

BAYBURT ÜNİVERSİTESİ*SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ

TEMEL İSLÂM BİLİMLERİ ANABİLİM DALI

TASAVVUFÎ DÜŞÜNCEDE SEKR VE SAHV KAVRAMLARI

YÜKSEK LİSANS TEZİ

Adem URHAN

Tez Danışmanı: Dr. Öğr. Üyesi Ahmet ÖZKAN

ARALIK-2018

BAYBURT

ÖNSÖZ

Tasavvuf, insan ruhunun kemâle ermesine vesîle olan hâl ilmidir. Mutasavvıflar, bu hususu belirtirken, tasavvufun bir kâl ilmi olmadığını özellikle vurgularlar. Ancak, tasavvuf onlar tarafından hâl ilmi olarak tarif edilse de bu ilim hakkında çok sayıda eser kaleme alınmıştır. Yaşanan hallerin yoğunluğu, onları çokça eser yazmaya teşvik etmiş ve böylece birçok tasavvufî eser telif edilmiştir.

Tasavvufî kavramlar üzerine yapılan bu çalışmalar, İslâm medeniyetinin ilk zamanlarında başlamış, günümüze kadar devam etmiştir. Mutasavvıflar, başlangıçta zühd, vera ve riyazet ağırlıklı olan kavram ve terimlere, daha sonraki dönemlerde haller ve makamlarla ilgili kavramları da eklemişlerdir. Sûfiler, meydana getirdikleri bu tasavvufî terimleri ve onlara yükledikleri mânâları pekiştirmek için de âyet-i kerime ve hadis-i şerifleri kendi perspektiflerine göre değerlendirmişlerdir. Geliştirilen bu kavramlardan ikisi de çalışmamızın konusu olan sekr ve sahv kavramlarıdır.

Çalışmamız “giriş” ve iki bölümden oluşmaktadır. Giriş bölümünde tasavvufun kişisel tecrübelerine verdiği öneme, genel mânâda sekr ve sahv kavramlarının gelişim sürecine, tezimizin amaç, kapsam ve yöntemlerine değindik.

Birinci bölümde, “sekr” kavramını ele alarak temel klasik eserlerde bu konuya nasıl yer verildiğini, konunun ne şekilde ele alındığını ve nasıl tanımlandığını inceledik. Âyet ve hadisleri tetkik ederek sekr konusunun nasıl yorumlandığını tespit ettik. Ayrıca sekrin sahvdan üstünlüğünü savunan sûfilerin görüşlerine yer vererek bunların ne gibi üstünlükleri öne sürdüklerini, bu kavramla ilgisi olduğunu düşündüğümüz aşk, muhabbet, galebe, vecd ve şevk gibi kavramların arasındaki bağları ve sekre sebep olan amilleri tespit etmeye çalıştık. Son olarak da “ene’l-hak” ifâdesinin sekr ile ilişkisini inceledik.

İkinci bölümde ise “sahv” kavramını ele alarak klasik tasavvuf kaynaklarında bu konunun ne şekilde ele alındığı ve nasıl tanımlandığını inceledik. Âyet ve hadisleri tetkik ederek bu kavramın Kur’ân ve hadis referanslarını değerlendirdik. Sahvı sekrdan üstün gören sûfilerin görüşlerine yer verdik.

Çalışmam sırasında teşviklerini ve her türlü ilmî ve teknik desteklerini benden esirgemeyen değerli hocalarım Prof. Dr. İsa ÇELİK ve Prof. Dr. Cengiz GÜNDOĞDU'ya çalışmamın her aşamasında bana yol gösteren, maddî ve mânevî desteğini hep yanımda gördüğüm, danışman hocam Dr. Öğr. Üyesi Ahmet ÖZKAN'a teşekkür etmeyi bir vazife kabul ederim. Ayrıca bana destek veren annem, babam, eşim ve kızıma minnet ve şükranlarımı arz ederim.

Bayburt – 2018

Adem URHAN



İÇİNDEKİLER

ÖNSÖZ	I
İÇİNDEKİLER.....	III
ÖZET	V
KISALTMALAR.....	VII
GİRİŞ.....	3
BİRİNCİ BÖLÜM.....	6
1.1. TASAVVUFÎ BİR KAVRAM OLARAK SEKR	6
1.1.1. Sekrin Lügat ve İstilahî Anlamı.....	6
1.1.2. Kur'ânî Açısından Sekr Kavramı.....	8
1.1.3. Hadisler Açısından Sekr Kavramı	13
1.1.4. Sekrin sebepleri	14
1.4.1. Şiddetli Aşk ve Muhabbet	14
1.1.4.1. Müşâhede Arzusu.....	16
1.4.3. Semâ.....	17
1.1.4.2. Kalpte Şiddetli bir Korkunun Galip Olması	18
1.1.5. Sekr ile İlgili Kavramlar	19
1.1.5.1. Aşk	19
1.1.5.2. Muhabbet.....	24
1.1.5.3. Vecd.....	28
1.1.5.4. Galebe	30
1.1.5.5. Şevk	32
1.1.5.6. Gaybet	35
1.1.5.7. Fenâ.....	38
1.1.5.8. Mahv.....	41
1.1.6. Sekr Hâlinin Sûfîler Üzerindeki Etkileri	43

1.1.6.1. Şatahât İfadeleri	43
1.1.6.2. Cezbe	50
1.1.7. Ene'l-Hak İfâdesinin Sekr Kavramıyla İlişkisi.....	51
İKİNCİ BÖLÜM	59
2. 1. TASAVVUFİ BİR KAVRAM OLARAK SAHV	59
2.1.1. Sahvın Lügat ve İstilahî Anlamı.....	59
2.1.2. Kur'ânî Açıdan Sahv Kavramı.....	61
2.1.3. Hadisler Açısından Sahv Kavramı	67
2. 1.4. Sahv Hâlinin Kısımları:	68
2.1.4.1. Temkin.....	68
2.1.4.2. Huzur	72
2.1.5. Sekr ve Sahvın Üstünlükleri Hususunda Sûfilerin Görüşleri	74
2. 1.5.1. Sekrin Üstünlüğü	74
2.1.5.2. Sahvın Üstünlüğü.....	76
SONUÇ	80
KAYNAKLAR.....	83

ÖZET

Bütün mânevî ilimlerde olduğu gibi tasavvufun da gayesi Hakk (c.c)'ın rızasını kazanmak olup, konusu ise nefsi terbiye etme, ahlâkı güzelleştirme, içi ve dışı tenvir etme, sûret ve sîreti tezkiye etmektir. Ruhu terbiye yolunda yaşanan hâller ise dinî his ve heyecan olarak bilinmektedir. Sâlik, tasavvufî bir eğitim olan seyr ü sülûk boyunca Allah Teâlâ'nın kendisine lûtfettiği birtakım halleri yaşar. Bireysel tecrübeye dayalı pratiklerle tasavvufun kendine özgü bir dili, terim ve kavramlar dünyası oluşmuştur. Mutasavvıflar, geliştirdikleri bu tasavvufî terimleri ve onlara yükledikleri anlamları âyet ve hadislerden referanslarla kuvvetlendirmişler ve bunları açıklayan eserler yazmışlardır.

Bu çalışmada, tasavvufî eserlerde sıkça yer verilen sekr (sarhoşluk) ve sahv (uyanıklık) kavramları ele alınmıştır.

Öncelikle temel tasavvufî eserlere müracat edilerek müesseseseleşme dönemi öncesi sûfîlerin bu kavramları nasıl algıladıkları tespit edilmiş, sekr ve sahv kavramlarının âyet ve hadislerden referansları incelenerek tasavvufî açıdan değerlendirilmiş, bu kavramlara mutasavvıfların yükledikleri anlamlar tespit edilmiştir.

Anahtar Kelimeler: Tasavvuf, Tarîkat, Sekr, Sahv, Bâyezîd-i Bistâmî, Cüneyd-i Bağdâdî.

ABSTRACT

Similar to any other spiritual disciplines, the essence of s  f  sm (tasavvuf) is the practices and experienced cases. A S  lik (a person that follows s  f  sm ecole) experiences a bunch of cases and incidents that Allah the Almighty bestows him during the seyr    s  l  k which is a training process for s  f  sm. With practices based on individual experiences, s  f  sm engendered a unique language, terminology and concept world. The S  f  s (pl. of mutasavvıf) endorsed these terms and their connotations with reference to ayah (verses of the Holy Qur'an) and to ehadis (pl. for hadis, i.e: maxims, adages and sentences quoted from prophet Mohammad), and they wrote books defining them.

This study examines the concepts of sekr (being drunk, drunkard) and sahv (soberness, shaking off drunkenness) both of which are frequently used in s  f  stic books.

Three stages formed this study. Firstly, pre-eminent s  f  stic books were reviewed in order to understand how the s  f  s of pre-institutionalization-period considered these terms and concepts.

Secondly, the references of sekr and sahv in the ayah and ehadis were examined within s  f  stic approach. Finally, s  f  s' considerations and understandings for these concepts and terms were written.

Key Words: S  f  sm, cult, Sekr, Sahv, Bâyezîd-i Bistâmî, Cüneyd-i BaĒ d  d  .

KISALTMALAR

a.g.e.	: Adı geçen eser
a.g.m.	: Adı geçen makale
a.g.d.	: Adı geçen dergi
a.g.t.	: Adı geçen tez
b.	: İbn, bin
bkz.	: Bakınız
c.	: Cilt
Çev.	: Çeviren
DİA.	: Diyanet İslâm Ansiklopedisi
h.	: Hicrî
haz.	: Hazırlayan
İSAM.	: Diyanet İşleri Başkanlığı İslâm Araştırmaları
s.a.v.	: Sallallahu aleyhi ve sellem
s.	: Sayfa
TDV.	: Türkiye Diyanet vakfı
thk.	: Tahkik eden
trc.	: Tercüme eden
v.	: Vefat tarihi
vb.	: ve benzeri

GİRİŞ

Her sanat, meslek ve ilim ehlinin, kendi alanlarındaki inceliklere, kendine has sırlara ait tabirleri, ıstılahları ve sözleri olduğu gibi tasavvuf ilminin de kendine has bir dili, terim ve kavramlar dünyası vardır. Bu terminoloji, tasavvufun tarihi ve edebî gelişimiyle beraber şekillenerek günümüze kadar gelmiş ve bununla birlikte kendine özgü terimlerini açıklayan birtakım eserler de yazılmıştır. Bunların mânalarını tabii olarak alanında ihtisaslaşmış, ehil olan kişilerden başkası tam olarak bilemez. İlimlerin veya mesleklerin ıstılahlarının mevcûdiyeti o ilmi/mesleği öğrenmek isteyenler için anlaşılması zor olan meseleleri kolaylaştırdığı gibi, ehli olmayan kimselerden de o ilmin/mesleğin sırlarını gizli tutmayı sağlar. Bu anlamda tasavvuf ve tarîkatler literatüründe sıklıkla kullanılan bilgi, mânevî hâl, davranış vb. durumlarla ilişkili olarak sûfiler için önemli bir yere sâhip olan ama müstakil bir çalışmaya konu olmamış sekr ve sahiv kavramlarının incelenmesi önemlidir. Böylece tasavvuf ilminde sekr ve sahvin ne mâna ifâde ettiği, sûfilerin sekr ve sahiv kavramları ile neyi kastedtikleri, sâliklerin ve diğer insanların hayatında bu kavramların yeri ve önemi bilinebilir.

İslâm'ın ahlâkî boyutuyla ilgilenen tasavvuf'un diğer dinî ilimler gibi bağımsız bir ilim olarak kurumsallaşması zaman almıştır. İslâmî düşüncenin teşekkülüne ve gelişmesine ciddi katkısı olan bu ilmî disiplinin olgunlaşma ve teşekkül sürecinde, tasavvufî temel eserler başta olmak üzere birçok eser meydana getirilmiştir. Bu temel kavramların, tasavvufun kendine özgü bir dili ile kullanıldığı bu eserlerde, azımsanmayacak derecede âyet ve hadise yer verildiği görülmektedir. Sûfiler, meydana getirdikleri bu tasavvufî kavramları ve onlara yükledikleri anlamları güçlendirmek için âyet-i kerîme ve hadis-i şerifleri kendi perspektiflerinden bakarak değerlendirmişlerdir. Böylece âyet ve hadislerin tasavvufî yorumları ortaya çıkmıştır.

Çalışmamızın konusu, tasavvufta sekr ve sahiv anlayışıdır. Genellikle lügatlerde “sarhoşluk” anlamına gelen sekr kavramı, ayrıca “mest olmak, kendinden geçmek, kendini kaybetmek” gibi mânalarda da kullanılmaktadır. Terim olarak ise kalbe aniden gelen vâridlerin etkisiyle, sâlikin his ve şuurunu kaybederek gaybete düşmesidir.

Lügatlerde “uyanıklık” anlamına gelen sahv kavramı ise “Ayıklık, kendinde olma, kendine gelme hâli, uykudan uyanmak, bulutsuz gün” mânalarında kullanılmaktadır. Terim olarak ise, his ve şuurunu yitirerek kendinden geçen sâlikin his ve şuuruna geri dönmesi, mânevî tecrübeden sonra kendine gelmesi, bilinç ve idrâk durumuna rücû etmesidir.

Sekrin meydana gelmesine sebep olan birtakım amiller vardır. Bunların nihâi temelinde aşk yer almaktadır. Çünkü; yaşanan bütün bu haller ancak yüce bir varlığa duyulan aşktan, sevgiden dolayı meydana gelmektedir. Aşkın en nihâi gâyesi ise yanıp yok olmaktır. Aşk kavramının kaynağı olan muhabbet, vecd, cezbe, şevk gibi kavramlar ile sekr hâlinin kişiler üzerindeki etkilerinin ne olduğu ve nasıl oluştuğunu ortaya koymak konumuzun kapsamı içindedir. Sahv kavramının ise sekrin bir sonucu olarak ortaya çıktığını söylemek gerekir.

Sekri esas alan tasavvufî hareketin kurucusu Bâyezîd-i Bistâmî (v.261/878)’dir. Sahvı esas alan tasavvufî hareketin kurucusu ise Cüneyd-i Bağdâdî (v.297/909)’dir. Sekrin veya sahvın üstünlüğü konusunda da farklı görüşler ileri süren sûfîler mevcuttur. Bistâmî ve kendisine nisbet edilen Tayfûriyye kolunun mensupları sekrin, Bağdâdî ve kendisine nisbet edilen Cüneydiyye kolunun mensupları sahvın daha üstün olduğunu savunmuşlardır.

Tasavvuf; teori ve pratiğin, ruh ve beden bölünmez birlikteliği ilkesiyle hareket etmiştir. Doğal olarak, insan konu olduğunda, onun hakkında kullanılan her kavram da birbiriyle ilgili ve etkileşim halinde olmuştur. Bu kavramların birbirleriyle olan anlamsal ilişkisinin ortaya konulması, tasavvufun daha iyi anlaşılması yolunda atılacak mühim bir adım olacaktır.

Sarhoşluk ve uyanıklık anlamına gelen sekr ve sahv kavramları; Allah Teâlâ’ya gönülden bağlanmış, onun emir ve nehiyelerini yerine getiren, kulluk bilincinin kendisinde hâkim olduğu insanlar ile ilişkili olup, günlük hayatta yaşanan duygulardandır. Kapsam alanının genişliği ve etkisinin gücü düşünüldüğünde, sekr ve sahv kavramlarının iyi anlaşılması gerektiği ortaya çıkar. Tasavvuf açısından önem arz eden ve mânevî eğitimin ve gelişimin göstergelerinden olan sekr ve sahv kavramlarının doğru anlaşılmasını sağlamak çalışmamızın hedeflerindendir.

Tezimizde incelediğimiz kavramlarla ilgili temel referanslarımız tasavvuf klasikleri

olmuştur. Serrâc'ın (v.378/988) el-Lüma' adlı eseri, Kelâbâzî'nin (v.380/990) et-Ta'arruf'u, Ebû Tâlib el-Mekkî'nin (v.386/996) Kûtü'l-Kulûb'u, Abdülkerim el-Kuşeyrî'nin er-Risâle'si, Hücvîrî'nin (v.470/1077) Keşfü'l-Mahcûb'u, Sühreverdî'nin (v.632/1234), Avârifü'l-Maârif'i, Muhyiddin İbnü'l-Arabî'nin (v.638/1240), Futûhâtü'l-Mekkiyye'si bu eserlerin en önemlilerindendir. Klasik kaynaklarda incelediğimiz “sekr” ve “sahv” kavramlarına atıf yapılan âyetler için Kuşeyrî'nin (v.465/1072) Letâifu'l-İşârât'ı, İsmail Hakkı Bursevî'nin (v.1137/1725), Rûhu'l-Beyân'ı, Sülemî'nin (v.412/1021) Hakâ'iku't-Tefsîr'i, Âlûsî'nin (v.1270/1854) Rûhu'l-Meânî'si, İbn Acîbe'nin (v.1224/1809) el-Bahrü'l-Medîd fî Tefsîri'l-Kur'âni'l-Mecîd adlı tasavvufî tefsirlerinden yararlanılmıştır. Bu meyanda değerlendirilen hadisler için Kütüb-i sitte ve Aclûnî'nin Keşfu'l-Hafâ adlı eseri başvuru kaynaklarımız arasındadır. Bu eserlerin haricinde Selami Şimşek, “Edirneli Kabûlî Mustafa Efendi Hayatı, Eserleri ve Tasavvufî Görüşleri, Yayınlanmış Doktora Tezi”, İsa Çelik, “Hz. Mevlânâ'nın Düşüncesinde Aşk Kavramı”, Cengiz Gündoğdu, “Mevlânâ (ö. 672/1273)'nın Şathiyye Türünde Yazdığı Bir Gazeli'nin Şerhi: Şerh-i Ebyât-ı Celâleddîn-i Rûmî”, Osman Kabakçılı'nın, “Kur'ân Açısından Sekr ve Sahv Halleri”, Ahmet Cahid Haksever, “Dede Ömer Ruşenî'nin Dîvân'ında Tasavvufî Mertebeler”, Necmettin Şeker, “Hadislerle Temellendirilen Tasavvufî Hâller” adlı makalelerden istifade edilmiştir.

BİRİNCİ BÖLÜM

1.1. TASAVVUFÎ BİR KAVRAM OLARAK SEKR

1.1.1. Sekrin Lügat ve İstilahî Anlamı

Sekr, lügatta sarhoşluk, mest olmak, iyi ve kötü durumların arasının ayırt edilememesi¹ arasının ayırt edilememesi kendini kaybetmek, zâhirî ve bâtinî kayıtları bir yana bırakıp Hakk'a yönelmek² gibi anlamlara gelmektedir. Terim olarak ise sekr, Hak'tan gelen, şiddetli coşkunluk ve lezzet veren kuvvetli vâridât sebebiyle zuhûr eden gaybet hâlidir.³

Sekri esas alan tasavvufî hareketin kurucusu Bâyezîd-i Bistâmî'dir. O, tasavvuf tarihinde sekr, fenâ, melâmet, tevhîd, mârifet, muhabbet gibi hususlardaki sözleri ve şathiyeleriyle tanınır. O, sâlikin mânevî sarhoşluk içinde kendinden geçip, benliğini yok ederek Hakk'a ermesi gerektiği düşüncesindedir.⁴

Sekri, sâlikin kalbine gelen kuvvetli bir vârid sebebiyle gaybet hâline geçmesi şeklinde tarif eden Kuşeyrî, zâhirî ve bâtinî kayıtları bırakıp Hakk'a yönelen sekr sahiplerinin Allah Teâlâ'nın cemal tecellîsini seyredince sekr hâlini yaşadığını, ruhunun ise büyük bir haz duyup, kalbinin sermest olduğunu ifâde etmektedir. Kuşeyrî, sekr halini yaşayan sûfî'nin durumunu şöyle ifâde eder: *“Herşeyi Allah ile herşeyde Allah'ı görür, her sesle O'nu anar. Evrende duyulan herhangi bir ses, sohbede dinlenen bir kelime veya bir cümle, zikir meclisindeki bir nağme, sekr sebebi olacağı gibi, cehennemin dehşetinden bahseden bir âyet veya bir söz işittiğinde de bu hale girebilir.”*⁵

¹ Muhammed A'la b. Ali et-Tehânevî, **Keşşâfü'l İstılâhâtî'l-Fünûn**, Dâru'l Hilâfâtü'l Aliyye, H. 1317, c. I, s. 725.

² Süleyman Uludağ, **Tasavvuf Terimler ve Deyimler Sözlüğü**, 2. Baskı, İstanbul: Kabalcı Yayınevi, 2005, s. 311.

³ Seyyid Şerîf Cürcânî, **Ta'rîfât (Tasavvuf İstılahları)**, trc. Abdülaziz Mecdî Tolun, İstanbul: Litera Yayıncılık, 2014, s. 97.

⁴ Hücvîrî, **Keşfu'l-Mahcub (Hakikat Bilgisi)**, haz: Süleyman Uludağ, 1. Baskı: 1982, s. 295. Ayrıca bkz. Süleyman Uludağ, **“Beyazd- i Bistâmî”**, DİA, c. IV, s. 238-241.

⁵ Kuşeyrî, **Tasavvuf İlmine Dair Kuşeyrî Risalesi**, trc: Muhammed Coşkun, 1. Baskı, İstanbul: İlk Harf Yayınevi, 2013, s. 148-149.

Kelâbâzî'ye göre ise sekr; eşyayı değil, eşya arasındaki farkı görmekten gâib olmaktır ve temyiz kabiliyetini kaybetmektir. Sekr hâlindeki kimsenin, Hakk'a muvafık hâlindeyken ona haz veren şeylerle elem veren şeyleri ayırt edememesidir. Yani kişinin Hakk'ı temâşâ ederken onun durumunun meydana getirdiği galebe ve vecd hâliyle ruhunun hazlara gark olması, kalbinin sermest olması sebebiyle haz verenle elem veren arasını ayırt edememesidir.⁶

Sekr kavramını meveddet ve muhabbet sekri şeklinde ikiye ayırarak meveddet sekri'nin nîmete nazar etmekten, muhabbet sekri'nin ise Mun'im (nîmeti veren)'e nazar etmekten neş'et ettiğini söyleyen Hücvîrî, nîmete bakan kimsenin nîmeti kendisinde göreceğini, Mun'im'e bakanın ise kendisini aradan çıkararak sadece Mun'im'i göreceğini ifâde etmektedir.⁷

Sekri neşe, sevinç, heyecan ve coşkuyla çelişen herşeyden uzaklaşmak ve habersiz kalmak şeklinde tarif eden Muhyiddin İbnü'l-Arabî ise bu kavramı doğal, akli ve ilâhî sarhoşluk şeklinde üç kısma ayırarak değerlendirir;

1- Tabîi sekr: Kuruntular getiren halin gelişile nefislerin o anda bulduğu heyecan, sevinç, coşku ve neşedir.

2-Aklî sekr: Doğal sarhoşluğa benzer ancak yaratılmışlara ait niteliklerin Allah'a ait olduğu haber verildiği halde, doğal sarhoş bunu kabul etmemek için direnir. Kanıt ve delil sarhoşluğu içindedir.

3-İlâhî Sekr: Bu tür sekre ancak kâmiller ulaşabilir, “*Allahım, benim sendeki hayretimi arttır!*”⁸ anlamındaki hadisin tecellîsidir.⁹ Ankaravî (v.1041/1631) ise ilâhî sekrin, ilâhî kemâlin verdiği bir kendinden geçiş ve sürûr olduğunu ifâde eder. Ona göre, Allah Teâlâ'nın kemâliyle sarhoş olan kimselerin sekri, içkinin tesiriyle sarhoş olan kimselerin sekriyle kesinlikle mukayese edilemez. Çünkü içki sebebiyle gam, kederden sarhoş olanlarda hüzn

⁶ Kelâbâzî, **Doğu Devrinde Tasavvuf Ta'arruf**, haz: Süleyman Uludağ, 5. Baskı, İstanbul: Dergâh Yayınları, s. 190.

⁷ Hücvîrî, a.g.e., s. 223-224.

⁸ Muteber hadis kitaplarında bulunamamıştır.

⁹ Muhyiddin İbnü'l-Arabî, **Fütûhâtü'l-Mekkiyye**, çev: Ekrem Demirli, c. 9, İstanbul: Litera Yayınevi, 2008, s. 378.

ve üzüntü vardır. İlâhî sekrde ise ilâhî aşkın verdiği haz sebebiyle sarhoş oldukları için onlarda sevinç ve neşe vardır.¹⁰

Sühreverdî'ye göre kimin üzerinde mânevî sarhoşluk hâlinin sirâyetinden bir eser kalırsa, onda sekr'den bir eser vardır. Kim de herşeyi yerli yerine oturtursa o da sahv ehlidir. Sûfiye göre sekr; kalp sahipleri için, sahv ise gayb gerçeklerini keşfedenler içindir.¹¹

Tasavvuf edebiyatında mestlik/sekr üzerinde geniş olarak durulur. Şiirinde dolaylı veya dolaysız sekre yer vermeyen tasavvuf şâiri yok gibidir. Fuzulî'nin (v.963/1556), Mecnûn'un içersinde bulunduğu sekr hâlini anlatan şu beyitleri buna örnek olarak verilebilir.

“Öyle ser-mestem ki idrâk etmezem dünya nedür

Men kimem sâkî olan kimdür mey-i sahbâ nedür.”¹²

Gerçi cânândan dil-i şeydâ için kâm isterem

Sorsa cânân bilmezem kâm-ı dil-i şeydâ nedür.”¹³

Yani o, “Gerçi, cânândan çılgın gönlümün arzusunu istiyorum. Fakat, bilemem çılgın gönül arzusunu ki, cânân sorsa, nedir? Öyle sarhoşum ki, dünyanın ne olduğunu, benim kim olduğumu, sâki olanın kim olduğunu ve bu şarabın ne olduğunu idrâk edemem” der.¹⁴

1.1.2. Kur’ânî Açıdan Sekr Kavramı

Mutasavvıflar kullandıkları kavramların bir çoğunu, Kur’ân’ı referans alarak geliştirmişlerdir. Bu kavramlar bazen âyetlerin zâhirî anlamlarına dayandırılırken bazen de işârî yorumlar sayesinde zâhirde görülmeyen birtakım bâtinî anlamlara dayandırılmaktadır. Bu bölümde sekrin tefsirlerde hangi âyetler altında incelendiğini tespit ederek konuyu

¹⁰ İsmail Rusûhiddîn Ankaravî, **Minhâcû'l-Fukarâ**, c. 1, Kahire: Bulak Matbaası, 1840, s. 258.

¹¹ Şihâbüddin es-Sühreverdî, **Avârifü'l-Meârif (Tasavvufun Hakikatleri)**, çev: Abdülvehhab Öztürk, İstanbul: Saadet Yayınevi, 2010, s. 685.

¹² Fuzûlî, **Leylâ ile Mecnûn**, haz. Necmettin Halil Onan, İstanbul: Maarif Basımevi, 1955, beyit. 2658, s. 266.

¹³ Fuzûlî, a.g.e., beyit. 2659, s. 266.

¹⁴ Nurgül Karayazı, Fuzûlî'nin Leylâ ve Mecnûn'unda Tasavvufî Kavram ve Unsurlar, **Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü**, Yayınlanmış Yüksek Lisans Tezi, İstanbul, 2007, s. 214.

ayrıntılarıyla değerlendireceğiz. Sekr konusuyla ilgili ele alacağımız âyetlerden bazıları şunlardır;

كُلُّ نَفْسٍ ذَائِقَةُ الْمَوْتِ

“Her nefis ölümü tadacaktır”¹⁵ âyet-i kerîmesi de mutasavvıflar tarafından sekr açısından değerlendirilir. Bu bağlamda ölüm halindeki vecd hâli, sekr kavramı ile birleştirilerek yorumlanır. Kuşeyrî ölüm kâsesinin her canlının omuzuna konduğunu, bunu gönül hoşluğu ile karşılayanın vecd sarhoşluğuna girdiğini, onu yüzünü ekşiterek yudumlayanın ise reddolunma çukuruna düştüğünü belirterek sekr hâlinin vecd yönüne dikkatleri çeker.¹⁶

إِنَّ فِي خَلْقِ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَاخْتِلَافِ اللَّيْلِ وَالنَّهَارِ لَآيَاتٍ لِأُولِي الْأَلْبَابِ

“Muhakkak ki göklerin ve yerin yaratılışında, gece ile gündüzün birbiri ardınca gelip gidişinde selim akıl sahipleri için elbette ibretler vardır”¹⁷ Kuşeyrî âyet-i kerîmede geçen akıl sahiplerini; “Akılları gafler sarhoşluğundan ayık olanlar” şeklinde açıkladıktan sonra bu durumda olanın emaresini şöyle belirtir: “Gafler sarhoşluğundan ayık olmanın emaresi kişinin görüşlerinin Hak’la olmasıdır. Bundan dolayı bir kimse Hak’tan Hakk’a baktığında görüşü doğru olur. Halktan Hakk’a baktığında akıl nimeti tersine olur. Böylece fikirleri şüpheye dönüşür.”¹⁸

يَا أَيُّهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا لَا تَقْرَبُوا الصَّلَاةَ وَأَنْتُمْ سُكَرَىٰ

“Ey iman edenler! Sarhoş iken namaza yaklaşmayın”¹⁹ âyeti de Kuşeyrî’nin sekr konusunda yorumladığı âyetlerdendir. O’na göre buradaki nehyin, sarhoş eden içeceklerden nehiy olduğunu, namazdan nehiy olmadığını belirtmektedir. Yani o, Allah’ın, siz sarhoşken namaz vakti gelmesin ve sizi sarhoş eden şeyleri içmekten kaçınınız, zira eğer içerseniz sarhoş olursunuz, sonra da bu haliniz ile size namaz vakti gelirse namazınız kabul olmaz şeklinde

¹⁵ Âli İmran, 3/185.

¹⁶ Kuşeyrî, a.g.e., I, 186, I, 302. Ayrıca bkz. Osman Kabakçılı, Kurân Açısından Sekr ve Sahv Halleri, **Bülent Ecevit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi**, 2:2, (2015), ss. 221.

¹⁷ Âli-İmran, 3/190.

¹⁸ Kuşeyrî, a.g.e., c. I, s. 186.

¹⁹ Nisa, 4/43.

bir ikazda bulunduğunu, sarhoşluğun aklın ve şuurun gitmesi anlamına geldiği ve bu durum olduğu halde Hakk’a yalvarışın kabul olunmadığını ifâde etmektedir.

Kuşeyrî’ye göre namaz kılan Rabbine yalvarır, bundan dolayı da kulun kalbini Allah’tan engelleyen herşey işâret yönünden sekrin kapsamına girer. Sarhoşluğun en zoru, kulu Allah Teâlâ’dan ayrılığa düşüren nefis sebebiyle olan sarhoşluktur. Zira şarap sebebiyle sarhoş olan eğer affedilmez ise varacağı yer ateştir. Nefsi sebebiyle sarhoş olanın hâli ise hakîkatten ayrılmasıdır. Tasavvuf ehlinin işâret ettiği sekr halinden namazı kılana kadar sahv haline geçenlerin bulundukları makamdaki vakitleri korunmuştur. Bu konudaki emir ona hafifletilmiştir. Bu sebeple kul gereken şer’î hükümleri yerine getirmiştir.²⁰

يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِنَّمَا الْخَمْرُ وَالْمَيْسِرُ وَالْأَنْصَابُ وَالْأَزْلامُ رِجْسٌ مِنْ عَمَلِ الشَّيْطَانِ فَاجْتَنِبُوهُ لَعَلَّكُمْ تُفْلِحُونَ

“Ey iman edenler! İçki, kumar, dikili taşlar (putlar), fal ve şans okları şeytan işi birer pisliktir. Onlardan kaçının ki kurtuluşa eresiniz.”²¹ Âyeti de sekr açısından değerlendirilir. Bu âyet-i kerîmedeki “hamr” kelimesini Kuşeyrî, akılları gizleyen şey olarak yorumlamaktadır. O, gaflet şarabından içen kimsenin sarhoş olmasının daha zor olduğunu, gaflet şarabının kişiyi hakîkatten uzaklaştırdığını, dünya şarabından sarhoş olan kimsenin namazdan engellendiği gibi gaflet şarabından sarhoş olan kimsenin de vuslat şarabından engellendiğini ifâde etmektedir. Yine o, âyeti ceza bağlamında da ele alarak dünya şarabından sarhoş olan kimseye had cezası gerektiği gibi gaflet şarabından sarhoş olan kimseye de had cezasının gerektiğini ancak, gaflet sarhoşuna uygulanan had cezasının havf kırbacıyla olduğunu, sarhoş olana ayılana kadar had cezası uygulanmadığı gibi gâfile de gafletini sona erdirmedikçe nasihatın etki etmeyeceğini, sarhoşluğun bütün büyük günahların anahtarı olduğu gibi gafletin de bütün zellenin aslı, zilletin sebebi ve Allah’tan perdelenme ve uzaklaşmanın başlangıcı olduğunu ifâde etmektedir.²²

Sülemî ise âyetin baş tarafındaki “hamr” kısmıyla ilgili hususa yer vererek şu görüşleri serd etmiştir: “Sarhoşluk çeşit çeşittir, içki sarhoşluğu (bu ayılması en hızlı ve kolay olandır), gaflet sarhoşluğu, heva, dünya, mal, aile, evlat, ma’siyet, itaat sarhoşlukları

²⁰ Kuşeyrî, a.g.e., c. I, s. 176.

²¹ Maide, 5/90.

