i Bağdâdî**, trc. Ömer Erdem, İstanbul, Yasin Yay., 2018, ss. 17-39.

¹⁴ Hücvîrî, **a.g.e.**, s. 193.

kullanmadaki incelik ve zekâsından, kelimcılar ise sahip olduğu bilgilerin üstünlüğünden Cüneyd’e gidiyorlardı.”¹⁵

Cüneyd-i Bağdâdî’nin sûfiler tarafından “taifenin efendisi” ve diğer din bilimleri mensuplarınca da muteber kabul edilmesinin nedeni her şeyden önce şu ilkeyi vaz etmiş olmasından ileri gelir. “Bizim ilmimiz Kur’ân ve sünnetle kayıtlıdır.”¹⁶ Cüneyd-i Bağdâdî, bu ilke ile sûfilerin ortaya koydukları bilgilerin nasslarla kayıtlı olmasını zorunlu kılmıştır. Nitekim Abdülvehhâb eş-Şa’rânî (ö. 973/1565) onun hakkında şöyle der: “Şeriatı bir cevher gibi tanımladığı için İmâm Ebü’l-Kâsım el-Cüneyd’in yolu, sûfilerin yollarının en sağlamıdır.”¹⁷ Şa’rânî ayrıca Şâfiî fakihi ve müfessir (ö. 864/1459) Celâleddin el-Mahallî ve başkalarının Cüneyd-i Bağdâdî hakkında şöyle dediklerini nakleder: “Bidatlardan uzak, teslim, tefviz ve nefsânî hazlardan uzaklaşma üzerine kurulu bir yoldur. Bu, yolların en doğrusudur. Ebü’l-Hasen el-Eş’arî’nin akidedeki yolu gibidir.”¹⁸ Şa’rânî’ye göre Ebü’l-Hasen el-Eş’arî’nin akidedeki yeri ne ise Cüneyd-i Bağdâdî’nin tasavvuftaki yeri odur ve insanlar onun “ilim ve amel açısından söz konusu taifenin efendisi” olduğunu söyleyerek isabet etmiştir.¹⁹ Sünnî kelimci ve fırâk yazarı Abdülkâhir el-Bağdâdî (ö. 429/1037-38) de Cüneyd-i Bağdâdî’nin Ehl-i Sünnet olan sûfi imamlar arasında yer aldığını belirtir.²⁰

Kaynakların bize sunduğu bu bilgilerden de anlaşıldığı üzere tasavvuf tarihinde Cüneyd-i Bağdâdî başka herhangi bir sûfi gibi değildir. Öyle ki erken dönem tasavvufunu bir ismi merkeze alacak şekilde dönemlendirmek istesek hiç şüphesiz bu şöyle olurdu: Cüneyd-i Bağdâdî’den önce tasavvuf-sonra tasavvuf.²¹ Nitekim Demirli’ye göre Cüneyd-i Bağdâdî’nin ortaya koyduğu söz konusu ilke,

¹⁵ Hatîb el-Bağdâdî, **Târîhu Bağdâd**, thk. Beşşar Avvâd Marûf, Beyrut, Dârü’l-garbi’l-İslâmî, 2001, c. VIII, s.171.

¹⁶ İsfahânî, **Hilyetü’l-Evliyâ**, c. VIII, s. 390.; Kuşeyrî, **Tasavvuf İlmine Dair Kuşeyrî Risalesi**, 2013, s. 73.

¹⁷ Abdülvehhâb Şa’rânî, **el-Yevâkît ve’l-Cevâhir: İbnü’l-Arabî’nin Görüşleri**, İstanbul, Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yay., 2019, c. II, s. 1198.

¹⁸ Şa’rânî, **a.g.e.**, c. II, s. 1202.

¹⁹ Şa’rânî, **a.g.e.**, c. II, s. 1204.

²⁰ Abdülkâhir el-Bağdâdî, **Ehl-i Sünnet Akâidi**, trc. Ömer Aydın, İstanbul, İşaret Yay., 2016, ss. 352-353.

²¹ Ekrem Demirli, “Tasavvuf Araştırmalarında Dönemlendirme Sorunu: Din Bilimleri ile Metafizik Arasında Tasavvufun İlim Olma Mücadelesi”, **Nazariyat İslâm Felsefe ve Bilim Tarihi Araştırmaları Dergisi**, 2016, c. 2, s. 4, s. 16.

tasavvufun dinî ilimler arasına girme çabasıyla sonuçlanacak yeni bir dönemin başlangıcını ifade eder. Çünkü tasavvufu Kur'an ve sünnet ile sınırlamak onun bir din ilmi olarak ele alınmasını gerektirmiştir. Demirli, Cüneyd-i Bağdâdî öncesi tasavvufu, “ilk yönelimler veya kurumsallaşma öncesinde tasavvuf” olarak isimlendirir. Bu dönem bir grup zahidin, kelâm, fıkıh ve hadis gibi ilimlerden de temsilcileri bulunan geniş kapsamlı zühd hareketlerinden eleştirel tavırlarıyla ayrışarak sûfiyye olarak adlandırılmalarıyla sonuçlanan bir sürece karşılık gelir. Demirli, bu yeni zahidlerin, tevekkülü benimseyerek kesbi, inzivayı seçerek sosyalleşmeyi ve şehirde yaşamayı, tezkiye ve tasfiyeyi kabul ederek amelin eşlik etmediği bilgiyi eleştirerek genel zahitlik eğilimlerinden ayrıştıklarını dile getirir. Cüneyd-i Bağdâdî sonrası tasavvufun ise bu eleştirilerin yol açtığı -merkezinde şeriat ve hakikat ilişkisi probleminin bulunduğu- çeşitli sorunlara çözüm arandığı bir döneme tekabül ettiğini belirtir. Serrâc, Kelâbâzî, Kuşeyrî ve Hücûrî gibi çözüm getirme arayışları ile öne çıkan sûfi yazarlarca temsil edilen bu dönemi “Sünnî tasavvuf” olarak adlandırır. Demirli'ye göre bunun nedeni adı geçen müelliflerin bu sorunlara sûfilerin görüşlerinin Ehl-i Sünnet akidesiyle sınırlı olduğunu ortaya koyarak çözüm getirmeye çalışmalarıdır. Böylece, tasavvufta Cüneyd-i Bağdâdî'nin öne sürdüğü nasslarla sınırlı olma ilkesine Ehl-i Sünnet akidesine bağlı olma şeklinde başka bir ilke daha eklenmiştir.²²

Bu tezde Demirli'nin yaptığı bu dönemlendirme esas alınmıştır. Bu dönemlendirmeden hareket edilerek Cüneyd-i Bağdâdî'nin risaleleri, “kurumsallaşma öncesi tasavvuf” ile “Sünnî tasavvuf” arasındaki geçiş dönemine ait metinler olarak konumlandırılmıştır. Yine bu makaledeki “tasavvuf araştırmalarında ana metin-tali metin şeklinde bir metin hiyerarşisi belirleme” fikrinden yola çıkılarak bu risaleler erken dönem tasavvufunun ana metinlerinden biri olarak ele alınmıştır. Vakıa bu risaleler, belli bir sistematiğe yoksun olup çoğunlukla Cüneyd-i Bağdâdî'nin çağdaşı olan diğer sûfilere yazdığı mektuplar ve tevhide dair fragmanlardan oluşmaktadır. Bununla birlikte bu risaleler tevhidin ne olduğu ve nasıl idrak edilebileceği ana sorunsalında ve buna fenâ öğretisinden hareketle bir çözüm getirmede birleşirler. Sünnî tasavvuf evresinde kaleme alınan eserler ise Cüneyd-i

²² Bkz. Ekrem Demirli, “Tasavvuf Araştırmalarında Dönemlendirme Sorunu: Din Bilimleri ile Metafizik Arasında Tasavvufun İlim Olma Mücadelesi”, ss. 1-29.

Bağdâdî ve diğer sûfilerin görüşlerini ele alıp şerh ettikleri için bunlara tali metinler olarak başvurulmuştur. Cüneyd-i Bağdâdî'nin risaleleri, fragmanlardan oluştuğundan ve oldukça muğlak bir dile sahip olduğundan bu metinleri bir paradigmaya yerleştirmeden okumak araştırmacının savrulmasına neden olmakta ve dahası yanıltıcı sonuçlara ulaştırabilmektedir. Bu bakımdan bu risalelere tali metinlerin iddialarından ve şerhlerinden hareket ederek yaklaşmak hem olası savrulmaların önüne geçmeye hem de bu iddiaların sağlamasını yapmaya imkân verir. Söz konusu tâli metinlerin öne sürdükleri temel iddia, başta Cüneyd-i Bağdâdî olmak üzere sûfi imamların görüşlerinin Ehl-i Sünnet akidesi ile uyumluluk arz ettiğidir.²³ Tasavvufun teşekkül dönemini konu edinen çağdaş bir araştırmada da Cüneyd-i Bağdâdî, “Sünnî tasavvufun zirvesi” olarak nitelenmektedir.²⁴ Bu iddialardan yola çıkarak ve henüz Sünnî kelim geleneğinin oluşmadığı ve kelamın Mu‘tezile tarafından temsil edildiği bir dönemde yaşadığı göz önünde bulundurularak Cüneyd-i Bağdâdî'ye Sünnî düşüncenin teşekkülüne katkıda bulunan isimlerden biri olarak yaklaşmıştır. Cüneyd-i Bağdâdî'nin düşünceleri ile onun vefatından sonraki yaklaşık yüz ila yüz elli yıllık süreçte teşekkülünü tamamlayan Sünnî kelim geleneğinin görüşleri arasındaki ittifak ve ihtilaf noktalarına işaret edilmiştir.

Tezin birinci bölümünde öncelikle Cüneyd-i Bağdâdî'nin insanın mahiyetine dair görüşleri ele alınmıştır. İnsanın mahiyeti konusu Cüneyd-i Bağdâdî'nin yaşadığı dönemde Mu‘tezile kelimcileri tarafından insan denilince anlaşılması gerekenin ruh mu beden mi olduğu sorusu üzerinden tartışılmaktaydı. Buradan hareketle Cüneyd-i Bağdâdî'ye göre insan denilince anlaşılması gerekenin ne olduğu tespit edilmeye çalışılmıştır. Sûfilerin insan hakkındaki görüşleri nefis ve ruh üzerinde odaklandığı için Cüneyd-i Bağdâdî'nin nefis ve ruha ilişkin düşünceleri incelenmiştir. Cüneyd-i Bağdâdî'nin insanın ezeli bir hakikatinin olabileceğini ihsas ettiren ifadeleriyle ruhun kıdemini mi yoksa bedenden önce yaratılmasını mı kastettiği sorusunun cevabı aranmıştır. Yine Cüneyd-i Bağdâdî'nin insan tasavvurunu belirgin hale getirmek amacıyla insanın varlık sebebinin, âlemdeki yerinin ve Tanrı bakımından anlamının ne olduğuna ilişkin görüşlerine yer verilmiştir. Ardından insanın bu dünyada

²³ Ekrem Demirli, “Tasavvuf Araştırmalarında Dönemlendirme Sorunu: Din Bilimleri ile Metafizik Arasında Tasavvufun İlim Olma Mücadelesi”, s. 5.

²⁴ Hacı Bayram Başer, **Şeriat ve Hakikat**, s. 21.

ulaşılabileceği kemale dair düşünceleri ele alınmıştır. Buna bağlı olarak velâyet anlayışına -üçüncü bölümde daha detaylı incelemek üzere- giriş yapılmıştır.

İkinci bölümde Cüneyd-i Bağdâdî'nin insanı kemale ulaştıran sürece yönelik görüşlerini izah etmek amacıyla fenâ, bekâ ve sahv hakkındaki düşünceleri incelenmiştir. Sürecin nihayetinin insandaki tezahürleri açıklanmıştır. Sûfilerin ilk dönemlerden itibaren karşı karşıya kaldıkları hulul, ittihad ve ibâhîlik gibi fenâ ilgili bazı söylemlere bağlı olarak ortaya çıkan sorunların Cüneyd-i Bağdâdî'nin ifadelerindeki yansımalarına işaret edilmiş ve onun bu sorunlara yönelik tashihlerine yer verilmiştir.

Üçüncü bölümde ise kemal ulaşmış bir insan olarak velînin özellikleri ve nübüvvet-velâyet ilişkisi üzerinden Cüneyd-i Bağdâdî'nin velâyet anlayışı ele alınmıştır. Cüneyd-i Bağdâdî'nin nasıl bir velî tasavvuruna sahip olduğu ortaya konulmuştur. Ayrıca velâyet anlayışlarıyla öne çıkan sûfilerin görüşlerine de atıfta bulunulmuş, görüşler arasındaki benzer ve farklı yönleri dikkat çekilmiştir. Keramet ve velînin masum olup olmadığı gibi bu bağlamda ortaya çıkan meseleler karşısında Cüneyd-i Bağdâdî'nin nasıl bir tutum sergilediği açıklanmıştır. Son olarak Cüneyd-i Bağdâdî'nin velîye yüklediği misyon ile sahv vurgusu arasındaki ilişki tahlil edilmiştir.

Çalışmanın arkaplanını Ekrem Demirli ile Klasik Düşünce Okulu'nda ve lisansüstü derslerde yaptığımız “Resâil-i Cüneyd” okumaları oluşturmaktadır. Çalışmanın esas kaynağı Cüneyd-i Bağdâdî'nin kaleme almış olduğu risalelerdir. Risalelerin Arapça metninde Ali Hasan Abdulkadir tarafından derlenen ve tahkik edilen *Resâil-i Cüneyd* (Kahire, 1988) ile Suad el-Hakîm'in içinde Cüneyd'in risalelerine de yer verdiği *Tâcü'l-Ârifîn Cüneyd-i Bağdâdî* (Kahire,2005) adlı eseri esas alınmıştır. Türkçesi içinse Süleyman Ateş'in hazırladığı *Cüneyd-i Bağdâdî: Hayatı, Eserleri ve Mektupları*'na başvurulmuştur. Çalışmanın birincil kaynaklarını Serrâc'ın (ö. 378/988) *Kitâbü'l-lüma'*, Kelâbâzî'nin (ö. 380/990) *et-Ta'arruf li mezhebi ehli't-tasavvuf*, Kuşeyrî'nin (ö. 465/1072) *er-Risâletü'l-Kuşeyriyye* ve Hücvîrî'nin (ö. 465/1072) *Keşfü'l-mahcûb*, Sülemî'nin (ö. 412/1021) *Tabakâtu's-sûfiyye* ve Ebû Nuaym el-İsfehânî'nin (ö. 430/1038) *Hilyetü'l-evliyâ ve tabakâtü'l-asfiyâ* isimli eserleri teşkil etmektedir.

Çalışmanın ikincil kaynakları ise başta Hacı Bayram Başı'nın *Şeriat ve Hakikat: Tasavvufun Teşekkül Süreci* (İstanbul, 2017) adlı eseri olmak üzere, İbrahim Halil Üçer ve Ömer Türker editörlüğünde hazırlanan *İnsan Nedir? İslam Düşüncesinde İnsan Tasavvurları* (İstanbul, 2019), Alexander Knysh'in *Tasavvuf Tarihi* (İstanbul, 2011), Ahmet T. Karamustafa'nın *Tasavvufun Oluşumu* (İstanbul, 2017) adlı kitaplarından oluşmaktadır. Cüneyd-i Bağdâdî'nin görüşlerini konu edinmeleri açısından Ali Hasan Abdulkadir'in *The Life, Personality and Writings of Al-Junayd* (London, 1962) adlı eseri, Suad el-Hakîm'in *Tâcü'l-Ârifîn Cüneyd-i Bağdâdî* isimli eseri, Ahmet T. Karamustafa'nın "Cüneyd-i Bağdâdî'ye Göre Velâyet" (*Mütefekkir: Aksaray Ü. İslami İlimler Fakültesi Dergisi*, 2020) başlıklı makalesi çalışmayı doğrudan ilgilendiren ikincil kaynaklar arasında yer almaktadır.

Ülkemizde Cüneyd-i Bağdâdî'nin düşünceleriyle ilgili sadece bir adet yüksek lisans tezi yapıldığı görülmektedir. Gökhan Özbek tarafından hazırlanan bu tez, "Cüneyd-i Bağdâdî'nin Tevhid Anlayışı" (Sivas Cumhuriyet Ü., Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, 2019) başlıklıdır. Bu tezin birinci bölümünde Cüneyd-i Bağdâdî'nin hayatı ve eserleri, ikinci bölümünde ise ilk dönem İslam filozoflarının, kelamcılarının ve sûfilerin tevhide dair görüşleri incelenmektedir. Tezin ana başlığı ile aynı adı taşıyan üçüncü bölümde ise Cüneyd-i Bağdâdî'nin tevhid anlayışı ele alınmaktadır. Cüneyd-i Bağdâdî'nin görüşlerini konu edinerek alandaki boşluğu gidermeye yönelik bir girişim olması, bu çalışmayı önemli kılarken tezin asıl konusunun üçüncü bölüme ertelenmesi konunun etraflıca ele alınmasını engellemiştir. Ayrıca bu bölümde konunun -Süleyman Ateş'in *Cüneyd-i Bağdâdî: Hayatı, Eserleri ve Mektupları*'nda yaptığı tasnife paralel bir şekilde- "fena görüşü", "mîsâk görüşü", "sahv görüşü" ve "tevhid görüşü" şeklinde Cüney-i Bağdâdî'nin fena, mîsâk ve sahv görüşünden bağımsız bir de tevhid görüşü varmış gibi alt başlıklara ayrılarak işlenmesi tezin sorunlarından biridir.

BİRİNCİ BÖLÜM

CÜNEYD-İ BAĞDÂDÎ'NİN İNSAN TASAVVURU

1. İnsanın Hakikati Nedir?

Cüneyd'in insan tasavvuruna ilişkin en önemli bilgiler mîsâk ayetiyle (A'râf, 7/172)²⁵ ilgili açıklamalarında bulunur. *Kitâbü'l-Misâk* ve *Kitâbü'l-Fenâ* adlı risalelerinde Cüneyd'in bu ayet hakkındaki görüşleri, öncelikle tevhide buna bağlı olarak da insana ve Tanrı'ya ilişkin bir düşünce olarak karşımıza çıkar.

Tanrı'nın birliğinin ve benzersizliğinin gerçekte ne anlama geldiği, hicrî üçüncü yüzyılda Müslüman bilginler arasında önemli bir tartışma konusuydu.²⁶ Bu sırada yaşayan bir düşünür olarak Cüneyd'in de kaleme aldığı risalelerin ve arkadaşlarına yazdığı mektupların neredeyse tamamının içeriğini tevhidin anlamı oluşturur. Nitekim o şöyle der: “Meclislerin en şerefli ve üstünü, tevhid üzerine düşünmektir.”²⁷ Tevhid hakkında bir düşünce ortaya koymak ise öncelikle Tanrı-insan ilişkisini ele almayı gerektirir ki sûfîlerin tevhide dair görüşlerinin diğer Müslüman bilginlerin görüşlerinden ayrıştığı nokta burasıdır. Tevhid, Müslüman düşünürler arasında bilhassa kelamcıların tartışma konusuydu. Tanrı-âlem ilişkisini öncelikle bir mebde sorunu olarak ele alan kelamcılar bu ilişkiyi kadîm ve hâdis arasındaki keskin bir ayrışma olarak vazettiklerinde tevhidin açıklanabileceğini düşünmüşlerdi. Nitekim hicrî ikinci ve üçüncü yüzyıllarda kelamcıların Tanrı, âlem ve insana ilişkin bütün açıklamalarını Tanrı-âlem ilişkisini keskin bir şekilde ortaya koyabilecek teorik fiziklere dayandırdıkları görülmektedir.²⁸ Sûfîler, Tanrı-âlem

²⁵ “Hani Rabbin (ezelde) Âdemoğullarının sulplerinden zürriyetlerini almış, onları kendilerine karşı şahit tutarak, ‘Ben sizin Rabbiniz değil miyim?’ demişti. Onlar da ‘evet şahit olduk (ki bizim Rabbimizsin)’ demişlerdi. Böyle yapmamız kıyamet günü, ‘biz bundan habersiz değildik’ dememeniz içindir.” **Kur’an-ı Kerim Meâli**, haz. Halil Altuntaş, Muzaffer Şahin, Ankara, Diyanet İşleri Başkanlığı Yay., 2011, s. 187. Sûfîlerin ayetle ilgili düşünceleri için bkz. Muammer Cengiz, “Tasavvuf Tarihinde Elest Misâkına Dair Yorumlar”, **Uluslararası Sosyal Araştırmalar Dergisi**, 2017, c. 10, s. 50, ss. 904-924.

²⁶ Ahmet T. Karamustafa, **Tasavvufun Oluşumu**, trc. Nagihan Doğan, İstanbul, Bilgi Ü. Yay., 2017, s. 37.

²⁷ Kuşeyrî, **Tasavvuf İlmine Dair Kuşeyrî Risalesi**, 2013, s. 31.

²⁸ Ömer Türker, “İslam Düşüncesinin Soyut Nefs Teorisiyle İmtihani”, **İnsan Nedir? İslam Düşüncesinde İnsan Tasavvurları**, s. 19.

arasındaki söz konusu ayrışmayı muhafaza etmekle birlikte ilk dönemlerde, âlem kavramını daha çok insana tahsis etmiş ve tevhidin ancak insan ahlakının Tanrı'nın ahlakına benzer şekilde inşa edildiğinde anlaşılabilirliğini düşünmüşlerdir. Böylece kelimcilerin âlem üzerinden yaptıkları tartışmaları insana, Tanrı-insan ilişkisini de mebdde sorunundan nihayet ve gaye sorununa taşımışlardır.²⁹ Cüneyd'in mîsâk ayetine ilişkin düşünceleri tam olarak bu bağlamda temeyyüz eder. Cüneyd, ayetten hareketle insana dair hem bir mebdde hem de bununla ilişkili bir gaye fikri ortaya koyar.

Cüneyd, ayeti her şeyden önce, Tanrı ve insan arasında vuku bulmuş bir ilişkinin ifadesi olarak değerlendirir. Cüneyd'e göre Allah, ayette henüz bu aleme gelmelerinden önce insanlarla konuştuğunu haber vermiştir.³⁰ Ayetin gerçekleşmiş bir hadiseyi anlattığı fikri ilk dönemden itibaren sûfilerin hemfikir oldukları bir husustur. Bu açıdan sûfilerin yaklaşımları, ayeti çoğunlukla temsili bir anlatım olarak değerlendiren ya da anlamının dünyadan kıyamete kadar insanların sulblerden tenâsül vasıtasıyla çıkarılması olduğunu, ayette ahd ve mîsâk alma gibi bir durumun söz konusu edilmediğini savunan Mu'tezilî³¹ bilginlerden farklılık arz eder. Sûfiler, ayetin henüz bedenlere sahip bireyler olarak yaratılmalarından önce insanların ruhlar halinde rubûbiyete şahitlik etmelerine atıfta bulunduğunu düşünmüşlerdir.³² Ayetten hareketle insanlığın tarihinin yeryüzünden öncesine uzandığını öne sürmüşler ve bununla ilişkili bir gaye fikri ortaya koymuşlardır. Bu düşünceye göre bütün insanlar bu dünyadaki varlıklarından önce tevhide şahit olmuş ve bu tanıklığı muhafaza edeceklerine dair ezeli bir ahitte bulunmuşlardır.³³ Bu sebeple sûfiler bütün bir

²⁹ Ekrem Demirli, **İslam Metafiziğinde Tanrı ve İnsan**, İstanbul, Kabalcı Yay., 2012, ss. 251-252.

³⁰ Ali Hasan Abdülkadir, **Resâilü'l-Cüneyd**, Kahire, Daru'l-Kütübi'l-Misriyye, 1988, s. 42; Süleyman Ateş, **Cüneyd-i Bağdâdî: Hayatı, Eserleri ve Mektupları**, İstanbul, Yeni Ufuklar Neşriyat, t.y., s. 242.

³¹ Şa'rânî, **el-Yevâkît ve'l-Cevâhir: İbnü'l-Arabî'nin Görüşleri**, c. I., s. 548.

³² Bkz. Ebû Abdurrahman es-Sülemî, **Hakâikü't-tefsir**, thk. Seyyid Umran, Beyrut, Daru'l-kütübi'l-ilmîyye, 2001, c. I, ss. 247-250.

³³ Çağdaş araştırmalarda, ezeli ahit fikrinin ilk sûfilerin başlıca görüşleri arasında yer aldığı belirtilir. Bkz. Alexander Knysh, **Tasavvuf Tarihi**, trc. İhsan Durdu, İstanbul, Ufuk Yay., 2011, s. 21.; Karamustafa, **Tasavvufun Oluşumu**, s. 32. Baldick, İslam öncesi dinsel geleneklerin tasavvuf üzerindeki etkilerini ele alırken Suriye, Irak ve İran'daki Hristiyan edebiyatında öne çıkan Tanrı ile insanlar arasındaki 'sözleşme' düşüncesinin aynı şekliyle tasavvufta da bulunduğu dikkat çeker ve sûfilerin söz konusu ahit fikrini Hristiyan mistik kültüründen miras aldıklarını ileri sürer. Julian Baldick, **Mistik İslam**, trc. Yusuf Said Müftüoğlu, İstanbul, Birey Yay., 2002, s. 28, 76.

insanlığın maksadının yeryüzündeki varoluşun bu tanıklığın mucibince imar edilmesi olduğunu dile getirmişlerdir.

Cüneyd'in görüşleri ilgili ayetin bir tefsiri niteliğinde gelişmiş olmakla birlikte, açıklamaları onu tefsir geleneğindeki hâkim görüşten temyiz etmektedir. Zira ayetin fiilen gerçekleşmiş bir hadiseyi anlattığını düşünen Mukâtil b. Süleyman (ö. 150/767) ve Taberî (ö. 310/923) gibi ilk dönem müfessirleri dışında, söz konusu ayet tefsir geleneğinde çoğunlukla temsili bir anlatım olarak değerlendirilmiştir.³⁴ Ayet sadece Mutezilî müfessirlerce değil Mâtürîdî (ö. 333/944) gibi Sünnî bir müfessir tarafından da temsili bir anlatım olarak telakki edilmiş ve bu giderek ağırlıklı görüş hâlini almıştır.³⁵ Bununla beraber sûfîlerin yanı sıra Ehl-i Hadîs'in de ayetin vuku bulmuş bir olayı anlattığı görüşünü benimsediği kaydedilmektedir.³⁶ Sûfîlerin bu yönüyle Ehl-i Hadîs'e yakın bir tutum sergiledikleri görülür.³⁷ Fakat sûfîler aynı zamanda bu yaklaşımlarına bağlı bir mebde ve maksat fikri ortaya koyarak yeni bir yaklaşım getirmişlerdir. Erken dönemde kaleme alınan eserler arasında *Kitâbü'l-Misâk*, bu konuya tahsis edilmesi ve nispeten bütünlüklü bir anlatı sunmasıyla öne çıkar. Cüneyd'in buradaki görüşleri bir nas yorumu olarak şekillense de bir tefsir ameliyesinin önüne geçerek hicrî üçüncü yüzyılda insanı ve tevhidi anlamaya yönelik farklı bir yaklaşım teklif eder.

1.1. Nefs

İnsan nedir? Cüneyd'e göre insan nefis, ruh ve bedenden oluşan bir varlıktır. Sûfîler insanı, nefis, ruh ve bedenden oluşan bir varlık olarak düşünseler de bedeni nefis ve ruhun tevdi edildiği bir kalıptan ibaret görmüşler ve insanı nefis ve ruh üzerinden ele almışlardır. Nefis ve ruhu birbirinden ayırmayan kelamcılardan ve filozoflardan farklı olarak sûfîler – birtakım istisnaî yaklaşımlar dışında- nefis ve ruhun özdeş olmadığını düşünmüşler³⁸ ve onlara ahlaki bir anlam yüklemişlerdir.

³⁴ Muhammed Coşkun, "Tefsir Literatüründe Elest Bezmi", *Ankara Ü. İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 2016, c. 57, s. 2, ss. 104-110.

³⁵ Coşkun, "Tefsir Literatüründe Elest Bezmi", s. 115.

³⁶ Âlûsî'den aktaran Coşkun, "Tefsir Literatüründe Elest Bezmi", s. 102.

³⁷ Burada Abdülkâhir el-Bağdâdî'nin bir tespitine dikkat çekmeliyiz. Müellif, Ehl-i Sünnet ve'l-Cemaat çatısı altındaki zümreler arasında yer verdiği sûfîlerin görüşlerinin Ehl-i Hadîs'in görüşleriyle paralel olduğunu belirtir. Bkz. Abdülkâhir el-Bağdâdî, *Mezhepler Arasındaki Farklar*, s. 248.

³⁸ Başer, *Şeriat ve Hakikat*, s. 147.

Nefsin kötü vasıfların ve yerilen huyların mahalli; ruhun ise iyi vasıfların ve övülen huyların mahalli olduğunu dile getirmişlerdir.³⁹

Herkesin “ben” diye işaret ettiği şey, Cüneyd’e göre nefis midir? Cüneyd’e göre nefis, insanın “ben” derken işaret ettiği şey değildir. Ona göre nefis, terk edilmesi gereken bütün kötü niteliklere karşılık gelir. Nitekim şu ifadesinde Cüneyd’in kendisi ile nefsi ayırttığını görürüz:

“Zaman zaman kendi kendime düşünüp, nefsimi Yusuf’a, kendimi de Yakub’a benzetirdim. Kontrolünü kaybettiğim nefsime, Yakub’un Yusuf’u kaybedişine üzüldüğü gibi üzüldüm. Bir süre bunu bu şekilde düşündüm.”⁴⁰

Kuşeyrî (ö. 465/1072), sözlükte bir şeyin nefsinin o şeyin varlığı demek olduğunu, fakat sûfilerin nefis sözünü kullandıkları zaman bununla bir şeyin varlığını kastetmediklerini, onların nefis kelimesinden muradının kulun kötü vasıfları ile yerilen huy ve fiilleri olduğunu söyler.⁴¹ Cüneyd’in Kuşeyrî’nin verdiği bilgiyi destekler nitelikteki bu ifadesi de nefsi insanın kendisine işaret eden şey olarak değil de diğer bütün mutasavvıflar gibi arınmayı istilzam eden vasıflar olarak düşündüğünü ortaya koymaktadır. Cüneyd, kötülüğü emretmesi, insanı helake sevk etmesi ve heva ve heves barındırmasının nefsin özelliklerinden olduğu ve nefsi tedavi etmenin çaresinin ona muhalefet etmek olduğu konusunda diğer sûfilerle hemfikirdir.⁴² Cüneyd’e göre nefis, ihlasın önündeki her türlü engele ve Allah ile ilişkide aradan çıkarılması gereken şeyleri ifade eder.⁴³

1.2. Ruh

Cüneyd’e göre nefsin insanın hakikatine işaret etmediğini belirttik. Öyleyse insanın hakikati nedir? Cüneyd’in insan düşüncesi, mîsâk ayetinin neyi anlattığına ilişkin sorgulamalarının eşliğinde gelişmiştir. Cüneyd’e göre ayet, insandan, insanın Tanrı ile ilişkisinden söz eder.⁴⁴ Cüneyd ayeti, gerçekleşmiş bir hadisenin ifadesi olarak ele aldığı anda kaçınılmaz olarak şu sonuca ulaşmıştır: İnsanın Tanrı ile irtibatı,

³⁹ Kuşeyrî, *Tasavvuf İlmîne Dair Kuşeyrî Risalesi*, 2013, s. 173.

⁴⁰ İsfahânî, *Hilyetü’l-Evliyâ*, c. VIII, s. 426.

⁴¹ Kuşeyrî, *a.g.e.*, trc. Süleyman Uludağ, İstanbul, Dergâh Yay., 2016, s. 181.

⁴² Kuşeyrî, *a.g.e.*, 2016, s. 239.; Ateş, *Cüneyd-i Bağdâdî: Hayatı, Eserleri ve Mektupları*, s. 277.

⁴³ Serrâc, *İslam Tasavvufu*, s. 253.

⁴⁴ Abdülkadir, *Resâilü’l-Cüneyd*, s. 42; Ateş, *Cüneyd-i Bağdâdî: Hayatı, Eserleri ve Mektupları*, s. 242.

O'na ilişkin bilgisi ve buna bağlı olarak da varlığı bu dünyadan öncesine uzanır. Cüneyd şunu sorar: “Olmazdan önce bu konuşma kiminle ve nasıl gerçekleşmiştir?” Ona göre hitaba karşılık veren ruhlardır.⁴⁵ Ruhlar bedenlerden önce vardır ve ilahi hitaba mazhar olmuşlardır. Allah, ruhları “ezel âleminde (*fi kevni ezel*) ve ehadiyet mertebelerinde (*merâkibi 'l-ehadiyye*) var etmiş (*evcedehüm*), onları çağırdığı zaman bahşettiği keremi sayesinde onlar da hemen icabet etmişlerdir.”⁴⁶

Cüneyd'in ayete ilişkin bütün söylemleri, henüz bedenli bir varlık olarak var olmadan önce insanın bilen ve idrak eden bir ruhunun olduğu üzerine kuruludur. Cüneyd'e göre ruhların vatanı bu dünya değil, gayb âlemdir ve gayb âleminde ruhlara melekûtun gizli derinlikleri açılmıştır.⁴⁷ Bundan dolayı ruhlar, nefslerin algılayamayacağı ve duyuların ulaşamayacağı gaybî nimetlere bu dünyada da ulaşma imkânına sahiptir.⁴⁸ Bütün bunların temelde ruhun epistemik imkânlarına işaret ettiği açıktır. Buradan çıkan sonuç, ruhun duysal idrakin ötesinde bir idrake sahip olduğu ve bu yönüyle duyularla elde edilmesi mümkün olmayan bilgilere ulaşabileceğidir. Nitekim Sühreverdî (ö. 632/1234) sûfilerin gaybın ruhla sezilebileceğini, hakikatin bilgisine onunla ulaşılacağını, ruhun bilinmesi güç hatta imkânsız gibi olan şeyleri bilebileceğini, ruh olmaksızın aklın hiçbir şeyin leh ve aleyhinde bir delil getiremeyeceğini söylediklerini belirtir. Bu düşünceye göre akıl, ruhla bir varlık ve kişilik kazanır ve şeyler hakkında onunla delil getirebilir.⁴⁹

Cüneyd insanın yeryüzünden önceki serencamını anlatırken nefsten söz etmez. Nitekim onun nefis hakkındaki sözleri⁵⁰ nefsi insanın bu dünyadaki bedenli

⁴⁵ Abdülkadir, **a.g.e.**, s. 62; Ateş, **a.g.e.**, s. 270.; Serrâc, **İslam Tasavvufu**, s. 28.

⁴⁶ Abdülkadir, **a.g.e.**, s. 42; Ateş, **a.g.e.**, ss. 241-242. Bu pasajda Cüneyd'in düşüncelerini, Tanrı'nın seçtiği bir kısım insanlar üzerinden dile getirdiği görülmektedir. Vakıa, Cüneyd *Kitâbü'l-Misâk* ve *Kitâbü'l-Fenâ*'nın tamamında bu üslubu sürdürür. Bu nedenle bir makalede, Cüneyd'in düşüncesinde ezeli misak tecrübesinin avâm için değil yalnızca seçilmişler/havâs için geçerli olduğu öne sürülmüştür. Bkz. Ahmet T. Karamustafa, “Cüneyd-i Bağdâdî'ye Göre Velâyet”, **Mütefekkir: Aksaray Ü. İslami İlimler Fakültesi Dergisi**, trc. Melek Gündüz Karacan, 2020, c. 7, s. 13, s. 286. Cüneyd, avâm için farklı bir misak anlatısı ya da mebde anlayışı sunmaz. Öyle görünüyor ki Cüneyd söz konusu risalalarında misak, tevhid ve fenâyı iç içe geçmiş bir anlatı halinde ele aldığı için fikirlerini fenaya ulaşmış kişiler üzerinden dile getirmeyi tercih etmiştir. Nitekim risalelerin büyük bir kısmı fenaya ulaşan kişilerin hallerinin tasviri niteliğindedir.

⁴⁷ Abdülkadir, **a.g.e.**, s. 42; Ateş, **a.g.e.**, ss. 241-242.

⁴⁸ Abdülkadir, **a.g.e.**, s. 44; Ateş, **a.g.e.**, s. 245.

⁴⁹ Şehâbeddin Sühreverdî, **Tasavvufun Esasları**, trc. Hasan Kâmil Yılmaz- İrfan Gündüz, İstanbul, Erkam Yay., 1993, s. 558.

⁵⁰ Cüneyd'in nefis hakkındaki sözleri için bkz. Suad el-Hakim, **Ariflerin Sultanı Cüneyd-i Bağdâdî**, ss. 249-252.

varlığıyla ilgili bir şey olarak düşündüğünü göstermektedir. Cüneyd'in nefis ve bedeninin insanın varlığına sonradan dahil olduğunu düşünmesi, nefis ve bedeni insanın zati unsurları olarak görmediği anlamına gelir. Buradan hareketle Cüneyd'e göre insan denildiğinde anlaşılması gerekenin ruh olduğunu söylemek mümkündür. Cüneyd'in insan tasavvuru bu yönüyle, insanı “şu görülen beden” olarak tanımlayan Eş'arî ve Mâtürîdî gibi Sünnî kelamcılardan⁵¹ ziyade insan isminin bedene değil nefis/ruha verilebileceğini, insanın bilen ve idrak eden hakikatinin nefis/ruh olduğunu öne süren Mu'tezile kelamcılarına⁵² yakın durmaktadır. Bununla birlikte Cüneyd, insan denildiğinde anlaşılması gereken ruhun bedenle eş zamanlı olarak değil de bedenden önce var olduğunu iddia etmesi açısından Mu'tezile kelamcılarından ayrılmaktadır. Bundan dolayı Cüneyd'in ortaya koyduğu insan tasavvuru, kelam geleneğinin insan düşüncesinden farklılık arz eder.

Ruhun bedenden önce var olması, ruhun var olmak için bir bünyeye ihtiyaç duymadığını dolayısıyla ruhun araz değil cevher olduğu anlamına gelir. Nitekim Hücûrî (ö. 465/1072), sûfilerin ve Sünnî kelamcıların çoğunun ruhun araz değil cevher olduğu kanaatini paylaştıklarını belirtir.⁵³ Cüneyd'in ifadeleri de ruhun araz değil cevher olduğuna işaret etmektedir.

Buraya kadar Cüneyd'in düşüncesinde ruhun bedenden önce var olan bir cevher olduğunu tespit etmiş olduk. Peki, ruh nasıl bir varlığa sahiptir? Cisimsel midir yoksa cisim olmayan bir cevher midir? Cüneyd, bedenlerin dünyevî bir niteliğe

⁵¹ Sünnî düşüncenin en önemli isimlerinden olan ve Cüneyd'in çağdaşı sayılabileceğimiz Ebü'l-Hasan el-Eş'arî (ö. 324/935-36) ruhun/nefsin varlığını kabul etse de insan tanımında buna yer vermemiş ve insanı “şu görünen beden” olarak tanımlamıştır. Bkz. Şaban Haklı, “Eş'arî ve Cüveynî'nin İnsan Anlayışı”, **İnsan Nedir? İslam Düşüncesinde İnsan Tasavvurları**, s. 95. Yine Mâtürîdî (ö. 333/944) “insan müşahede ettiğimizdir” diyerek bu yaklaşımı devam ettirmiştir. Bkz. Hülya Alper, “İmam Mâtürîdî'nin Düşünce Sisteminde İnsanın Anlam ve Değeri”, **İnsan Nedir? İslam Düşüncesinde İnsan Tasavvurları**, s. 105.

⁵² Mu'tezile geleneğinde iki farklı insan tasavvuru ortaya çıkmıştır. Nazzâm ve takipçileri insan denildiğinde anlaşılması gerekenin ruh olduğunu savunurken, Ebü'l-Hüzeyl ve takipçileri ise insan denildiğinde anlaşılması gerekenin beden olduğunu ileri sürmüşlerdir. Bkz. Yunus Cengiz, “Mu'tezile'nin İnsan Düşüncesinde Rakip İki Tasavvur: Ebü'l-Hüzeyl ve Nazzâm Gelenekleri”, **İnsan Nedir? İslam Düşüncesinde İnsan Tasavvurları**, s. 62.

⁵³ Hücûrî, **Hakikat Bilgisi**, s. 323. Burada Kelâbâzî'nin verdiği bilginin, Hücûrî'nin aktardığı bu bilgiyle çeliştiğini belirtmeliyiz. Kelâbâzî, sûfilerinin cumhurunun ruhun bedene hayat veren bir mana olduğu hususunda ittifak ettiklerini söyler. Ebü Bekir Kelâbâzî, **Doğuş Devrinde Tasavvuf**, trc. Süleyman Uludağ, İstanbul, Dergâh Yay., 2014, s. 102. Hücûrî ise kelamcılardan bir grubun, ruhun bedeni canlı kılan hayat olduğunu öne sürdüğünü, fakat bu durumda ruhun araz olacağını, sûfilerin ve Sünnî kelamcıların cumhurunun ise ruhun araz değil cevher olduğunu ve hayattan başka bir şey olduğunu savunduklarını kaydeder.

sahip olmalarına karşılık ruhların nurânî bir niteliğe sahip olduğunu söyler.⁵⁴ Ruhların nurani olmasının tam olarak ne anlama geldiği belirsizdir. Vakıa, ilk dönemlerden itibaren sûfiler arasında ruhların nurdan yaratıldığını ileri sürenler olmuştur. Söz gelimi Ebû Saîd el-Harrâz (ö. 277/890[?]) mîsâk ayeti hakkında açıklamalarda bulunurken müminlerin ruhlarının nurdan, kâfirlerin nurlarının zulmetten yaratıldığını dile getirir.⁵⁵ Benzer şekilde Hakîm et-Tirmizî (ö. 320/932) de müminlerin ruhlarının nurdan, kâfirlerin ruhlarının ise ateşten (*nâr*) yaratıldığını belirtir.⁵⁶ Kaynaklarda sûfilerden aktarılan buna benzer pek çok ifadeyle karşılaşmak mümkündür.⁵⁷ Allah'ın göklerin ve yerin nuru olduğunu bildiren ayet (Nûr, 24/35) ile Allah'ın Hz. Âdem'e ruhundan üflediğini ifade eden ayet (Hicr, 15/29) ruhların nurdan olduğu düşüncesinde etkili olmuştur. Nitekim Hakîm et-Tirmizî, bu ayeti Allah'ın nur olduğu ve bütün nurların O'ndan geldiği şeklinde yorumlamıştır.⁵⁸ Cüneyd'in de ruhların nurânî olduğunu düşünmesinde söz konusu ayetler etkili olmuş olmalıdır. Esasında ruhların nurânî olduğu sadece sûfilerce benimsenen bir görüş değildir. Kaynaklarda Râfîzîlerden bir grubun ruhun nurlardan bir nur olduğunu⁵⁹, nurun ise Allah'tan geldiğini bundan dolayı da yaratılmamış olduğunu iddia ettikleri kaydedilmektedir.⁶⁰ Bundan dolayı Mu'tezile kelimcileri ruhların nur olmadığını dile getirmişlerdir.⁶¹ Bu açmazlarından dolayı ruhların nur olduğu fikri, Serrâc (ö. 378/988) ve Hücûvî tarafından da eleştirilmiş ve böyle düşünen sûfilerin yanlış olduğu belirtilmiştir.⁶² Bu bakımdan Cüneyd, ruhların nurânî olduğunu söyleyerek bu yazarlar tarafından eleştirilen bir görüş ortaya koymuş olmaktadır. Bu

⁵⁴ Ateş, **Cüneyd-i Bağdâdî: Hayatı, Eserleri ve Mektupları**, ss. 241-242; Abdülkadir, **Resâilü'l-Cüneyd**, s. 42.