²² Kuşeyrî, a.g.e, c. II, s.141.

bunlardan bazısıdır. Bunlar ve bunlara benzeyen şeylerin hepsi kişiyi, namazını tamamlamaktan, namaza durmaktan alıkoyar.”²³

Âyet-i kerîmedeki sarhoşluk hususunda Kuşeyrî ve Sülemî’nin yapmış oldukları gaflet sarhoşluğu yorumuyla mânevî sarhoşluk anlamına gelen sekr kavramı arasında şu hususlardan ötürü bir bağlantı kurulabilir: Sekrin ıstılahî anlamlarından biri de temyiz kabiliyetinin yitirilmesidir. Yukarıda da gaflet sarhoşluğundan dolayı kişinin akli melekelerini kaybetmesi sebebiyle vuslattan engelleneceği şeklinlinde te’viller yapılmıştır. Ayrıca sahvın üstünlüğünü savunanların gerekçelerinden biri de sekr hâlindeki bir kimsenin iyi ve kötüyü ayırt edememesidir. Bilakis burada da temel vurgunun akli ehliyetin kaybedilmesi olduğundan gaflet sarhoşluğuyla mânevî sarhoşluk arasındaki temel noktanın bu olduğu kanaatindeyiz.

قُلْ إِنْ كُنْتُمْ تُحِبُّونَ اللَّهَ فَاتَّبِعُونِي يُحْبِبْكُمُ اللَّهُ وَيَغْفِرْ لَكُمْ ذُنُوبَكُمْ وَاللَّهُ غَفُورٌ رَحِيمٌ

“De ki: Eğer Allah’ı seviyorsanız bana uyun ki, Allah da sizi sevsin ve günahlarınızı bağışlasın. Allah çok bağışlayandır, çok merhamet edendir.”²⁴ Âyet-i kerîmenin tefsirinde Âlûsî, sekr halinin sebebini sevgi ve aşka bağlar. Sekr halinde olanların hayranlık içinde olduklarını belirtir. Bu sevgiyi havassu’l-havasların sevgisinden sayar ve ilâhî cezbeden neşet ettiğini söyler.²⁵

يَسْأَلُونَكَ عَنِ الْخَمْرِ وَالْمَيْسِرِ

“Sana içki ve kumarı sorarlar.”²⁶ Sûfiler, başlangıçtan itibaren İlâhî muhabbet, aşkla ilgili his ve heyecanlarını dile getirmek için şarab (hamr, mey, bâde) ve sarhoşluk/mestlik terimlerini mecâzî olarak kullanmışlardır. Bunlardan birisi de Bursevî’dir. O, sekr kavramını, bu âyet kapsamında ele almaktadır. Bursevî, bu âyetteki hamrı iki şekilde yorumlamaktadır: Birincisinde âyetin zâhirî yönüne bakarak yorum yapmakta ve hurma, üzüm gibi şeylerden elde edilen şarap olduğunu, bunların insanın aklını ve nefsinin sarhoş ettiği ve büyük bir günah olduğu için sarhoş eden herşeyin haram kılındığını ve çoğu sarhoş

²³ Muhammet İbnü’l-Hüseyn b. Muhammet b. Musa el-Ezdi Sülemî, **Hakâiku’t-Tefsîr**, thk. Seyyit İmran, Beyrut: Darü’l-Kütübü’l-İlmiyye, 2001, c. I, s. 32.

²⁴ Âli İmran, 3/31.

²⁵ Âlûsî, **Rûhu’l-Meânî fî Tefsîri’l-Kur’ani’l-Azim ve’s-Seb’ı’l-Mesânî**, Beyrut, 1415, c. II, s. 137.

²⁶ Bakara Suresi, 2/ 219.

eden şeylerin azınında haram olduğu hususunun belirtildiğini ifâde etmektedir. Ona göre bu, âyetin zâhirinde açıkça belirtilen hükümdür. İkincisinde ise âyetin bâtinî yönüne bakarak mânevî sarhoşlukla ilgili yorum yapmaktadır. O, insanı sarhoş eden başka türlü bir şarab olduğunu, bu şarabın kalpleri, ruhları ve sırları sarhoş ettiğini, Allah Teâlâ'nın sıfatlarının tecellî sâkisinden müşâhede kadehlerine dökülen şarab olduğunu, bu şarabın içine döküldüğü nefislerin şehvetlerini söndürdüğünü, vecd ile kalpleri kesretten, şühûd ile ruhları vücuddan, cemale bakmakla sırları sarhoş edip, kemâl mülâhazasından alı koyduğunu ancak bu şarabın insanlar için faydalı ve helal olduğunu söylemektedir.²⁷

Sekr kavramıyla ilgili başka bir âyet ise,

وَمِنْ ثَمَرَاتِ النَّخِيلِ وَالْأَعْنَابِ تَتَّخِذُونَ مِنْهُ سَكَرًا وَرِزْقًا حَسَنًا إِنَّ فِي ذَلِكَ لَآيَةً لِّقَوْمٍ يَعْقِلُونَ

*“Hurma ağaçlarının meyvelerinden ve üzümlerden hem içki, hem de güzel bir rızık edirsiniz. Elbette bunda aklını kullanan bir toplum için bir ibret vardır.”*²⁸ Âyetidir. Bursevî, *er- Razi 'nin, et-Te 'vilatu 'n-Necmiyye'*de, âyete; tâat hurmalarından ve mücahede üzümlerinden, tâat ve mücahede meyvelerini elde edersiniz şeklinde mâna verir ve o bunlarda, içki ve güzel gıda olarak mücahede, mükâşefe ve süluk ehlini hayrette bırakan özel durumlar olduğunu, başka türlü bir içkinin de olduğunu, bunun ise nefis şarabından elde edildiği için bazen sarhoşluğun etkisiyle nefsin haktan ve doğru yoldan saptığını, bazen de riyâ, sum'a ve şöhret için yaptığı fiillerde ve söylediği sözlerde onun kendini bilmezliğinin ortaya çıktığını söyler ve güzel rızıktan, kalp ve ruhun içeceği çıktığını, bundan da şevk, muhabbet, sıdk ve talebin arttığını ifâde eder.²⁹

Tasavvufî tefsirlerden yaptığımız taramalarda “sekr” kavramı çerçevesinde değerlendirilen yedi âyet-i kerîme tespit ettik. Bu âyet-i kerîmelerde “sekr” doğrudan geçmemektedir. Ancak Müfessirler, âyetlerde geçen “hamr, sevgi, sekerât, şarab (hamr, mey, bâde), güzel yiyecek ve içecekler, ilâhî muhabbet” gibi kavramlardan yola çıkarak temyiz kabiliyetini yitirerek gaflet sarhoşluğuna girilmesi, sevginin ilâhî cezbeden neşet etmesi, sekerât anında ölüm kâsesinin her canlının omuzuna konulması sebebiyle vecd sarhoşluğunun meydana gelmesi, şarab (hamr, mey, bâde), güzel yiyecek ve içeceklerin,

²⁷ İsmail Hakkı Bursevî, **Rûhu'l-Beyân**, Ankara: Erkam Yayınları, 2004, c. I, s. 280.

²⁸ Nahl, 16/67.

²⁹ Bursevî, a.g.e., c. X, s. 432.

ilâhî muhabbetin, sâlikin sarhoşluk hâline girmesine sebebiyet vereceği şeklinde yorum yapmışlardır.

1.1.3. Hadisler Açısından Sekr Kavramı

Sûfîler keşf ve ilham sûretiyle kesb ettikleri ve ma'rifet, ilm-i bâtın ve ilm-i ledûn gibi adlarla nitelendirdikleri bilgileri kullanarak hadis metinlerine tasavvufî anlamlar yüklemişlerdir. Biz de burada sekr hâli ile ilgili hadislerin sûfîler tarafından nasıl yorumlandığını ele alacağız.

Bu konuyla ilgili Kelâbâzî, Hârîse'nin *"dünyanın taşı ve toprağı ile altını ve gümüşü bana göre eşit olmuştur"* sözünün sekr hâlini gösterdiğini söylerken,³⁰ İbn Mes'ûd'a atfedilen: *"Yoksulluk olsun, zenginlik olsun bu iki hâlin hangisi ile bulunursam bulunayım aldurmam. Fakirlikte sabır, zenginlikte şükür vardır"*³¹ sözündeki bakış açısını da *"temyiz kabiliyetini kaybetme"* olarak yorumlar.³²

İbn Abbas (r.a)' dan rivâyet edildiğine göre Peygamber (s.a.v) şöyle buyurmuştur:

وَعَنْ ابْنِ عَبَّاسٍ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمَا. أَنَّ النَّبِيَّ قَالَ: لَمَّا أَعْرَقَ اللَّهُ تَعَالَى فِرْعَوْنَ قَالَ: آمَنْتُ أَنَّهُ إِلَهٌ الَّذِي آمَنْتُ بِهِ بَنُو إِسْرَائِيلَ. قَالَ جِبْرِيلُ يَا مُحَمَّدُ لَوْ رَأَيْتَنِي وَأَنَا أَخْذُ مِنْ حَالِ الْبَحْرِ، وَأَدُسُّهُ فِي فِيهِ مَخَافَةً أَنْ تُدْرِكَهُ الرَّحْمَةُ

"Hz. Allah (c.c.) Firavun'u suda boğunca Firavun: "Artık, İsrailoğulları'nın iman ettiğinden başka hiçbir ilâh olmadığına inandım." demiştir.³³ Bunun üzerine Cebrâîl *"Ey Muhammed! Ona rahmet gelecek korkusuyla beni denizin çamurundan alıp onun ağzına tıkarken görseydin!"* buyurmuştur.³⁴ Tanevî'ye göre Cebrâîl'in, Firavunun iman etmesi durumunda, ağzına çamur sokması aşırı sekr hâlinden dolayıdır. O, aşırı sekrin sebebinin de Allah için buğz etme gerekçesine bağlar.³⁵ Onun buğz etmeden dolayı sekr hâline girmeye delil getirdiği diğer bir rivâyet de şudur: İbn Ömer (r.a) anlatıyor: *"Abdullah b. Ubey b. Selul öldüğünde Resûlullâh (s.a.v), onun namazını kılmak için ayağa kalkınca, Hz. Ömer (r.a)' de*

³⁰ Muteber hadis kitaplarında bulunamamıştır

³¹ Sufî sözlerine benzetmektedir. Bkz. Kelâbâzî, a.g.e., s. 173-174.

³² Kelâbâzî, a.g.e., s. 173-174.

³³ Yunus, 10/90.

³⁴ Tirmîzî, **es-Sünen**, Tefsir, 10.

³⁵ Eşref Ali Tânevî, **Hadislerle Tasavvuf**, haz: Zaferullah Dâvûdî, Ahmet Yıldırım, İstanbul:Umran yayınları, 1995, s. 67.

kalktı ve Resûlullâh (s.a.v)'in cübbesinden tutarak şöyle dedi: Ya ResûlAllah! Rabbinin namaz kılmanı nehyettiği kimsenin cenaze namazını mı kılacaksın? Resûlullâh (s.a.v)' de ona: 'Allah beni bu hususta serbest bıraktı' dedi."³⁶ Tanevî, Hz.Ömer'in kalbindeki buğz etme hâlimden dolayı yaptığı davranışın farkına varmamasının gerekçesini, sekr hâline bağlar.³⁷

Sekr kavramı ile ilgili hadis kaynaklarından ve klasik tasavvufî eserlerden yapmış olduğumuz taramalarda dört hadisin bu kavram çerçevesinde değerlendirildiğini tespit ettik. Bu hadislerden iki tanesi klasik tasavvufî kaynaklarda, diğer ikisi de muteber hadis kaynaklarında yer almaktadır. Sekr kavramı sözkonusu hadislerde doğrudan geçmemekle birlikte, temyiz kabiliyetini yitirme, buğz, korku ve sevinç gibi kavramlar mutasavvıflar tarafından sekr kavramına işâret sayılmıştır.

1.1.4. Sekrin sebepleri

Tasavvufî haller Hak'tan gelen bir lütuf ve ikram olması sebebiyle vehbîdir ve herhangi bir gayret sarfetmeden Allah tarafından bahşedilir. Ancak sâlikin bu hâle gelmesine sebep teşkil eden bir amil olmak zorundadır. Örneğin Gazzâlî, vecd halinin ileri derecede Allah sevgisinden meydana geldiğini ifâde eder.³⁸ Kelâbâzî de hâllerin vehbî olduğunu belirtmekte ancak o da bunu amellerin neticesine bağlamaktadır. Ona göre insan iyi ve güzel bir amel işlerse bunun sonucunda kendisinde bir hâl hasıl olur.³⁹ Tasavvufî hallerden olan sekrin meydana gelmesi için de birtakım amillerin bulunması gerekir. Klasik tasavvuf kaynaklarına bakıldığında sekre sebep teşkil eden amilleri şu şekilde görmekteyiz.

1.4.1. Şiddetli Aşk ve Muhabbet

Kur'ân-ı Kerîm ve hadis-i şeriflerde geçmemesi sebebiyle ilk dönemlerden itibaren mutasavvıfların bir kısmı aşk kelimesinin kullanılmasına karşı çıkmış, bunun yerine muhabbet kelimesini tercih etmişlerdir.⁴⁰ Zira onlara göre aşk, şiddetli sevgi yani sevgide

³⁶ Buhârî, **es- Sahih**, Tefsir, 12-13., Müslim, **es- Sahih**, Münafikun, 3-4., Tirmîzi, **es- Sünen**, Tefsir, 10 h. No: 3097, 3098.

³⁷ Tanevî, a.g.e., s. 65.

³⁸ Gazzâlî, a.g.e., c. II, s. 656.

³⁹ Kelâbâzî, a.g.e., s. 143.

⁴⁰ Ahmet Ögke, Ahmed-İ Yesevî'de İlâhî Aşk, **Diyanet İlmî Dergi**, 52 (4), s. 94-111.

ölçüyü aşma olarak kabul edilmiştir. Allah Teâlâ için böyle bir aşırılık düşünölmeyeceğinden O'nun kuluna olan sevgisine aşk denmez. Ancak kimi sôfler “*iman edenlerin Allah'a olan sevgileri ise daha şiddetlidir*”.⁴¹ âyetindeki “*şiddetli sevgi*”den maksadın aşk olduğunu söylemiş ve Allah sevgisinin aşk kelimesiyle ifâde edilmesini müsamaha ile karşılamışlardır.⁴² Dolayısıyla birbirleriyle bağlantılı olan İlâhî aşk ve muhabbet, sekrin hem sebebi hem de sonucudur. Kişi bir sebepten dolayı bir varlığa muhabbet duyar ve bu muhabbet büyüdükçe de habbe (kalbin içi)'ye işler. Bu kişi, artık muhabbet beslediği bu varlığın en ufak bir sesini duyduğunda, onu gördüğünde heyecanlanır ve bu heyecan da kişide sekr hâlini meydana getirir.⁴³ Âlûsî, sekr halinin sebebinin sevgi ve aşka bağlar bu bağlamda “*Eğer Allah'ı seviyorsanız bana tabi olunuz*”⁴⁴ âyetini sevgi ve aşk ekseninde yorumlar. Sekr halinde olanlar hayranlık içindendir ve bu ileri derecedeki muhabbet havassu'l-havasların sevgisidir. Böyle bir sevgi de ancak ilâhî cezbeden neşet eder.⁴⁵

Şair sôflerden Yûnus Emre'de ilâhî aşkın insanı sarhoş ettiğini şu beytiyle ifâde etmektedir;

Bu bizim işâretimiz oldur bu lezzetimiz

*İçip esridiğimiz ısk şerbeti gölüdür*⁴⁶

İlâhî aşk sarhoşluğu yaşayan ve bunu hem hâl, hem de sözleriyle dile getiren Mevlânâ'nın irâd ettiği rubâilerine kulak verelim:

*“Sevgiliye gittim, dedi ki: Şimdi sarhoşsun kapımdan git” Ben: “Kapıyı açınız, sarhoş değilim” dedim. O cevap verdi: “Öyleyse git” dedi. Mademki kendindesin, varlığından geçmemişsin, burada işin yok.”*⁴⁷

⁴¹ Bakara, 2/165.

⁴² Abdurrezzak Tek, **Tarihi Süreçte Tasavvuf ve Tarikatlar**, Bursa Akademi, 2. Baskı. 2016, s. 188.

⁴³ Hücvîrî, a.g.e., s. 447.

⁴⁴ Âli İmran, 3/31.

⁴⁵ Âlûsî, a.g.e, c. II, s. 137.

⁴⁶ Yûnus Emre, **Dîvân-ı Yûnus Emre**, haz. Mustafa Tatcı, Kültür Eserleri, 3139, s. 22.

⁴⁷ Rûmî, a.g.e., beyit. 1865.

*“Aşk meyhanesinde böyle bir sarhoşu kim görmüştür? Şarap küpleri kırılmış ve meyler yerlere dökülmüştür, bu hali kim görmüştür? Yeri ve göğü, şarapla dolu bir kadeh gibi elinde tutanı kim görmüştür”?*⁴⁸

Mevlânâ sarhoşluğu arzulanan bir hal olarak dizelerine yansıtmıştır. Ona göre sarhoş olanın Hak Teâlâ ile irtibatı derindir. Âşık sarhoşken dünyadan ve içindekilerden uzaklaşmış, O’na yönelmiştir.

1.1.4.1. Müşâhede Arzusu

Âşık muhabbet duyduğu ve âşık olduğu bir varlığı görmeyi arzu eder ve o varlığa dair en ufak bir işâret dahi o kişiyi heyecanlandırır, coşturur ve ardından sekr (sarhoşluk) hâline sokar. Bu hususu İbnü’l-Arabî’nin sekr tanımında da görmemiz mümkündür. O, sekri, “neşe, sevinç, heyecan ve coşkuyla çelişen herşeyden uzaklaşmak ve habersiz kalmak” şeklinde tarif etmektedir. Âşık cemâlin müşâhedeyle kendinden geçer. Ancak müşâhedeyle nihâyete erilmez. Allah Teâlâ nasıl nâmütenâhi bir varlıksa, ona doğru olan yolculuğun da sonu yoktur. Bir başka deyimle aşk iksiri içildikçe kişiyi susatan bir mahiyet arz eder. Gönülü uyanık kişi bu ilâhî iksiri içtikçe kendinden geçer. Yahya b. Muaz ve Bâyezid Bistâmî’nin ifâdelerinde bu hususu açıkça görmekteyiz. Muaz’ın Bistâmî’ye şöyle yazdığı nakledilir: “Burada biri var, aşk kadehinden öyle içti ki artık bir daha susamaz.” der. Bâyezid ise şöyle cevap verir: “Hâlindeki zayıflığa şaşarım, burada biri var, dünyadaki bütün denizleri içtiği halde ağzını açmış daha yok mu? diyor.” Hakk’a doğru olan yolculuğun nihayetsiz macerası ve bu derin sarhoşluk, yolcularına büyük bir kendinden geçmişlik ve serbestlik verecektir. Mevlânâ’da da aynı durumu görmekteyiz. Onun gözü aşktan ve Ma’sûk’tan başka bir şey görmemektedir. O, bu duyguyla yanıp tutuşmaktadır. Bundan şikâyetçi olduğu sanılsın. Bu uğurda aklı bazen gider, bazen gelir. Aşk mızrabının gönle vurması buna işârettir.⁴⁹ Zira o, rübâilerinin birinde şöyle demiştir: “Gönlü uyanık olan kişi içmeden de sarhoştur. Böyle ayıkken sarhoş olan bir de içerek sarhoş olursa bir bak da gör, onun nasıl sarhoşluğunu gizler. Çünkü aşk mızrabı gönül sazına bazen kuvvetle vurur, tiz sesler çıkarır bazen yavaş vurur, sesi pest olur.”⁵⁰

⁴⁸ Rûmî, a.g.e, beyit. 952.

⁴⁹ Demirci, **Yûnus’ta Hak ve Halk Sevgisi**, s. 60.

⁵⁰ Rûmî, **Rubâiler**, beyit. 1533.

Sûfîlere göre müşâhede, Allah Teâlâ'nın tecelliyâtı galib olması sebebiyle herşeyi sıfatsız ve küçük olarak görmesidir.⁵¹ Âyet-i kerime'de yer alan Hz. Mûsâ'nın müşâhedesini örnek olarak verebiliriz. Hz. Mûsâ Rabbi ile konuşmuş ve Rabbinin dağa tecellî etmesiyle dağın paramparça olduğunu gördüğünde yere düşüp bayılmıştır. *"Mûsâ tayin ettiğimiz vakitte (Tûr'a) gelip de Rabbi onunla konuşunca "Rabbim! Bana (kendini) göster, seni göreyim!" dedi. (Rabbi): "Sen beni asla göremezsın. Fakat, şu dağ'a bak eğer yerinde durabilirse sen de beni göreceksin!" buyurdu. Rabbi o dağa tecellî edince onu paramparça etti, Mûsâ da baygın düştü. Ayılınca dedi ki: Seni noksan sıfatlardan tenzih ederim, sana tevbe ettim. Ben inananların ilkiyim.*⁵² Hz. Mûsâ (a.s), Yüce Allah'ın dünyada görülmeyeceğini bildiği halde kendisindeki şiddetli iştiyâk sebebiyle Allah'a böyle bir niyazda bulunmuştur. Çünkü o, Hak Teâlâ'nın sözlerini duyunca adeta kendinin dünyada olduğunu unutmuş, âhiret ve cennet hayatına kavuştuğunu zannetmiştir.

1.4.3. Semâ

Sözlükte *"işitmek, duymak, dinlemek; işitilen söz, güzel ses, iyi şöhret"* anlamlarındaki semâ', *"sûfinin kendisine gelen vâridi işitmesi ve işittiğini kalbe aktarması"* anlamına gelmektedir.⁵³ Kişi ilâhî aşk sebebiyle, içinde Allah lafzı geçen dinlediği bir ilâhîden veya herhangi bir duyduğu sestten dolayı kalbine gelen galebeden ötürü coşkulu bir vecd hâlini yaşayarak kendinden geçer. Çünkü; seven sevdiğini kalbinin habbe denilen yerine yerleştirir ve artık her tarafını sevdiği kaplar. Yani fenâ denilen hâli yaşamaktadır. Gazzâlî, semânın sonucu olarak kalbde vecde sebebiyet verecek bir hâlin meydana geldiğini ve bunun sonucunda da oluşan vecdin âzaların harekete geçmesini sağladığını ifâde eder.⁵⁴ Kelâbâzî ise, semâ'nın insanın kalbine ulaştığında, orada gizlenmiş olan ilâhî aşkı ifşa ettiğini, o anda kuvvetli bir iştiyâk sebebiyle gelen vâridlerin tesiriyle coşup, his ve şuurunu kaybedip sekr hâline gireceklerini, his ve şuur yitirmeyip sahv hâlinde olanların ise bulundukları yerde sâbit kalacaklarını ifâde eder.⁵⁵

⁵¹ Suad el-Hakîm, **İbnü'l-Arabî Sözlüğü**, Kabcacı Yayınevi: İstanbul 2014, s. 669.

⁵² Â'raf 7/143.

⁵³ Cebecioğlu, a.g.e., s. 629.

⁵⁴ İmam Gazzâlî, **İhyâü Ulûmi'd-Dîn**, trc. Mehmed A. Müftüoğlu, İstanbul: Vefa Yayınları, 2007, c. 2, s. 613.

⁵⁵ Kelâbâzî, a.g.e., s. 245.

Gazzâlî, “*İhyâü Ulûmi’ d-Dîn*”in Allah sevgisi konusunu işlediği “*Kitabü’l Mahabbe ve’ş-Şevk ve’l-Üns ve’r-Rızâ*” başlıklı bölümünde aşk kelimesine iltifat etmemiştir. Bununla birlikte o, aynı eserin semâ konusuyla ilgili bölümünde Allah’ı sevenin, O’na kavuşmaya iştiyâk duyanın semâından bahsetmektedir. Devamında da böyle bir kimsenin nereye bakarsa, orada Allah (c.c)’ın kudretini göreceğini ve aynı zamanda kulağına gelen her sesi, Allah’tan dinleyeceğini, bu kişi için dinlemek onun şevkini, aşk ve sevgisini artıracığını ifâde eder.⁵⁶

Gazzâlî, “*Allah hakkında aşk nasıl tasavvur edilir ki, nağmeleri dinlemek o aşkı harekete geçirsin?*” Sorusunu yöneltir ve ardından o, Allah’ı tanıyan bir kimsenin mutlaka O’nu seveceğini ve tanıması arttıkça, sevgisinin de o nisbette artacağını, sevgi arttığı zaman da ona “*aşk*” denileceğini ve aşkın mânasının da kuvvetli bir sevgi olduğu cevabını verir.⁵⁷

1.1.4.2. Kalpte Şiddetli bir Korkunun Galip Olması

İlahi aşk ve muhabbetin yanında şiddetli korku duygusu da kişiyi sekr hâline sokabilir. Bu hususa, “*Onu gördüğünüz gün her emzikli kadın emzirdiği çocuğu unuttur, her gebe kadın çocuğunu düşürür. İnsanları da sarhoş bir halde görürsün. Oysa onlar sarhoş değillerdir, fakat Allah’ın azabı çok dehşetlidir!*”⁵⁸ Âyetini örnek verebiliriz. Çünkü insan sevgisinden, iştiyâkından dolayı sevdiğini, iştiyâk duyduğu Hakk’ı müşâhede ettiğinde sekr hâlini yaşadığı gibi havf (korku) kalbini şiddetli bir şekilde sardığında da sekr hâlini yaşar. Kuşeyrî’ye göre, insanlar o gün sarhoştur. Fakat bu sarhoşluğu gerektiren şeyler farklıdır. Bazısını kendilerine isabet eden korku, bazısını ise visalde mahv olma korkusu sarhoş etmiştir. Bu sebeple insanların sarhoşlukları farklı farklıdır. Bazısının sarhoşluğu şarap içmekten bazısının ki ise sevgiden kaynaklanır. Aralarında ne çok fark vardır. Biri gaflet ehlinin sarhoşluğu diğeri vuslat ehlinin sarhoşluğudur.⁵⁹

Rebî b. Heysem’in İbn Mes’ûd hakkındaki bir rivâyeti de onun şiddetli bir korku sebebiyle sekr hâlini yaşadığını bildirmektedir. Rivâyete göre İbn Mesud (r.a) yolda giderken bir demirci dükkânının önünden geçer ve o dükkânda körüğün ağzındaki kızgın

⁵⁶ Gazzâlî, a.g.e., c. II, s. 632.

⁵⁷ Gazzâlî, a.g.e., s. 632.

⁵⁸ Hacc, 22/2.

⁵⁹ Kuşeyrî, a.g.e, c. II, s. 325.

demir parçasını görür, derhal kendinden geçer ve bayılır. Ertesi güne kadar kendine gelemmez. Ertesi gün kendine geldiğinde ise ne olduğu sorulur, o da, “*O dükkânda cehennemliklerin cehennemdeki hâlini düşündüm*” der. Bu hâl gaybetin sınırını aşan çok ileri bir seviye olduğu için İbn Mes’ûd kendinden geçip bayılmıştır.⁶⁰

1.1.5. Sekr İle İlgili Kavramlar

1.1.5.1. Aşk

Aşk kavramı, Arapça bir kelime olan “ışk” kökünden gelmektedir. Sözlükte, sevdâ, şiddetli sevgi, bir kimsenin kendini tamamen sevdiğine vermesi, ondan başka hiçbir şeyi güzel görmeyecek kadar ona bağlanması, yakınlık duyması ve düşkünlük göstermesi anlamlarına gelmektedir. “Sarmaşık” anlamına gelen “aşekâ”nın da aşk kelimesi ile ilgisi vardır. Sarmaşık sarıldığı ağacın suyunu emer ve yaprağını soldurur, bazen de ağacı kurutur. İşte bu şekilde sevgi de sevenin sevgilisinden başka şeylerden ilgisini, alakasını kestirir ve onu soldurur.⁶¹

Tasavvufî bir terim olan aşk hâli bütün hallerin temelini oluşturur. Örneğin; sekr-sahv, fenâ-bekâ, cem-fakr, kabz-bast gibi hallerin temelinde aşk hâli yatmaktadır. Çünkü; yaşanan bütün bu haller ancak yüce bir varlığa duyulan aşktan, sevgiden dolayı meydana gelmektedir. Kâinattaki her varlıkta doğuştan aşk vardır. Aşk olmasaydı, varlık âlemi de olmazdı. O halde kâinatı anlamak için tek başına akıl ve mantık yeterli değildir. Aşk olmadan hayatın mahiyeti kavranamaz.⁶² Nitekim Aynülkudât el-Hemedânî de (v.525 / 1131), âlemin ilâhî bir aşkın eseri olarak yaratıldığını, Allah'ı tanımanın yegâne yolunun aşk olduğunu ve aşkın herşeye kendi rengini verme gücüne sahip ilâhî bir cevher olduğunu söylemektedir.⁶³

Mevlânâ, aşkın yüceliğine işâret ederek âşkın ma’şûkundan başka ne varsa yiyip yuttuğunu, Hz. Muhammed (s.a.v)’e dost olduğunu ve Allah Teâlâ bu aşk yüzünden Peygamber Efendimiz (s.a.v)’e; “*Sen olmasaydın bu kâinatı yaratmazdım!*”⁶⁴ diye

⁶⁰ Kuşeyrî, a.g.e, s. 145.

⁶¹ İbn Manzûr, **Lisânü’l-Arab**, Beyrut, h. 1388, c. X, s. 251-252.

⁶² Çelik, Hz. Mevlânâ’nın Düşüncesinde Aşk Kavramı, **Uluslararası Mevlânâ ve Mevlevilik Sempozyumu bildirileri- I**, 2007, s. 181.

⁶³ Süleyman Uludağ - Nurettin Bayburtlugil, “**Aynülkudât el-Hemedânî**”, DİA, c. IV, s. 280-282.

⁶⁴ Bkz: Aclûnî, **Keşfu’l-Hafâ**, c. II, s. 164.

buyurduğunu belirtir ve aşkın yüceliğine dikkat çekerek, aşkın ayrılık vaktinde insanı hayale kaptırıp, şekil ve sûretlere soktuğunu ifâde eder.⁶⁵

Allah sevgisinden çok Allah korkusuna önem veren ilk sûfîler aşktan söz etmemişlerdir. Ancak, II/VIII. Asırda Hakk Teâlâ ile kul arasındaki sevgiyi anlatmak üzere nadiren de olsa aşk kelimesinin kullanıldığını gösteren rivâyetler bulunmaktadır. Nitekim Hasan-ı Basrî, Cenab-ı Hakk'ın, “*Kulum bana, ben de ona âşık olurum*” buyurduğunu belirtmiştir. Adûlvahid b. Zeyd ise peygamberlerden birinin “*Allah bana, ben de O'na âşık oldum*” dediğini söyler. Başka bir rivâyette buna benzer bir söz Ebü'l-Hüseyn en-Nûrî (v.295/908)'ye isnat edilmiştir. O, “*Ben Allah'a âşık oldum, O da bana âşıktır*” dediği için kâfir olduğuna hükmedilerek celladın önüne çıkarılmış ve asılmaktan son anda kurtulabilmiş ve daha sonra da memleketinden kovulmuştur.⁶⁶

Âşk kelimesinin dini bir terim olarak kullanılmasını caiz gören sûfîler şu âyet ve hadisleri delil göstermişlerdir; “*İman edenlerin Allah'a olan sevgileri ise (onlarınkinden) daha şiddetlidir.*”⁶⁷ Onlar bu âyetteki şiddetli sevgiden maksadın aşk olduğunu söylerler. Hadis-i şerifte ise Hz. Peygamber (s.a.v), Hz. Ömer'e “*Ben sana herkesten daha sevimli olmadıkça iman etmiş olmazsın*”⁶⁸ şeklinde buyurmuştur. Mutasavvıflar, bu âyet ve hadislerden Allah'a âşık olmanın caizliğinin ötesinde bir gereklilik olduğu anlamını çıkarmışlardır. İlk sûfîler arasında aşk kelimesini çeşitli sebeplerden dolayı sıklıkla kullanmaktan çekinen ve coşkulu âşk halleri yaşayan kimseler vardır. Örneğin; Serî es-Sakatî, derisi kemiklerine yapışmış ellerini Cüneyd-i Bağdâdî'ye göstererek, “*İşte muhabbet budur*” demiştir. Ona göre bir kimse, “*Ey ben olan sen!*” diyecek kadar içindeki kuvvetli bir vâridin etkisiyle aşk sarhoşluğu içinde kendinden geçerek, benliğini sevdiğinde eritmedikçe muhabbeti tam olmaz.⁶⁹

Evrendeki her hareket, seven ile sevilen arasındaki ilişki doğrultusunda meydana gelir. Bu hareket doğrultusunda aşk ortaya çıkar ve denizdeki dalga misâli bütün farklı görüntüleri

⁶⁵ Çelik, a.g.m., s. 183.

⁶⁶ Ögke, a.g.e., s. 168- 169.

⁶⁷ Bakara, 2/165.

⁶⁸ Sahihi buhari, iman, 8.bab, 14, s. 11.

⁶⁹ Ögke, a.g.e., s. 170.

ortadan kaldırarak Hakk'ın zatında benliğini yok eder.⁷⁰ İnsanda var olan bu aşk hassasiyeti ilâhî tecellî ile sürekli diri tutulmaktadır. Çünkü Cenâb-ı Hak isteyen ve sevenlere mürîd ve vedûd ismi ile tecellî ettiği gibi, istenilen ve sevilenlere cemîl ve cemâl ismi ile tecellî etmiştir. Bu durumda birinde muhabbet, diğerinde ise mahbûbiyyet sırrı zuhûr etmiştir. Bu tecellînin te'sîriyle âdeta sekr haline girmiş âşık, sarhoşluk hâli içerisinde “*Daha yok mu?*”⁷¹ zevkini yeniler durur ve müşâhede esnasında ruhunun zevke gark olmasıyla “*Rabbi zidnî lezzeten nazar ilâ vechike'l-kerîm*”, “*Ey Rabbim! Kerîm olan vechine bakmaktaki zevkimi artır*” nidâsı ile aklı sürekli gelip gider.⁷²

Tasavvuf tarihinde aşkı ilk defa ıstırap ve acı şeklinde anlayan ve bu minvalde onun tarif yapan Hallâc, ilâhî aşkı pervâne ve mum örneğiyle anlatmıştır. Ona göre pervânenin mum ışığını görmesi “*ilme'l-yakîn*”, ona yaklaşıp harâretini hissetmesi “*ayne'l-yakîn*”, ateşin içinde yanıp kül olması “*hakkel yakîn*”dir. Aşk kavramına ilk defa kanı karıştıran da Hallâc'dır. İdam edildiğinde elleri kesildiğinde yüzünü kana bulamış, sebebi sorulduğunda ise “*aşk ile kılınacak iki rekât namazın abdesti kanla alınmazsa sahîh olmaz*” diye cevap vermiştir. Hatta bir menkıbeye göre vücûdundan akan kanlar “*Allah*” kelimesini yazacak şekilde akmıştı. Hallâc'a bundan dolayı “*Aşk şehidi*” denilmiş, onun dert ve elem dolu aşk mâcerâsı bütün mutasavvıflara örnek olmuştur.⁷³

Âşığın mâşuğuna olan sadakatinin göstergelerinden biri de, onun için değişik sıkıntılara katlanılıp bir bedel ödemesidir. Sûfilere göre Allah sevgisine kurban olmanın en güzel örneklerinden biri de Hz. İbrahim'dir. O, Halilullah olmak için malını, canını ve evladını Allah'a kurban vermiştir. Başka bir ifâdeyle Hakk'ın sevgisi ucuz değildir. Allah yolunda mal ve can adanmadan O'nun sevgisine ulaşılmaz.⁷⁴

Nitekim Alvarlı Efe bunu şu mısralarıyla çok güzel özetlemektedir:

“Mükedder dil olma ey nûr-i didem

⁷⁰ Birol Yıldırım, Köstendilli Süleyman Şeyhi Efendi Hayatı Eserleri ve Tasavvufî Görüşleri, **Atatürk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü**, Yayınlanmış Doktora Tezi, 2016, s. 246

⁷¹ Kâf, 50/30.

⁷² Yıldırım, a.g.t., s. 248

⁷³ Ögke, a.g.e., s. 170.

⁷⁴ Süleyman Derin, Alvarlı Muhammed Lütî Efe'de Muhabbetullah/Allah Sevgisi, **Uluslararası Hacı Muhammed Lütî (Alvarlı Efe) Sempozyumu Bildiriler**, 2013, ss. 605.

Mevlâ sevdiğini mükedder eyler

Belâsı bal olur ‘âkibet Dede’m

Kara taşlarını mücevher eyler.”⁷⁵

Dede Ömer Rûşenî’ye göre, kişinin Allah’ın sonsuz tecellîsini temaşa etmesi, Allah Teâlâ’nın bir ihsanıdır. O, sâlik’in bu tecellîyi temaşa anındaki hayretli, şaşkın, sarhoş ve hayran bir şekilde dolaşmasının nedeninin aşk olduğunu ifâde eder. Ona göre Hakk’ı bulmak ve O’na ermek akıl ile değil kalp ile olur. Onun için tasavvuf, kalbi Hakk’a bağlamak, aşk ateşiyle yüreği dağlamak ve aşk ateşine düşüp bu ateşte yanıp kül olmaktır. O, âşıkla mâşuku bir görerek Allah’ın güzelliğini kâinata serpiştirdiğini ve herkesin nasibi kadar aldığını dolayısıyla âşığın yaratılanı sevmeyi, Hakk’ı sevmek olarak görmesinin nedenini de mahlukatta Hakk’ı görmek olduğunu ifâde eder. Ona göre bu yolun sonunda âşık mâşuka dönüşür, bu makamın da fenâ fi’l-âşk olduğunu belirtir.⁷⁶

Sekr hâlinde olan bir kimse de kalbine gelen kuvvetli bir vârid ile mâsivâdan yüz çevirerek ve nefsinin yok edip sadece Allah (c.c)’ın tecellîlerini temaşa ederek kendinden geçer ve kalbindeki aşk, şevk ve sevgiden dolayı coştığı için sarfettiği sözlerin farkında olmaz.

Aşk, ilâhî ve beşerî olmak üzere iki anlamda kullanılmış, ilâhî aşka genellikle “hakiki aşk”, beşerî aşka da “mecazî” veya “uzrî” aşk denilmiştir.⁷⁷ Mecazî aşk, insanın geçici sûretlerden birini sevmesidir. Şehvî duygulara kapılmadan, hakiki aşka ulaştıracak bir merdiven olması şartıyla hoş karşılanmıştır. Şu hadis-i şerif bu tür aşka delil getirilmiştir.

“*Tertemiz aşkla birine tutulan ve bu aşkını açıklamaya cesaret edemeden bu sevgi ile ölen, şehid olarak ölmüş sayılır.*”⁷⁸ Mecazî aşkın kabul olunması için ilk şart kemâl-i iffettir. İffetten uzak olan muhabbete aşk denilmez. Bu çeşit muhabbetin ismi şehvettir ki, bu da hayvanlarda da görülür.⁷⁹ Yani mecazî aşk, bu şekilde kemâl-ı iffet derecesinde makbul bir

⁷⁵ Hacı Muhammed Lütî, **Hülâsat’ül-Hakayık**, nşr. Seyfeddin Mazlumoglu, İstanbul: İrfan Matbaası, s. 150.

⁷⁶ Haksever, a.g.m., 1455

⁷⁷ Süleyman Uludağ, “**Aşk**”, DİA, c. IV, s. 11-17.

⁷⁸ Aclûnî, a.g.e., c. II, 2538.

⁷⁹ Âbidin Paşa, Şerh-i Mesnevî., I, s. 95, 96.

aşk olursa bu aşk hakiki aşka dönüşür ve bundan sonra da bu aşk gittikçe kalpten taşar ve sekr hâlini yaşatır.

Hakiki aşk ise, Cenab-ı Hakk'ı sevmek demektir. Bu aşka düşen O'ndan başka herşeyi terk eder. Kendi varlığını O'nun varlığında fânî kılarak, “*fenâ fillaha*” ulaşır. Bu aşk, aşkların en yücesidir.⁸⁰ Mutasavvıflar, Allah aşkını herkesin anlayacağı bir şekilde anlatmak için bir takım benzetmelere, sembollere, mecazî anlatımlara başvurur ve duyular âleminden çeşitli misaller getirirler. Kadın, pervâne (kelebek), mum (şem), ateş (nâr), gül (bülbul), bâde (mey) bunlardan bir kısmıdır. Bülbul âşık, gül mâşûktur. Güldeki dikenler ıstırapı, bülbulün nağmeleri de feryad figanı sembolize eder.⁸¹ Aşk-ı ilâhî, aşk-ı lâhutî, aşk-ı hakikî, aşk-ı mânevî ve muhabbetullâh gibi deyimlerle ifâde edilen şekilleriyle, maksadı rûhânî ve rahmanî olan aşk-ı hakikî anlatılır.⁸²

İbnü'l-Fârız şu beyitleriyle hakiki aşkı terennüm etmiştir:

و منك شقایى بل بـی منة و فيك لباسي البؤس اسبع نعمة

“Senin vuslatından benim mahrum olmam, aşk ve muhabbette benim belâm belki de benim için büyük bir nimettir

اريد وصالها و يريد هجرى فاترك ما اريد لما يريد

“Ben ona kavuşmayı isterken, o benim ayrılığımı istiyor, halbuki ben kendi isteğimi onun isteği uğruna terk ediyorum.” Senin sevginde meşakkat ve fakr elbisesi nimetin en büyüğüdür. Zira o belâ yakınlık sebeplerinin ve uzaklık sebeplerinin zevâlidir. O halde hakikî vuslata sebep olan bir şey, zâhiren sıkıntı ise de nimetin en yücesidir.⁸³

⁸⁰ Ruzbihân-ı Bakli, “*Ahberu'l-Âşık'in*”, nşr. Muhammed Muin-H. Corbin, Tahran 1981, s. 15

⁸¹ Uludağ, “Aşk”, *DİA*, c. IV, s. 11-12.

⁸² Ali Seydî, *Resimli Kâmûs-i Osmânî*, I-II, Matbaa ve Kütüphane-i Cihan, İstanbul 1330/1912, I, s. 684

⁸³ İsmail Rusûhî Ankaravî, *Osmanlı Tasavvuf Düşüncesi*, haz. Mehmet Demirci, İstanbul: Vefa Yayınları, 2007, s. 85 (49. beyit), (Ayrıca bkz. İzmirli Betül, Şâir Bir Sûfî ya da Âşıkların Sultanı: İbnü'l-Fârız, *Sûfî Araştırmaları - Sufi Studies*, (7), ss. 24.

1.1.5.2. Muhabbet

Muhabbet lügatte, ülfet, sevgi, dostluk, rûhun fayda gördüğü veya faydalı olduğunu düşündüğü şeyi istemesi, kişinin mânevî haz aldığı bir şeye eğilim duyması gibi anlamlarına gelmektedir.⁸⁴ Muhabbet, bir görüşe göre “hubb” kelimesi, saf sevginin adıdır. Diğer bir görüşe göre ise “hubab” kelimesinden türemiştir ve bu kelime ise şiddetli yağmurun ardından suyun yüzeyinde oluşan kabarcıklar anlamına gelir. Buna göre muhabbet, kalbin sevgiliye ulaşma konusundaki heyecan, coşku ve özlemi anlamına gelmektedir. Başka bir görüşe göre ise “ahbab” kelimesinden türemiştir. Bu anlamda kullanılan muhabbet, seven kişinin kalbinden sevgilinin hiç ayrılmaması demektir. Başka bir görüşe göre ise su toplama kabı anlamında olan “hubb” kelimesinden türemiştir. Kalp de bu kap gibidir, sevgiliyle dolduğu zaman başka bir şey almaz olur.⁸⁵ Muhabbet, makam değil hâldir. Allah’ın, kulu kendisine ve yüksek hallere yaklaştırmayı dilemesine muhabbet denir.⁸⁶

Ebu Abdullah el-Kureşî, *“Hakiki muhabbet, varlığına dair hiçbir şeyi geride bırakmamak sûretiyle bütün varlığını sevdiğine hibe etmendir”* der.⁸⁷ Şibli’ye göre, muhabbet denilmesinin sebebi, *O’nun kalpte sevgiliden başka ne varsa hepsini silip mahv etmesidir.*⁸⁸ Sülemî’ye göre muhabbet, beşerî vasıflardan vazgeçip, sevgili ile olmak ve sevgili ile beraber kalmaktır.⁸⁹ Serî es-Sakatî der ki: *“Âşık ile mâşuktan biri diğerine “ey ben” diyemedikçe aralarındaki muhabbet sahih olmaz”*⁹⁰ Ebu Yakup es-Sûsî ise; *“Muhabbet ancak, muhabbeti görmekten uzaklaşıp sadece sevgiliyi görmek muhabbete dair herşeyi yok etmekle sahih olur”* der.⁹¹

Muhabbet öylesine bir sarhoşluk hâlidir ki, bu sarhoşluğa yakalanan kişi mahbubunu görmeden kendine gelmez. Mahbûbunu gördüğü andaki sarhoşluğu ise kelimelere sığmaz.⁹²

Ebû Tâlib el-Mekkî’ye göre muhabbet, kalbin içinde bir habbe/iç olan noktaya bağlı olması sebebi ile bu ismi almıştır. Ona göre muhabbet kelimesi, habbeden ortaya çıktığını

⁸⁴ Hasan AKAY, *İslâmî Terimler Sözlüğü*, İstanbul: İşaret Yayınları, 2005, s. 315.

⁸⁵ Kuşeyrî, a.g.e., s. 513.

⁸⁶ Süleyman Ateş, *Sülemî ve Tasavvufî Tefsîri*, Sönmez Yayınevi, İstanbul, 1969, s. 195.

⁸⁷ Kuşeyrî, a.g.e., s. 652

⁸⁸ Kuşeyrî, a.g.e., s. 657

⁸⁹ Ateş, a.g.e., s. 656

⁹⁰ Kuşeyrî, a.g.e., s. 657

⁹¹ Kuşeyrî, a.g.e., s. 655.

⁹² Kuşeyrî, a.g.e., s. 655.

ve başındaki “mim” harfinin, kelimenin taşıdığı sıfatı mübalağa ile ifâde etmek için getirildiğini belirtmektedir.⁹³ O, yukarıda anlattıklarının şu âyette mevcut olduğunu söylemiştir: “Onun sevgisi bunun kalbine işlemiş içini yakmış.”⁹⁴

Âyette, Züleyha’nın Hz. Yusuf’a olan aşkı son derece mübalağalı bir şekilde anlatılmıştır. Yani, Hz. Yusuf’un sevgisi Züleyha’nın kalbinin zarını deldi ve kalbinin iç noktasına ulaştı. Böyle bir sevgi sonucunda seven, kalbini sevdiğine açıp içini onun sevgisiyle doldurduğu için kendisine sahip olamaz. Muhabbet çoğu zaman sevenin sevgisini aklını baştan alacak ve sahibini şaşkın hale getirecek seviyeye çıkarır. Bu sebeple de seven yaptığı işlerde ve zikirlerde aklın sınırlarını aşar. İşte muhabbetin bu denli etkisiyle sevenin kalbine gelen kaynamalarla, coşmalarla kişi sekr haline düşer ve bu haldeyken de söylediği sözün farkında olamaz. Çünkü; seven kalbini tamamen sevdiğine teslim etmiştir.⁹⁵ *Örneğin; Hallâc-ı Mansûr’un “ene’l-hak” demesi gibi... “Sevgi, sevenin kalbinde ne varsa boşaltır kalbi sevgiyle doldurur, kalpte hiçbir şey bırakmaz. Kendisinde sevginin hakimiyeti gözüktüğü için seven yalan söylemeye güç yetiremez. O durumda kalbin içindeki perdeyi salar, kendisi susar, onu sevgisi tanıtır. Kendisi sessiz kaldığı halde üzerindeki vecd hâli ortaya çıkar.”*⁹⁶

İmam-ı Rabbânî, kişinin tasavvufî yolculuğunda sülûk ve cezbe şeklinde iki tür seyr bulunduğunu, birincisinde mârifetin tahsili söz konusu iken, ikincisinde ise muhabbetin ağır bastığını, dolayısıyla sevenin, sevdiğine karşı beslediği muhabbet onu kapladığından, seven, sevdiğinden başkasını göremez hale gelmektedir. Muhabbetin bu şekilde ağırlık kazanması kişiyi sekre, dolayısıyla şatahâta sevk ettiğini ifâde etmektedir.⁹⁷

Ankaravî, mütekellimden bir tanesinin muhabbeti şöyle yorumladığını ifâde eder: “Muhabbet; kalbin, birşeyde kâmilî idrâk eylemesinden ötürü, o şeye meyletmesidir”. Ona göre, bir kişi, hakikî sûrette kemâle ermenin, Allah Teâlâ’nın rızasına uygun davranmakla mümkün olacağını, kendisinde ve başkasında gördüğü kemâlin Allah’tan kaynaklanacağını bilirse, o kulun muhabbeti Allah için olur. Bu kişinin böyle düşünmekle aynı zamanda

⁹³ Mekkî, a.g.e., s. 290.

⁹⁴ Yusuf, 12/ 30.

⁹⁵ Mekkî, a.g.e., s. 290.

⁹⁶ Mekkî, a.g.e., s. 290.

⁹⁷ İmam-ı Rabbânî, a.g.e, c. I, s. 31.

Allah'ın rızasında ve mücâhededinde olacağını, Allah'a karşı lazım olan itaatini hakkıyla yerine getireceğini ifâde eder.⁹⁸

O, muhabbetin iki kısma ayrıldığını, birinci kısmın, bir kimsenin, nefsi neyi isterse ve neden haz alırsa Allah Teâlâ'yı onun için sevdiğini, ikinci kısmın ise, hiçbir illet ve sebep olmaksızın sadece Hakk'ı sevmek ve O'na âşık olmak olduğunu ve evliyanın yolunda makbul olanın da böyle bir sevgi olduğunu ifâde eder.⁹⁹

Alvarlı Efe'ye göre kâinatın yaratılmasının sebebi, Hakk'ın kuluna duyduğu sevgidir. Mutasavvıflar tarafından çokça zikredilen bir kudsî hadîse göre Cenâb-ı Hak, *“Ben gizli bir hazine idim bilinmeyi istedim ve mahlukâtı yarattım.”*¹⁰⁰ buyurmaktadır. Nitekim bu hakîkate işâret Alvarlı Efe:

“Kamû âlemlere ayn-i hayattır

*Okur dilden dile Kur'ân muhabbet”*¹⁰¹ diyerek Kur'ân'ın da gönülden gönüle bu sevgiyi okuttuğunu bizlere hatırlatmıştır.¹⁰²

Keşanlı Süleyman Zâtî Efendi, muhabbet potasında vücudunu yakanların, siva fikrini gönüllerinden çıkarmak yerine hak sevgisini geçirenlerin, akıl ve fikirlerini yitirerek sevgili ve vücudunun cevherinin kıymet biçilmez olacağını, kalplerine rû'yet nûrunun tecellî edeceğini, gönül mülklerini muhabbet ordusunun kuşatarak nefis zünnarını kılıçlarıyla keseceğini, bu sebeple o sevgi şâhının, letâfet bağına, lâle ve gül bahçesine benzeyen can yuvasına tuğ dikeceğini ve bu halleri kendisinin de yaşadığını şu beyitlerle ifâde eder:

“Muhabbet pûtesinde eyle ihrak

Vücûdun gevherini bî-bahâ et

Gönül levhinde mahbûbun şi'ârı olalı mektûb

⁹⁸ Ankaravî, a.g.e., vr. 225a.

⁹⁹ Ankaravî, a.g.e., vr. 226b.

¹⁰⁰ Aclûnî, a.g.e., c. II, s. 132.

¹⁰¹ Muhammed Lütî, a.g.e., s. 114

¹⁰² Derin, a.g.s., s. 603.

Yitirdim aklu fikri hep anınçün olmuşam mahbûp

Gel çıkar fikr-i sivâyı bu gönülden Zâtîyâ

Hubb-ı mahbûbu idegör kendine her dem enîs

Hubb-i cânânı giderme cân u dilden Zâtîya

Tâ tecellî ede kalbe nûr-ı rû'yetten neşât

Geldi gönlüm mülkünü ceş-i muhabbet kapladı

Kesdi zünnârını nefsin urdu ol bed-kâra tığ

Dikdi o şah-ı muhabbet âşiyân-ı cânâ tuğ

Dikdi san bağ-ı letâfet lâle ve gülşâne tuğ”¹⁰³

Sûfîlerin, muhabbet kavramına yapmış oldukları yorumlara baktığımızda bazılarının bu kavramı, su toplama kabı anlamında olan “hubb” kelimesinden türettiklerini görürüz. Kalp de bu kap gibidir, sevgiliyle dolduğu zaman başka bir şey almaz. İşte gerçek muhabbet de böyle olmalıdır, hiçbir şeyi geride bırakmamak sûretiyle bütün varlığını sevdiğine hibe edebilmeli ve âşık ile mâşuktan biri diğerine “ey ben” diyebilmelidir. Ancak, bu şekilde gerçek muhabbet hasıl olur.

Ankaravî, Allah Teâlâ’nın “*Mahbûb fî zâtihî*” yani kendi zatında mahbûb olduğunu, gerçek mânadaki sevginin ancak bu şekilde olabileceğini, ayrıca bu kimseler, sâlikin müşâhedeye ulaşmadaki gönül saflığının, hiç şüphesiz Hak Teâlâ’dan kaynaklandığını, O’na olan muhabbetin ise sâliki istisnai bir vecd hâline kavuşturduğunu belirtmektedir.¹⁰⁴

¹⁰³ Şimşek, a.g.t., s. 118.

¹⁰⁴ Ankaravî, a.g.e., vr. 225a.

1.1.5.3. Vecd

Vecd, lügatte, bulmak, kendini kaybedeceğin derecede ilâhî aşka dalmak,¹⁰⁵ anlamlarına gelmektedir. Terim olarak ise sâlikin zorlaması ve istemesi olmadan kalbe gelen hâle denir.¹⁰⁶ Başka bir tanıma göre ise, zikrin tatlılığı hissedildiğinde ruhun şevkin galebesine tahammülden âciz kalmasıdır.¹⁰⁷

Sühreverdî'ye göre vecd, bâtına Allah'tan gelen kula sevinç veya hüznün veren, hâlini değiştiren ve Allah Teâlâ'ya baktıran şeydir. Bu hâl, kendinden geçen kimsenin nefsinin sıfatları ile hissettiği neşe hâlidir ki, oradan Allah Teâlâ'ya bakar.¹⁰⁸

Kelâbâzî'ye göre ise vecd, bir korkunun, bir gamın veya âhiret halleriyle ilgili bir mânânın kalbe tesadüf etmesi veya Yüce Allah ile kul arasındaki bir hâlin keşfedilmesidir. Ona göre dinî his ve heyecanlara vecd denir. O dinî his ve heyecanların üç şekli olduğunu belirtir: Bunlardan irâde ile vecde gelmeye tevâcüd, irâdesiz vecde gelmeye vecd, vecdin en mükemmel şekline de vücûd adı verilir.¹⁰⁹

Serrâc'a göre ise üzüntü ve sevinç türünden kalpte bulunan her duygu vecddir. Ona göre, Allah Teâlâ'nın Kurân'ı Kerîm'de haber verdiğine göre kalpler bakmakta ve görmekte, dolayısıyla da kalplerin bakma ve görme fiilleri de kendilerine ait bir vecd'dir.

O, vecd ehlini vâcid ve mütevâcid olarak iki kısma ayırmıştır. Vâcid olanları da üç kısma ayırır. Bunların ilk grubunda vecd vardır, ancak vecd ile birlikte bazı zamanlarda nefsânî duygular, beşerî huylar, tabiat ve karakter muktezâsı olan şeyler de devreye girip kişinin hâlini bulandırarak durumunu değiştirmektedir. İkinci grupta bulunanlar ise vecd ehlidir. Bunlar kulaklarına gelen birtakım seslerden keyiflenirler, bu duyguyla yaşayıp onunla canlanırlar. Üçüncü grupta bulunanların vecdi devamlıdır. Bu grupta olanları vecd duygusu kendisini fenâya erdirmiş. Çünkü her vâcid, kendi vecdinde fenâ bulmuştur. Onlarda vecd olarak duyduklarından başka bir fazlalık yoktur. Çünkü onlara göre herşey yok

¹⁰⁵ Şemseddin Sâmî, **Kâmûs-ı Türkî**, İstanbul: Çağrı Yayınları, 2010, s. 1482.

¹⁰⁶ Cürcânî, a.g.e., s. 113.

¹⁰⁷ Cebecioğlu, a.g.e., s. 750.

¹⁰⁸ Sühreverdî, a.g.e., s. 684.

¹⁰⁹ Kelâbâzî, a.g.e., s. 185.

hükümündedir. Artık onlar kendi vecdlerinden geçerek gerçek mûcidi (vecdi vereni) bulmuşlardır.¹¹⁰

“Gerçekte, gözler kör olmaz, fakat göğüslerdeki kalbler kör olur” âyetini yorumlayan sûfiler kalp de var olan üzüntü ve sevinç cihetinden her bir duygunun kalbin işitmesi, görmesi ve ürpermesi anlamında birer vecd olduğunu, onu da Hakk’a karâbet (yakınlık) ile gerçekleşen ilâhî emir, vâridât ve tecellîlerin doğurduğunu, vecdin zuhûr ettiği ilk yerin ise kalp olduğunu, kalpten de vücudun bütün organlarına titreme, nâra atma, inleme, derin nefes alma, donup kalma, bayılma, sükûna erme şeklinde sirâyet ettiğini, gerçek vecdin ileri derecedeki Hz. Allah ve Hz. peygamber aşkı ile irâde sağlamlığından meydana geldiğini belirtmişlerdir.¹¹¹

Gazzâlî, gerçek mânada hak olan vecdin ileri derecede Allah sevgisinden meydana geldiğini, Kurân-ı Kerîm’i okurken, dinlerken tüylerin ürperip, gözlerin yaşarması ve kalbin yumuşamasının bir vecd olduğunu, ancak Allah âşıklarında böyle hâllerin meydana geldiğini belirtmektedir.¹¹²

İbn Atâ’ya göre vecd, kalbe bir anda gelen, hüzn, korku, sevinç, neşe gibi hâllerle sâlikin kendinden geçerek vasıflarından sıyrılmasıdır. Zira o, vecdin fakd (kendini kaybetmek)’ten sonra geldiğini, fakd (kaybetme)’ı olmayanın vecdinin de olmadığını söyler.¹¹³ Ebü’l-Hüseyin en-Nûrî’ye göre “Vecd, özlem sebebiyle insanın sırrında meydana gelen bir alevdir. İçine vecd ateşi (vârid) düşen bir kimsenin vücudunun sevincinden veya üzüntüsünden sallanmaya başlamasıdır.”¹¹⁴

Bilgi ve hal olmak üzere vecdin iki sonucu vardır: Birincisi, vecd esnasında, insanın ilim ve irfan sahibi olmasıdır. Bu vasıta ile tenbih ve işâret kabilinden bilgiler elde edilir. Sûfilere göre vecd esnasında kişi müşâhede makamına erişir, keşfî açılır sezgi gücü kuvvetlenir ve yeni bir anlayışa sahip olur. İkincisi ise, semânın ortaya çıkmasına sebep olan

¹¹⁰ Ebu Nasr Serrâc et- Tûsî, **el-Lûma**, Mısır: Daru’l Kütubu’l Hadisiyye, 1960, s. 377.

¹¹¹ Serrâc, a.g.e., s. 375.

¹¹² Gazzâlî, a.g.e., c. II, s.425, Ayrıca bkz. Ahmet Yıldırım, **Tasavvufun Temel Öğretilerinin Hadislerdeki Dayanakları**, 3. Baskı, Aralık 2013, Ankara, s. 367.

¹¹³ İbn Atâullah el-İskenderî, **Tasavvufî Hikmetler**, haz. Selahattin Hacıoğlu, İstanbul: Kurtuba Yayınevi, 2009, s. 294.

¹¹⁴ Kelâbâzî, a.g.e., s. 187.

heybet –üns, cem’-fark, fenâ-bekâ gibi mânevî haller ve değişmeler bir kısım halleri kuvvetlendirir ve coşturur. Bunun tesiri ile insanda birtakım haller ve hareketler zuhur eder. Bu gibi haller dıştan bakılınca fark edilirse buna vecd adı verilir.¹¹⁵

Mevlânâ, Zerküb Konevî’nin vurduğu çekiç seslerinden dolayı vecd hâline girmiştir. İbn Farız, Mısır yolculuğu esnasında çobanların okumuş olduğu beyitler sebebiyle vecd hâline kapılmış, kalbine hücum eden vecdin tesiriyle raks etmeye başlamış, etrafına toplanan halk onun bu vecdinden etkilenerek hep birlikte raks etmişlerdir. Ankaravî, çobanların okudukları beyitlerin şu manâda olduğunu söyler:

“Ey Mevlâmız! Gözlerimizi açıp sana ulaşmak isteriz

Hayalimizdeki bu temennimize müsaade et.”¹¹⁶

İnsan, evvela herhangi bir sebepten dolayı bir varlığa muhabbet duyar, eğer ki bu muhabbeti kemâlî iffet derecesinde makbul bir muhabbet ise bu giderek kalbi sarar ve ilâhî bir aşka dönüşür ve sâlikin kalbini tamamen sarmış olan bu aşk, onun kalbinde kuvvetli bir sarsıntı, çarpıntı meydana getirir ve onu mânevî sarhoşluk haline sokar.

1.1.5.4. Galebe

Galebe, sözlükte “Yenmek, alt etmek, hakîm ve mâlik olmak” anlamlarına gelmektedir. Istılâhta ise sûfî’nin üzerine gelen fakat, sebebi bilinmeyen bir hâldir. Bu yüzden sûfî içinde bulunduğu durumun edebine riâyet etmez ve kendi tabiatı olan halden çıkıp, başkalarının kendisinde hiç görmediği yeni bir hâle girer, kendisinde bu hâl bulunan bir kimsenin sebep ve vasıtaları görmesi ve şerîatin âdabına riâyet etmesi mümkün olmaz.¹¹⁷ Yani galebe durumunda sûfî kendi benliğini Rabbinin benliğinde yok ederek, Serî es-Sakatî’nin dediği gibi “ey ben” diyebilecek bir duruma gelmiştir.

¹¹⁵ Yıdırım, a.g.e., s. 365, Ayrıca bkz. Uludağ, **İslâm Açısından Musiki ve Sema**’, İstanbul: İrfan Yayınevi, 1976, s. 226.

¹¹⁶ Ankaravî, a.g.e., vr. 231a.

¹¹⁷ Kelâbâzî, a.g.e., s. 187.

Galebe, kulda görülen bir hâldir. Sühreverdî, vecdi geçici olması hasebiyle şimşeğin aniden gelip sönmesi olayına, galebeyi ise kalıcı olması sebebiyle şimşeğin durmadan peşpeşe çarpması olayına benzetmektedir.¹¹⁸

Ebû Lübâbe b. Abdülmünzir hadisesi galebe için güzel bir örnektir. Resûlullâh (s.a.v) Benî Kurayza yahudileri ile müslümanlar arasındaki ihtilafı çözmek için Sa'd b. Muaz'ı hakem adayı olarak gösterdiğinde, Ebû Lübâbe'ye danışmışlar, O da “Eğer Sa'd'ın hakemliğini kabul ederseniz boynunuz vurulur” diye eliyle boğazına işâret etmiş. Lübâbe, daha sonra yaptığına pişman olup, yüzü üzerine sürüne sürüne mescide gelerek kendisini bir direğe bağlamış ve: “Yaptığım işle ilgili Allah tevbeni kabul etmedikçe şuradan ayrılmam” diye yemin etmişti.

Nitekim Yüce Allah Teâlâ buyurur ki:

وَمَا أَرْسَلْنَا مِنْ رَسُولٍ إِلَّا لِيُطَاعَ بِإِذْنِ اللَّهِ وَلَوْ أَنَّهُمْ إِذْ ظَلَمُوا أَنْفُسَهُمْ جَاءُوكَ فَاسْتَغْفَرُوا اللَّهَ وَاسْتَغْفَرَ لَهُمُ الرَّسُولُ لَوَجَدُوا اللَّهَ تَوَّابًا رَحِيمًا.

“Şayet onlar kendi nefislerine zulmettikleri zaman sana gelmiş olsalardı da Allah’tan günahlarının bağışlanmasını dileselerdi ve peygamber de onların bağışlanması için Allah’a dua etseydi, Allah’ı tevbeleri kabul edici ve merhametli olarak bulurlardı.”¹¹⁹

Resûlullâh (s.a.v), durumdan haberdâr olunca; “Ebû Lübâbe bana gelmiş olsaydı, affedilmesi için Allah’a dua ederdim. Ama madem ki o böyle hareket etti, Allah onun tövbesini kabul etmedikçe direğe bağlı olma vaziyetine son vermeyeceğim,”¹²⁰ buyurdu. Fakat Ebû Lübâbe’nin durumunu Hz. Peygambere bildirmemesini, Allah (c.c) korkusunun kendisine galip gelmesi sebebine bağlayan, Kelâbâzî bu tür bir davranışın (kendini sütun ve direklere bağlayarak af dileme) şerîata uygun olmadığını, Ebû Lübâbe’nin bu hareketindeki samimiyeti ve üzerindeki korkunun galebesinden dolayı Allah Teâlâ’dan korkma hâlinin ona galip geldiğini, gidip vaziyeti Resûlullâh (s.a.v)’a arz etmesine engel olduğunu ifâde eder.

¹¹⁸ Sühreverdî, a.g.e., s. 685.

¹¹⁹ Nisa, 4/64.

¹²⁰ Buhârî, es-Sahih, Meğazi, 12-13.

¹²¹ Aşkın galebesiyle sekr hâlinde bulunan yani nefsinden fâni olan bir kulun diliyle konuşan Hakk Teâlâ'dır. Bâyezîd'in, *"Tenzih ederim kendimi, şanım ne yücedir."* ifâdesi de böyledir.

Başka bir açıdan da Mevlânâ sekri, Cenâb-ı Hakk'ın tam mânasıyla duyulup hissedilmesi anında, kalbin fevkalâde galeyâna gelmesi, coşması şeklinde de anlamıştır ki, buna aşkın galebe çalmasıyla sâlikin kendini yitirmesi de diyebiliriz. O bu durumu şu beytiyle bizlere anlatmıştır:

*"Senin gamın harabatının pirleri çoktur. Onlar senin gözlerin gibi hem uyumuştur, hem de uyanıktır. Sen onlara saf şarabı gönder, saf şarabı sun. Çünkü bu âşıklar ne hakîkatin mesti olmuşlardır ne de ayıktırlar."*¹²²

Klasik tasavvufî kaynaklarda galebe kavramı, tasavvufî bir hâl olarak yer almakta olup sekr kavramı ile bağlantılı kullanılmıştır. Yukarıda da belirttiğimiz gibi sekr hâli, sadece şiddetli bir sevinç anında meydana gelmemektedir, aksine buğz, korku, şehvet vb. durumlarda da meydana gelebilmektedir. Nitekim galebe hâli de, buğz, korku, sevinç, neşe gibi vâridlerin etkisiyle meydana geldiği için bu hâl sekr dediğimiz ilâhî sarhoşluğa sebebiyet verebilmektedir.