⁵⁵ Ebû Saîd el-Harrâz, "Tasavvufun Esasları", **Kalplerin Makamları: Büyük Sûfilerden Seçme Metinler**, trc. Hacı Bayram Başer, İstanbul, Hayy Kitap, 2015, s. 88.

⁵⁶ Hakîm et-Tirmizî, **Nevâdiru'l-usûl fî marifeti ehâdisi'r-Rasûl**, thk. Mustafa Abdulkâdir Atâ Beyrut, Darü'l-Kütübi'l-İlmîyye, 1992, c. II, s. 129. Hakîm et-Tirmizî'nin ve erken dönemdeki diğer sûfilerin nur kavramını kullanımları hakkında bkz. Salih Çift, "İlk Dönem Tasavvuf Düşüncesinde Nur Kavramı", **Uludağ Ü. İlahiyat Fakültesi Dergisi**, 2004, c. 13, s.1, ss. 139-157.

⁵⁷ Bkz. Sühreverdî, **Tasavvufun Esasları**, s. 560.

⁵⁸ Hakîm et-Tirmizî, **Gavru'l-umûr**, thk. Ahmed Abdurrahim es-Sayih- Ahmed Abduh Avaz, Kahire, Mektebetü's-Sakafîyyeti'd-Diniyye, 2001, ss. 94-95.

⁵⁹ Ebû'l-Hasan el-Eş'arî, **İlk Dönem İslâm Mezhepleri**, trc. Ömer Aydın- Mehmet Dalkılıç, İstanbul, Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yay., 2019, s. 114.

⁶⁰ İbn Kayyim el-Cevziyye, **Kitâbu'r-rûh**, trc. Şaban Haklı, İstanbul, İz Yay., 2007, s. 211.

⁶¹ Ruhun nurlardan bir nur olduğunu iddia eden Râfîzî Hişâm b. Hakem'e karşılık Nazzâm ruhun nur ve zulmet olmadığını söylemiştir. Bkz. Eş'arî, **İlk Dönem İslâm Mezhepleri**, s. 464.

⁶² Serrâc, **İslâm Tasavvufu**, ss. 517-518. Hücûvî, **Hakikat Bilgisi**, s. 327.

noktada bazı kaynaklarda Cüneyd'den ruh hakkında nakledilen şu ifadeye dikkat çekmeliyiz:

“Ruhla ilgili bilgileri Allah kendisine tahsis etmiştir. Hiç kimseyi buna vakıf kılmamıştır. ‘De ki ruh Rabbimin emrindendir’ (İsrâ, 17/85) ayetine göre ruh hakkında o vardır demekten başka bu konuda bir şey söylemek mümkün değildir.”⁶³ “Ruh, mahiyeti ve hakikati hakkında bilgiyi Allah Teâlâ’nın kendine has kıldığı bir konudur. Bu hususta verilen bilgilerin dışında konuşmak ve bir şeyler söylemek doğru olmaz.”⁶⁴

Bu ifade ile Cüneyd’in ruh konusunda aktardığımız görüşleri arasında bir çelişki olduğu açıktır. Şu hâlde kaynaklardaki bilgilerin bir arada nasıl değerlendirileceği bir sorun olarak karşımıza çıkmaktadır. Cüneyd’in ruh hakkında bir şeyler söylemeyi doğru bulmadığı halde bu hususta konuşarak kendisiyle çeliştiği sonucuna varılabilir ki böyle bir çelişkiye düşen tek sûfî o değildir.⁶⁵ Diğer taraftan Cüneyd’in düşüncelerinden bir değişimin gerçekleşmiş olması da ihtimal dâhilindedir. Çünkü herhangi bir düşünürün ruhtan/nefsten söz etmeksizin insana dair bir düşünce ortaya koyması mümkün değildir.

Cüneyd, ruhların nurdan olduğu fikrinde Ebû Saîd el-Harrâz ve Hakîm et-Tirmizî gibi sûfîlerle hemfikir olmakla birlikte söz konusu sûfîler gibi müminlerin ruhları ve kâfirlerin ruhları şeklinde bir sınıflandırma yapmaz. O, ruh ve diğer bütün varlıklar şeklinde bir taksim yapar. Ruhu diğer bütün varlıklardan temyiz ederek yücelikle, diğer şeyleri ise noksanlıkla nitelendirir:

“Allah bütün her şeyi noksanlık (*iftikâr*) vasfıyla yaratmış (*haleka*) ve onlara şöyle demiştir: ‘Olun (*Kûnî*)’. Böylece onlar hakir ve zelil olmuşlardır. Şu ayette buyurduğu gibi: ‘Biz bir şeyi murat ettiğimizde sözümüz ‘ol!’ demekten ibarettir, o da hemen olur.’ (Nahl, 16/40) Ruhu ise şu ayetten de anlaşılacağı üzere yücelik vasfı ile izhar etmiştir (*ezhara*): ‘Ona ruhumdan

⁶³ Kelâbâzî, *Doğu Devrinde Tasavvuf*, s. 102.

⁶⁴ Sühreverdî, *Tasavvufun Esasları*, s. 556; Şa‘rânî, *el-Yevâkît ve’l-Cevâhir: İbnü’l-Arabî’nin Görüşleri*, c. II, s. 1398.

⁶⁵ Bkz. Sühreverdî, *a.g.e.*, s. 556.

üflediğim vakit siz de hemen onun için secdeye kapanın.’ (Hicr, 15/29) ‘Sonra bir başka yaratışla onu inşa ettik.’ Müminûn, 23/14)’⁶⁶

Vakıa, Cüneyd’in yukarıda aktardığımız her bir cümlesi çok büyük bir sorunu beraberinde getirir. Bu sorun ruhların kadîm bir varlığa sahip olup olmadıklarıdır. Cüneyd, ruh dışındaki varlıkların ‘*kün*’ sözüyle yaratıldığını, ruhun ise üflemeyle izhar edildiğini söylemektedir.⁶⁷ İlk dönemlerden itibaren bazı sûfilerin buna benzer şekilde “ruhun *kün* emrinin zilleti altına girmediğini” ileri sürdükleri ve buna bağlı olarak da ruhun mahluk olmadığını iddia ettikleri bilinmektedir.⁶⁸ Şu durumda Cüneyd’in ruh hakkındaki bu sözleri nasıl değerlendirilmelidir? Cüneyd, Allah’ın ruhu kendisine nispet etmesinden dolayı ruhu diğer varlıklardan ayıştırmaktadır. Halbuki böyle bir nedenle ruhun diğer varlıklardan üstün olduğunu söylemek, aynı sebepten dolayı ruhun ezeli olduğunu söylemeye de imkân verir. Nitekim Rafizîler, Cüneyd’in aktardığı bu ayetleri ruhların yaratılmış olmadığı yönünde yorumlamışlardır.⁶⁹ Bu nedenle Kuşeyrî, ruhun üflenmesi ile ilgili böyle söylemlerin, ruhların kıdemini savunmaların görüşlerini destekleyecek şekilde anlaşılabilceğine dikkat çeker ve bunun önüne geçebilmek için açıklamalarda bulunur.⁷⁰

Cüneyd’in ruhun kıdemi sorununu gündeme getirecek sözleri bunlarla sınırlı değildir. Ruhların ezelde var edildiğini dile getiren Cüneyd, onların “ezelde ezel için

⁶⁶ Ebû Bekir el-Kelâbâzî, **Bahru’l-fevâid el-meşhûr bi-ma’âni’l-ahbâr**, thk. Vecîh Kemaleddin Zeki, Kahire, Dâru’selâme, 2008, c. 1, s. 746.

⁶⁷ Başka bir sûfi de aynı şekilde ruhun *kün* emriyle ortaya çıkmadığını, eğer böyle olsaydı onda zillet alametlerinin bulunması gerektiğini ifade etmiştir. Bu durumda ruhun nasıl ortaya çıktığı kendisine sorulunca şöyle demiştir: “Cenâb-ı Hakk’ın celâl ile cemâl tecellisi arasından zuhûr etmitir. O, “*kün*” emri ile meydana gelen eşyâdaki zillet vasfından uzaktır.” Bkz. Sühreverdî, **Tasavvufun Esasları**, s. 558.

⁶⁸ Bu görüşte olanlar “De ki ruh Rabbimin emrindendir” ayetini delil göstererek Allah’ın emrinin O’nun kelâmı olduğunu, kelâmının ise mahluk olmadığını söyleyerek ruhun mahluk olmadığını iddia etmişlerdir. Bkz. Kelâbâzî, **Doğuş Devrinde Tasavvuf**, s. 102.

⁶⁹ İbn Kayyim el-Cevziyye, **Kitâbu’r-Rûh**, s. 210.

⁷⁰ Kuşeyrî bu hususa Ebû’l-Hüseyn en-Nûrî’den aktardığı şu ifadelere binaen dikkat çeker: “Ebû’l-Hüseyn en-Nûrî’ye, ‘feraset sahipleri feraseti nereden elde ederler’ diye sorulmuş, o da şöyle demiştir: ‘Yüce Allah’ın ‘ben ona ruhumdan üfledim’ (Sad, 38/72) ayetinde ifade edilen ilahi nurdan elde ederler. İnsanın bu ilahi nurdan nasibi ne kadar çok olursa feraseti de o kadar çok olur. Nitekim Âdem’e bu ruhun üflenmesi nedeniyle meleklerin ona secde etmeleri gerekmiştir. Yüce Allah şöyle buyurmuştur: ‘Ona ruhumdan üflediğim zaman önünde secdeye kapanın.’ (Hicr, 15/49)” Kuşeyrî, üflenme, birleşme ve ayrılan şeyin etkilenmeye ve değişime açık olduğunu, bunun da muhdes varlıkların özelliklerinden olduğunu söyler ve buradan hareketle Ebû’l-Hüseyn en-Nûrî’ye göre ruhun ezeli değil hâdis olduğunu belirtir. Bkz. Kuşeyrî, **Tasavvuf İlimine Dair Kuşeyrî Risalesi**, 2013, ss. 386-387.

olduklarını” ifade eder.⁷¹ Yine Yahyâ b. Muâz er-Râzî’ye (ö. 258/872) gönderdiği bir mektupta şöyle der:

“Sen ezelde, ezeliyetinde (*fi ezeliyyetike*), ezele şahit olmaya devam et. Ezel de senden zail olanı telafi etme hususunda seni takviye etmekte devam etsin. O zaman sen olmazdan önceki gibi olursun.”⁷²

Bütün bu ifadelerinden hareketle Cüneyd’in ruhun, ezeli bir varlığa sahip olduğunu düşündüğü sonucuna ulaşılabilir mi? Bu sorun Cüneyd’in insanın serencamına dair görüşlerinin daha yakından incelenmesini gerektirmektedir.

2. İnsanın Tarihi

İlk dönemde sûfiler arasında ruh konusunda, ruhun bedenden önce yaratıldığı düşüncesi ile ruhun beden gibi yaratılmış olmayıp kadîm olduğu fikri olmak üzere temelde iki görüş ortaya çıkmıştır. Ruhun bedenle eş zamanlı olarak var olduğu görüşüne sûfiler iltifat etmemiştir. Bu bakımdan sûfiler ruhun bedenden önce varlığa sahip olduğunda ittifak etmiş görünürler.⁷³ Dolayısıyla ihtilaf, bedeni önceleyen ruhun kadîm olup olmadığındadır. Hücûvîrî, sûfilerin ruhun bedenden önce yaratıldığını savunduklarını, buna karşın kendisini sûfilere nispet eden batıl bir fırka olarak nitelendirdiği Hulûliyye’nin iki fırkası Hallâciyye ve Hulmâniyye’ye mensup kişilerin ruhun mahluk olmadığını iddia ettiklerini belirtir.⁷⁴ Hücûvîrî’nin verdiği bilgiye göre bu kimseler buna bağlı olarak hulul ve tenasüh ettiğini de ileri

⁷¹ Abdülkadir, **Resâilü'l-Cüneyd**, s. 33, 42-43; Ateş, **Cüneyd-i Bağdâdî: Hayatı, Eserleri ve Mektupları**, 242. Sülemî tefsirinde Cüneyd’in *Kitâbü'l-Misâk* ve *Kitâbü'l-Fenâ*’da yer alan bu sözlerini neredeyse aynı ifadelerle Ebû'l-Hüseyin b. Bünân’a nispet ederek aktarmaktadır. Bkz. Sülemî, **Hakâikü't-Tefsîr**, c. I. s. 249.

⁷² Ateş, **a.g.e.**, s. 183.

⁷³ Hücûvîrî, ruhun kıdemini iddia edenlerin bununla, varlığı şahsın varlığından önce olmakla beraber ruhun muhdesliğini kastetmeleri durumunda esastaki ihtilafın ortadan kalkmış olduğunu belirtir ve devamında şöyle der: “Zira varlığı şahsın varlığından önce olmakla beraber ruhun, muhdes olduğunu biz de söylüyoruz.” Buradaki ‘biz’ ifadesiyle sûfileri kastettiği açıktır. Hücûvîrî, **Hakikat Bilgisi**, s. 324. İbn Atâ, ruhların bedenlerden önce yaratıldığını söyler. Ona göre, “Sizi yarattık, sonra size şekil ve suret verdik” (A’râf, 11) mealindeki ayette birinci cümle ile ruhlar, ikinci cümle ile bedenler kastedilmiştir. Bkz. Kelâbâzî, **Doğuş Devrinde Tasavvuf**, s. 102; Sühreverdî, **Tasavvufun Esasları**, s. 556. Harrâz misak anında bütün ruhların bir arada bulunduğunu ve bu ruhların henüz nefis ve bedenlere sahip olmadığını belirtir. Bkz. Ebû Saîd el-Harrâz, **a.g.e.**, s. 87. Ayrıca bkz. Ebû Abdurrahman es-Sülemî, **Hakâikü't-Tefsîr**, c. I, ss. 247-250.

⁷⁴ Hücûvîrî, **a.g.e.**, s. 324.

sürmüşlerdir.⁷⁵ Hücvîrî, bazı kişilerin bu görüşleri duydukları zaman bütün mutasavvıfların böyle düşündüklerini zannettiklerine işaret ederek sûfilerin bu fırkanın görüşlerini tasvip etmediklerinin altını çizer.⁷⁶

Hücvîrî'nin verdiği bilgiler böyle olmakla birlikte diğer kaynaklardan Hulûliyye ile ilişkisini bilmediğimiz bazı sûfilerin de ruhun kıdemini benimsediklerini öğrenmekteyiz. Söz gelimi Kelâbâzî, Ebû Bekir el-Kahtâbî (ö. ?)⁷⁷ adlı bir sûfinin ve onunla aynı düşünceyi paylaşan başka sûfilerin bazı ayetleri delil göstererek ruhun beden gibi mahluk olmadığını, kadîm olduğunu iddia ettiklerini aktarır.⁷⁸ Ebû Kâsım en-Nasrâbâzî'nin (ö. 367/978) de bir dönem ruhun kıdemine inandığı anlaşılmaktadır.⁷⁹

İnsanın kadîm bir yönünün bulunup bulunmadığı konusunda kendisine atıf yapılmasıyla öne çıkan sûfi Hüseyin b. Mansûr el-Hallâc'dır (ö. 309/922). Nitekim Hücvîrî, ruhun kıdemini ve hulûlünü savunan bazı kimselerin kaynak olarak Hallâc'ı gösterdiklerini belirtir. Bununla birlikte Hücvîrî, Hallâc'ın eserlerinde gerçekten başka bir şeyin bulunmadığını söyler.⁸⁰ Bazı çağdaş araştırmalarda, Hallâc'ın kullandığı lâhût-nâsut kavramlarının insanda biri beşerî (*nâsût*) diğeri ise ezeli ve ilahi (*lâhût*) olmak üzere iki tabiata işaret ettiği ifade edilmektedir.⁸¹ Diğer yandan

⁷⁵ Hücvîrî, **Hakikat Bilgisi**, 322.

⁷⁶ Hücvîrî, **a.g.e.**, 326-327.

⁷⁷ Kahtâbî ismi Serrâc, Kuşeyrî ve Hücvîrî'nin eserlerinde ve Sülemî ve İsfahanî'nin tabakatında geçmemektedir. Bununla birlikte Kelâbâzî eserinin çeşitli yerlerinde bu sûfiye atıfta bulunmaktadır. Bu atıflardan birinde Kahtâbî, Semnûn'un (ö. 298/911 [?]) sohbetinde bulunduğunu söyler. Kelâbâzî, **Doğuş Devrinde Tasavvuf**, s. 224. Buradan onun hicrî üçüncü asırda yaşamış bir sûfi olduğu anlaşılmaktadır.

⁷⁸ Kelâbâzî, **a.g.e.**, s. 102.

⁷⁹ Bunu Kuşeyrî'nin Ebu İshâk el-İsferâyînî'den (ö. 418/1027) naklettiği şu pasajdan çıkarmaktayız: “Bağdat’tan geldiğimde Nişabur camiinde ruh meselesini anlatıyor, ruhun yaratılmış olduğunu genişçe açıklıyordum. Bir defasında Ebû Kâsım Nasrâbâzî biraz uzakta ayakta dikilmiş beni dinliyordu. Birkaç gün sonra yine yanıma uğradı ve yanımda bulunan Muhammed el-Ferrâ’ya beni göstererek şöyle dedi: ‘Şahit ol, ben bu adamın sayesinde yeniden Müslüman oldum.’ Nitekim Kuşeyrî şarihi Arûsî, Nasrâbâzî'nin bir dönem ruhun kıdemine inandığını belirtir. Mustafa Arûsî, **Netâici’l-efkârî’l-kudsiyye**, Lübnan, Darü’l-kütübî’l-ilmiyye, 2007, c. I, s. 84. İsfereyînî'nin Bağdat’tan geldiğini ayrıca belirtmesinden o dönemde Bağdat’ta ruhun kıdemine dair tartışmaların yürütüldüğü sonucuna ulaşabiliriz. Bundan dolayı bir kalamcı olarak İsfereyîni döndüğünde bu meseleye açıklık getirme gereği duymuş olmalıdır.

⁸⁰ Hücvîrî, **a.g.e.**, s. 322.

⁸¹ Ebû’l-Alâ Afîfî, **Fusûsu’l-Hikem Okumaları İçin Anahtar**, trc. Ekrem Demirli, İstanbul, İz Yay., 2011, s. 58. Ebû’l-Alâ Afîfî, **İslam Düşüncesi Üzerine Makaleler**, trc. Ekrem Demirli, İstanbul, İz Yay., 2011, s. 242, 250. Afîfî, Hallâc'ın lahut ve nasut ile insanın iki tabiatını ayırt ettiğini ifade ederken Nicholson ise bu terimlerin Tanrı’da çift tabiat doktrinine karşılık geldiğini söyler. Ayrıca Hallâc'ın bu iki terimi İsa’nın çift tabiatını ifade etmek için kullanan Süryani Hristiyanlarından

Hallâc'ın *lâhût-nasût* görüşünü onun insanın hudûsuna ilişkin sözleriyle birlikte değerlendiren başka bir araştırmada ise Hallâc'ın Allah'ın ezeliyeti ile aynı anlama gelecek şekilde kadîm bir insan fikri öne sürmediği, insanın kıdemi ile ruhun bedene kıdemini kastettiği belirtilmektedir.⁸²

Erken dönemde bazı sûfilerin insanın kıdemi ile ilgili tartışmayı Hz. Peygamber üzerinden ele aldıkları bilinmektedir. Serrâc, sûfilerden birinin kadîm ve beşerî olmak üzere iki tür ruh olduğunu, Hz. Peygamber'in bazı hadislerinin onda kadîm bir ruhun bulunduğu işaret ettiğini öne sürdüğünü belirtir.⁸³ Bu konudaki görüşleriyle öne çıkan en önemli sûfî Sehl b. Abdullah et-Tüsterî'dir (ö. 283/896). Tüsterî, Hz. Muhammed'in bedenli yaratılışından ve peygamber olarak gönderildiği zamansal varlığından önce bir varlığının bulunduğunu iddia eder. Tüsterî'ye göre Allah, Hz. Muhammed'i yaratmayı murad edince kendi nurundan bir nur izhar etmiştir. Ona göre Allah, Hz. Âdem de dahil olmak üzere bütün peygamberlerin, melekûtün, dünyanın ve ahiretin nurunu Hz. Muhammed'in nurundan yaratmıştır.⁸⁴ Nûr-i Muhammedî olarak bilinen bu düşüncenin Şia'dan tasavvufa Sehl b. Abdullah et-Tüsterî (ö. 283/896) ile birlikte girdiği ve bir dönem Tüsterî'nin talebesi olan Hallâc tarafından daha da geliştirildiği söylenmektedir.⁸⁵ Nitekim Hallâc, *Kitabü't-Tavâsîn*'de Tanrı'nın nurunu istisna ederek, nurlar içinde en kadîm olanın Hz. Peygamber'in nuru olduğunu ve nübüvvet nurunun onun nurundan çıktığını dile getirir.⁸⁶ Ayrıca Hallâc'ın müridlerinden olduğu⁸⁷ ve ruh hakkında en çok konuşan

aldığını belirtir. Bkz. Reynold A. Nicholson, *Tasavvufun Menşei Problemi*, trc. Abdullah Kartal, İstanbul, İz Yay., 2018, s. 143.

⁸² Başer, *Şeriat ve Hakikat*, ss. 132-134.

⁸³ Serrâc, *İslam Tasavvufu*, ss. 256-257.

⁸⁴ Sehl b. Abdullah et-Tüsterî, *Tefsîrü't-Tüsterî*, thk. M. Basil Uyun es-Sûd, Beyrut, Dâru'l-Kütübi'l İlmiyye, 2002, s. 69. Tüsterî'nin bu konudaki görüşleriyle ilgili bkz. Fatma Gedik, "Sehl b. Abdullah et-Tüsterî ve Tasavvufî Görüşleri" (Yayımlanmamış Doktora Tezi), Ankara Ü. Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2019, ss. 190-197; Karamustafa, *Tasavvufun Oluşumu*, ss. 52-53.

⁸⁵ Mustafa Öztürk, *Kur'an ve Aşırı Yorum*, Ankara, Ankara Okulu Yay., 2014, ss. 310-311.

⁸⁶ Bkz. Yaşar Nuri Öztürk, *Hallâc-ı Mansur ve Eseri Kitabü't-Tavâsîn*, İstanbul, Fatih Yay., 1976, s. 69.

⁸⁷ Klasik kaynaklarda geçmemekle birlikte Massignon, Vâsıtî'nin Hallâc'ın müridleri arasında yer aldığını ve Sülemî'nin tefsirinde Hallâc'dan naklettiği sözlerin iki ana kaynağından biri olduğunu söylemiştir. Massignon'dan aktaran Salih Çift, "Vâsıtî", *TDV İslâm Ansiklopedisi*, İstanbul, TDV Yay., 2012, c. 42, s. 544.

sûfî⁸⁸ olduğu belirtilen Ebû Bekir el-Vâsitî (ö. 320/932'den sonra) de Hz. Peygamber'in ruhunun bütün mahlukattan önce yaratıldığını ifade eder.⁸⁹

Tüsterî'nin ortaya koyduğu “Muhammed'in nuru” düşüncesinin Basra ya da daha geniş çerçevede Güney Irak'a özgü düşünceler arasında yer aldığı ve Tüsterî'nin Bağdat'taki sûfî çağdaşları arasında bu görüşe rastlanmadığı kaydedilmektedir.⁹⁰ Gerçekten de Cüneyd-i Bağdâdî, Ebû Saîd el-Harrâz, Ebü'l-Hüseyn en-Nûrî gibi Bağdat'ın öne çıkan sûfilerinden böyle bir düşünce nakledilmemektedir.⁹¹ Cüneyd-i Bağdâdî risalelerinde ezelde ruhların yaratılışından bahsederken ilk yaratılanın Hz. Peygamber'in nuru ya da ruhu olduğu yönünde bir düşünce öne sürmez. Cüneyd, bir öncelik sonralık ilişkisinden söz etmeksizin Allah'ın bütün ruhları ezelde var ettiğini söyler.

Erken dönemde sûfilerin insanın tarihine dair görüşleri özetle bu şekildedir. Şu hâlde Cüneyd'i nereye dahil edeceğiz? Cüneyd ezellilikle Hulûliyye ve Kahtâbi gibi ruhun yaratılmış olmayıp kadîm olduğunu mu yoksa çoğu sûfinin kabul ettiği gibi ruhun beden öncesi yaratılışını mı kastetmektedir?

2.1. İnsanın Ezeli Bir Hakikati Var Mıdır?

“Taifenin efendisi” kabul edilen, tuttuğu yolun “Eş'arî'nin akidedeki yolu gibi” olduğu söylenen, “Ehl-i Sünnet olan sûfî imamlar” arasında yer aldığı belirtilen Cüneyd-i Bağdâdî'nin ezellilik ve ruhla ilgili ifadeleriyle Sünnî akideyle bütünüyle ters düşen ezeli bir insan fikrini kastetmiş olması mümkün müdür? Cüneyd'in düşüncesinde bu soruya olumlu bir yanıt bulmak mümkün görünmemektedir. Zira Cüneyd'e göre kadîm ve ezeli olan, başlangıç olmaksızın ilk olan yalnızca Tanrı iken onun dışındaki her şey gibi insan da hâdis bir varlığa sahiptir. Bununla birlikte

⁸⁸ Hücvârî, **Hakikat Bilgisi**, s. 326.

⁸⁹ Vâsitî'ye hangi sebepten dolayı Hz. Peygamber mahlûkâtın en güzel ahlaklısı olduğu sorulunca şöyle cevap vermiştir: “Çünkü O'nun ruhu ilk önce yaratıldı ve temkin ve istikrara arkadaş oldu. Hz. Peygamber'in 'Hz. Âdem ruh ile ceset arasındayken ben peygamberdim' buyurduğunu görmüyor musun?” Sühreverdî, **Tasavvufun Esasları**, s. 559.

⁹⁰ Karamustafa, **Tasavvufun Oluşumu**, s. 54.

⁹¹ Bkz. Harrâz şöyle der: “...Nitekim ilk yaratılan kişi olan Âdem, peygamberdi ve bütün insanlar onun neslinden meydana geldi. Şu hâlde hiçbir şekilde varlığı bakımından ikincil (*fer*) olanın aslının önüne geçmesi mümkün değildir. Çünkü ilk peygamber Âdem (as), son peygamber ise Hz. Muhammed'dir (sav). Bütün peygamberler Kitap ve sünnete sınıksız tutunarak ilk peygamberin arkasından gelirler.” Bkz. Ebû Saîd el-Harrâz, “Velayetin İspatı”, **Kalplerin Makamları: Büyük Sûfilerden Seçme Metinler**, trc. Hacı Bayram Başer, İstanbul, Hayy Kitap, 2015, s. 80.

Cüneyd, insanın hudûsunu bu âlemde bir beden içerisindeki yaratılışıyla değil -kendi ifadesiyle- “olmazdan önce”, “kevn-i ezelde” ile başlatır.⁹² Bu yönüyle insan, başlangıcı bu dünyadan öncesine uzanan hâdis varlık olarak tanımlanabilir. Fakat Cüneyd’in vurguları dikkate alındığında bu tanım, “kevn-i ezelde” yaratılan varlık olarak ifade edilmeyi istilzam eder.

Cüneyd pek çok ifadesinde Tanrı’nın kadîm, ezelî ve başlangıç olmaksızın ilk oluşuna karşılık onun dışındaki bütün varlıkların hâdis olduğunu vurgulayarak Tanrı ile âlem arasındaki ayrışmayı kesin olarak çizer.

“Kullarının en bilgili olanları, hiçbir şeyin kendisine benzemediği bir zatı idrak etmenin aciziyetini bildiklerinden azametini idrak emekten veya zatını tavsif etmekten aciz olduklarını en fazla dile getirenlerdir. Çünkü O, kadîmdir, geriye kalanlar hâdistir. O ezelidir, onun dışındakilerin başlangıcı vardır. O ilahdır, diğerleri me’lûh. Güç sahibi olan O’dur, diğer her şey gücünü O’ndan alır. Bilen O’dur, diğer her şey bilgisini O’ndan alır. O, bir başlangıç olmaksızın ilk, bir son olmaksızın bakidir. Bu vasıflar O’ndan başkası için söz konusu edilemez...”⁹³

“Kulun muhtaç olduğu ilk şey, kendisini var eden Yüce Yaratıcıyı ve O’nun kendisini nasıl yarattığını bilmektir. Böylece kul, yaratanın ve yaratılmışın, kadîmin ve sonradan olanın vasıflarını tanıyacak, neticede Hakk’ın karşısında huşû ve tezellül içinde olacak, O’nun davetine icabet edecek, O’na itaat etmesi gerektiğini itiraf kabul edecektir. Nitekim mülkün asıl sahibini tanımayan kimse, bu mülk üzerinde kimin tasarruf sahibi olduğunu da bilmez.”⁹⁴

Cüneyd tevhide ilişkin bazı tariflerinde de tevhidin Allah’ın ezeliliğinde yegâne olduğunu, O’nunla birlikte hiçbir varlığın bulunmadığını, hiç kimsenin O’nun fiilini icra edemeyeceğini bilmek ve ikrar etmek olduğunu dile getirir.⁹⁵ Yine başka

⁹² Vâsıtî, Cüneyd’e benzer şekilde insanın ezelde zuhur ettiğini, insanın ezelin çocuğu olduğunu dile getirir: “Biz ezelde ve ebedde zuhur etmişizdir ve bunda hiç şüphe yoktur. Ezellerin ezelinde, ezel Rabbani bir alamettir. Onun için bunu görmeye davet etmiştir.” “Ezel ve ebedin çocuğu olman, ihlas, safa, sıdk ve hayâ gibi şeylerin çocuğu olmandan çok daha iyidir.” Feridüddin Attâr, **Tezkiretü’l-Evliya**, trc. Süleyman Uludağ, Bursa, İlim ve Kültür Yay., 1984, s. 771-772.

⁹³ İsfahânî, **Hilyetü’l-Evliyâ**, c. 8, s. 396.

⁹⁴ Abdülkerim Kuşeyrî, **Tasavvuf İlmine Dair Kuşeyrî Risalesi**, 2013, s. 21.

⁹⁵ Kuşeyrî, **a.g.e.**, 2013, s. 23; İsfahânî, **a.g.e.**, 2015, c. VIII, s. 392.

bir ifadesinde tevhidin kadîm olanın hâdis olanlardan ayrı olduğunu kabul etmek anlamına geldiğini belirtir.⁹⁶

Söz konusu, Tanrı-âlem ilişkisi olduğunda Cüneyd'in bunu kadîm ile hâdis, hâlık ile mahlûk, ilah ile me'lûh, kâdir ile makdûr arasındaki ilişki olarak tefrik etmekle yetindiği ve başka açıklamalar getirmediği fark edilir. Çünkü Cüneyd'in düşüncesinin odak noktasında kelamcılarda olduğu gibi Tanrı-âlem ilişkisi değil, özel olarak Tanrı ile insanın ilişkisi yer alır. Söz konusu kadîm olan Tanrı ile hâdis bir varlık olarak insanın ilişkisi olduğunda Cüneyd, bu ilişkinin ne zaman ve nasıl başladığını sorgulayarak dikkatini insanın bidayetine yöneltir. Cüneyd insanın bidayetini ve Tanrı ile ilişkisini şu şekilde tasvir eder:

“Allah onları ezel âleminde (*fi kevni ezel*) ve ehadiyet mertebelerinde (*merâkibi 'l-ehadiyye*) var etmiş (*evcedehüm*), onları çağırdığı zaman bahşettiği keremi sayesinde onlar daveti idrak etmiş ve hemen icabet etmişlerdir. Allah onlara, onlar sadece kendi huzurunda (*beyne yedeyhi*) ikame ettiği bir şey (*meşîet*) iken kendisini tanıtmış, sonra iradesiyle onları insan olarak çıkardığı zerreler kılıp Âdem'in sulbüne yerleştirmiş ve şöyle demiştir: “Hani Rabbin Âdemoğullarının sulplerinden zürriyetlerini almış, onları kendilerine karşı şahit tutarak, ‘Ben sizin Rabbiniz değil miyim?’ demişti. Onlar da ‘evet şahit olduk (ki bizim Rabbimizsin)’ demişlerdi.”⁹⁷

Cüneyd'e göre insanın tarihi, Tanrı karşısında sadece bir “şey” oluşuyla başlar. Ona göre insanlar, henüz Hz. Âdem'in sulbüne yerleştirilmelerinden önce birer “şey” iken Allah onlara kendisini tanıtmıştı. İnsana dair böyle bir anlatı ile Cüneyd'in çağdaşı olan sûfilerde karşılaşmamaktayız. Örneğin Harrâz – ki o erken dönem sûfileri arasında Cüneyd gibi ruhların ezeldeki varlıklarına atıfta bulunmasıyla öne çıkar⁹⁸- ilk yaratılan kişinin Âdem olduğunu söyler⁹⁹ ve mîsâkı şöyle anlatır:

⁹⁶ Kuşeyrî, **a.g.e.**, 2013, s. 19.

⁹⁷ Abdülkadir, **Resâilü'l-Cüneyd**, s. 42; Ateş, **Cüneyd-i Bağdâdî: Hayatı, Eserleri ve Mektupları**, ss. 241-242.

⁹⁸ Başer, **Şeriat ve Hakikat**, ss. 127-130.

⁹⁹ Ebû Saïd el-Harrâz, “Velayetin İspatı”, **Kalplerin Makamları: Büyük Sûfilerden Seçme Metinler**, s. 80.

“Âdem’in sulbünden bütün ruhları kudretiyle çıkarmış ve onlar da Allah’ın “*Ben sizin Rabbiniz değil miyim?*” sorusuna “*Evet! Sen bizim Rabbimizsin!*” diye cevap verebilmişlerdir.”¹⁰⁰ “Allah Âdem’i (as) kudretiyle yaratıp yurdunu cennet kıldı... Bütün insanları onun sulbünden çıkardı ve yaşantılarını da Âdem’in hâli üzere belirledi.”¹⁰¹

Görüldüğü gibi Harrâz insanın tarihini Âdem’in (as) yaratılışıyla başlatmakta ve ruhların Âdem’den sonra yaratıldığını ifade etmektedir. Vakıa, Cüneyd’in ifadeleri Harrâz’ın bu ifadelerinden ya da Tüsterî’nin “Muhammed’in nuru” ile başlayan yaratılış anlayışından ziyade Mu‘tezile’nin madûmun şey’iyyeti ile ilgili görüşlerini çağrıştırmaktadır. Bilindiği gibi madûmun şey’iyyeti teorisi, yoktan yaratma sorununa bir çözüm bulmak ve Tanrı-âlem ilişkisini açıklamak üzere geliştirilmiştir.¹⁰² Bu açıdan bakıldığında Cüneyd’in ruhların yeryüzünde bedenli bir varlık olarak yaratılmaları öncesinde, ezelde Tanrı ile dolaysız bir ilişki içinde var olduklarına yönelik açıklamaları da esas olarak Tanrı-insan ilişkisini tesis etmeyi amaçlar.

Tanrı’nın ezelde bilen, irade eden ve güç yetiren oluşunun, ezelde bilinen, irade edilen ve güç yetirilen şeyler olmaksızın nasıl açıklanacağı sorunu Mu‘tezile kelimcılarını Tanrı’nın ilmi, iradesi ve kudretine konu olan cevher ve arazların ezelde dışta yokluk halinde birbirinden ayrılmış zatlara sahip olması gerektiği fikrine sevk etmişti.¹⁰³ Söz konusu teori, ezelden ebede kadar Tanrı’nın yaratmasına konu olacak bütün cevher ve arazları kapsarken Cüneyd’in açıklamaları sadece insana yöneliktir. Cüneyd’in bu âleme gelişinden önce “kevn-i ezelde” insanların Tanrı’nın bilgi, irade ve kudretine konu olan birer “şey” oluşundan bahsetmesi açısından bir benzerlikten söz edilse bile Cüneyd’in görüşleri ile Mu‘tezile kelimcılarının madûmun şey’iyyeti teorisi temelde birbirinden tamamen ayrışır. Çünkü bu teorinin nirengi noktası birbirinden ayrılmış bu zatların Tanrı veya başka bir müdrük güçte değil de Tanrı’nın tesirinden tamamen bağımsız bir şekilde dışta bir şey olarak sabit

¹⁰⁰ Harrâz, “Tasavvufun Esasları”, **Kalplerin Makamları: Büyük Sûfilerden Seçme Metinler**, s. 87.

¹⁰¹ Harrâz, “Tasavvufun Esasları”, s. 96.

¹⁰² Muhammet Ali Koca, “Madûmun Şey’iyyeti Teorisi”, **İslam Düncesinde Teoriler 1: Metafizik**, haz. Ömer Türker, İstanbul, Ketebe Yay., 2021, c. 2, s. 628.

¹⁰³ Koca, “Madûmun Şey’iyyeti Teorisi”, s. 614.

olmasıdır.¹⁰⁴ Buna göre varlığa gelmeden önce dışta sabit olan şeyler üzerinde Tanrı'nın bir etkisi yoktur. Tanrı'nın etkisi bu zatlari, şeyleri var kılmadan ibarettir.¹⁰⁵ Dolayısıyla bu teori, ilahi iradeyi ve kudreti sınırlayan bir teoridir. Halbuki Cüneyd'in bütün ifadeleri kâdir-i mutlak bir Tanrı tasavvuru üzerine kuruludur. Vakıa, Cüneyd de Tanrı'da değil Tanrı'nın dışında, huzurunda (*beyne yedeyhi*) bir “şey” oluştan söz eder. Cüneyd, insanların sadece Tanrı'nın huzurunda Tanrı tarafından ikame edilen bir “şey” olduğunu¹⁰⁶ söyleyerek Tanrı ile insan arasındaki ayrışmayı korur. Bu açıdan şeylik, Tanrı'da kaim olmak ya da kendiliğinden kaim olmak anlamına gelmez. Cüneyd insanların bu şeyliklerine sübut ya da bilinen anlamda bir varlık da nispet etmez. Cüneyd'in düşüncesinin en önemli noktası, kevn-i ezelde Tanrı'nın ikame ettiğı birer “şey” olarak insanların Tanrı'nın tesirinden bağımsız olmayıp aksine bütünüyle ilahi iradeye ve kudrete tabi olmasıdır.

Cüneyd'in görüşlerinde dikkat çeken husus bunları anlatırken “kevn-i ezelde” ve “ezelde ezel için olmak” gibi ifadeler kullanmasıdır.¹⁰⁷ Buradan hareketle bazı çağdaş araştırmalarda Cüneyd'in insanın kadîm bir tarafının olduğunu düşündüğü sonucuna ulaşılmıştır. Nitekim Afifi, Cüneyd'e göre ruhların bu âlemden önce kadîm ve ezeli, bu âleme gelmelerinden sonra ise hâdis ve zamanlı olduğunu, ruhların ezeli varlıklarının Allah'ın varlığıyla mevcut olduklarını belirtir.¹⁰⁸ Bunun yanı sıra Abdulkâdir de Cüneyd'in insanın biri bu dünyaya gelmeden önceki zamansız ve ilahi varlığı diğeri ise bu dünyadaki varlığı olmak üzere iki farklı varoluş türüne sahip olduğunu dile getirir.¹⁰⁹

Cüneyd'e göre insanın yeryüzüne gelmeden önceki varlığının kadîm olduğu kabul edildiğinde pek çok sorun ile karşılaşırız. Kadîm olan bir şey nasıl olup da hâdis bir varlığa dönüşebilir ya da kadîm olan ruh nasıl olup da başka bir kadîmin rububiyetini ikrar edebilir? Nitekim Harrâz'a ruhun mahluk olup olmadığı sorulduğunda ruhun mahluk olduğu, çünkü böyle olmaması durumunda mîsâk anında

¹⁰⁴ Koca, “Madûmun Şey'iyeti Teorisi”, s. 615.

¹⁰⁵ Koca, “Madûmun Şey'iyeti Teorisi”, s. 624.

¹⁰⁶ Abdülkadir, **Resâilü'l-Cüneyd**, s. 42.

¹⁰⁷ Abdülkadir, **a.g.e.**, s. 42-43.

¹⁰⁸ Afifi, **Tasavvuf: İslam'da Manevi Hayat**, 192.

¹⁰⁹ Ali Hassan Abdel-Kader, **The Life, Personality and Writings of Al-Junayd**, London, Luzac & Company, 1962, s. 77.

Tanrı'nın rububiyetini kabul etmeyeceği yanıtını vermiştir.¹¹⁰ Cüneyd, “kevn-i ezelde” ruhların Tanrı ile ilişkisini kadîm ile kadîmin ilişkisi olarak değil, mutlak kudret ve irade sahibi yegâne fail olan Tanrı ile kendisine hiçbir şekilde kudret ve irade nispet edilmesi mümkün olmayan ruhlar arasındaki ilişki olarak tasvir eder. Cüneyd'e göre bu, kadîm ile hâdisin ilişkisidir. Cüneyd, kadîm ve hâdis arasındaki ilişki kemale ulaştığında geriye hâdisten bir iz kalmayacağını söyler.¹¹¹ Ona göre kevn-i ezelde ruhların Tanrı ile ilişkisi böyle bir ilişkidir. Bu bakımdan Cüneyd ruhların Tanrı karşısında bir silüet ve gölge gibi olduğunu dile getirir ve insana herhangi bir fiil ve varlık nispet etmekten kaçınır. Öyle ki Cüneyd, “Ben sizin Rabbiniz değil miyim?” hitabına cevap verenin dahi Tanrı olduğunu söyler.¹¹² Çünkü sûfilere göre tevhidde halk yoktur, bundan dolayı gerçekte Allah'ı tevhid eden Allah'tan başkası değildir.¹¹³ Cüneyd, “Hakk'ın Hakk ile olduğunu” belirterek Tanrı'dan başka kimseye bir varlık alanı da bırakmaz. Nitekim onun “Allah vardı, O'nunla birlikte başka bir şey yoktu” hadisini işitince “Şimdi de öyledir” diye karşılık verdiği nakledilir.¹¹⁴

İnsana herhangi bir şekilde, irade, kudret ve fiil nispet etmekten imtina eden bir sûfînin insana Tanrı'ya atfettiği anlamda bir ezeliyet izafet etmesi mümkün değildir. Nitekim Cüneyd'in Tanrı'nın kadîm ve ezeli, bir başlangıç olmaksızın ilk olmasına karşın diğer bütün varlıkların ise başlangıcı olan hâdis varlıklar olduğuna ilişkin ifadelerini aktarmıştık. Şu hâlde Cüneyd'in düşüncesinde ezeliyetin insana ve Tanrı'ya nispetinde farklı anlamlar kazandığı söylenebilir. Nitekim Cüneyd ezeliyeti her zaman Tanrı'nın kadîmliği manasında kullanmaz. Söz gelimi uluhiyeti ele aldığı bir risalesinde Tanrı'nın “uluhiyetinin evvelinde” ezeliyeti ebediyetin sürekliliği (*sermed*) üzerine indirdiğini (*inzâl*), ardından (*sümme*) izzetine, yüceliğine, kahrına, azametine, celaline ve ulviliğine işaret eden ilk şahidi bu isimlerin galebesi altına giren kimselere izhar ettiğini ve bu durumun Hakk'ın esma-i hüsnasından dilediği

¹¹⁰ Sühreverdî, **Tasavvufun Esasları**, s. 558.

¹¹¹ Muhyiddin İbnü'l-Arabî, **Fütûhât-ı Mekkiyye**, trc. Ekrem Demirli, İstanbul, Litera Yay., 2012, c. XIV, s. 359.

¹¹² Abdülkadir, **Resâilü'l-Cüneyd**, s. 42.

¹¹³ Serrâc, **İslam Tasavvufu**, s. 30.

¹¹⁴ Abdurrahman Câmî, **Evliyâ Menkıbeleri**, trc. Lâmiî Çelebi, ed. Süleyman Uludağ- Mustafa Kara, İstanbul, Pinhan Yay., 2011, s. 120.

isimlere ilişkin şahidleri ile devam ettiğini (*tâbea*) söyler.¹¹⁵ Cüneyd'in burada ezeliyeti başlangıcın olmaması anlamında kullanmadığı, aksine insanların uluhiyete ilişkin idraklerinin başlangıcına işaret etmek için kullandığı anlaşılmaktadır. Nitekim Cüneyd bunları anlatırken “evvel, sonra, peşi sıra” gibi zaman bildiren ifadelere de yer verir. Şu hâlde “ezeliyetin inzali” zamanın başlangıcı olarak anlaşılabilir. Her hâlükarda burada Cüneyd'in ezeliyeti Tanrı'ya nispet edilmesi mümkün olmayan bir anlamda kullandığı kesindir. Nitekim sûfilerin ezel, ebed vb. ifadelerin birtakım işaretlerden ibaret olduğu ve Tanrı'nın bunlardan münezzehe olduğuna yönelik sözleri mevcuttur: “Ezel, kıdem ve ebed, ehadiyet hakikatinden daha yüksek değildir. Çünkü bunlar Allah'ın yaratmasını halka gösterdiği birtakım ibare ve işaretlerdir.” “Var olan, kendisine mekân, zaman, evân, dehr, ebed, ezel, evvel ve âhir izafe edilemeyen zatı tesbih ederim.”¹¹⁶

Cüneyd'in Tanrı'nın kadîm ve ezeli olduğunu söylediğinde bununla başlangıcının olmamasını kastettiği, ruhların *kevn-i ezelde* yaratılmasından söz ettiğinde ise insanın başlangıcına işaret ettiği anlaşılmaktadır.¹¹⁷ Bu bakımdan bahsi geçen araştırmalarda öne sürüldüğü gibi Cüneyd'in insanın kadîm ve hâdis olmak üzere iki farklı varoluşa sahip olduğunu düşündüğü söylenemez. Nitekim Cüneyd'in risâlelerini okuyan sûfiler buradan hareketle ezeli bir insan fikrine gitmemişlerdir. Sûfiler arasında ruhun kıdemini Hallâc'a atıfla savunanların olduğu aktarılmasına rağmen, Cüneyd-i Bağdâdî'ye atıfta bulunan kimselerin olduğuna dair bir rivayet yoktur. Bu da Cüneyd'in ifadelerinin insanın kıdemi yönünde anlaşılmadığını gösterir. Hicrî üçüncü ve dördüncü yüzyıllarda Cüneyd'in risâlelerinin hangi ölçüde bir okuyucu kitlesine sahip olduğunu tespit etmek mümkün olmasa da bu risâlelerin biliniyor olduğu kesindir. Nitekim Kelâbâzî eser yazan sûfileri sıralarken ilk olarak Cüneyd-i Bağdâdî'nin ismine yer verir.¹¹⁸ Yine Serrâc eserinde Cüneyd'in risalelerinden ve mektuplarından pek çok nakilde bulunur.¹¹⁹ Bununla birlikte

¹¹⁵ Abdülkadir, **a.g.e.**, s. 48; Ateş, **Cüneyd-i Bağdâdî: Hayatı, Eserleri ve Mektupları**, s. 247. Ateş, bu ifadeyi şöyle tercüme etmiştir: “Allah ezeliyeti, ebediyeti ve sonu olmayan bekayı yarattı.” Fakat Cüneyd'in cümlesi şöyledir. “...أنزل الأزلية على سرمد الأبد في ديمومية البقاء...”

¹¹⁶ Serrâc, **İslam Tasavvufu**, s. 427.

¹¹⁷ Ekrem Demirli, "Cüneyd-i Bağdâdî, Resâil-i Cüneyd, 9.Ders", 33:05-33:45, erişim: 04 Ocak 2021, <https://www.youtube.com/watch?v=pRo078Udtp8>.

¹¹⁸ Kelâbâzî, **Doğuş Devrinde Tasavvuf**, s. 62.

¹¹⁹ Bkz. Serrâc, **a.g.e.**, s. 28, ss. 271-284.

Serrâc'ın Cüneyd'in ruhların bedenlerden önce var olduklarına ve tevhidi idrak ettiklerine dair görüşlerini aktarırken yol açabileceği sorunlardan dolayı ezel kavramına özellikle yer vermediğini belirtmek gerekir.¹²⁰

Söz konusu çağdaş araştırmalarda belirtildiği gibi Cüneyd, insanın hâdis ve zamanlı varlığının yanı sıra kadîm ve ezeli bir yönünün olduğunu iddia etmiş olsaydı bunun tepkilere yol açması gerekirdi. Hicrî 260'lı yıllarda Cüneyd-i Bağdâdî ve Ebü'l-Hüseyin en-Nûrî gibi sûfilerin de aralarında bulunduğu yetmiş sûfinin Bağdat'ta Gulâm-ı Halil Soruşması'na tabi tutulduğu ve soruşturmanın esas gündeminin sûfilerin insan ve Tanrı arasındaki aşka dair görüşleri olduğu nakledilir. Sûfilerin aşk ve muhabbet hakkındaki düşünceleri ile ruhların bedenlerden önceki varlığına ilişkin görüşleri arasında sıkı bir ilişki olduğu¹²¹ halde bu soruşturmada onların ruhun kıdemini savundukları yönünde herhangi bir ithamla karşılaştıkları kaydedilmemiştir.

Sonuç olarak Cüneyd'in Tanrı'nın mutlak irade ve kudret sahibi, bir başlangıç olmaksızın ilk, bir son olmaksızın bâkî, ezeli ve kadîm varlık olmasına karşılık insanın başlagıcı olan edilgen bir mahluk oluşuna yönelik vurguları ile ezel kavramını farklı bağlamlarda farklı anlamlara gelecek şekilde kullanımı göz önünde bulundurulduğunda, insan için ancak ruhun bedene kıdemini ifade etmek kaydıyla bir ezeliyetten söz edilebilir. Nitekim bütün sûfilerin, görüşlerinde ittifak ederek “seyyidü't-tâife” olarak nitelendirdikleri bir ismin tasavvufa ve dinî ilimlere aykırı bir görüş ortaya koymasının beklenemeyeceğine dikkat çekilen başka araştırmalarda Cüneyd'in ruhun ezeliliği ile bir önceliği, bedenden önce var olmayı kastettiği belirtilmiştir.¹²²

Vakıa ruhların bedenlerden önce yaratıldığı fikri sadece sûfilerce benimsenen bir görüş değildir. Cüneyd'in çağdaşı olan Muhammed b. Nasr el-Mervezî (ö. 294/906) ve İshâk b. Râhûye (ö. 238/853) gibi muhaddislerin ve İbn Hazm'ın da (ö. 456/1064) ruhların bedenlerden önce yaratıldığını savundukları bilinmektedir.¹²³

¹²⁰ Serrâc'ın bu tutumuyla ilgili bir değerlendirme için bkz. Başer, **Şeriat ve Hakikat**, ss. 136-139.

¹²¹ Ebü'l-Alâ Afîfî, **Tasavvuf: İslam'da Manevi Hayat**, İstanbul, İz Yay., 2015, ss. 190-194.

¹²² Dalkılıç, **İslam Mezheplerinde Ruh**, 177; Başer, **Şeriat ve Hakikat**, 131.

¹²³ Cevziyye, **Kitâbu'r-Rûh**, ss. 227-233; İbn Hazm, **el-Fasl: Dinler ve Mezhepler Tarihi**, trc. Halil İbrahim Bulut, İstanbul, Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yay., 2017, c. III. ss. 98, 100.

Fakat adı geçen isimler görüşlerini ortaya koyarken “kevn-i ezel”, “ezelde ezel için olmak” vb. ifadeler kullanmadıkları gibi buradan hareketle insan için bir gayeden de söz etmezler. Cüneyd’i özgün kılan ruhların bedenlerden önce yaratıldığını dile getirmesi değildir. Bedenlerden önce yaratılan ruhların Tanrı ile ilişkisini tesis ederek dikkatleri buraya çekmesi ve insanın bidayetinden hareketle insanın nihayetine dair bir açıklama getirmesidir. Cüneyd, insanın yeryüzünde bedenli bir varlık olarak yaratılmasından önceki halini “olmazdan önceki hal” olarak isimlendirir ve yeryüzünde insanın maksadının olmazdan önceki gibi olmak olduğunu söyler.

2.2. Olmazdan Önce İnsan

Cüneyd’e göre Allah, insana -henüz olmazdan önce- kendisini tanıtmış ve sevgisini vermiştir. Cüneyd olmazdan önceki insanı ve onun Allah ile ilişkisini şöyle anlatır: “Allah’ın huzurunda bir hayal, bir gölge (silüet) gibidir, ikisi arasında üçüncü bir şey yoktur ve insanın üzerinde sadece Allah’ın kudret ve iradesinin hükümleri cereyan etmektedir.”¹²⁴ Cüneyd, olmazdan önce insanı sadece Tanrı’nın bildiğini, Tanrı’nın şâhid olduğunu ve insanın bütünüyle Tanrı tarafından kuşatıldığını (*muhît*) söyler.¹²⁵ Cüneyd, olmazdan önceki insana bilinen anlamda bir mevcudiyet izafe etmekten kaçınır. Ona göre olmazdan önce insan fâni-bâki bir haldedir. Cüneyd’in düşüncesinde öne çıkan en önemli noktalardan biri, seyr ü sülûk sürecinde ulaşılan *fenâ-bekâ*, *cem-tefrika*, *fakd-vücûd* ve *gaybet-huzur* gibi halleri insanın olmazdan önce, “kevn-i ezelde” Tanrı ile ilişkisini anlatırken kullanmasıdır.¹²⁶ Böylece Cüneyd, insanın yeryüzünde Tanrı ile ilişkisinde ortaya çıkan söz konusu halleri, olmazdan önceki insanın Tanrı ile ilişkisine irca eder.

Cüneyd’e göre olmazdan önce insanda, yeryüzündeki bedenli varlığında ortaya çıkan beşerî sıfatlar bulunmadığı gibi kendisine nispet edilebilecek herhangi bir nitelik de yoktur. Çünkü insan, “rabbani sıfatlar ve ezeliyet eserleri ile kuşatılmıştır”, “ezelde ezel içindir.” Bunun anlamı insanda “ortağı olmayan müteâl sıfatlarıyla Tanrı’nın muradının dilediği gibi cereyan etmesidir.”¹²⁷ Cüneyd’e göre

¹²⁴ Abdülkadir, *Resâilü’l-Cüneyd*, s. 61, 42-43; Ateş, *Cüneyd-i Bağdâdî: Hayatı, Eserleri ve Mektupları*, s. 270.

¹²⁵ Abdülkadir, *a.g.e.*, s. 33, 42-43; Ateş, *a.g.e.*, s. 231, 242.

¹²⁶ Abdülkadir, *a.g.e.*, ss. 43-44; Ateş, *a.g.e.*, ss. 243-244.

¹²⁷ Abdülkadir, *a.g.e.*, ss. 43-44; Ateş, *a.g.e.*, ss. 243-244.

olmazdan önce insan, ilahi sıfatların istilas ve galebesinin altındayken Tanrı'yı idrak etmiştir. Cüneyd, Tanrı'nın insana bahşettiği bu idrak (*vücûd*)¹²⁸ nimetinin dünyadaki nimetlerle kıyaslanamayacağına işaret eder.¹²⁹

Cüneyd'e göre insanın gayesi, yeryüzünde tekrar böyle bir idrake ulaşmaktır. Nitekim Cüneyd'e sonun ne olduğu sorulunca şöyle cevap vermiştir: "Nihayet, tekrar başlangıca dönmektir."¹³⁰ Bu açıdan insan aslında bütün hayatı boyunca kaybettiği kemalin arayışındadır ve bu arayış ancak başlangıca, olmazdan önceye dönmekle son bulur. Cüneyd'e göre insan ancak başlangıçtaki kemaline ulaştığında mutlu olabilir, çünkü "Allah'ı tanıyan ondan başkasıyla mutlu olamaz."¹³¹ Cüneyd, insanın vatanının Allah olduğunu dile getirir:

"Cüneyd'e senin vatanın nerededir diye sordular. O da şöyle dedi: Arşın altında. Yani himmetimin sonu, bakışımın nihayeti, canımın rahatı ve işimin bitişi, Allah Teala'nın Hz. Musa'ya vaki olan şu hitabıdır: Ya Musa! Sen garipsin ve senin vatanın benim."¹³²

Bu bakımdan Cüneyd'e göre insanın vatanının olmazdan önceki hali olduğu da söylenebilir. "Olmazdan evvelki olmak", sadece Cüneyd'de değil pek çok sûfi sözünde karşılaştığımız bir tabirdir. Söz gelimi Şiblî (ö. 334/946), tevekkülü insanın Allah karşısında olmazdan önce olduğu gibi olması olarak tanımlar.¹³³ Zünnun el-Mısırî, olmazdan evvelki gibi olmanın arifin son mertebesi olduğunu dile getirir.¹³⁴ Yusuf b. Hüseyin er-Râzî (ö. 304/916) tevhidi kulun olmazdan önce olduğu gibi olması şeklinde tarif eder.¹³⁵ Dolayısıyla bu ifadenin, insanın yeryüzünden önceki varlığına ve bununla ilişkili bir gayeye işaret eden bir ıstılaha dönüştüğü söylenebilir.

¹²⁸ Metinde geçen 'vücûd' kelimesi, Ateş tarafından 'varlık' olarak tercüme edilmiştir. Halbuki Kuşeyrî ve Hücvîrî'nin verdikleri bilgiye göre ilk dönem sûfileri vücûd terimiyle sâlikin tasfiye sürecinin ardından ulaştığı bir hali kastetmişlerdir. Bu açıdan vücûd 'Hakk'ı bulmak' anlamında nihayeti anlatan bir terimdir. Metne mana verirken bu açıklamayı esas aldık. Bkz. Kuşeyrî, **Tasavvuf İlmîne Dair Kuşeyrî Risalesi**, 2016, s. 156; Hücvîrî, **Hakikat Bilgisi**, s. 467. İlk sûfilerin terimi kullanışları ile muhakkik sûfilerin terimi kullanışları arasındaki ilişki ve farklılık için bkz. Ekrem Demirli, **Sadreddin Konevî'de Bilgi ve Varlık**, İstanbul, Kapı Yay., 2015, ss. 212-219.

¹²⁹ Abdülkadir, **a.g.e.**, s.43.

¹³⁰ Sühreverdî, **Tasavvufun Esasları**, s. 673.

¹³¹ Sülemî, **İlk Zâhid ve Sûfiler**, trc. Abdurrezzak Tek, Bursa, Bursa Akademi, 2018, s. 89.

¹³² Câmî, **Evliyâ Menkıbeleri**, s. 176.

¹³³ Serrâc, **el-Lüma'**, thk. Kâmil Mustafa el-Hindavi, Beyrut, Darü'l-kütübî'l-ilmîyye, 2016, s. 50.

¹³⁴ Kelâbâzî, **Doğuş Devrinde Tasavvuf**, 200.

¹³⁵ Serrâc, **İslam Tasavvufu**, s. 29.

3. İnsanın Varlık Sebebi

3.1. Tanrı'yı Bilmekle Mükellef Varlık Olarak İnsan

İnsanın varlık sebebi nedir? Sûfilere göre bu sorunun cevabı şu ayette dile getirilmiştir: “*Ben insanları ve cinleri ancak bana kulluk/ibadet etsinler diye yarattım*” (Zâriyât, 5/56). Sûfiler ayette geçen “ibadet etsinler” ifadesini “tanısınlar” şeklinde yorumlayan Abdullah b. Abbâs’ın (ö. 68/687-88) tefsirini esas alarak insanın varlıktaki maksadının marifetullah olduğunu ifade etmişlerdir.¹³⁶ Nitekim Cüneyd de Allah’a kulluğun başının O’nu bilmek, marifetin hakikatinin de O’nu tevhid etmek olduğunu söyler.¹³⁷ Cüneyd’e göre insanın sorumlu olduğu ilk şey, kendisini var eden Yüce Yaratıcı’yı ve sıfatlarını tanıması ve bu idrakin gerektirdiği huşû ve tezellül içinde davetine icabet etmesidir.¹³⁸ Sûfilere göre insanın gayesi Tanrı tarafından belirlendiği gibi gayeye ulaşması da ancak ilahi inayet ile gerçekleşebilir. Cüneyd, insanın olmazdan önce Tanrı’yı tanımasının ve tevhidi idrak etmesinin Tanrı’nın lütuf ve keremi sayesinde gerçekleştiğini belirttiği gibi yeryüzündeki varlığında da insanın ancak Tanrı’nın tevfiğiyle tevhidi idrak edebileceğini ifade eder.¹³⁹

Cüneyd, olmazdan önce, “Tanrı ile arasında üçüncü bir şey yok iken” tevhidi idrak eden insanın bedenli bir varlık olarak yaratıldığı bu dünyada Tanrı ile arasına alışkanlıklar, arzular, zaaflar vb. üçüncül şeyler girdiğini ve böylece bir perdelenmenin ve unutmanın gerçekleştiğini düşünür. Buna bağlı olarak insanın kendisine ve Tanrı ile ilişkisine sonradan dahil olan bu üçüncül şeyleri yadsıması ve onlara yabancılaşması (*isti’câm*) gerektiğini ileri sürer.¹⁴⁰ Cüneyd’e göre insan, kendisine yabancı addetmesi gereken dünyayı kalbinden çıkararak başlangıçtaki haline geri dönmelidir.¹⁴¹ Cüneyd, dünyayı “insanı Tanrı’dan alıkoyan her şey”

¹³⁶ Serrâc, a.g.e., s. 37; Hücvîrî, *Hakikat Bilgisi*, s. 331.

¹³⁷ Abdülkadir, *Resâilü'l-Cüneyd*, s. 58; Ateş, *Cüneyd-i Bağdâdî: Hayatı, Eserleri ve Mektupları*, s. 257.

¹³⁸ Kuşeyrî, *Tasavvuf İlmine Dair Kuşeyrî Risalesi*, 2013, ss. 20-21.

¹³⁹ Abdülkadir, a.g.e., s. 58; Ateş, a.g.e., s. 257.

¹⁴⁰ Serrâc, *İslam Tasavvufu*, s. 263.

¹⁴¹ Abdülvehhâb eş-Şa'rânî, *Tabakâtü'l-Kübrâ*, thk. Halil el-Mansûr, Beyrut, Darü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1997, s. 123.

olarak tanımlar.¹⁴² Tasavvufu ise “Allah ile ilişkinin saf olması” olarak tarif eder ve bunun da dünyanın terkinin istilzam ettiğini belirtir.¹⁴³ Böylece Tanrı’dan başka her şeyi yabancılaşan insanın “ezeli nidayı” hatırlayabileceğini ve olmazdan önce olduğu gibi rububiyete icabet edebileceğini söyler.¹⁴⁴

Cüneyd, insanların varlıktaki gayelerine ulaşma hususunda farklı mertebelerde bulunduklarını dile getirir. Onun avâm, havâs vb. şekilde yaptığı tasnifler insanın maksadına göre nerede bulunduğu dikkate alınarak yapılmış tasniflerdir. Cüneyd’e göre insanlar tevhidi idrakleri konusunda dört mertebeye ayrılırlar. Buna göre ilk mertebede, tevhide ilişkin bilgileri Tanrı’ya ortak koşmamakla sınırlı olan ve istek ve korkuları tarafından yönlendirilen kimseler yer alır. İkinci mertebede ise yine arzuları ve korkuları tarafından motive edilmekle birlikte dinin zâhiri hükümleri konusunda bilgili olan kişiler bulunur. Bu kimseler emirleri şeklen yerine getirmek ve yasaklardan kaçınmak suretiyle tevhidi ikrar ederler.¹⁴⁵ Cüneyd’in şu açıklamaları daha çok bu iki mertebede bulunan kimselerin tevhidi idrak etme biçimlerine işaret eder:

“Tevhid, kulun Yüce Allah’ın vahdaniyetini, bütün vasıflarıyla mahlukattan ayrı ve kemal sahibi olduğunu tasdik etmesi; O’nun doğmamış ve doğrulmamış olduğunu, eşten, ortakdan, benzerlikten, zıtlıktan, teşbihten, temsilden, tasvirden ve keyfiyetten münezzeh olduğunu bilmesi, ‘hiçbir şey O’nun misli değildir, O işiten ve görendir’ (Şura, 42/11) ayetinde ifade edildiği gibi O’na inanmasıdır.”¹⁴⁶

Cüneyd’e göre üçüncü mertebede, maksada oldukça yaklaşmaları açısından insanların genelinden ayrılmış olan daha özel bir grup bulunur. Bunlar, istek ve korkulardan arınan, dinî hükümleri hem bâtında hem de zâhirde yerine getiren

¹⁴²İsfahânî, *Hilyetü’l-Evliyâ*, c. VIII, s. 428.

¹⁴³ Sülemî, *İlk Zâhid ve Sûfiler*, s. 85.

¹⁴⁴ İbnü’l-Arabî’nin Cafer el-Huldî’den aktardığı uzunca bir rivayette Cüneyd, ilk şahitlik anını ezeli nida olarak ifade eder: “... Rahip sormuş: ‘Hangi niyetle feryat ediyorsunuz?’ Cüneyd şöyle demiş: ‘Kulluğun rububiyete icabet etmesi niyetiyle feryat ediyoruz. Allah ruhlara ‘Ben sizin Rabbiniz değil miyim demiş, onlar da evet Rabbimizsin şahit olduk dediler.’ (A’râf, 172) Rahip sormuş: ‘Bu ses de nedir?’ Cüneyd: ‘Ezeli bir nidadır’ dedi.” Metnin tamamı için bkz. İbnü’l-Arabî, *Fütûhât-ı Mekkiyye*, trc. Ekrem Demirli, İstanbul, Litera Yay., 2012, c.XVIII, ss. 439-440.

¹⁴⁵ Abdülkadir, *Resâilü’l-Cüneyd*, ss. 61; Ateş, *Cüneyd-i Bağdâdî: Hayatı, Eserleri ve Mektupları*, ss. 269.

¹⁴⁶ Kuşeyrî, *Tasavvuf İlmine Dair Kuşeyrî Risalesi*, 2013, s. 21.

kimselerdir. Sonuncu mertebede ise Tanrı karşısında mutlak bir edilgenlik içinde olmazdan önceki gibi tevhidi idrak edip gayeye ulaşan kişiler yer alır.¹⁴⁷

3.2. Kevnin Sebebi Kılınan Varlık Olarak İnsan

Cüneyd'e göre insanın varlık sebebi Tanrı'yı tanımak iken âlemin varlık sebebi ise insandır. Tanrı, insanı kevnin sebebi kılmıştır.¹⁴⁸ Cüneyd'in insanın başlangıcına dair görüşleri göz önünde bulundurulduğunda esasında onun kevnî insan üzerinden düşündüğü söylenebilir. İnsanın varlığın gayesi ve ontolojik ve epistemolojik bir ilke olarak tanımlanması İbnü'l-Arabî ile gerçekleşse de¹⁴⁹ insanın âlemdeki yerinin ve Tanrı bakımından anlamının ne olduğu sorusu ilk dönemlerden beri sûfîlerin üzerinde düşündükleri sorular arasında yer alır. Söz gelimi Hallâc, bu soruyu “Allah, Âdem'i kendi suretinde yarattı” rivayetinden hareketle ele almış ve insanın ilahi surete göre yaratılmış bir varlık olduğuna dikkat çekmiştir.¹⁵⁰ Abdülcebbar en-Nifferî (ö. 354/965'ten sonra) de Cüneyd'e benzer şekilde, insanın “bütün kevnin manası” ve Allah'ın halifesi olduğunu belirtmiş ve insanı “semanın tabakalarının sığdıramadığı ve arzın cihetlerinin taşıyamadığı” varlık olarak nitelendirmiştir.¹⁵¹ Yine Ebu Tâlib el-Mekkî de “feleklerin Âdemoğlunun nefesleriyle döndüğünü” söyleyerek insanın âlemdeki önemini dile getirmiştir.¹⁵²

Cüneyd'in düşüncesinde insan her şeyden önce, henüz yaratılışının başlangıcında Tanrı'nın kendisini tanıttığı ve sevgisini ihsan ettiği bir varlık olarak temeyyüz eder. Ona göre, Tanrı bütün varlıklar arasında özellikle insanı lütuf ve keremine mazhar kılmıştır. Bu âleme gelişinden önce keremiyle insana kendisini bildirdiği gibi yeryüzünde de marifetine ulaştırmak üzere nimetlerini rehber kılmıştır. Cüneyd'in bu düşünceleri onun “rahmeti gazabını geçen” Tanrı tasavvuru ile yakından ilişkilidir. Nitekim Cüneyd, muhataplarına “Rahmetim gazabımı geçmiştir” hadisini hatırlatarak sık sık Tanrı'nın lütuf ve ihsanlarına, merhamet ve keremine vurguda bulunur.¹⁵³

¹⁴⁷ Abdülkadir, **a.g.e.**, ss. 61-62; Ateş, **a.g.e.**, ss. 269-270.

¹⁴⁸ İsfahânî, **Hilyetü'l-Evliyâ**, c. VIII, s. 442.

¹⁴⁹ Ekrem Demirli, **İslam Metafizikinde Tanrı ve İnsan**, İstanbul, Kabalcı Yay., 2012, s. 243.

¹⁵⁰ Affî, **İslam Düşüncesi Üzerine Makaleler**, s. 91.

¹⁵¹ Abdülcebbar Nifferî, **Mevâkıf**, trc. Nurullah Koltas, İstanbul, Büyüyenay Yay., 2017, s. 30, 38, 46.

¹⁵² Ebû Tâlib el-Mekkî, **Kalplerin Azığı**, trc. Muharrem Tan, İstanbul, İz Yay., 2018, c. I, s. 100.

¹⁵³ İsfahânî, **Hilyetü'l-Evliyâ**, c. VIII, s. 406.

Cüneyd'in düşüncesinde insan aynı zamanda Tanrı'nın ilgisini teksif ettiği varlık olarak temayüz eder. Cüneyd, bütün sûfler gibi insanın Tanrı'dan başka her şey ile alakayı kesmesi (*kat 'u'l-alâyık*) gerektiğini dile getirdiği gibi Tanrı'nın da alakasını insana yönelttiğine işaret eder. “*O her gün bir iştedir*” (Rahman, 55/29) mealindeki ayeti insan üzerinden yorumlayarak insanın Tanrı'nın “iş” olduğuna dikkat çeker ve insanı bunun üzerinde düşünmeye davet eder.¹⁵⁴ Nitekim kendisinin şöyle nidada bulunduğu aktarılır: “Ey her gün bir işle uğraşan! İşlerinden biri olayım.”¹⁵⁵

Sûflere göre insan olmanın anlamı esas olarak velîde tahakkuk ettiğinden Cüneyd'in insana dair iddiaları velî telakkisinde tebellür eder. Cüneyd'e göre Allah yeryüzünü evliyasından hâli kılmaz, kevnine sebep kıldığı insanları velîleriyle muhafaza eder. Bunun anlamı Tanrı'nın arzı insansız bırakmayacağıdır, çünkü insan yeryüzünün maksadıdır. Cüneyd'e göre Allah yeryüzünü ve geniş mülkünü nurunu yansıttığı evliyasıyla tezyin etmiştir. Öyle ki onlar, yıldızların parlaklığı, güneş ve ayın ışığına rağmen gökyüzünden daha güzel bir ziynettir.¹⁵⁶ Aynı zamanda onlar yeryüzünü ayakta tutan sütunlardır.¹⁵⁷ Bu bakımdan Cüneyd'in düşüncesinde insan, semanın yanında sönük kalacağı, arzın onsuz ayakta duramayacağı varlık olarak öne çıkar.

4. İnsanın Kemali

4.1. Kemalin Tanımı: Hz. Peygamber

Sûfler, insanın kemale tevhide olmazdan önceki gibi idrak etmesiyle, böyle bir idrake ise ancak peygamberlerin izinden gitmekle ulaşabileceğini düşünürler. Sûflere göre en üstün ve yetkin insanlar peygamberlerdir¹⁵⁸ ve her sûfînin ulaşmayı istediği gaye peygamberlerde ifadesini bulur. Bu bakımdan Cüneyd, sekiz peygambere tabi olarak tasavvufun esasının sekiz temel üzerine kurulduğunu söyler:

¹⁵⁴ İsfahânî, **a.g.e.**, c. VIII, s. 426.

¹⁵⁵ İsfahânî, **a.g.e.**, c. VIII, s. 419.

¹⁵⁶ İsfahânî, **Hilyetü'l-Evliyâ**, c. VIII, s. 442.

¹⁵⁷ İsfahânî, **a.g.e.**, c. VIII, s. 410.

¹⁵⁸ Kelâbâzî, **Doğuş Devrinde Tasavvuf**, s. 105.

“Tasavvuf şu sekiz haslet üzerine kurulmuştur: Seha, rıza, sabır, işaret, gurbet, suf giyme, seyahat ve fakr. Seha İbrahim’e (a.s.), rıza İshâk’a (a.s.), sabır Eyyub’e (a.s.), işaret Zekeriya’ya (a.s.), gurbet Yahya’ya (a.s.), suf giyme Musa’ya (a.s.) seyahat İsa’ya (a.s.) ve fakr Muhammed’e (a.s.) aittir.”¹⁵⁹

Bununla birlikte Cüneyd, Hz. Peygamber’in insani kemalin zirvesine tekabül ettiğini düşünür. Hakîm et-Tirmizî’nin Hz. Peygamber’in *hâtemü’n-nebiyyîn* olmasının onun son peygamber olmasına değil nübüvvetin en mükemmel şekliyle onunla tamamlanması ve mühürlenmesi anlamına geldiği¹⁶⁰ görüşüne benzer şekilde Cüneyd de nübüvvetin Hz. Peygamber ile kemale erdiğini ve tamamlandığını ifade eder.¹⁶¹ Sûfiler bütün peygamberleri yetkin insan örnekleri olarak kabul etmekle birlikte çeşitli ayetlere dayanarak peygamberler arasında derece farkı bulunduğunu ve Hz. Peygamber’in bütün insanların en üstünü olduğunu ifade etmişlerdir. Kelâbâzî, sûfilerin peygamberler arasında bir derecelenme olduğu düşüncesine “*Peygamberlerin bazılarını diğerlerine üstün kıldık*” (İsrâ, 17/57) ve “*Şu peygamberler zümresinden bazılarını diğer bazılarına üstün kıldık*” (Bakara, 2/254) mealindeki ayetlerden hareketle ulaştıklarını belirtir.¹⁶² Nûr-i Muhammedî düşüncesi de esas olarak Hz. Peygamber’in kemali fikrine dayanmaktadır. Bu düşünce daha sonra İbnü’l-Arabî tarafından hakîkât-i Muhammedî terimiyle *insan-ı kâmil* görüşünün merkezine yerleştirilmiştir.¹⁶³

Cüneyd’e göre Allah, kendisine dair en yetkin idraki ve ulaşılabilir nihai yakınlığı Hz. Peygamber’e tahsis etmiştir. Onu kendi emri için seçmiş, vahyi anlaması için hazırlamış ve “*ufkun en yüce noktasında*” (Necm, 53/7) “*kuluna vahyini iletmiştir.*” (Necm, 53/10) Cüneyd, Hz. Peygamber’in, bütün düşüncesi ve himmetiyle Allah’a yöneldiğine, Allah ile arasına başka hiçbir duygu, düşünce, arzu ve istek girmediğine dikkat çeker.¹⁶⁴ Şöyle der: “Hz. Peygamberin ahlâkı yüce idi,

¹⁵⁹ Hücvârî, **Hakikat Bilgisi**, s. 102.

¹⁶⁰ Hakîm et-Tirmizî, **Veliliğin Sonu**, trc. Salih Çift, İstanbul, İnsan Yay., 2006, s. 96.

¹⁶¹ Abdülkadir, **Resâilü’l-Cüneyd**, s. 42; Ateş, **Cüneyd-i Bağdâdî: Hayatı, Eserleri ve Mektupları**, s. 241.

¹⁶² Kelâbâzî, **Doğuş Devrinde Tasavvuf**, s. 105. Sûfilerin bu husustaki düşünceleri için ayrıca bkz. Serrâc, **İslam Tasavvufu**, ss. 123-127.

¹⁶³ Bkz. Demirli, **İslam Metafiziğinde Tanrı ve İnsan**, ss. 244-264.

¹⁶⁴ Hakim, **Tâcü’l-Arifin: Cüneyd-i Bağdâdî**, s. 233; Ateş, **a.g.e.**, s. 224.

çünkü onun Allah'tan başka hiçbir düşüncesi yoktu.”¹⁶⁵ Cüneyd bunu bir insanın tevhidi idrakte ulaşabileceği nihai noktayı tasvir ederken Allah ve kulun arasında üçüncü bir şeyin olmaması, kulun üzerinde sadece Allah'ın kudret ve iradesinin hükümlerinin cereyan etmesi olarak ifade etmişti. Cüneyd, Allah'ın Hz. Peygamber'in bütünüyle kendisine yönelen tek kulu olduğu olduğuna şahitlik ettiğini dile getirir.¹⁶⁶

Cüneyd'e göre Allah, Hz. Peygamber ile insanlığa bir kemal tanımlı göndermiştir. Bu bakımdan insan için gaye esas olarak Hz. Peygamber'de gerçekleşen marifet ve ahlakı tevarüs etmektir. Böyle bir tevarüs ise vazgeçilmez bir şekilde peygambere ittibâyı istilzam eder. İttiba, sûfilerin yöntemlerinin bütün içeriğini ifade eder. Cüneyd kemale giden yolun Kur'an ve Sünnet ile belirlendiğini ve bir insanın ancak Hz. Peygamber'e uymakla yetkinliğe ulaşabileceğini kesin bir şekilde ifade eder.¹⁶⁷

“Resulullah'ın izini takip edenler, sünnetine tabi olan ve yolundan ayrılmayanlar hariç, Allah'a giden bütün yollar insanlara kapatılmıştır. Zira hayır yollarının tamamı Hz. Peygamber'e açılmıştır.”¹⁶⁸

Vakıa, sadece sûfiler değil fakihler ve kelamcılar da peygambere ittibâyı esas alırlar. Öyleyse sûfiler hangi hususta temayüz ederler? Serrâc, ayrışma noktasını şöyle açıklar: Fukaha, peygamberin getirdiği ahkâmı helal, haram, farz ve sünnet olmaları açısından ele alır ve peygamberin özellikle bu konudaki sözlerini inceler.¹⁶⁹ Kelamcılar ise Kur'an ve Sünnet'e ittibâyı savunup bâtılı reddetmek için nazar yoluyla istinbat ederler.¹⁷⁰ Bundan dolayı Serrâc, fukaha ve ulemayı avâm içindeki havâs olarak nitelendirir. Serrâc'a göre bu havâs içindeki daha özel bir grubu temsil eden sûfiler ise dinî esaslara riayet edip, farz ve sünnetleri eksiksiz olarak yerine getirdikten sonra peygamberin bilhassa taat, adâb ve güzel ahlakla ilgili sözlerini ve hallerini araştırırlar. Peygambere tam olarak ittiba etmeye ve onu örnek almaya çalışırlar. Peygamberde ortaya çıkan hayâ, sehâ, tevekkül, rıza, zikir, şükür, hilim,

¹⁶⁵ Sühreverdî, *Tasavvufun Esasları*, s. 291.

¹⁶⁶ Suad el-Hakîm, *a.g.e.*, 233; Ateş, *a.g.e.*, s. 224.

¹⁶⁷ Sülemî, *İlk Zâhid ve Sufiler*, s. 86; İsfahânî, *Hilyetü'l-Evliyâ*, c. 8, s. 394.

¹⁶⁸ Sülemî, *a.g.e.*, s. 86; İsfahânî, *a.g.e.*, c. VIII, s. 394.

¹⁶⁹ Serrâc, *İslam Tasavvufu*, s. 103.

¹⁷⁰ Serrâc, *a.g.e.*, s. 120.

sabır, bağışlama, merhamet, müsamaha, huşû, şecâat, ihlâs, sıdk, zühd, kanâat, haşyet, tazîm, heybet, dua, havf, recâ, Hakk’a ilticâ, ibâdet ve mücâhede gibi güzel ahlak ve hallere sıkı bir şekilde tabi olurlar.¹⁷¹

Hiz. Peygamber’e eksiksiz bir şekilde ittiba edip onda tezahür eden ahlak ile ahlaklanan bir kimse en nihayetinde neye ulaşır? Sûfileri fakihlerden ve kelimcilerden temyiz eden asıl husus bu soruyu gündeme getirerek insan hakkındaki tartışmayı bu sorudan hareketle yürütmeleridir. Sûfilerin velâyet düşüncesi bu soruya bir cevap olarak ortaya çıkmıştır.

4.2. Kemalin Tevarüsü: Velâyet

Sûfilere göre Hiz. Peygamber’e ittiba ile bir insanın ulaşabileceği şey peygamberane bir idrak ve ahlak yani velâyettir. Velâyet, bir insanın Hiz. Peygamber’e ittiba ile ulaşabileceği nihai mertebedir. Sûfiler Hiz. Peygamber’i insanlığın tanım ve sınırı olarak görmüşler ve onda ortaya çıkan idrak ve ahlakın ona ittiba eden kişiler için de mümkün olabileceğini ilkece kabul etmişlerdir.¹⁷² Cüneyd’in velâyet anlayışı bu kabule dayanır.

Hücvîrî şöyle der: “Malum olsun ki, tümü ile marifet ve tasavvuf yolunun aslı ve esası velâyet ve velâyetin kabul edilmesi temeline dayanır.”¹⁷³ Bu bakımdan tasavvufun bütünüyle velâyet düşüncesi merkezinde teşekkül etmiş bir disiplin olduğu söylenebilir. Tasavvuftan söz etmek vazgeçilmez bir şekilde velâyetten konuşmayı gerektirir. Nitekim herhangi bir tabakâta bakıldığında İbrâhim b. Edhem (ö. 161/778 [?]), Fudayl b. İyâz (ö. 187/803), Ma’ruf el-Kerhî (ö. 200/815-16 [?]) gibi ilk tabakadaki sûfilerden itibaren velîlerden ve velâyetten bahsedildiği görülmektedir. Bununla birlikte velâyet meselesini kapsamlı bir şekilde ele alan ilk sûfinin Hakîm et-Tirmizî olduğu kabul edilmektedir. Nitekim Hücvîrî, bütün sûfilerin velâyetin ispat ve kabul edilmesi hususunda ittifak ettiklerini, fakat velâyeti tasavvuf anlayışının merkezine yerleştirenin Hakîm et-Tirmizî olduğunu söyler ve ona nispet ettiği Hakîmiyye mezhebinin esasının velâyet olduğunu belirtir.¹⁷⁴

¹⁷¹ Serrâc, **a.g.e.**, ss. 102-110.

¹⁷² Türker, “İslam Düşüncesinin Soyut Nefs Teorisiyle İmtihanı”, s. 41.

¹⁷³ Hücvîrî, **Hakikat Bilgisi**, s. 273.

¹⁷⁴ Hücvîrî, **a.g.e.**, s. 273.

Hicrî üçüncü yüzyılda velâyeti konu edinen iki eser kaleme alınmıştır. Bunlardan biri Hakîm et-Tirmizî'nin *Hatmü'l-Evliyâ*'sı diğeri ise Ebû Saîd el-Harrâz'ın "Kitabü'l-Keşf ve'l-Beyân" adlı kısa risalesidir. Bu yönelim, üçüncü yüzyıl içinde, velâyet meselesinin dönemin başlıca sorunlarından biri haline geldiğini ve bu konudaki düşünceleri bir düzene sokma gereksiniminin ortaya çıktığını göstermektedir.¹⁷⁵ Cüneyd'in velâyetle ilgili müstakil bir eseri bulunmamakla birlikte mevcut risaleleri, kaynakların ondan naklettiği dualar ve özellikle de dostlarına yazdığı mektuplar onun velâyet anlayışına ilişkin önemli bilgiler sunmaktadır. Parçalar halindeki bu bilgiler Cüneyd'in her ne kadar müstakil bir eser kaleme almasa da tarihsel olarak Hakîm et-Tirmizî'den de önce oldukça gelişmiş bir velâyet düşüncesi ortaya koyduğunu göstermektedir. Nitekim Hakîm et-Tirmizî'nin velâyet düşüncesine gösterilen yoğun ilgiye karşılık Cüneyd, Harrâz ve Tüsterî gibi diğer önemli sûfilerin bu konudaki görüşlerinin yeterince araştırılmadığına dikkat çeken Karamustafa da Cüneyd'in velâyet hakkında son derece gelişmiş bir düşünceye sahip olduğunu ifade eder.¹⁷⁶

Cüneyd'in velâyet düşüncesini anlamak için velâyet ve velî kelimelerinin çeşitli anlamlarına dikkat çekmek gerekir. Hücvîrî velâyetin yardım, rubûbiyet ve muhabbet manalarına geldiğini ifade eder.¹⁷⁷ Bu anlamları bakımından Cüneyd'in düşüncesinde Tanrı ve insan arasındaki velâyet ilişkisi insanın bu âlemde bedenli bir varlık olarak yaratılması öncesinde, kendi ifadeleriyle "kevn-i ezelde", "olmazdan önce" başlar. Cüneyd gibi Harraz da velâyetin ruhların yaratılmasıyla başladığına işaret eder. Nitekim o, velâyetin sürekliliğinin velâyet vesilesiyle bilgi akışının sürmesine ve Mîsâk anındaki hâlin sürekliliğine bağlı olduğunu söyler. Nefs ve beden yok olmaya mahkûm buna karşın Allah'ı tanımanın (*marifet*), Hakk'la birlikte olan ruhun ve [Hakk'a ait] ezeli ilimde bulunan dostluğun (*velâyet*) kalıcı olduğunu belirtir.¹⁷⁸ Cüneyd'in, Tanrı'nın insanı olmazdan önce "rabbani sıfatlar" ile kuşattığına, sevgisini (*muhabbet*) verdiği ve lütuf ve keremiyle onların rububiyeti idrak etmelerini sağladığına ilişkin ifadelerini aktarmıştık. Cüneyd, olmazdan önceyi

¹⁷⁵ Annemarie Schimmel, **İslamın Mistik Boyutları**, trc. Ergün Kocabıyık, İstanbul, Kabalcı Yay., 2012, s. 74.

¹⁷⁶ Karamustafa, "Cüneyd-i Bağdâdî'ye Göre Velâyet", s. 285.

¹⁷⁷ Hücvîrî, **Hakikat Bilgisi**, ss. 273-274.