1.1.5.5. Şevk

Sûfî âşık olduğu Rabbine şevk (iştiyâk) özlem duyar, böylece Rabbini müşâhede edince de kalbine gelen bu vâridat sebebiyle onda vecd meydana gelir ve ardından sekr (sarhoşluk) içinde benliğini kaybeder.

Şevki, kulun sevgilisine kavuşma arzusuyla yanıp kavrulması şeklinde ifâde eden Serrâc, şevk ehlinin üç kısım olduğunu söyler:

1- Allah'ın velî kullarına vaad buyurduğu sevap, kerâmet, fazl ve rızâsına özlem duyarlar.

¹²¹ Kelâbâzî, a.g.e., s. 187.

¹²² Rûmî, a.g.e., beyit. 736.

2- Sevgilisine olan aşırı muhabbetinden dolayı O'na kavuşma özlemiyle iştiyâk duyarlar.

3- Efendisinin yakınlığını müşâhede ederek O'nun daima yakın olduğunu ve asla kaybolmadığını bilen ve kalbi O'nun zikriyle beslenenler. Bunlara göre gâib olana iştiyâk duyulur. Oysa ki Allah Teâlâ daima hâzır ve nâzırdır.

Gerçek şevk, insanın kendinde şevk görme hâlini ortadan kaldırır. Böyleleri şevk ehlidir, ama şevk iddiâ eden ve görüntüsünde olan değil. Bunun vasıflarını ve delillerini gören onun şevk ehli olduğunu söyler, fakat o kendisini şevk sıfatı ile anmaz.¹²³

Ankaravî'ye göre şevk ve iştiyâk, sözlükte nefsin bir şeyi aşırı derecede istemesi ve arzu etmesidir. Istılâhî anlamı ise, “Kalbin gâyeye doğru esmesidir.”¹²⁴ Ankaravî, şevkin ma'şûka iki türlü geldiğini ifâde eder: Birincisi, kişinin bir kimseyi gördüğünde, onun kaybolmasıyla zihnindeki ona ait hayâlini sürekli depreştirerek geliştirmesidir. İkincisi ise, kişinin bir kimsenin sadece yüzünü görüp, o kimsenin yüzündeki güzelliğe binâen başka güzelliklerini görmeden oluşan ve gelişen bir şevk olduğunu söyler. Ankaravî, bu iki şevk tarzının Hakk'a şevk duymada tasavvur edilebilmesinin mümkün olduğunu, zira birinci kısımda insanın dünyaya gelmeden önce elest bezminde Rabbiyle buluşup onun Rablığı ve hükümlanlığını kabul ettiğini ve bu mülâkat esnasında insanın ruhunun Allah Teâlâ'nın cemâlini müşâhede ettiğini belirtir. Ancak ruhlar dünyada beşeriyet hicâbıyla giydirildiği için, insanın ruhu Allah (c.c)'ı göremez olur. Bu üzüntüyle beraber, hayalde kalan güzelliklerin, o kimseyi kendisine âşık ettiğini ve bu tür yolla Allah (c.c)'a iştiyâk duyanların izahının da bu şekilde olduğunu söyler. Yine Ankaravî ikinci kısımdaki ma'şûkların ise, gönül aynalarında Hakk'ın tezâhürünü gördüklerini ve müşâhededен ötürü ona âşık olduklarını ifâde eder.¹²⁵

Şevk, sevgiliye kavuşmak için kalbin coşup heyecanlanmasıdır. Sevgi ne kadar büyük olursa şevk de o kadar büyük olur. Kalbi saran aşırı şevkten dolayı kişinin büyük acıları hissetmeyecek kadar kendinden geçişini Cüneyd-i Bağdâdî, şöyle anlatıyor: “Yunus o kadar ağladı ki, gözü görmez oldu; o kadar namaz kıldı ki, ayakta durmaktan beli iki büküm oldu.

¹²³ Serrâc a.g.e., s. 95.

¹²⁴ Ankaravî, a.g.e., vr. 228b.

¹²⁵ Ankaravî, a.g.e., vr. 229a.

*Bu halde şöyle niyâz ediyordu: “Yâ Rab! İzzetine andolsun ki, huzûrunla aramızda ateşten bir derya bulunup da sana gelen yol bunun üzerinden geçse, yüce huzûruna duyduğum iştîyâk nedeniyle, hiç dinlemem o yoldan geçip sana gelirim.”*¹²⁶

Şevk, vehbî olup çalışmayla elde edilemez. Âşık devamlı müştaktır. Zira Allah Teâlâ’nın emirlerinin sonu yoktur. Âşık hangi hâle ulaşırsa onun arkasında daha iyi, daha mükemmelinin olduğunu bildiğini belirten Gazzâlî, sevilen birine şevk tasavvur olunabileceğini, her sevilenin kendisinin bulunmadığı yerde de sevilleceğini, hazır bulunana iştîyâk duyulamıyacağını, şevkin bir aramak ve beklemek olduğunu söyler. Gazzâlî bunu şu şekilde beyan etmektedir: “Şevk, bir yönden idrâk edilen, diğer bir yönden ise idrâk edilmeyen bir şeye karşı tasavvur edilir. Hiç idrâk edilmeyene karşı şevk (iştîyâk) yoktur.”¹²⁷

Nitekim “Bezm-i elest”¹²⁸de ruhlar Allah Teâlâ’nın cemâlini müşâhede ettikten sonra dünyaya geldiklerinde onu tekrar görme iştîyâkı içinde olurlar. Bu hususun daha iyi anlaşılabilmesi için sohbet meclisinde içmiş olduğu aşk bâdesinden dolayı, aşk ateşiyle yandığını, “Yâr”ının cilveleriyle vücûdunda takat kalmadığını, bu aşk şarabıyla “sekr” ve hakikat âlemine “mest-i rüsvây” olduğunu söyleyen Kabûlî bu hususu şöyle dile getirmiştir:

“İçelden bâde-ı aşkı yanardım nâr-ı aşk içre

Bu dem yâr cilvekâr oldu vücûdum kalmadı “lâ”yım

Ezelden içtiğim bâde beni “sekr” eyledi şimdi

Anın çün dahi eder âlem hakikat mest-i rüsvâyım

Elest bezminde nûş ettim onu ben dest-i kudretten

Eylemem hiç ebed asla hemîşe sekr-i hâlâyım”¹²⁹

¹²⁶ Feridüddîn Attâr, **Tezkiretü’l-Evliyâ**, çev.Süleyman Uludağ, Kabalcı Yayınevi: İstanbul, 2005, s. 397.

¹²⁷ Gazzâlî, a.g.e., s. 551.

¹²⁸ Bezm-i Elest: Allah Teâlâ’nın “Ben sizin Rabbiniz değil miyim?” diye sorduğu ruhlarında:”Evet, öyledir” şeklinde cevap verdikleri meclis. (Bkz. A’raf 7/172).

¹²⁹ Selami Şimşek, Edirneli Kabûlî Mustafa Efendi Hayatı, Eserleri ve Tasavvufî Görüşleri, **Atatürk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Temel İslam Bilimleri**, Yayınlanmış Doktora Tezi, Erzurum: 1998, s. 138

Değerli bir mânevî hâl olan şevk, bir anlamda gönlün sevgiliye doğru yolculuğu ve yönelişidir.¹³⁰ Sevgiliyi temâşâ için kalbin coşması ve heyecanlanmasıdır. Şevk, muhabbet miktârınca olur. Resûlullâh (s.a.v.)’ın, “*Senden, sana kavuşma şevki ihsân etmeni niyâz ediyorum.*”¹³¹ hadisinin anlamını Ebû Ali ed-Dekkâk şu şekilde izâh etmiştir: “*Şevk yüz cüz idi. Bunun doksan dokuz cüz’ü Allah’ındır, geriye kalan bir parçası ise halka dağıtılmıştır. Allah bu bir cüz’ün de kendisine ait olmasını istemiş, onun için bir parça şevkin dahi başkasına ait olmasını kıskanmıştır.*”¹³²

Mutasavvıflar şevk kavramını hâl olarak değerlendirmişler ve aşk ile bağlantılı olarak izâh etmişlerdir. Bu kavramlar bireysel tecrübeye dayalı olduğundan kavrama verilen anlamlar da farklılaşabilmektedir. Sühreverdî, şevki muhabbete bağlamış, iştiyâkın ona mukâbil artacağını söylemiştir. O, Mûsâ (a.s.)’ın: “*Ben sana gelmek için acele ettim ki hoşnut olasın ey Rabbim!*”¹³³ Âyetini şevkimden böyle yaptım şeklinde yorumlamıştır.¹³⁴ Buna istinâden sekr kavramı adı altında değerlendirdiğimiz Mûsâ (a.s.)’ın “*Rabbi, dağa tecellî ettiği zaman onu paramparça etti. Mûsâ, bayılarak yere düştü*”¹³⁵ âyetinin yorumunda ise Hz. Mûsâ (a.s.)’ın Hak Teâlâ’ya aşk-ı iştiyâkla bağlı olduğu ve O (c.c.)’nu gördüğünde ise mânevî sarhoşluk içinde yere yığıldığı yorumunu yapar. Yapılan bu yorumlar şevk kavramının sekre sebebiyet verdiğini izâh etmesi açısından önemlidir.

1.1.5.6. Gaybet

Lügatte kendinden geçmek, huzurda bulunmak¹³⁶ kaybolmak, dalgınlık, hislerini ve şuurunu kaybetmek¹³⁷ bir şeyin bir başka şey içinde kaybolması, kişinin kendini kaybetmesi gibi mânalara gelen gaybet, tasavvuf terimi olarak ise “Hakk’tan gelen feyz ve tecellînin çokluğu ve kuvveti sebebiyle sâlikin çevresinin ve bizzat kendisinin ne yaptığını fark

¹³⁰ İbnü’l-Kayyum el-Cevziyye, **Sevenlerin Bahçesi Aşka ve Âşıklara Dair**, çev.İbrahim Doğu, İstanbul: Ahsen Yayınları, 2001, s.38.

¹³¹ Nesâî, Sehv, 62; İbn Hanbel, Müsned, 191.

¹³² Kuşeyrî, a.g.e., s. 526.

¹³³ Tâhâ, 20/84.

¹³⁴ Sühreverdî, a.g.e., s. 660.

¹³⁵ A’râf, 3/143.

¹³⁶ Hasan Kâmil Yılmaz, **Anahatlarıyla Tasavvuf ve Tarikatlar**, 19. Baskı, Ensar Yayınevi: İstanbul, 2015, s. 212.

¹³⁷ Kelâbâzî, a.g.e, s.192.

edemeyecek şekilde kendini kaybetmesi” olarak ifade edilmiştir.¹³⁸ Diğer bir ıstılahî anlamı ise, sâlikin kendisine gelen bir vârid ve ilhamın tesiriyle şuur hâlini kaybetmesidir.¹³⁹

“Mânevî âlemlerle meşgûl olan duyu organlarının maddî âleme ait duyarlılığını ve şuurunu kaybeden kişi gaybet hâlinde iken hazları kendisinde mevcut ve onunla kaimdir. Ancak o, Hakk’ı müşâhede hâlinde bulunduğu için kendine ait olan haz ve arzulardan gâib bulunmaktadır” ifâdesini kullanan Kelâbâzî, gâib halde olan kimsenin, baktığını fakat görmediğini, sesleri işittiğini fakat ne söylendiğini anlayamadığını ifâde etmektedir.¹⁴⁰

Sühreverdî ise kişinin müşâhede ve murâkabe hâlini kaybettiği zaman huzur dairesinden çıkıp gâib olduğunu ve bazen de bu kişinin gaybetten Hakk ile olup eşyadan gâib olmayı kast ettiğini söyler.¹⁴¹ Gaybetten kastın, Hz. Allah’tan başka herşeyden ilgiyi kesmek olduğunu söyleyen Hücvîrî, Hz. Eyyûb (a.s) kıssasında geçen “zarar bana dokundu”¹⁴² âyetindeki sızlanmayı kendinden geçme ve gaybet hâli olarak mütâlâa eder. Bu sızlanmanın da kendi nefsi için değil, Allah (c.c) için olduğunu belirtir.¹⁴³

İbnü’l-Arabî de gaybet terimini önceki sûfilerden kendisine ulaşmış içerikle kullanır. Ona göre gaybet, duyu organları karşılaştığı işlerle ilgilendiği için, kalbin yaratıkların hâllerinin işleyiş bilgisinden habersiz kalmasıdır. Sonra, güçlü bir vârid sayesinde, kendisini ve başkasını hissetmekten de habersiz kalır.¹⁴⁴

Tanevî ise, Hz. Peygamber’in vahiy indirilirken sıkıntıya girmesi ve yüzünün renginin değişmesi ile ilgili hadîsi gaybet hâli olarak yorumlar. Yoğun bir şekilde gelen gaybî vâridattan dolayı beşerî hislerin ve düşüncelerin değiştiğini Hz. Peygamberin de vahiy esnasında bu hâle girdiğini söyler.¹⁴⁵

¹³⁸ Uludağ, a.g.s., s.144.

¹³⁹ İlyas Çelebi, “Gaybet”, DİA, c. XIII, s. 490-491.

¹⁴⁰ Kelâbâzî, a.g.e, s. 192.

¹⁴¹ Sühreverdî, a.g.e., s. 687.

¹⁴² Enbiya, 21/ 83

¹⁴³ Hücvîrî, a.g.e., s. 377.

¹⁴⁴ El-Hakîm, a.g.e., s. 206.

¹⁴⁵ Necmettin Şeker, Hadislerle Temellendirilen Tasavvufî Hâller, **İğdır Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi**, Sayı: 2, Ekim 2012, Ayrıca Tanevî, **Hadislerle Tasavvuf**, s. 62- 63; bu konudaki diğer hadisler için bkz. Buhârî, es-Sahih, Tevhid, 32.

Gaybet, kalbin kendisine gelen ilâhî feyz ve vâridat ile meşgul olup bütün hislerini kaybetmesi sonucunda, halkın hâllerinden habersiz olmasıdır. Bazen de kişi, ilâhî sevabı veya cezayı düşünme şeklindeki bir ilâhî vâridât neticesinde, kendisini ve başkasını dahi fark edemez hâle gelir. Rivâyete göre, Ali b. Hüseyin, secde hâlinde iken evine yangın ateşi düşmesine rağmen namazına devam etmiştir. Selam verdikten sonra kendisine neden böyle yaptığı sorulunca da; “büyük ateşi (cehennemi) düşünmek, beni bu ateşi düşünmekten men etti” demiştir.¹⁴⁶

Gaybetin vârid sebebi ise çok değişik olabilmektedir. Zira zikir ve tefekkür sonucu ortaya çıkan his ve müşâhedeler sâlik bu hâle ulaştıracağı gibi Allah’ın rahmet veya gazabına işâret eden, cennet veya cehennemi, sevap veya azabı hatırlatan bir ses, tavır ve davranış da kişinin gaybet hâline girmesine yol açabilir.¹⁴⁷ Kişiyi sekre sokan, onu kendinden geçiren vâridlerin sadece şiddetli bir sevincin olduğunu söylemek mümkün değildir. Zira İbnü’l-Arabî’nin belirttiği gibi neşe, hüzn, korku gibi vâridlerde vardır ki bunlar kişide yoğun olduğu ve onu tahakküm altına aldığı zaman sekr hâline sokabilmektedir¹⁴⁸

Hücvîrî, gaybet hâlini yaşayan bazı sûfilerin namaz kılarken huzur hâline geçtiklerini, bazı sûfilerin de huzur hâlinde iken namazla birlikte gaybet hâline girdiklerini söyler. Ancak namazla söz konusu haller arasında böyle bir paralelliğin kurulmasını uygun görmez.¹⁴⁹ Ankaravî, gaybeti sâlikin ve ârifin gaybeti diye ikiye ayırmış ve “*Gaybet eşyadan gâib, Hakk’la hazır olmaya derler*”¹⁵⁰ cümlesiyle bu iki kelimeyi aynı tarifte ifâde etmiştir.¹⁵¹

Sûfiler, Kur’ân-ı Kerîm’de anlatılan bazı olayları bu terimi açıklamak için kullanırlar. Mısırlı kadınların Hz. Yusuf (a.s)’un güzelliğine hayran kalıp, kendinden geçerek ellerini kesmeleri ve bunun farkına varmamaları gaybetin örneklerindendir. Bu olayı yeri geldikçe zikreden Gazzâlî ilave ederek sorar: “Hayır, Yusuf melek değildi, bir insandı. Bir insanın güzelliği karşısında böyle bir duruma düşmek mümkün olduğuna göre her türlü güzelliğin

¹⁴⁶ Kuşeyrî, a.g.e., s. 145.

¹⁴⁷ Çelebi, “**Gaybet**”, DİA, c. XIII, s. 490-491.

¹⁴⁸ Kuşeyrî, a.g.e., s. 145.

¹⁴⁹ Hücvîrî, a.g.e., s. 438.

¹⁵⁰ Ankaravî, a.g.e., s. 361.

¹⁵¹ Huzur, hazır bulunmak, rahat olmak; yüce makam” gibi anlamlara gelmektedir. Terim olarak ise gaybet halinin sona ermesiyle birlikte başlayan uyanıklık durumunu ifade eder. Gaybet halini yaşayan sâlike gâib, huzur halinde bulunana ise hâzır denilir.

kaynağı olan Allah (c.c)’ın müşâhedesi ve sevgisi ile kendinden geçmek neden imkân dahilinde olmasın?” Buradaki sekr sevgi sarhoşluğudur, irâdî bir durum olmayıp çalışarak kazanılmaz ve burada duygu ve düşünceleri fazla kayıt altına girmeksizin tam bir fikir serbestliği içinde ortaya koyan bir tasavvufî cereyan söz konusudur. Bu durum, coşan, taşan, vecde gelen, kendinden geçen bir harekettir.¹⁵²

1.1.5.7. Fenâ

Sözlükte, “sona ermek, yok olmak, bitmek, tükenmek, ölmek, kulun kendi amelini görmemesi, Allah’ın irâdesine göre hareket etmesi, hiçlik, geçici olmak”¹⁵³ gibi anlamlara gelen fenâ kavramını ilk defa tarif eden sûfî Ebû Saîd el-Harrâz (ö. 277/890)’a göre fenâ kulun kulluğunu görmekten fânî olmasıdır. O, kulun kendi fiil ve davranışlarını görmediği zaman gerçek kulluğa ulaşacağını söylemektedir.

Kelâbâzî, Harrâz’ın fenâ hâlini üçlü bir derecelendirmeye tâbi tuttuğunu söyler. Ona göre kişi önce dünya ve âhiretle ilgili bütün haz ve duygularını kaybeder. Sonra Allah’ın kudretinin tecellî etmesi sebebiyle O’na duyduğu saygıdan dolayı Allah (c.c) ile ilgili hazzını da yitirir. Sonra tecellî ile de bu hazzını yitirdiğini dahi bilemeyecek bir noktaya ulaşır. Allah (c.c)’ın hakîkatinin bütün benlik ve şuurunu istilâ ettiği bu durumda¹⁵⁴ dışarıdan gelen herhangi bir uyarıcıyı idrâk edemediği ve kendi varlığının da farkında olmadığı için “*fenâü’l-fenâ*” hâlini yaşar. Çünkü fenâ hâlini yaşadığının farkında olmak demek mutlak hakîkatten (Allah) başka bir şeyi idrâk etmek demektir. Fenânın son noktasında bu idrâkten de yoksun kalan sûfîlerin söylediği bazı sözler şerîata aykırı olabilmektedir ki bunlara “şathiye” denir.¹⁵⁵

Cüneyd-i Bağdâdî, fenâ konusunda üçlü bir dereceleme ön görmektedir:

a) Amel ve ibâdetleri yerine getirmek için çalışıp çabalayarak ve nefsin istek ve arzularına karşı çıkarak kötü sıfatlardan fânî olmak.

¹⁵² Mehmet Demirci, **Yûnus’ta Hak ve Halk Sevgisi**, İstanbul: H Yayınları, 2008, s.52-53.

¹⁵³ İbn Manzûr, a.g.e., c. IX, s. 338.

¹⁵⁴ Kelâbâzî, a.g.e., s. 204.

¹⁵⁵ Kuşeyrî, a.g.e., s. 144.

b) Tamamen Allah (c.c.)'a yönelerek ibâdetlerden zevk alma duygusundan fânî olmak.

c) Nihâyet Allah (c.c.)'ı müşâhede etmenin farkına varmaktan da fânî olmak.¹⁵⁶

Kuşeyrî'de fenâ'ya Hz. Yûsuf olayını örnek olarak sunmaktadır. O da Gazzâlî gibi Hz. Yûsuf'u gören kadınlar meyve yerine ellerini kestikleri halde bunun farkında olamadıklarını söyleyerek iki insan arasında böyle bir hâl cereyan ettiğine göre kul ile Allah arasında daha mükemmel hâllerin vuku bulabileceğine şaşmamak gerektiğine dikkat çekmektedir.¹⁵⁷ Bu noktada sûfilerce ateş-demir benzetmesi de kullanılmıştır. Ateş siyah ve soğuk demiri nasıl kırmızı ve kızgın hâle getirirse Allah aşkı da insanın bazı özelliklerini değiştirir. Hücûvî de fenâ görüşünü, yukarıda şathiyye bölümünde zikrettiğimiz demir örneği ile çok güzel bir şekilde sunmaktadır: *“Bir demir, ateşin içine atıldığında, ateş demirin siyahlık ve soğukluk özelliğini yok ederek, ona kendi vasfı olan kırmızılığı ve sıcaklığı verir. Ocağa bakıldığında ateş ile demir ayırt edilemez. Fakat ateşin zatiyla demirin zâtı değişmemiştir. Ateş eski ateş, demir ise yine eski demirdir. Tıpkı bunun gibi Hakk'ın muhabbeti ve aşkı kulu istilâ edince onun özelliklerini yok ederek, ona endi özelliğini kazandırır. Bu mânada demir nârî olduğu gibi insan da ilâhî ve lâhûtî olur. Tasavvuftaki fenâ işte budur.”*¹⁵⁸

Kelâbâzî'ye göre fenâ, kişinin haz ve arzulardan fânî olması, temyiz özelliğini kaybetmesi, daima içinde kendini yok ettiği varlıkla meşgul olduğu için eşyadan da fânî olmasıdır. Diğer mutasavvıfların sekr hâline örnek olarak gösterdiği Hz. Mûsâ olayını O da misal olarak vermektedir. O, Hz. Mûsâ (a.s.)'nın Hakk Teâlâ'nın dağa tecellî ettiğini gördüğünde kendinden geçtiğini¹⁵⁹ ikinci halde iken birinci hâlden haberdâr olmadığını, hâl içinde hâlden gâib olduğunu, fakat hâlden gâib olduğundan dahi haberdâr olmadığını nakletmektedir.¹⁶⁰

Ankaravî ise, “asıl fenânın mâsivâ hükmünde eşyadan sâlike önce ilmen sonra hakken fenâ gelmesi ve Hakk'ın bâkî kalmasıdır” der. O, sâlikin hakîkatte Allah'tan başka mevcut

¹⁵⁶ Cüneyd- i Bağdâdî, **Resâilü'l-Cüneyd**, No.XIII, İstanbul: Süleymaniye Yazma Eser Şehid Ali Paşa Kütüphanesi, 1374, vr. 55a.

¹⁵⁷ Kuşeyrî, a.g.e., s. 144.

¹⁵⁸ Hücûvî, a.g.e., s. 438.

¹⁵⁹ A'râf, 7/143.

¹⁶⁰ Kelâbâzî, a.g.e., s. 204.

olmadığını bilmesi gerektiğini, kulun fenâyı ilmen bildikten sonra hakîkaten de kendini ve bütün eşyayı fânî görüp bâki olan Hakk'ı bulması ve Hak ile kaim olması gerektiğini söylemektedir.¹⁶¹

Abdürrezzâk el-Kâşânî'ye göre basitten mükemmele doğru fenânın aşamaları şu şekildedir:

a) Şehvetlerden fânî olmak: Kişide nefsin kötü niteliklerinin (nefs-i emmâre) ortadan kalkması. Yaptığı kötülükleri kınayan (levvâme) nefis aşamasına yükselen sâlik, dış organlarından kötü davranışlar sergilemezken, kalbi kendisine direnmekte olduğu için huylarını arındırma noktasında henüz doğru yola gelmiş değildir.

b) İstek ve arzulardan fânî olmak: Dış organlarıyla şehvetinden fânî, bunun yanı sıra tarîkat hükümlerini dosdoğru yaşadığı için kalbiyle de kötü isteklerden ve şehvetten fânî olma hâlidir. Bu kişi nefs-i mutmainne sahibidir.

c) Hak ile tahakkuk eden kimsenin fenâsı: Allah Teâlâ (c.c.) sayesinde yaratılmışlardan habersiz duruma gelen kimsenin hâlidir. Böyle bir kişi, O'nun dışında hiçbir şeye arzu duymaz. Çünkü Hakk Teâlâ (c.c.) kendisiyle birlikte başkasının bulunmasına izin vermez.

d) Vecd ehlinin fenâsı: Nefsi var olmakla birlikte gözünde yaratıkların da var olduğu, ancak onlara veya kendine ilişkin bir bilgi veya bilinç sahibi olmayan kişinin yaşadığı fenâ hâlidir. Hakk'a olan bu yakınlığı, onun başka bir varlığı algılamak bir yana, kendisini bile idrâk etmesine imkân vermez. Çünkü hakîkat sultânının egemen olduğu kimse onunla birlikte başka bir zât, eser veya nimet görmez.

e) Vücûd sahibinin fenâsı: Hak'ta fiilî olanın (fenâ fillâh) hâlidir. Bu haldeki kişi kendini ve başkalarını algılayabilir. Fakat kendinde ve başkalarında bir varlık görmez. Varlığın yalnızca Allah'a ait olduğunu görür, bilir ve anlar. Bunun ilk aşaması, fiillerin

¹⁶¹ Ankaravî, a.g.e., s. 384

gerçek sahibi Allah olduğu için kulun kendi fiilini görmemesidir. İkinci aşaması ise onu ayakta tutan Allah olduğu için kendi varlığını görmemesidir.¹⁶²

Abdullâh-ı İlâhî, beşer vasıflarından kurtulup Hakk'ın vasıflarını kendisine adet edinen kişinin fenâfillâh ve bekâbillâh makamlarına ulaşabileceğini, kıyâmet vaktinde kendisini Hak ile bâkî göreceğini ve Allah Teâlâ'dan gayrı iki cihanda hiçbir şey görmeyeceğini belirtir. O, konuyla ilgili şu beyitinde kızgın ateşe düşen demirin, ateş olmadığını ancak, ateşin sıfatının galip gelmesiyle ateş gibi görüldüğünü ifâde etmektedir:

“Bihamdillâh ayân oldum Hakk'ın ayn-ı ayânından

Vucûdum küllî nûr oldu yârin hüsn-ü çerâğından ”¹⁶³

1.1.5.8. Mahv

Mahv sözlükte, silmek, yok etmek, bir şeyin izi kalmayacak şekilde ortadan kalkması¹⁶⁴ anlamlarına gelmekle birlikte ayrıca alışkanlık özelliklerinin silinmesi, sebepleri ortadan kaldırmak, Allah'ın örttüğü ve ortadan kaldırdığı şey gibi mânalara da gelmektedir.¹⁶⁵ Terim olarak ise, bir şeyin izi kalmayacak şekilde ortadan kalkması¹⁶⁶ ve kulun fiillerinin Hakk'ın fiillerinde fâni olmasıdır.¹⁶⁷

Kuşeyrî mahvı, zâhirden ve bedenden hataları mahvetme, kalpten gafleti mahvetme, ruhtan illeti mahvetme gibi kısımlara ayırmaktadır. O, hata ve günâhın bedenden izâle edilmesinde ve mahvında, muâmeleleri isbât hâli olduğunu, gafletin mahvında ise makâmlarla ilgili çeşitli menzillere ulaşma hâlini isbât olduğunu ve Allah'la meşgûl olmaya engel olan illetin mahvında da ona vuslat olduğunu belirterek, ubudiyet şartına ve kula göre mahv ve isbâtın mânâsının bu olduğunu belirtmekle beraber bu kavramların hakîkatinin ilâhî

¹⁶² Abdürrezzâk el-Kâşânî, **Tasavvuf Sözlüğü**, çev.Ekrem Demirli, İstanbul: İz Yayınevi, 2004, s. 442- 444.

¹⁶³ Ahmet Özkan, Abdullah İlâhî'nin Esrârname Adlı Eseri, **Atatürk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Temel İslam Bilimleri Anabilim Dalı**, Yayınlanmış Yüksek Lisans Tezi, Erzurum-2006, s. 42

¹⁶⁴ Uludağ, a.g.e., s. 234.

¹⁶⁵ el-Hakîm, a.g.e., s. 445.

¹⁶⁶ Sühreverdî, a.g.e., s. 685.

¹⁶⁷ Tehânevî, a.g.e., s. 1356.

kudretten sudûr edeceğini söylemektedir. Ona göre mahv, Hakk'ın örttüğü ve sildiği, isbât ise O'nun açıkladığı ve meydana çıkardığı şeydir.¹⁶⁸

Kuşeyrî'nin bu ifâdesini Mevlâ'nın şu rubâîsinde görmekteyiz:

“Tevhîdi onun muhakkak olmaz

Ku, fâni-i mutlak olmayınca

Bâtıl kuru lâf ile hak olmaz

*Tevhîd hulûl değil, yok olman.”*¹⁶⁹

Bu durumu Fuzûlî'de bir beytinde şöyle dile getirmiştir:

“Versen özüne fenâ-yı mutlak

*İsbât olur ol fenâ ile Hak”*¹⁷⁰

“Özüne mutlak yokluğu versen, o yok oluş ile Hakk'ın varlığı ispat olur.”

Muhyiddin İbnü'l-Arabî olayları ve fiilleri Allah'tan başkasına nisbet etmemenin, sebepleri dikkate almamanın mahv, Allah'a nisbet etmenin isbât olduğunu söyler. Kur'ân'daki, *“Attığın zaman sen atmadın”* cümlesi nefiy ve mahv, *“Lâkin onu Allah attı”*¹⁷¹ cümlesi isbâttır. Tabiat olaylarındaki değişimi de mahv ve isbât tabiriyle açıklayan İbnü'l Arabî'ye göre tabiatte değişen ve yok olup giden şeyler mahv, sabit ve kalıcı olan şeyler isbâttır. O bu anlamda mahv ve isbâtı şerâatlardaki neshe benzetir.¹⁷²

İlk mutasavvıflardan Ebü'l-Hüseyin en-Nûrî, Allah'ın yüksek mertebedeki kullarını kendisine çektiğini, böylece onların bütün davranışlarının kendilerinden değil Hak'tan olduğunu gördüklerini söyler. Serrâc'a göre bu seçkin kulların davranışlarını kendilerinden

¹⁶⁸ Kuşeyrî, a.g.e., s. 165.

¹⁶⁹ Konuk, c.III, s. 103.

¹⁷⁰ Fuzûlî, s. 129

¹⁷¹ Enfal, 8/17.

¹⁷² İbnü'l-Arabî, a.g.e., c. II. s. 729

görmemelerine mahv, Hak'tan görmelerine isbât denir. Bu durum, "*Herşey O'ndan, O'nunla ve O'nun içindir*" sözüyle de ifâde edilmektedir.¹⁷³

Klasik tasavvufî kaynaklarda sekr kavramı, tasavvufî bir hâl olarak yer almakta olup mahv kavramında da kendi benliğini Hakk'ın benliğinde yok etme kendinden geçme söz konusu olduğundan sekr kavramı ile bağlantılı kullanılmıştır.

1.1.6. Sekr Hâlinin Sûfîler Üzerindeki Etkileri

1.1.6.1. Şatahât İfadeleri

Lügat anlamı bakımından sarsılma, köpürme, kımıldama, hareket etme gibi mânaları ihtivâ eden bu kelime (شطح), zamanla "*hezeliyât*"¹⁷⁴ ve buna bağlı olarak da "latîfe, şaka, eğlence, maskaralık etme" gibi mânalarda da kullanılmıştır.¹⁷⁵

Bazı mutasavvıfların sekr hâlinin etkisiyle, kendi irâdeleri dışında söyledikleri, içinde bir iddia bulunan ve dıştan bakıldığında da akla ve şerîata aykırıymış gibi görünen sözlerdir. Bu durumdaki kişilerin söyledikleri sözler kabul veya reddedilmediği gibi, bu ifadeleri söyleyenler de bundan dolayı kınanmazlar. Çünkü şath, bir arbede yahut kurbiyyet makamında bulunan sûfinin Allah'a nazıdır.¹⁷⁶

Serrâc'a göre şatahât kelimesinin lügat anlamı, hareket demektir. Bir şey hareket ettiği zaman "şataha" denilir.¹⁷⁷ Yine un elenen yere aynı kökten "miştah derler. Bu yere "mişteh" denilmesinin sebebi çok hareket olmasındandır. "Şath" hareketten alınmış bir kelimedir. Çünkü "şath" vecd ehlinin vecdi güçlendiğinde sırlarını harekete geçirir.¹⁷⁸

¹⁷³ Serrâc, a.g.e., s. 431.