¹⁷⁸ Harrâz, "Tasavvufun Esasları", s. 87.

anlatırken Tanrı'nın insanları tevellî ettiğini (*istevlâ aleyhim*) belirtir.¹⁷⁹ Bunun anlamı insanın bütünüyle Tanrı'nın sıfatlarının hükmü ve himayesinde olmasıdır. Cüneyd'in olmazdan önceki insanın Tanrı ilişkisini, seyr ü sülûkü *fenâ-bekâ*, *cem-tefrika*, *fakd-vücûd* ve *gaybet-huzur* gibi haller üzerinden anlattığına dikkat çekmiştik. Esasında bu haller Tanrı'nın insanı tevellî etmesinin -kuşatmasının (*vücud*), şahit olmasının, sevmesinin ve kereminin- birer tezahürüdür ve insanda ilk olarak yeryüzündeki seyr ü sülûkünde değil "olmazdan önce" ortaya çıkmıştır. Bu açıdan Tanrı'nın insanı tevellî etmesi, velî kelimesinin delalet ettiği iki manadan birine karşılık gelir. Kuşeyrî ve Hücûrî'nin verdiği bilgiye göre velî kelimesi, ilk olarak mef'ûl anlamı taşır. Buna göre velî, Tanrı'nın üstlendiği, himaye ettiği ve dost edindiği kişiyi ifade eder. İkinci anlama göre ise velî, fâil manası taşır. Bu anlamıyla velî ise Allah'a itaati ve ibadeti üstlenen, onu seven ve dostu haline gelen kimse demektir.¹⁸⁰ Bir insanın Hz. Peygamber'e ittiba ile bu dünyadayken ulaşabileceği nihai mertebe anlamındaki velîlik bu manadadır. Şu hâlde Tanrı ve insan arasında olmazdan önce başlayan velâyet ilişkisinin daha çok velînin ilk anlamına, insanın yeryüzünde yaratılışı sonrasında peygambere ittibada kemale ulaşmasıyla oluşan velâyetin ise velînin ikinci anlamına tekabül ettiği söylenebilir. Nitekim Hücûrî, velî kelimesinin bu iki anlamda Tanrı'dan insana ve insandan Tanrı'ya yönelik olarak kullanıldığını belirtir.¹⁸¹ Vakıa her iki anlamıyla birlikte velâyet, insan ve Tanrı arasında kevn-i ezelde başlayan velâyet ilişkisinin, yeryüzünde Hz. Peygamber'e ittiba ile tahkim edilmesidir. Bir insanın velî olması için velîlik vasfına her iki anlamda da sahip olması gerektiği kabul edilir.¹⁸²

4.2.1. Umumi Velâyet

Cüneyd'e göre velâyet en genel anlamıyla imana karşılık gelir: "İman bizim yolumuzda velâyetin ta kendisidir."¹⁸³ Bu anlamıyla velâyet, imanın yani Hz. Peygamber'e tabi olmanın her bir mümin ile Allah arasında kurduğu bir yakınlık bağıdır. Sûfîler mümin olan herkesin velî olmasını ifade eden bu velâyete umumi

¹⁷⁹ Abdülkadir, *Resâilü'l-Cüneyd*, s. 43.

¹⁸⁰ Hücûrî, *Hakikat Bilgisi*, s. 274; Kuşeyrî, *Tasavvuf İlmine Dair Kuşeyrî Risalesi*, 2013, s. 422.

¹⁸¹ Hücûrî, *a.g.e.*, s. 274

¹⁸² Kuşeyrî, *a.g.e.*, 2013, s. 422.

¹⁸³ Sühreverdi, *Tasavvufun Esasları*, ss. 83-84.

velâyet demişlerdir.¹⁸⁴ Cüneyd'in umumi velâyete işaret eden bu ifadesi, Mu'tezile'nin velâyet anlayışıyla paralellik arz eder.

4.2.2. Hususi Velâyet

Cüneyd'in düşüncesinde velâyetin asıl manası ise insan ve Allah arasında iman ile oluşan bağın peygambere tam bir ittiba ile tahkim edilmesiyle ulaştığı yetkinliktir. Bu anlamıyla velâyet, Allah'ın müminler arasından dilediği kimseleri kendisi için seçtiği, peygamberlerin bilgilerine mirasçı kılıp nihayete erdirdiği kabûlüne dayanır. Cüneyd bunu şöyle dile getirir:

“Hak kimi yalnız koyup, zikrine has kılsa ve arındırırsa; onun velisi olur, onu seçer ve onunla irtibat halinde kalır. Peygamberlerin bilgilerine mirasçı kılar, kendisine daha fazla yakınlaştırır, yakardığında hazır bulunur, kendisine dost edinir, en yüce gayeye ulaştırır, nihayete erdirir...”¹⁸⁵

“Sonra (bil ki), Aziz ve Celîl Allah'ın saf ve halis kulları vardır. Onları velâyet için seçmiş ve ikramda bulunmuştur. (Himmetlerini) yalnızca kendisine yönelterek onları bir haline getirmiştir (*eḫḫāḫūm*).”¹⁸⁶

Sûfîler bunu hususi velâyet olarak ifade etmişlerdir.¹⁸⁷ Velâyetin ilk anlamı mümin olmayan kimseleri, ikinci anlamı ise Hz. Peygamber'e ittibayı ikmal edememiş müminleri, başka bir ifadeyle peygamberde oluşan marifet ve ahlakı tevarüs edememiş müminleri dışarıda bırakır. Söz konusu tevarüsü Ehl-i Beyt'e mensup imamlarla sınırlamayıp bütün müminler için mümkün görmeleri açısından sûfîlerin velâyet tasavvuru Şia'nın velâyet anlayışından ayrışır.¹⁸⁸

Vakıa velâyet, nübüvvet gibi ilahi inayetin bir sonucudur. Zira velâyet insanın çabasıyla ulaşabileceği bir mertebe değil, ilahi bir lütuftur. İttiba zorunlu olarak velâyeti ortaya çıkarmaz fakat ittiba kemale erdiğinde ilahi inayetin başlangıçta olduğu gibi –zira ittiba da inayetin bir sonucudur- gerçekleşeceğine, daha doğru bir ifadeyle inayetin bütün sürece eşlik edeceğine itimat edilir. Sûfîlerin insanın

¹⁸⁴ Kelâbâzî, **Doğuş Devrinde Tasavvuf**, ss. 113-114.

¹⁸⁵ İsfahânî, **Hilyetü'l-Evliyâ**, c. VIII, s. 409.

¹⁸⁶ Abdülkadir, **Resailü'l-Cüneyd**, s. 42; Ateş, **Cüneyd-i Bağdadi: Hayatı, Eserleri ve Mektupları**, s. 241.

¹⁸⁷ Kelâbâzî, **a.g.e.**, s. 114.

¹⁸⁸ Şia'nın velayet görüşü bkz. Henry Corbin, “Şiilikte Velayet Kavramı”, **Ankara Ü. İlahiyat Fakültesi Dergisi**, trc. Sabri Hizmetli, 1984. c.26, s. 1, ss. 717-726.

kemaline ilişkin iddialarının temelinde Allah'ın kemale talip olan insana yönelik ezeli inayetine duyulan güven yer alır. Nitekim Cüneyd, bu anlamda şöyle der: “İnayet, çamur ve sudan önce gelir.”¹⁸⁹

İlahi inayete mazhar olan kişiler Tanrı tarafından seçilmiş oldukları için velâyet, yine nübüvvet gibi tahsisle dayanır. Cüneyd'in kaleme aldığı metinler *ihtisâs*, *ıstıfâ*, *intihâb*, *istihlâs* ve *ictibâ* gibi hepsi ilahi seçkiye işaret eden kavramlarla örülüdür:

“Allah'ın saf (*safve min ibad*) ve halis (*hulasa min halk*) kulları vardır. Onları velâyet için seçmiş, keramet vermiş ve kendisi için ayırmıştır...”¹⁹⁰

“Kullarından kendine mahsus dostlar seçen ve onlara kendisi ile ilgili ilim ve marifet bahşeden Allah'a hamdolsun. Onları kendisine yaklaştıracak en güzel işlerde istihdam etmiş ve onları en yüce hedefe ve zirveye kavuşturmuştur.”¹⁹¹

Hücvîrî'nin verdiği bilgilere göre Mu'tezile, müminlerden birine diğerinde bulunmayan bir şeyin tahsis edilmesini reddettiği için velâyet düşüncesini kabul etmemiştir.¹⁹² Mu'tezile'ye göre itaatkâr olmak şartıyla bütün Müslümanlar Allah'ın velîleridir.¹⁹³ Hücvîrî, velîye yapılan tahsisin reddedilmesinin, nebiye yapılan tahsisin de reddedilmesi anlamına geleceğini belirterek Mu'tezile'yi eleştirir. Esasında sorunun tahsisten ziyade velâyetin imkânını kabul edip etmemekte olduğu görülmektedir. Mu'tezile'ye göre Hz. Peygamber'e ittibada/benzemekte tamlik, ilahi kudret açısından mümkün olsa bile ilahi âdet bakımından anlamlı değildir.¹⁹⁴ Hâlbuki Cüneyd'e göre Allah dilediği kimseleri Hz. Peygamber'e ittibada tamlığa erdirir ve onları peygamberlerin bilgilerine mirasçı kılar.

¹⁸⁹ İsfahânî, *Hilyetü'l-Evliyâ*, c. VIII, s. 419.

¹⁹⁰ Abdülkadir, *Resâilü'l-Cüneyd*, s. 42; Ateş, *Cüneyd-i Bağdâdî: Hayatı, Eserleri ve Mektupları*, s. 241.

¹⁹¹ İsfahânî, *a.g.e.*, c. VIII, s. 440.

¹⁹² Hücvîrî, *Hakikat Bilgisi*, s. 276.

¹⁹³ Hücvîrî, *a.g.e.*, s. 277.

¹⁹⁴ Türker, “İslam Düşüncesinin Soyut Nefs Teorisiyle İmtihanı”, s. 42.

İKİNCİ BÖLÜM

CÜNEYD-İ BAĞDÂDÎ'YE GÖRE KEMALE GİDEN SÜREÇ

1. Fenâ: Olmazdan Önceye Dönüş

Cüneyd'in düşüncesinde fenâ en yalın anlamıyla insanın kendinde bir birliğe ulaşma sürecine karşılık gelir. Sûfîler, insanın birliğe ulaşmasını ferdaniyete ulaşmak ya da fert haline gelmek olarak ifade ederler. Bunun anlamı iradenin ve düşüncenin bir noktada toplanması, bütün düşüncelerin tek bir düşünce haline getirilmesidir (*cem-i himmet*).¹⁹⁵ Cüneyd, bunu gerçekleştiren insanın “olmazdan önceki gibi olacağını” ve “ferdaniyetine ve vahdaniyetine” ulaşacağını ifade eder.¹⁹⁶ Cüneyd'in düşüncesinde insanın tevhidi anlaması ile kendi birliğine ulaşması (*tevahhüd*) arasında sıkı bir ilişki vardır. Çünkü Cüneyd, insanın kendi birliğine ulaşmadan Hakk'ı birleyemeyeceğini düşünür.¹⁹⁷ Buna bağlı olarak kişinin bir (*ferd*) haline gelmedikçe kemale ulaşamayacağını dile getirir.¹⁹⁸ Cüneyd'e göre ihlasın anlamı da budur. Nitekim o, ihlasın, niyet ve kasdı Allah'a münhasır kılmak (*ifrâd*), iradeyi yalnızca ona tabi kılmak (*tefrîd*) ve fiili afetlerden kurtarmak yani kendine fiil nispet etmeyip fiili görmekten fani olmak anlamına geldiğini söyler. Kullukta ihlastan üstün bir mertebenin bulunmadığını, nihai maksadın ihlas olduğunu vurgular. İhlasın hakikatine eren insanın tevhidin hakikatine ve velâyete ulaşacağını, “ilk kaynağına” yani başlangıcına dönüp olmazdan önceki gibi olacağını belirtir.¹⁹⁹ Bu açıdan

¹⁹⁵ Kelâbâzî, *Doğuş Devrinde Tasavvuf*, s. 180.

¹⁹⁶ Abdülkadir, *Resâilü'l-Cüneyd*, s. 2; Ateş, *Cüneyd-i Bağdâdî: Hayatı, Eserleri ve Mektupları*, s. 183. Ateş, metindeki “*bi ferdaniyyetike mütevahhiden ve bi vahdaniyyetike müeyyeden*” ifadesini “Allah ile birleşme ve o birleşmede teyid edilme” şeklinde tercüme etmiştir. Hâlbuki metinde ittihad ya da cem anlamına gelecek hiçbir ibare yer almamaktadır ve dolayısıyla tercüme hatalıdır.

¹⁹⁷ Demirli, *İslam Metafiziğinde Tanrı ve İnsan*, s. 222. Cüneyd'in bu düşüncesi Konevi'nin bilgi görüşünün merkezinde yer alan “Bir'i bir bilir” ilkesinin erken dönemdeki ifadesidir. Bkz. Demirli, *a.g.e.*, ss. 219-222.

¹⁹⁸ “Hayatından vazgeçmeden, sonra da tekrar hayat bulmadan, yeniden şekillenmeden ve bir (*ferd*) haline gelmeden önce kemal ehlinin makamlarına taarruz etmekten sakın.” İsfahânî, *Hilyetü'l-Evliyâ*, c. VIII, s. 400. Mütercimim “tek başına kalmadan önce” şeklinde çevirdiği “*kable en tekûne feriden vahiden*” ifadesine “bir haline gelmeden önce” anlamını verdik. Çünkü Cüneyd uzleti değil birliği kastetmektedir.

¹⁹⁹ Abdülkadir, *a.g.e.*, s. 54. Ateş, *a.g.e.*, s. 255.

Cüneyd'e göre ihlas ve fenâ, insanın birliğe ulaşarak Hakk'ın birliğini idrak etmesini ifade etmek üzere aynı anlama gelir.

İnsanın kendinde birliğe ulaşması ile tevhidi idraki arasındaki ilişki pek çok sûfinin dikkat çektiği bir husustur. Sözgelimi İbnü'l-Cellâ (ö. 306/918) şöyle der: “Hakk bir olduğuna göre O'na talip olanın da bir olması gerekir.”²⁰⁰ Amr b. Osman el-Mekkî fenâyâ ulaşanları “ferd haline gelenler” olarak nitelendirdiği bir şiirinde şöyle der: “Tek olan (*ferîd*), tek olan Allah'ı tefrîd etti de tek, biricik hale geldi.”²⁰¹ Yine Ebû Saîd el-Harrâz da Allah'ı birlemenin ferdaniyete ulaşmakla mümkün olabileceğini dile getirir.²⁰² Sûfiler, fenâyâ erişen sâlikin seçilmiş (*mücteba*), yakınlaştırılmış (*mukarreb*) ve ferd kılınmış (*müteferrid*) olduğunu söylerler.²⁰³

Cüneyd'in düşüncesinde fenâ, hem insanın dünya ile ilişkisinden kaynaklanan vasıflarını tasfiye ettiği terakki sürecinin tamamını (*fenâ an*) hem de bu sürecin neticesinde kulun Tanrı'nın karşısında bütünüyle edilgenleştiği kısa süreli bir hali (*fenâ fî*) anlatır.²⁰⁴ Süreç olarak fenâ tasfiye yöntemine karşılık gelirken, diğeri ise sûfilerin haller arasında zikrettikleri fenâyı ifade eder. Cüneyd'in tasavvuf tanımları da süreç ve sonuç açısından fenâyâ işaret eder ve bu bakımdan aynı zamanda bir fenâ tanımı olarak okunabilir: “Tasavvuf, her şeyden alakayı kesip bütünüyle Allah'la beraber olmandır.”²⁰⁵ “Tasavvuf, Hakk'ın seni senden öldürmesi ve kendisi ile ihya etmesidir.”²⁰⁶

1.1. Birliğe (Ferdaniyete) Ulaşma Süreci Olarak Fenâ

Cüneyd'e göre fenâ süreci, sâlikin Allah'a (*ileyhi*) Allah ile (*bihi*) vasıl olduğu bir süreçtir. Çünkü der Cüneyd, “Sen O'na (*ileyhi*) kendinle (*bike*)

²⁰⁰ Sülemî, **İlk Zâhid ve Sûfiler**, s. 100. Eserin mütercimi Tek, bu ifadeyi şöyle çevirmiştir: “Eğer Hak birse, O'na talip olanın da özü itibarıyla ehl-i tevhid olması gerekir.” Ehl-i tevhid diye tercüme edilen ifade *vahdâniyetü'z-zât*'tır. Ehl-i tevhid ifadesi sûfinin kastettiği anlamı iyi bir şekilde dile getirememektedir.

²⁰¹ Şiirin tamamı için bkz. Kelâbâzî, **Doğuş Devrinde Tasavvuf**, s. 170.

²⁰² Harrâz, “Tasavvufun Esasları”, s. 86.

²⁰³ Kelâbâzî, **a.g.e.**, s. 170. Serrâc da tefridi bu yönde tarif etmiştir. Serrâc, **İslam Tasavvufu**, s. 409.

²⁰⁴ Başer, **Şeriat ve Hakikat**, s. 278.; Ekrem Demirli, “Cüneyd-i Bağdâdî, Resâil-i Cüneyd, 9.Ders”, 23:00-26:30.

²⁰⁵ Kuşeyrî, **Tasavvuf İlmine Dair Kuşeyrî Risalesi**, 2013, s. 453; Serrâc, **a.g.e.**, s. 24; Sühreverdî, **Tasavvufun Esasları**, s. 64.

²⁰⁶ Kuşeyrî, **a.g.e.**, s. 453; Sühreverdî, **a.g.e.**, s. 67.

ulaşamazsın.”²⁰⁷ Cüneyd, bununla iki şeyi kasteder: Birincisi süreçte etkin olanın Allah olmasıdır. Öyle ki süreç Allah’ın kulu kendisini talebe davet etmesiyle başlar. Bu bakımdan Allah’ın insana ilişkin talebi, insanın Allah’ı talebini önceler. Sâlik, Allah’ın davetiyle Allah’ı talep eder hale gelir ve kendisini talep etmekle Allah’ın neyi murad ettiğini anlamaya çalışır. Artık bütün destek ve dayanağı Allah’a dair şiddetli talebi olur. İkincisi ise insanın kendisiyle perdelenmiş olmasıdır: “Kendinden (*anke*) kendinle (*bike*) perdelendiğini (*mahcûb*) bilmelisin.”²⁰⁸ Cüneyd, insanın varlığının en büyük perde olduğunu düşünür. Nitekim onun şöyle dediğı nakledilir:

“Birçok eser okudum. Bunlar řu beyitin bana temin etmiş olduğı kadar fayda temin etmemiştir: ‘Sevgilim! Sana karşı ne günah işledim’ diye sorduğumda şöyle dedi: ‘Varlığın en büyük günahıdır.’”²⁰⁹

Cüneyd fenâyı üçlü bir tasnif yaparak açıklar. Bu tasnifte fenânın ilk iki anlamı süreç olarak fenâyâ (*fenâ an*), üçüncü anlamı ise hal olarak fenâyâ (*fenâ fî*) karşılık gelir.²¹⁰ Buna göre fenânın ilk aşaması sâlikin ameller yaparak, cehd ve gayret göstererek, nefse muhalefet edip onun istemediğı fiilleri yaparak, sıfatlardan, huylardan ve tabii özelliklerden fani olmasıdır.²¹¹

Sürekli olarak Hakk’ın lütuf, kerem ve tevfikine vurguda bulunan Cüneyd’in fenânın ilk aşamasında kulun çaba ve gayretine, teklife taalluk eden amellere dikkat çektiğini görmekteyiz ki bunun nedeni terakkinin ancak emirlere uymakla gerçekleşeceğini düşünmesi²¹² ve ayrıca daha sonra değineceğimiz üzere ibâhî eğilimlerin önüne geçmektir. Cüneyd, amellerin imanın alametleri olduğunu belirtir ve sâlikin Allah’ın sevdiği ve razı olduğı amellerde bulunmasını, Allah’ın karşılayacağı ihtiyaçlar ve işlerle uğraşmayı bırakıp O’na yönelmesini, O’nu her şeye tercih etmesini ve sadece O’nun rızasını aramasını söyler.²¹³

Cüneyd’in üzerinde durduğı bir diğerk husus sâlikin nefsani vasıflardan arınmasıdır:

²⁰⁷ Abdülkadir, **Resâilü’l-Cüneyd**, s. 60; Ateş, **Cüneyd-i Bağdâdî: Hayatı, Eserleri ve Mektupları**, s. 265.

²⁰⁸ Abdülkadir, **a.g.e.**, s. 60; Ateş, **a.g.e.**, s. 265.

²⁰⁹ Hücvîrî, **Hakikat Bilgisi**, s. 359.

²¹⁰ Başer, **Şariat ve Hakikat**, s. 279.

²¹¹ Abdülkadir, **a.g.e.**, s. 60; Ateş, **a.g.e.**, s. 265.

²¹² Abdülkadir, **a.g.e.**, s. 58; Ateş, **a.g.e.**, s. 257.

²¹³ İsfahânî, **Hilyetü’l-Evliyâ**, c. VIII, s. 412.

“Nefsin senden bir şey istediği zaman bu isteğinde ısrar eder, direnir, amacına ulaşmaya kadar inat eder, aynı şeyi isteyip durur, ancak sen nefse karşı mücadeleni samimiyetle sürdürürsen onun ısrarı biter. Ama yine de seni büsbütün terk etmez. Zaman zaman yine bu tür isteklerde bulunur.”²¹⁴

Cüneyd, nefsin tabiatının böyle olduğunu dile getirir ve insanın nefsin tabiatında olan bir şey için ayıplanmadığını, tabiatında olana göre davrandığında ayıplandığını belirtir.²¹⁵ Bundan dolayı sâlik nefsinin arzularından yüz çevirmeli, dünyalık olan bütün şeylerden uzaklaşmalı ve kendisi için evlâ olana yönelmelidir.²¹⁶ Allah’a itaat konusunda nefsin kendisine tabi kılması halinde dahi kişinin nefesine güvenmemesi gerektiğini ifade eder.²¹⁷

Fenâ, bütün ilgilerden arınıp düşünceyi Allah’a teksif etme süreci olduğu için Cüneyd’in fenâ süreciyle ilgili üzerinde en çok durduğu husus niyet ve himmettir. Nitekim fenânın aşamaları olarak zikrettiği şeyler de temelde niyet ve himmetle ilişkilidir. Cüneyd, niyetin fiillerin tasviri olduğunu ifade eder.²¹⁸ Bu bakımdan niyetin fenâ sürecinin tasviri olduğu da söylenebilir. Cüneyd, sâlikin sülûkünün başlarında niyetini sağlam tutması gerektiğini, bunun yolunun ise niyeti hevâ ve hevesin etkilerinden ve nefsin dünyevî her türlü hazzından arındırmak olduğunu belirtir. Böylece müridin seyr ü sülûkü yalnızca Allah için olmuş olur. Aksi takdirde niyet sahih hale gelmez ve bu da bütün terakki sürecinin sekteye uğramasına sebebiyet verir.²¹⁹ Bunun yanı sıra Cüneyd, sahih bir niyetle sülûke başlayan müridin sülûku boyunca himmetini muhafaza etmesi gerektiğini vurgular ve himmeti korumanın her şeyin mukaddimesi olduğunu söyler.²²⁰ Himmetteki en küçük bir dağınıklığın dahi terakkiye mani olabileceğine işaret eder: “Sadık (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.”²²¹

²¹⁴ Kuşeyrî, *Tasavvuf İlmine Dair Kuşeyrî Risalesi*, 2013, s. 169.

²¹⁵ İsfahânî, *Hilyetü’l-Evliyâ*, c. VIII, s. 418.

²¹⁶ İsfahânî, *a.g.e.*, c. VIII, s. 412.

²¹⁷ İsfahânî, *a.g.e.*, c. VIII, s. 417.

²¹⁸ Serrâc, *İslam Tasavvufu*, s. 266. Bu bakımdan Cüneyd şöyle der: “Her şeyin en hâlis olan tarafı vardır. Namazın en iyi ânı ve en hâlis yanı, ilk tekbir ânidir. Çünkü namaza başlangıç ve niyet zamanıdır.” Sühreverdî, *Tasavvufun Esasları*, s. 383.

²¹⁹ Sühreverdî, *a.g.e.*, s. 662.

²²⁰ İsfahânî, *a.g.e.*, c. VIII, s. 415.

²²¹ Sülemî, *İlk Zâhid ve Sûfiler*, s. 87.

Cüneyd sâlikin dünyevi her türlü hazdan uzaklaşması gerektiğini söylediği gibi ibadetlerin verdiği hazdan arınması gerektiğini de belirtir. Çünkü sadece dünyevî değil uhrevî hazlar da himmeti bozar ki Cüneyd'in fenânın ikinci aşaması olarak dikkat çektiği husus budur. Buna göre fenânın ikinci aşaması “Hakk’ın istediği şeye uymak ve arada hiçbir vasıta olmaksızın O’na yönelmek için, taatlerin hazzından fani olmaktır.”²²² Cüneyd, fenâ sürecinin ilk aşamasını tamamlamış bir kimsenin karşısındaki en büyük engelin yaptığı amelleri görüp bunlarla aldanması olduğunu söyler:

“Bir şahıs Cüneyd’e: Horasan pirleri halk, dünya ve nefis perdesi olmak üzere üç türlü perde bulunduğu fikrinde müttefiktirler dedi. Bu söze Cüneyd şöyle cevap verdi: Onların söyledikleri avâm içindir. Havâs için tek bir perde vardır. O da kişinin amelini görmesi, ondan sevap ümit etmesi ve nimetle aldanmasıdır.”²²³

Bu bakımdan sûfiler, fenânın dünya ve âhiretle ilgili bütün hazların terk edilmesi olduğunu ifade ederler.²²⁴ İbadetlerden haz almak ameli görmekten kaynaklandığı için sûfiler ameli işledikten sonra, bu ameli görmekten fani olunmadığı sürece fenânın gerçekleşmeyeceğini öne sürerler.

1.2. Müşahade Hali Olarak Fenâ

Cüneyd’e göre fenânın üçüncü aşaması sâlikin Hakk’ın galebesi altında onu müşahade etmesi, bununla birlikte müşahadenin farkına varmaktan dahi fani olmasıdır²²⁵ ki sûfilerin fenâ hali olarak ifade ettikleri durum budur. Cüneyd, müşahade halinde, kişinin kendisine ilişkin farkındalığını da yitirerek Hakk’ı idrak ettiğini (*vücûd*) belirtir.²²⁶ Sûfilere göre bu, şüphenin ortadan kalktığı kesin bir idrake karşılık gelir. Nitekim Nûrî’nin şöyle dediği aktarılır: “Yakîn, müşahededir.”²²⁷ Cüneyd fenâ halini şöyle tasvir eder:

²²² Abdülkadir, *Resâilü’l-Cüneyd*, s. 60; Ateş, *Cüneyd-i Bağdâdî: Hayatı, Eserleri ve Mektupları*, s. 265.

²²³ Câmî, *Evliyâ Menkıbeleri*, s. 205.

²²⁴ Sühreverdî, *Tasavvufun Esasları*, s. 647.

²²⁵ Abdülkadir, *a.g.e.*, s. 60; Ateş, *a.g.e.*, s. 265.

²²⁶ Kuşeyrî, *Tasavvuf İlmine Dair Kuşeyrî Risalesi*, 2016, s. 169.

²²⁷ Kelâbâzî, *Doğuş Devrinde Tasavvuf*, s. 156.

“İnsan Allah’ın huzurunda bir hayal, bir gölge (silüet) gibidir. İkisi arasında üçüncü bir şey yoktur. Onun üzerinde sadece Allah’ın kudret ve iradesinin hükümleri cerayan eder. Kendisinden, Hakk’ın davetinden ve kendisinin bu davete icabetinden fani olmuş bir şekilde tevhid denizinin derinliklerine gark olmuştur. Allah’a yakınlığın hakikatinde O’nun vahdaniyetini idrak etmiştir. Hakk’ın iradesi onda tahakkuk ettiği için hisleri ve hareketleri gitmiştir. Bunun izahı şudur: Kulun sonu evveline dönmüş, olmazdan önce olduğu gibi olmuştur. Bunun delili Allah Teâlâ’nın şu sözüdür: *‘Hani Rabbin (ezelde) Âdemoğullarının sulblerinden zürriyetlerini almış, onları kendilerine karşı şahit tutarak, ‘Ben sizin Rabbiniz değil miyim?’ demişti. Onlar da ‘evet şahit olduk (ki bizim Rabbimizsin)’ demişlerdi.’* Olmazdan önce kim vardı ve nasıl vardı? Mutlak kudret ve iradenin ikamesiyle saf ve mukaddes ruhlardan başkası icabet etmiş olabilir mi? Şimdi de olmazdan önce olduğu gibi olmuştur. Bu, muvahhidin Vahid’i tevhidinin nihayetidir...”²²⁸

Bunun bir insanın tevhidi idrakte ulaşabileceği nihai nokta olduğunu söylemekle birlikte Cüneyd esasında marifette bir nihayetin bulunmadığını düşünür. Çünkü Hakk için bir son ve sınır yoktur, zatını idrak etmek de imkânsızdır, buna bağlı olarak marifetin nihayeti yoktur.²²⁹ Bu nedenle Cüneyd marifetin hakikatinin Hakk’ın ihata olunamayacağını anlamak olduğunu belirtir.²³⁰ Dolayısıyla Cüneyd, fenâ halinde sâlikin tevhidin nihayetine ulaştığını söylerken insanın Hakk’ın zatını idrak etmedeki acziyetine ve sınırlılığına da göndermede bulunur. Nitekim o, fenâ halini anlatırken insanın Hakk’ı idrak etmede (*vücûd*) tamlığa ulaşmaya (*derk-i şifâ*) yol bulamayacağına dikkat çeker. O halde sâlikin fenâ halinde idrak ettiği şey nedir? Cüneyd, sâlikin fenâ halinde idrak ettiği şeyin Hakk’ın zatı değil, yüce sıfatları ve isimleri (*esmâ-i hüsnâ*) olduğunu ifade eder.²³¹

Bunların yanı sıra Cüneyd fenâ halindeki sâlikin Hakk’ın isim ve sıfatlarına yönelik idrakinin zamana ve mekâna bağlı kayıtlardan bağımsız bir şekilde gerçekleştiğine dikkat çeker. Nitekim ona göre “tevhid, zamana ait şeklî kayıtların

²²⁸ Abdülkadir, **Resâilü’l-Cüneyd**, s. 61-62; Ateş, **Cüneyd-i Bağdâdî: Hayatı, Eserleri ve Mektupları**, s. 270.

²²⁹ İsfahânî, **Hilyetü’l-Evliyâ**, c. VIII, s. 394, 396.

²³⁰ Kelâbâzî, **Doğuş Devrinde Tasavvuf**, s. 196.

²³¹ Abdülkadir, **a.g.e.**, s. 35.

dar sınırlarından ebediyetin sınırsız fezasına çıkmaktır.”²³² Cüneyd, tevhidin Hakk’tan keyfiyet, zaman ve mekanla ilişkili sıfatları nefyetmeyi zorunlu kıldığını söyler.²³³ Bundan dolayı ona göre fenâ halindeki kişi için nerede ve ne zaman soruları anlamsızdır. Çünkü mekanların yaratıcısı (*müeyyinü’l-eynât*) olan Allah neredeliği yıkar.²³⁴

Cüneyd, fenâ halini izah ederken nerede sorusunu mekanla ilgili kayıtlardan uzaklaştırdıktan sonra bu kez bu soruyu farklı bir noktaya çeker: “Nereden nereye gitmiştir? O’ndan (*minhü*), O’na (*ileyhi*), O’nun için (*lehû*), O’nunla(*bihi*).”²³⁵ Sûfîlerin fenâyı anlatırken Allah’tan (*minhü*), Allah ile (*bihi*), Allah için (*lehû*) vb. ifadeleri sıklıkla kullandıkları bilinmektedir. Öyle ki harf-i cer ve zamirden oluşan bu ifadeler sûfîlerin dilinde bir ıstılaha dönüşmüştür. Nitekim Serrâc sûfîlerin kullandıkları terimler arasında bunlara da yer verir. Serrâc bu ifadeleri bir sûfiden aktardığı şu cümleden hareketle açıklar: “Ben, benden, benimle, benim için bir halde idim. Sonra O’ndan, O’nunla, O’nun için bir hale dönüştüm.” Serrâc’ın açıklamalarına göre bu dönüşüm, sâlikin şeyleri kendisine nispet ettiği bir halden her şeyin Allah’tan geldiğini, Allah ile kaim olduğunu, Allah ile bilindiğini ve Allah’a döndüğünü idrak ettiği bir hale terakkisi demektir.²³⁶ Cüneyd’e göre de fenâ hali böyle bir dönüşümü ifade eder. Bu dönüşümde sâlikin tam bir fenâ halinde olduğunu, fenâsından bile fani olduğunu söyler. Öyle ki tevhidin nihayetine ulaşan bu haldeki muvahhidin tevhidi Vahid olan Allah’ın bekâsı ile bâkîdir.²³⁷ Ona göre insan ancak tevhidi böyle idrak ettiğinde kendisi olabilir, ferdaniyetine ulaşabilir. Şöyle der: “Sen, o zaman sen olursun (*hîneizin ente ente*). Sen, sen olmayınca sen oldun (*kün-te bilâ ente*).”²³⁸

Cüneyd, kulun fenâ halinde Hakk’a yönelik idrakini ifade etmek üzere “vücûd”²³⁹ kelimesini kullanır:

²³² Serrâc, **İslam Tasavvufu**, s. 28.

²³³ Abdülkadir, **a.g.e.**, s. 58; Ateş, **a.g.e.**, s. 257.

²³⁴ Abdülkadir, **a.g.e.**, 2; Ateş, **a.g.e.**, 183.

²³⁵ Abdülkadir, **Resâilü’l-Cüneyd**, s. 60; Ateş, **Cüneyd-i Bağdâdî: Hayatı, Eserleri ve Mektupları**, ss. 265-266.

²³⁶ Serrâc, **İslam Tasavvufu**, s. 392.

²³⁷ Abdülkadir, **a.g.e.**, s. 60; Ateş, **a.g.e.**, ss. 265-266.

²³⁸ Abdülkadir, **a.g.e.**, s. 60; Ateş, **a.g.e.**, ss. 265-266.

²³⁹ Bkz. Abdülkadir, **a.g.e.**, ss. 34-36, 43-44.

“Vücûd haline ulaştınca, bu hali görmekten de fani olur (*zihâb*). Böylece şahit (*şuhûd*) olmanın hakikatine erer ve vücûd hali safaya ulaşır. Bu safa ile sıfatlarından soyutlanmış (*gaybet*) olarak bütün varlığıyla huzurda bulunur. Tıpkı olmazdan önce olduğu gibi sadece Allah bakımından var (*mevcûd*), başka her şey açısından yok (*mefkûd*) olur. Böylece o, gerçekte o olmuş olur...”²⁴⁰

Vücut, ilk dönemlerde sûfilerin “Hakk’ı bulmak” anlamında kullandıkları bir terimdir.²⁴¹ Sûfiler, bu terimi *tevâcûd-vecd-vücûd* sıralamasıyla birbirleriyle ilişkili olarak, sâlikin yaşadığı çeşitli hallere işaret etmek için kullanmışlardır. Kuşeyrî’nin verdiği bilgiye göre tevâcûd, sâlikin vecd haline ulaşma çabasını ifade ederken, vecd tevâcûd halinden sonra gelen bir hali anlatır. Tevâcûdün aksine vecd, çabası ve kasdı olmadan salike ansızın gelen ve onu kendinden geçiren bir haldir. Cüneyd vecd hakkında şöyle der: “Vecd, vecd halinden hoşlanan kimseye rahatlık verir, halbuki Hakk’ın huzurunda bulunan kişi vecdin farkında değildir (*mefkûd*).”²⁴² Vücûd ise vecd halini aşan sâlikin ulaştığı bir haldir. Buradan hareketle tevâcûdün başlangıç, vücudun nihayet, vecdin ise bidayet ve nihayet arasında bir hal olduğu söylenir.²⁴³ Hücvîrî maksadın hasıl olduğu bir hal olan vücudun çabayla elde edilmesinin mümkün olmadığını, Hakk’ın sevdiği kuluna yönelik bir lütfu olduğunu belirtir.²⁴⁴ Cüneyd, vücûdu izah ederken kulun edilgenliğine ve temyiz kabiliyetini yitirmesine vurguda bulunur. Ona göre kulun Hakk’ı bulmasında (*vücûd*) etkin olan el-Vâcid olan Allah’tır. Bundan dolayı Cüneyd, vücudu anlatırken sık sık el-Vâcid ismine atıfta bulunur. Bu bakımdan önce bu ismin anlamı üzerinde durmak gerekir. Konevî, *Esmâ-i Hüsnâ Şerhi*’nde el-Vâcid ismini şöyle açıklar:

“el-Vâcid, talep ettiği şeyi bulan demektir. Bunun anlamı her şey kendisine muhtaç olduğu halde kendisi her şeyden müstağni kalan Zengin (el-Ganî) demektir. Şu hâlde ne birisi ona yardım edebilir ve ne de bir tâlip kendisine katılabilir. Bilinmelidir ki bu ismin eserinin zuhuru, seçkinlere egemen olur. Bunun nedeni şudur: Allah Teâlâ, emrinin her şeye işlediğini ve hükmünün her şeye ulaştığını gördüğü gibi aynı şekilde arifler de her şeyde

²⁴⁰ Abdülkadir, *Resâilü’l-Cüneyd*, s. 58; Ateş, *Cüneyd-i Bağdâdî: Hayatı, Eserleri ve Mektupları*, ss. 257-258.

²⁴¹ Kuşeyrî, *Tasavvuf İlmine Dair Kuşeyrî Risalesi*, 2016, s. 156; Hücvîrî, *Hakikat Bilgisi*, s. 467.

²⁴² Kelâbâzî, *Doğuş Devrinde Tasavvuf*, s. 172.

²⁴³ Kuşeyrî, *Tasavvuf İlmine Dair Kuşeyrî Risalesi*, 2013, ss. 133-135.

²⁴⁴ Hücvîrî, *Hakikat Bilgisi*, s. 467.

Hakk'ı bulurlar ve görürler... el-Vâcid'in herhangi bir şeyi talep edip de o şeyin meydana gelmemesi mümkün değildir..."²⁴⁵

el-Vâcid ismi, Cüneyd'in risalelerinde en çok zikrettiği esma-i hüsnâdan biridir. Cüneyd, fenâ halini bu isimle açıkladığı gibi insanın olmazdan önceki halini de Allah'ın el-Vâcid oluşuyla izah eder. Buna göre Allah, henüz olmazdan önce insanı talep etmiş ve bilmiş (*vâcid*), kuşatmış (*muhîr*) ve şahit olmuştur. "Bu, Allah'tan başka kimse için mümkün olmayan rabbani bir vücûd (talep ve bulma) ve ilahi bir idraktır." Cüneyd'e göre Allah'ın kulu için vâcid olması demek, kimsenin erişemeyeceği yüce sıfatlarıyla kuldaki muradını dilediği gibi gerçekleştirmesi, kulda ortaya çıkmış olan her şeyin fenâ bulması ve kulun Hakk tarafından üstlenilmesi (*tevellî*) demektir. Cüneyd bu en yetkin ve en nüfuz edici vücûdun kuldaki etkisinin *istila*, *mahv*, *galebe* ve *kahr* olduğunu söyler. Cüneyd'e göre kula lütfedilen vücûd hali, Hakk'ın el-Vâcid oluşunun bir tezahürüdür. Bundan dolayı Cüneyd şöyle der: "Ortaya çıkan bu şeyler el-Vâcid olandan başkasına izafe edilemez."²⁴⁶ Cüneyd bu hali açıklarken *kurb-ı nevâfil* hadisine atıfta bulunur: "Kulum bana nafilere yaklaşmaya devam eder. O kadar ki ben onu severim. Onu sevince de kulun işiten kulağı, gören gözü olurum..." Cüneyd'e göre fenâ halindeki kul bütünüyle Hakk'ın fiillerine tabidir, bu nedenle hadiste görme ve duyma Allah'a nispet edildiği gibi fenâ halindeki kulda zuhur eden şeylerin de Hakk'a nispet edilmesi gerekir. Çünkü kulun bunlarda bir tesiri yoktur.²⁴⁷ Kul, Hakk'ın kahr, galebe ve istilasına altında olduğu için kulda hiçbir nitelik ve iz kalmamıştır. Nitekim Cüneyd "hâdis olan kadîm ile karşılaştığında geride ondan bir iz kalmaz" der. İbnü'l-Arabî, Cüneyd'in bu sözünü şöyle açıklar: "Çünkü hâdis, kadîm ile karşılaştığında, iz ve eser hâdis değil, kadîme ait olur. Kadîm ile karşılaşmadan önce eser hâdis nispet edilirken hâdis kadîmle karşılaştığında gerçek ortaya çıkar ve eser de eserin kendisi olan hâdis de kadîme atfedilir."²⁴⁸ Cüneyd'e göre tevhidin anlamı budur: "Tevhid, işlerin takdir ve tedbirinin Allah'a izafe edilmesi, bu izafetin kuldan düşürülmesidir."²⁴⁹

²⁴⁵ Sadreddin Konevî, *Esmâ-i Hüsnâ Şerhi*, trc. Ekrem Demirli, İstanbul, Kapı Yay., 2014, s. 192.

²⁴⁶ Abdülkadir, *Resâilü'l-Cüneyd*, s. 34.

²⁴⁷ Abdülkadir, *a.g.e.*, s. 34; Ateş, *Cüneyd-i Bağdâdî: Hayatı, Eserleri ve Mektupları*, s. 233.

²⁴⁸ Muhyiddin İbnü'l-Arabî, *Fütûhât-ı Mekkiyye*, trc. Ekrem Demirli, İstanbul, Litera Yay., 2012, c. XIV, s. 359.

²⁴⁹ Ebû Bekir İbn Fûrek, *el-İbâne an turûki'l-kâsîdîn*, trc. Ahmet Yıldırım- Abdülgaaffar Aslan, İstanbul, Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yay., 2014, s. 124.

Cüneyd, kuldan geriye hiçbir izin kalmadığı kuldan bütün nispetlerin düştüğü fenâ halinde kulun olmazdan önceye yani ilk kaynağına (*el-ma‘denü’l-evvel*) döndüğünü “sıfatta mevcûd-meşrepte ma‘dûm” olduğunu dile getirir. Cüneyd’e göre bu haldeki sâlik, Hakk’ın kulu için el-Vâcid olması bakımından var (*mevcûd*), Hakk dışındaki her şeye ilişkin farkındalığını yitirdiği için kendisi de dahil olmak üzere başka her şey açısından yok (*mefkûd*) hükmündedir.²⁵⁰

2. Tevhidi Müşahede Halinden Tevhidin Bilgisine Dönüş:

Sahv

Cüneyd, böyle bir halin ardından kul için artık hem Hakk bakımından hem de kendisi ve diğerleri bakımından var olduğu sahiv halinin gerçekleştiğini söyler:

“Allah ile var, kendisi ve başkaları açısından yok hükmünde olduktuktan sonra artık hem Allah bakımından hem de kendisi ve başkaları açısından var olur. Çünkü o, Allah’ın galebesinin sarhoşluğundan (*sekr*) çıkmış ve artık ayık (*sahv*) olma halinin berraklığına kavuşmuştur.”²⁵¹

Cüneyd’e göre fenâ halinde Hakk’ı idrak eden (*vücûd*) kul, temyiz kabiliyetini yitirir. Bu haldeki sâlik kendisine ilişkin farkındalığını (*enniyet*) kaybettiği gibi sahip olduğu bütün tasavvurlar ve anlamlar da yok (*mahv*) olmuştur. Bu haldeyken onun için bilinen-bilinmeyen ayrımı da yoktur.²⁵² Sûfiler, tevhidin vücûd mertebesinde idrakinde sâlikin cem ya da bunun daha üst bir derecesi olan *cem ‘ul-cem* halinde olduğunu söylerler. Cüneyd, fenâyâ ulaşıp olmazdan önceki gibi olan sâlikin halini cem’ul-cem olarak vassfeder.²⁵³ Kuşeyrî, *cem ‘ul-cem*’in, yaşadığı ilahi zuhur ve tecellilerinin kendisine egemen olması sonucunda halkı ve kendisini idrak etmekten kesilen kimselerin hali olduğunu belirtir. Buna göre bu haldeki kul, her şeyin Hakk’ın tasarrufu altında olduğunu, bütün fiillerin O’nun ilmi, meşiet, kudret ve iradesiyle gerçekleştiğini müşahade eder. Bunun ardından ise sûfilerin fark ya da tefrika dedikleri hal meydana gelir. Bu haldeki kula, kendisine ve dünyaya

²⁵⁰ Abdülkadir, *a.g.e.*, s. 54, Ateş, *a.g.e.*, s. 255.

²⁵¹ Abdülkadir, *Resâilü’l-Cüneyd*, s. 58; Ateş, *Cüneyd-i Bağdâdî: Hayatı, Eserleri ve Mektupları*, ss. 257-258.

²⁵² Abdülkadir, *a.g.e.*, 43; Ateş, *a.g.e.*, 244.

²⁵³ Abdülkadir, *a.g.e.*, 2; Ateş, *a.g.e.*, 183.

ilişkin farkındalığı iade edilir. Artık kul farzları ve teklifle ilgili diğer hükümleri yerine getirebileceği bir şuur halindedir. Sûfiler şuur ve temyizın tekrar kazanıldığı fark haline sahiv derler. Kuşeyrî, sülûk sürecinde kul için cem ve fark hallerinin her ikisinin de gerekli olduğuna dikkat çeker. Çünkü tefrika halinde olmayan kullukla ilgili yükümlülükleri eda edemez, cem haline ulaşamayan ise Hakk’a ilişkin yetkin bir marifete sahip olamaz.²⁵⁴ Bu bakımdan Hücvîrî, sûfilerin çoğunun cem’ ile müşâhedeyi ve Hakk’ın mevhibesini, tefrika ile mücâhedeyi ve kulun kesbini kastettiklerini kaydeder.

Sûfiler *cem-cem’ul-cem, fenâ, gaybet, sekr, vecd-vücûd, galebe, mahv* vb. terimleri sâlikin temyiz özelliğini kaybettiği, her fiilin Hakk’ın irade ve kudretine tabi olduklarını müşâhede ettikleri hali ifade etmek üzere kullanırlar. Bunların mukabilleri olan *tefrika-fark, bekâ, huzûr, sahiv, isbât* vb. terimleri ise sâlikin kendisine ve dünyaya ilişkin farkındalığını tekrar elde ettiği ve teklifi hükümleri yerine getirebildikleri temyiz ve şuur haline işaret etmek amacıyla kullanırlar.²⁵⁵ Cüneyd, sâlikin içinde bulunduğu bu haller arasındaki karşıtlığa şöyle dikkat çeker: “Tevhidin bilgisi tevhidin vücûdundan; vücûdu da bilgisinden başkadır.”²⁵⁶ Çünkü tevhidin vücûdunda, kul Hakk’ın tek gerçek özne olduğunu ve bütün fiillerin onun kudret ve iradesine raci olduğunu müşâhede eder. Tevhidin bilgisi ise temyizi gerektirir, temyiz ise teklifi istilzam eder. Halbuki müşâhadenin gerektirdiği gibi Allah’tan başkasının fail olmadığı kabul edildiğinde insanın mükellef oluşu açıklanamaz. Nitekim kendilerini sûfilere nispet edenler arasında buradan hareketle teklifin düştüğünü iddia edenlerin olduğu bilinmektedir.²⁵⁷ Bundan dolayı Cüneyd

²⁵⁴ Kuşeyrî, *Tasavvuf İlmine Dair Kuşeyrî Risalesi*, 2013, s. 140.

²⁵⁵ Bkz. Kuşeyrî, *Tasavvuf İlmine Dair Kuşeyrî Risalesi*, 2013, s. 138-153.

²⁵⁶ Kuşeyrî, *a.g.e.*, 2016, s. 156. Cüneyd’in bu ifadesinin *vahdet-i vücûd* düşüncesiyle geliştirilmiş bir halini Konevî’de buluruz: “Tevhit müşâhadenin, temyiz ise ilmin hükmüdür.” Bkz. Sadreddin Konevî, *İlahi Nefhalar*, trc. Ekrem Demirli, İstanbul, Kapı Yay., 2015, s. 162. Demirli’nin bu ifadeye yönelik açıklamaları özetle şöyledir: *Vahdet-i vücûd* düşüncesine göre gerçekte müşâhede eden ile edilen birdir, akletme ve gören-görülen ayrımı, kısaca temyiz yoktur. Bu mutlak birlik ise ancak müşâhede esnasında görülebilir. Gerçek müşâhede salikin çokluğunun kendi birliğinde silinmesiyle gerçekleşir ve müşâhede ise akletme ve gören-görülen ayrımı, kısaca temyiz yoktur. Sûfilerin cem veya *cem’u’l-cem* diye ifade ettikleri şey budur. Temyiz, cemden sonra gerçekleşen fark ile mümkündür. Bu nedenle “Tevhid müşâhadenin, temyiz ise ilmin hükmüdür.” “Bu şu demektir: Mutlak birlik, ancak müşâhede mümkündür ve müşâhede esnasında görülebilir. Bu mutlak birliği anlatmaya kalktığımızda ise mutlaka çokluğu dile getiririz ve müşâhede eden ile edilenin farklılığını varsayırız.” Bkz. Demirli, *Sadreddin Konevî’de Bilgi ve Varlık*, s. 305.

²⁵⁷ Hücvîrî, *Hakikat Bilgisi*, s. 318.

böyle bir söylemin zâhirinin yol açabileceği bu soruna işaret eder ve bundan sakınılması gerektiğini belirtir.²⁵⁸ Cüneyd'e göre Hakk'ın tek fail olması da insanın sorumlu olması da tevhidin hükmüdür. Tevhidin vücudu temyizi ve teklifi ortadan kaldırırken, tevhidin bilgisi ise temyizi ve teklifi zorunlu kılar. Temyiz ise fark ve sahv haliyle gerçekleşir.

Cüneyd, fark, sahv ve bekâ haline döndürülen salike, kendisine (*enniyet*) dair şuurunun iade edildiği ve diğer insanlarla ilişkisinin yeniden tesis edildiğini belirtir. Bununla birlikte kendisini fenâdan alıkoyan bekâyâ ulaştırılan sâlikin olmazdan önceki haline döndüğü bu kemal halini ve kendine ihsan edilen mükemmel ikramı kaybettiği ve taakkul ve tefekkür sürecine girdiği için büyük bir üzüntü ve hasret içinde olduğuna da dikkat çeker.²⁵⁹ Bu durumu kendisi üzerinden şöyle tasvir eder:

“Bana kendisini lütfetti, sonra beni tekrar kendime bırakarak gizlendi. Şimdi ben, kendim için en zararlı şeyim. Benim için bana ne yazık! Önce beni benden aldı, sonra beni kendimle tuzağa düşürdü. O'nun huzurunda bulunmam kendimden ve dünyadan sıyrılışımın (*fakd*) sebebi oldu. O'na şahit olmak, bütün çabalarımın kemali haline geldi. Sırrımdaki sıkıntılardan dolayı kuvvelerimi yitirmiş bir haldeyim. Ne vücûda ulaşmış olmanın bilgisi ne de müşahededen kaynaklanan temkin hali bana yetiyor. Ne nimet cinsinden bir nimet buluyorum, ne de azap türünden bir azap. Bilgilerim benden gitti. Kelimeler halimi anlatmada kifayetsiz kaldı. Böylece durum, başlangıçtaki gibi oldu.”²⁶⁰

İnsan, Hakk'ı müşahade halinden neden sahv ve fark haline döndürülür? Bunun nedenlerinden biri, temyizi ortadan kaldırdığı için müşahade halinin kişiyi teklifi hükümleri yerine getirmekten alıkoymasıdır. Cüneyd'e göre kişi ancak amelleri Allah'tan kabul edip bunları yerine getirmek suretiyle Hakk'a dair

²⁵⁸ Şa'rânî, *el-Yevâkît ve'l-Cevâhir: İbnü'l-Arabî'nin Görüşleri*, 2019, c. II, s. 1204.

²⁵⁹ Abdülkadir, *Resâilü'l-Cüneyd*, s. 35; Ateş, *Cüneyd-i Bağdâdî: Hayatı, Eserleri ve Mektupları*, s. 234.

²⁶⁰ Abdülkadir, *a.g.e.*, 32; Ateş, *a.g.e.*, 229-230. Bu pasaj Cüneyd'in fenayı kendisi üzerinden anlattığı tek yerdir. Zira Cüneyd fena halini genellikle üçüncü tekil şahıs ve üçüncü çoğul şahıs üzerinden betimler. Karamustafa da bu duruma şöyle işaret eder: “Hiç şüphe yok ki Cüneyd, bu tarz mistik deneyimlerin ifadesinde, kendisini de bir temsilcisi saydığı seçkinlerin müşterek tecrübelerini esas almakta ve dolayısıyla sözünü ettiği hiçbir deneyimi kendine mal etmemektedir. Bu tecrübeyi anlatırken ... üçüncü tekil şahıs ile üçüncü çoğul şahıs arasında sık sık sıçramalarda bulunarak okuyucuya tüm seçkinler arasındaki müşterek tecrübeler birikiminden bahsettiği intibayı vermektedir.” Karamustafa, “Cüneyd-i Bağdâdî'ye Göre Velâyet”, 7: 286.

marifetini ve müşahedesini sürdürebilir.²⁶¹ Bir başka neden ise Cüneyd'e göre Hakk'ı müşahade mertebesine ulaşan kimsenin diğer insanlara kılavuzluk yapmak gibi bir vazifesinin bulunmasıdır ki bu, onun velâyet anlayışı bakımından oldukça önemlidir. Bunu bir sonraki bölümde ele alacağız. Bir diğer neden Cüneyd'in seyr ü sülûkun fenâ halinde Hakk'ı müşahade ile sona ermediğini düşünmesidir. Esasında Cüneyd'e göre insanın sülûku hiçbir zaman nihayet bulmaz. Bu anlamda şöyle der: “Tasavvuf, sulhü olmayan bir savaştır.”²⁶² Cüneyd, Allah'ın sâlikin fenâsını bekâsında kemale erdirdiğini belirtir.²⁶³ Bekâ, fenâ sürecinde kendi vasıflarına yabancılaşan insanın ilahi ahlak ile ahlaklanmasını ifade eder.

3. Bekâ: İlahi Ahlakla Ahlaklanmak

Cüneyd'in düşüncesinde fenâdan sonraki süreç yani bekâ kişinin bütün bir fenâ sürecinde tasfiye etmeye çalıştığı nefsanî vasıflarına tekrar döndüğü bir süreç değil, bilakis ilahi ahlakla ahlaklanarak gerçek niteliklerini kazandığı bir süreçtir. Nitekim Kuşeyrî'nin de ifade ettiği gibi, fenâ ve bekânın anlamlarından biri, insanın kötü vasıflarının yok olması ve iyi özelliklerle donanmasıdır.²⁶⁴ Cüneyd, “kul, fenâsında kendi vasıflarından fânî olduğu zaman bekâyı tam anlamıyla idrâk eder” der.²⁶⁵ Ona göre ancak kendi vasıflarına yabancılaşan kişi, Hakk'ın sıfatlarını idrak edebilir.²⁶⁶ Cüneyd'e göre gerçekte muhabbetin anlamı da budur: “Sevenin sıfatlarının yerine, sevgilinin sıfatlarının gelmesidir.”²⁶⁷

Fenâyâ ulaşan kişi beşerî niteliklerine döndürülür mü? Bu hususta ihtilaf olduğunu söyleyen Kelâbâzî, bazı sûfilerin kişinin beşerî vasıflarına geri döndürüldüğünü öne sürdüklerini, bununla birlikte Cüneyd, Harrâz ve Nûrî gibi büyük sûfilerin “fani, niteliklerine döndürülmez” görüşünde olduklarını belirtir. Kelâbâzî, fenânın çalışılarak kazanılan bir hal olmadığına, Allah'tan seçtiği ve dost edindiği kuluna yönelik bir lütuf olduğuna, Allah'ın ihsanını geri çekmesinin ise

²⁶¹ Sülemî, *İlk Zâhid ve Sûfiler*, s. 86.

²⁶² Kuşeyrî, *Tasavvuf İlmine Dair Kuşeyrî Risalesi*, 2013, s. 454.

²⁶³ Abdülkadir, *a.g.e.*, s. 43.

²⁶⁴ Kuşeyrî, *Tasavvuf İlmine Dair Kuşeyrî Risalesi*, 2013, s. 142.

²⁶⁵ Serrâc, *İslam Tasavvufu*, s. 248.

²⁶⁶ Serrâc, *a.g.e.*, 248.

²⁶⁷ Kuşeyrî, *Tasavvuf İlmine Dair Kuşeyrî Risalesi*, 2016, s. 407; Sühreverdi, *Tasavvufun Esasları*, s. 631.

uygun olmadığına dikkat çeker.²⁶⁸ Bu bağlamda Cüneyd'in lütfun verilen kişide devamlı olarak bulunduğunu söylediğini nakleder.²⁶⁹ Faninin vasıflarına geri döndürülmesinin, nefsinin vasıflarına iade edilmesi anlamına gelmediğini, bilakis kişinin bekâ makamında Hakk'ın vasıfları ile ahlaklandığını ifade eder. Faninin bir melek ya da ruhani olacak şekilde nefsini kaybetmediğini, sadece nefsinin hazlarından arındığını kaydeder.²⁷⁰ Nitekim Cüneyd de fenâdan sonra salikin nefsinin tekrar devreye girdiğini belirtir.²⁷¹ Cüneyd'in bu ifadesi sâlikin tekrar nefsanî özelliklerle donandığına mı işaret eder? Onun bu konudaki düşünceleri bilâ-nefs kavramıyla açıklanabilir. Serrâc'e göre bu ibare kendisinden hiddet, kibir, hırs ve hased gibi nefsanî özellikler zuhur etmeyen kişilere işaret eder. Serrâc, bu ve benzeri kötü vasıflardan salim olan kişiye "bilâ-nefs" denildiğini, çünkü böyle bir kişinin nefsinin adeta yok gibi olduğunu belirtir.²⁷²

Bütün bir fenâ ve bekâ sürecinin amacı olan marifetullah, sûfilere göre Allah hakkındaki doğru bilgi ve hal/ahlaka karşılık gelir.²⁷³ Sûfiler bilmenin her zaman ahlaka dönük bir tarafının olması gerektiğini savunmuşlardır. Bu nedenle sûfilerin nezdinde Allah'ı bilmek, O'nun isim ve sıfatlarını bilmek ve onları ahlaki ilkeler olarak hayata geçirmek anlamına gelir. Bu düşünceleri sûfileri marifetullahı genellikle arifin ahval ve ahlakını tasvir ederek açıklamaya sevk etmiştir. Zünnûn el-Mısri (ö. 245/859 [?]), arif ile muamelede bulunmanın, Allah ile muamelede bulunmaya benzediğini söyler. "Çünkü arif, Allah'ın ahlakıyla ahlaklanmıştır."²⁷⁴ Allah'ın ahlakı ne demektir? Sûfiler bu soruyu ilahi isimlerden hareket ederek cevaplamaya çalışmışlardır. Onlara göre Allah'ın ahlakından söz etmek Allah'ın isimlerden söz etmek demektir.²⁷⁵ Kuşeyrî şöyle der: "Allah Teâlâ'nın Allah ism-i şerifi müstesna, bütün isimleri tahalluk etmeye elverişlidir. Zira Allah ism-i şerifi tahalluk için değil taalluk içindir."²⁷⁶

²⁶⁸ Kelâbâzî, **Doğuş Devrinde Tasavvuf**, s. 191.

²⁶⁹ Kelâbâzî, **a.g.e.**, s. 195.

²⁷⁰ Kelâbâzî, **a.g.e.**, s. 194.

²⁷¹ Abdülkadir, **Resâilü'l-Cüneyd**, s. 34.

²⁷² Serrâc, **İslam Tasavvufu**, s. 422.

²⁷³ Hücvîrî, **Hakikat Bilgisi**, s. 331.

²⁷⁴ Kuşeyrî, **Tasavvuf İlmine Dair Kuşeyrî Risalesi**, 2016, s. 401.

²⁷⁵ Abdullah Kartal, **İlahi İsimler Teorisi**, İstanbul, Hayy Kitap, 2009, s. 51.

²⁷⁶ Abdülkerim Kuşeyrî, **Şerh-i Esmâillahi'l-Hüsnâ: O'nun Güzel İsimleri**, trc. Cevher Caduk, İstanbul, İlk Harf, 2012, s. 17.

Cüneyd'e arif kimdir diye sorulduğunda şöyle demiştir: “Suyun rengi kabının rengidir.”²⁷⁷ İbnü'l-Arabî'ye göre Cüneyd'in bu ifadesi arifin Allah'ın ahlâkıyla ahlâklanmış olması anlamına gelir. Şöyle der: “Öyle ki arif, adeta Haktır. ‘O’dur ve O değildir.” İbnü'l-Arabî sûfilere göre arifin halinin olmadığını, bunun nedeninin ise onun özelliklerinin silinmesi, hüviyetinin yok edilmesi ve izinin kaybolması olduğunu söyler.²⁷⁸ Böylece kul ilahi ahlakla ahlaklanmaya uygun hale gelmiştir. Bu bakımdan Cüneyd arifi toprağa benzetir. Kötü ve beğenilmeyen her şey onun üzerine atılır, fakat ondan sadece iyi ve güzel şeyler çıkar. Bu yönüyle arif aynı zamanda altında her şeyin gölgelendiği buluta ve her şeyi sulayan yağmura benzer.²⁷⁹ Çünkü Cüneyd'e göre su içinde bulunduğu kabın rengini yansıttığı gibi arif de sadece ilahi nitelikleri yansıtır: “Suyun rengi kabının rengidir.”²⁸⁰ Cüneyd'in aktardığı bir şiir de onun bu ifadesi bağlamında yorumlanabilir. Cüneyd'e tevhidin ne olduğu sorulunca şöyle demiştir: “Tevhid şu beyiti anlamaktır”:

“Kalbimden bana nağmeyle söyledi
Ben de onun nağmeleri gibi nağmeler söylemeye başladım
Biz onlar gibi olduk
Onlar da bizim gibi oldular.”

Bu şiirle cevap vermesi üzerine Cüneyd'e şöyle denildiği kaydedilmektedir: “Kur'an ve hadis yok mu ki tevhidi şiirle anlatıyorsun?” Cüneyd bu soruya verdiği yanıtta arifin özelliğine dikkat çeker: “Elbette Kur'an ve hadis var, ama gerçekte arif olan kişi, en basit sözden bile tevhidin en üstün manasını anlayabilen kimsedir.”²⁸¹ “Onun nağmeleri gibi nağmeler söylemeye başlamak ve onlar gibi olmak” arifin ilahi isimlerle bezendiğine işaret eder. Bundan dolayı Cüneyd, tasavvufun kulda var edilen bir sıfat olduğunu ifade eder. Cüneyd'e bunun kulun sıfatı mı yoksa Hakk'ın sıfatı mı olduğu sorulduğunda şöyle demiştir: “Hakikatte Hakk'ın, şeklen ise kulun sıfatıdır.”²⁸² Bunun anlamı şudur: Kulun tasavvufi yöntemle elde ettiği bütün vasıflar gerçekte Hakk'a aittir ve bunlar ancak mecazen kula izafe edilebilir. Bu vasıflar ise

²⁷⁷ Kelâbâzî, *Doğuş Devrinde Tasavvuf*, s. 201.

²⁷⁸ Muhyiddin İbnü'l-Arabî, *Fütûhât-ı Mekkiyye*, trc. Ekrem Demirli, İstanbul, Litera Yay., 2008, c. VIII, s. 153.

²⁷⁹ Sühreverdî, *Tasavvufun Esasları*, s. 70.

²⁸⁰ Kelâbâzî, *Doğuş Devrinde Tasavvuf*, s. 201.

²⁸¹ Kuşeyrî, *Tasavvuf İlmine Dair Kuşeyrî Risalesi*, 2013, s. 488.

²⁸² Sülemî, *İlk Zâhid ve Sûfiler*, s. 85.

esas olarak rıza ve muhabbetir. Çünkü rıza ve muhabbet, Hakk'ın hem kendisine hem de insana nispet ettiği niteliklerdir: “Allah onları sever, onlar da Allah'ı severler.” (Mâide, 5/54), “Allah onlardan razı olmuş, onlar da Allah'tan razı olmuşlardır.” (Beyyine, 98/8).

3.1. Muhabbet ve Rıza

Cüneyd, rıza ve muhabbetin havf, reca vb. haller gibi olmadığını dile getirir. Çünkü bu gibi haller insanın sadece dünyadaki varlığına ilişen hallerdir, halbuki rıza ve muhabbet sadece dünyada değil ahirette de kuldaki varlıklarını sürdürürler.²⁸³

Cüneyd rızayı, “kulun iradesini terk etmesi” olarak tanımlar.²⁸⁴ Cüneyd'e göre insan, dünyanın asıl olarak dert, gam ve bela yeri olduğunu idrak etmeli ve hoşuna gitmeyen ne varsa başına gelebileceğini kabul etmelidir. Eğer hoşuna giden şeylerle karşılaşırse bunu bir lütuf olarak görmelidir.”²⁸⁵ Ona göre, velâyet mertebesinde olan kişi havf ve reca gibi hallerden sıyrılır, rızaya ulaşmış bir halde ilahi iradeye muvafakat eder:

“Velînin vasıflarından biri de korkusuzluktur. Zira korku, ilerde başa gelecek kötülükleri ya da elden kaçırılacak güzellikleri düşünmekten kaynaklanır. Oysa velî, ibnû'l-vakt'tir, geleceği olmadığı için geleceğe ait korkusu da olmaz. Aynı şekilde onun ümidi de yoktur. Zira ümit de ilerde elde edilebilecek güzellikleri ya da defedilecek kötülükleri düşünmekten kaynaklanır. Onun hüznü de yoktur, çünkü hüznün kalbin yaşadığı bir sıkıntı ve zorluktur. İlahi rızanın ışığı ve ilahi muvafakatin serinliği içinde olan kimsede hüznün ne işi olur! Yüce Allah şöyle buyurmuştur: ‘Allah'ın dostları için ne korku vardır ne de hüzn.’ (Yunus, 10/62)”²⁸⁶

²⁸³ Sühreverdî, a.g.e., s. 623.

²⁸⁴ Kelâbâzî, **Doğuş Devrinde Tasavvuf**, s. 155; Serrâc, **İslam Tasavvufu**, s. 52.

²⁸⁵ Cüneyd şöyle der: “Âlemden gelen şeyler bana kaba gelmez. Çünkü ben asıl olarak dünyanın; dert, gam, bela ve fitne yeri olduğunu kabul etmişim. Âlemin genelde şer olduğunu ve hoşuma gitmeyen ne varsa başıma gelebileceğini kabul etmişim. Eğer hoşuma giden şeylerle karşılaşsam bu bir lütuftur. Değilse başta dediğim gibidir.” İsfahânî, **Hilyetü'l-Evliyâ**, c. VIII, s. 420.

²⁸⁶ Hücvîrî bu ifadeleri Cüneyd'den nakletmektedir. Hücvîrî, **Hakikat Bilgisi**, s. 279. Kuşeyrî ise anonim olarak aktarmaktadır. Tercüme şuradan alınmıştır. Kuşeyrî, **Tasavvuf İlmine Dair Kuşeyrî Risalesi**, 2013, s. 428.

Cüneyd, Allah ve insan arasında hem dünyada hem de ahirette devam ettiğini belirttiği muhabbet ilişkisinin, insanın bu dünyada yaratılmasının öncesinde başladığını düşünür. Hakk'ın insana, olmazdan önce, sevgisini verdiğini söyler.²⁸⁷ Bu açıdan ona göre Hakk'ın insana olan muhabbeti, insanın Hakk'a olan muhabbetinden önce gelir ve esasında insanın Hakk'ı sevmesi Hakk'ın insanı sevmesinin bir tezahürüdür. Çünkü, Hakk'ın sevgisi, sevilen kişiye tesir eder:

“Cüneyd b. Muhammed’e: ‘Muhabbet, zâtî sıfatlardan mı yoksa fiilî sıfatlardan mı?’ diye sorduklarında şöyle dedi: ‘Allah’ın sevgisinin, sevilene açık bir etkisi vardır. Muhabbetin kendisi zâtî sıfatlardandır. Allah’ın evliyâ ve asfiyâya yönelik sevgisi daimdir. Fakat sevilene tesir etmesi fiilî sıfatlardandır. Bunu iyi öğren, Allah seni doğruya iletir.’”²⁸⁸

4. Fenânın Tezahürleri

4.1. Hayret

Sûfiler fenânın kişideki tezahürünün hayret olduğunu ifade etmişlerdir. Cüneyd, ariflerin tevhid konusunda nihayete vardıklarında mutlak bir hayrete dâcâr olduklarını dile getirir.²⁸⁹ Yine Sehl b. Abdullah, marifetin gayesinin dehşet ve hayret olduğunu belirtir.²⁹⁰ Bu bakımdan sûfiler, Allah’a dair marifeti en çok olan kimselerin O’nun hakkında en çok hayret edenler olduklarını ileri sürerler.²⁹¹ İlk dönemden itibaren sûfiler hakikat idrakinin bir tür hayret ile sonuçlandığını söyledikleri gibi İbnü’l-Arabî ve Konevî gibi muhakkik sûfiler de sâlikin ulaştığı bilgi karşısındaki tepkisinin hayret olduğunu belirtmişlerdir.²⁹² Hayret, dehşet ve tahayyur, sûfilerin bu bağlamda kullandıkları kavramlar arasında yer alır.²⁹³

Cüneyd’e göre fenânın sonu, hakikati müşahade etmenin karşı karşıya getirdiği hayret makamıdır. Nitekim Cüneyd’e “bizzat gördün mü ya da müşâhede

²⁸⁷ Abdülkadir, *Resâilü’l-Cüneyd*, s. 32; Ateş, *Cüneyd-i Bağdâdî: Hayatı, Eserleri ve Mektupları*, s. 229.

²⁸⁸ İsfahânî, *Hilyetü’l-Evliyâ*, c. VIII, s. 443.

²⁸⁹ Kuşeyrî, *Tasavvuf İlmine Dair Kuşeyrî Risalesi*, 2013, s. 482.

²⁹⁰ Kuşeyrî, *a.g.e.*, 2016, s. 401.

²⁹¹ Kelâbâzî, *Doğuş Devrinde Tasavvuf*, s. 200.

²⁹² Bkz. Demirli, *İslam Metafiziğinde Tanrı ve İnsan*, s. 164.; Demirli, *Sadreddin Konevî’de Bilgi ve Varlık*, ss. 206-211.

²⁹³ Bu kavramların izahı için bkz. Serrâc, *el-Lüma‘*, s. 295.

ettin mi?” diye sorduklarında “Görsem zındık olurdum, müşâhede etsem hayrete düşerdim. Ama yolunu kaybetmiş bir hayret ve hayretle yolunu kaybetmiş bir vaziyet olurdu” demiştir.²⁹⁴ Cüneyd gibi Zünnûn el-Mısrî de kendisine arifin neyle karşılaştığı sorulunca şu yanıtı vermiştir: “Önce hayret, sonra da acizliği fark edıştır. Sonra ulaşma çabasıdır. Sonra da akıl sahibi olan herkesin varacağı son aşama, yine hayret olacaktır.”²⁹⁵ Zünnûn’un bu manadaki bir başka sözü ise şöyledir: “Allah’ın zatı hakkında tefekkür cehalettir, O’na işaret etmek şirktir, hakiki marifet hayretten ibarettir.”²⁹⁶ Yine sûfilerden birinin şöyle dediği nakledilir: “Müşahede ehlini dehşete düşmüş, hayrete sürüklenmiş, hem gâib hem de hâzır (yani) sırlarıyla gâib, bedenleriyle hâzır görürsün.”²⁹⁷ Bunların yanı sıra Şiblî’nin “ey her şeyi dehşete düşüren” diye nidâ ettiği nakledilir.²⁹⁸

Kaynaklarda iki tür hayretten bahsedilir. Kelâbâzî’ye göre arifin duyduğu ilk hayret, fiillerinin Allah ile vukua gelmesi ve Allah’ın kulu nezdindeki büyük nimetleriyle ilgilidir. Arif bu nimete şükürle mukabele etmesi gerektiğini bilir, bununla birlikte şükrünün Allah’ın verdiği nimete denk olmayacağını da bilir ve dahası şükrün de bir nimet olduğunu, bunun da yine şükrü iktiza ettiğini bilir ki bu da onu hayrete düşürür. İkinci hayret ise Hakk’ın kudreti, azameti, heybeti ve tevhidin uçsuz bucaksızlığı karşısında kişide tezahür eden hayrettir. Kelâbâzî bundan dolayı şöyle denildiğini belirtir: “Tevhidin ötesinde akılların yolunu kaybettikleri hayret vadileri vardır.”²⁹⁹ Cüneyd bu anlamda şöyle demiştir:

“Marifetin nihayeti yoktur. Zira âriflere göre Marûf’un sonu yoktur. Düşüncenin ulaşamadığı, akılların kavrayamadığı, zihinlerin tasavvur edemediği ve görüşün sınırlandıramadığını marifet nasıl kuşatsın? Kullarının en âlimleri, hiçbir şeyin kendisine benzemediği bir zatı idrak etmenin aciziyetini bildiklerinden azametini idrak etmekten veya zatını tavsif etmekten aciz olduklarını ikrar edenlerdir.”³⁰⁰

²⁹⁴ İsfahânî, *Hilyetü’l-Evliyâ*, c. VIII, s. 428.

²⁹⁵ İsfahânî, *a.g.e.*, c. VII, s. 526.

²⁹⁶ Câmî, *Evliyâ Menkıbeleri*, s. 149.

²⁹⁷ Sülemî, *İlk Zâhid ve Sûfiler*, s. 257.

²⁹⁸ Serrâc, *el-Lüma’*, s. 295.

²⁹⁹ Kelâbâzî, *Doğuş Devrinde Tasavvuf*, s. 201.

³⁰⁰ İsfahânî, *Hilyetü’l-Evliyâ*, c. 8, s. 394,396.

Bu nedenle Cüneyd marifetin hakikatının Allah'ın azametinin ihata olunamayacağını ve celalin idrak edilemeyeceğini anlamak olduğunu söyler.³⁰¹ Hz. Ebû Bekir'in bu anlamdaki bir sözüne atıfta bulunur ki bunu tevhid konusunda söylenmiş en değerli söz olarak nitelendirir: “Tesbîh ederim o zâtı ki, halka kendisini tanımada acizlikten başka yol göstermemiştir.”³⁰² Sûfiler insanın varlık sebebinin marifetullah olduğunu söylerken aynı zamanda Allah'ın bilinemez olduğunu mu düşünmüşlerdir? İnsan gerçekte ulaşamayacağı bir gayenin mi peşindedir? Kuşeyrî, Hz. Ebû Bekir'in bu sözü ile Allah'ın bilinemez olduğunu kastetmek istemediğine dikkat çeker. Çünkü sûfilere göre insanın aciziyeti olmayan bir bilgi konusunda değil, var olan bir bilgi konusundadır.³⁰³ Bu anlamda sûfilere göre arifin duyduğu hayret var olan bilgi konusundaki hayrettir. Cüneyd'e göre Marûf'un sonu olmadığı için velîler marifette bir nihayete ulaşamazlar, bununla birlikte marifete en yüksek derecede tanıklık ederler³⁰⁴ ki bunun velîdeki yansıması ise hayrettir. İnsanın marifette bir nihayete ulaşması söz konusu olmadığı için Cüneyd şöyle demiştir: “Aslında bilen de (arif) O'dur, bilinen (marûf) de.”³⁰⁵

4.2. Hürriyet

Cüneyd hayretin yanı sıra arifin en son makamının hürriyet olduğunu belirtir.³⁰⁶ Peki hürriyetin anlamı nedir? Cüneyd'e göre hürriyet, kulun ilahi irade karşısındaki edilgenliğine ilişkin idrakinin -ki bu aynı zamanda tevhidi idraktır- en üst dereceye ulaşmasıdır. Nitekim Cüneyd marifetin en sonunda varılacak noktayı kalbin görmesi, arifin ilahi tasarruf altında bulunduğunu anlayarak herhangi bir tasarrufta bulunmaktan kaçınması olduğunu söyler.³⁰⁷ Sûfilere göre fenâ, insanın öznellik ve özgürlük yanılgısından kurtularak ilahi iradeye tabi olması ve böylece mutlak edilgenlik, yoksunluk ve acizliğine yönelik şuurunun zirveye ulaşmasıdır.³⁰⁸ Sûfiler kulluğun ve hürriyetin anlamının ancak böylesi bir idrake erişen arif, velî ve

³⁰¹ Kelâbâzî, **a.g.e.**, s. 196.

³⁰² Serrâc, **İslam Tasavvufu**, s. 144; Kuşeyrî, **Tasavvuf İlmine Dair Kuşeyrî Risalesi**, 2013, s. 485.

³⁰³ Kuşeyrî, **a.g.e.**, s. 485.

³⁰⁴ İsfahânî, **Hilyetü'l-Evliyâ**, c. 8, s. 394.

³⁰⁵ Kelâbâzî, **Doğuş Devrinde Tasavvuf**, s. 100.

³⁰⁶ Serrâc, **İslam Tasavvufu**, s. 437.

³⁰⁷ Kelâbâzî, **a.g.e.**, s. 196.

³⁰⁸ Başer, “Yükümlü Varlıktan Varlığın Gayesi Olan İnsana: Tasavvufta İnsan Tanımlarının Dönüşümü Üzerine Bir Değerlendirme”, ss. 521-522.

sıddîklerde tahakkuk ettiğini düşünürler. Bu nedenle Kuşeyrî, hürriyetin az sayıda kişinin ulaştığı bir makam olduğuna dikkat çeker.³⁰⁹ Cüneyd’e göre hürriyet, Allah’a kulluğun kemalini ifade eder ve bu açıdan kulluk ve hürriyet aynı anlama gelir:

“Hak’tan başka bir şey seni esir almışken gerçek anlamda O’nun kulu olamazsın. Allah’a hakiki manada kulluk etmede bir kusurun olduğu sürece tam hürriyete eremezsin. Dolayısıyla sadece Hakk’a kul olunca, O’ndan başka her şeye karşı hür olursun.”³¹⁰

Cüneyd kulluğu ve buna bağlı olarak da hürriyeti meşguliyetleri terk etmek ve bütünüyle Hakk’a yönelmek olarak tanımlar.³¹¹ Yine sûfilerden biri de hürriyeti insanın Allah’a kulluktan başka her şeyden azade olması anlamına geldiğini dile getirir.³¹² Ebü’l-Hüseyin en-Nûrî’nin tasavvufu hürriyet olarak tanımlamasının sebebi budur.³¹³ Bundan dolayı sûfilerin zahirde köle gibi görünmelerine karşılık batında özgür oldukları söylenir.³¹⁴ Bu açıdan sûfilere göre fenâ, Tanrı’dan başka her şeyden âzâd olma sürecidir. Hürriyetin tasavvuf terimlerinden biri olduğunu ifade eden Serrâc da bu kavramın Allah’a kulluğu gerçekleştirmenin nihai noktasına işaret ettiğini belirtir ve Allah’a kul olan kimsenin hür olduğuna dikkat çeker.³¹⁵

5. Fenânın Yol Açtığı Sorunların Tashihi

5.1. İbâha

İnsana ilişkin bir gaye vurgusuyla öne çıkan sûfilerin erken dönemde karşı karşıya kaldıkları en önemli sorunlardan biri şuydu: Fenâ bir maksadı ifade ettiğine göre bu süreci tamamlayıp velîlik mertebesine ulaşan kimseler mükellefiyetle ilgili hükümlerden muaf olabilir mi? Vakıa, sûfiler ibâhîlik problemiyle yüzleşmeye başladığında hâlihazırda söz konusu ibâhî tavrı benimseyen çeşitli gruplar mevcuttu. Nitekim fırâk kitapları *ashâbu’l-ibâha* olarak tasnif ettikleri bu zümrelerin tarihinin İslam’dan öncesine uzandığını ve sonrasında da kendilerine taraftar bulduklarını

³⁰⁹ Kuşeyrî, *a.g.e.*, 2013, s. 365.

³¹⁰ Sülemî, *İlk Zâhid ve Sûfiler*, s. 86.

³¹¹ Kuşeyrî, *Tasavvuf İlmine Dair Kuşeyrî Risalesi.*, 2016, s. 283.

³¹² Sülemî, *İlk Zâhid ve Sûfiler*, s. 245.

³¹³ Hücverî, *Hakikat Bilgisi*, s. 105.

³¹⁴ Sülemî, *a.g.e.*, s. 235.

³¹⁵ Serrâc, *İslam Tasavvufu*, s. 437.

kaydetmektedir.³¹⁶ Öyle görünüyor ki ibâhîlik farklı gruplar tarafından temsil edilen köklü bir ortak tavrı yansıtmaktadır. Öyle ki bu tutum kendisini sûfilere nispet eden kişilerce de benimsenmiştir.³¹⁷ Nitekim Hücvîrî, “mülhitler” olarak nitelendirdiği bir taifenin kulun sadece velî oluncaya kadar teklifi hükümleri yerine getirmesi gerektiği, velîliğe ulaştıktan sonra bu hükümlerin kendisinden kalktığını iddia ettiğini dile getirmiştir.³¹⁸ Bu bakımdan Kelâbâzî’nin teklif konusunu ele alırken büyük sûfilerin en yüksek mertebelere ulaşan, sıddîk, arif ve velîlerin dinî hükümleri eda etmede ihmalkâr davranma yetkisine sahip olmadıkları hususunda ittifak ettiklerini belirtme ihtiyacı duyduğu görülmektedir.³¹⁹

Sorunun büyüklüğünü Cüneyd’in düşünceleri üzerinden takip edebilmekteyiz. Kaynaklar söz konusu tâifeden birinin Cüneyd’in yanında marifetten bahsederken aynı iddiayı ileri sürdüğünü nakletmektedir. Buna göre, marifet sahibi olanların ulaştıkları makam sayesinde artık Allah’a yaklaştıracak iyi amelleri terk ettiklerini belirten bu kişiye Cüneyd şöyle karşılık vermiştir:

“Bu söz (belli makamlara ulaşp da kendilerinden) amellerin (yükümlülüğünün) düştüğünü söyleyenlerin sözüdür ve bana göre büyük bir hatadır. Hırsızlık yapan ve zina eden kimsenin durumu, bu sözü söyleyenlerden daha iyidir. Şüphesiz arif billâh kimseler amelleri Allah’tan alırlar ve bunları yerine getirmek suretiyle O’na dönerler. Bin yıl yaşasam, amel etmeme engel olacak bir özrüm olmadıkça, iyi amellerimden zerre kadar eksiltmezdim. Bu husus, benim marifet anlayışımda en keskin ve halimde de en güçlü olan şeydir” demiştir.³²⁰

Nitekim tabakât kitapları Cüneyd’in hayatını namaz, oruç, zikir ve sair ibadetlerle imar ettiğini, yaşamının son anlarına kadar bu halinden hiçbir taviz vermediğini bildirmektedir.³²¹ İbâhî grupların iddialarını çürüten asıl şey sûfilerin

³¹⁶ Bağdâdî, **Mezhepler Arasındaki Farklar**, ss. 206-207.

³¹⁷ “Zâhitlerden bir topluluk, ibadetin kendilerini, ibadetlerden muaf olacakları seviyeye ulaştırdığını, zina ve bunun gibi diğerlerine yasak olan şeylerin kendilerine mubah olduğunu iddia ederler.” Eş‘arî, **İlk Dönem İslâm Mezhepleri**, s. 414, 608.

³¹⁸ Hücvîrî, **a.g.e.**, s. 280.

³¹⁹ Kelâbâzî, **Doğuş Devrinde Tasavvuf**, s. 93.

³²⁰ Sülemî, **İlk Zâhid ve Sûfiler**, s. 86; Sühreverdî, **Tasavvufun Esasları**, s. 100; Kuşeyrî, **Tasavvuf İlmîne Dair Kuşeyrî Risalesi**, 2013, s. 72.

³²¹ Bkz. Kuşeyrî, **Tasavvuf İlmîne Dair Kuşeyrî Risalesi**, 2013, ss. 71-74; İsfahânî, **Hilyetü’l-Evliyâ**, 2015, c. 8, ss. 391-444.

yaşam tarzları olmuştur. Nitekim Kuşeyrî, eserinin sûfilerin tabakâtına ayırdığı bölümünü sonlandırırken hayat hikayelerinin sûfilerin şeriatı tazim konusunda ittifak ettiklerini, riyazeti benimsediklerini, sünnete tam olarak tabi olmadaki hassasiyetlerini, dinî hiçbir hükmü ve ahlakî ihlal etmediklerini ortaya koyduğuna dikkat çeker.³²² Cüneyd'in de ibâhî tutuma kendinden hareketle cevap verdiği görülmektedir. Bu, tasavvufta nazariyenin tabakât üzerinden inşa edildiğinin³²³ önemli örneklerinden biridir.

İbâhî eğilimli kişiler, sûfilerin kulluk ve hürriyete ilişkin bu görüşlerini çarpıtarak, Allah ile kul arasında kulluk devam ettikçe kula yakışanın ubûdiyet ismi olduğunu, fakat kulun Allah'a vasıl olunduğunda artık hür olduğunu ve hür olandan da ubûdiyetin düştüğünü iddia etmişlerdir.³²⁴ Bunun yanı sıra ibadetlerin insanı kendisinden kulluğun gereklerinin kalktığı bir mertebeye ulaştırdığını öne sürerken diğer yandan buna zıt bir şekilde insanın fiillerinde özgür olmadığını bu nedenle kullukla ilgili fiillerin herhangi bir anlamının olmadığını savunarak Cebr görüşünden de destek almışlardır.³²⁵ Bundan dolayı sûfilerin kulun edilgenliğine yönelik ifadeleri de onlar için bir referans haline gelmiştir. Nitekim Cüneyd, Allah'tan başkasının fiilinin olmadığına yönelik bir söylemin yol açacağı sorunlara işaret ederek böyle bir sözün zâhirinin insanın mükellef oluşunu anlamsız hale getirebileceğini dile getirir.³²⁶ Bu bakımdan fiillerin kullardan ayrı olarak sadece Allah'a nispet edildiği mertebeden sakınılması gerektiğini aksi takdirde hiçbir fiilin günah olarak görülemeyeceğini ve böylece de helaka sürüklenebileceğini belirtir.³²⁷

Cüneyd gerçekte tek failin Tanrı olduğunu ve ancak böylesi bir idrakle tevhidinin anlamının kavranabileceğini düşünmesine rağmen ibâhîliğin önüne geçebilmek için çelişkili bir şekilde zaman zaman kulun fiillerine de atıfta bulunur:

³²² Kuşeyrî, **a.g.e.**, 2013, s. 118.

³²³ Demirli, "Tasavvufun Bir Din Bilimi Haline Gelmesi: Ümmi Geleneğin Dönüşme Süreci ve Nesnel Bilim Alanının Genişlemesi", s. 14; Ekrem Demirli, "Kuşeyrî Okumaları, 2.Seminer", 23:00-26:00, erişim: 07 Ocak 2021, https://www.youtube.com/watch?v=q_i_I-7wik.

³²⁴ Serrâc, **İslam Tasavvufu**, s. 503.

³²⁵ Serrâc dinin usûl ve fîrûna ait bilgilerinin azlığı sebebiyle ayn-ı cem konusunda yanılan kişilerin, insanların hareketlerinde irade ve ihtiyar sahibi olmadığını ve bundan dolayı da sorumlu olmadığını ileri sürdüklerini belirtir. Serrâc, **a.g.e.**, s. 503.