¹⁷⁴ Şemseddin Sâmî, a.g.s., s. 778

¹⁷⁵ Mehmet Zeki Pakalın, **Osmanlı Tarih Deyimleri ve Terimleri Sözlüğü**, İstanbul: MEB Yayınları, 1983, c. III, s. 310- 311.

¹⁷⁶ Cebecioğlu, a.g.m, s.8; Ayrıca bkz. Cemal Kurnaz - Mustafa Tatçı, **Türk Edebiyatında Şathiyye**, Akçağ Yay., Ankara 2001, s. 4.

¹⁷⁷ Cengiz Gündoğdu, Mevlânâ (ö. 672/1273)'nın Şathiyye Türünde Yazdığı Bir Gazeli'nin Şerhi: Şerh-i Ebyât-ı Celâleddîn-i Rûmî, **Tasavvuf İlmî ve Araştırma Dergisi**, 3/8, s. 28.

¹⁷⁸ Serrâc, a.g.e., s. 453

Ayrıca sûfler bununla, vecd ve istiğrak hâlinde tecellîyâta gark olan kalblerin hareketini ve sarsılmasını kastederler. Bu hareket ve sarsılmaya maruz kalan sûfî, dinleyenin çok garip karşılayacağı sözler söyler. İşte bu şekilde söylenmiş sözlerle “*şathiyyât*” denir.

Zâhirî olarak problemlili ve aldatıcı gibi görünen bu ifâdeler karşısında ulemâ, farklı değerlendirme yöntemleri benimsemişlerdir. Bilhassa zâhir ulema bunları hatalı bulup reddederken, mutasavvıfların geneli bunları güzel bulup, yorumlamaya çalışmış, hatta bazıları kişinin mânevî yolculuğundaki nihâî derecesi olarak görmüşlerdir. Bilhassa Bursevî’ye göre bu tür sözler “gönül ehlinin dimağına lezzet veren, hakîkatin özünden süzülmüş irfân kelimeleri”dir. Her hâlükârda bu tür ifâdeler, sözü söyleyen kişiyi tahakküm altına alan, ona hâkim olan sekr hâlinin nitelendirilmesi için veya böyle bir mânevî tecrübenin sonucunda söylenmiştir. İnsanı tasarrufu altına alan bir vecd hâlinin etkiyle meydana geldiği için de, “Benim şanımlı...”, “Ben...” gibi birinci tekil şahıs kalıpları ile ifâde edilmektedir. Çünkü tasavvufî tecrübesinin nihâî derecesine vâsıl olan sûfî, kendisini tahakkümü altına alan Allah Teâlâ’nın lisânıyla konuşmaktadır.¹⁷⁹

Hallâc-ı Mansûr’un “*ene’l-hak*” ifâdesi en meşhur şatahât olarak bilinir. Hz. Mûsâ’ya bir ağacın kökünü “*Gerçekten Ben Allah’ım*”¹⁸⁰ diye konuşturan Allah’ın, halîfelik özelliği taşıyan bir insan olarak Hallâc-ı Mansûr’a “*ene’l-hak*” dedirtmesi imkânsız mı? Kaldı ki, “*Ben Allah’ım*” dememiş “*Ben Hakk’ım*”, yani O’nun el-Hakk isminin ortaya çıktığı yeryüzündeki bir halîfesiymiş demiştir. O, “*ene’l-batıl*” deseydi daha mı doğru olurdu? İnsan, Hakk’ın mazharıdır.¹⁸¹ Hallâc’ın meşhur şathiyesi hususunda Erzurumlu İbrahim Hakkı (ö.1194/1774), “*Söyleyen Nâsır idi Mansûr ona tercümân oldu*”¹⁸² demiştir.

Bu konuda Bâyezîd-i Bistâmî “*Subhânî mâ a’zame şânî*” “*Kendimi her türlü noksanlıklardan tenzih ederim, şanımlı ne yücedir*”¹⁸³ sözü ile Sehl et-Tüsterî ise “*İşte devrimin velileri karşısında Allah’ın delîli olan ben!*”¹⁸⁴ sözü ile meşhûrdur.

¹⁷⁹ Cebecioğlu, a.g.m, s. 9.

¹⁸⁰ Kasas 28/30

¹⁸¹ A. J. Arbery, **Müslüman Mistiklere Toplu Bakış**, çev.İbrahim Kapaklıkaya, Gelenek Yay. İstanbul 2004, s. 57.

¹⁸² Erzurumlu İbrahim Hakkı, **Ma’rifetnâme**, çev.Abdullah Aydın, İstanbul: Seda Yayınları, s. 296.

¹⁸³ Serrâc, a.g.e., s. 461.

¹⁸⁴ Gündoğdu, a.g.m., s. 29.

Genellikle ehil olmayan kişiler tarafından eleştirilen bu ifâdelerin sahipleri, aynı vasıftaki sözlerin Kur'ân-ı Kerîm ve hadis-i şeriflerde de mevcut olduğunu söylerler. Onlara göre, âyet-i kerîmede Allah Teâlâ'ya "yed/el", "ricl/ayak" vs. isnad edilen ifâdeler ve "*Allah Adem'i kendi sûreti üzere yarattı*"¹⁸⁵ vb. şeklindeki hadis-i şerifler de "şath" türündendir.¹⁸⁶

Buhârî'de geçen ve konu ile bağlantısı olduğunu mülâhaza ettiğimiz "*Sen benim kulumsun ben de senin rabbim*" ifâdesini kullanan kişi ile ilgili hadis-i şerîfi de şatahâta örnek verebiliriz:

وَفِي رَوَايَةٍ لِمُسْلِمٍ : اللَّهُ أَشَدُّ فَرَحًا بِتَوْبَةِ عَبْدِهِ حِينَ يَتُوبُ إِلَيْهِ مِنْ أَحَدِكُمْ كَانَ عَلَى رَاحِلَتِهِ بِأَرْضٍ فَلَاةٍ فَانْقَلَبَتْ مِنْهُ وَعَلَيْهَا طَعَامُهُ وَشَرَابُهُ فَأَيَسَ مِنْهَا فَأَتَى شَجَرَةً فَاضْطَجَعَ فِي ظِلِّهَا. وَقَدْ أَيْسَ مِنْ رَاحِلَتِهِ فَبَيْنَا هُوَ كَذَلِكَ إِذْ هُوَ بِهَا قَائِمَةٌ عِنْدَهُ فَاخَذَ بِخِطَامِهَا ثُمَّ قَالَ مِنْ شِدَّةِ الْفَرَحِ : اللَّهُمَّ أَنْتَ عَبْدِي وَأَنَا رَبُّكَ. أَخْطَأَ مِنْ شِدَّةِ الْفَرَحِ

"*Rasûlullâh (s.a.v.)'in hizmetçisi olan Ebû Hamza Enes İbn Mâlik el Ensârî (r.a.)'den rivâyet edildiğine göre Rasûlullâh (s.a.v.) şöyle buyurdular: "Kulunun tevbe etmesinden dolayı Allah'ın duyduğu memnûniyet sizden birinin ıssız çölde kaybettiği devesini bulduğu zamanki sevincinden daha çoktur.*"¹⁸⁷

Konuyla ilgili başka bir hadis-i şerif ise şöyledir: "*Herhangi birinizin tevbesinden dolayı Allah Teâlâ (c.c.)'nin duyduğu hoşnutluk ıssız çölde giderken üzerindeki yiyecek ve içeceği ile birlikte devesini kaybetmiş ve tüm ümitlerini de yitirmiş halde bir ağacın gölgesine uzanıp yatan, derken devesinin yanına dikiliverdiğini gören ve yularına yapışarak aşırı sevincinden dolayı (ne söylediğini bilmeyerek Allah'ım sen benim Rabbim ben de senin kulunum diyeceği yerde) sen benim kulumsun ben de senin Rabbim diyen kimsenin sevincinden çok daha fazladır.*"¹⁸⁸

Serrâc, sûfilerin bu ifâdelerini, coşkun sel sebebiyle suyun yatağı dar olan bir ırmağın kenarlarına taşmasına benzetir. O, vecd sahibi olan sûfi'nin, kuvvetli vâridlerin etkisiyle, kalbine gelen ilâhî nurları taşımaya güç yetiremeyeceğini ve bu şekilde duygularının ihtiyatsız olarak diline düşeceğini söyler. Akabinde de sûfi, yaşadığı bu hâli, dinleyenlerin

¹⁸⁵ Buhari, İstizan 1; Müslim, Birr 115.

¹⁸⁶ Nazif Hoca, *Rûzbihân al- Bakli ve Kitâb Kaş al- Asrârı ile Farsça Bazı şiirleri*, İstanbul: İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Yayınları, 1971, s. 71, Ayrıca bkz. Gündoğdu, a.g.m., s. 29.

¹⁸⁷ Buhârî, Deavât 4; Ayrıca Bkz. Müslim Tevbe 1

¹⁸⁸ Müslim, Tevbe, 7

kendisini anlama hususunda zorlanacakları, alışılmamış ifâdelerle anlatmaya başlar. Böylece onun anlaşılması zor, yoruma muhtaç bu sırlı ifâdelerini, ancak bu ilimde derinleşmiş olan ehil kimseler anlayabilir. O, bu sebeple de bu tür ifâdelere ıstılahçılar nezdinde “şath” denildiği belirtir.¹⁸⁹

İbn Hacer el-Askalânî, insanın dehşet ve şaşkınlık anında söylediği şeylerden sorumlu tutulmayacağını belirtmektedir. Yine burada kişinin bu şekilde şerîata aykırı sözler sarfetmesine sebep olan durumdan birincisi, bu kişinin devesiyle birlikte azığının gitmesi ve ıssız çölde ölmekten korktuğu için hüzne kapılması, ikincisinin ise kendisine hayatta kalmasını nisbet ettiği devesi ile azığını bulmasıdır. Askalânî’nin burada vurgu yaptığı nokta korku ve sevinçtir. İbn Hacer bu halleri sekre sebebiyet veren durumlar olarak yorumlamıştır.¹⁹⁰

İbn Haldûn vecd hâlinde olan kimselerin, maddî algılardan uzak olduğunu, bu hâlini ifâde etmekte çok zorlanacağını, kastetmedikleri şeyleri söylediklerini ve bu yüzden de yaptıklarından sorumlu olmayacaklarını ifâde eder.¹⁹¹

Şatahât türü sözler söyleyen kimseler hakkında mutasavvıfların yaklaşımı temelde ikiye ayrılmaktadır. Birinci görüş, şatahâta sebep olan sekr hâlini, tasavvufî merhalelerde işin bidâyetinde olanların düştüğü bir durum olarak değerlendirilmesidir. Yani bu görüşü benimseyenler “*mânevî makamı düşük olmasa sekr hâlinde onun ağzından bu kelimeler çıkmazdı*” yaklaşımına sahiptirler.

Sühreverdî, serd edilen bu tür sözlerin sebebini, bu kişilerde sekr hâlinin kalmasından, yani sekr hâlinin çemberinde mahsur kalıp, işin başlangıcında sahvın geniş sahasına çıkmamalarına bağlamaktadır. O, bu sözünün devamında sadıkların sözlerinde bir doğruluk payı ve yönü vardır diye düşünülmesini, bu tür şeylerin onlara mânevî hâlin galebesinden dolayı geldiğini ve bu hâlde olan kimselerin sözlerine tahammül gösterilmesi gerektiğini vurgulamaktadır.¹⁹² Cüneyd-i Bağdâdî’ye göre ise şathiye, sâlikin nihâyet değil bidâyet hâlinde görülür. Sâlik, sulûkün nihâyet ve gâyesine erişince şathiyeler azalır. Ona göre

¹⁸⁹ Serrâc, a.g.e., s. 453

¹⁹⁰ İbn Hacer el- Askalânî, **Fethu’l-Bârî, Dimaşk: Daru’l Risâletu’l İlmiyye**, 19, 2013, s. 232- 233.

¹⁹¹ İbn Haldûn, **Mukaddime**, çev. Halil Kendir, Ankara, 2004, c. II., s. 681

¹⁹² Sühreverdî, a.g.e., s. 306 - 307

Bâyezîd-i Bistâmî'nin şathiyeleri, onun o esnada henüz sulûkünün bidâyetinde olduğuna işâret eder.¹⁹³

Diğer ikinci görüşte olanlar ise sâlikin kendinden geçerek benliğinden sıyrılması diye özetleyebileceğimiz bu mânevî sarhoşluk hâlinde beyan ettiği sözlerin sâlikin kendi benliği de dahil bütün mâsivâ'yı terk etmek anlamına gelen gaybet ve fenâ hâlinde söylenen sözler olduğunu, bu hâlde iken tecrübe yaşayan kişilerin normal dil kalıplarıyla ifâdelerinin çok zor olması sebebiyle yaşadıkları bu hâlleri işâret veya sembollerle ifâde etmeye yöneldiklerini, dolayısıyla da bu mânevî hâle, ancak yüksek makam sahibi kimselerin ulaşabileceğini ifâde ederler.¹⁹⁴

Hallâc-ı Mansûr'un sarf ettiği şatahât ifâdelerini mazur gören Mevlânâ'da tarafını şu sözleriyle belli etmektedir:

“Ben Hakk’ım (ene'l-hak) sözünü sen söylemedin,

O'nun şarâbının esintisi söyledi.

A Hoca Mansûr iş böyleyken neden darağacındasın? ”¹⁹⁵

Yine o, mânevî sarhoşluk hâlinde serd edilen sözleri tatlı ve güzel olarak vasıflandırırken, mânevî sarhoşluğa boğulmadan söylenen sözleri ise tatsız ve kötü olarak nitelendirmektedir.¹⁹⁶

İmam-ı Rabbânî ise sûfîlerin şerîata aykırı gibi görünen sözlerinin sebeplerini, içinde bulundukları sekr hâline bağlamaktadır. Rabbânî, şatahâtın belli ölçüye kadar mazûr görülebileceğini, fakat mânevî sarhoşluğa erilmeden bu tür ifâdeleri söyleyenlerin mazûr görülmeceğini ve asıl olanın bu tür hâllerde dahi şerîata aykırı sözler söylememek olduğunu ifâde eder.¹⁹⁷

Rûşenî'de sekr hâlinin mânevî bir sarhoşluk olması hasebiyle bu hâlde söylenen şathiyyelerin mazûr görülebileceğini söyler. Ona göre sekr durumunda hayrete düşen Hak

¹⁹³ Uludağ, “Şathiye”, DİA, c.38, s. 370-371.

¹⁹⁴ Cebecioğlu, a.g.m., s. 7- 27

¹⁹⁵ Mevlânâ, **Dîvân-ı Kebîr**, c. VII, s. 69, b. 939.

¹⁹⁶ Mevlânâ, Celâleddin er-Rûmî, **Dîvân-ı Kebîr**, haz. Abdülkâki Gölpınarlı, Kültür Bakanlığı Yay., Ankara 2000, c. II, s. 367, beyit. 3059.

¹⁹⁷ İmâm - ı Rabbânî, **Mektûbât-ı Rabbânî**, 1. Cilt, İstanbul/ Çelik Yayınevi, s. 103.

mahbûbları Allah (c.c.)’tan başkasını düşünemedikleri için akılları tamamen işlemez hâle gelir. Bu hâldeyken “şatahât” ya da “şatah” da denilen ilâhî feyz ve kuvvetli tecellîlerle coşan velîlerin taşkınlıkla gayr-i ihtiyârî söyledikleri iddiâyâ benzer anlamlar bulunan, görünüş itibarıyla şerîata aykırı gibi görünen sözlerinden sorumlu tutulamazlar.¹⁹⁸

Bâyezîd-i Bistâmî’nin “*Kendimi tenzih ederim şanım ne yücedir*” şeklinde ifâdesi aslında kendisini Hakk’ın benliğinde yok ettiğini göstermekte ve o bu sözüyle Hakk Teâlâ’yı kast etmektedir.

Serrâc, halk arasında Bâyezîd-i Bistâmî’ye ait olup olmadığını kesin olarak bilmediği, “*Allah beni bir gün huzuruna yükseltip buyurdu ki: ‘Ya Bâyezîd, yaratıklarım seni görmek istiyorlar.’ Ben de dedim ki: ‘Beni vahdaniyetinle beze, bana enaniyetini giydir, ahadiyetine yükselt. Yaratıklar beni görünce seni gördüklerini söylesinler. Sen o olasan ki, ben orada bulunmayayım*” sözünü aktarır ve Bağdâdî, Bistâmî’nin sözlerini açıkladığı kitabında onun şöyle dediğini nakleder: “*Bu söz, tevhîdin kemâl noktasında henüz kendisine tevhîd hakayığı verilmemiş bir kimsenin sözüdür. Bu istediği şey kendisine giydirilince bundan müstağî olacaktır. Kulun Allah’tan böyle bir şey istemesi aradaki yakınlığı gösterir. Şu kadar var ki bu yakınlık içinde bulunanlar imkân ve mekanla sınırlı maddi bir yakınlık değildir. Bâyezîd’in: ‘Bana giydir, beni beze, beni yükselt’ gibi sözleri onun vecdine ve değerine delâlet eder. Kişi açıkça bildiği durumlara göre adımını atarak umduğuna nail olur.*”

Serrâc, Cüneyd’in bu açıklamasıyla, onun Bâyezîd’in hâlini vafsettiğini, makâmını açıkladığını, bu tür sözü söyleyenler ve ta’n edenler hakkında bir açıklamada bulunmadığını söyler ve bu gibi manâ ve maksadlara ancak Allah’ın tevfiğiyle erilebileceğini belirtir.¹⁹⁹

Diğer bir örnek ise Ebü’l-Hüseyin en-Nûrî’nin “*Ben Allah’a âşığım o da bana âşık*” sözüdür. Bu konuda ise Serrâc; “*Bana ulaşan bilgilere göre Ebü’l-Hüseyin en-Nûrî, halîfe Muvaffak döneminde yaşamıştır. Vezir Gulam Halil onun bazı düşüncelerine karşı çıkararak onu halîfe Muvaffak’a: ‘Bağdat’ta kanı helâl bir zındık var. Emîrü’l mü’minîn onu katlederse kanının vebâli benim boynuma*” diye şikayette bulunur. Halîfe adam gönderip onu huzuruna getirir. Gulam Halil: “*Bu adam ben Allah’a âşığım o da bana diyor*” diye

¹⁹⁸ Ahmet Cahid Haksever, **Dede Ömer Rûşenî’nin Dîvân’ında Tasavvufî Mertebeler**, İnsan ve Toplum Bilimleri Araştırmaları Dergisi Cilt: 5, Sayı: 5, 2016 Sayfa: 1419-1434

¹⁹⁹ Serrâc, a.g.e, s. 449.

tekrar şikayette bulunur. Nûrî, “Evet ben Allah’ın: “Allah onları sever onlar da Allah’ı severler” buyurduğunu duydum. Aşk muhabbetten daha güçlü değildir. Şu kadar var ki âşık yasaklıdır. Muhibb ise sevgisinden yararlanır” diye karşılık verir.²⁰⁰

Vecdin şiddetli etkisi, sâlik bu sırları açığa vurmaya zorlar. Halbuki ifşâ edilecek şey, kul ile Hakk (c.c) arasında olan bir sırdır. Bu nedenle de şatahâtı, sâlikin açığa vurmaktan kaçınmadığı sırlar şeklinde de tarif edebiliriz.²⁰¹ Bu durumda şathiyyelerin kaçınılması mümkün olmayan unsurlarını şu şekilde sıralayabiliriz:

1-Kuvvetli bir vecd ve fenâ hâinden zuhûr etmesi

2- Sâlikin sekr (mânevî sarhoşluk) hâinde bulunması

3-Mutlak tevhiid inancının sonucunda sâlikin benliğinin Hakk’ın benliğinde kaybolması ve Allah (c.c)’ın ona galip gelmesi.

4-Vâsıl olan sûfînin, Hakk’ın ismiyle, birinci tekil şahıs kipinde (ben) konuşması ve kendi benliği ile şuurundan tam bir gaybet ve mahviyet hâinde bulunması. Şathiyyât mânevî birlik hâlinin eşiğinde meydana gelir. Semâ, raks, Kur’ân tilâveti, zikir gibi sûfîyi vecd ve fenâ hâllerine yaklaştıran tören, ayin ve ibâdetler esnasında ruh öyle bir hâle yükselir ki sûfî Allah Teâlâ’nın sesini işitir. Bu hâlde iken sûfîyi derin bir hayret hissi kaplar. Çünkü o, şaşırmıştır ve dağınık bir hâdedir; dış dünyaya tamamen ilgisizdir. Konuştuğunda, sıradan şuur seviyesinin kabul etmeyeceği tarzda mantıksız ve akıldışı konuşur.²⁰²

Ankaravî ise, şath ifâdesinde zâhirî ve bâtınî yönden kin, adâvet ve cahillik olduğunu, bunun da şerîate aykırı olduğunu belirtir. O, İbnü-l-Arabî’nin de benzer görüşte olduğunu beyan ederek onun da sâlikin, bunu söylerken Allah’ın kendisine vermiş olduğu mertebeyi yine Allah’ın izni olmaksızın açığa vurduğunu, kibirlenircesine sözler sarf ettiğini, dolayısıyla bu tür ifâdeleri mazûr görmediğini nakleder.²⁰³

²⁰⁰ Serrâc, a.g.e, s. 471-472.

²⁰¹ Cebecioğlu, a.g.m, s. 10.

²⁰² Cebecioğlu, a.g.m, Bedevî, age, s. 10 ve devamı; Davud, el-Fenâ, s. 323.

²⁰³ Ankaravî, a.g.e., vr. 326b.

Sekr hâlinde söylenen sözleri kontrol etmek zordur. Bu anlamda şatahât diye tabir edilen sözlerinden dolayı mutasavvıfların durumunun ne olacağı sûfîler tarafından söz konusu edilmiştir. Bu konuda Bâyezîd-i Bestâmî, Mevlânâ, Bursevî, İbrahim Hakkî, Dede Ömer Rûşenî gibi söz söyleyenlerin bir kısmı bu ifâdeleri aşk hâlinin dolayısıyla sekrin zirvesi sayarken Cüneyd-i Bağdâdî, Serrâc, Hücvîrî, Sühreverdî, İbnü'l-Arabî, Ankaravî, Rabbânî gibi diğer bir kısım ise sekrin başlangıcında olan bir hâl saymaktadırlar.

1.1.6.2. Cezbe

Sözlükte “sürüklemek, kendine çekmek”²⁰⁴ gibi anlamlara gelen cezbe tasavvufî ıstılahta ise “Hakk Teâlâ’nın ilâhî inâyeti gereği olarak kendisine giden yolda ihtiyaç duyulan herşeyi kuluna bahşedip çabası ve çalışması olmaksızın onu kendisine yaklaştırması aniden huzura yükseltmesidir.”²⁰⁵

Hâller Allah Teâlâ’nın bir lütfudur. Hak (c.c) sevdiği kulun itikâdını daha da güçlendirmeyi ve kendine yaklaştırp vâsıl-ı illAllahı murâd edince ona değişik hâller ihsan eder. Bu hâllerden bir tanesi de cezbedir. Cezbe iki kısma ayrılmaktadır:

Birinci hâlde cezbeyle tutulan sâlik kendinden habersizdir, şuuru ve irâdesi elinde değildir. Hak Teâlâ bu tür cezbeyle o kişinin itikâdının artmasını ister. Bu tür cezbede Hakk’ın tecellîsi vardır.

İkinci hâlde ise sâlik, tutulduğu cezbenin idrâkindedir, fakat bunu durdurma irâdesine ve gücüne sahip değildir. Zira cezbe hâli sıtmal hastanın titremesini durduramaması gibidir. Yapmak veya yapmamak sâlikin elinde değildir. Bu sebeple de o, cezbeyle bir sayha veya sarsıntıyla geçirir. Bu cezbe hâlinde ise Hakk’ın esmâ tecellîsi vardır.²⁰⁶ Her iki hâlde de sekr hâlini görmekteyiz. Zira sâlik âşık olduğu Hakk’ın tecellîlerini müşâhede ettiğinde temyiz kabiliyetini yitirerek kalbi sermest olur, his ve şuurunun kaybeder, doğal olarak da Mûsâ (a.s) gibi irâdesine ve vücûduna hâkim olamaz.

İlâhî aşıkta seven kul, sevilen Allah’tır. Bu yüksek ölçüdeki duygu sevilenden başka herşeye karşı kişiyi ilgisiz kılacağından, bir kendinden geçmişlik, kayıtsızlık ve coşkunluk

²⁰⁴ Pakalın, a.g.s., s. 286.

²⁰⁵ Kâşânî, a.g.s., s. 250.

²⁰⁶ Mustafa Yaşar Göletderevî, Ebubekir Tarıkulu, **Miftâhu'l-Usûl (Rabîta Risalesi)**, Bayrak Yayınevi: İstanbul, 2011, s. 143.

görüntüsü verecektir. Buna aşk coşkunuğu ve sarhoşluğu denilmektedir. Dolayısıyla sekr hâlinde olan sâlikte doğal olarak nâra atma, coşma gibi hâller meydana gelebilir. Ankaravî, vecd'in, müşâhede ve hâllerin derecesine göre çeşitli kısımlara ayrıldığını söyler. O, sâlikin müşâhede anında vücudunun titremesine sebep olan hâllerden birisini şöyle ifâde eder: *“Kalbin ve kafanın bazen tahammül dahi edemeyeceği mânâların keşfedilmesiyle beraber, vecd sahibi kimsenin vücudu zaptedilemeyecek derecede titremeye başlar ve alabildiğince sarsılır. Bunun sebebi, gaybî manâların tecellîsi ve keşfiyle beraber, kuvvetli bir tazyikle kalbe hücum etmesindendir. Bu sayede kalp değişir, hatta bu keşifler, insanın beşeriyetine te'sir eder. Bu vecd, sahibinde birçok hâlin tezahürüne sebep olur.*

Sohbet, zikir ve semâ meclislerinde kalbinde meydana gelen vâridata dayanamayarak kendinden geçen, bağırarak, gayr-ı ihtiyarî sıçrayıp nâra atan kimselerin davranışlarına da cezbe adı verilmektedir. Türkçedeki cezbelenmek, cezbeye gelmek, Hayy ve Hû deyip bağırarak gibi kavramlar bu tür cezbe için kullanılır.²⁰⁷

Peygamber (s.a.v) hadis-i şerîfinde ilâhî cezbenin önemini şöyle vurgulamaktadır:

*“İlâhî cezbelerden bir cezbe iki âlemin ameline denk gelir.”*²⁰⁸

Cüneyd-i Bağdâdî sohbet anında cezbeye gelerek sayha atan bir genci, “Böyle yaparsan bir daha asla meclisime gelme!” şeklinde uyararak, böylece genç, titremesi ve damarları şişip gerilmesine rağmen cezbesine hakim olmaya çalışmıştır. Fakat sonunda cezbesi dayanılmaz bir hâl alınca kendine hâkim olamayarak bir nâra daha atmış ve ruhunu teslim etmiştir.²⁰⁹

1.1.7. Ene'l-Hak ifâdesinin Sekr Kavramıyla İlişkisi

Hallâc-ı Mansûr, tasavvuf tarihinde sembol hâline gelmiş bir sûfîdir. Onu sembolleştiren ise, “ene'l-hak” ifâdesi ve bunun neticesinde siyasî birtakım mülâhazalarla

²⁰⁷ Ramazan Muslu, Sezai Küçük, **Tasavvuf Kavramları (Tahakkuk), Tarikat ve Tekkelerin Sosyal Fonksiyonları**, s. 8.

²⁰⁸ Aclûnî, a.g.e., I, 1069.

²⁰⁹ Yılmaz, “Cezbe”, DİA, c.VII, s. 74. Ayrıca sâlikin sayha çekmesinin sebepleri ve câiziyeti konusunda bkz. Mikail Dumlâ, Kâdiriyye Tarikatı: Hâlisiyye Şubesi, **Atatürk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Temel İslam Bilimleri**, Yayınlanmamış Doktora Tezi, Erzurum: 2018, s. 148.

idam edilmesi olmuştur. Geçen zaman içerisinde, “*ene'l-hak*” ifâdesi çok tartışılmıştır. Tasavvuf, kelam ve fıkıh disiplinleri içerisinde bu ifâdenin anlamı ve atıflarına dönük tartışmalarda çoğu zaman ifrat ve tefrit içerisinde kalındığı görülmektedir. Bu ifâdeyi yorumlayanlardan bazıları, bunun telaffuz edilmiş hâlini de göz önünde bulundurarak ve doğru anlaşılması gerektiğini savunarak çeşitli yorumlara gitmiş, bazıları ise, hukûkî ve uhrevî kimi kaygılardan hareketle dile getirilmesini eleştirmiş ve şiddetle karşı çıkmıştır.²¹⁰

Gerçekten de tasavvuf ve kelam ilmî sahalarında Hallâc'ın orijinalitesi “*ene'l-hak*” ifâdesinde aranmalıdır. Çünkü bu ifâde daha önce çok sevilen birinin dışlanıp yadırganmasına ardından asılıp yakılmasına sebep olmuş.²¹¹

İslâm âlimlerinin Hallâc'ın bu ifâdesinden dolayı onun hakkında üç kanaatten birini izhâr ettiklerini L. Massignon şöyle zikreder:

a) Tereddüt üzere olanlar: Bunlar red ve tekfîr arasında mütereddiddirler. Bu grupta yer alanlar, Hallâc'a izâfe edilen kerâmetlerin hokkabazlık oyunlarından sihrî şeytânî şeylerden olduğu kanaatindedirler.

b) Terahhüm (merhamet) üzere olanlar: Bunlar mazûr görme ve kabul arasında yer alırlar. Bunlara göre Hallâc doktrini temelinde İslâmî olup selef akîdesine uygundur. Onun kerâmetleri vâkidir. Bununla beraber sırrı, halk önünde açması yüzünden şerîat onu ölümle cezalandırmıştır.

c) Tevakkuf üzere olanlar: Bu gruptakilere göre Hallâc'ın hâli remzî, sırrî ve akıl üstü keyfiyettir. Binâenaleyh bu hâli zâhirî, fikhî ahkâm ile değerlendiremeyiz.²¹²

Biz bu bölümde “*ene'l-hak*” ifâdesini iki minval üzerinden giderek ele alıp değerlendireceğiz. Bunlardan birincisi tevhîd, ikincisi ise benlik kavramıdır. Tevhîd; “*ene'l-*

²¹⁰ Rıza Bakış, *Âşığın Tevhîdi*, İstanbul: İnsan Yayınları, 2013, s. 18

²¹¹ Yaşar Nuri Öztürk, *Hallâc- ı Mansur ve Eseri (Kitabü't-Tavâsîn)*, 1. Baskı, İstanbul: Fatih Yayınevi, 1976, s. 37

²¹² Öztürk, a.g.e., s. 41.

hak” kavramının sekr hâli ile ilişkisini ele alırken öncelikle tevhîd bağlamında ele alacağız. Çünkü Hallâc’ın, “*ene’l-hak*” sözünün temelinde tevhîd yatmaktadır.

Hallâc, kendisinin bir zındık ya da başka bir inançta olmadığına ilişkin yargıyı açıklığa kavuştururcasına “*Allah’a hamdolsun ki ondan başka ilâh yoktur.*” İfâdesini kullanmıştır. Hallâc, aslında tevhîd konusunda çok hassastır. Onun için Hakk Teâlâ (c.c.)’ya atıfta bulunurken tevhîd kavramından daha ziyade vâhid ve muvahhid terimini kullandığı görülmektedir. Hallâc’ın Allah’ı ehad, muvahhid olarak nitelemesinin temelinde hassasiyet içerisinde olduğu gerçeği yatmaktadır. Çünkü o, bunun dışındaki nitelemelerin bir sınıra işâret ettiğini, Allah (c.c) hakkında ise böyle bir sınırlamanın yapılamayacağını bilmektedir.²¹³

Hallâc, tevhîd konusunda önemli olanın hâdis olanı kadîm olandan ayırt etmek olduğunu belirtmektedir.²¹⁴ Bunu ifâde ederken de Hallâc’ın Allah Teâlâ’yı sıfatlarıyla ayırdığını görmekteyiz. O, bütün çabalarımızın O’nun varlığını anlatmada yetersiz kalacağına dikkat çekmektedir. Onun son sözlerinden biri de “*vâcide vâhidi bulmak düşer*” olmuştur.²¹⁵ Onun “*ene’l-hak*” ifâdesine tevhîd boyutunda getirdiği en ilginç yorumu ise şöyledir: “*Bil ki, insan Allah’ı birlediğinde kendi varlığını ispatlamış olur. Kendi varlığını ileri süren ise gizli şirke düşer. Yalnız Allah dilediği kulun dilinden kendini birler. Eğer O (c.c), kendini benim dilimden birlemişse bu yalnız O’nun bileceği bir şeydir. Eğer bu şekilde gerçekleşen bir tevhîd yoksa ben kim tevhîd kim ey dost!*”²¹⁶

Hallâc, Şeytan’ın secde etmeme hâlinin öncesine kadar gök sâkinleri içerisinde ondan daha iyi bir muvahhidin olmadığını savunur. Âdem’e secde etmeyince gözden düştüğünü ve sonsuzluk yolculuğu içinde lütuftan uzaklaştırıldığını belirtir. Şeytanın ma’bûda hiç kimseyi karıştırmamak üzere ibâdet ettiğini, kendini öne çıkarıp, benliğini gündeme getirdiğinde ise lanetlendiğini, daha fazla isteyince de huzurdan kovulduğunu söyler. Hallâc, şeytan’ın kendi benliğini ortaya koymakla hata ettiğini, halbuki kendisinin “*ene’l-hak*” ifâdesi ile kendi

²¹³ Bakış, a.g.e., s. 78-79.

²¹⁴ Bakış, a.g.e., s. 80.

²¹⁵ Feridüddîn Attar, a.g.e., s. 535.

²¹⁶ Bakış, a.g.e., s. 83.

benliğini yok saydığını, bununla Allah Teâlâ (c.c.)’yı gerçek anlamda birlediğini ve şeytanla aynı hataya düşmediğini savunur.²¹⁷

Mevlânâ, zâhirî cihetiyle büyük bir benlik iddiası gibi görünen bu sözün, aslında kulluğun en son derecesinin ve büyük bir tevâzu hâlinin meyvesi olduğunu vurgular. Ona göre Hallâc’ın Allah (c.c.)’a olan muhabbeti nihâî dereceye ulaştığında kendi benliğini yok edip “Ben fânî oldum, Hak kaldı” mânâsına gelen “ene’l-hak” sözünü kullanmıştır ki bu da muhabbet, tevâzu ve kulluğun son mertebesidir. O, Hallâc’ın “ene’l-hak” sözünden ziyâde asıl tekebbür ve iddiâ’nın “*Sen Hüdâ’sın, ben ise kulum*” ifâdesinin olduğunu belirtir. Çünkü ona göre bu sözü söyleyen kişi iki tane ayrı ayrı varlık kast etmiş olur. Hattâ ona göre “ene’l-hak” sözünün yerine “hüve’l-hak: O Hakk’tır” demek bile mutlak vücûdda ikiliği gerektirir. Zira “Hüve/ O” demek “ene/ben” demeyi gerektirir. O halde bu söz, daha sonraları “vahdetü’l-vücûd” tarzında bir ıstılahla karşılanmaya çalışılan varlık anlayışının bir ifâdesi olarak, Allah Teâlâ’nın mutlak vücûdundan başka, gerçek mânâda bir varlığın olamayacağını ifâde etmektedir. O, bu duruma ise âhu’yu kovalayan arslanın onu yakalığında, onun yere düşmesiyle arslanın vücudunun kaldığı örneğini vererek, Hallâc’ın benliğinin yok olmasıyla, kendi dilinde meydana gelen ve onun hiçliği ile Hakk’ın mutlak vücûdunu gösteren “ene’l-hak” sözünü mutlak vücûd sahibi Hz. Allah’ın söylediğini, yokluk denizinde boğularak benliği yok eden Mansûr’un ise bu ifâdenin asıl sahibi olmadığını belirtmektedir.²¹⁸

Mevlânâ’nın başka bir benzetmesiyle ifâde etmeye çalışırsak, duvardan bir ses işittiğimiz zaman o duvarın arkasındaki sesin sahibini ararız. İşte Hakk’ın velî kulları da “Ölmeden önce ölünüz”²¹⁹ hükmüne doğâl ölümden önce geçici yani tamamen beşerî sıfatlardan uzaklaşmak yoluyla kendilerinde en ufak bir varlık kalmamak sûretiyle irâdî ölümle ölmüşler ve cansız bir duvar hükmüne girmişlerdir. Bu sebeple de “ene’l-hak” ifâdesi ile sûfilerden sadır olan diğer bazı söz ve fiiller, kendilerine değil varlığında benliklerini yok

²¹⁷ Bakış, a.g.e, s. 84. Ayrıca bkz. Hallâc, Tavâsîn, s. 41 - 42.

²¹⁸ Mevlânâ, **Fîhi Mâ Fîh**, çev: Ahmet Avni Konuk, Hz. Selçuk Eraydın, İstanbul: İz Yayınevi, 1994, s. 43, s. 176. Ayrıca bkz. Çakmaklıoğlu Mustafa (2005), **Hallâc’ın “Ene’l-Hak” Sözü Bağlamında Mevlânâ’nın Şatahât Yorumu**, Tasavvuf: İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi, 6/ 15, 191-223.

²¹⁹ Hadis hakkında ayrıntılı bilgi için bkz. Yıldırım, **Tasavvufun Temel Öğretilerinin Hadislerdeki Dayanakları**, Ankara: Diyanet Vakfı Yayınevi, 2013, s. 275; Muhittin Uysal, **Tasavvuf Kültüründe Hadis**, Konya: Yedi Veren Yayınevi, 2001, s. 340-342.

ettikleri Allah Teâlâ'ya isnâd edilir. Bu sûfîler ve onların sözleri ile cedelleşenler de Allah (c.c) ile cedelleşmiş olurlar.²²⁰

Bu tür ifâdeler, sözü söyleyen kişiyi tasarrufu altına alan, ona hâkim olan bir sekr hâlinin etkisi sonucu söylenmiştir. Dolayısıyla bunlar insanın tabiatını, hissî ve aklî melekelerini etkisi altına alan bir sekr hâlinin ifâdesi olduğu için de, “Benim şânım...”, “Ben...” gibi birinci tekil şahıs kalıpları ile ifâde edilir. Çünkü bu esnâda artık ayrılık perdeleri kalkmıştır ve tasavvufî tecrübesinin nihâî mertebesine ulaşan sûfî, kendisini tahakkümü altına alan bu hâlin etkisiyle, Hakk'ın lisânıyla ve Allah'tan hikâye yoluyla konuşmaktadır.²²¹

Hak Teâlâ'nın galebesi insanı kendi istitâatlerini kullanmaktan yoksun bıraktığı için bu hâldeki sâlikin “ene-l-hak” sözü, onun ilahlık iddiasında bulunduğu mânasına gelmez. Yalnız onun dilinden Allah (c.c)'ın konuştuğu ve ona bu ifâdeleri Hakk'ın söylediği düşünülür.²²² Böylece Allah Teâlâ ile kul arasında eziyet kaynağı olan ve ayrılığa işaret eden geçici benlik fânî olmuştur ve her yerde hâzır olan ulûhiyyet, sâlikten “Ben” diye hitab etmektedir.²²³

Sûfîler açısından bu durum yadırganılacak bir hâl değildir. Zira, Kur'ân-ı Kerîm'in ifâde ettiğine göre Hz. Mûsâ'ya bir ağaçtan “*Ey Mûsâ! Bil ki Ben, bütün âlemlerin Rabbi olan Allah'ım: İnnî enellâh*”²²⁴ diye nidâ eden Hak Teâlâ, Hallâc'dan da “ene'l-hak” diye nidâ etmiştir.²²⁵

Mevlânâ, Hallâc-ı Mansûr gibi kendi benliğini Allah Teâlâ'nın benliğinde yok edecek kadar hakikî bir sekr ve vecd hâli yaşamayıp kendilerini aşk şarabıyla sarhoş olmuş bir sûfî gibi gösterenleri ve onların bu tür sakınmaksızın söyledikleri sözlerini sürekli eleştirmektedir. Onun bu husustaki şu sözleri ise dikkat çekicidir: “*Kendini Hallâc-ı Mansûr gibi gösteriyorsun, halbuki o, aşk ateşini, nefsinin pamuğuna düşürüp onu yakarken, sen*

²²⁰ Mevlânâ, a.g.e., s. 69.

²²¹ Çakmaklıoğlu, a.g.d., s. 200.

²²² Erol Güngör, **İslam Tasavvufunun Meseleleri**, İstanbul: Ötüken Yayınevi, 1993, s. 151.

²²³ Seyyid Hüseyin Nasr, **Bilgi ve Kutsal**, çev. Yusuf Yazar, İstanbul: İz Yayınevi, 2001, s. 339.

²²⁴ Kasas, 28/30

²²⁵ Çakmaklıoğlu, a.g.e., s. 9

*şerîati yakan imansızlık ateşini, dostların inanç pamuğuna düşürüyor, onları felâkete sürüklüyorsun.”*²²⁶

Mevlânâ bu noktada vecde gelerek gerçek sekr (mânevî sarhoşluk) hâlini yaşıyan âşık ile bu hâli yaşıyor izlenimini veren sahte âşığın söz ve fiilleri arasındaki farkı şu şekilde açıklar: *“Pâdişâh’ın biri kölelerine, ellerine birer kadeh almalarını emreder. Pâdişâh huzûra çıktığında onun hâs hizmetçisi pâdişâhın yüzünü müşâhede ederken kendinden geçerek sarhoş olur ve elinden kadeh düşüp kırılır. Diğerleri de onun mânevî sarhoşluk hâlini görüp gâlibâ böyle yapmak gerekir diyerek ellerindeki kadehleri bilinçli olarak atarlar. Pâdişâh “Niçin böyle yaptınız?” diye onları azarladığında onlar şu şekilde cevap verirler: “Sizin hâs hizmetçiniz size karâbet (yakınlık) kazanmıştı. Biz de bu hâli doğru zannettik ve böyle yaptık” derler. Pâdişâh ise onlara şöyle der: “Ey gafiller! Bu eylemi o yapmadı, ben yaptım” der. Zâhir cihetinden o sûretlerin tamamı kusur gibi görünmekteydi, fakat yakınlık kazanan hâs hizmetçinin yaptığı şey aslında itaattir. Çünkü o köle kesbettiği yakınlıktan dolayı hakîkatte Pâdişâhın kendisi olmuştur.”*²²⁷

Bu hikâyede açıkça belirtildiği gibi Allah Teâlâ’ya karâbet (yakınlık) kazanmış vecd ve sekr hâlinin etkisiyle kendi benliğini yok ederek Hakk’ın varlığında vücûd bulan sâlikin ifâdeleri ve davranışlarıyla, benliğini yok edememiş ve O’nu varlığında bulamamış kimselerin ifâdeleri ve davranışları arasında ciddi bir fark vardır. Bu hikâyeden yola çıkarak diyebiliriz ki, sâlik zâhiren kusur gibi görünen kâseyi düşürüp kırma eylemini, yani bazı ihtiyatsız ifâde ve eylemlerini Cenab-ı Hakk’ı müşâhede etmesi sonucu meydana gelen mânevî sarhoşluk sebebiyle kendinden geçerek işlemiştir. Zira zâhirde kusurmuş gibi görünen bu eylem aslında kendinden geçmiş sâlikin değil, Allah Teâlâ’nın tecellîsinin bir sonucudur. Dolayısıyla kendi benliğini tamamen Hakk’ın benliğine ve O’nun mutlak mülkiyetine ve hükmüne bırakan sâlikte ortaya çıkan ve zâhiren kusurmuş gibi görünen bu eylem aksine bizzat itaattir. Halbuki mânevî sarhoşluk hâlindeki kişiye bakarak ellerindeki kâseyi bilinçli olarak kıran köleler ise sultanın emanetini kasıtlı olarak kırmak ve ona zarar vermek sûretiyle büyük bir hata işlemişlerdir. Velhasıl vahdet denizinde boğulma anında sarhoşluk sebebiyle söylenen *“ene’l-hak”* ifâdesi bizatihi tevhîdin ve itaatin kendisi iken,

²²⁶ Mevlânâ, **Mesnevî**, 5. Baskı, beyit. 692, İstanbul: Milli eğitim Basımevi, 1966, c. III, s. 55.

²²⁷ Mevlânâ, a.g.e., s. 44.

his ve şuuru yerinde olduğu hâlde bilinçli olarak söylenirse insanı isyana ve küfre sürükler.²²⁸

Zira Mevlânâ, Firavun'un sekr hâli yaşamadan sahv hâlinde söylediği sözleri kabul edilebilir görmezken, kâmil sûfîlerin aşk ve vecd sebebiyle sekr hâlinde iken sakınmaksızın irticâlen, bilinçsiz olarak söyledikleri sözleri edebe mugâyir görse de bunları yaşanan hâllere atfederek mazûr görür. Zira edebe muğâyirmiş gibi görünen bu tür ifâdeler doğrudan hüküm beyan eden teorik akıl ve ilim dilinin sözleri değil, insanın aklî melekelerini yok eden aşk dilinin ifâdeleridir. Böylece sûfî yaşadığı zevk sebebiyle kendisini tahakküm altına alan hâlin dışında başka bir dil ile konuşamaz. Dolayısıyla bu tür ifâdeler, sûfînin yaşadığı hâllere tevdi edilir.²²⁹

Attâr, Hallâc'ın daima riyâzet ve ibâdetle meşgul olduğunu, “ene'l-hak” derken dahi şerîat ve ehl-i Sünnet çizgisinde bulunduğunu, onun tasavvuf ehli tarafından sermestliğinden yani sekr (mânevî sarhoş) hâlinde dolayı yadırgandığını zikretmektedir.²³⁰

Yukarıda da ifâde ettiğimiz gibi sekr kavramına, coşkulu bir aşk sebebiyle meydana gelen mânevî sarhoşluk hâli gibi anlamlar verebilmekteyiz. Coşkulu bir aşk dediğimizde de aklımıza ilk gelen şahsiyet aşk uğrunda bir bedel ödemiş Hallâc-ı Mansûr'dur.

Bizde onun “ene'l-hak” sözünün sekr (mânevî sarhoşluk) hâli ile ilişkisinin olup olmadığı hususunda onun hakkında ciddi bir araştırma yapmış, büyük bir emek vermiş Mossignon'un şu sözünü aktarmanın faydalı olacağı kanatindeyiz:

“ene'l-hak sözü derin ve coşkulu bir aşk atılımının neden olduğu, gerek kendiliğinden, gerek ise dışardan dürtülenmiş bir yanlış anlaşılmalıdır. Dürtü faktörü bir kitabın çalınması, tılsımlı bir şeyin yenip içilmesi, ya da Hallâc'a kız kardeşi tarafından ikram edilen sarhoş edici cennet şarabı kadehinden pay alınması olabilir. Bu durumda suçlanan cümle gerçek dışı olmaz, ama aşırı bir deyiş olabilir, bir sarhoşluğu (sekr), bir kendinden geçişi (galebe), bir “kamaşmayı” dile getirir. Gerçekten Hallâc bu ifâdeyle ilâhî kaynaklı bir sarsılış yaşanmış; ilâhî niteliklerden (sıfat) birine, şu veya bu ilâhî ad'ın simgeliği ettiği o ayrı ayrı

²²⁸ Çakmaklıoğlu, a.g.d., s. 210.

²²⁹ İbnü'l-Arabî, a.g.e., c. VII, s. 161.

²³⁰ Attâr, a.g.e., s. 618.

yetkinliklerden birine, bir yüce kavrama bilgelik'e (ma'rifet) anlık da olsa bir katılım meydana gelmiştir. Bu durumdaki sarhoş yaptıklarından sorumlu değildir. Dolayısıyla şeriat açısından bağışlanabilir (ma'zûr, özürlü), toplumsal açıdan tehlikelidir; ayıldıktan sonra da aynı cümleyi tekrarlarsa, azizliğine hâlel gelmeksizin şeriatın kılıcı altına düşer.”²³¹

İşte bu cümledeki mânevî sarhoşun mazûr görülme anlayışına birçok görüşte rastlamaktayız. Örneğin; İbn Haldûn vecd hâlinde olan kimselerin maddî algılardan uzak olduğunu, bu hâlini ifâde etmekte çok zorlanacağını, bu yüzden kastetmedikleri şeyleri söylediklerini ve yaptıklarından sorumlu olmayacaklarını ifâde eder.²³²

Daha sonraki tüm İslâm geleneğinde, Hallâc'ın karakterize ettiği, mânevî yolunun simgesi, mahkûmiyetinin sebebi, şehadetinin an ve şanı olan ene'l-hak ifâdesinin sekr hâli ile ilişkisi bağlamında sonuç olarak şunları söyleyebiliriz: Hallâc, her defasında Allah Teâlâ'yı tevhîd ekseninde, titizlikle ehad ve mavahhid kelimelerini kullanan bir şahsiyettir.²³³ Böyle bir şahsiyetin kullandığı bu benlik ifâdesinin, Firavun'un ilâhlık iddiasıyla söylediği benlik sözüyle karıştırılmaması gerekir. Zira Hallâc'ın bu ifâdesi Allah Teâlâ'nın bir çalından Mûsâ (a.s.)'a vahiy bildirmesi olayı ve Mevlânâ'nın şu ifâdeleri, onun bu sözünden ötürü ma'zûr görülmesi gerektiğini ve haksızca yargılandığını bize göstermektedir: “Hallâc ve Bistâmî gibi mânevî sarhoşluk hâlini yaşayan sûfîler ateşe sokulmuş demir gibi aslî vasfından sıyrılmadan vahdet rengine boyanarak “ene'l-hak” veya “Subhânî” derler. Demir, ateşin rengine bürünüp onun vasıflarını kendi varlığında zuhur ettirse de onun aslî özelliği, yani demirliği değişmediği gibi İnsan-ı kâmilin de kulluk özelliği asla değişmez. Bu nedenle de kâmil sûfî “ene'l-hak” diyerek beşerî sıfatlarının Allah (c.c)'in sıfatlarında fanî olduğunu, beşeriyetinin ise bâkî olduğunu söyler.”²³⁴

²³¹ Louis Massignon, **İslâm'ın Mistik Şehîdi Hallâc- ı Mansur'un Çilesi**, (La Possion De Hallâj Martyr de İslâm), çev.İsmet Birkan, 1. Baskı, Ankara/ Ardiç Yayınları, 2006, c. 1, s. 181.

²³² İbn Haldûn, a.g.e., c. II, s. 681.

²³³ Massignon, a.g.e., s. 178.

²³⁴ Bkz. Konuk, Mesnevî Şerhi, c. III, s. 380, 381.

İKİNCİ BÖLÜM

2. 1. TASAVVUFİ BİR KAVRAM OLARAK SAHV

2.1.1. Sahvın Lügat ve Istilahî Anlamı

Sözlükte kendine gelme, bulutsuz gün, sarhoşluğun gitmesi,²³⁵ ayıklık, kendinde olma hâli, huşyârî gibi anlamlara gelen sahv, terim olarak ise hislerini ve şuurunu kaybeden ve kendinden geçen ârifin hislerine ve şuuruna dönmesi, kendine gelmesidir.²³⁶

Sahv, tevhîd nazariyesiyle birlikte Cüneyd-i Bağdâdî'nin sisteminin temelini oluşturur. O, insan irâdesinin Allah Teâla'nın irâdesine geçmesiyle meydana gelen en yüksek tevhîd mertebesinin, yani fenânın son mertebe olmadığını söylemiştir. Zira bu mertebe vecdin verdiği etki ile sekr ve taşkınlıklara yol açarak böylece veliyi toplumun dışına iter. Dolayısıyla O, böyle bir kimsenin topluma faydası olmayacağını söyler. Çünkü ona göre bu kişi kontrol vasıtası olan irâdesini kaybetmiştir. Oysa ki Allah Teâlâ kemâl mertebesine ulaştırdığı kulu, devamlı olarak cemiyetten uzak ve yalnız, kimseye bir faydası olmaz hâlde tutmak istemez. Bunun için onu tekrar ferdâniyetine geri döndürür. Diğer taraftan Cüneyd, sekrden sahv hâline gelen mutasavvıf için varlık ve yokluk açısından

²³⁵ İbn Manzûr, **a.g.s.**, c. XIV s. 453.

²³⁶ Uludağ, **a.g.s.**, s. 305.

dünyanın aynı olduğunu, onun gözündeki yalnızlıkla toplum içinde olmak ve sefâ ile cefânın bir olduğunu ve bu hâldeki sûfînin dünyada olup bitenlerden azâde olarak zevk içinde yaşadığını ifâde etmektedir.²³⁷

Hislerini ve şuurunu yitiren ârifin kendine gelmesi şeklinde tarif edilen sahv, Kuşeyrî'ye göre gaybet hâlinde his ve şuur hâline dönüştür. O, sahv hâlinde hak ile olan kimsenin sekr hâlinde de ilâhî muhafaza altında olacağını söyler. Yani bir kimse sahv hâlinde Allah Teâlâ'ya ibâdet edip onun rızasına göre hareket ederse, Hakk'ın tecellîsiyle sarhoş olup, şuur ve hislerini kaybettiğinde de Allah Teâlâ'nın ilâhî muhafazası altında olur.²³⁸

Kelâbâzî'ye göre ise, sahv kulun temyiz hâline dönerek elem veren şeyle haz veren şeyin arasını ayırt edebilmesidir. Fakat Hakk'ın rızasına uygun diye acı veren şeyi tercih etmesi ve o şeyden zevk almasıdır.²³⁹ Ankaravî'ye göre ise sahv, sarhoşluk hâlinin gidip, aklın normal hâline erişmesi demektir.²⁴⁰

Hücvîrî ise, gaflet sahvı ve muhabbet sahvı olarak sahv hâlini iki kısma ayırmaktadır: Ona göre gaflet sahvı, en büyük ve en kalın perdedir. Muhabbet sahvı ise en büyük keşftir. Ona göre gafletle bulunulan bir şey sahv da olsa sekrdir. Muhabbetle olan bir şey sekr de olsa sahvıdır. Ona göre, bu ikisi esaslı ve hakîki olur ise sekr sahv gibi, sahv sekr gibi olur. Ancak, asılsız olursa her iki açıdan da faydasız olur.²⁴¹

Sahvı, güçlü vârid nedeniyle gaybet hâline girdikten sonra tekrar his âlemine dönmek şeklinde tarif eden İbnü'l-Arabî, sekrin güçlü bir vârid ile gerçekleştiği gibi sahvın da güçlü bir vârid ile gerçekleştiğini ifâde eder. Ona göre de sahv hâli, sekr hâlinde sonra olmalıdır. Yine aynı şekilde O da Kuşeyrî gibi sarhoşun sahv hâlinin, sekr hâliyle doğru orantılı olduğunu, sekr hâlinde olan kişinin ilim sahibi olması gerektiğini belirtir. Ona göre kişi sahv hâlinde his ve şuur hâline döndüğünden dolayı kendisinden yararlanılacak bilgi vermelidir ve ayıldığında bilgi vermiyorsa gerçek mânada sarhoş olmamıştır. Çünkü sekrân, ayıldığında

²³⁷ Cüneyd- i Bağdâdî, a.g.e., vr. 47a.

²³⁸ Kuşeyrî, a.g.e., s. 149-150.

²³⁹ Kelâbâzî, a.g.e., s. 190-192.

²⁴⁰ Ankaravî, a.g.e., vr. 260a.

²⁴¹ Hücvîrî, a.g.e., s. 298.

gizlemesi gerekeni gizler açığa vurması gerekeni de açığa vurur ve onun ayıklık hâlinde ise söyledikleri geçerlidir.²⁴²

İbnü'l-Arabî sahvin kula önce doğal veya aklî sarhoşluk gelir de ardından ilâhî sarhoşluğun bu ikisinden birini yok ederse, bu durumda ilâhî sarhoşluğun geldiği yerde bulunan diğer sarhoşluk karşısında ayıklık olduğunu, Ancak, ilâhî sarhoşluğun geldiği kişiye daha önce doğal veya aklî bir sarhoşluk gelmemiş ise bu durumda ilâhî sarhoşluk ayıklık değil kendisine gelen bir sarhoşluk olduğunu belirtmektedir.²⁴³

2.1.2. Kur'ânî Açıdan Sahv Kavramı

Sekr ve sahiv kavramları tasavvuf açısından çok önemli kavramlardır. Mutasavvıflar bu kavramları Kur'ân'ı referans alarak geliştirmişlerdir. Bu kavramlar bazen âyetlerin zâhirî anlamlarına dayandırılırken bazen de işârî yorumlar sayesinde zâhirde olmayan birtakım anlamlara dayandırılmaktadır. Bu bölümde sahvin tefsirlerde hangi âyetler ışığında incelendiğini tespit ederek konuyu ayrıntılarıyla değerlendireceğiz.

İşârî tefsirlerde sahiv hâli Kur'ân kıssalarında değinilen peygamber ve örnek şahsiyetlerin hallerinden esinlenilerek değerlendirilir. Bu bağlamda sahiv hâli kulun Allah'ın kendisini tanıtmamasının verdiği huzur ile O (c.c)'nin birliğine işâret eden delilleri müşâhededir.²⁴⁴

Kuşeyrî, Hz. İbrahim (a.s)'den bahsedilen En'am Sûresinin 76. âyetini bu meyanda yorumlar. Cenab-ı Hakk'ın İbrahim (a.s)'e inâyetiyle lütufta bulunduğu, hidâyetiyle kendini açtığını ve hiç şüphe kalmayacak şekilde tevâdün delillerini ona gösterdiğini, böylece Hz. İbrahim (a.s)'in câiz görme bulutundan ayılınca sırrı yükseldiği ve “*Ben gelip geçici olanları sevmem*”²⁴⁵ sözünü bütün ağyârı nefyederek ve hepsinden uzaklaşarak söylediğini ifâde etmektedir.²⁴⁶

يَا أَهْلَ الْكِتَابِ لِمَ تُحَاجُّونَ فِي إِبْرَاهِيمَ وَمَا أُنْزِلَتْ التَّوْرَةُ وَالْإِنْجِيلُ إِلَّا مِنْ بَعْدِهِ أَفَلَا تَعْقِلُونَ

²⁴² İbnü'l-Arabî, a.g.e., s. 378.

²⁴³ İbnü'l-Arabî, a.g.e., s. 377.

²⁴⁴ Kabakçılı, a.g.d., s. 224.

²⁴⁵ En'am, 6/76.

²⁴⁶ Kuşeyrî, a.g.e, I, s. 484.

“Ey kitap ehli! İbrahim hakkında niçin tartışıyorsunuz. Oysa Tevrat da, İncil de ondan sonra indirilmiştir. Siz hiç düşünmüyor musunuz?”²⁴⁷

إِنَّ أَوْلَى النَّاسِ بِإِبْرَاهِيمَ لَلَّذِينَ اتَّبَعُوهُ وَهَذَا النَّبِيُّ وَالَّذِينَ آمَنُوا وَاللَّهُ وَلِيُّ الْمُؤْمِنِينَ

“Şüphesiz, insanların İbrahim’e en yakın olanı, elbette ona uyanlar, bir de bu peygamber (Muhammed) ve mü’minlerdir. Allah da mü’minlerin dostudur.”²⁴⁸

Âyetlerinin tefsirinde ise İbn Acîbe, sahv hâline ulaşmanın yollarını açıklar. Ona göre Hz. Peygamberin sünnetine uymak, Allah Teâlâ’nın razı olduğu ahlâkî güzellikleri edinmek, dünya ve âhiretten yüz çevirip sadece Allah (c.c) için kulluk yapmak ve her ikisiyle ilgili isteklerden soyutlanmak kalpten gaflet örtülerini kaldırır ve kulun kalbinde Hakk’ın tevhîd nûrları parlar. Böylece peygamberlere ait edebe ulaşıp tevhîd denizine atıldıktan sonra sahv ve tekâmül makamına varılır.²⁴⁹

Yine İbn Acîbe Allah’ın dininden dönenlerin yerine kendisini seven, Allah yolunda mücadele eden, kınayanın kınamasına aldırmayan başka toplumları getireceğini belirten,

يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا مَنْ يَرْتَدَّ مِنْكُمْ عَنْ دِينِهِ فَسَوْفَ يَأْتِي اللَّهَ بِقَوْمٍ يُحِبُّهُمْ وَيُحِبُّونَهُ أَذِلَّةٍ عَلَى الْمُؤْمِنِينَ أَعِزَّةٍ عَلَى الْكَافِرِينَ يُجَاهِدُونَ فِي سَبِيلِ اللَّهِ وَلَا يَخَافُونَ لَوْمَةَ لَائِمٍ ذَلِكَ فَضْلُ اللَّهِ يُؤْتِيهِ مَنْ يَشَاءُ وَاللَّهُ وَاسِعٌ عَلِيمٌ

“Ey iman edenler! İçinizden kim dininden geri dönerse (irtidat ederse) Allah (onların yerine) Kendisinin onları sevdiği, onların da kendisini sevdiği, mü’minlere karşı alçak gönüllü, kâfirlere karşı izzetli ve şiddetli bir topluluk getirir. (Bunlar) Allah yolunda cihad ederler ve hiçbir kınayıcının kınamasından da korkmazlar. İşte bu Allah’ın bir fazlıdır (lütuf ve ihsanıdır), onu dilediğine verir. Allah vâsî’dir (lütfu ve rahmeti geniştir), alîm’dir (hakıyla bilendir)”²⁵⁰ âyetin tefsirinde Allah sevgisinden hareketle sahv hâline ulaşırken geçilen hâlleri açıklar ve mânevî sarhoşluk hallerinin farklı olduğu gibi bu hâlden sonra da sahv (uyanıklık) hâlinin de farklı olduğunu ifâde eder.²⁵¹

²⁴⁷ Âli İmran / 65..

²⁴⁸ Âli İmran / 68.

²⁴⁹ İbn Acîbe, **Bahru’l-Medîd fi Tefsîri’l-Kur’âni’l-Mecîd**, Kahire: Mektebetü’l Tefkiyye, H. 1664, c.I, s. 332- 333. Ayrıca bkz. Acîbe, a.g.e, Kur’ânın Tefsiri ve Tasavvûfî İşaretleri, trc: Dilaver Selvi, 1. Baskı, İstanbul: Semerkand yayınevi, 2011, c. II, s. 115.

²⁵⁰ Maide, 5/54.

²⁵¹ Acîbe, a.g.e., s. 723.

Ashab-ı Kehf'in hâllerini de sahv hâli açısından değerlendirmek mümkündür.

ثُمَّ بَعَثْنَاهُمْ لِنَعْلَمَ أَيُّ الْحِزْبَيْنِ أَحْصَىٰ لِمَا لَبِثُوا أَمَدًا

“İki taraftan hangisinin bekledikleri sonucu iyi hesaplamış olduğunu belirtmek için onları uyandırdı”²⁵²

Kuşeyrî, Ashab-ı Kehf'in durumunu açıklayan bu âyeti sahv açısından şöyle yorumlar: “Yani onları sahv hâline ve temyiz vasıflarına döndürdük ve onları cem vasfında durdurmamız ile şahitlerinden sildikten sonra fark şahitleri ile durdurduk.”²⁵³

Acîbe Allah'ın huzurunda kendinden geçen meleklerden bahseden

وَلَا تَنْفَعُ الشَّفَاعَةُ عِنْدَهُ إِلَّا لِمَنْ أَذِنَ لَهُ حَتَّىٰ إِذَا فُزِّعَ عَنْ قُلُوبِهِمْ قَالُوا مَاذَا قَالَ رَبُّكُمْ قَالُوا الْحَقُّ وَهُوَ الْعَلِيُّ الْكَبِيرُ

“Allah katında, O'nun izin verdiği kimseden başkasının şefaati yarar sağlamaz. (Şefaati için izin verilip de) kalplerinden korku giderilince birbirlerine, “Rabbimiz ne söyledi?” diye sorarlar. Onlar da “Gerçeği” diye cevap verirler. O, yücedir, büyüktür”²⁵⁴ âyetin tefsirinde Cebrail'in vasfının sahv hâli olduğunu açıklar.²⁵⁵

بَلَىٰ مَنْ كَسَبَ سَيِّئَةً وَأَحَاطَتْ بِهِ خَطِيئَتُهُ فَأُولَٰئِكَ أَصْحَابُ النَّارِ هُمْ فِيهَا خَالِدُونَ

“Hayır, Kim bir kötülük işler de günahı kendisini kuşatırsa (artık) onlar ateş ashabıdır-halkıdır. Orada ebedi kalıcıdırlar”²⁵⁶ sahv hâli ile ilgili değerlendirilen âyet-i kerîmelerdendir.

Kuşeyrî, âyette geçen “hatanın kuşattığı kimse” tabiri ile kâfir olan kimselerin kast olunduğunu, fakat bu ifâde ile devamlı olarak yardım isteme ile kalbi sükûn bulan kimseye de işâret edildiğini belirtir. O, Hakikat ehlini sahv hâllerinde sac üzerindeki taneye benzetir. Bu âyette kendisini kurtarması için vesile edindiği ve kendileriyle Allah'a yaklaşacağını zannettiği itaatine güvenenin bu itaatler ile sükûn bulmaktan uzaklaşmasına işâret edildiğini

²⁵² Kehf, 18/12.

²⁵³ Kuşeyrî, a.g.e, c. II, 380.

²⁵⁴ Sebe, 34/23.

²⁵⁵ İbn-i Acîbe, a.g.e, IV, s. 250.