³²⁶ Şa'rânî, **el-Yevâkîf ve'l-Cevâhir: İbnü'l-Arabî'nin Görüşleri**, 2019, c. II, s. 1204.

³²⁷ Şa'rânî, **a.g.e.**, 2019, c. I, s. 680.

“Her kapıyı ve her güzel ilmi açan; uğruna sarf edilmiş emektir.”³²⁸ “Vâsıl, Rabbi katında kendisi için gerekli makamı elde eden kimsedir.”³²⁹ “Arifler için ibadet, kralların başındaki taçlardan daha değerlidir.”³³⁰ Hâlbuki Cüneyd’e göre insana ancak ilahi lütuf sayesinde kapılar açılır ve insanda ortaya çıkan her fiili kula yönelik bir ihsandır. Nitekim velâyet düşüncesini ele alırken Cüneyd’in kulun edilgenliğine ilişkin ifadelerine yer vermiştik. Burada şu ifadesine dikkat çekeceğiz:

“Tevhid, mahlukatın bütün hareket ve sükunlarının sadece Allah’ın fiili olduğunu, bu konuda O’nun ortağı olmadığını bilmendir. İşte bunu bildiğin zaman Allah’ı birlemiş olursun.”³³¹

İbahilik sorunu sûfileri Mu‘tezile ve Cebriye arasında bir pozisyon benimseyerek insanın sorumluluğu ve zorunluluğunu aynı anda savunan bir yaklaşımı benimseye sevk etmiştir.³³² Bu gerilimin sûfilerin üzerindeki etkileri bilhassa haller ve makamlar bahsinde belirgin bir hal alır. Gerçekte her şeyin Allah’ın lütfu olduğunu düşünen sûfilerin, hallerin ilahi vergi, buna karşılık makamların ise kulun çabası olduğunu söylediklerini görürüz.³³³

İnsanın zorunluluk ve sorumluluk arasındaki ikilemi Cüneyd’in sözlerinde de kendisini ele verir:

“Kim emek sarf ederek kavuşacağını düşünürse niyet etmiş olur, kim emek sarf etmeden (inayet sayesinde) kavuşacağını düşünürse temenni etmiş olur. Öğrenen ve hakikati öğrenmeye çalışanı, Allah hidayete kavuşturur. Zira Hz. Peygamber ‘Her şey yaratıldığı amaca yönlendirilir’ buyurmuştur.”³³⁴

Cüneyd bir şiirinde insanın dilemmasını veciz bir şekilde şöyle dile getirir:

“Sevdiğinin büyük suçunu yüklen,
Mazlum olsan dahi, ‘ben zalimim’ de.”³³⁵

³²⁸ İsfahânî, *Hilyetü’l-Evliyâ*, c. VIII, s. 406; Sülemî, *İlk Zâhid ve Sûfiler*, s. 87.

³²⁹ Sühreverdî, *Tasavvufun Esasları*, s. 642.

³³⁰ İsfahânî, *a.g.e.*, c. VIII, s. 394.

³³¹ Kuşeyrî, *Tasavvuf İlmine Dair Kuşeyrî Risalesi*, 2013, s. 27.

³³² Başer, *Şeriat ve Hakikat*, s. 106.

³³³ Bkz. Kuşeyrî, *Tasavvuf İlmine Dair Kuşeyrî Risalesi*, 2013, ss. 124-125.

³³⁴ İsfahânî, *Hilyetü’l-Evliyâ*, 2015, c. VIII, s. 414.

³³⁵ İsfahânî, *a.g.e.*, 2015, c. VIII, s. 417.

Tevhîde ilişkin düşünceleri Cüneyd'i tek gerçek öznenin Tanrı olduğu fikrine götürürken ibâhîlik sorunu ise kulun fiillerine vurguda bulunmaya sevk etmiştir. Bu bakımdan Cüneyd, insanın mükellefiyeti ile edilgenliğini aynı anda savunan bir tutum sergilemiştir.

5.2. Hulûl ve İttihâd

Fenâ hali, hulûl ve ittihâdla mı sonuçlanır? Sûfilerden bir kısmı fenâ halini beşerîyetten bütünüyle fani olma şeklinde yorumlayarak Tanrı'nın beşerîyetten arındırdığı bedenlere hulûl ettiğini savunmuşlardır.³³⁶ Hulul iddiası ibahî tutumla yakından ilişkilidir. Nitekim Eş'arî, zahidler arasında Allah'ın bedenlere hulûl ettiğini söyleyen kimselerin bulunduğunu ve bunların insana hiçbir şeyin farz olmadığını ve mâbuda ulaşıldığında ibadetin gerekli olmadığını öne sürerek şer'î kurallardan uzak durduklarını belirtir.³³⁷ Sûfilerin içerideki muhaliflerini oluşturan hulûli ve ibahî eğilimlerin bu iddialarının temelinde ruh telakkileri yer alır. Hücvîrî, Hulûlîler'in ruha “ezeli olan ilahın ruhu” adını verdiklerini söyler ve onların bu ruhun kadîm olduğunu, âlemde fail ve müdebbir olanın sadece bu ruh olduğunu ve bir şahıstan diğerine intikal ettiğini iddia ettiklerine dikkat çeker.³³⁸ Ayrıca tasavvuf yolunda olduklarını söylemelerine rağmen gerçekte batıl üzere olduklarını belirttiği bu kimselerin fenâ ve bekâyı da ruh ile ilişkilendirdiklerini dile getirir.³³⁹

Kelâbâzî, bu iddiaların önüne geçmek için tevhid konusunu ele alırken önde gelen sûfilerin Allah hakkında hulûl ve ittisalden, dokunmaktan ve girmekten bahsedilemeyeceği üzerinde görüş birliğinde olduklarının altını çizer.³⁴⁰ Sûfilerin ittisal hususundaki görüşlerini açıklarken de ittisalin kulun Allah'tan başka her şeyden ayrılması anlamına geldiğini ifade ederek sûfilerin bu yöndeki sözlerini aktarır. Kelâbâzî'nin hulûl ve ittisalin yanı sıra dokunmayı da ayrıca belirtmesi ilgi çekicidir. Eş'arî'nin verdiği şu bilgi Kelâbâzî'nin kaygısının nedenini ortaya koymaktadır: “Zahidlerden bazıları Allah'ın dünyada kucaklaşmasını, dokunmasını

³³⁶ Serrâc, **İslam Tasavvufu**, ss. 509-510.

³³⁷ Eş'arî, **İlk Dönem İslâm Mezhepleri**, s. 56.

³³⁸ Hücvîrî, **Hakikat Bilgisi.**, s. 324.

³³⁹ Hücvîrî, **a.g.e.**, s. 327.

³⁴⁰ Kelâbâzî, **a.g.e.**, s. 64.

ve O'nunla birlikte oturulmasını câiz görürler. Bununla birlikte bizim Allah'a dokunmamızı da câiz görürler.”³⁴¹

Sûfîlerin sürekli dile getirdikleri “Allah’la beraber olmanın” (*maallah*) gerçekte ne anlama geldiğinin büyük bir sorun teşkil ettiği açıktır. Bu sebeple Cüneyd, kendisine Allah’a yakın olmak hakkında sorulduğunda bunun birleşme (*iltizâk*) olmayan bir yakınlık olduğu yanıtını vermiştir.³⁴² Yine bir başka ifadesinde bu konudaki ithamların önüne geçmek için Allah ile birlikte olmanın şu anlamlarına dikkat çeker:

“Birincisi peygamberlerle beraber olmasıdır ki bunun anlamı yardım ve zafer demektir. Nitekim Hz. Musa ve Hz. Harun’a hitaben “ben sizlerle birlikteyim, işitir ve görürüm” (Tâhâ, 20/46) buyurmuştur. Diğer ise avâm-ı nas ile beraber olmadır ki, bunun anlamı da Allah’ın onları ilmi ile ihata etmesidir. Bu manada Yüce Allah şöyle buyurmuştur: “Üç kişi gizlice konuştukları zaman muhakkak onların dördüncüsü Allah’tır.” (Mücadele, 58/5) ³⁴³

Fenâ konusundaki söz konusu iddialara karşılık Cüneyd, eşi benzeri ve dengi ortağı olmayan Allah’ın, eşi benzeri bulunan bir varlık ile ittisal etmesinin kesinlikle mümkün olmadığını belirtir ve bunun son derece yanlış bir düşünce olduğunu vurgular. O, insan ve Allah arasındaki ilişkinin bir yakınlık ilişkisi olduğuna dikkat çeker ve bu yakınlığın da O’nun lütuf ve ihsanı ile gerçekleştiğini ifade eder. Bu yakınlığı akıl ya da hayal ile kavramanın mümkün olmadığını, sadece yakîn ve iman tahakkukuyla buna işaret edebileceğini belirtir.³⁴⁴ Cüneyd, Allah’a yakınlık hakkında şöyle der: “Yakınlığı uzak, uzaklığı yakındır. Yakınlığı şaşkınlık vericidir.”³⁴⁵

³⁴¹ Eş’arî, **İlk Dönem İslâm Mezhepleri**, s. 414.

³⁴² Şa’rânî, **Tabakâtü’l-Kübrâ**, s. 122.

³⁴³ Kuşeyrî, **Tasavvuf İlmîne Dair Kuşeyrî Risalesi**, 2013, s. 29.

³⁴⁴ Kuşeyrî, **Tasavvuf İlmîne Dair Kuşeyrî Risalesi**, 2013, s. 28.

³⁴⁵ Serrâc, **İslâm Tasavvufu**, 424.

ÜÇÜNCÜ BÖLÜM

CÜNEYD-İ BAĞDÂDÎ’NİN VELÂYET ANLAYIŞI

1. Velînin Özellikleri

1.2. İlahi İnayete Mazhar Olmak

Velîliğin ilahi seçkiye bağlı olduğu kabulü sûfilerin haller ve makamlar başta olmak üzere tasavvufun bütün meselelerindeki düşüncelerini belirleyen kulun Tanrı karşısındaki edilgenliği ilkesinin bir tezahürüdür.³⁴⁶ Cüneyd, “hiç amel yapmadan Hak bağış ve ihsanda bulunur mu” sorusuna verdiği şu yanıtta bu ilkeyi açık bir şekilde dile getirir: “Her amel öyledir, yani her amel Hak’tan bağış ve ihsandır ve O’nun tevfiğiyle olur.”³⁴⁷ Bu anlamda velîlik de kulun fiillerinin değil, Hakk’ın kula yönelik ihsanın bir neticesidir. Cüneyd’in şu cümlesi de hem sûfilerin kulun edilgenliğine ilişkin kabullerinin bilgi konusundaki belirleyiciliğine işaret etmesi, hem de nedenselliğin reddine yönelik düşüncelerini kesin bir şekilde ifade etmesi bakımından önemlidir: “Eğer bahsettiğim ilim kendimden olsaydı, tükenirdi. Ama Hak’tan geldi, Hakk’a gider. Belki de kavmin lideri en rezilleridir, diye kalbime düşmüştür.”³⁴⁸

Cüneyd’e göre Allah, peygamberler gibi velîleri de kendisi için seçmiş, kendi gözetiminde yetiştirmiş ve onlara kendisinden bir muhabbet vermiştir. Görüldüğü gibi insanın kemaline ilişkin bütün sürecin fâili Tanrı’dır. Cüneyd velîler için dile getirdiği bu vasıfları çeşitli ayetlerden almıştır: “*Seni kendim için seçtim*” (Tâhâ 20/41); “*Gözetimimde yetişesin diye*” (Tâhâ 20/39); “*Sana kendimden bir sevgi*

³⁴⁶ Sûfilerin bilgi görüşlerini belirleyen ilkelerden biri olarak kulun edilgenliği düşüncesi için bkz. Başer, **Şeriat ve Hakikat**, ss. 151-155.

³⁴⁷ Câmî, **Evliyâ Menkıbeleri**, s. 205. Cüneyd’in buna benzer başka bir ifadesi de şöyledir: “Yanımda bir dilenci durdu, ona sordum: “Bir filim beni harekete geçirdi” dedi. Ona şöyle dedim: “Hayır! Allah’ın sendeki fiili seni harekete geçirdi, bu da şükretmeni gerektirir.” İsfahânî, **Hilyetü'l-Evliyâ.**, c. VIII, s. 416.

³⁴⁸ İsfahânî, **a.g.e.**, c. VIII, s. 407.

verdim” (Tâhâ 20/39).³⁴⁹ Kur’an’da peygamberler için zikredilen bu özellikleri Cüneyd velîlere de teşmil ederek daha geniş bir çerçevede değerlendirir.

1.2. Bilgide Yetkinlik ve Kesinlik

Bilgide kesinlik meselesi düşünce tarihinin en büyük problemlerinden biri olmuş ve hakikat araştırması yapan bütün disiplinler ancak bilgide kesinlik iddiası ile büyük düşünce gelenekleri arasındaki yerini alabilmiştir. İslam düşünce geleneğinde böyle bir iddia ile ortaya çıkan ilk teorik disiplin ise kelamdır.³⁵⁰ Tasavvuf bir din bilimi olarak teşekkül etmeye başladığında kelim, nazar ve istidlal yöntemiyle insan, âlem ve Tanrı hakkında kesin açıklamalar yapan bir disiplin olma iddiasıyla teşekkülünü tamamlamıştı. Bu bakımdan sûfiler Tanrı’ya ilişkin kesin bilgiye ulaştıran bir yönteme sahip oldukları iddiasıyla bir taife haline geldiklerinde kesin bilgi iddiasında bulunan bir grup hâlihazırda mevcuttu. Sûfilerin bu iddialarının kelamcılar tarafından ne ölçüde ciddiye alındığı tartışmalı olsa da dinî düşünce geleneğine sonradan eklemlenen sûfiler kelamcılarının kesinlik iddiasıyla yüzleşmek zorunda kalmış ve başından beri de eleştiriler yöneltmişlerdir.³⁵¹ Sûfilerin imamı olarak Cüneyd’in de bu konuda eleştiriler getirdiği kaydedilmiştir.

Cüneyd, fakihlerin ve kelamcılarının bilgilerinin şüpheden azade olmadığını düşünür. Ona göre velîler hariç ilim sahipleri ne fûrûda ne de usulde bir kesinliğe ulaşabilmiştir. Cüneyd fûrûda tevil³⁵² ihtimalinin olduğuna, usulde ise delili inceleyen kimsenin nefisinden veya başka bir şeyden kaynaklanan şüpheden dolayı delilin de töhmet altında kaldığına dikkat çeker. Velîlerin tamamı ise basîret ehli ve ilimlerinin tamamının da hakka’l-yakîn türünden olduğunu ifade eder. Cüneyd’e göre velîlerin bilgisi kalpte tam olarak yerleşir ve hiçbir şey onu bulunduğu yerden sarsamaz.³⁵³ Bu bakımdan Cüneyd şöyle der: “Sâdık mürid, âlimlerin ilminden

³⁴⁹ Suad Hakim, *Tâcü’l-Arifin: Cüneyd-i Bağdâdî*, s. 232.

³⁵⁰ Bkz. Türker, *İslam Düşünce Gelenekleri*, s. 19 vd.

³⁵¹ Sûfilerin söz konusu eleştirileri ilim ve marifet arasında yaptıkları ayrım üzerinden takip edilebilir. Bkz. Başer, *Şeriat ve Hakikat*, s. 172.

³⁵² Cüneyd, İbrahim el-Mâristânî’ye yazdığı bir mektupta da ilim mensuplarını teville meylettikleri için eleştirir: “Hakikatleri eğip bükmekten sakın. En sağlam delillerle karar ver. Tevil, ayakların üzerinde duramadığı saf suya benzer, ilim mensuplarından ve fazilet ehli olarak bilinen birçok kişi, teville meylettikleri ve düşüncelerini istila ettiği için helak olmuşlardır. Onlar bu konuda değişik görüşlere sahiptirler.” İsfahânî, *Hilyetü’l-Evliyâ*, c. VIII, s. 540.

³⁵³ Şa‘rânî, *el-Yevâkît ve’l-Cevâhir: İbnü’l-Arabî’nin Görüşleri*, c. II, s. 1172.

müstağnidir.”³⁵⁴ Nitekim Cüneyd yakîni değişmeyen, bozulmayan, başkalaşmayan bir ilmin kalpte karar kılması olarak tanımlar.³⁵⁵ Yine bir başka ifadesinde de yakînin şüphenin ortadan kalkması anlamına geldiğini belirtir.³⁵⁶

Cüneyd’in bir yöntem eleştirisi³⁵⁷ yaptığı açıktır: Kişi nefsinden kaynaklanan şüphe ve düşüncelerden arınmasını sağlayan bir yöntem takip etmediği sürece kesin bilgiye ulaşamaz. Cüneyd’in yöntem eleştirisi olarak değerlendirilebilecek bir başka ifadesi ise şöyledir:

“Biz tasavvufu dedikoduyla elde etmedik. Fakat aç kalarak, dünyayı terk ederek, alıştığımız ve hoşlandığımız şeylerden bağımızı kopararak elde ettik. Çünkü tasavvuf, Allah Teâlâ ile olan muamelenin saf olmasıdır. Bunun aslı ise dünyaya karşı zühddür.”³⁵⁸

Sûfilere göre velîleri kesin bilgiye ulaştıran yöntem tasfiye ve mücahededir. Cüneyd’in şu ifadeleri yöntemi özetler niteliktedir:

“Şunu bil ki; sende marifetullah geliştikçe, kalbin bununla doldukça, her şeyden bağını keserek göğsün ferahladıkça, Allah’ı zikretmek için gönlün yoğunlaştıkça ve düşünceni Allah’a teksif edince; senin varlığın yok olur, sendeki tasavvurlar silinir, bilgilerin Allah ile aydınlanır. İşte o zaman hakikat bilgisi sana görünür.”³⁵⁹

Nitekim Cüneyd velîlerin emir ve yasakları hakkıyla yerine getirerek, bütün vakitlerde takva üzere bulunarak, Allah’ı her şeye tercih ederek, yüce ahlaki davranışlara uygun davranarak ve Allah ile herhangi bir yakınlık sağlamayan şeylerden uzak kalarak tevhide en üst derecede şahitlik ettiklerini söyler. Ona göre velîler böylece bir nihayete ulaşmaksızın marifetin en üst derecesinde bulunurlar. Cüneyd velîleri kemale ulaştıran şeyin marifeti kalplerinde, Allah’ın kadrinin ve celalinin, etkin kudretinin, geniş ilminin, cömertlik ve kereminin şuuruyla taşımaları olduğunu belirtir.

³⁵⁴ İsfahânî, *Hilyetü’l-Evliyâ*, c. VIII, s. 419.

³⁵⁵ Kuşeyrî, *Tasavvuf İlmine Dair Kuşeyrî Risalesi*, 2016, s. 264.

³⁵⁶ Kuşeyrî, *a.g.e.*, s. 264; Kelâbâzî, *Doğuş Devrinde Tasavvuf*, s. 156; Serrâc, *el-Lüma‘*, s. 69.

³⁵⁷ Sûfilerin yöntem eleştirileri için bkz. Başer, *Şeriat ve Hakikat*, ss. 203-207.

³⁵⁸ Sülemî, *İlk Zâhid ve Sûfiler*, s. 85.

³⁵⁹ İsfahânî, *a.g.e.*, c. VIII, s. 443.

1.3. Bilgi-Eylem İlişkisinde Bütünlük

Sûfilere göre velî yani yetkin insandan söz etmek her şeyden önce bilgi-eylem ilişkisinde bütünlüğe ulaşmış bir insandan söz etmek demektir. Onlara göre velîlerin bilgilerini kesin kılan şey de bilgileriyle eylemleri arasındaki bu bütünlüktür. Sûfiler kelam ve fıkıh gibi disiplinlerin takip ettikleri yöntemin bütünüyle teorik olması nedeniyle insanı böyle bir bütünlüğe dolayısıyla da kemale ulaştırmada yetersiz olduğunu öne sürmüşlerdir. Bunun anlamı bilgi-eylem ilişkisinde bütünlüğe ulaşan velîlerin söz konusu dinî ilimlerin böyle bir bütünlükten yoksun âlimlerinden daha yetkin olduklarıdır. Cüneyd pek çok mektubunda bilgi-eylem ilişkisini konu edinir ve âlimlerin bildikleriyle amel etmeyişinden yakındır. Sözgelimi Yusuf b. Hüseyin er-Râzî'ye (ö. 304/916) yazdığı mektupta bilgiyi talep edenlerin çok olmasına rağmen doğru bir niyetle arayanların oldukça az olduğuna şahitlik ettiğini dile getirir. Doğru niyetin ise amel etmek üzere bilgiye yaklaşmak olduğunu kaydeder.³⁶⁰ Yine Amr b. Osman el-Mekkî'ye (ö. 297/910) gönderdiği uzunca bir mektubunu tamamıyla bilgi-eylem ilişkisine hasrederek bildikleriyle amel etmeyen “âlim” ile bilgi eylem ilişkisinde bütünlüğe ulaşmış “hakîm” tipini karşılaştırır. İlimleriyle amel etmeyi terk eden zahir âlimlerine karşılık velîlerin bilgilerini amelle ve sıhhatli bir hal ile tahkim ettiklerini belirtir. Dahası bilgisini eylemle desteklemeyen bu kimselerin durumlarını bir tür sekr olarak değerlendirir ve ilmi elde ettikten sonra teville sapmamaları ve amelden alıkoyan dünyevi ilgilerden arınarak bu gaflet ve bilinçsizlik halinden kurtulmaları (*sahv*) gerektiğini ifade eder.³⁶¹

Cüneyd, bütün muhtevasını bilgisini amel ile desteklemeyen kimselere yönelttiği eleştirilerinin³⁶² oluşturduğu bir mektubunda da peygamberlerin ve velîlerin bilgi ve amellerindeki bütünlüğe dikkat çeker. Allah'ın ilim ve marifetle diğerlerine üstün kıldığı insanların, fiilleriyle sözlerini tasdik etmeleri ve kendisine

³⁶⁰ Abdülkadir, **Resâilü'l-Cüneyd**, s. 27; Ateş, **Cüneyd-i Bağdâdî: Hayatı, Eserleri ve Mektupları**, s. 219.

³⁶¹ Bkz. Abdülkadir, **a.g.e.**, ss. 8-23; Ateş, **a.g.e.**, ss. 193-214.

³⁶² Cüneyd'in bazı ayetlere getirdiği yorumlarda da bu konudaki tavrını ortaya koyar. Sözgelimi “Sana okutacağız ve asla unutmayacaksın” (A'lâ, 87/6) âyeti sorulduğunda şöyle demiştir: “Sana Kur'an'ı tilavet ettireceğiz, onunla amel etmeyi unutma.” “Kitapta olanları okumamışlar mıydı?” (A'râf, 7/169) âyetini sorduklarında ise şu yanıtı vermiştir: “Kitabın içinde olanlarla amel etmeyi bıraktılar.” İsfahânî, **Hilyetü'l-Evliyâ**, c. VIII, ss. 420-421.

tâbi olanlara örnek olarak görevlerini tamamlamaları gerektiğini dile getirir ve böyle yapmayan kişileri sert bir şekilde eleştirir:

“...Kardeşim! Bir kişinin yapmadığı, etkisini ve izini izhar etmediği bir işi başkasına teklif etmesi yakışık alır mı? Söyleyen kişinin hakikaten o işi yerine getirmemiş olması ve bütün yaptıklarının o sözüne uygun olmaması yakışır mı? Zühde davet edip dünya sevgisinin izini taşıyan, amelinde ciddiyetle emrolunduğu halde ihmal eden, içtihadı çağrıldığı halde müctehidlerden olmayan kişi müfteridir. Muhakkak anlattıklarını dinleyenler azalır, yaptıklarını gördükçe kalpler ondan nefret eder. Kendi hevasına tâbi olmak için ayetleri tevil edenlere delil olur. Dünyayı ahirete tercih edenlere kolaylık sağlamış olur...”³⁶³

Cüneyd’e göre bilginin etkili hale gelerek insanı kemale ulaştırması ancak amellerle mümkündür:

“İlimle tanışıp ona intisap etsen ve ilim ehlinden olsan bile; ona karşı yapman gerekeni yapmadıkça, nurunu göremezsin. Sana görüntüsü ve ağırlığı kalır. Bu ilim senin lehine değil, aleyhine olur. Bu da ilmin kullanılması gerektiğini gösterir, ilim kademe kademe pratiğe dökülmezse bereketi kaçar.”³⁶⁴

Bundan dolayı Cüneyd, sûfilerin usûl konusunda beş şey üzerinde ittifak ettiklerini belirtir: “Gündüzleri sâim (oruçlu), geceleri kâim (namazda) olmak, ihlâsla amel, îfâsı süresince amellere dikkat ve titizlik, her hâlükârda Allah’a tevekkül.”³⁶⁵ Nitekim Cüneyd velîlerin kendilerini ameale hasrettiklerine dikkat çeker:

“Amellerini sırf Allah için yapmaya gayret eder. Güzel fiilleriyle O’nun rızasını talep eder. Kendisine dünyalık verenden dünyayı kabul etmez. Ne kadar çok ve kıymetli olursa olsun davet edildiği dünya malına asla iltifat etmez. Az ve helal olanla yetinir. Şüpheli şeylerden kaçınır. Hatta açıkça helal olanı bile terk eder. Dünya malında ve dünyaya davet edilmiş olduğu her hususta zühdü tercih eder. Meşakkat ve ibadete sarılır.”³⁶⁶

³⁶³ İsfahânî, **a.g.e.**, c. VIII, s. 401.

³⁶⁴ İsfahânî, **Hilyetü’l-Evliyâ**, c. VIII, s. 418.

³⁶⁵ Serrâc, **İslam Tasavvufu**, s. 251.

³⁶⁶ Abdülkadir, **Resâilü’l-Cüneyd.**, s. 19; Ateş, **Cüneyd-i Bağdâdî: Hayatı, Eserleri ve Mektupları**, s. 209.

Cüneyd'e göre amellerin müessir olması nefsin meylettiği her şeyden yüz çevirmeye, dünya sevgisinden ve buna bağlı zaafılardan arınmaya ve dünyevi alakaları kesmeye bağlıdır. Esasında ona göre bu tasfiye eylemi sadece amellerin müessir olması için değil aynı zamanda amellerin geçerliliği için de zorunludur. Nitekim Cüneyd'e namazın farzlarını sorulduğunda şu cevabı vermiştir: “Dünyevî bağları koparmak, dikkati toplayarak huzur-ı ilâhîye durmak.”³⁶⁷ Cüneyd'in burada bir fıkıh eleştirisi yaptığı açıktır. Çünkü fıkıhta vakit, niyet, kıble, rükû', secde vb. gibi şartlar yerine getirildiğinde ibadetin geçerliliği sorgulanmaz. Fakat sûfilere göre ihlasın eşlik etmediği bir namaz varlık değerini yitirir.³⁶⁸ Cüneyd verdiği cevapta fıkıhta namazın rükünlerinden biri sayılan niyeti, biçimsel anlamının ötesine geçirerek, idrak ve niyeti tek bir noktaya odaklama anlamındaki cem-i himmet kavramına dönüştürmüştür. Bundan dolayı o, velîlerin düşüncelerini bütünüyle Allah'a teksif ettiklerini dile getirir:

“Onlar Allah ve Rasûlünün dâvet ettiği rahmet rüzgârlarıyla nefes alarak süratle kendilerini işgal eden boş alâkaları yok etmeye koştular. Meşakkatlere göğüs germenin acılığını tattılar. Allah rızası için muamelelerinde doğru oldular, Allah'a yöneldiklerinde tam manasıyla edepli oldular. Bu yüzden musibetleri önemsemediler. Elde etmek istediklerinin kıymetini bildiler. Himmet ve gayretlerinin, Allah'tan başka bir şeye yönelmesine mâni oldular. Hiçbir şekilde yok olmayacak, el-Hayy olan Allah'ta hayat buldular.”³⁶⁹

Cüneyd'e göre velî, bütün düşüncesini Allah'ta toplayan ve bilgisini amelle tahkim ederek kesinliğe ulaşan kimsedir. Ona göre ancak böyle bir kimse insanlara rehberlik ve önderlik yapmaya ehil olabilir.

³⁶⁷ Sühreverdî, *Tasavvufun Esasları*, s. 402.

³⁶⁸ Cüneyd bu anlamda şöyle demiştir: “Sözün kalpte olduğunu bildiğim zamandan beri otuz senelik namazımı kaza ettim. İlk tekberi kaçırmayalı yirmi yıl oldu. Şöyle ki, eğer bir namazda dünya düşüncesi hatırımdan geçse, kaza eder, ahiret ve cennet düşüncesi geçse ona da sehv secdesi yapardım.” Attâr, *Tezkiretü'l-Evliya*, s. 455. Yine Ebu Tâlib el-Mekki de şöyle der: “Kulun amelleri salih kılacak şeylerle, onları ifsad edecek afetleri bilmesi ona farz kılınmıştır. Bunun sebebi de amellerde ihlasın farz kılınmasıdır.” Ebû Tâlib Mekki, *Kalplerin Azığı*, c. II, s. 8. Sehl b. Abdullah ise şöyle demiştir: “İlmin tamamı dünya içindir. Ahiret için olansa o ilimle yapılan amellerdir. Ameller de ihlas olmadıkça tamamen hebadır.” Mekki, *a.g.e.*, c.II, s. 97.

³⁶⁹ Sühreverdî, *Tasavvufun Esasları*, s. 24.

1.4. İnsanlara Kılavuzluk

Cüneyd'in düşüncesinde velîler peygamberlerin bilgilerini tevarüs eden kimseler oldukları gibi peygamberane bir misyona da sahiptirler. Nitekim Cüneyd velîleri şöyle nitelendirir: Yol gösterici imamlar, nasihat edenler, insanların en hayırlıları, iyilik ve takva sahipleri, seçilmişler, bahtiyar olanlar, necipler, önderler, büyükler, yumuşak huylular, cömertler.³⁷⁰

“Allah onları hakka delâlet eden yayılmış sancaklar, dikilmiş hidayet fenerleri, insanların kendisinden yürüyecekleri geniş yollar kılmıştır. Onlar Müslümanların alimleri, müminlerin imamları, müttakîlerin emîrleridirler. Dinî sıkıntılardan onlara uymakla kurtulunur, cehâlet karanlıklarından onların ilim nûrlarıyla yol bulunur. Allah onları kullarına rahmet, halkından dilediği kimselere bereket kılmıştır. Onlar vasıtasıyla Allah cahili âlim, gafili zâkir, şüpheciyi de irşad eder. Onlar ömürlerini güzel ve faydalı işler yapmakla geçirmiş, böylelikle kendilerinden sonrakilere unutulmaz hatıralar ve parıldayan nurlar bırakmışlardır. Kim onların nurundan istifade ederse aydınlanır, kim onların yolunu takip ederse hidayete erer, kim onların ahlâkıyla ahlâklanırsa mesut olur ve asla ümitsizliğe düşmez.”³⁷¹

Cüneyd'e göre bir velî için en değerli ibadet insanlara kılavuzluk yaparak onlara yol göstermesidir. Nitekim o, her zaman ve her yerde Allah katında en faziletli kişinin, yaptığı sağlam yapan, Allah'ın sevdiği şeylerin peşinden koşan ve insanlara en çok faydası olan kimse olduğunu dile getirir.³⁷² Çünkü peygamberlerin gönderildikleri kavimlere karşı takip ettikleri metot budur ve velîlerin de böyle olması gerekir. Bundan dolayı Cüneyd, dostlarına yazdığı pek çok mektupta onlardan insanlara yönelmelerini ve rehberlik yapmalarını ister. Ebû Bekir el-Kisâî'ye (ö. ?) yazdığı mektuptaki şu tavsiyede bulunur:

“Halk, içlerinde yük devesi bulunmayan, şaşkın develer gibidir. Âlimler ve hikmet ehli kişiler, Allah'ın toplumlara kullar için sunduğu bir rahmettir. Başkalarına rahmet olmak üzere çalış! Eğer Allah seni, nefsine karşı bir belâ

³⁷⁰ Abdülkadir, **Resâilü'l-Cüneyd**, s. 20; Ateş, **Cüneyd-i Bağdâdî: Hayatı, Eserleri ve Mektupları**, s. 210.

³⁷¹ Abdülkadir, **Resâilü'l-Cüneyd**, ss. 20-21; Ateş, **Cüneyd-i Bağdâdî: Hayatı, Eserleri ve Mektupları**, ss. 210-211. Tercüme şuradan alınmıştır: Karamustafa, “Cüneyd-i Bağdâdî'ye Göre Velâyet”, s. 289.

³⁷² İsfahânî, **Hilyetü'l-Evliyâ**, c. VIII, s. 448.

(imtihân) yapıp halkın önüne çıkarır ve onlara durumlarına göre senin kalbinden hitap ederse, onlar için de senin için de daha iyi olur.”³⁷³

Yine İbrâhim el-Mâristânî’ye (ö. ?) yazdığı mektupta da benzer bir tutum sergiler:

“...Senin Allah’ın daveti konusunda onlara önder kurtarıcı olmak yakışır. Âlimlerin görevi budur. Hikmet ehlinin durduğu yer burasıdır. Allah’ın en çok sevdiği insanlar, O’nun kullarına en çok faydası olan ve bütün mahlûkata en geniş hizmeti olanlardır.”³⁷⁴

Cüneyd’den nakledilen bazı rivayetlerden onun gençlik yıllarında uzleti tercih ettiği anlaşılmaktadır:

“Hâris b. Esed el-Muhâsibî’ye devamlı, “uzletim ve ünsiyetim varken, seni beni insanlara ve sokaklara çıkarıyorsun” derdim, o da bana şöyle cevap verirdi: “Her zaman uzlet ve ünsiyet diyorsun, insanların yarısı bana yaklaşmak istese onlarla ünsiyet kuramam, diğer yarısı da benden kaçsa yalnız kalmaktan korkmam.”³⁷⁵

Bununla birlikte sonraki dönemlerde Cüneyd’in düşüncesi uzlet ile birliktelik arasındaki dengede karar kılmıştır. Onun düşüncesindeki bu dönüşümde hocaları Muhâsibî ve Serî es-Sakatî (ö. 251/865) etkili olmuş olmalıdır. Serî’nin de Cüneyd’i insanlara yönelmeye teşvik ettiği kaydedilmektedir: “Serî bana her zaman meclis kurup halka nasihat etmem gerektiğini söylerdi.”³⁷⁶ Cüneyd’in gençlik yıllarında uzleti tercih etmesinin nedeni kendisini halkın karşısına çıkma konusunda yeterince ehil görmemesi olabilir. Nitekim bu anlamda şöyle demiştir. “Abdaldan otuz kişi, ‘Senin halkı Hakk’a davet etmen uygundur’ diye işaret etmeden vaaz edip halka hitap etmedim.”³⁷⁷

Cüneyd’e göre velînin bir yönü Allah’a diğer yönü ise insanlara dönük olmalıdır. Bu durumu şöyle ifade eder:

³⁷³ Serrâc, **İslam Tasavvufu**, s. 277; Ateş, **a.g.e.**, s. 299. Abdurrahman Câmî’nin verdiği bilgiye göre Ebu Bekir Kisâî, Cüneyd’e bin mesele hakkında soru sormuş, o da hepsinin cevabını yazmış ve ona göndermiştir. Bununla birlikte Ebu Bekir Kisâî ölümü yaklaşması üzerine bunları imha etmiştir. Câmî, **Evliyâ Menkıbeleri**, ss. 254-255.

³⁷⁴ İsfahânî, **a.g.e.**, c. VIII, s. 540.

³⁷⁵ İsfahânî, **Hilyetü’l-Evliyâ**, c. VIII, ss. 390-391.

³⁷⁶ Abdurrahman Cami, **Evliyâ Menkıbeleri**, s. 202.

³⁷⁷ Attâr, **Tezkiretü’l-Evliya**, s. 453.

“...O kimse halktan uzak kalarak halvette ibadetle meşgul olmakla halka ilmi yayma arasında bulunur. Allah’ın fütuhâtı içinde kendinî amele verir. Allah Teâlâ’ya hizmete devamında bir karşılık beklemez. Halvette Allah’ın kendisine açmış olduğu şeyle gurura kapılmaz. Halk arasında bulunduğu zaman ilim neşreder. Öğretme hususunda iradesi kuvvetlenir... Bu açıkladıklarımla beraber o, uzlete de devam eder... İnsanlar kendisine toplanıp kendisinden ilim talep ettikleri zaman onların karşısına sahih niyet ve irade ile çıkar. Ona göre bu çıkış Allah’a yaklaştıran salih amellerden biridir.”³⁷⁸

Velîlerin insanlara götürdüğü bilginin mahiyeti nedir? Öyle görünüyor ki velînin insanlara götürdüğü ilim güzel ahlak ve salih amellere teşvikle ile sınırlıdır. Çünkü Ebû Tâlib el-Mekkî’nin verdiği bilgiye göre Cüneyd “bizim bu ilmimiz” dediği ilmi oldukça sınırlı sayıda kişiyle konuşmuş, özel meclisine katılanların sayısı yirmiyi geçmemiştir.³⁷⁹ Cüneyd, insanlara bilmedikleri şeylerle yüz yüze getirmemek gerektiğini, onlara anlamadıkları sözler söylemenin uygun olmadığını, insanlara anlayabilecekleri şekilde hitap etmek gerektiğini düşünür ve arkadaşlarına da böyle davranmalarını önerir.

Cüneyd’e göre nübüvvet insanı ilahi mertebeye bağlayan en önemli kanal olduğu gibi velâyet de nübüvvete tabi olarak böyle bir işlev görür. Nübüvvet Hz. Peygamber ile kemale ermiş, risalet onunla tamamlanmıştır. Bununla birlikte velâyet devam etmektedir. Cüneyd’e göre Allah yeryüzünü velîlerinden hali kılmaz, dostlarından yoksun bırakmaz. Çünkü Allah kevnine sebep kıldığı kimseleri velîleriyle korur ve muhafaza eder. Cüneyd’in insanın yeryüzünün gayesi olduğunu düşündüğü açıktır. Burada Hücvîrî’nin velâyet konusunda sûfîlerin Mu‘tezile ile birlikte iki ana muhalifinden biri olarak bahsettiği Haşeviyye’nin görüşüne değinmek gerekir. Hücvîrî, Haşeviyye’nin velâyeti kabul ettiğini bununla birlikte “velîler eskiden vardı, artık kalmadı” diyerek çelişkiye düştüğünü belirtir. Buna karşılık

³⁷⁸ Abdülkadir, **Resâilü’l-Cüneyd**, ss. 18-19; Ateş, **Cüneyd-i Bağdâdî: Hayatı, Eserleri ve Mektupları**, ss. 209-210.

³⁷⁹ Bkz. “Cüneyd on on beş kişiye konuşurdu. Özel meclisinde oturanlar yirmiyi varmamıştır.” “Bir topluluk Cüneyd’in mescidinde toplandılar. İçlerinden birisiyle haber gönderip: Kardeşlerin toplandılar, sizinle görüşmek ve sizden bir şeyler dinlemek istiyorlar, eğer uygun görürseniz, teşrif ediniz ricasında bulundular. Mescit, evinin kapısının üstündeydi. Yanlarına çıktıktan sonra, haberciye: Bunlar kimdir? diye sordu. O da falanca, filanca diyerek isimlerini saydı. Bunun üzerine Cüneyd: Bunlar benim (hususî sohbetime katılacak) ashabım değildir. Bunlar umum meclislerde oturulacak kimselerdir, dedi ve geri döndü.” Mekkî, **Kalplerin Azığı**, c. II, s. 88.

Hücvîrî, Cüneyd gibi nübüvvetin delili olarak velâyetin aralıksız olarak devam ettiğine dikkat çeker.³⁸⁰ Cüneyd'in bu konudaki düşünceleri şöyledir:

“Allah, yeryüzünü evliyasız bırakmaz, sevdiklerinden mahrum etmez. Onlarla kendi hakkını koruyanları korur ve kâinatın yaratılış sebebi kıldığı kişileri muhafaza eder... Esmâsı mukaddes olan Allah'ın, yeryüzünü ve geniş mülkünü evliyalarla ve kendi ilmiyle uğraşanlarla süslediğini görüyorum. Onları nurunun yansıtıcısı kılmıştır. Allah'ın nuru onlardan doğarak ariflerin kalplerine yayılır. Onlar, yıldızların parlaklığı, güneşin ve mehtabın aydınlığına rağmen parlak gökyüzünden daha güzel bir süstür. Onlar, hidayetinin yollarına götüren işaretlerdir, ibadetini amaçlayanların tuttukları yoldur, onun rızasına koşanların basamaklarını aydınlatan fenerlerdir. Mahlûkata en çok onların faydası dokunur. Onlar halka gelen zararları defederler. Onlar, kara ve denizin karanlıklarında yol bulmaya yarayan ve yolunu kaybedenlerin yollarını bulmasını sağlayan yıldızlardan daha hayırlıdır. Çünkü yıldızların kılavuzluğuyla, bedenler ve mallar kurtulur, âlimlerin kılavuzluğuyla ise dinler selamete erer. Dinîni kurtaranlarla, dünyasını ve bedenini kurtaranlar arasında ne kadar fark var.”³⁸¹

Velîlere peygamberane bir misyon yüklemesi açısından Cüneyd'in velâyet anlayışı, Hakîm et-Tirmizî'nin velâyet düşüncesiyle benzerlik gösterir. Hakîm et-Tirmizî de velîlerin efendileri olarak nitelediği muhaddeslerin şariat kanalıyla insanları Allah'a çağırdıklarını ve rehberlik ettiklerini ifade eder.³⁸² Buna karşın henüz kemale ulaşmamış zayıf velîlerin ise insanlardan gizli kalması gerektiğini belirtir.³⁸³ Cüneyd velîler arasında Hakîm et-Tirmizî gibi hiyerarşik bir tasnif yapmaz. Ona göre velîlerin hepsi yetkinliğe ulaşmış kişiler olup rehberlik yapmaya ehildir. Bununla birlikte onun velâyet anlayışı Ebû Saîd el-Harrâz'ın velâyet tasavvurundan kısmen farklılaşır. Çünkü Harrâz'a göre velîler peygamberler gibi insanları Allah'a davet etmekle görevli değildirler ve bu durum da velîlere daha geniş bir imkân tanır, böylece onlar dikkatlerini sadece Allah'a teksif ederler. Harrâz,

³⁸⁰ Hücvîrî, **Hakikat Bilgisi**, s. 276.

³⁸¹ İsfahânî, **Hilyetü'l-Evliyâ**, c. VIII, s. 442, Ateş, **Cüneyd-i Bağdâdî: Hayatı, Eserleri ve Mektupları**, s. 295.

³⁸² Tirmizî, **Veliliğin Sonu**, s. 106.

³⁸³ Tirmizî, **a.g.e.**, s. 114.

bundan dolayı velîlerin işaretlerinin peygamberlerin ifadelerinden daha ince ve latif olduğunu belirtir ve şöyle der:

“Bu durumda velîlerin dillerinde davetle görevli olmanın ağırlığı yoktur. Kalplerinde çetin bir görev almanın sıkıntısı da bulunmadığı gibi ruhları da [peygamberlik gibi bir] vazifenin gerektirdiği yükümlülükleri dikkate alma imtihanından azadedir.”³⁸⁴

Harrâz’a göre velîler davetle görevli olmanın ağırlığını taşımadıkları için sürekli daha yüksek bir hali gözlerler ve bir halde karar kılamazlar, oysa peygamberlerin sözleri sükûn ve karar üzeredir. Burası Harrâz ve Cüneyd’in velâyet düşüncesinin ayrıştığı noktadır. Çünkü Cüneyd velîlerin de davetle görevli olma sorumluluğunu taşıdıklarını düşünür. Cüneyd’in sahv, temkin ve bekâ vurgusu yapmasının esas nedeni böyle bir velâyet anlayışına sahip olmasıdır. Kaynaklarda fenâ ve bekâ hakkında konuşan ilk sûfinin Harrâz olduğu³⁸⁵ belirtilmesine rağmen onun velîliler ilişkin söz konusu görüşlerinde daha çok fenâyı ön plana çıkardığı görülmektedir. Cüneyd’in velâyet anlayışında ise öne çıkan fenâ değil sahvdir. Ona göre velî, fenâdan sonra sükûn ve karara yani sahva ulaşan kişidir.

2. Nübüvvet-Velâyet İlişkisi

Velîlerin peygamberler gibi Tanrı tarafından seçilmeleri, peygamberlerin bilgilerini tevarüs etmeleri, kesin bilgiye ve peygamberane misyona sahip olmaları büyük bir problemi de beraberinde getirir: Velî ile peygamber arasındaki fark nedir? Vakıa, nübüvvet ve velâyet ilişkisinin nasıl açıklanacağı sûfîlerin karşı karşıya kaldıkları en önemli sorunlardan biriydi. Çünkü Kelâbâzî’nin de belirttiği gibi büyük sûfîlerin tamamı peygamberlerin en üstün insanlar oldukları, velîlerin hiçbir şekilde nebilere denk olamayacağı konusunda ittifak etmiş³⁸⁶ olsalar da kendilerini sûfîlere nispet edenler arasında velî ile nebi arasındaki farkı ortadan kaldıran ve dahası velînin nebiden üstün olduğunu ileri süren kişiler ortaya çıkmıştı.³⁸⁷ Öyle ki bu sorun

³⁸⁴ Harrâz, “Velayetin İspatı”, s. 82.

³⁸⁵ Sülemî, **İlk Zâhid ve Sûfîler**, s. 135; Hücvârî, **Hakikat Bilgisi**, s. 206.

³⁸⁶ Kelâbâzî, **Doğuş Devrinde Tasavvuf**, s. 105.

³⁸⁷ Serrâc sûfîlerin dalalet götüren usul hatalarından biri olarak velayet ve nübüvvet konusunda düşülen hataları açıklarken şöyle der: “Bir başka fırka da velîliği nebilikten üstün görmek suretiyle

sûfilere de imamın nebiden üstün olduğunu iddia eden aşırı Şîî gruplara³⁸⁸ yöneltilen eleştirilerin hedefi haline getirmiş ve böylece tasavvufun diğer dinî ilimlerle yaşadığı en ciddi krize dönüşmüştü.³⁸⁹ Hücvîrî'nin de ifade ettiği gibi tasavvuf, bütünüyle velâyetin kabulü esasına dayanmaktaydı. Dolayısıyla velâyet meselesi sağlam bir zemine yerleştirilmediği sürece tasavvuf asla dinî bir disiplin olarak kabul görmeyecekti.

Bütün bu nedenlerden dolayı, velîlerin peygamberlerden üstün olduğunu iddia eden ya da bu konuda belirsiz ifadeler kullanan sûfilere karşılık nübüvvet ve velâyet ilişkisine açıklık getirmek amacıyla erken dönemlerden itibaren eserler kaleme alınmıştır. Bilindiği kadarıyla bu konuda yazılmış en erken metin Harrâz'ın “Kitâbü'l-keşf ve'l-beyân” ıdır. Harrâz'ın bu eserindeki amacı velîlerin peygamberlerden üstün olduğunu ileri süren tasavvuf ehlinde bir zümrenin bu iddiasını çürütmektir.³⁹⁰ Bununla birlikte Cüneyd'in Harrâz gibi peygamberler ile velîler arasındaki fark ya da üstünlük meselesini öne çıkarmadığı görülür. Nitekim çağdaş araştırmacılardan Karamustafa, Cüneyd'in velâyet ve nübüvvet ilişkisi gibi oldukça çetrefilli bir konudan kendisini bütünüyle uzak tutmayı tercih etmiş olabileceğine dikkat çeker. Yazara göre Cüneyd'in bu ketum tutumu onun velî ile nebi arasında, yazılarıyla itiraf edebileceğinden çok daha büyük bir ayniyet gördüğü izlenimini vermektedir.³⁹¹ Bütün sûfilerin imam olarak nitelendirdiği Cüneyd'in “ketum” davranarak böyle büyük bir sorunla yüzleşmekten kaçınması mümkün olabilir mi? Bu soruya olumlu bir yanıt vermenin hiçbir makul tarafının olmadığı açıktır. Cüneyd, velî ile nebi arasında herhangi bir ayniyetten söz etmeye imkân vermeyen ifadeler kullanır: “Sıddıkların kemal ve nihayet halleri, nebilerin başlangıç

sapıtmıştır. Onlar, Mûsâ ve Hızır kıssasına bakıp yanıldılar. Bu konuda kendi görüşlerine göre yorumda bulundular... Bahsi geçen sapık fırka, bu âyetlerde geçen ifâdelerden Mûsâ'nın nübüvvetinde bir eksiklik, Hızır'ın Mûsâ'ya üstünlüğü anlamını çıkarmışlar ve buradan hareketle de velîlerin nebilerden üstünlüğü sonucuna varmışlardır.” Bunun yanı sıra Eş'arî de zahitlerden bir grubun ibadetin kendilerini peygamberlerden ve melâike-i mukarrebûndan daha üstün bir seviyeye ulaştırdığını iddia ettiklerini belirtir. Eş'arî, **İlk Dönem İslâm Mezhepleri**, s. 414.

³⁸⁸ Eş'arî, **a.g.e.**, s. 96; Abdülkâhir el-Bağdâdî, **Ehl-i Sünnet Akâidi**, trc. Ömer Aydın, İstanbul, İşaret, 2016, s. 200.

³⁸⁹ Başer, **Şeriat ve Hakikat**, ss. 167-171.

³⁹⁰ Harrâz, “Velayetin İspatı”, s. 71.

³⁹¹ Karamustafa, “Cüneyd-i Bağdâdî'ye Göre Velâyet”, s. 287.

halleridir.”³⁹² Bunun yanı sıra Cüneyd, “Peygamberlerin sözleri müşahedeleri hakkındaki işaretler değil midir?” sorusuna verdiği cevapta da nebi ile velî arasındaki farkı korur: “Peygamberlerin sözleri huzurdan haber verir. Sıddıkların sözleri ise müşahedelerine işaret eder.”³⁹³

Fakat Cüneyd’in düşüncesinde velî ile nebi arasında bir ayniyet kurmanın mümkün olmadığını gösteren en önemli delil, yukarıda zikrettiğimiz tek tek cümleler değil onun tasavvufu dayandığı tek bir ilkedir. Cüneyd, sadece nübüvvet-velâyet ilişkisi değil tasavvufun karşı karşıya kaldığı bütün problemlere karşılık bütün ilkelerin kendisine irca edilebileceği tek bir ilke ortaya koymuştu: “Bizim ilmimiz Kur’ân ve sünnetle kayıtlıdır.”³⁹⁴ Denilebilir ki Cüneyd’in bu sözü tasavvuf tarihinde en çok atıfta bulunulan cümledir. Bu ilke o kadar belirleyici olmuştur ki Serrâc’dan itibaren bütün sûfî yazarlar velâyet düşüncesinin ortaya çıkarılabileceği muhtemel bütün sakıncaları bu ilkeyi merkeze alarak engellemişlerdir.³⁹⁵ Kaynaklarda Cüneyd’den aynı manaya delalet eden pek çok ifade aktarılır:

“Bizim bu bilgimiz, Rasûlullah’ın (s.a.) hadisi ile iç içe ve ona tam manası ile bağlıdır.”³⁹⁶

“Resulullah’ın izini takip edenler, sünnetine tabi olan ve yolundan ayrılmayanlar hariç, Allah’a giden bütün yollar insanlara kapatılmıştır. Zira hayır yollarının tamamı Hz. Peygamber’e açılmıştır.”³⁹⁷

“Bu yolda, sağ elinde Ulu ve Yüce Allah’ın kitabını, sol elinde Mustafa’nın (a.s.) sünnetini tutan kimseler yürür. Şüphe çukuruna ve bidat karanlığına düşmemek için bu iki meşalenin ışığında yürümek icap eder.”³⁹⁸

³⁹² Hücvîrî, **Hakikat Bilgisi**, s. 194. Aynı ifade Bayezîd-i Bistâmî’den de nakledilir: “En büyük veliler olan sıddıkların son halleri, peygamberlerin ilk halleridir. Peygamberlerin son halleri içinse ulaşılacak bir hudut yoktur.” Kelâbâzî, **Doğuş Devrinde Tasavvuf**, s. 105.; Sühreverdî, **Tasavvufun Esasları**, s. 668.

³⁹³ Sülemî, **İlk Zâhid ve Sûfiler**, s. 88. Burada bir noktaya işaret etmeliyiz: Sülemî, bu soruyu Cafer el-Huldî’nin rüyasında Cüneyd’e yönelttiğini kaydeder. Bir rüyanın bilgi değeri taşıyarak tabakatta aktarılması başka bir disiplinde karşılaşmayacağımız dikkat çekici bir husustur.

³⁹⁴ İsfahânî, **Hilyetü’l-Evliyâ**, c. VIII, s. 390.; Kuşeyrî, **Tasavvuf İlmine Dair Kuşeyrî Risalesi**, 2013, s. 73. İbnü’l-Arabî’nin Cüneyd’in bu sözü hakkındaki yorumu ve yoruma ilişkin değerlendirme için bkz. Demirli, **İslam Metafizikinde Tanrı ve İnsan**, ss. 153-155.

³⁹⁵ Başer, **Şeriat ve Hakikat**, s. 169.

³⁹⁶ Sühreverdî, **Tasavvufun Esasları**, s. 62.; Kuşeyrî, **Tasavvuf İlmine Dair Kuşeyrî Risalesi**, s. 73.

³⁹⁷ Sülemî, **İlk Zâhid ve Sûfiler**, s. 86; İsfahânî, **a.g.e.**, c. VIII, s. 394.

³⁹⁸ Attâr, **Tezkiretü’l-Evliya**, s. 454.

Bütün bu ifadeler Cüneyd'e göre velî-nebi ilişkisinin bir tâbi-metbû ilişkisi olduğuna açıklık getirmektedir. Nitekim Cüneyd, velîlerin peygamberlerin izinde yürüdüklerini belirtir.³⁹⁹ Cüneyd'in düşüncesinde velî hiçbir şekilde nebiden müstağni kalamaz. Cüneyd'e göre bir insan ancak bütünüyle Hz. Peygamber'e tabi olarak kemale yani velîliğe ulaşabilir ve velâyetin sürekliliği de ancak Kur'an ve Sünnet'e ittiba ile sağlanabilir. "Îlâhî hukûka riayeti düzgün olan kimsenin velâyeti ve Allah'a olan yakınlığı da devamlı olur."⁴⁰⁰

Cüneyd'in velâyet düşüncesini en çok etkileyen şey onun Hz. Peygamber tasavvurudur. Onun Hz. Peygamber tasavvuru, bilhassa miraç hadisesi ile Hz. Musa'nın rû'yetullah talebinin ardından iki peygamberde meydana gelen hali karşılaştırmasında temayüz eder. Ona göre Allah, Hz. Peygamber'in bütünüyle kendisine yönelen tek kulu olduğuna şahitlik etmiş, onu kendi emri için seçmiş, vahyi anlaması için onu hazırlamış ve "*ufkun en yüce noktasında*" (Necm, 53/7) "*kuluna vahyini iletmiştir.*" (Necm, 53/10)⁴⁰¹ Cüneyd, bu noktada Hz. Musa'nın haline işaret eder. O, dağın paramparça olmasıyla bayılan Hz. Musa'nın kendine gelince talebinin ağırlığını anladığını, fakat bu anlayışın onda meydana getirdiği şeyin talebinden vazgeçmek olduğunu söyler ve devamında Hz. Peygamber'de oluşan halin kemaline dikkat çeker: "Habibinin halini bak nasıl anlatıyor? '*And olsun ki onu başka bir inişte de gördü, Sidretü'l-Münteha'da (inde)*' (Necm, 53/13-14)" Cüneyd iki peygamber arasındaki farkı, iki vakit ve iki mertebe arasındaki fark olarak ifade eder ve buna dikkat edilmesi gerektiğini belirtir. Çünkü ona göre müminlerin durumu da böyledir. Şöyle der:

"Onlardan kimi kendisine münacat edenin ve kendisini yaklaştıranın yakınlığını bilmekle birlikte münacat hitabına güç yetirir, yakınlığı bilmek onu yakınlıktan, yüksekliği bilmek onu yükselmekten alıkoymaz. Kimi ise buna güç yetiremez ve idrake yol açan şeyin sebepler olduğunu, onlarla hitabı anladığını ve cevabın da onlarla geldiğini düşünür."⁴⁰²

³⁹⁹ Abdülkadir, **Resâilü'l-Cüneyd**, 20; Ateş, **Cüneyd-i Bağdâdî: Hayatı, Eserleri ve Mektupları**, s. 210.

⁴⁰⁰ Sühreverdî, **Tasavvufun Esasları**, s. 596.

⁴⁰¹ Hakim, **Tâcü'l-Arifin: Cüneyd-i Bağdâdî**, 233; Ateş, **a.g.e.**, s. 224.

⁴⁰² Hakim, **Tâcü'l-Arifin: Cüneyd-i Bağdâdî**, s. 233; Ateş, **Cüneyd-i Bağdâdî: Hayatı, Eserleri ve Mektupları**, s. 225.

Cüneyd'e göre veliler, iradelerini terk etmiş, arzularıyla aralarına set çekmiş, herhangi bir bela veya musibet için kaygılanmayı bırakmış ve maksada ulaşmış kimselerdir. O, velileri "Allah'ın vahyinin eminleri, sırrının koruyucuları" olarak nitelendirir.⁴⁰³ Ona göre bir insanın ulaşabileceği nihai yetkinlik ya da daha doğru bir ifadeyle Allah'ın bir insana ihsan ettiği nihai kemal Hz. Peygamber'de tahakkuk etmiştir. Bundan dolayı o, velilerin özelliklerini Hz. Peygamber'in vasıflarına uygun olarak inşa eder.

2.2. Keramet

Cüneyd'in velâyet anlayışında kerametın mühim bir yeri yoktur. Nitekim Cüneyd velilerin özelliklerinden bahsettiği pek çok yerde keramete yer vermez.⁴⁰⁴ Bu bakımdan onun keramete ilişkin düşünceleri kendi risalelerinden değil tasavvufu tedvin eden sûfî yazarların eserlerinden takip edilebilmektedir. Velâyet meselesinde kelamcılar için esas sorun teşkil eden husus velilerin elinde âdete muhalif bir durumun meydana gelmesinin kabul edilip edilmeyeceği olduğu için nübüvvet-velâyet ilişkisini daha çok mucize-keramet ilişkisi üzerinden ele almışlardır. Bu yaklaşımın tasavvufu tedvin eden sûfî yazarlar tarafından da benimsendiği görülmektedir.

Serrâc'ın sûfîlerin keramet konusundaki görüşlerini açıklarken verdiği bilgiler Cüneyd'in yaklaşımını da tam olarak yansıtmaktadır. Serrâc, sûfîlerin kerameti önemli bir hal, mertebe ya da makam olarak görmediklerini bilakis bunun Allah'ın velilerine verdiği bir çile ve imtihan olarak düşündüklerine dikkat çeker. Kendilerinden herhangi bir keramet zâhir olduğunda velilerin Allah nezdindeki makamlarının düşeceği ve hayırlı işlerden uzaklaşacakları kaygısını taşıdıklarını, böyle bir duruma güvenip bunu kendisine hâl olarak seçeni havâsstan saymadıklarını belirtir.⁴⁰⁵ Bu anlamda Cüneyd şöyle demiştir: "Manevî nimetleri görüp onların tadına dalmak ve kerametlere aldanmak havâsın kalplerini perdeler."⁴⁰⁶

⁴⁰³ Hakim, **a.g.e.**, ss. 233-234; Ateş, **a.g.e.**, s. 226.

⁴⁰⁴ Hakîm et-Tirmizî'ye göre velilerin zahirdeki alametlerin biri de dualarının makbul olması, çok kısa sürede bir yerden başka bir yere gitme, su üstünde yürüme, Hızır'la sohbet etme gibi değişik şekillerde keramet gösterebilmeleridir. Tirmizî, **Velîliğin Sonu**, ss. 112-113.

⁴⁰⁵ Serrâc, **İslam Tasavvufu**, s. 378.

⁴⁰⁶ Serrâc, **a.g.e.**, s. 379.

Cüneyd'in keramet göstermek isteyen Ebü'l-Hüseyin en-Nûrî'yi sert bir şekilde eleştirmesi de onun bu konudaki tutumunu ortaya koyar. Kaynakların naklettiğine göre Ebü'l-Hüseyin en-Nûrî bir gün üç okka ağırlığında bir balık çıkmaması durumunda kendisini suda boğacağını söylemiş ve ardından üç okka ağırlığında bir balık yakalamıştır. Bu olay Cüneyd'e anlatıldığında şöyle demiştir: "Onun hakkı, bir yılanın çıkıp ısırmasıydı."⁴⁰⁷

Serrâc, sûfilerin keramet konusundaki görüşlerini aktarırken ilk olarak Sehl b. Abdullah'ın bir sözüne yer verir ki onun bu ifadesi Cüneyd başta olmak üzere bütün büyük sûfilerin düşüncelerini temsil eder niteliktedir: "En büyük kerâmet, nefsinin kötü ahlâkını iyi huylarla değiştirmektir."⁴⁰⁸ Nitekim Cüneyd de buna benzer şekilde şöyle demiştir:

"Öyle insanlar vardır ki yakîn sayesinde su üzerinde yürümüşlerdir. Fakat (su bulmak için keramet göstermeyip) susuzluktan ölen yakîn bakımından onlardan daha üstündür."⁴⁰⁹

2.3. Velî Masum mudur?

Nübüvvet-velâyet ilişkisinde bir diğer sorun velîlerin peygamberler gibi masum olup olmadığıdır. Haddizatında bunun bir problem teşkil etmesi Şîa'nın imamların masum olduğunu ve ayrıca bunun vacip olduğunu iddia etmesinden⁴¹⁰ kaynaklanmıştır. Bundan dolayı sûfiler nübüvvet-velâyet ilişkisini tesis ederken 'velînin masum olmadığını' ısrarla dile getirerek kendilerini Şîî fırkalardan ayırttırmayı amaçlamışlardır.⁴¹¹ Nitekim söz konusu amacın Kuşeyrî'yi velînin masum olup olmadığı sorusunu gündeme getirmeye sevk ettiğini görmekteyiz. Kuşeyrî velînin masumiyeti ile peygamberlerin günahlardan korunması gibi bir masumiyetin kastedilmesi durumunda bunun caiz olmadığını belirtir. Fakat velîden hata ve günah sadır olabilir, ama o bu günahlarda ısrar etmez manası kastediliyorsa bu anlamda velînin masumiyetinin caiz olduğunu ifade eder. Bu bağlamda arif ve

⁴⁰⁷ İsfahânî, *Hilyetü'l-Evliyâ*, c. VIII, s. 382; Kuşeyrî, *Tasavvuf İlmine Dair Kuşeyrî Risalesi*, 2016, s. 444.

⁴⁰⁸ Kuşeyrî de benzer şekilde şöyle der: "Malum olsun ki evliyada zuhur eden kerametlerin en büyüğü, devamlı olarak ibadet ve taat işlemeye muvaffak kılınmak, günahattan ve emre muhalefetten korunmaktır." Kuşeyrî, *a.g.e.*, s. 439.

⁴⁰⁹ Kuşeyrî, *Tasavvuf İlmine Dair Kuşeyrî Risalesi*, 2016, s. 265.

⁴¹⁰ Eş'arî, *İlk Dönem İslâm Mezhepleri*, s. 98; Bağdâdî, *Ehl-i Sünnet Akâidi*, s. 315.

⁴¹¹ Başer, *Şeriat ve Hakikat*, s. 168.

velî kulların zina gibi kötü fiilleri yapıp yapmayacakları sorulduğunda Cüneyd'in verdiği şu yanıtı aktarır: “Allah’ın her işi takdir edilip hükme bağlanmıştır. (Ahzab, 33/38)”⁴¹²

Cüneyd'in söz konusu soruya verdiği cevap velînin masum olmadığına, Allah’ın takdir etmesi halinde velîden büyük günahların zuhur edebileceğine işaret etmektedir. Nitekim Hücvîrî, Hakîm et-Tirmizî, Cüneyd, Ebü'l-Hüseyn en-Nûrî, Hâris el-Muhâsibî ve onların takipçisi olan diğer sûfilerin velîlerin günahlardan masum olmadığı, bununla birlikte velîlerin, varlığı velâyete hâlel getiren günahlardan korunmuş (*mahfûz*) oldukları görüşünü paylaştıklarını kaydeder. Hücvîrî, bunun yanı sıra Sehl b. Abdullah et-Tüsterî, Ebû Süleyman ed-Darânî (ö. 215/830), Hamdûn el-Kassâr (ö. 271/884) ve bu isimler gibi tasavvuf anlayışlarında mücahedeyi öne çıkaran diğer sûfilerin velâyette itaatin sürekliliğinin şart olduğunu ve büyük günahların velîleri velâyetten azlettiğini savunduklarını belirtir.⁴¹³

Cüneyd'in bu hususta da ilahi iradeye ve kulun edilgenliğine vurgu yaptığı anlaşılmaktadır. Nitekim o, şöyle der: “Şeytan itaat halinde iken müşahede makamına ermemişti, Âdem isyan vaziyetinde iken müşahede halini yitirmemişti.”⁴¹⁴ Cüneyd, masum olmadıklarından dolayı ariflerin Allah’ın kendilerini korumasına ve gözetmesine muhtaç olduklarını,⁴¹⁵ bu nedenle de Allah’ın velîleri muhafaza ettiğini dile getirir. Ona göre Allah kendisi için seçtiği kimselerin koruyucu velîsidir. Allah bir kimse için bunu dilerse onu kendisini halisâne bir şekilde zikre davet eder, onu yalnızca kendisine yöneltir ve himaye eder.⁴¹⁶

“Kardeşim! Bil ki; Allah’ın muhafaza ettiği kulları vardır. Onların korunmuş kalplerine sırrını yerleştirmiştir. Onlardaki eserini onlara açmıştır. Onlar kendilerine emanet edilenin kadrini bilir ve emaneti korurlar. Allah onların zihinlerini kendilerine tahsis ettiği şeye açmış ve anlamak istedikleri şey hususunda onlara dakik bir idrak vermiştir. Onların düşüncelerini (himmelerini) izzetinin melekûtuna yükseltmiştir. Sevgilerini muhkem bir

⁴¹² Kuşeyrî, **a.g.e.**, 2013, ss. 562-563.

⁴¹³ Hücvîrî, **Hakikat Bilgisi**, s. 286.

⁴¹⁴ Kelâbâzî, **Doğuş Devrinde Tasavvuf**, s. 194.

⁴¹⁵ Serrâc, **İslam Tasavvufu**, 34; Sülemî, **İlk Zâhid ve Sûfiler**, s. 87.

⁴¹⁶ Abdülkadir, **Resâilü'l-Cüneyd**, s. 26; Ateş, **Cüneyd-i Bağdâdî: Hayatı, Eserleri ve Mektupları**, s. 218.

mahalle, yüce makama yaklaştırmıştır. Kalplerini halis zikrine tecrid etmiştir. Onlar O'nun katında en yakın mekanlarda ve yurtlardadır. Onlar konuştuklarında O'ndan bahsederler, sustuklarında ilim vakarıyla O'nun için susarlar. Hükmettiklerinde O'nun hükmüyle hükmederler.⁴¹⁷

Cüneyd'e göre kevnin sebebi olan insanlar velîlerle korunurken velîler de Allah tarafından korunur. Fakat bu, peygamberlerdeki ismet sıfatına delalet etmez, sûfiler velîlerin durumunu ifade etmek için muhafaza kavramını kullanırlar ki bu velînin masum değil, mahfuz olduğu anlamına gelir.

3. Cüneyd-i Bağdâdî'nin Velâyet Anlayışının Taşıyıcı Kavramı Olarak Sahv

Tasavvuf tarihinde sah v haline yönelik vurgunun bilhassa Cüneyd-i Bağdâdî tarafından yapıldığı kaydedilir. Öyle ki Hücvîrî, Cüneyd'in yolunun sah v esası üzerine kurulu olduğunu belirtir.⁴¹⁸ Burada öncelikle Cüneyd'in düşüncesinde sah v kavramsal çerçevesini çizeceğiz.

Cüneyd, metinlerinde sah vı iki anlamda kullanır. Bu kullanımlarından birinde sah v, bilgi-eylem ilişkisindeki bütünlüğe ulaşan kimsenin neyin lehine ve neyin aleyhine olduğunu tam anlamıyla temyiz etmesine karşılık gelir. Cüneyd'e göre bilgiyle amel etmeme bir tür sekr haline neden olur, kişi temyiz kabiliyetini yitirerek lehine ve aleyhine olan şeyleri bilemez hale gelir.⁴¹⁹ Bilgi işlevsel hale gelmediği için etkisini kaybeder ve böylelikle de bilgisizliğe dönüşür. Kişi ancak bu sekr halinden çıkıp sah va yönelirse gerçekte neyin lehine ve neyin aleyhine olduğunu anlamaya başlar ve ancak sah vın gelişyle sekrin yol açtığı şaşkınlıktan kurtulabilir.⁴²⁰ Tüm bunlardan dolayı Cüneyd, sekr halindeki kişinin yani bilgisini eylemle desteklemeyen alimin kemale ulaşmadığını ve insanlara rehberlik yapmaya ehil

⁴¹⁷ İsfahânî, *Hilyetü'l-Evliyâ*, c. VIII, s. 402.

⁴¹⁸ Bkz. Hücvîrî, *Hakikat Bilgisi*, ss. 248-253; Knysh, *Tasavvuf Tarihi*, ss. 58-61; Karamustafa, *Tasavvufun Oluşumu*, ss. 29-30.

⁴¹⁹ Ebû Hanîfe'nin fıkıh tanımı göz önünde bulundurulduğunda Cüneyd'in bu ifadesi bir fıkıh eleştirisi olarak okunabilir. Sûfilere göre fıkıh, bilgi-eylem bütünlüğünü ifade eden kavramlardan biridir. Sûfiler, fıkıh ve fakih tanımlarında bilgi-eylem bütünlüğüne dikkat çekerek fıkıh ilmine yönelik eleştiriler getirmişlerdir. Bkz. Başer, *Şeriat ve Hakikat*, ss. 178-181.

⁴²⁰ Abdülkadir, *Resâilü'l-Cüneyd*, s. 11; Ateş, *Cüneyd-i Bağdâdî: Hayatı, Eserleri ve Mektupları*, ss. 197-198.

olmadığını düşünür.⁴²¹ Çünkü Cüneyd'e göre kişi yapması gereken eksikliklerle malul iken başkasına yol gösteremez.⁴²² Dahası Cüneyd âlimin, velînin (*hakîm*) rehberliğine ihtiyaç duyduğunu ima eder. Velîlerin özelliklerinden biri olarak bilgiylem ilişkisinde bütünlüğü incelerken Cüneyd'in velîlerin bu durumunu sahv, buna karşılık bilgisini amellerle desteklemeyen ilim ehlinin içinde bulundukları vaziyeti de sekr olarak değerlendirdiğini ifade etmiştik. Bu anlamıyla sahv, tasavvufun diğer dinî ilimlerle ilişkisini bir başka ifadeyle alim ve velînin ilişkisini yorumlayabileceğimiz bir çerçeve sağlar. Öyle görünüyor ki sahv ve sekrin bu anlamı Cüneyd'e özgüdür. Çünkü tasavvufu tedvin eden eserlere baktığımızda sûfîlerin sahv ve sekri bu anlamda kullandıklarına ilişkin herhangi bir bilgiye rastlamamaktayız.

Cüneyd'in düşüncesinde sahvın ikinci ve asıl manası ise, fenâ esnasında temyiz kabiliyetini yitiren arifin içinde bulunduğu bu sekr halinden sonra -ki bunu mahv, fakd ve gaybet olarak da ifade edebiliriz- şuur haline dönmesidir. Nitekim sekr, temyiz kabiliyetini yitirmek, sekrdan sonra gelen sahv ise temyiz haline dönmek olarak tanımlanır.⁴²³ Bu anlamıyla sahv ise tasavvuftaki dâhilî ayrışmaları takip edebileceğimiz bir içerik sunar.

3.1. Olmazdan Önceki Halden Dönüşün Nedeni: Velînin Nebevi Misyonu Bakımından Sahv

Cüneyd-i Bağdâdî, insanın olmazdan önceki gibi olup sadece Allah bakımından var başka her şey açısından yok (*mevcût- mefkûd*) hükmünde olduktan sonra artık hem Allah bakımından hem de kendisi ve başkaları açısından var (*mevcûd-mevcûd*) olduğu bir sürece girdiğini, Allah'ın galebesinin sarhoşluğundan (*sekr*) çıkıp ayık (*sahv*) olma halinin berraklığına kavuştuğunu dile getirir.⁴²⁴ İnsanın gayesi olmazdan önceki haline dönmekse fenâyâ ulaşarak sadece Allah'ı müşahade eden ve sadece onun bakımından var olan yani olmazdan önceki gibi olan insan böyle bir halden neden döndürülür? Bu soru Cüneyd'in nasıl bir velâyet anlayışı sunduğunu anlamak açısından son derece önemli olduğu gibi onun tasavvuftaki

⁴²¹ Abdülkadir, *a.g.e.*, ss. 12-13; Ateş, *a.g.e.*, ss. 199-200.

⁴²² İsfahânî, *Hilyetü'l-Evliyâ*, c. VIII, s. 448.

⁴²³ Kelâbâzî, *Doğuş Devrinde Tasavvuf*, ss. 176-177.

⁴²⁴ Abdülkadir, *Resâilü'l-Cüneyd*, s. 58; Ateş, *Cüneyd-i Bağdâdî: Hayatı, Eserleri ve Mektupları*, ss. 257-258.

yolunun neden sahv ile özdeşleştirildiğini anlamak açısından da aynı ölçüde önemlidir. Cüneyd, insanın olmazdan önceki halden döndürülmesinin nedenlerini şöyle sıralar:

“Kendisine ihsan edilen gayeye ulaştıktan sonra, şeyleri yerli yerine koyabilsin, (hakiki) sıfatlarını kazansın ve etrafındaki insanlara örnek olsun, fiillerine uyulsun diye temyiz hali ona iade edilmiştir.”⁴²⁵

Buna göre, kişi olmazdan önceki gibi olduktan sonra her şeyin Hakk’ın kudret ve iradesine bağlandığını müşahade etmenin gerektirdiği şekilde şeyleri olduğu hale irca edebilsin, gerçek vasıflarına ulaşabilsin yani ilahi ahlakla ahlaklanabilsin ve insanlara kılavuzluk etme görevini yerine getirebilsin diye bu halden döndürülür. Cüneyd, velînin insanlara kılavuzluk yapma vazifesi ile sahv haline döndürülmesi arasındaki ilişkiyi bir başka ifadesinde şöyle dile getirir:

“Allah’ın onu tekrar halkın arasına göndermekle bir muradı vardır. İnsanları ona çekmek ve cazibesine kaptırmak istediği için ona bahşettiği nimetlerini ayan beyan göstererek ve lütuflarının nurunu onun üzerinde parlatarak onu insanların arasına gönderir.”⁴²⁶

Cüneyd’in velîye peygamberane bir misyon yüklediğini belirtmiştik. Cüneyd’e göre sâlik, Allah’ın lütfu ile nihai gayeye yani velâyete ulaştıktan sonra etrafındaki insanlar için bir rehber haline gelir. Bu rehberliğin ifası ise sahvı yani temyiz halini gerekli kılar. Cüneyd’in bu yaklaşımıyla paralellik arz eden bir açıklamayı Kelâbâzî’de buluruz. Kelâbâzî, fenâya ulaşan iki tip insandan söz eder. Bunlardan birincisi, halka önderlik ve rehberlik yapma durumunda bulunmayan mecnun ve meczuplardır. Kelâbâzî bu tip kimselerin temyiz kabiliyetlerini tamamen kaybettikleri için yükümlülük konusunda Hakk’ın muhafazası altında olduklarını ifade eder. İkincisi ise halka önderlik yapma ve onların sevk ve idaresini üstlenme makamında bulunan kişilerdir. Bu nedenle onlar fenâdan bekâyâ nakledilirler. Kelâbâzî bu kimselerin nefslerinin nitelikleriyle değil, Hakk’ın sıfatlarıyla tasarrufta bulunduklarını belirtir.⁴²⁷

⁴²⁵ Abdülkadir, **a.g.e.**, s. 58; Ateş, **a.g.e.**, ss. 257-258.

⁴²⁶ Abdülkadir, **Resâilü’l-Cüneyd**, s. 60; Ateş, **Cüneyd-i Bağdâdî: Hayatı, Eserleri ve Mektupları**, ss. 263-264.

⁴²⁷ Kelâbâzî, **Doğuş Devrinde Tasavvuf**, s. 195.

Cüneyd-i Bağdâdî, sâlikin olmazdan önceki halinden dönüp Hakk'ın velîsi olarak ona itaat ve ibadeti üstlenmesi ve insanlara yol gösterip rehberlik yapması gerektiğini düşündüğünden ona göre insanın kemali sadece olmazdan önceki hale dönmeye değil aynı zamanda bu halden dönmeye yani sahva bağlıdır. Bundan dolayı Cüneyd'in velâyet anlayışı vazgeçilmez bir şekilde sahiv esasına dayanır. Nitekim Hücvîrî, Cüneyd'in sahva dayalı tasavvuf anlayışının öncüsü olduğunu söyler ve ona tâbi olanları sahiv esas alan tasavvuf fırkası olarak Cüneydiyye ismiyle tasnif eder. Tasavvufun Kur'an ve sünnetle mukayyed olduğunu bir ilke olarak ortaya koyması Cüneyd-i Bağdâdî'nin "seyyidü't-tâife" olmasını sağlarken sahiv vurgusu ise onu bir ekol haline getirmiştir. Üstelik Hücvîrî'ye göre bu ekol yani Cüneydiyye makbul on tasavvuf fırkası arasında en yaygın ve meşhur olan fırka olarak öne çıkmıştır. Şu hâlde insanın kemalinin olmazdan önceki halden sahiv haline dönmeye bağlı olduğu fikri sûfilerin büyük bir kısmının görüşünü temsil ettiği söylenebilir. Bununla birlikte bu, bütün sûfilerin ittifak ettiği bir görüş değildir. Nitekim Hücvîrî, Bâyezîd-i Bistâmî'nin (ö. 234/848 [?]) insanın en üstün halinin hem Hakk hem insanlar bakımından var olduğu sahiv değil sadece Hakk bakımından var olduğu sekr hali olduğunu iddia ettiğini belirtir ve onun takipçilerini sekri esas kabul eden tasavvuf fırkası olarak Tayfûriyye adıyla tasnif eder.⁴²⁸

Hücvîrî, fırkaları tasnif ederken on fırka içinde yalnızca Cüneydiyye ve Tayfûriyye'yi birbirine karşıt fırkalar olarak ele alır. Buradan sûfiler arasında dikkate değer bir ayrışmanın esas olarak Cüneyd ve Bâyezîd arasında ortaya çıktığı anlaşılmaktadır. Hücvîrî'nin verdiği bilgiler incelendiğinde Bâyezîd ve Cüneyd arasındaki asıl ihtilafın velâyet anlayışlarında ortaya çıktığı, iki sûfinin özellikle velînin peygamberane bir misyona sahip olup olmadığı konusunda farklı düşündükleri gözlenmektedir. İki sûfi arasındaki bu konudaki ihtilafı keramet konusundaki yaklaşımları üzerinden takip edebiliriz. Hücvîrî, bu ihtilafa Hakîm et-Tirmizî'ye nispet ettiği Hakîmiyye fırkasından hareketle velâyet meselesini izah ederken yer verir. Soru şudur: Keramet sahiv halinde mi yoksa sekr halinde mi zuhur eder? Hücvîrî'nin Tayfûriyeden bahsederken "Bâyezîd'in takipçileri" diyerek müphem bıraktığı takipçilerin kimler olduğu da burada açığa çıkmaktadır.

⁴²⁸ Hücvîrî, **Hakikat Bilgisi**, ss. 247-253.

Hücvîrî'nin verdiği bilgiye göre Bâyezîd el-Bistâmî, Zünnûn el-Mısırî, Muhammed b. Hafîf (ö. 371/982), Hallâc ve Yahyâ b. Muâz gibi sûfîler velîden sadece sekr halinde kerametın ortaya çıktığını, sahv halinde meydana gelenin nebilerin mucizeleri olduklarını ileri sürmüşlerdir. Onlara göre mucize bir tehdî olduğu için ve peygamberler davetçi oldukları için mucize sahv halinde meydana gelir. Buna karşılık keramette meydan okuma olmadığı ve velîler de davetçi olmadığı için keramet ise sadece sekr halinde ortaya çıkar. Velîden sadece sekr halinde kerametın zuhur etmesinin bir başka nedeni ise velîlerin sekr halinde nebilerin derecesine yaklaşmalarıdır, çünkü onların sahv hali avamın durumuna benzer.⁴²⁹

Buna karşın Cüneyd, Ebû Abbas es-Seyyârî (ö. 342/953-54), Ebû Bekir el-Vâsîtî ve Hakîm et-Tirmizî gibi sûfîler ise kerametın sekr halinde değil, aksine sadece sahv ve temkin halinde meydana geldiğini savunmuşlardır. Çünkü bu sûfîlere göre telvin ve sekr, henüz yolun başında olan müptedilerde görülen hallerdir. Kişi bu halleri geride bırakıp nihayete ulaşınca velî olur ve kerametler zuhur eder. Bu sûfîler, velîlerin ehl-i hal ve akd olduklarını, Allah'ın onları âlemin hamileri ve müdebbirleri kıldığını, insanların ve âlemin işlerini onların himmet ve tasarrufuna bağladığını öne sürmüşlerdir.⁴³⁰

Bâyezîd ve onun gibi düşünen sûfîlerden farklı olarak Cüneyd, velîlerin insanları irşad etmekle görevli olduklarını düşünür. Nitekim o, velîlerin “hidayet imamları, elçiler, Allah'ın İslam için direk, yeryüzü için sütun kıldığını değerli yüceler” olduklarını dile getirir.⁴³¹ Velîlerin uyarı ve müjde için hazırlandığını, kesin bilgi (*ilm-i yakîn*) ile desteklendiğini, dinî bilginin derinliklerinin ve Kitab'ı anlama kapısının kendilerine açıldığını ve böylece hidayet yolunu göstermeye ehil kılındıkları belirtir. Cüneyd'e göre velîler, peygamberlerin gönderildikleri ümmetler arasındaki yaşam tarzlarını benimserler ve onların kendilerine verilen hikmetin gereğini yerine getirirken takip ettikleri yolu izleyerek insanları Allah'a davet ederler.⁴³² Bundan dolayı Cüneyd, sûfî çağdaşlarını halka rehberlik yapıp onları Allah'a itaat ve ibadete davet etmeye teşvik eder ve bunun velînin en önemli

⁴²⁹ Hücvîrî, **a.g.e.**, s. 287-288.

⁴³⁰ Hücvîrî, **Hakikat Bilgisi**, s. 289.

⁴³¹ İsfahânî, **Hilyetü'l-Evliyâ**, c. VIII, ss. 409-410.

⁴³² İsfahânî, **a.g.e.**, c. VIII, s. 448.

vazifelerinden biri olduğunu ifade eder. Nitekim ilgili pasajları daha önce aktarmıştık. Buna karşılık Bâyezîd'in yolunun ise sohbeti terk ve uzleti tercih etmeye dayandığı söylenir. Hücvîrî, Bayezîd'in kendisine tabi olan herkesi buna yönelttiğini nakleder.⁴³³

3.2. Cüneyd'in Velî Tipolojisinin Dışında Kalanlar: Olmazdan Önceki Halde Kalmayı Savunanlar

Cüneyd-i Bağdâdî, insanın kemalinin olmazdan önceki halden dönmeye bağlı olduğunu savunurken bazı sûfiler nihayetinde olmazdan önceki halde kalmak olduğunu ileri sürmüşlerdir. Nitekim Hücvîrî'nin aktardığına göre İbn Atâ (ö. 309/922), Hallâc, Şiblî, Bûndâr b. Hüseyin (ö. 353/964), Ebû Hamza el-Bağdâdî (ö. 289/902), Semnûn Muhib (ö. 298/911 [?]) ve Iraklı sûfilerden bir grup şunu iddia etmiştir: İnsan gaybet halinden iken yani henüz bedenli bir varlık olarak yeryüzünde yaratılmadan önce Allah onu Âdem'in sulbünden çıkarmış, kelamını işittirmiş ve tevhide şahit kılmıştı. Bu haliyle insan kendinden gâip olarak hicapsız bir şekilde Hakk'ın huzurunda idi. Fakat yeryüzündeki yaratılışıyla birlikte insan kendi sıfatlarıyla hâzır bulununca Hakk'a yakınlıktan gâib olmuştur. Bundan dolayı insan için en üstün hal, başlangıçta olduğu gibi kendinden bütünüyle gâip olmasıdır. Hücvîrî, bu isimler arasında Bâyezîd'i zikretmese bile sekr hakkındaki görüşleri nedeniyle onu da bu gruba dahil edebiliriz. Nitekim sekr ve gaybet benzer halleri ifade eder. Gaybetin huzurdan üstün olduğunu öne süren bu sûfilere mukabil Muhâsibî, Cüneyd, Sehl b. Abdullah, Ebû Hafs el-Haddâd (ö. 260/874), Hamdûn el-Kassâr, Ebû Muhammed el-Cerîrî (ö. 321/933), Husrî (ö. 371/981) ve İbn Hafîf ve bunlarla beraber başka bir grup sûfi ise huzurun gaybetten daha yetkin bir hal olduğunu iddia etmiştir. Bu sûfiler, gaybetin Hakk'a giden yolda bir merhale olduğunu asıl maksadın kendinden gâip olmadan Hakk ile hâzır olmak olduğunu dile getirmişlerdir. Çünkü huzura varmış olan insan zaten iradesini ve arzularını terk etmiştir.⁴³⁴

Sekr-sahv ve gaybet-huzur halleri hakkındaki ihtilaflarının da gösterdiği gibi ilk dönemde sûfiler temelde şu hususlarda iki karşıt yaklaşımı savunmuşlardır: Hücvîrî'nin ifadesiyle en yaygın ve makbul ekolün kurucusu kabul edilen Cüneyd ve

⁴³³ Hücvîrî, **a.g.e.**, s. 252.