²⁵⁶ Bakara, 2/81.

ifâde eder.²⁵⁷ Ona göre bu âyetten sahv hâlinde bulunan kulun ibâdetlerine güvenme gafletinden kurtulması gerektiği sonucu çıkmaktadır.²⁵⁸

مَثَلُ الْجَنَّةِ الَّتِي وُعدَ الْمُتَّقُونَ فِيهَا أَنْهَارٌ مِنْ مَاءٍ غَيْرِ آسِنٍ وَأَنْهَارٌ مِنْ لَبَنٍ لَمْ يَتَغَيَّرَ طَعْمُهُ وَأَنْهَارٌ مِنْ خَمْرٍ لَذَّةٍ لِلشَّارِبِينَ وَأَنْهَارٌ مِنْ عَسَلٍ مُصَفًّى وَلَهُمْ فِيهَا مِنْ كُلِّ الثَّمَرَاتِ وَمَغْفِرَةٌ مِنْ رَبِّهِمْ كَمَنْ هُوَ خَالِدٌ فِي النَّارِ وَسُقُوا مَاءً حَمِيمًا فَقَطَّعَ أَمْعَاءَهُمْ

“Muttakilere (takva sahiplerine) va’dedilen cennetin misâli (şudur ki) içinde bozulmayan temiz sudan ırmaklar, tadı değişmeyen sütten ırmaklar, içenler için lezzet veren şaraptan ırmaklar ve süzme baldan ırmaklar vardır. Orada onlar için meyvelerin her türlüşünden ve Rablerinden bir mağfîret (bağışlanma) vardır. (Bunların durumu) ateşin içinde ebedi olarak kalan ve bağırsaklarını parça parça edecek kaynar sudan içirilen kimselerin durumu gibi hiç olur mu?”²⁵⁹

Cennette içenlere zevk veren şarap ırmaklarından bahseden âyet-i kerîmede sahv ve sekr açısından yorumlanmaktadır. Bu âyetin işârî yorumuna göre evliyalar için bu gün vefâ, safâ, velâ, ve likâ içecekleri vardır. Ancak bu içeceklerin her biri için bir amel gerekir. Bu amel sahibi de sahv ya da sekr hâlinindedir. Bunlardan vefâ şarabını içen gaybet hâlinindedir ve sevdiklerinden hiçbirine bakmaz. Safâ şarabını içen her türlü şüpheden kurtulur ve ahînde bulanıklık yoktur. Bütün vâkitlerinde nefsinden arınmış ve isteklerinden soyutlanmış durumdadır. Onu dünya ve âhiret meşgul etmez. Velâ şarabını içen ne gece ne gündüz sırrından bir an ayrılmaz. Likâ şarabını içen devamlı olarak Allah’ın bekâsı ile ünsiyet bulur, O’nun nimetlerinden başka bir şey istemez. Çünkü o Allah’ın yüceliğinin gücü altında mahv olmuş durumdadır.²⁶⁰

وَإِذْ قَالَ إِبْرَاهِيمُ رَبِّ ارْنِي كَيْفَ تُحْيِي الْمَوْتَى قَالَ أَوَلَمْ تُؤْمِنْ قَالَ بَلَى وَلَكِنْ لِيَطْمَئِنَّ قُلُوبِي قَالَ فَخُذْ أَرْبَعَةً مِنَ الطَّيْرِ فَصُرْهُنَّ إِلَيْكَ ثُمَّ اجْعَلْ عَلَى كُلِّ جَبَلٍ مِنْهُنَّ جُزْءًا ثُمَّ ادْعُهُنَّ يَأْتِينَكَ سَعْيًا وَاعْلَمْ أَنَّ اللَّهَ عَزِيزٌ حَكِيمٌ

"Hani İbrahim "Rabbim bana ölüleri nasıl dirilttiğini göster" demişti. (Allah ona) "İnanmıyor musun" deyince "Hayır (inanyorum), ancak kalbimim tatmin (mutmain) olması

²⁵⁷ Kuşeyrî, a.g.e., I, s. 102.

²⁵⁸ Kuşeyrî, a.g.e., I, s. 504.

²⁵⁹ Muhammed, 47/15.

²⁶⁰ Kuşeyrî, a.g.e., c. III, 408.

*için" demişti. (Allah buyurdu ki) "Öyleyse, dört kuş tut. Onları kendine alıştır, sonra onları (parçalayıp) herbir parçasını bir dağın üzerine bırak, sonra da onları çağır. Sana koşarak gelirler. Bil ki şüphesiz Allah Azîz'dir (üstün ve güçlü olandır), Hakîm'dir (hüküm ve hikmet sahibidir)."*²⁶¹

Âlûsî, Hz. İbrahim'in kuşları dağlara bırakmasından bahseden bu âyetin tefsirinde dağlar kavramından hareket ederek sekr ve sahv hâlini ruhun hâlleri arasında sayar. Ruhun, nurun nuru, izzetin izzeti, kudsîyyetin kudsîliği gibi vasıfları giyerek sekr hâlinde rahatlayan, sahv hâlinde ise huzura eren bir hâl alması gerektiğine işâret eder. Allah'ın tecellîlerini anlayan ve Hakk'ın kendini ona açmasına âşık bir hâl almasından bahseder.²⁶²

قَالَ رَبِّ اجْعَلْ لِي آيَةً فَقَالَ أَيْنَكَ النَّاسُ ثَلَاثَةَ أَيَّامٍ إِلَّا رَمْرًا وَاذْكُرْ رَبَّكَ كَثِيرًا وَسَبِّحْ بِالْعَشِيِّ وَالْإِبْكَرِ

*"Rabbim! (çocuğum olacağına dâir) bana bir alâmet ver" dedi. Allah da şöyle dedi: "Senin için alâmet, insanlarla üç gün konuşamaman, ancak işâretleşebilmendir. Ayrıca Rabbini çok an, sabah akşam tesbih et."*²⁶³

Âyette geçen akşam ve seher vakitleri sahv ve mahv vakti olarak değerlendirmektedir.²⁶⁴ Bursevî duhâ vaktini sekr ehlinin övülmüş makamları müşâhedenin mahmurluğundan sahv vaktine geçiş vakti olarak, akşam vaktini ise namaz kılanların münâcâta yöneldikleri ve ihtiyaçlarını arz ettikleri vakit olarak belirtir.²⁶⁵

وَيَسْأَلُونَكَ عَنِ الرُّوحِ قُلِ الرُّوحُ مِنْ أَمْرِ رَبِّي وَمَا أُوتِيتُمْ مِنَ الْعِلْمِ إِلَّا قَلِيلًا

*"Sana ruh Hakk'ında soru soruyorlar. De ki: "Ruh, Rabbimin bileceği bir şeydir. Size pek az ilim verilmiştir."*²⁶⁶

Âlûsî, bu âyetin tefsirinde ise nefsin mertebelerini sayarken aşağı mertebeleri belirttikten sonra nefsin terakkî mertebelerini belirtir. O nefsin belli riyâzetlerden sonra ruh hâline dönüşmesinden bahseder. Ona göre nefis tüm bağlarından kurtulduktan sonra sahv

²⁶¹ Bakara, 2/ 260.

²⁶² Âlûsî, **Rûhu'l-Meâni**, Beyrut: Daru'l İhyâu'l Arabiyye, 1669, c. III-IV, s. 31.

²⁶³ Âli İmran, 3/41.

²⁶⁴ Âlûsî, a.g.e, c. II, 144.

²⁶⁵ Bursevî, c.VIII, s. 14.

²⁶⁶ İsra, 17/85.

hâline ulaşır. Eğer kul mahv hâlinde kalırsa Hak ile tüm varlıklardan perdelenmiş olur. Sadece Allah Teâlâ'yı görür. Bu makamın bir adım ilerisi kulun sahv hâline gelmesidir ki kul Hak ile beraber yaratılanları da görür. Bu hâlde kul herşeyde Hakk'ı müşâhede eder ve herşeyde Rabbini görür.²⁶⁷

Âlûsî, âyette geçen الْمُسْتَفْهِمِينَ “önce gelip geçenler”²⁶⁸ kavramını tefsir ederken sahv ehlinin özelliklerini, çağrıldıkları zaman itaate koşanlar şeklinde beyan etmektedir.

وَلَوْلَا إِذْ سَمِعْتُمُوهُ قُلْتُمْ مَا يَكُونُ لَنَا أَنْ نَتَكَلَّمَ بِهَذَا سُبْحَانَكَ هَذَا بُهْتَانٌ عَظِيمٌ

“Bu iftirayı işittiğiniz vakit, “Böyle sözleri ağzımıza almamız bize yaraşmaz. Seni eksikliklerden uzak tutarız Allah’ım! Bu, çok büyük bir iftiradır” deseydiniz ya!”²⁶⁹

İfk hadisesini anlatan âyet-i kerîmenin yorumunda ise Hz. Aişe’nin zor şartlarda sadece Allah’a yönelmesi sahv hâli açısından değerlendirilir. Yukarıdaki açıklamalardan anlaşılacağı gibi sahv hâli kulun şuurunu her halükârda koruyarak Allah’ın yönlendirmesini de gönlünde hissetme hâlidir.²⁷⁰

“O gün yüzler parlar”²⁷¹ âyetinde ise İbn Acîbe, kıyamet gününde Allah’ı müşâhede eden kulların sahv halinde olduğuna işâret eder. Çünkü onlar hayret ve dehşet içinde değillerdir.²⁷² O, sahv hâlinde bulunan kulun sükûn üzere kaim olduğunu söylemektedir.

Tasavvuf ilmini izâh eden klasik kaynaklardan ve tasavvufî tefsirlerden yaptığımız taramalarda “sahv” kavramı çerçevesinde değerlendirilen sekiz âyet-i kerîme tespit ettik. Bu âyet-i kerîmelerde “sahv” kavramı doğrudan geçmemektedir. Ancak Müfessirler, âyetlerde geçen Hz. İbrahim ve Ashab-ı Kehf olayı, Cebrail (a.s)’in vasıfları, duhâ, akşam ve seher vakitlerinden ve nefis mertebelerinden yola çıkarak bağlantı kurup yorum yapmışlardır.

²⁶⁷ Âlûsî, a.g.e, V, 295.

²⁶⁸ Hicr, 15/24.

²⁶⁹ Nur, 16/16.

²⁷⁰ Bursevî, a.g.e., c. VI, s. 129.

²⁷¹ Kıyame, 75/22.

²⁷² İbn Acîbe, a.g.e, c. VII, s. 192.

2.1.3. Hadisler Açısından Sahv Kavramı

Kuşeyrî'nin vecd ile ilgili bölümde yer verip sahiv hâline delil olarak zikrettiği

فَإِذَا أَحْبَبْتُهُ كُنْتُ سَمْعَهُ الَّذِي يَسْمَعُ بِهِ، وَبَصَرَهُ الَّذِي يُبْصِرُ بِهِ، وَيَدَهُ الَّتِي يَبْطِشُ بِهَا وَرِجْلَهُ الَّتِي يَمْشِي بِهَا، وَإِنْ سَأَلَنِي لَأُعْطِيَنَّهُ وَلَئِنْ اسْتَعَاذَنِي لَأُعِيذَنَّهُ

*“Ben kulumu sevince de artık onun iştirir kulağı, görür gözü, tutar eli, yürür ayağı mesâbesinde olurum. Diliyle de her ne isterse muhakkak onları da kendisine ihsan ederim. Bana sığınmak isteyince de muhakkak kulumu sığındırır, korurum”*²⁷³ şeklinde geçen hadis-i şerifte vecd hâlinde bulunan bir kimsede “sahv-mahv” hâli galip olduğunu belirtir. ona göre sahiv hâlinde sâlikin benliğini Hak'ta yok etmesi sebebiyle fenâsı, mahv hâlinde kötü sıfatları yerine Hakk'ın sıfatları ile bezenmesi sebebi ile de bekâsı Hak iledir. Böylece sâlik bu durumda artık Hak ile hareket eder, Hak ile söyler, eylemleri ve söylemleri Hak olur.²⁷⁴

Mutasavvıfların sıkça kullandıkları bu hadis, kulun Allah'a olan yakınlığını ifâde ettiği için sahiv hâli gibi tasavvufî hâllerin birçoğuna da delil olarak zikredilmiştir.

Hücvîrî, Hz. Peygamber'e atfettiği *“Allah'ım! Bize eşyayı olduğu gibi göster”*²⁷⁵ şeklindeki duayı ve Hz. Peygamberin mi'râc olayında her an uyanık ve ayık olmasını sahiv delil getirir.²⁷⁶

Dînin zâhirîne aykırı olmamakla birlikte, delil getirilen rivâyetlerin konuyla kurulan ilgilerinde abartılı bir yaklaşım söz konusudur. Birinci örnek; Hz. Peygamber'in, eşyanın hakîkatini anlama konusundaki bir duası olarak nakledilmekte olup temel hadis kaynaklarında aslına ulaşılamamıştır. İkinci örnekte ise mi'râc olayındaki temkin hâli ve istikrarlı duruş anlatılmaktadır. Sahiv hâli, şuurunu kaybedip hislerini yitiren sâlikin tekrar eski hâline kavuşması olarak tanımlanır. Oysa mi'râc olayında Hz. Peygamberin *“Göz*

²⁷³ Buharî, Rikâk, 38.

²⁷⁴ Kuşeyrî, a.g.e., s. 136.

²⁷⁵ Kuşeyrî, a.g.e., s. 136.

²⁷⁶ Hücvîrî, a.g.e., s. 296-297.

(gördüğünden) şaşmadı ve (onu) aşmadı”²⁷⁷ âyetinde de ifâdesini bulduğu üzere kendini kaybetmesi gibi bir durum söz konusu değildir ki tekrar kendine gelmiş olsun.²⁷⁸

Sahv kavramı ile ilgili hadis kaynaklarından ve klasik tasavvufî eserlerden yapmış olduğumuz taramalarda iki hadîsin bu kavram çerçevesinde değerlendirildiğini tespit ettik. Bu hadislerden bir tanesi klasik tasavvufî kaynaklarda, diğer ikisi de muteber hadis kaynaklarında yer almaktadır. Sahv kavramı söz konusu hadislerde doğrudan geçmemekle birlikte mutasavvıflar kötü huyların terk edilip iyi huyların edinilmesinden ve mi’râc olayında Hz. Peygamber (s.a.v)’in mi’râcta uyanık olması hâlinde yola çıkarak te’vil yapmışlardır.

2. 1.4. Sahv Hâlinin Kısımları:

2.1.4.1. Temkin

Yukarıdaki bölümde de bahsettiğimiz gibi sekr hâlindeki sûfî mânevî sarhoşluk hâlinedir ve temyiz kabiliyetini kaybetmiş, kalbi mânevî hazlarla gark olmuş his ve şuurunu yitirmiştir. Ancak, sahv hâline döndüğünde ise his ve şuur hâline tekrar geri dönmüştür ve artık herşeyin farkında olarak eşya arasındaki farkı görebilir hâlde temyiz kabiliyetini tekrar geri kazanmıştır. Biz de temkin hâlinin ıstılahî anlamlarından hareketle bunun sahv hâli ile ilgili olduğunu düşünerek ve temkin kavramını daha iyi sunabilmek için onu telvîn kavramı ile ele aldık. Çünkü, sekr hâlinde sonra sahv hâli geldiği gibi telvînden sonra da temkin gelmektedir. Telvînde sâlik, sülûkü esnasında bir hâlden daha üstün bir hâle geçtiği için zaten sekr hâlini yaşamaktadır. Böylece nihâyete gelip vuslata eren sâlik Hakk’a vuslatı gerçekleştirdiğinde temkin sahibi olur.

Burada temkin kavramının sözlük ve ıstılahî anlamlarını, sûfîlerin görüşlerini ve bununla ilgili hadis ve âyetleri aktaracağız.

Sözlükte “renklenmek, boyanmak” gibi anlamlara gelen telvîn ile “yerleşmek, karar kılmak, sabit olmak” gibi mânâlarda kullanılan temkin tasavvuf terminolojisinde fenâ-bekâ,

²⁷⁷ Necm, 53/17.

²⁷⁸ Şeker, a.g.d., s. 135.

sekr-sahv, cem'-fark gibi birbirlerine zıt terimler olarak kullanılmışlardır.²⁷⁹ Terim olarak ise telvîn, kulların hâllerinin sürekli değişmesidir. Temkin ise, sâlikin kendisine keşf olunan hakîkatlerin ondan asla uzaklaşmaması ve eksilmemesi, bilakis artmasıdır.²⁸⁰

Kuşeyrî, temkini hakîkat ehlinin sıfatı olarak tarif etmekte ve bir kimsenin seyr ü sülûk yolunda olduğu müddetçe telvîn sahibi olarak bir hâlden diğer bir hâle yükselmekte olduğunu ancak, onun vuslata erdiği zaman temkin sahibi olabileceğini ifâde etmektedir.²⁸¹

Ankaravî'ye göre temkin, ıstılâhî mâna bakımından, yakîn makamında dâimî istikâmet sahibi olmak ve o makama tamamıyla yerleşmek demektir. İbnü'l-Arabî'nin ise temkini, makam-ı velâyet ve istikâmette, daimî bir istikâmet ve kâmil bir yerleşme şeklinde tarif ettiğini ifâde eder ²⁸² ve şu âyet-i kerîmenin mânasının, "... Yakîni imana sahip olmayanlar seni gevşekliğe (tedirginliğe) sürüklemesin"²⁸³ temkine işâret ettiğine dikkat çeker.

Sühreverdî, temkinden kastın kulun bulunduğu makamda değişime uğramaması mânasına gelmediği, aksine kulun ilâhî isim ve sıfatların her birini kendisinde barındırması sebebi ile değişikliği ifâde ettiğini asıl maksadın, kulun ebediyyen manâ âlemine ait keşfini ve müşâhedesini devam ettirmesi ve bu sayede nakıslıktan kurtulması, daima terakkiye (ilerlemeye) açık olması ve nefsanî isteğin hicabından kurtulup saflaşması olduğunu söyler.²⁸⁴

Temkin hâlinin sürekliliği hususunda sûfiler iki görüş serd eylemişlerdir. Bu hâlin devamının mümkün olmadığını söyleyenler Hz. Peygamber'in ashabına, "*Benim yanımda bulunduğunuz hâl üzerinde kalsaydınız melekler size gelir ve elinizi sıkardı.*"²⁸⁵ söylemesini delil göstermişlerdir.

Bir diğer delil olarak gösterdikleri hadis-i şerif ise şöyledir: "*Benim öyle bir vaktim var ki, aziz ve celil olan rabbimden başkası oraya sığmaz. (Beni sadece O meşgul ederdi.)*"²⁸⁶

²⁷⁹ Semih Ceyhan, "Telvîn", DİA, c. 40, s. 409-410.

²⁸⁰ Zafer Erginli, **Metinlerle Tasavvuf Terimleri Sözlüğü**, İstanbul: Kalem Yayınevi, 2006, s. 1048.

²⁸¹ Kuşeyrî, a.g.e., s. 159.

²⁸² İbnü'l-Arabî, a.g.e., s. 249.

²⁸³ Rum, 30/60.

²⁸⁴ Sühreverdî, a.g.e., s. 689.

²⁸⁵ Müslim, "Tevbe", 3.

²⁸⁶ Müslim, Tevbe, 3; Tirmizî, Kıyamet, 59.

Peygamber (s.a.v), bu sözü ile kendisi için diğer zamanlardan farklı olan özel bir vaktini ifâde etmiştir.

Temkin hâlinin sürekliliğinin mümkün olduğunu savunanlar ise ehl-i hakîkatin değişik hâllerin etkisi ile değişme vasfını aştığını, daha yüksek makamlara ulaştığını, nitekim bir hadis-i şerifte Peygamber (s.a.v)’in “ *Melekler sizinle musafaha eder*”²⁸⁷ şeklinde buyurduğunu ve bu durumun imkânsız şarta bağlanmadığını belirtirler.

Yine Kuşeyrî, kişinin mânevî yükselme hâlinde olduğu müddetçe telvîn sahibi olarak bu kişide eksiklik görülmesinin mümkün olduğunu ancak, beşerî ve nefsânî duygularını etkisiz hâle getirip Hakk’a ulaştığında Allah (c.c)’ın onu bir daha nefsin hastalıklarına dönmek üzere temkin sahibi kılacağını ifâde eder.²⁸⁸

Sührevedî’ye göre temkin, ayağın sağlam basması, hakîkatin hakîkatini keşf etmek demektir. O, temkinden kastedilenin, kulda değişiklik olmadığı anlamına gelmeyeceği, zira o bir beşerdir. Bu sebeple onda bir değişiklik meydana gelebilir. Ancak Sühreverdî, bundan kast edilenin ona keşfedilen hakîkatin hiçbir zaman ondan uzaklaşmayacağı ve eksilmeyeceği aksine artacağını ifâde eder.²⁸⁹

Telvîni temkinden üstün bir hâl sayan İbnü’l-Arabî sâlikin telvînindeki istikrârı ölçüsünde kemâl sahibi olduğunu, buna da “*temkin de telvîn*” dendiğini ve asıl temkinin de bu olduğunu belirtir. Bunun sebebini ise temkini olmayan kimsede telvînin meydana gelmemesine bağlar. Yine o, bir şeyin varlıkta tekebbür etmesinin ilâhî rahmetin bir gereği olduğunu, bunu bilen kimsenin varlık âleminde telvînden başka bir şey göremeyeceğini belirtir. Zira o, Hakk’ın “bir” olan varlığı, ilâhî genişlikten ötürü mertebelerde farklı farklı tecellî ederek çoğaldığından telvîn hâlinde temkin ehlinin sürekli olarak çoklukta birliği, birlikte çokluğu gören kimseler olduklarını ifâde eder.²⁹⁰

Hücvârî’ye göre temkin, muhakkiklerin en nihâî noktada ve en yüksek derecede ikâmet etmelerinden ibarettir. O, her makamın ötesine geçmenin mümkün olduğunu, fakat temkinin

²⁸⁷ Keşfu’l-Hafâ, 1/173.

²⁸⁸ Kuşeyrî, a.g.e., s. 160.

²⁸⁹ Sühreverdî, a.g.e., 689.

²⁹⁰ İbnü’l-Arabî, a.g.e., s. 250.

bir üstüne geçmenin mümkün olmadığını ifâde ederek bu hâlin sâlikin ulaşabileceği nihâî nokta olduğuna dikkat çekmektedir. Çünkü ona göre makamlar, yoldaki konaklama yerleridir. Temkin ise Allah Teâlâ huzurunda karar kılmaktır.²⁹¹

Hücvîrî, telvînin, temkine ulaşmak için kullanılan bir araç olduğuna, temkine ulaşıldığında önemi kalmadığına dikkat çekmek için şu âyet-i kerîmedeki tur dağında meydana gelen Hz. Mûsâ (a.s) olayına bağlar: “*Nalinlerini çıkar ve asayı at.*”²⁹²

Hücvîrî, Allah Teâlâ’nın bunu emretmesindeki amacın ne olduğu hususunu şu şekilde açıklamaktadır: “*Menzilleri kat ederek ve makamları geçerek temkin mahalline ulaştın mı, telvîn sebepleri senden sakıt olur. Çünkü, bunlar mesafe aletleridir. Vuslat dergahında mesafe aletinin bulunması imkânsız ve anlamsızdır*”²⁹³ ve ardından, telvîn ve temkin hâline, şu güzel örneği verir: “*Su, nehirde bulunduğu müddetçe akar, denize ulaştı mı karar kılar. Karar kılınca da tadı değişir.*” Yani sâlik, vuslata erinceye kadar sürekli hâl değiştirir, bir hâlden daha bir üst hâle geçer. Vuslata erdiğinde artık o hâlinde karar kılar. “*Rabbi dağa tecellî edince onu paramparça etti, Mûsâ’da kendinden geçerek yere yığılıverdi.*”²⁹⁴ Âyet-i kerîmesindeki Hz. Mûsâ (a.s)’nın Allah Teâlâ’nın tecellîsine dayanamayıp yere düşmesini, telvîn hâli olarak niteleyen Hücvîrî, Hz. Peygamber (s.a.v)’in mi’rac da Mekkedden Kâbeye varıncaya kadar tecellî anlarında hâlinin değişmemesini ise temkin hâli olarak niteleyip, temkinin telvînden daha üstün olduğunu belirtir. Son olarak O, temkin’i, nisbeti nefis şahidine olan temkin ve izafeti Hak şâhidine olan temkin şeklinde ikiye ayırır. Birincisinin sıfatının baki olduğunu, ikincisinin sıfatının ise fânî olduğunu ifâde eder.²⁹⁵

²⁹¹ Hücvîrî, a.g.e., s. 521.

²⁹² Taha, 20/12.

²⁹³ Hücvîrî, a.g.e., s. 522.

²⁹⁴ Âraf, 7/143.

²⁹⁵ Hücvîrî, a.g.e., s. 523.

2.1.4.2. Huzur

Lügatte, hazır olmak, gelmek²⁹⁶ gibi anlamlara gelen huzur, terim olarak ise, gaybet hâlinin sona ermesiyle birlikte başlayan uyanıklık durumuna denir. Gaybet hâlini yaşayan sâlike gâib, huzur hâlinde bulunana ise hâzır denilir.²⁹⁷

Serrâ'a göre huzur, çıplak gözle Allah Teâlâ'yı apaçık görememek, fakat sâfiyet sebebiyle kalben O'nunla beraber olmaktır. Her ne kadar O, kuldan gâib olsa da kulun kendisini O'nun huzurunda hissetmesidir. Serrâc, bir şairin bu konu hakkında şöyle dediğini belirtir: "Efendim benden gâib olsan da yanımda hâzır gibisin."²⁹⁸ Yani şair burada her ne kadar Allah Teâlâ'yı görmese de kalben O'nunla beraber olduğuna dikkat çekmiştir.

Hak Teâlâ ile huzur, kendinden gâib olmak yani kendi benliğini kaybederek Hakk'ın huzuruna çıkmaktır. Gaybetin son noktasını "gaşyet" olarak niteleyen Kuşeyrî ise bu terimlerle diğer tasavvuf terimleri arasındaki yakınlık ve farklılıklar üzerinde durmuştur. Ona göre sâlikin halktan gâib olduğu oranda Hak ile olan huzuru mükemmelleşir. Yani sâlik, halktan tamamen kaybolup gaybete girmişse, bütünüyle Cenab-ı Allah'ın huzurunda olur. O, gaybet ve sekrin Hak ile huzuru, temkin ve sahvın ise halk ile huzuru ifâde ettiğini söyler. Ona göre sâlik'in Hak Teâlâ'nın huzurundaymış gibi olmasının ancak Hakk'ın zikrinin tamamen onun kalbine hâkim olması sonucunda gerçekleşeceğini ve sâlik'in O'nun huzurunda mertebesine göre, Allah Teâlâ'nın kendisine tahsis ettiği mânevî hâlleri mükâşefe edebileceğini ifâde eder.²⁹⁹

Hücvîrî'ye göre huzur, hazır ve mevcut olarak, Hakk'ın yanında olmak demektir. Ona göre huzurdan kasıt kalbin hak ile hazır olmasıdır. O, huzuru savunanların Cüneyd-i Bağdâdî, Sehl b. Abdullah, Ebu Hafs Haddad, Hamdun el- Kassâr, Cerîrî ve Muhammed b. Hafîf olduğunu belirterek onların bunun sebebinin şöyle açıkladıklarını ifâde eder: "Bütün güzellikler huzura bağlıdır. Kendinden gâip olmak Allah Teâlâ'ya giden bir yoldur.

²⁹⁶ Cebecioğlu, a.g.s., s. 372.

²⁹⁷ Mehmet Akkuş, "Gaybet", DİA, c. 13, s. 409-410; Ankaravî ise, gaybeti sâlikin ve ârîfin gaybeti diye ikiye ayırmış ve "Gaybet eşyadan gâib, Hak'la hazır olmağa derler" cümlesiyle bu iki kelimeyi aynı tarifte ifade etmiştir. Bkz. Ankaravî, a.g.e., vr. 392b.

²⁹⁸ Serrâc, a.g.e., s. 316.

²⁹⁹ Kuşeyrî, a.g.e., s. 147.

Nefsinden gâib olan ve kendinden geçen bir şahıs, mutlaka Hak ile hazır olur, onun huzurunda bulunur. Dolayısıyla gaybetin faydası huzurdur, huzursuz gaybet cinayettir.”³⁰⁰

İbnü'l-Arabî'ye göre huzur, Allah Teâla karşısında bilinçli olmaktır. Genel olarak baktığımızda huzur hâli gaybetten sonra meydana gelmektedir. Ancak o, gaybetin huzurdan sonra da olabileceğini ve karşısında huzur sahibi olduğun birinden gâib olmayı, müşâhede'nin otoritesinden kaynaklandığını ifâde etmektedir. Yani o, her gâib olan huzur sahibiyken, her huzur sahibinin de gâib olabileceğini belirtmektedir.³⁰¹

Kelâbâzî ise huzuru ve şuhûdu, gaybet hâlinin zıddı olduğunu belirterek bunları birlikte ele almıştır. Ona göre Hakk'ı şuhûd ve O'nun yanında hazır bulunma en yüksek gaybet ve vecd hâlidir. Fakat kendini ve etrafındakileri şuhûd, kendinde ve maddî âlemde hazır olma, kendinden geçme hâli değildir. Çünkü o, vecd ve gaybetten evvelki şuhûd ve huzur ile vecd ve gaybet hâlindeki şuhûd ve huzuru birbirlerinden farklı olarak görmektedir.³⁰²

Bir başka açıdan da bakacak olursak huzur ve gaybet izâfî kavram olmaları sebebiyle, lügat anlamları bakımından birbirinin zıddı olmalarına rağmen aynı mânâda kullanılabilirler. Çünkü insanlara göre gaybet hâlinde olan Hakk'ın huzurundadır. Hak ile hazır olan insanlara nisbetle gaybet hâlidir.³⁰³

İnsanın kendi benliğini yok ederek Hakk'ın huzuruna çıktığında hakikat tecellîsinin zuhur ettiği o anı daha iyi anlayabilmek için Mevlânâ ve Şems-i Tebrîzi örneğine bakalım: "Vaktâ ki gül gitti ve gülistan geçti, artık bülbülden sergüzeşt dinleyemezsin. Hep mâ'sukdur ve âşık perdedir. Diri olan mâ'sukdur ve âşık bir ölü."³⁰⁴

Konuk'a göre bu beyit, Mevlânâ'nın Şems'in gaybetinden sonra, huzur hâline işâret ettiğini belirtir ve şöyle der: "Bu beyitte Hakk'ın hususi tecellîsinden umumî tecellîsine intikal vardır. Şems-i Tebrizi'nin cismanî sûreti, ilâhî isimlerin ve sıfatların mazharıdır. Şems de benim gibi, Hakk'ın âşığıydı. Bizler, Hakk'ın hususî tecellîleri olmakla beraber, özümüz,

³⁰⁰ Hücvârî, a.g.e., s. 375- 376.

³⁰¹ İbnü'l-Arabî, a.g.e., s. 420.

³⁰² Kelâbâzî, a.g.e., s. 193.

³⁰³ Yılmaz, a.g.e., s. 213.

³⁰⁴ Mevânâ, a.g.e., c. I, s. 224.

mâ'sûk olan Hakk'ın aynı idi. Ancak sûretimiz, mâşukun ayn'ı olan hakîkatimizin perdesiydi. Şayet Şems'in cismânî sûreti gaybet etti ise, bu görünen eşya sûretlerinin hepsi de, mâ'sûk olan Hakk'ın aynı'dır. Hakk'ın âşığı olan tüm eşya sûretleri Hakk'ın zatına perdedir. Zira eşyanın sûretlerindeki faaliyet ve hareket, Hakk'ın hayat sıfatının eseridir. Dolayısıyla gerçekte diri olan, ancak mâ'sûktur. Âşık olan eşya sûretleri ise, ölü ve donuktur."³⁰⁵

Kabz-bast, sekr-sahv, fenâ-bekâ gibi genellikle beraber kullanılan gaybet-huzûr terimleri birbirleriyle bağlantılıdır. Zira gaybet hâlini sekrin dereceleri başlığı altında aktarmıştık. Bu bölümde ele aldığımız huzur hâlini klasik ve diğer kaynaklarda inceledik. Yaptığımız bu inceleme sonucunda huzur hâlinin sûfîlerin kendinden geçmeden sonra meydana gelmesi, hak ile hazır olma ve onun yanında olmak gibi vermiş oldukları anlamlardan yola çıkarak sah v hâli ile bağlantısı olduğunu gördük.

2.1.5. Sekr ve Sahvın Üstünlükleri Hususunda Sûfîlerin Görüşleri

2. 1.5.1. Sekrin Üstünlüğü

Sekr ve sah v hâllerinin üstünlüğü hususunda bir kısım sûfîler sekr hâlini, bir kısım sûfîler ise sah v hâlini üstün görmekte ve bu konuya kendi açılarından delil sunmaktadırlar. Zaten sekrin sah v, ya da temkinin telvîne öncelenmesi, tarih boyunca sûfîler arasında hep farklı bir tercih meselesi olmuştur. Bu doğrultuda bazı sûfîlerin genel temayülleri, ya da tasavvuftaki neşveleri tanımlanırken; “sekri sah vına, mahvı isbâtına galip” ya da bunun tam tersi ifâdeler kullanıla gelmektedir.

Sûfîler sekr ve sah v hâllerinden hangisinin daha üstün olduğu konusunu tartışmışlardır. Bâyezîd-i Bistâmî ve ona nisbet edilen Tayfûriyye ekolü mensupları sekrin, sah v hâlinde daha üstün olduğunu savunmuşlardır. Sahip olduğu mertebeye aç karın ve çıplak bedenle, nefsinin on iki yıl adeta çekiçe döverek ulaştığını söyleyen Bâyezîd, bu mertebede âşıkla mâ'sûkun bir ve aynı, herşeyin “bir” den ibaret olduğunu görmüş, “Ey sen ki bensin!” şeklindeki sözün kendisine yine kendisinden nida edildiğini söylemiştir.³⁰⁶ Örneğin: Sekr hâlindeyken güçlü vâridlerin etkisiyle kendinden geçerek söylediği “*Kendimi tenzih ederim, şanı ne yücedir*”; “*Cübbemin içindeki Allah'tan başkası değildir*”; “*İki*

³⁰⁵ Mevlânâ, *Mesnevî-i Şerîf Şerhi*, trc. A. Avni Konuk, 30. Bt, İstanbul: Çatak Kitabevi, 2006, C. I, s. 96.

³⁰⁶ Uludağ, “*Bâyezîd-i Bistâmî*” DİA, c. 5, s. 238-241.

âlemde Allah'tan başkası yok", "Benim sancağım Muhammed'inkinden büyüktür", "Çadırımı arşın hizasında kurdum" gibi cümleler Bâyezîd'in meşhur şathiyelerinden bir kaçıdır.