⁴³⁴ Hücvîrî, **Hakikat Bilgisi**, s. 312.

onunla aynı düşüncüyü paylaşan bahsi geçen sûfiler gayenin insanın temyiz özelliğini kaybetmediği sahv ve huzur gibi hallerinde gerçekleştiğini öne sürmüşlerdir. Buna karşılık başka bir grup sûfî ise sekr ve gaybet gibi insanın temyizi yitirip kendisinden geçtiği ve sadece Hakk ile iştiğal ettiği hallerin maksadı ifade ettiğini savunmuştur. Vakıa bütün sûfiler bu gibi hallerin insanın iradesi ve kesbiyle ortaya çıkmadığını, Hakk'ın fiiliyle meydana geldiğini düşünürler. Nitekim makamların kesbî, buna karşılık hallerin ise vehbî olduğu söylenir.⁴³⁵ Söz gelimi Cüneyd sekr ve sahvın kulun fiiliyle gerçekleşmediğini insanın bunda bir etkisinin olmadığını dile getirir.⁴³⁶ Cüneyd'e göre sahv, Hakk ile beraber olan kulun halinin sıhhatinden, sekr ise şevkin son haddine ulaşmasından ve muhabbetin azami derecede olmasından ibarettir. Bunlar ise kulun fiiliyle meydana gelmez.⁴³⁷ Eğer bu haller kulun fiili değilse ve insanın bunda bir tesiri yoksa bunlar arasında nasıl karşılaştırma yapılabilir ve birinin diğerinden daha yetkin bir hal olduğu söylenebilir? Bununla ilgili bir açıklamayı Hücûvîrî'de buluruz. Hücûvîrî, sekr ve galebenin kişinin irade ve çabasıyla ortaya çıkan haller olmadığına işaret ederek bunlara dayalı bir usul benimsemenin anlamlı olmadığını belirtir. Çünkü insan sekr halini kendi fiiliyle ortaya çıkaramaz, böyle bir halde bulunan kişi (*sekrân*) mağlup olduğundan ve temyiz özelliğini yitirdiğinden herhangi bir eylemde bulunamadığı gibi mücadele cinsinden fiillerde de bulunamaz. Sahv hali de insanın fiiliyle ortaya çıkmamakla birlikte bu halde mücadele yapmak mümkündür. Hücûvîrî, makbul olanın mücadele olduğunu belirterek Bâyezîd ve takipçilerine karşılık Cüneyd'e muvafakat ederek sekr sahibinin halinin kemalının sahv olduğunu söyler.⁴³⁸ Yine Sehl b. Abdullah, Muhasibi, Ebû Hafs el-Haddâd ve Hamdûn el-Kassâr gibi nefisle mücadele vurgusuyla öne çıkan sûfilerin Cüneyd gibi sahv ve huzur hallerini üstün kabul ettiklerini görmekteyiz.

İbahilerin iddiaları göz önünde bulundurulduğunda Cüneyd'in sahv vurgusu daha da anlam kazanır. Çünkü Hücûvîrî'nin de belirttiği gibi temyiz yetisinin kaybedildiği sekr, gaybet ve cem gibi hallerde kul mükellefiyetle ilgili fiilleri yerine getiremez ya da kula herhangi bir fiil nispet edilemez. Bâyezîd ve takipçileri, irade

⁴³⁵ Serrâc, **İslam Tasavvufu**, s. 41.; Hücûvîrî, **a.g.e.**, s. 244;

⁴³⁶ Hücûvîrî, **a.g.e.**, s. 253.

⁴³⁷ Hücûvîrî, **a.g.e.**, ss. 252-253.

⁴³⁸ Kuşeyrî, **Tasavvuf İlmine Dair Kuşeyrî Risalesi**, 2013, ss. 124-125.

ve ihtiyarın gittiği ve fiillerin Hakk'a nispet edildiği bir hal olması nedeniyle sekrin sahvadan daha üstün söylemişlerdir. Onlara göre kulun fiilinin Hakk'a nispet edildiği sekr hali, Hakk'ın fiilinin kula nispet edildiği sahv halinden daha iyidir. Çünkü Hakk'ın fiili kula izafe edildiğinde kul kendisi ile kaim, kulun fiili Hakk'a izafe edildiğinde ise kul Hak ile kaim olur.⁴³⁹ Fiillerin Hakk'a nispet edilmesi durumunda ise insanın nasıl mükellef olduğu açıklanamayacağı için Cüneyd, bunun teklifi hükümlerin kalktığı iddiasına yol açarak insanı helake sürükleyebileceğini belirtir. Nitekim Hücvîrî, sûfilerden bir grubun Hakk'ın irade ve kudretinin hüküm sürdüğü cem, gaybet vb. hallerin ortaya çıkmasıyla teklifin ortadan kalktığını iddia ettiklerini kaydeder.⁴⁴⁰ Bundan dolayı Cüneyd-i Bağdâdî ve ona tâbi olanlar, fiillerin kula nispet edildiği sahv haline vurguda bulunurlar.

Cüneyd, insanın kemalinin sahv ve huzur hallerine bağlı olduğunu düşündüğünden Bâyezîd, Şiblî ve Hallâc gibi sekr ve gaybetin daha yetkin haller olduğunu savunan sûfileri eleştirir ve onların nihayete ulaşmamış olduklarını söyler. Cüneyd'in eleştirileri bu sûfilerin sekr ve gaybet gibi hallere dayalı bir sülûk sürecini benimsemelerini hedef almaktadır. Nitekim Hücvîrî, Bâyezîd ve Şiblî'nin sürekli sekr ve galebe halinde bulunduklarını namaz vakti gelince sahv haline döndüklerini, namazlarını kıldıktan sonra ise tekrar önceki hallerine döndüklerini aktarır.⁴⁴¹ Halbuki Cüneyd'in sekr ve sahvın kulun fiiliyle ortaya çıkmadığını söylediğini biliyoruz. Vakıa Cüneyd bunu Hallâc'a karşı çıktığı bir ifadesinde dile getirir. Hücvîrî'nin bildirdiğine göre Hallâc'ın sekr ve sahvın kulun fiiliye gerçekleştiğini öne sürmesine karşılık olarak Cüneyd, sekr ve sahvın kulun fiiliyle meydana gelmediğini belirtmiş ve onun böyle düşünmekle hataya düştüğünü ifade etmiştir.⁴⁴² Öyle görünüyor ki Bâyezîd, Şiblî ve Hallâc gibi sûfiler tevacüdde olduğu gibi kasten ve zorla sekr ve galebe hallerine girmeyi sülûk olarak benimseyerek bir çeşit

⁴³⁹ Hücvîrî, **Hakikat Bilgisi**, ss. 248-249.

⁴⁴⁰ Hücvîrî, **a.g.e.**, s. 318.

⁴⁴¹ Hücvîrî, **Hakikat Bilgisi**, s. 320. Burada bir hususa dikkat çekmeliyiz. Hücvîrî, Bâyezîd ve Şiblî'nin yanı sıra Sehl b. Abdullah, Ebû Hafs el-Haddâd ve Husrî'nin de sürekli mağlup bir halde bulunduklarını söyler. Halbuki Hücvîrî, gaybet ve huzur hallerini ele alırken bu üç sûfinin huzur halini daha yetkin bir hal olarak kabul edenler arasında olduklarını aktarmıştı. Bu sûfilerin nefisle mücadele konusundaki söylemleriyle öne çıktığı dikkate alındığında huzur ve sahv hallerini savunmaları beklenir. Fakat diğer yandan sürekli galebe hallerinde bulundukları ve sadece namaz vakitlerinde sahv hallerine döndükleri bilgisi bununla çelişmektedir.

⁴⁴² Hücvîrî, **a.g.e.**, s. 252-253.

“tesâkür” halini savundukları için Cüneyd’in eleştirilerinin hedefi olmuşlardır. Çünkü tesâkür olarak değerlendirilebilecek tutumlar, Cüneyd’e göre müptedilerden sadır olan hallerdir. Nitekim şu pasaj buna işaret eder:

“Şiblî bazen Cüneyd’e gelir, bazı meseleler hakkında soru sorar fakat cevap alamazdı. Cüneyd derdi ki: ‘Ey Ebû Bekir, benim senin ve (bu yoldaki) sebatın için endişelendiğim şey budur. Çünkü bu sıkıntı, daralma, hiddet, istikrarsızlık ve şath, temkin ehlinin ahvâli değildir. Bunlar, müptedilerin hâlleridir.’”⁴⁴³

Bundan dolayı Cüneyd, Şiblî’nin iptidai haller sergilediğini, nihayete ulaşmak için önünde katetmesi gereken uzun bir yolun olduğunu ifade eder.⁴⁴⁴ Cüneyd, aynı şekilde Bâyezîd’in de bidayet halinden çıkamadığını, onun maksada ulaştığına işaret eden herhangi bir sözünü duymadığını dile getirir.⁴⁴⁵ Yine Cüneyd’in Hallâc’ı mecnun olarak nitelendirdiği ve sahih bir hale sahip olmadığı gerekçesiyle sohbetine kabul etmediği nakledilir.⁴⁴⁶

Cüneyd müptedilerin sıkıntı, daralma, hiddet, istikrarsızlık ve taşkınlık olarak nitelendirdiği hallerine karşılık, nihayete ulaşmış olan kimselerde haşyet, tazim, temkin, hayâ, vakar vb. hallerin görüldüğüne dikkat çeker.⁴⁴⁷ Cüneyd’e göre nihayete ulaşmış olanlar, Allah’a yaklaşma mahallerinde ulaştığı bilgiler karşısında kuvvet, temkin, huzur ve sükunet ile desteklenmiş kimselerdir.⁴⁴⁸ Cüneyd hakkında aktarılan şu rivayet, kemale ulaşan bir kimseden sadır olan tutumun nasıl olması gerektiğini izah eder:

“Cüneyd Ebü’l-Kâsım dinledikleriyle vecd halinde olan bir topluluğun olduğu bir yere gitmişti. Kendisi sessizce oturuyordu, ona: ‘Ey Ebü’l-Kâsım!

⁴⁴³ Serrâc, **el-Lüma’**, s. 344.

⁴⁴⁴ Serrâc, **İslam Tasavvufu**, s. 468.

⁴⁴⁵ Serrâc, **İslam Tasavvufu**, s. 330.

⁴⁴⁶ Hücvîrî, **a.g.e.**, s. 252. Hücvîrî’nin Hikâyât’tan aktardığı pasaj şöyledir: “Hüseyin b. Mansur el-Hallâc, galebe halinde iken (şeyhi) Amr b. Osman’dan teberri ederek ondan uzaklaşınca Cüneyd’e geldi. Cüneyd ona “Niçin geldin?” dedi. “Şeyh ile sohbet etmek için” dedi. Cüneyd: “Biz mecnun olanlarla sohbet etmeyiz, çünkü sohbet için sıhhat lazım, şayet sohbetimde bulunma imkanına kavuşursan, bana da Sehl et-Tüsterî ve Amr’a karşı davrandığın gibi davranırsın.”

⁴⁴⁷ İsfahânî, **Hilyetü’l-Evliyâ**, c.VIII, s. 405.

⁴⁴⁸ Ateş, **Cüneyd-i Bağdâdî: Hayatı, Eserleri ve Mektupları**, s. 181.

Kıpırdadığını göremiyoruz’ dediklerinde, şöyle dedi: ‘Dağları görür, onların durduğunu sanırsın; oysa bulutlar gibi hareket ederler.’ (Neml, 88)”⁴⁴⁹

Cüneyd’in kemale giden yolun başında kalmış olmakla nitelendirdiği sûfilerin onun velî tipolojisinin dışında kaldıkları anlaşılmaktadır. Bundan dolayı Cüneyd, pek çok mektubunda çağdaşı sûfilere insanlara rehberlik ve önderlik yapmalarını tavsiye ederken Şiblî’yi insanlarla konuşmaktan meneder.⁴⁵⁰ Çünkü Cüneyd’e göre Şiblî “sekrân” olduğu için, halka kılavuzluk yapmaya ehil bir velî haline gelememiştir:

“Şiblî sekre bürünmüş bir vaziyettir (*sekrân*). Bu durumdan kurtulmuş olsaydı, kendisinden yararlanılacak bir imam haline gelirdi.”⁴⁵¹

Cüneyd’in Hallâc’ı mecnun olarak nitedirmesi Şiblî gibi onun da insanlara kılavuzluk yapmaya uygun olmadığını düşündüğünü göstermektedir. Nitekim Kelâbâzî’nin de belirttiği gibi sûfiler fenâyâ ulaşan fakat halka önderlik ve rehberlik yapma durumunda bulunmayan kişileri mecnun ve meczup kabul ederler. Fenâyâ ulaşmış halka önderlik yapma ve onların sevk ve idaresini üstlenme makamında bulunan kişiler ise velîlerdir.⁴⁵²

Sekr ve sahv hallerinden hangisinin kemali ifade ettiği ve velînin peygamberane bir vazifeye sahip olup olmadığı hususunda sufiler arasında Cüneyd ve Bâyezîd’in öncülüğünü yaptığı iki karşıt yaklaşım olduğu görülmektedir. Bununla birlikte çağdaş araştırmacılardan Melchert, Cüneyd ile Bâyezîd’i tamamen farklı iki yolun taraftarları olarak karşı karşıya getirmenin doğruluğunun kuşkulu olduğunu dile getirir. Melchert’e göre Cüneyd ve ekolünün yaptığı şey temelde Bâyezîd tarzı tasavvuf anlayışını yeni bir düzenlemeyle (örneğin bekâ-fenâ ve fark-cem gibi eski ikili kategorileri fark-cem-fark, bekâ-fenâ-bekâ gibi üçlü kategorilere dönüştürmek ve sahv anlayışını geliştirmek) “dışarıdaki zahidler” (*Ehl-i Hadîs tarzı dindarlığı*)

⁴⁴⁹ İsfahânî, *a.g.e.*, c. VIII, s. 422.

⁴⁵⁰ “Ey Ebû Bekr! İnsanlarla konuşmak sana haramdır. Çünkü insanlar Allah’tan uzaklaşıp boğulmuşlar, sen ise Allah’ta boğulmuşsun.” İsfahânî, *Hilyetü’l-Evliyâ*, c. VIII, s. 613. Karamustafa, Cüneyd’in Şiblî’ye eleştiriler yönelttiğini ve onun halka vaaz vermesini tasvip etmediğini belirtir. Yazar, Cüneyd’in muhtemelen siyasi alandan uzak durma taraftarı olduğu için böyle bir tepki verdiğini düşünür. Karamustafa, *Tasavvufun Oluşumu*, 40. Fakat Cüneyd’in siyasi nedenlerden dolayı değil Şiblî’nin Cüneyd’in ifadesiyle “sekrân” oluşu ve buna bağlı olarak da halka önderlik yapabilecek bir imam olmaya ehil olmayışı sebebiyle onu insanlarla konuşmaktan alıkoymak istemiştir.

⁴⁵¹ Serrâc, *el-Lüma*, s. 268; Hücûrî, *Hakikat Bilgisi*, s. 469.

⁴⁵² Kelâbâzî, *Doğuş Devrinde Tasavvuf*, s. 195.

tedirgin etmeyecek bir hale dönüştürmek olmuştur. Böylece Cüneyd ve ekolü dışarıya karşı kabul edilebilir yeni bir anlayış geliştirerek dışarıdan gelen tepkileri yatıştırmıştır.⁴⁵³ Cüneyd'in sahv anlayışı, tasavvufun dışarıya karşı kabul edilebilir bir hale gelmesinde etkili olmuş olabilir. Fakat Cüneyd'in sahv vurgusunun Bâyezîd tarzı tasavvuf anlayışını “dışarıya karşı” kabul edilebilir bir hale getirmenin sonucu olarak geliştiği ve Cüneyd'in aynı tasavvuf anlayışını farklı bir dille düzenlediği iddiasına şüpheyile yaklaşılmalıdır. Çünkü Cüneyd'in düşünceleri onun sahv vurgusunun her şeyden önce velâyet anlayışının bir sonucu olduğunu göstermektedir. Bundan dolayı tasavvuf “dışarıdan” herhangi bir tepkiyle karşılaşmamış olsaydı da Cüneyd sahvı esas alan bir yaklaşım ortaya koyardı.

⁴⁵³ Christopher Melchert, “III. (IX.) Yüzyıl Ortalarında Zühdden Mistisizme Geçiş”, **Sünnî Düşüncenin Teşekkülü**, trc. Ali Hakan Çavuşoğlu, İstanbul, Klasik Yay., 2018, ss. 253-258.

SONUÇ

Cüneyd-i Bağdâdî’de İnsanın Kemali başlıklı bu tezde şu sonuçlara ulaşılmıştır:

Cüneyd-i Bağdâdî’nin insan hakkındaki düşüncelerinde dikkati çeken ilk şey bunların mîsâk ayetinin bir yorumu olarak ortaya çıktığıdır. Bu bakımdan tezde hareket edilen sorulardan biri şuydu: Hadis, fıkıh ve kelam gibi dinî ilimlerle iştigal eden bilginlerin yoğun bir şekilde nasları yorumlama faaliyetinde bulundukları hicrî üçüncü yüzyılda bir sûfî olarak Cüneyd’in bu ayet hakkındaki yorumlarını insana dair bütünlüklü bir öğretiye dönüştürüp ayrışmasını sağlayan şey nedir? Cüneyd, söz konusu ayeti Tanrı ve insan arasında vuku bulmuş bir ilişkinin ifadesi olarak değerlendirmiştir. Bu yönüyle onun yaklaşımı, ayeti çoğunlukla temsili bir anlatım olarak ele alan müfessirlerden ve kelamcılardan farklılık gösterir. Fakat diğer yandan ayetin gerçekleşmiş bir hadiseyi anlattığını öne süren Ehl-i Hadîs ile paralellik arz eder. Böyle bir yaklaşımın doğal bir sonucu olarak Cüneyd de çağdaşı olan muhaddisler gibi bu ayetten hareketle ruhların bedenlerden önce bireysel olarak var olduğu ve ilahi hitaba muhatap olduğunu ileri sürmüştür. Bu bakımdan Cüneyd, ayete yaklaşım tarzı ve bedenden önce yaratılmış ruh fikri ile farklı bir düşünce dile getirmiş olmuyordu. Cüneyd’i temyiz eden şey insanın bedenden önceki varlığını “olmazdan önceki hal” olarak isimlendirmesi ve bu hale atıf yaparak insanın sınırları ve yetkinliğine ilişkin iddialarda bulunmasıdır.

Tezin cevaplamayı amaçladığı sorulardan biri Cüneyd’e göre insanın ne olduğu sorusuydu. Cüneyd, insanın bedenden önce var olduğunu düşündüğünden ona göre insan denilince kastedilen şey beden değil ruhtur. Bu yönüyle Cüneyd’in insan tanımı, insanın “şu görülen beden” olduğunu söyleyen Eş’arî ve Mâtürîdî gibi Sünnî kelamcılardan ziyade insanın hakikatinin ruh olduğunu öne süren Mu‘tezile kelamcılarına yakındır. Fakat insanın hakikati olan ruhun bedenden önce var olduğunu düşünmesi açısından Cüneyd’in insan tanımı Mu‘tezile kelamcılarının da ayrışır. Cüneyd, ruhların bedenlerden önceki varlıklarından bahsederken “kevn-i ezel”, “ezelde ezel için olmak” vb. ifadeler kullandığından tezin en önemli sorularından biri Cüneyd’in bunlarla insanın kıdemini kastedip kastetmediğiydi. Kevn-i ezelde ruhların ortağı olmayan yüce sıfatlarıyla Tanrı’nın kudret ve iradesinin

dilediği gibi cereyan ettiği bir silüet ve gölge gibi olduklarını vurgulayarak anlatısını Tanrı'nın el-Vâcid oluşu üzerine inşa eden, insana herhangi bir şekilde, irade, kudret ve fiil nispet etmekten kaçınan, Tanrı ile insan ilişkisini kadîm ile hâdis, hâlık ile mahlûk, ilah ile melûh, kâdir ile makdûr arasındaki ilişki olarak kesin bir şekilde tefrik eden, sûfiler tarafından “taifenin efendisi” fakihler ve kelamcılar tarafından ise muteber kabul edilen biri olarak Cüneyd'in insana Tanrı'ya atfettiği anlamda bir ezelilik izafet etmesinin mümkün olmadığı sonucuna ulaşmıştır. Bu açıdan kevn-i ezel insan için başlangıca işaret eder. Cüneyd'in ezel kavramını her zaman Tanrı'nın kadîmliği anlamına gelecek şekilde kullanmamış olması da bunu desteklemektedir.

Cüneyd-i Bağdâdî, risalelerinde insan hakkındaki düşüncelerini mîsâk ayetine atıfta bulunarak ortaya koysa da bazı araştırmacılar onun görüşlerinin daha çok yabancı kaynakların etkisinde şekillendiğini iddia etmişlerdir. Nitekim Cabiri, Cüneyd'in görüşlerini Hermetik düşünce ile ilişkilendirir.⁴⁵⁴ Afîfi ise Cüneyd'in düşüncelerinin platonik unsurlar taşıdığını ifade eder.⁴⁵⁵ Yine Abdulkadir de Cüneyd'in ruhun bu hayattan önceki varlığına ilişkin görüşlerinin Plotinus'un düşünceleriyle büyük bir benzerlik gösterdiğini söyleyerek olası bir etkiye işaret eder.⁴⁵⁶ Bağdatlı bir mutasavvıf olarak Cüneyd'in tercümeler kanalıyla tevarüs edilen kadîm dünyanın insan düşüncelerinden haberdar olması muhtemeldir. Nitekim söz konusu dönemde Bağdat tercüme hareketlerinin merkeziydi ve pek çok kültüre ve düşünceye ev sahipliği yapmaktaydı. Cüneyd'in yaşadığı dönemde tedavülde olan düşüncelerden etkilenmiş olması mümkündür. Fakat böyle bir etkiyi temellendirebilecek somut argümanlar bulunmamaktadır. Cüneyd'in insan düşüncesinin temelinde mîsâk ayetinin yer aldığı ise kesindir.

İnsanın âlemdeki yerinin ve Tanrı bakımından anlamının ne olduğu sorusu da Cüneyd'in insan tasavvurunu anlamak açısından önemliydi. Cüneyd'in düşüncesinde insanın kevnin sebebi kılınan varlık olarak öne çıktığı tespit edilmiştir. Cüneyd'e göre insan, Tanrı'nın “kevn-i ezelde” kendisini tanıttığı, tevhidine şahit kıldığı ve

⁴⁵⁴ Cabiri, Cüneyd'in söz konusu ifadelerinin kapalı olduğunu ancak Hermetiklerin dinî-felsefî mebde ve meâd görüşlerinin ışığında okuduğunda açıklığa kavuştuğunu dile getirir. M. Âbid el-Câbirî, **Arap İslam Kültürünün Akıl Yapısı**, trc. H. Hacak v.dğr., İstanbul, Kitabevi Yay., 2000, s. 455.

⁴⁵⁵ Afîfi, **Tasavvuf: İslam'da Manevi Hayat**, s. 155.

⁴⁵⁶ Ali Hassan Abdel-Kader, **The Life, Personality and Writings of Al-Junayd**, s. 78, 112. Cüneyd ve Plotinos'un mistik öğretileri hakkında yazar tarafından yapılan karşılaştırma için bkz. 111-116.

velisi olduğu varlıktır. Tanrı'nın insanın velisi olmasının anlamı onu sevmesi, kuşatması, lütuf ve keremde bulunması, onu üstlenmesi ve himayesine almasıdır. Bu açıdan Tanrı-insan arasındaki velâyet ilişkisi “olmazdan önce” başlamıştır. Cüneyd'e göre fenâ-bekâ, cem-tefrika, fakd-vücûd ve gaybet-huzur gibi haller Tanrı'nın insanı tevelli etmesinin birer tezahürüdür ve bu haller insanda ilk olarak yeryüzündeki seyr ü sülûkünde değil “olmazdan önce” ortaya çıkmıştır.

Cüneyd'in insanın kemaline ilişkin görüşleri, olmazdan önce Tanrı'nın yüce sıfatlarının etkisinde tevhide şahit olmasıyla insanda gerçekleşen idrak ile yeryüzünde bedenli bir varlık olarak yaratılması sonrasında kendisinde ortaya çıkan vasıflarla birlikte insanda gerçekleşen idrak arasındaki farka dayanır. Cüneyd'e göre insanın yetkinliği, kendisine sonradan dahil olan ve nefsinin arzu ve korkularından kaynaklanan bu vasıflara yabancılaşıp onları tasfiye ederek olmazdan önceki gibi bir idrake ulaşmasına bağlıdır. Böylesi bir idrak ise ancak Hz. Peygamber'e ittiba ile ortaya çıkabilir. Cüneyd'in düşüncesinde Hz. Peygamber insani kemalin zirvesine tekabül eder. Allah onu kendisi için seçmiş ve nübüvveti onunla kemale erdirmiştir. Cüneyd'e göre bir insanın Hz. Peygamber'e eksiksiz bir şekilde ittiba etmekle bu dünyadayken ulaşabileceği nihai mertebe velâyettir. Hz. Peygamber'e ittibada tamlığa ulaşan insan Hakk'ın velisi olup ona itaati ve ibadeti üstlenir, onu sever, dostu haline gelir ve peygamberlerin bilgilerine mirasçı olur.

Bu noktada bir insanın velâyete nasıl ulaşabileceği sorusu ortaya çıkar ki bu, tezin ikinci bölümde cevaplamayı amaçladığı sorulardan biriydi. Cüneyd, bir insanın velâyete erişebilmesi için fenâ ve bekâ sürecinden geçmesi gerektiğini düşünür. Cüneyd'e göre bu, insanın himmetini Allah'a teksif edip bütün düşüncesini tek bir düşünce haline getirerek kendi birliğine ulaştığı, nefsinin özelliklerinden arınıp ilahi ahlakla ahlaklandığı bir süreçtir. Cüneyd'in düşüncesinde fenâ aynı zamanda insanın temyiz yetisini kaybedip sadece Hakk'ı müşahade ettiği ve onun kudret ve iradesi karşısında bütünüyle edilgenleştiği kısa süreli bir hale karşılık gelir. Bu halin mukabilinde ise insana temyiz yetisinin tekrar verildiği sahv hali yer alır. Cüneyd'e göre insanın böyle bir süreçten geçmesi ile kemale ulaşması arasında bir zorunluluk yoktur. Nübüvvet Hakk'ın seçmesine bağlı olduğu gibi velâyet de buna bağlıdır. Bu

açından Cüneyd'in insanın kemaline ilişkin iddiaları esas olarak ilahi inayet ve kereme olan güvene dayanır.

Çalışmanın üçüncü bölümünde kemale ulaştırılan insan olarak velînin özelliklerini ele aldık. Cüneyd'in düşüncesinde velînin ilahi inayete mazhar olmak, bilgi-eylem ilişkisinden bütünlüğe ulaşmak, bilgide yetkinlik ve kesinliğe ulaşmak ve insanlara kılavuzluk yapmakla görevli olmak gibi özelliklere sahip olduğunu tespit ettik. Cüneyd'in ortaya koyduğu tasavvufun Kur'an ve Sünnet'le mukayyet bir ilim olduğu ilkesinin onun velâyet anlayışında da belirleyici olduğu, bu ilkenin bir gereği olarak velî ile nebi arasındaki ilişkiyi, tabi-metbû ilişkisi olarak tesis ettiğini ifade ettik. Bu bölümde dikkat çekmek istediğimiz en önemli husus tasavvuf tarihinde Cüneyd'le özdeşleştirilen sahv vurgusu ile onun velâyet anlayışı arasındaki ilişkiydi. Cüneyd, sahvı esas alan bir yaklaşımla hem teklif ve mücahedeyi temellendirmiş hem de peygamberane bir misyonu bulunan velînin bu vazifesini yerine getirebilmesinin yolunu açmıştır. Bütün fiillerin Hakk'a nispet edildiği ve temyiz yetisini kaybettiği bundan dolayı da kulun mükellefiyetini açıklamanın güçleştiği sekr, gaybet vb. hallere karşılık Cüneyd sahvı merkeze alan bir yaklaşımla, velî için tekliften muaf olabileceği bir durumun asla söz konusu olmadığını vurgulayarak ibahîliğin önüne geçmiştir. Bu açıdan Cüneyd'in sahv vurgusu, tasavvufun Kur'an ve Sünnet'le sınırlı olduğu ilkesinin bir başka ifadesidir. Bütün bunlar Cüneyd'in sahvı esas alan tutumunun onun velâyet anlayışının zorunlu bir sonucu olarak geliştiğini ortaya koymaktadır. Tasavvufun Kur'an ve Sünnet'le kayıtlı olduğu ilkesi ve sahv vurgusuna dayanan düşünceleri ile Cüneyd, Sünnî tasavvufun kurucusu ya da zirvesi sayılmayı hak eder ve erken dönem tasavvufunda Cüneyd öncesi ve Cüneyd sonrası şeklinde bir dönemlendirmeye gitmeye imkân verir.

KAYNAKÇA

Abdulkadir, Ali Hasan:

The Life, Personality and Writings of Al-Junayd, London, Luzac & Company Ltd, 1962.

Resâilü'l-Cüneyd, Kahire, Daru'l-Kütübi'l-Mısriyye, 1988.

Afîfî, Ebü'l-Alâ:

Fusûsu'l-Hikem Okumaları İçin Anahtar, trc. Ekrem Demirli, İstanbul, İz Yay., 2011.

İslam Düşüncesi Üzerine Makaleler, trc. Ekrem Demirli, İstanbul, İz Yay., 2011.

Tasavvuf: İslam'da Manevi Hayat, trc. Ekrem Demirli-Abdullah Kartal, İstanbul: İz Yay., 2015.

Alper, Hülya:

“İmam Mâtürîdî'nin Düşünce Sisteminde İnsanın Anlam ve Değeri”, **İnsan Nedir? İslam Düşüncesinde İnsan Tasavvurları**, ed. Ömer Türker-İbrâhim Halil Üçer, İstanbul, İLEM Yay., 2019, ss. 103-138.

Arûsî, Mustafa:

Netâicü'l-efkâri'l-kudsiyye, Lübnan, Daru'l-kütübi'l-ilmîyye, 2007.

Ateş, Süleyman:

Cüneyd-i Bağdâdî: Hayatı, Eserleri ve Mektupları, İstanbul, Yeni Ufuklar Neşriyat, t.y.

- Attâr, Feridüddin: **Tezkiretü'l-Evliyâ**, trc. Süleyman Uludağ, Bursa, İlim ve Kültür Yay., 1984.
- Bağdâdî, Abdülkâhir: **Ehl-i Sünnet Akâidi**, trc. Ömer Aydın, İstanbul, İşaret Yay., 2016.
- Mezhepler Arasındaki Farklar**, trc. Ethem Ruhi Fırlalı, Ankara, TDV Yay., 2018.
- Bağdâdî, Hatib: **Târîhu Bağdâd**, thk. Beşşar Avvâd Marûf, Beyrut, Dârü'l-garbi'l-islamî, 2001.
- Baldick, Julian: **Mistik İslam**, trc. Yusuf Said Müftüoğlu, İstanbul, Birey Yay., 2002.
- Başer, Hacı Bayram: **Şeriat ve Hakikat: Tasavvufun Teşekkül Süreci**, İstanbul, Klasik Yay., 2017.
- “Yükümlü Varlıktan Varlığın Gayesi Olan İnsana: Tasavvufta İnsan Tanımlarının Dönüşümü Üzerine Bir Değerlendirme”, **İnsan Nedir? İslam Düşüncesinde İnsan Tasavvurları**, ed. Ömer Türker-İbrâhim Halil Üçer, İstanbul, İLEM Yay., 2019, ss. 501-544.
- Câbirî, M. Âbid: **Arap İslam Kültürünün Akıl Yapısı**, trc. H. Hacak- E. Demirli- B. Köroğlu, İstanbul, Kitabevi Yay., 2000.
- Câmî, Abdurrahman: **Evliyâ Menkıbeleri**, trc. Lâmiî Çelebi, haz. Süleyman Uludağ- Mustafa Kara, İstanbul, Pinhan Yay., 2011.

- Cengiz, Muammer: “Tasavvuf Tarihinde Elest Mîsâkına Dair Yorumlar”, **Uluslararası Sosyal Araştırmalar Dergisi**, 2017, c.10, s.50, ss. 904-924.
- Cengiz, Yunus: “Mu‘tezile’nin İnsan Düşüncesinde Rakip İki Tasavvur: Ebü’l-Huzeyl ve Nazzâm Gelenekleri”, **İnsan Nedir? İslam Düşüncesinde İnsan Tasavvurları**, ed. Ömer Türker-İbrâhim Halil Üçer, İstanbul, İLEM Yay., 2019, ss. 59-85.
- Cevziyye, İbn Kayyim: **Kitâbu’r-Rûh**, trc. Şaban Haklı, İstanbul, İz Yay., 2007.
- Corbin, Henry: “Şîilikte Velâyet Kavramı”, **Ankara Ü. İlahiyat Fakültesi Dergisi**, trc. Sabri Hizmetli, 1984., c. 26, s. 1, ss. 717-726.
- Coşkun, Muhammed: “Tefsir Literatüründe Elest Bezmi”, **Ankara Ü. İlahiyat Fakültesi Dergisi**, 2016, c. 57, s. 2, ss. 97-120.
- Çift, Salih: “İlk Dönem Tasavvuf Düşüncesinde Nur Kavramı”, **Uludağ Ü. İlahiyat Fakültesi Dergisi**, c. 13, s. 1, 2004, ss. 139-157.
- “Vâsıtî”, **TDV İslâm Ansiklopedisi**, c. 42, İstanbul, TDV Yay., 2012, ss. 544-545
- Dalkılıç, Mehmet: **İslam Mezheplerinde Ruh**, İstanbul, İz Yay., 2012.

Demirli, Ekrem:

İslam Metafiziğinde Tanrı ve İnsan, İstanbul, Kabalcı Yay., 2012.

Sadreddin Konevî’de Bilgi ve Varlık, İstanbul, Kapı Yay., 2015.

“Tasavvuf Araştırmalarında Dönemlendirme Sorunu: Din Bilimleri ile Metafizik Arasında Tasavvufun İlim Olma Mücadelesi”, **Nazariyat İslâm Felsefe ve Bilim Tarihi Araştırmaları Dergisi**, 2016, c. 2, s. 4, ss. 1-29.

“Tasavvufun Bir Din Bilimi Haline Gelmesi: Ümmi Geleneğin Dönüşme Süreci ve Nesnel Bilim Alanının Genişlemesi”, **Journal of Balkan Studies**, 2021, c.1, s.1, ss. 7-37.

“Cüneyd-i Bağdâdî, Resâil-i Cüneyd 1.Seminer”, erişim: 09 Ocak 2021, <https://www.youtube.com/watch?v=1ojvhnOPswQ>.

“Cüneyd-i Bağdâdî, Resâil-i Cüneyd, 9.Ders”, erişim: 04 Ocak 2021, <https://www.youtube.com/watch?v=pRo078Udtp8>.

“Kuşeyri Okumaları, 2.Seminer”, erişim: 07 Ocak 2021, https://www.youtube.com/watch?v=q_i-I-7wik.

Erkoç Baydar, Tuğba:

“Fıkhi Açıdan İnsan Kavramı: Bezm-i Elestten Kabre İnsanın Mükellef Oluşunun Serüveni”, **İnsan Nedir?**

- İslam Düşüncesinde İnsan Tasavvurları**, ed. Ömer Türker -İbrâhim Halil Üçer, Ankara: İLEM, 2019, ss. 467-500.
- Eş‘arî, Ebü’l-Hasan: **İlk Dönem İslâm Mezhepleri**, trc. Ömer Aydın-Mehmet Dalkılıç, İstanbul, Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yay., 2019.
- Gedik, Fatma: “Sehl b. Abdullah et-Tüsterî ve Tasavvufî Görüşleri” (Yayımlanmamış Doktora Tezi), Sosyal Bilimler Enstitüsü, Ankara Üniversitesi, 2019.
- Güdekli, Hayrettin Nebi: “Kelâmın Tümel Bir Disiplin Olarak İnşası” (Yayımlanmamış Doktora Tezi), Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, İstanbul, 2015.
- Hakîm, Suad: **Tâcü’l-Ârifîn: Cüneyd-i Bağdâdî**, Kahire, Dâru’ş-şurûk, 2005.
- Âriflerin Sultanı Cüneyd-i Bağdâdî**, trc. Ömer Erdem, İstanbul, Yasin Yay., 2018.
- Haklı, Şaban: “Eş‘arî ve Cüveynî’nin İnsan Anlayışı”, **İnsan Nedir? İslam Düşüncesinde İnsan Tasavvurları**, ed. Ömer Türker-İbrâhim Halil Üçer, İstanbul, İLEM Yay., 2019.
- Harrâz, Ebû Saîd: “Tasavvufun Esasları: Kitâbü’l-ferâğ”, **Kalplerin Makamları: Büyük Sûfilerden Seçme Metinler**, trc. Hacı

- Bayram Başer, İstanbul, Hayy Kitap, 2015, ss. 85-99.
- “Velâyetin İspatı: Kitâbü’l-keşf ve’l-beyân”, **Kalplerin Makamları: Büyük Sûfilerden Seçme Metinler**, trc. Hacı Bayram Başer, İstanbul, Hayy Kitap, 2015, ss. 71-99.
- Hücvîrî, Ali b. Osman: **Hakikat Bilgisi**, trc. Süleyman Uludağ, İstanbul, Dergâh Yay, 2014.
- İsfahânî, Ebû Nuaym: **Hilyetu’l-Evliyâ**, trc. Hasan Yıldız-Hüseyin Yıldız-Zekeriya Yıldız, İstanbul, Ocak Yay., 2015, c. I-XII.
- İbn Fûrek, Ebû Bekir: **el-İbâne an turûki’l-kâsîdîn**, trc. Ahmet Yıldırım- Abdülgaflar Aslan, İstanbul, Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yay., 2014.
- İbn Hazm: **el-Fasl: Dinler ve Mezhepler Tarihi**, trc. Halil İbrâhim Bulut, İstanbul, Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yay., 2017, c. I-III.
- İbnü’l-Arabi, Muhyiddin: **Fütûhât-ı Mekkiyye**, trc. Ekrem Demirli, İstanbul, Litera Yay., 2006-2012, c. I-XVIII.
- Karamustafa, Ahmet T.: “Cüneyd-i Bağdâdî’ye Göre Velâyet”, **Mütefekkir: Aksaray Ü. İslami İlimler Fakültesi Dergisi**, trc. Melek Gündüz Karacan, 2020, c.7, s. 13, ss. 283-290.

- Tasavvufun Oluşumu**, trc. Nagihan Doğan, İstanbul, Bilgi Üniversitesi Yay., 2017.
- Kartal, Abdullah: **İlahi İsimler Teorisi**, İstanbul, Hayy Kitap, 2009.
- Kaş, Murat: “Seyyid Şerif Cürcani’ye Göre İnsani Nefs”, **İnsan Nedir? İslam Düşüncesinde İnsan Tasavvurları**, ed. Ömer Türker-İbrâhim Halil Üçer, İstanbul, İLEM Yay., 2019, ss. 201-242.
- Kelâbâzî, Ebû Bekir: **Bahru’l-fevâid el-meşhûr bi-maâni’l-ahbâr**, thk. Vecîh Kemaleddin Zeki, c. I-II, Kahire, Dâru’s-selâme, 2008.
- Doğuş Devrinde Tasavvuf**, trc. Süleyman Uludağ, İstanbul, Dergâh Yay., 2014.
- Knysh, Alexander: **Tasavvuf Tarihi**, trc. İhsan Durdu, İstanbul, Ufuk Yay., 2011.
- Koca, Muhammet Ali: “Madûmun Şey’iyyeti Teorisi”, **İslam Düncesinde Teoriler 1: Metafizik**, haz. Ömer Türker, c. I-III, İstanbul, Ketebe Yay., 2021, ss. 612-631.
- Konevî, Sadreddin: **Esmâ-i Hüsnâ Şerhi**, trc. Ekrem Demirli, İstanbul, Kapı Yay., 2014.
- İlahi Nefhalar**, trc. Ekrem Demirli, İstanbul, Kapı Yay., 2015.
- Tasavvuf Metafiziği**, trc. Ekrem Demirli, İstanbul, Kapı Yay., 2014.

Kuşeyrî, Abdülkerîm:

Şerh-i Esmâillahi'l-Hüsnâ: O'nun Güzel İsimleri, trc. Cevher Caduk, İstanbul, İlk Harf Yay., 2012.

Tasavvuf İlmine Dair Kuşeyri Risalesi, trc. Muhammed Coşkun, İstanbul, İlk Harf Yay., 2013.

Tasavvuf İlmine Dair Kuşeyri Risalesi, trc. Süleyman Uludağ, İstanbul, Dergâh Yay., 2016.

Mekkî, Ebû Tâlib:

Kalplerin Azığı, trc. Muharrem Tan, İstanbul, İz Yay., 2018, c. I-IV

Melchert, Christopher:

“III. (IX.) Yüzyıl Ortalarında Zühdden Mistisizme Geçiş”, **Sünnî Düşüncenin Teşekkülü**, trc. Ali Hakan Çavuşoğlu, İstanbul, Klasik Yay., 2018.

Nicholson, Reynold A.:

Tasavvufun Menşei Problemi, trc. Abdullah Kartal, İstanbul, İz Yay., 2018.

Nifferî, Abdülcebbâr:

Mevâkıf, trc. Nurullah Koltas, İstanbul, Büyüyenay Yay., 2017.

Öztürk, Mustafa:

Kur'an ve Aşırı Yorum, Ankara, Ankara Okulu Yay., 2014.

Öztürk, Yaşar Nuri:

Hallâc-ı Mansûr ve Eseri Kitâbü't-Tavâsîn, İstanbul, Fatih Yay., 1976.

Schimmel, Annemarie:

İslamın Mistik Boyutları, trc. Ergün Kocabıyık, İstanbul, Kabalcı Yay., 2012.

Serrâc, Ebû Nasr:

el-Lüma', thk. Kâmil Mustafa el-Hindâvî, Beyrut, Darü'l-kütübi'l-ilmiyye, 2016.

- İslam Tasavvufu**, trc. Hasan Kâmil Yılmaz, İstanbul, Erkam Yay., 2016.
- Sühreverdî, Şehâbeddin: **Tasavvufun Esasları**, trc. Hasan Kâmil Yılmaz-İrfan Gündüz, İstanbul, Erkam Yay., 1993.
- Sülemî, Ebû Abdurrahman: **Hakâikü't-Tefsîr**, thk. Seyyid Umran, Beyrut, Darü'l-kütübi'l-ilmiyye, 2001.
- İlk Zâhid ve Sûfiler**, trc. Abdurrezzak Tek, Bursa, Bursa Akademisi, 2018.
- Şa'rânî, Abdülvehhâb: **el-Yevâkît ve'l-Cevâhir: İbnü'l-Arabî'nin Görüşleri**, trc. Mahmut Çınar, İstanbul, Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yay., 2019, c. I-II.
- Tabakâtü'l-Kübrâ**, thk. Halil el-Mansûr, Beyrut, Darü'l-kütübi'l-ilmiyye, 1997.
- Tirmizî, Hakîm: **Velîliğin Sonu**, trc. Salih Çift, İstanbul, İnsan Yay., 2006.
- Gavru'l-umûr**, thk. Ahmed Abdurrahim es-Sayih- Ahmed Abduh Avaz, Kahire, Mektebetü's-sakafiyyeti'd-dinîyye, 2001.
- Nevâdiru'l-usûl fî marifeti ehâdisi'r-Rasûl**, thk. Mustafa Abdulkâdir Atâ, Beyrut, Darü'l-kütübi'l-ilmiyye, 1992.
- Türker, Ömer: **İslam Düşünce Gelenekleri**, İstanbul, Ketebe Yay., 2020.
- “İslam Düşüncesinin Soyut Nefs Teorisiyle İmtihanı”, **İnsan Nedir?**

İslam Düşüncesinde İnsan Tasavvurları, ed. Ömer Türker-İbrâhim Halil Üçer, İstanbul, İLEM, 2019, ss. 19-58.

Tüsterî, Sehl b. Abdullah:

Tefsîru't-Tüsterî, thk. M. Basil Uyun es-Sûd, Beyrut, Dâru'l-kütübi'l ilmiyye, 2002.

Uludağ, Süleyman:

Cüneyd-i Bağdâdî, Ankara, TDV Yay., 2020.