Hücvîrî, sekri daha üstün mânevî bir hâl olarak görenlerin, temkin ve itidal hâli üzerine olmak anlamına gelen sahv hâlinin beşerî bir sıfat olması sebebiyle, insanın bu hâli irâdesi ve çabasıyla kazandığını, insânî sıfatların var olması ise Hak ile sâlik arasındaki en kalın perdeyi oluşturduğunu, ancak sekr hâlinde beşerî sıfatlardan kaynaklanan afet ve noksanlıkların, tedbir ve irâdenin ortadan kalkması, faaliyetlerin fânî olması ve beşerî olmayan bir bekâ hâli ortaya çıkması sebebiyle sekr hâlinin daha anlamlı, daha iyi ve daha mükemmel olduğunu söylediklerini nakleder.³⁰⁷ O, sekr hâlinin sahv hâlinde üstün olduğunu savunan Bâyezîd-i Bistamî ve taraftarlarının şu örneği verdiğini belirtir: "Davud (a.s) sahv hâlinde idi. Kendisinden fiil vücud bulunca, Hak (c.c) o sıfatı bizzat kendisine izafe ederek: وَقَتَلَ دَاوُدُ جَالُوتَ "Davud Câlût'u katletti"³⁰⁸ buyurmuştur. "Peygamber (s.a.v) ise sekr hâlinde idi. Bu hâlde iken ondan fiil meydana gelince, Hak Teâlâ o fiili kendisine izâfe ve isnad etti. Ardından Allah (c.c), وَمَا رَمَيْتَ إِذْ رَمَيْتَ وَلَكِنَّ اللَّهَ رَمَى "Attığın zaman sen atmadın fakat Allah attı"³⁰⁹ âyet-i kerîmesini buyurdu. Bu örnekten yola çıkarak şunu söyleyebiliriz ki sûfîler sekri üstünlüğünün sebebini sekr hâlinde kişinin benliğini Hak Teâlâ'da yok ettiği için fiillerinin tamamen kendi irâdesi dışında Hak tarafından meydana gelmesine ve sözlerinin ise Hakk'ın lisânıyla söylemesine bağlamaktadırlar. Çünkü onlara göre, Davud (a.s) sahv hâlinde olması sebebiyle Allah Teâlâ öldürme fiilini ona isnad etti, ancak sekr hâlindeki Peygamber (s.a.v)'in fiillerini kendisine isnad etmiştir.

Sûfîler, bu iki durum arsında büyük fark olduğuna dikkat çekerek kulun fiilinin Hakk'ın fiiline izâfe edilmesinin, Hz. Allah'ın fiilinin kulun fiiline izafe edilmesinden daha iyi olduğunu ifâde etmektedirler. Zira onlara göre, Hak Teâlâ'nın fiili kula izafe edilirse kul, kendisi ile kaim olur. Fakat, kulun fiili O'na izafe edilirse kul, Hak Teâlâ ile kaim olur.³¹⁰

Hücvîrî, sekri üstünlüğünü savunan sûfîlerin sahv hâlinde temkin sahibi olan kişide insanlık sıfatı bulunması sebebi ile Hak ile kul arasında engel teşkil ettiğini ancak, sekr

³⁰⁷ Hücvîrî, a.g.e., s. 294

³⁰⁸ Bakara, 2/251.

³⁰⁹ Enfal, 8/17.

³¹⁰ Hücvîrî, a.g.e., s. 295.

hâlinde olanın benliğini Allah Teâlâ'da yok ederek benlik sıfatlarının eksilmesinden dolayı sekr hâlinin sahv hâlinde üstün olduğu görüşlerini ileri sürdüklerini ifâde etmektedir.³¹¹

İbnü'l-Arabî de sahvın daha üstün olduğunu savunan düşünürlerdendir. Ancak o, bir yerde sûfîlerin sekrin tanımına “güçlü vâridi” dahil ettiklerini, aynı şekilde sahvın da güçlü bir vârid ile gerçekleştiğini, fakat daha güçlü olduğunu belirtmediklerini söyler ve “Sarhoşluk ve ayıklıkla nitelenen bu iki vârid eşit güce sahip olduklarında, birbirlerini iterler” der. Burada o, sekr vâridinin daha öncelikli olduğunu ve daha üstün konumda bulunduğunu belirterek engelleme hakkının ona ait olduğu ifâde eder.³¹²

Dede Ömer Rûşenî ise eserinde, kalbe gelen kuvvetli vâridin etkisiyle gaybet hâline geçmeye yani sekr hâline geniş yer vermişken, sahv hâline ise sadece bir yerde değinmiştir. Ona göre Sâlik, gönül aynasını riyâzât ve mücâhade ile tertemiz eylediği zaman Allah Teâlâ'ya yakınlık makamına ulaşır. Kulun sekr hâline ulaşması ancak Hak Teâlâ'nın kendisine müşâhede ile sonsuz haz veren muhabbet şarabını içirdiği zaman mümkün olur. Kul ise bu şarabın etkisiyle kendinden geçer. O, bu durumun sebebini ise Cemâlullah şarabından içen âşıkların kalplerine nûrlar, sırlar, ilâhî bağışların tecellî etmesine bağlar ve bu şarabın mubah olmasıyla gerçek şaraptan farklı olduğunu söyler.³¹³

2.1.5.2. Sahvın Üstünlüğü

Bâyezîd-i Bistâmî, sekrin daha üstün ve daha değerli mânevî bir hâl olduğunu savunurken Cüneyd-i Bağdâdî ve kendisine nisbet edilen Cüneydiyye kolunun mensupları sahvın daha üstün olduğunu savunmuş ve tasavvufî görüşlerini bu temel üzerinde inşa etmişlerdir. Hücvîrî, Cüneyd ve ona tâbi olanların konuyu şu şekilde değerlendirdiklerini aktarmaktadır: “*Sekr, afet mahâllidir. Sekr, hâllerin karışması, sıhhatin gitmesi ve nefsin dizginlerinin elden çıkmasıdır. İster fenâ yönünden ister bekâ yönünden ister mahv yolundan isterse isbât yolundan olsun, bütün mânaların temeli ve mesnedi talip ve kuldur. Bu sebeple eğer kulun hâli sahih olmazsa, tahkîkin faydası olmaz. Bundan dolayı hak ehli olan zevatin kalplerinin bütün müsbetlerden, yani var olan şeylerden tecrid edilmiş olması gerekir.*”

³¹¹ Hücvîrî, a.g.e., s. 295.

³¹² İbnü'l-Arabî, a.g.e., s. 378.

³¹³ Ahmet Cahid Haksever, Dede Ömer Rûşenî'nin Dîvân'ında Tasavvufî Mertebeler, **İnsan ve Toplum Bilimleri Araştırmaları Dergisi**, 5 (5), ss. 1419-1434.

Hiçbir zaman o, görmemek sûretiyle eşya kaydından kurtulup rahat bulamaz ve eşyanın afetlerinden kurtulamaz. Halkın hak olmadan eşya içinde bâkî olmaları, eşyayı olduğu gibi görmemelerine bağlıdır. Şayet olduğu gibi görmüş olsalardı kurtulmuş olurlardı.”³¹⁴

Hücvîrî, sahih bir görenin iki kısım olduğunu, birincisinin bir şeye bekâ gözüyle baktığı için bütün varlıkları bekâ gözüyle eksik gördüğünü, ikincisinin ise fenâ gözüyle baktığından Hakk'ın bekâsının yanında bütün varlıkları fânî olarak bulduğunu, bu iki sıfatın bütün varlıklardan yüz çevirmelerini ona emrettiğini, nitekim Peygamber (s.a.v)'in dua anında “*Allahım bana eşyayı olduğu gibi göster*” demesinin mânâsında bu olduğunu ifâde etmektedir.³¹⁵

O, bütün bunların sadece sahv hâlinde meydana gelebileceğini, sekr ehli olanların bu mânâyı hiçbir zaman bilemeyeceğini belirtir. Bunun Hz. Mûsâ (a.s) olayındaki gibi onun sekr hâlinde bir tane tecellîye dahi tâkat gösterememişken, Allah Resulu (s.a.v)'nün sekr halinde olmasına rağmen mekkeden kâbe kavseyn'e, yani miraç'ta Allah'a en yakın olma makamına varıncaya kadar tecellînin içerisinde her an daha uyanık ve daha ayık olduğunu belirterek sahvın sekrden üstün olduğunu söyler.³¹⁶

Hücvîrî, Cüneyd-i Bağdâdî'nin kendisinin mezhep ve meşreb şeyhi olduğunu, onun sahv ie ilgili söylemlerine muvafakat ettiğini söyleyerek Cüneyd-i Bağdâdî'nin sahv hâlinin sekr hâlinin üstün olduğunu savunurken bu konu hakkında şöyle söylediğini ifâde eder: “*Sekr küçük çocukların oyun oynadığı bir sahadır. Sahv ise gençlerin fenâ buldukları bir alandır. Ben Ali b. Osman el-Cüllâbî olarak Şeyhime muvafakat ederek derim ki, sekr sahibinin hâlinin kemâli sahv'dır. Sahv hâlinin en aşağı derecesi beşeri aczi görmektir. Şu hâlde afet olarak görünen bir sahv bile, afetin tâ kendisi olan sekr hâlinin üstündür.*” Hatta Hücvîrî sekr hâlinin sahv hâlinin üzerine ziyâde kılınan bir sıfat olduğunu, kulun vasıflarının ziyâdelik tarafına yöneldiği sürece o kişinin gafil olduğunu ancak, eksiklik tarafına yöneldiğinde o zaman taliplerin onda ümitlerinin olacağını ifâde eder.³¹⁷

³¹⁴ Hücvîrî, a.g.e., s. 296-97.

³¹⁵ Hücvîrî, a.g.e., s. 296-297.

³¹⁶ Hücvîrî, a.g.e., s. 295.

³¹⁷ Hücvîrî, a.g.e., s. 295.

Kelâbâzî'ye göre de sahv hâli sekr hâlinde üstündür. Çünkü ona göre sekr hâlinde olan bir kişi kötü bir duruma düşebilir ve içine düştüğü kötülüğü fark etmeyebilir. Sahv hâlinde olan bir kişi ise yaptığı şeyin farkındadır. Çünkü, his ve şuuru yerindedir. Bunun için acıyı elem veren şeye tercih eder. Hakk'ı temâşâ hâlinde olduğu için ızdırap veren şeylerden zevk alır. Ona göresâlik, sekr hâlinde önce sahv hâlini yaşarsa elem veren şeyden acı, haz veren şeyden zevk alır. Çünkü bir sevap ümidi içinde olduğu için elemi haz veren şeye tercih eder.³¹⁸

İbnü'l-Arabî, yukarıda sekr bölümünde sarhoşluk ve ayıklık hâli olan iki vâridin eşit güce sahip olup, birbirlerini ittiğini, sekr vâridinin öncelikli olarak bu mahalde bulunduğu için de engelleme hakkının ona ait olduğunu söylese de, ayıklık hâlinde mertebelerin durumu ortaya çıktığı için sahvı sekr hâlinde üstün saymıştır. Yani mertebeleri bildiği için ayığın hükmünün geçerli olduğunu ve aynı zamanda mânevî sarhoşun hakikat sahibi (doğru sözlü) olabileceğini ifâde eder. O, ayıklık ve sarhoşluk hâline şu örneği verir: *“Gökyüzündeki sahv hâli, bulutların ortadan kalkarak açıldığı anki durumdur. Bu sayede güneş, sıcaklığını yeryüzünde yetiyecek bitkilere ulaştırır ve dünya ısınır. Çünkü Güneşin bu konuya etkisi vardır. Bulut da, bitkilerin kendisinde yetişmesi için, içerdiği yaşlılık ve rutubeti yeryüzüne verir.”*³¹⁹

Bu örnekten yola çıkarak şunu diyebiliriz ki; İbnü'l-Arabî, her ne kadar ayıklığın üstün olduğunu söylese de her ikisinin de yarar sağladığına vurgu yapmaktadır. Zaten devamında da kişinin sarhoşluğunun ve ayıklığının kendisine yarar sağlamıyorsa böyle birinin yol ehli olamayacağını söylemektedir.

Sekr hâlinde olan kimselerin, vilâyet makâmlarında bulunduğunu ifâde eden İmam Rabbânî, sahv hâlinde olanların ise, Nübüvvet, Peygamberlik makâmında bulunduğunu belirtir. O, Peygamberlerin yolunda gidenlerin büyüklerin, onlara tâm uydukları için, makâmlarının sahvından pay aldıklarını ifâde eder. Bistâmiyye denilen ekolün mensupları, sekrin sahvdan dahâ üstün olduğunu söylediklerini, bunun için de Bâyezîd-i Bistâmî'nin, *“Benim bayrağım, Muhammed aleyhisselâmın bayrağından dahâ yüksektir”* dediğini ifâde eder. Böylece Rabbânî, *“Bistami'nin kendi bayrağı vilâyet bayrağıdır. Muhammed*

³¹⁸ Kelâbâzî, a.g.e., s. 192

³¹⁹ İbnü'l-Arabî, a.g.e., s. 379.

*aleyhisselâmin bayrağı nübüvvet bayrağıdır. Vilâyet bayrağında sekr Peygamberlik bayrağında ise sahv olduğu için, onu sekri sahvdan üstün tutmuştur” der.*³²⁰

Rabbânî, nübüvvetin velâyete olan üstünlüğünden yola çıkarak sahvın sekirden dahâ üstün, daha kıymetli olduğunu belirtir.³²¹ Ayrıca o, sahvın mahiyetini bilenlerin sekri dillerine dahi almayacaklarını, bunların yüksek insanların sahvını, câhillerin sahvları gibi anlamış olmaları sebebiyle sekri sahvdan üstün tuttuklarını ifâde eder ve o, sekri sahvdan üstün tutmak, kâfirliği müslümanlıktan üstün tutmaya ve bilgisizliği ilimden daha üstün tutmaya benzetir.³²²

Ankaravî de sahv hâlinin sekr hâlinde üstün olduğunu ifâde ederek bu üstünlüğünün gerekçesini ise sekr hâlinde olan bir kişinin, hayal âleminin tahakkümü altında olması sebebiyle, Hak ile bâtılı tam olarak ayıramayacağını ve edebe gerektiği gibi bağlı kalamayacağını, bundan dolayı da söylediklerinin makbul olunmayacağını, hatta bu sözleri söyleyen velî bile olsa durumun aynı olacağını ifâde eder.³²³ İşte Ankaravî’nin burada sahv hâlinde olan bir kimsenin söyledikleriyle amel edilebileceği veya hüccet kabul edilebileceğini ifâde ederek sahv hâlini sekr hâlinde üstün kabul ettiğini görmekteyiz.

Netice olarak şunları söyleyebiliriz ki sekrin üstün olduğunu savunan sûfîlerin en temel sebepleri, sekr hâlinde kişinin benliğini Allah Teâlâ’nın benliğinde yok etmesi, yaptığı fiillerin ve söylediği sözlerin Hakk’a isnad edilmesi ve bu hâlde iken hâlık ile mahlûk arasındaki perdenin kalkmasıdır. Sahvın üstün olduğunu savunan sûfîlerin en temel sebebi ise sekr hâlinde olan bir kişinin his ve şuurunu kaybetmesinden dolayı iyi ve kötüyü, hak ve bâtılı ayırt edememesidir. Bu sebeple de onlar sahv hâlini daha temkinli olarak görmüşlerdir. Ancak onların bu iki kavram arasındaki farklılıklara değinmelerine rağmen bunları birbirinden bağımsız olarak görmedikleri, bunlardan birinin üstün olduğunu savunurken diğerini tamamen reddetmediklerini görmekteyiz.

³²⁰ Rabbânî, a.g.e., s. 95.

³²¹ Rabbânî, a.g.e., s. 95.

³²² Rabbânî, a.g.e., s. 268.

³²³ Ankaravî, a.g.e., vr. 260a.

SONUÇ

Sağlam bir temele sahip olan tasavvuf öğretisinde, mutasavvıflar yaşadıkları hâlleri ve makamları izâh edebilmek için bazı kavramlar geliştirmişlerdir. Kişisel tecrübeye dayanan kavramları nakledebilmek için sembolik bir dil meydana getirmişler ve bu terimleri temellendirmek için de âyet ve hadislerle müracaat etmişlerdir. Sekr ve sahv kavramları tasavvuftaki anlamı ile Kur'ân ve hadislerde doğrudan geçmemektedir. Ancak bu kavramların tarihi süreç içinde kazandığı anlam derinliklerinin bazı yönleri Kur'ân ve hadisin vurguladığı konuların içinden süzülerek çıkarılmaktadır. Bu bağlamda dinin özüne ve Kur'ân'ın ifâdelerinin zâhirîne muhalif düşmeyen yönleriyle bu kavramlar mutasavvıflar tarafından söz konusu kavramlara dayanak kabul edilmişlerdir.

İşârî tefsirlerde sekr ve sahv hâli, Kur'ân kıssalarında değinilen peygamber ve örnek şahsiyetlerin hallerinden esinlenilerek değerlendirilmiştir. Hz. Mûsâ (a.s)'ın Allah Teâlâ'yı görmeyi istemesi, O'nun tecellî etmesiyle kendinden geçmesi olayını sekre, şuuru ve hisleri yerine geldiğinde tövbe etmesini de sahra delil getirilmiştir. Âyetlerin tefsirinde sekr ve sahv hâline ulaşmanın yolları, Allah sevgisinden hareketle bunlara ulaşırken geçirilen haller

açıklanmış ve mânevî sarhoşluk hallerinin farklı farklı olduğu gibi bu hâlden sonra uyanıklık hâlinin de farklı olduğu ifâde edilmiştir.

Erken dönem klasik tasavvuf kaynaklarında kullanılan bu husustaki hadisler bir kısmı temel hadis kaynaklarından sahih rivâyetler olarak tesbit edilmesine rağmen diğer bir kısmı ise ya bu kaynaklarda tesbit edilememiş ya da zayıf hadis olarak tesbit edilmiştir. Ancak şunu belirtmeliyiz ki, söz konusu bazı hadis-i şerîflerin konuyla bağlantıları hususunda aşırı yorumlara gidilse de, eserlerde aktarılan âyet ve hadislerin yorumlarında şerîatin zâhirî hükümlerine ve dinin genel prensiplerine aykırı bir durum görülmemiştir. Diyebiliriz ki bu ilke, söz konusu olan dönemin sûfilerinin ortak bir tavrı olmuştur. Tasavvuf erbâbı bunları değerlendirirken, yorumlarında zaman zaman zâhirî mânadan uzaklaşmış olabilirler, fakat onlar yaptıkları işârî yorumlarda dinin aslına ve ruhuna aykırı davranmamaya özen göstermişlerdir.

Tasavvuf öğretisinin temel konuları olan aşk, muhabbet gibi kavramlar da sekrin meydana gelmesini sağlayan amiller olarak karşımıza çıkar. Ancak sûfîlerin yorumlarından hareketle bu ve benzeri bazı tasavvufî kavramların hem sekrin meydana gelmesine sebep hem de sekirden sonra meydana gelen sonuç olarak görüldüğünü söyleyebiliriz. Çünkü bunlar birbirine geçmiş zincirin halkaları gibidir. Bu konuda en önemli örnek şüphesiz Hallâc-ı Mansûr örneğidir.

Bir kısım sûfîler sekr hâlini, bir kısım sûfîler ise sahv hâlini üstün görmekte ve kendi açısından deliller sunmaktadırlar. Zaten sekr ve sahv gibi temel kavramların birbirlerine üstünlük açısından değerlendirilmesi, tasavvuf tarihi süresince mutasavvıflar arasında daima farklı bir tercih problemi olmuştur. Bu sebeple mutasavvıflar arasında tasavvuftaki haller tanımlanırken: “Sekrin sahva üstünlüğü” veya bunun tam tersi olan ifâdeler kullanıla gelmiştir.

Sekrin üstün olduğunu savunan sûfîler, sekr hâlinde kişinin benliğini Hak’ta yok ettiğini, yaptığı fiillerin ve söylediği sözlerin Hakk’a isnad edildiğini ve bu hâlde iken Hak ile kul arasındaki perdenin kalktığını belirterek bu hâlin üstünlüğünü izâh etmektedirler.

Sahvı savunanların en temel delilleri ise sekri, hâllerin karışması, sıhhatin gitmesi ve nefsin dizginlerinin elden çıkması şeklinde ifâde etmeleri ve bu hâlde olan bir kişinin, kötü

bir duruma düşebileceği ve içine düştüğü kötülüğü de fark edemeyeceği korkusudur. Ancak onlara göre, sahv hâlinde olan bir kişi his ve şuuru yerinde olduğu için yaptığı şeyin farkındadır. Bunun için de hazzı elem veren şeye tercih eder. Hakk'ı temaşa hâlinde olduğu için ızdırıp veren şeylerden zevk alır.

Sûfîlerin sekr ve sahv ile ilgi tanımlamalarına, bunların birbirlerine olan üstünlükleri hakkında görüşlerine, Kur'ân ve hadislere baktığımızda, bu iki kavramın aralarındaki farklılıklara rağmen birbirinden bağımsız olmadığını, bunların üstünlüklerini savunan sûfîlerin de bunlardan birinin üstün olduğunu savunurken diğerini de tamamen reddetmediklerini rahatlıkla söyleyebiliriz.



KAYNAKLAR

- A. J. Arbery (2004), **Müslüman Mistiklere Toplu Bakış**, çev.İbrahim Kapaklıkaya, İstanbul: Gelenek Yayınevi.
- Akay, Hasan (2005), **İslâmi Terimler Sözlüğü**, 3. Baskı, İstanbul: İşaret Yayınları.
- Ankaravî, İsmail Rüşuhuddin 1840, **Minhacü'l-Fukara**, c. 1, Kahire: Bulak Matbaası.
- Ateş, Süleyman, **Kur'ân Ansiklopedisi**, İstanbul: Kuram Yayınevi.
- (1969), **Sülemî ve Tasavvufî Tefsiri**, İstanbul: Sönmez Yayınevi.
- Attâr, Feridüddîn (2005), **Evliya Tezkireleri**, çev.Süleyman Uludağ, İstanbul: Kabalcı Yayınevi.
- Bağdâdî Ebü'l-Kâsım Cüneyd b. Muhammed el-Hazzâz el-Kavârîrî (1374), **Resailü'l-Cüneyd**, No.XIII, İstanbul: Süleymaniye Yazma Eser Şehid Ali Paşa Kütüphanesi.
- Buharî, Ebu Abdillâh Muhammed b. İsmail (1979), **Sahîu'l-Buharî**, İstanbul,
- Bursevî, İsmail Hakkı, **Rûhu'l-Beyân, -Kur'an Meâli ve Tefsiri**, İstanbul: Erkam Yayınları.
- Cebecioğlu, Ethem (1997), **Tasavvufî Terimler ve Deyimler sözlüğü**, Ankara: Rehber Yayınları.
- (2006), Şatahât İbarelerinin Anlaşılmasına Doğru Metodik Bir Deneme, **Tasavvuf: İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi**, 7 (17).
- Ceyhan, Semih (2005), “Telvîn”, **Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi** içinde, 40, (410), İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı.
- Cürcânî, Seyyid Şerîf (2014), **Ta'rîfât Tasavvuf Istılahları**, trc. Abdülaziz Mecdî Tolun, İstanbul: Litera Yayıncılık.
- Çakmaklıoğlu, Mustafa (2005), Hallâc'ın “Ene'l-Hakk” Sözü Bağlamında Mevlânâ'nın Şatahât Yorumu, **Tasavvuf: İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi**, 6/ (15).
- Çelebi, İlyas (1996), “Gaybet”, **Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi** içinde, , 13, (409), İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı.

Çelik, İsa (2007), Hz. Mevlânâ'nın Düşüncesinde Aşk Kavramı, **Uluslararası Mevlânâ ve Mevlevilik Sempozyumu Bildirileri- I**, (182-189), Şanlıurfa.

Demirci, Mehmet (2008), **Yunus'ta Hak ve Halk Sevgisi**, İstanbul: H. Yayınları.

Dumlu, Mikail (2018), **Kâdiriyye Tarîkatı: Hâlisiyye Şubesi**, Yayınlanmamış Doktora Tezi, Atatürk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Temel İslâm Bilimleri.

el- Hakîm, Suad (2014), **İbnü'l-Arabî Sözlüğü**, İstanbul: Kabalcı Yayınevi.

el-Âlûsî, Ebü's-Senâ Şihâbüddîn Mahmûd b. Abdillâh b. Mahmûd el-Hüseynî (1669), **Rûhu'l-Meânî**, Beyrut: Daru'l İhyâu'l Arabiyye.

el-Cevziyye, İbnü'l-Kayyum (2001), Sevenlerin Bahçesi Aşka ve Âşıklara Dair, İbrahim Doğu (çev.), İstanbul: Ahsen Yayınları.

el-İskenderî, İbn Atâullah (2009), **Tasavvufî Hikmetler**, haz: Selahattin Hacıoğlu, İstanbul: Kurtuba Yayınevi.

el-Kâşânî, Kemâlüddîn Abdürrezzâk b. Ebi'l-Ganâim Muhammed (2004), **Tasavvuf Sözlüğü**, Çev.Ekrem Demirli, İstanbul: İz Yayınevi.

el-Kuşeyrî, Abdu'l-Kerîm, **Tasavvuf İlmine Dair Kuşeyrî Risalesi**, trc: Coşkun Muhammed, İstanbul: İlk Harf Yayınevi.

el-Mekkî, Ebu Talib, **Kûtu'l Kulûb**, trc: Selvi Dilaver, İstanbul: Semarkand Yayınları.

Erzurumlu İbrahim Hakkı, **Ma'rifetnâme**, çev.Abdullah Aydın, İstanbul: Seda Yayınları.

et- Tûsî, Ebu Nasr Serrâc (1960), **el-Lûma**, Mısır: Dar'ul Kütub'ul Hadisiyye.

et-Tehânevî, Muhammed A'la b. Ali H. (1317), **Kitabu Keşşâfî Istılâhâtî'l-Fünûn**, I, Dâru'l Hilâfâtü'l Aliyye.

Göletderevî, Mustafa Yaşar, Tarıkulu Ebubekir (2011), **Miftâhu'l-Usûl (Rabita Risalesi)**, İstanbul: Bayrak Yayınevi.

Güngör Erol (1993), **İslâm Tasavvufunun Meseleleri**, İstanbul: Ötüken Yayınevi,

Haksever, Ahmet Cahid (2004), “Varoluşsal kendinden geçme ve yansımaları: İmam-ı Rabbânî’nin şathiyye anlayışı örneği”, **Gazi Üniversitesi Çorum İlahiyat Fakültesi Dergisi**, 1 (5), 103-126.

..... (2016), “Dede Ömer Ruşenî’nin Dîvân’ında Tasavvufî Mertebeler”, **İnsan ve Toplum Bilimleri Araştırmaları Dergisi**, 5 (5).

Hücvîrî, Ebü’l-Hasen Alî b. Osmân b. Ebî Alî el-Cüllâbî (1982), **Keşfu’l-Mahcub (Hakikat Bilgisi)**, haz: Uludağ Süleyman, İstanbul: Dergâh Yayınları.

İbn Acîbe, Ebü’l-Abbâs Ahmed b. Muhammed b. Mehdî el-Hasenî eş-Şâzelî (H.1664), **el-Bahru’l-Medid fi Tefsiri’l-Kur’ani’l-Mecid**, Kahire: Mektebetü’l Tefikiyye,

İbn Hacer el- Askalânî, Ebü’l-Fazl Şihâbüddîn Ahmed b. Alî b. Muhammed (2013), **Fethu’l-Bârî**, Dimaşk: Daru’l Risâleti İlmiyye.

İbn Haldun (2004), **Mukaddime**, çev.Halil Kendir, c. 2, İstanbul: Yeni Şafak Yayınevi.

İbn Manzûr (h.388), **Lisânü’l-Arab**, X, Beyrut: Dâru’l Sâdır.

İmam Gazzâlî (2007), **İhyâu Ulûmu’d Dîn**, Çev.Mehmed A. Müftüoğlu c.2, İstanbul: Vefa Yayınları.

İmam Nevevî (1427/ 2006), **Riyâzü’s-Sâlihîn**, Çev: M. Yaşar Kandemir, İsmail Lütfi Çakan, Raşit Küçük, İstanbul: Erkam Yayınları.

Kabakçılı, Osman (2015), Kur’ân açısından sekr ve sahv halleri, **Bülent Ecevit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi**, 2/2

Karayazı, Nurgül (2007), **Fuzûlî’nin Leylâ ve Mecnûn’ unda Tasavvufî Kavram ve Unsurlar**, Yayınlanmış Yüksek Lisans Tezi, Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.

Kartal, Abdullah (2006), “Sekr” **Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi** içinde, 36, (334-335), İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı.

Kelâbâzî, Ebû Nasr Ahmed b. Muhammed b. el-Hüseyn el-Buhârî (2016), **Doğuş Devrinde Tasavvuf Ta’arruf**, haz: Süleyman Uludağ, Dergâh Yayınları.

Kuşeyrî, Abdu’l-Kerim (1981), **Letaifu’l-İşârat: Tefsiru-s Sûfiyyu’l-Kâmil li’l-Kur’ani’l-**

Kerim, I, Kahire: el-Hey' etü'l-Mısriyyetü'l- Amme.

Louis Mossignon (2006), **İslâm' ın Mistik Şehidi Hallâc- ı Mansur un Çilesi, (La Possion De Hallâj Martyr de İslâm),** c. 1, 1. Baskı, Ankara/ Ardıç Yayınları.

Mevlânâ Celâleddin er-Rûmî (2000), **Dîvân-ı Kebîr,** hz. Abdalbaki Gölpınarlı, c. II, Ankara: Kültür Bakanlığı Yayınevi.

..... (1994), **Fîhi Mâfih,** çev: Ahmet Avni Konuk, Hz. Selçuk Eraydın, İstanbul: İz Yayınevi.

..... (1966), **Mesnevî,** c. III, 5. Baskı, İstanbul: Milli eğitim Basımevi.

..... (2000), **Mesnevî-i şerîf Şerhi,** trc. A. Avni Konuk, c. 1, İstanbul:Çatak Kitabevi.

Muslu, Ramazan, Küçük Sezai, “Tasavvuf Kavramları (Tahakkuk), Tarikat ve Tekkelerin Sosyal Fonksiyonları”, Kadir Özköse (Ed), **Tasavvuf el- Kitabı Tasavvuf Terimleri,** 4. Baskı içinde, Ankara: Grafiker Yayınları.

Müslim, Ebü'l-Hüseyn Müslim b. el-Haccâc b. el-Kuşeyrî, **el-Câmi'u's-Sahîh, Beyrut.**

Nazif Hoca (1971), **Rûzbihân al- Bakli ve Kitâb Kaşf al- Asrârı ile Farsça Bazı şiirleri,** İstanbul: İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Yayınları.

Ögke, Ahmet (2016), “Tasavvuf Terimleri”, Kadir Özköse (Ed), **Tasavvuf el- Kitabı Tasavvuf Terimleri,** 4. Baskı içinde, Ankara: Grafiker Yayınları.

Öztürk, Yaşar Nuri (1976), **Hallâc- ı Mansur ve Eseri (Kitab' üt Tavâsin),** İstanbul: Fatif Yayınevi.

Sami, Şemseddin (2010), **Kâmûs-ı Türkî,** İstanbul: Çağrı Yayınları.

Sühreverdî, Şihabüddin (2010), **Avarifu'l Meârif,** Çev.Dilaver Selvi, İstanbul: Semarkand Yayınları.

Şeker, Necmettin (2012), **Hadislerle Temellendirilen Tasavvufî Hâller,** Iğdır Üniversitesi, Sosyal Bilimler Dergisi, 2.

Şimşek, Selami (1998), **Edirneli Kabûlî Mustafa Efendi Hayatı, Eserleri ve Tasavvufî Görüşleri**, Yayınlanmış Doktora Tezi, Atatürk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Temel İslâm Bilimleri.

Tânevî, Eşref Ali (1995), **Hadislerle Tasavvuf**, Haz: Zaferullah Dâvûdî, Yıldırım Ahmet, Umran yayınları: İstanbul.

Tek, Abdurrezzak (2016), **Tarihi Süreçte Tasavvuf ve Tarikatlar**, 2. Baskı Bursa Akademi.

Tirmîzi, Ebû İsâ Muhammed b. İsâ b. Sevre, es-Sünen (el-Câmi‘u’s-Sahîh), (Thk. Ahmed Muhammed Şâkir), Dâru’l-Fikr.

Uludağ, Süleyman (1991), “Aşk”, **Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi içinde**, 4, (11-17), İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı.

..... (2001), “Beyazîd- i Bistâmî” **Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi içinde**, 5, (238-241), İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı.

..... (2010), “Şathiye”, **Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi içinde**, 38, (370-371), İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı.

..... (2005), **Tasavvuf Terimler ve Deyimler Sözlüğü**, 2. Baskı, İstanbul: Kabalcı Yayınevi.

Yıldırım, Ahmet (2013), **Tasavvufun Temel Öğretilerinin Hadislerdeki Dayanakları**, 3. Baskı, Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları.

Yıldırım, Birol (2016), **Köstendilli Süleyman Şeyhi Efendi Hayatı Eserleri ve Tasavvufî Görüşleri**, Yayınlanmış Doktora Tezi, Atatürk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.

Yılmaz, Hasan Kâmil (2015), **Anahatlarıyla Tasavvuf ve Tarikatlar**, 19. Baskı, İstanbul: Ensar Yayınevi.

..... (1993), “Cezbe” **Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi içinde**, 7, (504), İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı.