

**T.C.
YALOVA ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ**

ZÜNNÛN el-MISRÎ'NİN (ö. 245/859) TASAVVUF ANLAYIŞI

**YÜKSEK LİSANS TEZİ
Büşra CANBAZ**

Enstitü Anabilim Dalı: TEMEL İSLAM BİLİMLERİ

Enstitü Bilim Dalı: TEMEL İSLAM BİLİMLERİ

Tez Danışmanı: Dr. Öğr. Üyesi Hacı Bayram BAŞER

HAZİRAN 2019

T.C.
YALOVA ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ

ZÜNNÜN el-MISRÎ'NİN (ö. 245/859) TASAVVUF ANLAYIŞI

YÜKSEK LİSANS TEZİ
Büşra CANBAZ (167213013)

Enstitü Anabilim Dalı: TEMEL İSLAM BİLİMLERİ
Enstitü Bilim Dalı: TEMEL İSLAM BİLİMLERİ

Bu tez 25/06/2019 tarihinde aşağıdaki jüri tarafından oybirliği/oyçokluğu ile kabul edilmiştir.

	Adı SOYADI	Kanaati			İmza
Jüri Başkanı (Danışman)	Dr. Öğr. Üyesi Hacı Bayram BAŞER	☒ Kabul	☐ Düzeltme	☐ Ret	
Jüri Üyesi	Dr. Öğr. Üyesi Abdulkadir COŞKUN	☒ Kabul	☐ Düzeltme	☐ Ret	
Jüri Üyesi	Dr. Öğr. Üyesi Ercan ALKAN	☒ Kabul	☐ Düzeltme	☐ Ret	

SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
YÜKSEK LİSANS İNTİHAL YAZILIM RAPORU
BEYAN BELGESİ

Tez Başlığı: Zünnûn el-Mısrî'nin (ö. 245/859) Tasavvuf Anlayışı

Yukarıda başlığı belirtilen tez çalışmamın toplam 91 sayfalık kısmına ilişkin aşağıda belirtilen filtrelemeler uygulanarak alınmış olan ve 31/05/2019 tarihinde aşağıda ismi yazılı araştırma görevlisi tarafından şahsıma iletilen TURNITIN intihal tespit programı raporuna göre tezimin benzerlik oranı % 7'dir.

Uygulanan filtrelemeler:

1. Kaynakça hariç,
2. Alıntılar dâhil,
3. 5 kelimeden daha az örtüşme içeren metin kısımları hariç.

Bu bilgiler doğrultusunda tez çalışmamın herhangi bir intihal içermediğini; aksinin tespiti halinde doğabilecek her türlü hukuki sorumluluğu kabul ettiğimi ve yukarıda vermiş olduğum bilgilerin doğru olduğunu beyan ederim.

Gereğini saygılarımla arz ederim.

İmza



Adı SOYADI : Büşra CANBAZ
Öğrenci Numarası : 167213013
Ana Bilim Dalı : Temel İslam Bilimleri
Programı : Tezli Yüksek Lisans
Türü : () Proje (X) Yüksek Lisans Tezi () Doktora Tezi

Taramayı Yapan

Danışman

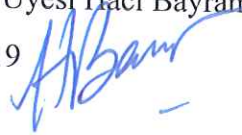
Dr. Öğr. Üyesi Hacı Bayram BAŞER

31/05/2019



Dr. Öğr. Üyesi Hacı Bayram BAŞER

31/05/2019



ÖNSÖZ

Erken dönem sûfîleri, görüşleriyle tasavvufî düşüncenin gelişimine yön vermesi ve bununla birlikte tasavvufî düşünceyi tenkid eden alimlere ve tasavvufî hayatı istismar eden kişilere karşı mücadele etmeleri açısından tasavvufî düşüncenin doğru anlaşılabilmesi hususunda merkezi rol oynamış kişilerdir. Bu anlamda tasavvufun nasıl bir teşekkül süreci geçirdiğini ve tasavvufî düşünceyi en sahîh şekilde anlayabilmenin yöntemi ilk olarak erken dönem sûfîlerinin yaşadığı dönemi, hayatlarını ve görüşlerini incelemektir. Bu düşünceden hareketle çalışmamızda erken dönemin başlıca sûfîlerinden marifet anlayışı ile ön plana çıkan ve bilhassa çağdaş araştırmacılar tarafından ökülist yönüyle konu edinilen Zünnûn el-Mısrî'nin tasavvuf anlayışını ele alarak onun bu düşünce geleneğindeki etkisini ve diğer sûfîlerle ayrışan ya da birleşen yönlerini belirlemeyi amaçlıyoruz. Bununla birlikte Zünnûn el-Mısrî'nin klasik eser müellifleri tarafından çizilen portresi ile çağdaş araştırmacılar tarafından çizilen portresi arasındaki farkları tesbit etmeye gayret ettik.

Bu doğrultuda tezimizi üç bölüme ayırdık. İlk bölümde Zünnûn el-Mısrî'nin hayatını ve yaşadığı bölgenin farklılıklarını dikkate alarak kişiliğini değerlendirmeye çalıştık. İkinci bölümde Zünnûn el-Mısrî'nin anlayışındaki marifet düşüncesini ve kapsamını tesbit etmeye çabaladık. Üçüncü bölümde ise Zünnûn el-Mısrî'nin tasavvufun temel meselelerine yaklaşımından hareketle genel itibarıyla tasavvuf anlayışını ortaya koymaya gayret ettik.

Çalışmamın her aşamasında yardımlarını esirgemeyen değerli danışman hocam Dr. Hacı Bayram Başer'e en derin saygı ve şükranlarımı sunarım. Tezimin tashihinde katkıları olan Dr. Ercan Alkan'a ve Dr. Nedim Tan'a çok teşekkür ederim. Ayrıca eğitim hayatım boyunca maddi ve manevi anlamda beni her daim destekleyen çok kıymetli anneme ve merhum babacığma minnettarım. Son olarak desteğini eksik etmeyen sevgili eşim Serdar Canbaz'a ve kıymetli ablalarım, araştırmalarım ve tezimin tashihinde yardımcı olan İslim Gümüştakin'e ve tüm arkadaşlarıma teşekkür ederim. Gayret bizden, başarı Allah'tandır.

Büşra CANBAZ

11.06.2019

İÇİNDEKİLER

BEYAN	i
ÖNSÖZ	ii
İÇİNDEKİLER.....	iii
KISALTMALAR	v
ÖZET	vi
ABSTRACT.....	vii
GİRİŞ	1
1. Araştırmanın Konusu ve Kapsamı	1
2. Araştırmanın Amacı ve Önemi	2
3. Araştırmanın Yöntemi ve Literatür Değerlendirmesi	2

BİRİNCİ BÖLÜM

ANA HATLARIYLA ZÜNNÜN EL-MİSRÎ'NİN BİYOGRAFİSİ

1.1 Doğumu, İsmi, Nisbesi, Ailesi.....	6
1.2 İlk Gençlik Yılları ve Tahsil Hayatı	7
1.3 Zünnûn'a Yönelik İthamlar ve Yaşadığı Sıkıntılar	9
1.4 Tasavvufa İntisabı: Şeyhleri ve Talebeleri	13
1.4.1 Şeyhleri veya Etkilendiği İsimler.....	13
1.4.2 Talebeleri	16
1.5 Seyahatleri ve Görüştüğü Sûfîler/Âlimler	20
1.6 Ölümü.....	24
1.7 Eserleri	25
1.8 Zünnûn el-Mîsrî ve Okültist Yönü Hakkındaki Tartışmalar.....	26

İKİNCİ BÖLÜM

ZÜNNÜN'UN TASAVVUF ANLAYIŞINDAKİ MERKEZÎ KONU OLARAK MÂRİFET

2.1 Mârifet	31
2.1.1 Mârifet ve İlim Arasındaki İlişki	31
2.1.2 Tasavvuf ve Yöntem: Mârifete Ulaştıran Yollar.....	32
2.1.2.1 Tefekkür.....	32
2.1.2.2 Riyâzet ve Tecrid	33
2.1.3 Mârifet ve Bilgisizlik İlişkisi	34
2.1.4 Mârifet ve Hayret	35
2.1.5 Mârifet ve İlâhi Lütuf	35
2.1.6 Mârifet ve Edeb	36
2.1.7 Hallerin Değişkenliği Karşısında Mârifet ve Ârif	38
2.1.8 Mârifet ve Muhabbet İlişkisi	40
2.1.9 Mârifet ve Zühed İlişkisi	42
2.1.10 Mârifet ve Müşâhede.....	44
2.1.11 Mârifet ve Hikmet	45
2.2 Mârifetin Konusu Olarak İman ve Tevhid Meselesi	46
2.3 Yakîn: Mârifetin Kemali.....	48
2.4 Mârifet ve İdrak: Zünnûn'un Akıl Hakkındaki Görüşleri	50

ÜÇÜNCÜ BÖLÜM
ZÜNNÜN EL-MISRÎ VE TASAVVUFUN TEMEL MESELELERİ

3.1 Tasavvuf ve Sûfî Kavramları	53
3.2 Zünnûn el-Misrî'ye Göre Haller ve Makamlar	54
3.2.1 Havf ve Recâ	55
3.2.2 Heybet.....	56
3.2.3 İtaat-İbadet.....	57
3.2.4 Muhabbet	58
3.2.5 Şevk	59
3.2.6 Üns	59
3.3 Tasavvufî Kaynaklarında Geçen Bazı Temel Kavramlar Hakkındaki Yaklaşımları.....	61
3.3.1 Tevbe.....	61
3.3.2 Vera'	63
3.3.3 Zühd	63
3.3.4 Sabır	64
3.3.5 Şükür	65
3.3.6 Tevekkül	65
3.3.7 Rıza	67
3.4 Nefs Terbiyesi ve Mücâhede	68
3.5 Velâyet ve Velînin Özellikleri, Şeyhlik	68
3.6 Tasavvuf Âdâbı	70
3.6.1 Kardeşlik.....	70
3.6.2 Zikir.....	70
3.6.3 Edep	71
3.6.4 Fütüvvet	72
3.6.5 Melâmet.....	73
3.6.6 Sema ve Vecd	74
SONUÇ.....	76
KAYNAKÇA	77
ÖZGEÇMİŞ	80

KISALTMALAR

a. mlf	: Adı geçen müellif
b.	: Bin, ibn
bkz.	: Bakınız
bs.	: Baskı
Bsm.	: Basım
c.	: Cilt
ev.	: Çeviren
der.	: Derleyen
DİA	: <i>Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi</i>
ed.	: Editör
H.	: Hicrî
Haz.	: Hazırlayan
Hz.	: Hazreti
krş.	: Karşılaştırınız
mlf.	: Müellif
nşr.	: Neşreden
ö.	: Ölüm/vefat tarihi
s.	: Sayfa
s.a.v	: Sallallâhu aleyhi ve sellem
thk.	: Tahkik eden
ts.	: Tarihsiz
vd.	: Ve devamı
v. dğr.	: Ve diğeri
GAS	: <i>Geschichte des Arabischen Schrifttums</i>

ÖZET

Tezin Başlığı: Zünnûn el-Mısrî'nin (ö. 245/ 859) Tasavvuf Anlayışı

Tezin Yazarı: Büşra CANBAZ

Danışman: Dr. Öğr. Üyesi Hacı Bayram BAŞER

Kabul Tarihi: 25.06.2019

Sayfa Sayısı: vii + 80

Anabilim Dalı: Temel İslam Bilimleri

Bilim Dalı: Temel İslam Bilimleri

Bir ilmi en iyi şekilde anlayabilmenin yöntemi ilk olarak o ilmin gelişim seyrini etkileyen kurucu isimlere yönelmektir. Bu nedenle çalışmamızda tasavvufun bir din ilmi şeklinde kimlik bulmasına katkı sağlayan, erken dönem tasavvuf tarihinin başlıca isimlerinden Zünnûn el-Mısrî'nin tasavvuf anlayışı incelenmiştir. Birinci bölümde Zünnûn el-Mısrî'nin hayatı ele alınmıştır. Mısır'da yaşayan Zünnûn el-Mısrî farklı pek çok bölgeye seyahat etmiştir. Haller ve makamlardan ilk bahseden kişilerden biri olarak Zünnûn, mârifet anlayışı ile ön plana çıkmış ve bazı araştırmacılar tarafından teosofik tasavvufun kurucusu şeklinde nitelendirilmiştir. İkinci ve üçüncü bölümde ise Zünnûn el-Mısrî'nin tasavvuf anlayışını inceleyebileceğimiz mârifet, tevhid, iman gibi konular ve tasavvufun temel meseleleri hakkındaki görüşleri incelenmiştir. Çalışmamızın sonucunda ise Zünnûn el-Mısrî'nin tasavvufun bir din ilmi haline gelmesinde katkısı bulunan ve kendinden sonraki sûfîleri-âlimleri etkileyen bir mutasavvıf olduğu tespit edilmiştir.

Anahtar Kelimeler: Zünnûn el-Mısrî, Mısır, Mârifet, Tasavvuf, Zühd

ABSTRACT

Thesis Title: Dhu'l-Nun al-Misri's (d. 245/ 859) Understanding of Sufism	
Thesis Author: Büşra CANBAZ	Advisor: Dr. Hacı Bayram BAŞER
Date: 25.06.2019	Pages: vii + 80
Department: Basic Islamic Sciences	Field of Study: Basic Islamic Sciences
The best way to understand a science is to turn to the founder names that affect the course of development. For this reason, in our study, Dhu'l-Nun al-Misri's (d. 245/ 859) understanding of Sufism was examined. In the first chapter, the life of Dhu'l-Nun was discussed. Dhu'l-Nun al-Misri who lives in Egypt has traveled to many different regions. Dhu'l-Nun as one of the first people who mentioned the cases and authorities came to the forefront with the understanding of mercy and was considered by some researchers as the founder of the "theosophical tasawwuf". In the second and third chapter, the views of Dhu'l-Nun al-Misri's teachings, the subject of Sufism, tawhid, faith and the main issues of Sufism are examined. As a result of our study, it was determined that Dhu'l-Nun al-Misri was a sufi who contributed to the development of Sufism as a religious science and influenced the later Sufis and scholars.	
Key Words: Dhu'l-Nun al-Misri, Egypt, Marifah, Sufism, Zuhd	

GİRİŞ

1.Araştırmanın Konusu ve Kapsamı

Ünlü oryantalistlerden Reynold A. Nicholson, “An Historical Inquiry Concerning the Origin and Development of Sufism” başlıklı makalesinin ilk bölümünde Zünnûn el-Mısırî’den bahsederken onu, “Sûfiler içerisinde teosofik tasavvufun (theosophical sufism) kurucusu ünvanını almaya en layık olan kişi” şeklinde nitelendirir. Teosofi kavramı, Tanrı ve bilgelik kelimelerinden türeyen, felsefe ile metafiziğin harmanlanması anlamında kullanılan bir sözcüktür. Ayrıca astroloji, simya vb. bilgi türlerinden istifade eden anlamını da içeren teosofi, sezgisel, bâtinî ve okültist öğretiler vesilesiyle ilahi bilgiye ulaşma çabası olarak anlamlandırılır. Bu bakımdan “teosofik tasavvuf” genel itibarıyla bazı çağdaş araştırmalarda gördüğümüz “felsefi tasavvuf” kavramını çağrıştırırken, öte taraftan “işraki tasavvuf” anlamını da kapsar. Klasik tasavvuf metinlerini dikkate aldığımızda ise Nicholson’ın “teosofik tasavvuf” tabiriyle tasavvuf terminolojisindeki “marifet” (marifetü’n-nefs ve marifetullah) kavramına atıf yaptığı anlaşılmaktadır. Marifet ise amelden daha çok veya amelden sonraki bir aşama olarak tasavvuf yoluna giren sâlikin tefekkür ve bilgilenme durumlarını anlatan geniş kapsamlı bir terim olarak tebarüz eder. Bu durumda Nicholson, Zünnûn’u tasavvuf geleneğinde “marifetten ilk bahseden sûfi” ya da “marifet merkezli tasavvuf anlayışının kurucusu” payesini vermiş görünür. Bu çalışma, temel olarak, Nicholson’ın tespitinin ya da iddiasının doğru olup olmadığını; Zünnûn’un tasavvuf anlayışında marifetin ne oranda ve önemde yer tuttuğunu incelemektedir.

Çalışmamızın ilk bölümünde Zünnûn el-Mısırî’nin biyografisine yer verdik. Toplumla sorunlar yaşayan sûfilerden olması yönüyle öne çıkan Zünnûn el-Mısırî’nin nasıl sorunlar yaşadığına dikkat çekmeye çalıştık. Zünnûn’un biyografisi hakkındaki bilgiler oldukça kısıtlıdır, ancak Mısır’da yaşadığı düşünülmekte ve yaşadığı dönemde orada var olan kültürden etkilendiği iddia edilmektedir. Bu açıdan onun okültist yönüne dair düşüncelerini değerlendirmeye gayret ettik.

İkinci bölümde, Zünnûn el-Mısırî’nin anlayışında öne çıkan mârifet ve mârifetle bağlantılı konulardaki görüşlerini ele aldık. Zünnûn’un mârifet anlayışını daha bütüncül şekilde ele alabilmek amacıyla mârifet ehlinin nitelikleri ve mârifetle ilişkilendirilen iman, tevhid, yakîn ve akıl meseleleri hakkındaki görüşlerini ortaya koymayı amaçladık. Bu meseleleri sadece Zünnûn’la sınırlamadan ondan önceki ve sonraki sûfilerin de görüşlerine yer vermeye çalışarak konuların tasavvufî düşüncedeki genel anlamlarını da aktarmaya çabaladık.

Üçüncü bölümde ise Zünnûn el-Mısırî’nin tasavvufî anlayışını takip edebileceğimiz tasavvufun temel meseleleri hakkındaki görüşlerini değerlendirmeyi amaçladık. Aynı şekilde Zünnûn el-Mısırî’nin bu meselelerdeki ifadelerini diğer erken dönem sûfilerinin görüşleriyle karşılaştırma yaparak konuların tasavvuf literatüründeki anlamlarını aktarmaya çalıştık. Bununla birlikte ele aldığımız tüm konularda Zünnûn’un düşüncesinde öne çıkan hususları belirlemeyi hedefledik.

Araştırmamızı genel itibariyle Zünnûn el-Mısırî'nin yaşadığı erken dönemle sınırlandırdık. Zünnûn el-Mısırî, hem Bağdat gibi belirli bölgelere hem de ismi bilinmeyen yerlere seyahat etmiştir ve bu seyahatlerde karşılaştığı hadiseler menkıbelerde anlatılmaktadır ancak çalışmamızın sınırlarını aşacağı için bu seyahatleri ele almadık. Zünnûn'a atfedilen şiirler, münacatlar, mektuplar ve eserler bulunur, fakat bunları incelemekten ziyade onun tasavvuf anlayışını takip edebileceğimiz meselelerdeki görüşlerini ele almayı hedefledik.

2. Araştırmanın Amacı ve Önemi

Zünnûn el-Mısırî, tasavvufun teşekkül seyrini belirleyen başlıca sûfilerden biridir. Tasavvufun tedvin dönemindeki müelliflerin dayandığı birkaç mutasavvıftan biri olarak Zünnûn, tasavvufun kurucu isimlerinden sayılmaktadır. Zünnûn'u diğer isimlerden ayıran önemli özelliği ise coğrafi bakımdan merkezin dışında yani Bağdat gibi bir bölgeden ziyade Mısır'da yaşamış olmasıdır. Bu açıdan Zünnûn, merkezi bir yönetimin ya da kozmopolit bir şehrin etkisinden kurtulmuş bir mutasavvıfın düşünce yapısını görebileceğimiz isimlerden biridir. Yaşadığı bölge sebebiyle daha özgür bir isim olan Zünnûn el-Mısırî'nin anlayışı, dönemin tasavvuf resminin tamamlanması açısından önemlidir.

Zünnûn el-Mısırî hakkında hem yerli hem de yabancı dilde yeterli çalışma bulunmamaktadır. Çalışmamızın ilk amacı bu boşluğu doldurmak iken, ikinci amacımız çağdaş araştırmalardan hareketle Zünnûn el-Mısırî hakkındaki değerlendirmeleri günümüze taşımaktır. Araştırmamızın genelinde ise erken dönemin özelliklerini dikkate alarak Zünnûn el-Mısırî'nin anlayışındaki temel kavramları, belirli kabulleri ve öne sürdüğü iddiaları ortaya koyarak tasavvuf düşüncesini anlamayı amaçlıyoruz.

3. Araştırmanın Yöntemi ve Literatür Değerlendirmesi

Çalışmamızda Zünnûn el-Mısırî'nin anlayışında ön plana çıkan mârifet düşüncesini ve tasavvufun temel meseleleri hakkındaki görüşlerini ele alarak onun tasavvuf anlayışını ortaya koymaya çalıştık. Ele aldığımız konularda Zünnûn'un görüşlerini diğer erken dönem sûfilerinin görüşleriyle mukayese ederek ayırdığı ya da ortak tavır sergilediği fikirleri tespit etmeye gayret ettik. Bununla birlikte Zünnûn el-Mısırî'nin tasavvufî düşüncenin kuruluşundaki konumunu belirleyebilmek için onun kendinden önceki sûfilerden nasıl etkilendiğini ve görüşlerinin kendinden sonraki sûfi ve müelliflere nasıl yansıdığını ortaya koymaya çabaladık.

Çalışmamızda ele alınan konularda en fazla yararlandığımız kaynak İbnü'l-Arabî'nin (ö. 638/1240) *el-Kevkebü'd-dürri fi menâkıb-i Zünnûn el-Mısırî* adlı eseridir. Eser dört bölümden oluşur ve “Zünnûn el-Mısırî'nin Hayatı ve Ruhaniliği” adlı ilk bölümde Zünnûn'un biyografisine dair bilgiler, “Zünnûn'un yolu ve özgün sözlerinden seçmeler adlı ikinci bölümde ise tasavvufun temel meseleleri diyebileceğimiz tevbe, mücadele, zühd gibi 64 farklı konuda Zünnûn'un görüşleri, “Zünnûn'un karşılaştığı velilerin özelliklerine dair ifadeleri ve son bölümde Zünnûn'un İbn Bakuye yoluyla aktarılmış olan söz ve menkıbeleri dâhil olmak üzere eserde toplamda Zünnûn'un 521 cümlesi bulunur. Bununla

birlikte ele alınan bazı konularda Zünnûn'un görüşlerinden sonra o konuyla İbû'l-Arabî'nin de değerlendirmeleri yer alır. Eser Roger Deladrière tarafından tahkik edilerek Fransızcaya çevrilmiştir. Zünnûn'a dair gerek biyografisini gerek görüşlerini içeren pek çok malumatın derlendiği bu kapsamlı eser, çalışmamızın konularını belirleme ve içerik hususunda başvurduğumuz ana kaynaktır diyebiliriz. Eser, Ali Vasfi Kurt tarafından, *Bir Süfinin Portresi: Şeyh-i Ekber'in Kaleminden Zünnûn-ı Mısırî* adıyla Türkçe'ye çevrilmiştir.

Zünnûn'a dair yazılan bir diğer müstakil eser, Süyûtî'nin *el-Meknûn fî menâkıb-i Zünnûn el-Mısırî el-İhmîmî* adlı eseridir. Zünnûn'un menkıbelerinin ele alındığı bu eserde müellif, kendinden önceki müelliflerin aktardığı rivayetleri derlemiştir. Eserde ilk olarak Kuşeyrî ve Sülemî gibi diğer müelliflerin aktardığı rivayetler topluca aktarılırken, Ebû Nuaym el-İsfahânî'nin *Hilyetü'l-evliyâ* eserinden ve Ahmed b. Hüseyin el-Beyhakî'nin *Kitâbü'z-zühd* eserinden aktarılan rivayetler için ayrı başlıklar bulunur. Sonrasında Zünnûn'un duaları ve Halife Mütevekkil ile arasında geçen olaylarla ilgili bölümler yer alır. Son iki bölümde ise Zünnûn el-Mısırî'nin şiirleri ve rivayet ettiği hadisleri aktarılır. Rivayet ettiği hadislerde dâhil olmak üzere eserde Zünnûn'un 402 cümlesi yer almaktadır. Eser, Abdurrahman Hasan Mahmûd tarafından Kahire'de 1992 yılında tahkik edilmiştir.

Bu çalışmada istifade ettiğimiz bir diğer eser ise ilk tasavvuf müelliflerinden olan Ebû Nasr Serrâc'ın *el-Lüma'* adlı eseridir. Serrâc, Cüneyd-i Bağdâdî, Sehl et-Tüsterî gibi bazı sûfileri referans alarak eserini onların görüşleri üzerine bina etmiştir ve Zünnûn el-Mısırî de bu sûfilerden biridir. Serrâc, yaklaşık olarak kırk ayrı mevzuda Zünnûn'un ifadelerini aktarmaktadır. Bu ifadelerin içeriği, haller ve makamlar, Zünnûn'un duaları, kerametleri, diğer sûfilerle yazışmaları gibi tasavvufun birçok alanı ile ilgilidir. Ayrıca Serrâc, itham edilen ve haksızlığa uğrayan sûfiler mevzusunda Zünnûn için ayrı bir başlık açarak onun karşılaştığı haksızlıklardan bahsetmiştir.

Zünnûn el-Mısırî'nin tasavvufî anlayışını ortaya koyabilmek için *el-Lüma'* dışındaki tasavvuf klasiklerinden Kelâbâzî'nin *et-Ta'arruf*'undan, Ebû Tâlib el-Mekkî'nin *Khutü'l-kulûb*'undan, Sülemî'nin *Tabakatü's-sûfiyye*'sinden, Kuşeyrî'nin *er-Risâle*'sinden, Hücvîrî'nin *Keşfü'l-mahcûb*'undan, Gazzâlî'nin *İhyâu 'ulûmi'd-dîn* adlı eserinden, İbnü'l-Cevzî'nin *Sıfatü's-safve*'sinden, Ferîdüddin Attâr'ın *Tezkiretü'l-evliyâ*'sından, Abdurrahman-ı Câmî'nin *Nefehâtü'l-üns* eserinden ve İbnü'l-Mülakkın'ın *Tabakatü'l-evliyâ*'sından Zünnûn'un ifadelerini derleyerek istifade ettik. Bahsettiğimiz bu eserlerde genellikle birbirinin benzeri olan kısıtlı bilgilere ulaşabildik.

Tasavvuf klasiklerinden çalışmamızda en çok yararlandığımız ve Zünnûn'a dair en kapsamlı malumata ulaşabildiğimiz eser ise Ebû Nuaym el-İsfahânî'nin *Hilyetü'l-evliyâ*'sıdır. Ebû Nuaym'ın eserinde, Zünnûn el-Mısırî için ayırdığı kısım oldukça hacimlidir ve en önemlisi de yazar, diğer eserlerde rastlamadığımız, Zünnûn'un pek çok tasavvufî konulardaki ifadelerini, dualarını, şiirlerini ve kıssalarını aktarmaktadır. *Hilyetü'l-evliyâ*'dan sonra istifade ettiğimiz bir diğer kapsamlı eser ise İbn Hamîs'in *Menâkıbü'l-ebrâr fî mehâsini'l-ahyâr* adlı eseridir. İbn Hamîs bu eserinde, Zünnûn'a dair 150'den fazla çeşitli konularda rivayetler, menkıbeler aktarır.

Çağdaş dönem literatüründen Zünnûn el-Mısrî ile ilgili istifade ettiğimiz çalışmalar ise şu şekildedir:

Bir Süfînin Portresi: Zünnûn-ı Mısrî için uzunca bir giriş bölümü yazan Roger Deladrière özellikle Zünnûn'un biyografisi sadedinde en çok istifade ettiğimiz yazar olmuştur. Yazar bu bölümde Zünnûn'un kişiliği, şeyhleri, izlediği yol gibi biyografik bilgilere yer vermiş ve Zünnûn'a dair rivayetlerin bulunduğu kaynakları değerlendirmiştir. Bir diğer yazar Michael Ebstein, “Dû l-Nûn al-Mısrî and Early Islamic Mysticism” başlıklı makalesinde ilk olarak Zünnûn el-Mısrî'nin kısaca biyografisine yer vermiş ve Zünnûn'un öğretilerinin takip edilebileceği tasavvufun farklı konularındaki ifadelerini incelemiştir. Michael Ebstein makalesinde, tasavvuf metinlerinde anlatılan Zünnûn el-Mısrî ile tasavvuf dışı metinlerde anlatılan Zünnûn biyografileri arasında birtakım farklılıkların olduğunu ve tasavvuf metinlerinde çizilen Zünnûn portresinde onun olumsuz özelliklerine yer verilmediğini iddia eder. Ebstein'e göre tasavvuf metinlerinde Zünnûn zahit olarak nitelenirken tasavvuf dışı metinlerde ökültist olarak nitelenir. Aynı şekilde Mohammed Rustom da “The Sufi Teachings of Dhu'l-Nun” başlıklı makalesinde, Michael Ebstein gibi kısaca Zünnûn'u tanıtır ve sıdk, ihlâs, fakr gibi bazı tasavvuf mevzularında Zünnûn'un görüşlerini ele alır. Louis Massignon ise *Essays on the Origins of the Technical Language of Islamic Mysticism* adlı eserinde Zünnûn el-Mısrî için ayrı bir başlık açarak Zünnûn'u tanıtır ve öğretilerini değerlendirir. Bir diğer yazar Reynold A. Nicholson, “Tasavvufun Kaynağı ve Gelişimi Üzerine Tarihi Bir Araştırma”, başlıklı makalesinde Zünnûn'u teosofik tasavvufun kurucusu olarak niteler ve Zünnûn el-Mısrî'nin tasavvufî görüşlerinden bahsederek, ökültist yönüne dair bilgiler aktarır. Son olarak Gerhard Böwering ise, “Zulme Uğrayan ve İlhâdla Suçlanan İlk Süfîler, adlı makalede, Zünnûn'u haksızlığa uğraması ve itham edilmesi yönüyle ele alarak, onun hem döneminin âlimleri hem de devlet yöneticileri ile yaşadığı sorunları aktarır.

Zünnûn'a dair yapılan Türkçe çalışmalardan ise Zünnûn hakkında genel bir kanaat oluşturmamızı sağlayan Ahmet Suphi Furat'ın *İslam Ansiklopedisi*'ndeki “Zünnûn” maddesinden ve *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*'ndeki (DİA) “Zünnûn el-Mısrî” maddesinden çalışmamızda yol gösterici olması bakımından istifade ettik. Bu maddelerde, Zünnûn'un hayatına ilişkin önemli bilgi ve hadiseler yer verildikten sonra ön plana çıkan tasavvufî görüşleri ve nisbet edilen eserlerin isimleri aktarılır. Bunun dışında istifade edebileceğimiz Zünnûn el-Mısrî'ye ait müstakil Türkçe bir çalışmaya rastlamadık.

Zünnûn hakkında yapılan diğer çalışmalardan biri, Mahmûd el-Hindî *Zünnûn el-Mısrî: et-Tefsîrû'l-irfânî li'l-Kur'ânî'l-Kerîm* (Kahire 2007) eseridir. Mahmûd el-Hindî, bu eserinde ilk olarak Zünnûn el-Mısrî'nin ismi, nesebi, ailesi, doğumu, vefatı, hocaları ve talebeleri gibi biyografisine dair bilgiler aktararak onun çağdaşı olan mutasavvıflardan ayrılan yönlerinden bahseder. Ardından Zünnûn el-Mısrî'ye nisbet edilen eserleri ele alır ve kısaca bazı görüşlerinden bahseder. Sonrasında ise Zünnûn ayet yorumlarını derleyerek toplamda 61 farklı surede, farklı 139 ayete dair Zünnûn'un yorumlarını aktarır. Farklı konulardaki ayetlerin içeriği ise ekseriyetle yâkin, şükür, zikir, sabır, muhabbet, sıdk, tevekkül, üns ve ihlâs gibi tasavvufî haller ve makamlar hakkındadır.

Bir diğ er eser ise Muhammed Fevk  Hacc c'a ait * ahsiyy tun s f yye: el-imam el-Cüneyd - Zünnûn el-Mısırî – el- mam el-Gazz li*, (Kahire: Camiat 'l-Ezher, 1978) adlı eseridir. Muhammed Fevk  Hacc c eserinde Cüneyd-i Bağ d d , Zünnûn el-Mısırî ve Gazz li olmak üzere    ayrı kişinin biyografisini ve g r   lerini ele alır. Eserin ikinci bölümü Zünnûn el-Mısırî'ye dairedir ve bu bölümde müellif, Allah'a ula  tran yollar, makamların açıklanması, hallerin izahı, varlık hakkında düşünme, hul l n reddi, vecd ve semâ, m arifet hakkındaki sözler, bazı ilim ehlini ele tirmesi, iddiadan kaçınma, mel metili e benzer yönleri, Zünnûn'un mihnesi, hadis ilmindeki konumu, kerametlerinden örnekler, vefatı ve Müslümanların onun hakkındaki değerlendirmeleri adlı başlıklarla Zünnûn'a dair bilgiler aktarmaktadır. Eserdeki rivayetler hem Sülemî'nin *Tabakatü's-s f yye*,  bn 'l-Cevzî'nin *Sıfatu's-safve* ve Ebû Nuaym el- sf h n 'nin *Hilyetü'l-evliyâ's * gibi tasavvuf tabakatlarından hem de Hat b el-Bağ d d 'nin *Tarihu'l-Bağ dad* eseri gibi tasavvuf dışı kaynakalardan derlenmiştir. Bununla birlikte Muhammed Fevki Haccac eserdeki bazı meselelerde Nicholson'ın Zünnûn hakkındaki değerlendirmelerine de yer vermektedir.

Bununla birlikte Ebu Dayf el-Meden  *Zünnûn el-Mısırî ve'l-edeb 's-sûfî* (Beyrut 1973), Abd lhal m Mahmûd *el- lim 'l- bid el- ar f bi'll h Zünnûn el-Mısırî* (Kahire 1973), Cev d Nurbah  *Zünnûn-i Mısırî: ez Me  h r-i d ni mend n ve s fiy n-  Mısır* (London 1999) Zünnûn hakkında yapılan çalışmalardır.

BİRİNCİ BÖLÜM

ANA HATLARIYLA ZÜNNÜN el-MİSRÎ'NİN BİYOGRAFİSİ

1.1 Doğumu, İsmi, Nisbesi, Ailesi

Zünnûn el-Mısrî, hayatı hakkında yeterince ayrıntılı bilgiye sahip olmadığımız ilk dönem sûfîlerinden biridir. Tam ismi, Zünnûn Ebü'l-Feyz Sevbân b. İbrahim el-Mısrî el-İhmîmî şeklinde belirtilen Zünnûn el-Mısrî'nin künyesi Ebu'l-Feyz ya da Ebu'l-Feyyaz, nisbesi ise Mısrî olarak ifade edilebilir.¹ Ayrıca tasavvuf klasiklerinde Feyz b. İbrahim, Sevban b. İbrahim, Sevban, Feyz gibi isimlerle de anılmaktadır.² Zünnûn'un doğum tarihi hakkında net bir bilgi bulunmamakla birlikte klasik kaynaklarda yaklaşık olarak 155/772 yılında doğduğu belirtilmektedir.³ Eserlerde, ışıık saçan bir bayrak, herkesçe kabul gören bilge,⁴ tasavvufta emsalinden üstün, tahkik ve keramet gemisi, velayette şeref hazinesi⁵ gibi Zünnûn'a dair övgü içeren ifadelere sıkça rastlamaktayız.

Ferîdüddin Attâr (ö. 618/1221), Zünnûn ismiyle şöhret bulan Zünnûn el-Mısrî'nin, “balıkçı” manasındaki bu lakabını yaşadığı bir hadiseden sonra aldığını anlatmaktadır. Zünnûn el-Mısrî'nin yolculuk yaptığı gemide bir tüccarın mücevheri kaybolmuştur. Bunun üzerine gemidekiler kendisinden şüphelenmiş ve mücevheri onun çaldığını iddia ederek eziyet etmiş, ithamlarda bulunmuşlardır. Bu duruma karşılık olarak “Sen bilirsin Rabbim” diyen Zünnûn'un sözlerinin ardından suyun üzerinde ağzında mücevher olan birçok balık ortaya çıkmıştır. Zünnûn da o mücevherlerden birini alarak gemidekilere vermiştir. Yaşanan bu olay sonrasında gemidekiler yapmış oldukları ithamlardan dolayı pişmanlık duyarak Zünnûn'dan özür dilemiş ve bu hadiseden sonra Zünnûn el-Mısrî “Zünnûn” olarak anılmıştır.⁶ Ancak bahsi geçen bu kıssa başka kaynaklarda daha farklı şekilde geçmektedir. Diğer rivayete göre, Zünnûn'un yolculuk yaptığı gemide hırsızlıkla suçlanan ve eziyet gören kendisi değil, orada bulunan bir gençtir ve gencin sözleri üzerine denizden balıklar çıkmıştır.⁷ Diğer yandan “zünnûn” isminin balık sahibi adam

¹ Sülemî, *Tabakâtü's-sûfiyye: İlk Zâhid ve Sûfîler*, çev. Abdurrezzak Tek, Bursa, Bursa Akademi, 2018, s. 7; Ahmet Suphi Fırat, “Zünnûn” *İslam Ansiklopedisi*, Ankara: Kültür ve Turizm Bakanlığı, 1986, c.13, s. 655-656; Necdet Tosun, “Zünnûn el-Mısrî, *DİA*, İstanbul, 2013, c. 44, s. 575-576.

² Sülemî, *Tabakâtü's-sûfiyye: İlk Zâhid ve Sûfîler*, çev. Abdurrezzak Tek, Bursa, Bursa Akademi, 2018, s. 12; Ebü'l-Ferec İbnü'l-Cevzî, *Sıfatü's-safve*, thk. Mahmûd Fâhûrî, Dâru'l-ma'rife, c. IV, s. 315; Hücvîrî, *Keşfü'l-mahcûb: Hakikat Bilgisi*, çev. Süleyman Uludağ, İstanbul, Dergâh Yay., 2014, s. 167; Abdülkerîm Kuşeyrî, *Risâletü'l-kuşeyriyye: Kuşeyri Risalesi*, çev. Süleyman Uludağ, İstanbul, Dergâh Yay., 2014, s. 97.

³ Rustom, Mohammed, “The Sufi Teachings of Dhu'l-Nun”, *Sacred Web: A Journal of Tradition and Modernity*, sy. 24, Vancouver (2010), University of British Columbia Press, s. 69-79.

⁴ Ebû Nuaym el-İsfahânî, *Hilyetü'l-evliyâ ve tabakâtü'l-asfiyâ: Allah Dostlarının Dünyası*, çev. Hüseyin Yıldız ve Hasan Yıldız, İstanbul, Ocak Yay., 2015, I-XII, c.VII, s. 433. (Bu eser bundan sonra *Hilyetü'l-evliyâ* adıyla kısaltılacaktır.)

⁵ Hücvîrî, *Keşfü'l-mahcûb: Hakikat Bilgisi*, s. 167.

⁶ Ferîdüddin Attâr, *Evliya Tezkireleri: Tezkiretü'l-evliyâ*, çev. Süleyman Uludağ, İstanbul, Kabalcı Yay., 2015, s. 155-156

⁷ Kuşeyrî, *Risâletü'l-kuşeyriyye*, s. 517; a. mlf., *Kuşeyri Risâlesi*, s. 448; Ebû Nuaym, *Hilyetü'l-evliyâ*, c.VII, s. 489.

manasında olduğunu belirten çağdaş araştırmacı Roger Deladrière ise bu ismin Kur'ân'da adı geçen Hz. Yûnus'un adı olduğunu ve lakap olarak kullandığını ifade eder.⁸

Zünnûn el-Mısırî'nin ailesi hakkında da yeterli bir bilgi bulunmadığını söylemek mümkündür. Annesine dair herhangi bir malumata rastlamadığımız Zünnûn el-Mısırî'nin babasının isminin Ahmed ya da İbrahim olabileceği belirtilmekle birlikte, çoğu kaynakta İbrahim ismi teyid edilmektedir. Ayrıca Nûbe asıllı şeklinde ifade edilen babası İbrahim'in, İshâk b. Muhammed el-Ensârî'nin azadlı kölesi olduğu da aktarılmaktadır.⁹ Bununla birlikte Zünnûn'un kardeşlerinin ismini Sülemî, Zülkifl, Abdulhâlık ve Abdulbârî şeklinde belirtirken, diğer yandan İbnü'l-Cevzî, Zülkifl, Abdulbârî ve el-Humeysa olarak belirtir.¹⁰ Câmî ise onun kardeşlerinden birinin adını Zülkifl olarak vermekle beraber, kardeşinin adının Meymûn, lakabının Zülkifl olması ihtimalinden de bahseder.¹¹ Michael Ebstein'in aktardığı rivayete göre ise Zünnûn el-Mısırî, Allah'a tutkulu aşkıyla bilinen ve bu yüzden mecnuna dönen âbide bir kadın olan Meymûne es-Sevde ile evlenmiştir. Ancak yazar, bunun gerçek olmadığı kanaatindedir. Çünkü kaynaklarda Zünnûn'un bu özellikte farklı âbide kadınlarla karşılaştığı anlatılmaktadır.¹²

1.2 İlk Gençlik Yılları ve Tahsil Hayatı

Zünnûn el-Mısırî'nin çocukluk ve gençlik yılları hakkındaki malumatın neredeyse yok denilecek kadar az olduğu dikkat çekmektedir. Roger Deladrière, İbn Hamîs'in *Menâkıbü'l-ibrâr* eserine eklenmiş olan bir kısımda, Zünnûn'un hidayete ermeden önceki dönemde halkın yolunu kesen bir kişi olduğunu ve padişah tarafından arandığı bilgisini aktarır. Ancak yazar, bu bilginin doğru olmadığı ve muhtemelen bir başka kişi ile karıştırıldığı kanaatindedir. Ebû Nuaym'ın aktardığı rivayete göre Zünnûn duasında şöyle der: “Rabbim ömrümü sana karşı gaflet içinde geçirdim. Gençliğimi de senden uzak durmanın sarhoşluğu içinde tükettim. Cehaletimden dolayı aldanmışlık içinde seni öfkeli edeceğim yollara girmeme rağmen sen himayeni benden eksik etmedin.” Zünnûn'un bu ifadesinden yola çıkılarak gençliğinde yanlış ya da haram işlerle meşgul olduğu düşünülebilir, ancak Zünnûn el-Mısırî'nin ifadesi ve onun hakkında edindiğimiz malumat böyle bir bilgiyi teyit etmek için yeterli değildir. Zünnûn gaflet içinde olduğunu söylerken tasavvufî bir yaşantı içerisinde olmadığını kastediyor olabilir.

Michael Ebstein'in belirttiğine göre Mısır'da doğmuş olan Zünnûn el-Mısırî'nin, Fustat'a manevi eğitim amacıyla yolculuk yaptığı düşünülmektedir. Ancak Fustat'a ne zaman gittiği ve oradaki eğitimini ne kadar sürdürdüğü bilinmemektedir.¹³ Roger Deladrière de aynı şekilde Zünnûn'un biyografisi ve bilhassa gençliği hakkındaki bilgilerin oldukça kısıtlı olduğunu dile getirir. Bunun sebebini ise Zünnûn'un özel hayatı ve manevi

⁸ Roger Deladrière, *Bir Süfînin Portresi: Zünnûn-ı Mısırî, Giriş Bölümü*, s. 32.

⁹ Sülemî, *Tabakâtü's-süfîyye: İlk Zâhid ve Süfîler*, s.12; Michael Ebstein, “Dü l-Nûn al-Mısrî and Early Islamic Mysticism”, s. 563; İbnü'l-Arabî, *Bir Süfînin Portresi: Zünnûn-ı Mısırî*, çev. Ali Vasfî Kurt, İstanbul, Gelenek Yay., 2015, s. 67.

¹⁰ İbnü'l-Arabî, *Bir Süfînin Portresi: Zünnûn-ı Mısırî*, s. 67.

¹¹ Abdurrahman Câmî, *Nefehâtü'l-üns: Evliyâ Menâkıbeleri*, çev. Abdulkadir Akçiçek, İstanbul, Huzur Yay., 2016, s. 119.

¹² Michael Ebstein, “Dü l-Nûn al-Mısrî and Early Islamic Mysticism”, s. 569.

¹³ Michael Ebstein, “Dü l-Nûn al-Mısrî and Early Islamic Mysticism”, s. 563.

yaşamına dair olayları anlattığında tarih bilgisi vermemesinden kaynaklandığını ifade eder. Roger Deladrière, Zünnûn'un hadis ehlinden olduğu ve bizzat Leys b. Sa'd (ö. 175/791), Mâlik b. Enes (ö. 179/795) ve Fudayl b. İyâz (ö. 187/703) gibi meşhur âlimlerden hadis naklettiği konusunda müelliflerin çoğunun ittifak ettiğini söyler.

Zünnûn'un hadis ehlinden olduğunu belirten İbnü'l-Arabî, Dârekutnî'ye (ö. 385/ 995) Zünnûn'un hadisleri hakkında sorulduğunu ve onun da şöyle cevapladığını aktarmaktadır: “Ona (Zünnûn'a) kadar olan isnad sahih olduğu takdirde, onun hadisleri gerçekten sağlamdır. Çünkü o sikadır.”¹⁴ Bu rivayeti dikkate aldığımızda Zünnûn'un hadisle iştigal etmiş olabileceği düşünülebilir fakat İbnü'l-Arabî'nin aktardığı bir başka rivayette Zünnûn, İslâmî ilimlerin geldiği noktayı serdederken hadis ilmiyle ilgili meşguliyetine dair de çekincesini ifade eder ve bu ifadede, çoğunlukla herhangi bir ilimle uğraşırken o ilmin gereklerini yerine getirmekten kaynaklanan bir adab ve erkân eksikliğine vurgu yaptığı görülmektedir. Daha doğru bir ifadeyle bir ilimle iştigal etmek, kişide ahlaki anlamda bir yozlaşmaya neden oluyorsa bu eylem gerçek bir ilim faaliyeti değildir. Rivayete göre Zünnûn şöyle der:

“Hadis ilminin bir ricâli vardır. Hadis ilmi dinin rükünlerinden de olsa benim hadisle ilgilenmeme engel olan kendimle bir uğraşım var. Ehl-i hadis ve ehl-i fıkıh arasına bir eksiklik girmemiş olsaydı, çağlarındaki insanların en değerlileri olurlardı. Fakat bilgilerini ehl-i dünya için tükettiler. Dünya düşkünleri onları perdeledi ve onlara büyüklük taslamaya kalktılar, onları kibirli bir konuma oturttular. Ehl-i ilmin ve cepleri dolu Kur'an hafızlarının hırslarını ve ehl-i dünya katındaki değerini görünce, dünya ile fitneye düştüler. Çünkü bu topluluk Allah katında değerli olan bu ilimleriyle dünyalık talep ettiler ve ilmi, dünyalık avlamak için bir kapan olarak gördüler. Bu ne kötü bir şeydir. Kendisiyle ancak kalıcı olanın talep edileceği bir şeyle, gidici olanı elde ettiler. Ey Allah'ım bizi bunlardan kılma. Eğer onlar Rablerinin kapısından hiç ayrılmamış olsalardı elbette ki Allah onlara yeterdi ve onları yüceltirdi. Fakat onlar mahlûkatla yetinerek onlara başvurdular. Bu sebeple Allah, onlara insanları vekil kılarak onları rezil rüsvey etti. Eğer onlar yalnız Allah'tan umutlu olsalardı, O'nun gayrısı olan hiçbir kimseden umutlanmazlardı. Eğer onlar yalnız Allah'tan korkmuş olsalardı, O'nun gayrısı olan hiçbir kimseden korkmazlardı. Eğer onlar Allah ile yetinmiş olsalardı hiçbir zaman rezil rüsvey olmazlardı. Hiç şüphesiz onlar bilgi sahibi olduktan sonra cehalete, gerçek zenginlikle birlikte fakirliğe düşmüşlerdir. Yüceldikten sonra rezil rüsvey olmuşlardır. Allah onları özgür kıldıktan sonra ehl-i dünyanın kulu kölesi oldular. Dünya bağımlılarının kadehinden aldıkları bir yudum, onların akıllarını başlarından aldı. Çünkü bilgi, dinin silahıdır. Onunla dünya talep edildiğinde sana hiçbir fayda vermez.”¹⁵

Roger Deladrière'in belirttiğine göre Zünnûn'un hadis tahsili dışında sadece Şakırân (Şükrân) b. Ali el-Âbid'den (ö. 186/802) ilim öğrenmek amacıyla Kayrevan'a gittiği ve diğer üstadı Fâtıma en-Nîşâbûrî (ö. 223/838) ile Mekke'de karşılaştığı bilinmektedir. Yazar, Zünnûn'un gençliği hakkında ise tevbe ederek manevi yolculuğuna başlamadan önce başıboş yaşayan biri olduğu dışında herhangi bir malumat bulunmadığına dikkat

¹⁴ İbnü'l-Arabî, *Bir Süfînin Portresi: Zünnûn-i Mısri*, s. 76-77.

¹⁵ İbnü'l-Arabî, *Bir Süfînin Portresi: Zünnûn-i Mısri*, s. 77-78.

çeker. Bunun dışında ise Gazzâlî ve İbn Hamîs'in aktardığı iki bilgiye yer veren Roger Deladrière, bu bilgilerin gerçek olmadığı kanaatindedir. Gazzâlî'nin aktardığına göre, başlangıçta balıkçı olan Zünnûn el-Mısırî, sonrasında kızı, dua ve ibadet eden balıkları yemek istemediği için balıkçılığı bırakmıştır. İbn Hamîs'in aktardığı ve yazarın birçok nüshada bulunmadığını belirttiği bilgiye göre ise Zünnûn, tevbe etmeden önce halkın yolunu kesen ve padişah tarafından aranmakta olan bir soyguncu kimliğindedir. Roger Deladrière buradaki soyguncu karakterinin, farklı bir kişi olabileceği düşüncesindedir.

Netice itibariyle Zünnûn el-Mısırî'nin hadis ilmi tahsil ettiğini ve ilim talebi amacıyla Kayrevan ve Mekke gibi farklı bölgelere seyahat ettiğini tesbit etmekteyiz. Ancak ulaştığımız bilgiler Zünnûn el-Mısırî'nin tahsil hayatında geçirdiği süreçleri kronolojik ve ayrıntılı şekilde ele almak için yeterli değildir. Zünnûn'un ilk tahsilini kimden ve ne zaman aldığı, sülûk sürecindeki müşşidin kim olduğu gibi soruların cevapları belirsizdir.

1.3 Zünnûn'a Yönelik İthamlar ve Yaşadığı Sıkıntılar

Tasavvufun teşekkülünde ve ilmi disiplinler arasında yer alma sürecinde, bir diğer ifadeyle kimlik bulma çabasında sûfiler çeşitli sorunlarla karşılaşmışlardır. Sünnî tasavvufun teşekkülünün temelinde iki ana düşünce bulunmaktadır. Biri, sûfilerin iman-amel irtibatını sağlamak amacıyla aşırı zühd anlayışına karşı eleştirel bir tavır içerisinde olmaları ve iman-amel irtibatını sağlayan temel unsurun ahlâk olduğunu savunmalarıdır. Bir diğer düşünce ise nübüvvetin otoritesini koruyarak velâyet düşüncesini savunmaktır. Sûfiler, iman-amel ilişkisi hakkındaki görüşleri neticesinde nübüvvet ve velâyet arasındaki irtibata yönelerek velâyetin nübüvvet açısından bir sorun teşkil etmeyeceği görüşünü desteklediler. Bu anlamda peygambere uymayı, velâyetin temel şartlarından saydılar. Fakat bu düşünce onların Mu'tezile, fakihler, Şîa ve ibâhi eğilimler gibi farklı gruplarla sorun yaşamalarına neden oldu.¹⁶

Sûfilerin kendi dışındaki gruplarla sorun yaşamasının bir diğer sebebi ise nefis terbiyesi için bir eğitim sürecinin gerekliliğini savunmaları ve nefis terbiyesi vesilesiyle yaşadıkları manevi tecrübeler neticesinde dile getirdikleri söylemlerdir. Bu söylemler sûfilerin bilhassa fıkıh ve kelam âlimlerinin tepkisiyle karşılaşmalarına sebep olmuştur. Aslında nefis terbiyesi sadece sûfilerin gerekli gördüğü bir ilke değildi, diğer ilim ehli de böyle bir eğitimin gerekliliğini kabul etmekteydi. Asıl sorun, sûfilerin nefis terbiyesi sonucundaki düşünceleri ve tasavvufi bilgiyi diğer bilgilere kıyasla en üst seviyede görmeleriydi. Tevbe ederek yaşadıkları hayattan ve toplumun genelinden kendini ayıştıran sûfiler, toplumun eleştirilerine maruz kalmıştır. Çeşitli riyâzetleri ile toplumdan ayrışan sûfiler, görüşlerini avam-havas gibi farklı tasniflerle ifade etmeye başladılar. Bu alışılmamış görüş ve tavırları yani tasavvufi bilgiyi diğer bilgi türlerinden üstün görmeleri toplumun onlardan uzaklaşmasına yol açtı ve diğer ilim ehlinin ithamlarına sebep oldu.¹⁷

¹⁶ Hacı Bayram Başer, *Şeriat ve Hakikat: Tasavvufun Teşekkül Süreci*, İstanbul, Klasik Yay., s. 13.

¹⁷ Gerhard Böwering, "Zulme Uğrayan ve İlâhla Suçlanan İlk Sûfiler", çev. Abdürrezzak Tek, *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 2003, c.XII, sayı:2, s. 371.

Tasavvuf klasiklerinde pek çok sûfinin hayatında karşılaştığını gördüğümüz bu tür sorunlar aslında tasavvufun kimlik bulma çabasına işaret eden ve hakikat-şariat ilişkisi sorunuyla ilgili olan bir durumdur. Bu ilişkinin tesis edilmesinde ise söylemler son derece önemliydi ve bazı sûfiler söylemleri sebebiyle aşırı tepkiyle karşılanmış, yurtlarından kovulmuş, hapsedilmiş ve çeşitli problemlerle karşı karşıya kalmıştır. Kaynaklarda rastladığımız bu tür hadiseler, tasavvufun bir ilim diline kavuşmasının ve diğer din ilimlerinin yanında bir kimliğe kavuşmasının ne kadar zorunlu olduğunu gösteren örnekler olarak değerlendirilebilir.

Sûfilerin toplumun geneliyle ve diğer din adamlarıyla muhalif olmaları neticesinde farklı ithamlara ve işkencelere maruz kaldığına dair çok sayıda örnek bulunmaktadır. Sülemî, Miḥenü's-sûfiyye adlı eserinde bu tür sûfi örneklerini aktarmaktadır. Bu sûfilerden Ebû Süleyman ed-Dârânî (ö.215/830), melekleri gördüğü ve konuştuğu iddia edildiği için itham edilerek Suriye'den çıkmak zorunda bırakılmış, Bâyezîd-i Bistâmî (ö. 234/848) ise "Ben Nebi a.s gibi miraca çıktım" diyerek peygamberlerinkine benzer bir mirac tecrübesi yaşadığını anlattığı için memleketi Bistam'dan kovulmuş ve iki sene Mekke'de yaşamıştır. Ahmed b. Ebü'l-Havârî (ö. 246/860) evliya'yı nebilerden daha üstün gördüğü iddia edildiği için Şam'dan ayrılmak zorunda kalmış, Sehl et-Tüsterî (ö. 283/896) ise melekler, cinler ve şeytanlarla konuştuğu iddia edildiği için memleketinden çıkmak zorunda kalmış ve Basra'ya gitmiştir. Ebû Bekir eş-Şiblî (ö. 334/949) ise davranışları ve ifadeleri sebebiyle delirdiği düşünülerek tımarhaneye kapatılmıştır.¹⁸ Benzer motifleri içeren bu tür sûfi menkıbelerine dair çok sayıda örnek bulunabilir. Bu örneklerden biri de Zünnûn el-Mısrî'dir.

Zünnûn el-Mısrî, hem döneminin devlet yöneticileriyle hem de içlerinde Abdullah b. Abdülhakem'in de bulunduğu Mâlikî âlimleriyle sorun yaşamıştır. Mısırlı Mâlikî âlimler tarafından tepki görmesinin sebebi, toplumsal ve dini-kültürel bağlamda duyulmamış olan, tasavvufu birlikte İslam düşüncesine dahil olmuş temalardan bahsetmesi ve yaşadığı mânevî tecrübelerini çevresindekilere alenen aktarmasıdır.¹⁹ Bununla birlikte Roger Deladrière, hallerin dereceleri, velâyet ehlinin makamları, hikmet gibi mevzulardan bahsettiği için eleştirildiğine dair rivayetlerden bahsederken, Knysh ise tam olarak Zünnûn'un hangi mevzu ya da ifadesi sebebiyle tepki çektiğinin bilinmediğini ifade eder.²⁰

Zünnûn el-Mısrî, Mu'tezile âlimleri tarafından ise Kur'an'ın yaratılmamış olduğu görüşünü benimsediği için eleştirilmiş ve 228/843'de yaşanan mihne olayında karşılaştığı baskılar sonucunda Mısır'dan ayrılmak zorunda kalmıştır.²¹ Çalışmasında bu hadiseyi ele alan Michael Ebstein, kaynaklarda rastladığımızın aksine farklı bir iddiada bulunmaktadır. Mihne olayında Kur'an'ın yaratılmış olduğu görüşünü kabul etmeyenlere

¹⁸ Sülemî, Tarihü's-sufiyye bi-zeylihi Miḥanü's-sufiyye, thk. Muhammed Edib el-Cadir, Dımaşk, Dâru Ninevâ, 2015, s. 21-31.

¹⁹ Sülemî, Tarihü's-sufiyye bi-zeylihi Miḥanü's-sufiyye, thk. Muhammed Edib el-Cadir, Dımaşk, Dâru Ninevâ, 2015, s. 23;; Gerhard Böwering, "Zulme Uğrayan ve İlḥâdla Suçlanan İlk Sûfiler, s. 374.

²⁰ Roger Deladrière, *Bir Sûfinin Portresi: Zünnûn-ı Mısrî*, Giriş Bölümü, s. 30; Alexander Knysh, *Tasavvuf Tarihi*, çev. İhsan Durdu, İstanbul, Ufuk Yay., 2011, s. 48.

²¹ Gerhard Böwering, "Zulme Uğrayan ve İlḥâdla Suçlanan İlk Sûfiler, s. 374.

karşı sert önlemler alındığını ve böyle kişilerin tutuklandığını belirten Michael Ebstein, Zünnûn'un bu olayda diğer din adamları gibi Mısır'dan ayrıldığını kabul eder. Ancak ona göre Zünnûn, Mısır'dan ayrıldıktan sonra geri dönmeyi tercih etmiş ve diğer din adamlarının aksine döneminin devlet doktrinini yani Kur'an'ın yaratıldığı görüşünü kabul etmede istekli davranmıştır. Bu anlattıklarının tasavvuf kaynaklarında yer almadığına dikkat çeken yazar, bu durumun Zünnûn için utanç verici bir vâkıa olması sebebiyle tasavvuf eserlerinde bulunmadığını iddia etmektedir.²²

Zünnûn'un ithamlara maruz kaldığını belirten Kuşeyrî ve Serrâc gibi klasik eser müellifleri ise karşılaştığı sorunları ele almaktan ziyade Zünnûn ve Halife Mütevekkil arasında geçen hadiseyi aktarır. Karşılaştığı sorunlar neticesinde Mısır'dan ayrılan Zünnûn, bir süre sonra tekrar Mısır'a döner. Ancak bu defa da sohbetleri neticesinde zındıklıkla suçlanarak Halife Mütevekkil'e şikâyet edilir.²³ Zincire vurularak Mısır'dan Bağdat'a getirilen Zünnûn, 244/858 yılında Mütevekkil'in huzuruna getirilerek sorguya çekilir. Zünnûn el-Mısırî'nin sözlerinden etkilenen Halife Mütevekkil, ona ikramlardan bulunarak kendisine ders vermesini ve seyahatlerinde karşılaştığı velileri ve menkıbeleri anlatmasını ister. Özgürlüğüne kavuşan Zünnûn el-Mısırî tekrar Mısır'a geri döner. Bu olaydan sonra Halife Mütevekkil'in takvâlî insanlardan bahsedildiğinde Zünnûn'u andığı ve ağladığı rivayet edilir.²⁴

Zünnûn el-Mısırî Bağdat'a götürüldüğü esnada yanından geçen bir su sâkîsi için "Bu sultanın sucusu mudur?" diye sorar. Halkın sucusu olduğu cevabını alınca, ondan su alır ve bunun karşılığında su sâkîsine bir dinar vermek istediğinde ise su sâkîsi "Sen esirsin, senden para almak, ağırbaşlı ve onurlu kişiye yakışmaz" diyerek parayı kabul etmez. Bunun üzerine Zünnûn, "Zerafet bununla kemale ermiştir" der. Sonrasında orada bulunan yaşlı bir kadın Zünnûn el-Mısırî'ye, "Ey şeyh! Sende gördüğüm bu zeka ve zerafeti niçin sana ilham olunan bu halden kurtulmak için kullanmıyorsun?" diye sorar. Zünnûn'un "Ben zulme uğramış biriyim" cevabının üzerine ise kadın şöyle der: "Öyleyse şimdi şu nasihatleri benden kabul et. Şu adamın huzuruna çıktığında asla onun heybetine kapılma. Onu kendinden de üstün görme. Çünkü ikiniz de aynı damladan aynı çamur parçasındasınız. O ancak senin muhtaç olduğuna muhtaç birisidir. Davanda ister haklı ol, ister töhmet altında bulun asla kendini savunarak haksız duruma düşme." Ardından Zünnûn, niçin kendimi savunmayayım diye sorduğunda ise yaşlı kadın şu cevabı verir: "Eğer onun heybetine kapılarak alttan alırsan, gücünü üzerinde denemeye kalkar. Şayet kendini savunmaya kalkarsan bu da ancak senin suçlanmanı haklı çıkarır. Çünkü bu şekilde davranarak senin hakkındaki bilgisinde Allah'ı haksız yere yalanlamış ve hayrete düşürmüş olursun. Eğer gerçekten suçlu değil de beri isen, yalnız Allah'tan sana yardım etmesini iste. Asla kendine kendinle yardım etmeye kalkma ki Allah seni nefsinle baş başa bırakmasın." Yaşlı kadınla aralarında geçen bu diyalog sonrasında halifenin huzuruna çıkan Zünnûn, halifeye selam verdikten sonra halifenin "Hakkındaki iddialar için ne diyeceksin" sorusuna cevap vermez. Halife, neden konuşmadığını sorduğunda ise

²² Michael Ebstein, "Dü l-Nûn al-Mısırî and Early Islamic Mysticism", s. 564-565.

²³ Kuşeyrî, *Risâletü'l-kuşeyriyye*, s. 48-49; a. mlf., *Kuşeyrî Risâlesi*, s. 97; Ebû Nasr es-Serrâc, *İslam Tasavvufu*, çev. Hasan Kamil Yılmaz, İstanbul, Erkam Yay., 2016, s. 477.

²⁴ İbnü'l-Arabî, *Bir Süfînin Portresi: Zünnûn-i Mısırî*, s. 82; Roger Deladrière, a.g.e, *Giriş Bölümü*, s. 29.

şöyle cevap verir: “Ey müminlerin emîri! Eğer, hayır dersem, iddia ettikleri konuda Müslümanları yalanlamış olacağım. Eğer evet dersem kendi kendimi öyle bir şeyle yalanlamış olacağım ki, Allah bende böyle bir şeyi bilmiyor. Dilediğini yap! Çünkü artık ben nefsimin de yardımcısı değilim.” Bu ifadelerinin ardından halife, Zünnûn’un hakkındaki iddiaların doğru olmadığına inanır ve onu serbest bırakarak kendisine nasihat vermesini ister. Zünnûn ise halifeye şöyle der: “Ey müminlerin emîri! Yaradanın Allah olduğunu, itaatkâr olduğu halde cenneti, isyankâr olduğu takdirde cehennemi kendisi için yarattığını bilen bir adam, ne benim suçlanmış olduğum gibi bir bid‘at içinde ne de sizin gibi tasasız bir konumda olur.” Menkıbeye göre Zünnûn serbest bırakılınca hemen yaşlı kadının yanına giderek ona öğrettiği bilgiyi nereden öğrendiğini sorar. Kadın ise “Hüdhüd’ün Davud’un oğlu Süleyman’a hitap ederken söylediklerinden” cevabını verir. Ardından Zünnûn kadından kendisi için dua etmesini ister ve kadın, “Hadi yürü! Allah seni Müslüman yapsın” der. İbnü’l-Arabî’nin yorumuna göre yaşlı kadın sözleriyle, “Ben senin henüz bilmediğin bir şey öğrendim ve sana Sebe hakkında sağlam bir haber getirdim” (Neml 27/22) ayetine işaret etmiştir.²⁵

Zünnûn el-Mısırî’nin devlet yöneticileri ile ilişkisine dair ele alabileceğimiz bir başka rivayet ise şöyledir: Câfer el-Mütevekkil, huzuruna getirilen Zünnûn’u evlerinden birinde misafir ederek onunla ilgilenmesi için Zurâfe’yi görevlendirir. Câfer el-Mütevekkil yolculuğundan döndüğünde, Zünnûn’u Câfer el-Mütevekkil’i karşılaması için karşılama heyetine çıkaran Zurâfe, ona Müminlerin emîrini selamlaması gerektiğine dair uyarıda bulunur. Câfer el-Mütevekkil geldiğinde Zurâfe onu selamlar ancak Zünnûn, “Bize gelen hadislerde selam bu şekilde değildir. Hadislerde binekli olan kişinin yaya olana selam vereceği belirtilir” diyerek selam vermez. Zünnûn’un ifadelerini duyan Câfer el-Mütevekkil tebessüm ederek Zünnûn’un yanına gelir ve “Sen Mısır ahalisinin zâhidi misin?” diye sorar. Buna karşılık Zünnûn’un “Evet öyle diyorlar” cevabı üzerine Câfer el-Mütevekkil kendisinden bir şeyler duymak istediğini söyler ve Zünnûn’un konuşmalarını dinler.²⁶

Sonuç olarak Zünnûn el-Mısırî’nin yaşadığı bu sorunlar, mutasavvıfların manevi yaşantıları neticesinde dile getirdiği görüşlerinin toplum ve âlimler tarafından nasıl karşılandığını gösterir niteliktedir. Gerek toplum gerek dönemin devlet yöneticileri ve âlimleri, Zünnûn ve onunla benzer görüşleri olan sûfilerin, tevbe gibi meseleleri tasniflendirerek açıklamasını ve mükâşefe yoluyla elde edilen bilginin üstün bir bilgi olduğunu iddia etmesini aslında bir otorite elde etme çabası gibi değerlendirmişlerdir. Bu bakımdan Zünnûn el-Mısırî, tasavvufun kimlik bulmasında önemli bir rol oynayan başlıca mutasavvıflardandır. Bununla birlikte Zünnûn el-Mısırî’nin su sâkîsi ve Cafer el-Mütevekkil ile yaşadığı hadiseler, Zünnûn el-Mısırî’nin itham edilerek tutsak edildiği dönemlerde dahi şeriate ve sünnete uymada hassas davrandığını gösteren örneklerdir.

²⁵ İbnü’l-Arabî, *Bir Sûfînin Portresi: Zünnûn-i Mısırî*, s. 82-85.

²⁶ Ebû Nuaym, *Hilyetü’l-evliyâ*, c. VII, s. 443-448.

1.4 Tasavvufa İntisabı: Şeyhleri ve Talebeleri

Tasavvuf klasiklerinde genellikle erken dönem sûfilerinin seyrû suluk süreci ayrıntılı olarak ele alınmamakta ve o dönemin sûfilerine ait şeyhe intisapla ilgili terimler hakkında belirli ifadeler rastlanmamaktadır. Bu durum erken dönem tasavvuf literatüründe, sûfilerin sülûk süreci ve mürid-mürşid ilişkisi gibi konularda net bilgilere sahip olunmamasının nedeni olarak gösterilebilir. Bununla birlikte sûfilerin tasavvufa intisabının başlangıcı sayabileceğimiz, çeşitli tevbe anlatıları bulunmaktadır. İbrahim b. Edhem ava çıktığı bir gün “Ey İbrahim sen bunun için mi yaratıldın?” diye bir ses işitmesinin üzerine karşılatığı bir çobanın cübbesini alır ve kendi atıyla birlikte bulunan herşeyini çobana verir ve tasavvuf yoluna girer. Fudayl b. İyaz ise başlangıçta yol kesen biriyken bir gün aşık olduğu cariyeyi görmek için duvara tırmanırken bir hafızın okuduğu “Müminlerin kalplerinin Allah’ın zikri karşısında huşu duyma zamanı gelmedi mi?” ayetini duyar ve o an geldi Ya Rab diyerek tevbe eder.²⁷ Tasavvuf klasiklerinde bu örneklerde olduğu gibi sûfilerin tevbe etmelerine ve tasavvuf yoluna girmelerine sebep olan farklı birçok menkıbe örneği bulunmaktadır. Benzer durumu Zünnûn el-Mısırî’nin hayatında da görmekteyiz.

Zünnûn’un tasavvufî eğitime tam olarak ne zaman başladığı ve ne kadar sürdürdüğü net bir şekilde bilinmemektedir, ancak tevbe etme sebebine dair rivayeti bu bağlamda ele alabiliriz. Bir rivayete göre Zünnûn el-Mısırî’nin tevbe etmesinin sebebi yaşadığı şu hadisedir: Zünnûn Mısır’da sahrada yolculuk yapmış olduğu esnada bir yerde uyumuştur. Uyandığında altında uyumuş olduğu ağaçtaki yuvadan kör bir tarla kuşunun düştüğünü görür. Kuşun düşmesiyle beraber yer yarılr ve içinden birinde susam, diğerinde su dolu olan biri altın öbürü gümüş iki kavanoz çıkar. Ardından kuş bunlardan yemeye ve içmeye başlar. Gördükleri karşısında Zünnûn, “Bu bana kâfidir” diyerek tevbe etmeye başlar ve tevbesi kabul edilinceye kadar Allah’ın kapısından ayrılmadığını söyler.²⁸ İbnü’l-Arabî’nin yorumuna göre, Zünnûn’un “Tevbe etmeye başladım ve tevbem kabul edilinceye kadar Allah’ın kapısından ayrılmadım” şeklindeki ifadesi, onun müjdelendiğinin göstergesidir. Bu bağlamda, “İman eden ve takvâ üzere olan kimselere hem bu dünyada hem ahirette müjdeler vardır. Allah’ın sözlerinde değişme olmaz, öyleyse en büyük kazanç budur” şeklindeki ayet (Yûnus 12/63-64) dünya hayatında müjdelenenin mümkün olduğu görüşüne delil olarak ele alınabilir.²⁹

1.4.1 Şeyhleri veya Etkilendiği İsimler

Kaynakların verdiği bilgilere göre Zünnûn el-Mısırî’nin manevi eğitiminde etkili olan isimlerin en meşhur olanları Kayrevanlı Şâkirân (Şükrân) b. Ali el-Âbid (ö. 186/802) ve Fâtıma en-Nîşâbü’rî’dir (ö. 223/838).

²⁷ Kuşeyrî, *Risâletü’l-kuşeyriyye*, s. 47-50; a. mlf., *Kuşeyrî Risâlesi*, s. 96-98.

²⁸ Kuşeyrî, *Risâletü’l-kuşeyriyye*, s. 49-50; a. mlf., *Kuşeyrî Risâlesi*, s. 97-98; Suyûtî, *el-Meknûn fi menâkıb-i Zünnûn el-Mısırî el-İhmîmî*, nşr. Abdurrahman Hasan Mahmud, Kahire: Mektebü’l-Âdâb, 1992/1412, s. 46-47.

²⁹ İbnü’l-Arabî, *Bir Süfînin Portresi: Zünnûn-i Mısırî*, s. 74.

Kayrevanlı Şâkirân (Şükrân) b. Ali el-Âbid (ö. 186/802)

Rivayete göre Kayrevanlı Şâkirân (Şükrân) b. Ali el-Âbid, Zünnûn'un seyyah sûfîlerden olmasında etkili olan ve ona "seyahat et" nasihatini yapan kişidir. Hakkında detaylı bilgi bulunmayan hanım velî, Mâlikî fakîhi ve ferâiz uzmanı olarak tanıtılır. Bununla birlikte, onun duasıyla Kayrevan'daki pek çok kişinin şifa bulduğu anlatılmaktadır. 186/802 yılında vefat eden Kayrevanlı Şâkirân b. Ali el-Âbid'in mezarı, Zünnûn el-Mısrî'nin kabrinin yakınında küçük Karâfe mezarlığında bulunmaktadır.³⁰

Fâtıma en-Nîşâbûrî (ö. 223/838)

Fâtıma en-Nîşâbûrî, Zünnûn el-Mısrî'nin "O evliyadır ve benim üstadımdır" diyerek bahsettiği kişidir. Kaynakların bazıları Fâtıma en-Nîşâbûrî'nin Ahmed b. Hadraveyh'in (ö. 240/854) eşi olduğunu aktarırken, bazıları ise Ahmed b. Hadraveyh'in eşi Fâtıma ile Fâtıma en-Nîşâbûrî'nin aynı kişi olmadığını aktarmaktadır.³¹ Bu iki görüş arasında tercih yapmak zor diyebiliriz, ancak her hâlükârda Fâtıma en-Nîşâbûrî, tasavvuf tabakatları incelendiğinde tasavvuf literatüründe önemli bir kişi olarak karşımıza çıkmaktadır. Nisbesinden de anlayacağımız gibi Fâtıma, Nîşâbûrlu yani Horasan'ın zâhidlerindendir, ancak çoğunlukla Mekke'de ve Kudüs'te bulunduğu nakledilir. Dolayısıyla biz bu bilgilerden Fâtıma'nın çokça seyahat ettiğini söyleyebiliriz. Nîşâbûr'da ne vakit ve ne kadar kaldığı, orası ile ilişkisinin nasıl olduğu belirsizdir, Sülemî ve İbnü'l-Cevzî gibi müellifler çoğunlukla onun Mekke'deki hayatıyla ilgili nakilde bulunurlar. Dolayısıyla Fâtıma'nın hayatının ilk döneminde belki Nîşâbûr'da olduğunu varsayabiliriz ama daha sonra Hicaz bölgesinde bulunduğu anlaşılmaktadır.

Sülemî'nin aktardığı rivayete göre İbn Melûl, Zünnûn el-Mısrî'yi görmüş ve ona gördüğü kişiler arasında en yüce olan kişinin kim olduğunu sormuştur. Buna karşılık Zünnûn, Mekke'de gördüğü kadından daha yüce birini görmediğini ve ona Fâtıma en-Nîşâbûrî dendiğini söylemiş ve ardından o kadının Allah'ın velîlerinden biri olduğunu ve kendisinin de üstadı olduğunu belirtmiştir.³² Zünnûn'un bu ifadesinde irşaddan ziyade Fâtıma'nın sözlerini dinlediği anlaşılmaktadır. Bununla birlikte Zünnûn'un ifadesine güvenerek Fâtıma'yı onun irşadında etkili olan isimlerden biri olarak ele alabiliyoruz.

Meşhur sûfîlerden Bâyezid-i Bistâmî de Fâtıma'dan övgüyle bahsederek şöyle der: "Ben hayatımda Fâtıma en-Nîşâbûrî gibi birini görmedim. Kendisine bahsettiğim her makama âşına idi." Çoğunlukla Mekke'de bulunan hanım sûfînin bazen Kudüs'te de bulunduğu aktarılmaktadır. Ayrıca Fâtıma'nın iyi bir Kur'an bilgisine de sahip olduğu nakledilir. Zünnûn bu m anada ondan "Kur'an'ın tefsiri konusunda hayrete düşürecek bir şekilde konuşuyordu" şeklinde bahseder.³³

³⁰ Roger Deladrière, *Bir Sûfînin Portresi: Zünnûn-i Mısrî, Giriş Bölümü*, s. 39.

³¹ Roger Deladrière, *Bir Sûfînin Portresi: Zünnûn-i Mısrî, Giriş Bölümü*, s. 37; Hatice Çubukçu, *İlk Dönem Hanım Sûfîler*, İstanbul, İnsan Yay., 2006, s. 151.

³² Sülemî, *Zikrî'n-nisveti'l-müte'abbidâti's-şûfiyyât*, s. 61-62: a. mlf., *Kendilerini İbadete Adayan Sûfî Kadınlar*, ter. Ali Akay, s. 68.

³³ Sülemî, *Zikrî'n-nisveti'l-müte'abbidâti's-şûfiyyât*, s. 61-62: a. mlf., *Kendilerini İbadete Adayan Sûfî Kadınlar*, s. 67-68.

Fâtıma en-Nîşâbü'rî'nin anlayışında öne çıkan kavramlardan biri tevekküldür. Bir keresinde Zünnûn'a hediye (yardım) göndermiş, ancak Zünnûn "Kadınların yardımını kabul etmede zillet ve kusur vardır" diyerek bu hediye kabul etmemiştir. Bunun üzerine Fâtıma, "Dünyada sebep arayandan daha değersiz bir sûfî yoktur" cevabını vermiştir.³⁴

Fâtıma en-Nîşâbü'rî'nin düşüncesinde karşılaştığımız bir diğer önemli kavram ise sıdkır (doğruluk). Fatıma ile Kudüs'te karşılaşan Zünnûn, kendisinden ona nasihat etmesini istediğinde şöyle demiştir: "Doğruluktan ayrılma! Davranış ve sözlerinde nefsinle mücadele et!"³⁵ Bu nasihatın Zünnûn'un anlayışında etkili olduğu söylenebilir. Nitekim sıdk kavramı, Zünnûn'un anlayışında da öne çıkan hususlardandır ve sıdkla ilgili bir ifadesinde şöyle der: "Sıdk Allah'ın yeryüzünde her şeyi kesen kılıcıdır."³⁶

İfadelerinde ihlâs haline dikkat çeken Fâtıma en-Nîşâbü'rî'ye göre, Allah'ı hatırla getirmeyen kişi her konuda cüretkâr davranarak her şeyi konuşur. Ama kim müşâhede üzere olup Hakk'ı hatırlarsa Allah ona sadece doğru şeyleri söyler. Onu hayâ ve samimiyet ile donatır. Ârif ile ihlâs sahibi arasındaki farkı vurgulayan Fâtıma, müşâhede mertebesine ulaşmak için amel eden kişiyi ârif olarak, Allah beni müşâhede ediyor düşüncesiyle amel eden kişiyi ise ihlâs sahibi şeklinde tarif eder.³⁷ Fâtıma en-Nîşâbü'rî, burada iki tane ayrı sûfî fikrinden bahsetmekte ve müşâhedeye ulaşma ile müşâhedeye ulaşma maksadı olmaksızın Hakk hakkındaki kanaat icabı kulluk vazifelerini yerine getirme kaygısı olan iki kişiyi anlatmaktadır. Döneminde oldukça etkili olan ve eserlerde çoğunlukla Zünnûn el-Mısırî ile diyaloglarına rastladığımız Fâtıma en-Nîşâbü'rî, 223/838 yılında vefat etmiştir.

Diğer İsimler

Roger Deladrière, Zünnûn el-Mısırî'nin manevi eğitiminde etkili olduğu düşünülen Feth el-Mevsilî, Üzeyr, İsrâfil ve Sa'dûn gibi isimlerden bahsetmektedir. Feth el-Mevsilî³⁸ adında Ebû Muhammed ve Ebû Nasr şeklinde iki kişi olduğuna dikkat çeken Roger Deladrière, bunlardan Zünnûn'un çağdaşı olan Ebû Nasr Feth b. Sâid el-Kârî el-Mevsilî es-Sagîr'i (ö. 220/835) tercih etmektedir. Roger Deladrière, İbn Hamis'in Feth el-Mevsilî hakkında Zünnûn'un ilk tevbe ettiği ve on yıl müridlik yaptığı kişi dediğini aktarmakla birlikte bu yazılanların otantik bir metin izlenimi vermediğine de dikkat çekmektedir.³⁹

Hâce Abdullah Herevî'nin (ö. 481/1089) aktardığına göre ise Zünnûn'un üstadları Mağribli Üzeyr ve İsrâfil'dir.⁴⁰ Bu iki kişi hakkında herhangi bir bilgi bulunmadığını aktaran Roger Deladrière, sadece Serrâc'ın eserinde iki yerde İsrâfil'den bahsedildiğini söyler. Bu iki rivayette de Zünnûn'un üstadı İsrâfil betimlemesi dışında İsrâfil'in biyografisine dair herhangi bir malumat yer almamaktadır. Bir rivayette, Feth b. Şarah

³⁴ Çubukçu, *İlk Dönem Hanım Sûfîler*, s. 150.

³⁵ Sülemî, *Zikrî'n-nisveti'l-müte'abbidâti's-şûfiyyât*, s. 61-62: a. mlf., *Kendilerini İbadete Adayan Sûfî Kadınlar*, s. 68.

³⁶ İbnü'l-Arabî, *Bir Sûfinin Portresi: Zünnûn-i Mısırî*, s. 166.

³⁷ Câmî, *Nefehâtü'l-üns: Evliyâ Menkıbeleri*, s. 902.

³⁸ Mustafa Bilgin, "Feth el-Mevsilî el-Kebir", *DİA*, 1995, c. XII, s. 455; a. mlf., "Feth el-Mevsilî es-Sagîr", *DİA*, c. XII, s. 455-456.

³⁹ Roger Deladrière, *Bir Sûfinin Portresi: Zünnûn-i Mısırî, Giriş Bölümü*, s. 36.

⁴⁰ Herevî, *Tabâkatu's-Sûfiyye*, s. 12.

adlı kişinin Zünnûn'un üstadı İsrâfil'e sorduğu bir sorudan diğer rivayette ise İsrâfil'in parmağıyla yere birşeyler çizerek mırıldandığı ve yanına gelen kişiye sen de böyle güzel şeyler okur musun dediğinden bahsedilmektedir.⁴¹ Roger Deladrière'e göre İsrâfil'in Zünnûn'un yaklaşık on beş cümlesini aktardığı dikkate alındığında hocanın öğrencisinden rivayette bulunması muhtemel olmayacağı için İsrâfil'in manevi yolda Zünnûn'un üstadı, kimyada ise öğrencisi olduğu düşünülebilir.⁴²

Zünnûn'un hocalarından biri olarak bahsedilen Sa'dûn ismini araştıran Roger Deladrière, Sa'dûn adından farklı asırlarda yaşayan iki kişi olduğu için bu mevzunun karışık bir durum olduğunu söyler. Roger Deladrière, İbnü'l-Arabî'nin *Kevkeb* eserinde, İbnü'l-Cevzî'nin *Sıfatü's-safve*'sinde ve Ebû Nuaym'ın *Hilyetü'l-evliyâ*'sındaki Sa'dûn ile Zünnûn arasında geçen menkıbeleri inceler ve bu konuyla ilgili olarak Basra mezarlığında, Basra'da yağmur duasında ve Fustat'ta olmak üzere üç menkıbeyi ele alır. Basra mezarlığındaki menkıbede Zünnûn, Sa'dûn'dan manevi tavsiyeler istemektedir. Fustat'taki menkıbeye göre ise tam aksine öğrenci konumunda olan ve Zünnûn'dan bir şeyler öğrenmek isteyen Sa'dûn'dur. Basra yağmur duası menkıbesinde ise Sa'dûn'un yağmur duası kabul olur ve sağnak yağmur başlar. Roger Deladrière, bu son menkıbede geçen Sa'dûn'un daha yaşlı olan Sa'dûn'a ait olduğunu düşünür ve bu düşüncesine aynı menkıbenin Gazalî'nin *İhya*'sında Sa'dûn ve Ata b. Süleyman⁴³ arasında geçmesini delil olarak gösterir. Yazar, Sa'dûn adında iki ayrı kişi olduğunu ilk kez *el-İkmâl* adlı eserde İbn Mâkûlâ tarafından fark edildiğini açıklamaktadır.⁴⁴

1.4.2 Talebeleri

Sehl et-Tüsterî (ö. 283/896)

Sehl et-Tüsterî, İran'ın kuzeybatısındaki Hûzistan eyaletinin Tüster kasabasında doğmuştur. Doğum ve vefat tarihine dair farklı bilgilerin bulunmasıyla birlikte çoğunluğun kabul ettiği görüşe göre doğum tarihi 203/818 yılı, vefat tarihi ise 283/896 yılıdır. Ailesi hakkında bir bilgiye sahip olmadığımız Sehl et-Tüsterî, çocukluk yıllarını dayısının yanında geçirmesi sebebiyle hem dinî ilimlerde hem de manevi hayatında dayısı Muhammed b. Sevvâr'dan etkilenmiştir.⁴⁵

Sehl et-Tüsterî'nin çocukluk yıllarına ve tasavvufî terbiye sürecine dair bilgilere diğer müelliflere kıyasla Kuşeyrî, daha ayrıntılı yer vermektedir. Kuşeyrî'nin aktardığında göre Sehl, "Daha üç yaşında iken kalkar ve sabaha kadar uyumayan dayım Muhammed b. Sevvâr'ın nasıl namaz kıldığına bakardım. Dayım bana, git uyu, çünkü kalbimi meşgul

⁴¹ Roger Deladrière, *Bir Sûfînin Portresi: Zünnûn-i Mısırî, Giriş Bölümü*, s. 36; Serrâc, *el-Lüma'*, s. 207-208, 253; a. mlf., *İslam Tasavvufu*, s. 263, 333.

⁴² Roger Deladrière, *Bir Sûfînin Portresi: Zünnûn-i Mısırî, Giriş Bölümü*, s. 36.

⁴³ Roger Deladrière'nin belirttiğine göre Atâ b. Süleymân, Abdu'l-Vâhid b. Zeyd'den (ö. 173/789) önce vefat eden biridir.

⁴⁴ Roger Deladrière, *Bir Sûfînin Portresi: Zünnûn-i Mısırî, Giriş Bölümü*, s. 36.

⁴⁵ Kuşeyrî, *Risâletü'l-kuşeyriyye*, s. 66-67; a. mlf., *Kuşeyrî Risâlesi*, s. 108; Tuğba Başer, "Sehl b. Abdullah et-Tüsterî'nin (ö. 283/896) Tasavvuf Anlayışı", (Yüksek Lisans Tezi, Yalova Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yalova, 2017), s. 7.

ediyorsun derdi” demektedir. Bu rivayet dikkate alındığında Sehl’in çok küçük yaşta dahi dinî hayata ilgisi olduğunu söylenebilir.⁴⁶

Küçük yaşlardan itibaren hem dayısından eğitim alan hem de mektebe giden Sehl, altı ya da yedi yaşında Kur’an-ı Kerim’i ezberlemiştir. 12 yaşına gelinceye kadar sadece arpa ekmeği yiyerek oruç tuttuğunu söyleyen Sehl et-Tüsterî, 13 yaşında ise aklına takılan kalp secdesinin ne olduğunu öğrenmek için Basra’ya gider. Fakat Basra’da bulunan şeyhlerden bu meseleyi öğrenemeyince oradan da Ebû Habîb Hamza el-Abâdânî adlı bir zatla görüşmek için Abâdân’a gider. İbnü’l-Arabî’nin aktardığına göre Sehl, kalbinin secde ettiğini görmüş ve kalbin secdeden kalkmasını beklemiş ancak kalbi secdeden kalkmamıştır. Sehl et-Tüsterî’nin Ebû Habîb Hamza el-Abâdânî’ye sormak için geldiği mevzu budur. Sehl’in “Kalp secde eder mi?” sorusuna Ebû Hamza el-Abâdânî’nin “Eder, hem de sonsuza kadar” şeklinde cevap vermesinin ardından Sehl onun hizmetine girmiştir.⁴⁷

Sehl et-Tüsterî, bir müddet Abâdân’da kaldıktan sonra ise Tüster’e geri dönmüştür. Ferîdüddin Attâr’ın aktardığına göre “Günahkârın gûnahtan, itaatkârın taatten tevbe etmesi gerekir” ifadesi sebebiyle Tüster’deki bazı âlimlerin tepkileriyle karşılaşır ve oradan ayrılmak zorunda kalır. İlk olarak Kûfe’de bir müddet kalıp 219/834 yılında ise hacca gitmiştir. Ferîdüddin Attâr’a göre Zünnûn ile karşılaşması bu esnadadır.⁴⁸ Klasik eser müelliflerinden Sülemî, Ebû Nuaym el-İsfahânî ve Ferîdüddin Attâr, Sehl’in Zünnûn ile karşılaştığını ve görüştüğünü aktarırken Herevî ise Sehl’in Zünnûn’un talebesi olduğunu ifade eder.⁴⁹ Netice itibarıyla kaynaklar incelendiğinde Sehl et-Tüsterî’nin Zünnûn ile birlikte yaklaşık olarak üç yıl geçirdiği düşünülmektedir.⁵⁰

Rivayete göre Sehl et-Tüsterî bir gün yanında bulunanlara “Aklınıza gelen suallari sorun size cevap vereyim” dediğinde oradakiler daha öncesinde böyle bir şey yapmaz iken şimdi neden yaptığını sormuşlardır. Bunun üzerine Sehl, hocası hayatta olduğu sürece talebenin edebe riayet etmesi gerekir cevabını vermiştir ve bu tarih Zünnûn’un vefat tarihine denk gelmektedir. Dolayısıyla Sehl’in Tüster’de irşad faaliyetlerine saygısından dolayı Zünnûn’un vefatından sonra başladığını dikkate aldığımızda ve rivayetlere göre bazen Mekke’de bazen Mısır’da Sehl’in Zünnûn’dan manevî eğitim aldığını, dolayısıyla bu bakımdan hocası olduğunu söylemek mümkündür.⁵¹

Yûsuf b. Hüseyin er-Râzî (ö. 304/916)

Yûsuf b. Hüseyin’in Zünnûn el-Mısırî ile hangi tarihte karşılaştığı ve aralarındaki irtibatlarının ne kadar sürdüğü tam olarak bilinmemektedir. Hücvîrî, Yûsuf b. Hüseyin’in Zünnûn el-Mısırî’nin müridi olduğunu⁵², Sülemî ve Kuşeyrî ise onun Zünnûn’un

⁴⁶ Kuşeyrî, *Risâletü’l-kuşeyriyye*, s. 66-67; a. mlf., *Kuşeyrî Risâlesi*, s. 108.

⁴⁷ Kuşeyrî, *Risâletü’l-kuşeyriyye*, s. 66-67; a. mlf., *Kuşeyrî Risâlesi*, s. 108; Tuğba Başer, “Sehl b. Abdullah et-Tüsterî’nin Tasavvuf Anlayışı”, s. 14.

⁴⁸ Attâr, *Evliya Tezkireleri: Tezkiretü’l-evliyâ*, s. 388-390; Tuğba Başer, “Sehl b. Abdullah et-Tüsterî’nin Tasavvuf Anlayışı”, s. 15.

⁴⁹ Tuğba Başer, “Sehl b. Abdullah et-Tüsterî’nin Tasavvuf Anlayışı”, s. 15.

⁵⁰ Tuğba Başer, “Sehl b. Abdullah et-Tüsterî’nin Tasavvuf Anlayışı”, s. 16.

⁵¹ Attâr, *Evliya Tezkireleri: Tezkiretü’l-evliyâ*, s. 392.

⁵² Hücvîrî, *Keşfü’l-mahcûb: Hakikat Bilgisi*, s. 200.

sohbetinde bulunduğunu aktarır.⁵³ Yûsuf b. Hüseyin'in Zünnûn el-Mısrî'den birçok rivayet aktardığını ve her ikisinin de vefat tarihini dikkate aldığımızda Yûsuf b. Hüseyin'in Zünnûn el-Mısrî'nin müridi olması muhtemeldir diyebiliriz.

Gösterişli ve eğlenceli bir hayattan uzak duran Yûsuf b. Hüseyin yalnız ve tek başına yaşamayı tercih eden melâmet meşrepli sûfîlerden biridir. Döneminin önde gelen isimlerinden biri olan Yûsuf b. Hüseyin, Ebû Türâb en-Nahşebî (ö. 245/859) ve Ebû Saîd el-Harrâz'ın (ö. 277/890) sohbetinde bulunmuştur.⁵⁴ Ebû Nuaym'ın aktardığına göre Yusuf b. Hüseyin, Zünnûn el-Mısrî'nin ism-i a'zam'ı bildiğini duyar ve Mekke'den yola çıkarak Mısır'ın Gize kasabasına gider. Kendisini uzun sakallı, elinde büyük bir torba olan ve ayağında eski bir nalın bulunan biri olarak tarif eden Yûsuf b. Hüseyin, Zünnûn'un onu çirkin bulduğunu söyler. Aradan birkaç gün geçtikten sonra Zünnûn'un yanına kelimcilerden bir adam gelir ve Zünnûn ile münazara ederek onu yener. Bunu fırsat bildiğini söyleyen Yûsuf b. Hüseyin, kelimci adamın karşısına geçerek münazara eder ve kelimciyi yener. O dönemde Zünnûn'un yaşlı, kendisinin ise genç biri olduğunu belirten Yûsuf b. Hüseyin, Zünnûn'un kendisine "Beni mazur gör. Bu kadar âlim biri olduğunu bilmiyordum" dediğini ve o günden sonra kendisine saygı göstererek ikramlarda bulunduğunu aktarır.⁵⁵

Ferîdüddin Attâr ise Yûsuf b. Hüseyin ile Zünnûn el-Mısrî'nin ilk kez bir rüya vasıtası ile karşılaştıklarını anlatmaktadır. Yûsuf b. Hüseyin seyahatlerinden birinde bir Arap kabilesinin yanına gider ve oradaki Arap beyinin kızı, Yûsuf b. Hüseyin'le birlikte olma isteğinde bulunur. Bunun üzerine bu isteği reddeden Yûsuf b. Hüseyin oradan uzaklaşarak farklı bir Arap kabilesinin yanına gider ve rüyasında daha önce hiç görmediği bir güzellikte olan yerde yeşil elbiseli kişiler ve bir taht görür. Ardından biri giderek tahta oturur ve bunun üzerine Yûsuf b. Hüseyin oradakilerin yanına giderek onlara kim olduklarını sorar ve "Melekleriz, şu taht üzerinde oturan da Hz. Yûsuf'tur, Yûsuf b. Hüseyin'in ziyaretine geldi" cevabını alır. Bunun üzerine ben kim oluyorum ki Allah'ın peygamberi hal ve hatrımı sormak için yanıma geliyor diye düşünen Yûsuf b. Hüseyin ağlamaya başlar. Ardından Hz. Yûsuf yanına gelir ve ona "O güzel kız, sana geldiğinde sen kendini Hakk'a havale edip O'na sığındın. Bu nedenle Allah seni bana ve meleklerine takdim etti" der ve dönemin nişânesi olan Zünnûn el-Mısrî'nin yanına gitmesini ve ondan ism-i a'zam'ı öğrenmesini nasihat eder. Rüyanın ardından Yûsuf b. Hüseyin, Zünnûn el-Mısrî'nin yanına gider.⁵⁶

Yûsuf b. Hüseyin, Zünnûn el-Mısrî'nin meclisine gittiğinde ilk bir yıl bir şey sormaya cesaret edemez. Bir yıl geçtikten sonra Zünnûn, Yûsuf b. Hüseyin'in nereden geldiğini sorar ve Yûsuf b. Hüseyin Rey'den geldiğini söyler. Aradan tekrar bir yıl geçtikten sonra Zünnûn, Yûsuf b. Hüseyin'in niçin geldiğini sorar ve Yûsuf b. Hüseyin, ism-i a'zam'ı öğrenmek için geldiğini söyler. Bunun üzerine aradan bir yıl daha geçince Zünnûn, Yûsuf

⁵³ Sülemî, *Tabakâtu's-sûfiyye: İlk Zâhid ve Sûfîler*, s. 104; Kuşeyrî, *Risâletü'l-kuşeyriyye*, s. 90; a. mlf., *Kuşeyrî Risâlesi*, s. 124.

⁵⁴ Ebû Nuaym, *Hilyetü'l-evliyâ*, c.VIII, s. 357.

⁵⁵ Ebû Nuaym, *Hilyetü'l-evliyâ*, c.VII, s. 554.

⁵⁶ Attâr, *Evliya Tezkireleri: Tezkiretü'l-evliyâ*, s. 477-478.

b. Hüseyin'e üzeri örtülü bir ağaç çanağı vererek o çanağı Nil nehrinin orada bulunan bir şeyhe vermesini ve o şeyhin söylediği sözleri aklında tutmasını söyler. Yûsuf b. Hüseyin bir süre yol gittikten sonra kâsenin içindeki kımıldayan şeyi merak eder ve kâsenin üzerini açmasıyla birlikte kâsenin içindeki fare çıkar ve kaçır. Elinde boş kâseyle şeyhin yanına gittiğinde ise şeyh ona "Zünnûn el-Mısırî senin sabırsızlığını görünce sana bir fare teslim etti. Sen bir fareyi muhafaza etmeye güç yetiremedin. İsm-i a'zam'ı nasıl muhafaza edeceksin" der. Yûsuf b. Hüseyin mahcup şekilde Zünnûn el-Mısırî'nin yanına döner ve Zünnûn ona şöyle der: "Dün gece ism-i a'zam'ı sana öğretmek için Hakk'tan izin istedim ama izin vermedi. Sonra Hakk Teâlâ 'Bir fare verip onu dene' buyurdu. Deneyince de durum böyle oldu. Şimdi sen kendi şehrine dön ve vakti gelene kadar bekle."⁵⁷

Bu hadisenin sonrasında Yûsuf b. Hüseyin, Zünnûn el-Mısırî'den kendisine nasihat vermesini ister. Zünnûn ona biri büyük biri küçük diğeri de orta seviyede üç öğüt vereceğini söyler. Büyük öğüt olarak Zünnûn, "Her ne okuduysan ve tahsil ettiysen unut, her ne yazdıysan sil ki perde kalksın" der. Orta seviyedeki öğüt olarak ise Zünnûn, "Beni unut ve adımları kimseye söyleme. Çünkü pîrim şöyle demiştir, şeyhim şöyle demiştir demek tamamıyla kendini medhetmekten ibarettir" der. Yûsuf b. Hüseyin bu her iki öğüdü de yapamayacağını söyler. Son olarak Zünnûn, "Halka vaaz edip onları Hakk'a davet et" dediğinde Yûsuf b. Hüseyin bunu yapabileceğini söyler ve Rey'e döner. Ancak söylediği sözler karşısında Rey'deki zâhir ehli kendisine karşı çıkar ve meclisine kimse gelmez. Bir gün vaaz vermek için meclise geldiğinde kimseyi göremeyince geri dönmek ister. O esnada bir kadının, "Vaaz ederken arada halkı görmeyeceğim sadece Allah için konuşacağım diye Zünnûn'a söz vermemiş miydin" diye bağırıldığını işitir ve hayrete düşer.⁵⁸

Ele aldığımız hadiseler her ne kadar belirli bir tarih bilgisi bulunmasa da Zünnûn ile Yûsuf b. Hüseyin'in karşılaştığını ve bir süre bir arada bulunduğunu gösterir niteliktedir. Zünnûn'un Yûsuf b. Hüseyin'e ism-i a'zam'ı öğretmemesi ise sûfilerin edindiği manevi tecrübeleri paylaşırken belirli hususları gözettiklerine dair bir örnektir.

İbnü'l-Cellâ (ö. 306/918)

Ebû Abdillâh Ahmed b. Yahyâ el-Cellâ Bağdat'ta doğmuştur. Bazı kaynaklarda adı Muhammed olarak da geçmekte ancak Sülemî'ye göre Ahmed olması daha doğrudur. Yahya el-Cellâ'nın oğlu olan İbnü'l-Cellâ, başta babası olmak üzere Ebû Tûrâb en-Nahşebî (ö. 245/859) ve Ebû Ubeyd el-Büsrî gibi sûfilerin meclisinde bulunmuştur. İbnü'l-Cellâ, Remle ve Dımaşk'ta yaşamış,⁵⁹ Serrâc'ın naklettiğine göre ise on sekiz yıl Mekke'de kalmıştır.⁶⁰

İbnü'l-Cellâ'ya babasına neden "Cellâ" isminin verildiği sorulduğunda, "Babama Cellâ denilmesi kendisi demir cılalayıp parlattığı için değil, konuştuğu zaman kalpleri günah kirlerinden parlatmasından dolayıdır" cevabını vermiştir.⁶¹ Altı yüz şeyhle görüşüğünü

⁵⁷ Ebû Nuaym, *Hilyetü'l-evliyâ*, c. VII, s. 554-555; Attâr, *Evliya Tezkireleri: Tezkiretü'l-evliyâ*, s. 478-479.

⁵⁸ Attâr, *Evliya Tezkireleri: Tezkiretü'l-evliyâ*, s. 478-479.

⁵⁹ Sülemî, *Tabakâtu's-sûfiyye: İlk Zâhid ve Sûfiler*, s. 98.

⁶⁰ Serrâc, *el-Lüma'*, s. 148; a. mlf., *İslam Tasavvufu*, s. 192..

⁶¹ Serrâc, *el-Lüma'*, s. 168; a. mlf., *İslam Tasavvufu*, s. 205.

belirten İbnü'l-Cellâ, bu şeyhlerin arasından en çok Zünnûn el-Mısrî, babası Yahya Cellâ, Ebû Tûrab en-Nahşebî ve Ebû Ubeyd Büsrî'yi beğendiğini söylemektedir.⁶² Birçok sûfi yetiştiren İbnü'l-Cellâ, 98 yaşında iken 12 Recep 306 (16 Aralık 918) yılında vefat etmiştir.⁶³

Rivayete göre İbnü'l-Cellâ, Zünnûn el-Mısrî'ye mektup yazarak “Bu zamanda bulunanların en efdalini bana bildirir misin?” diye sormuştur. Bu soruya karşılık olarak Zünnûn, “İradesi fena bulmuş ve nefsinin istekleri dinmiş kişidir” cevabını verir. Ardından İbnü'l-Cellâ, “Bu halden daha efdal bir hali yaşayan bir kişiyi tanımlar mısınız?” diye sorar. Buna karşılık olarak ise Zünnûn el-Mısrî, “Bir kişi öyle bir hale sahiptir ki bu hal ne kendisinin lehinedir ne de aleyhinedir, ne kendisinden kaynaklanır ne de yalnızca kendisine aittir” cevabını verir.⁶⁴

1.5 Seyahatleri ve Görüştüğü Sûfiler/Âlimler

Zünnûn el-Mısrî, kaynaklarda seyahatleri hakkında pek çok menkıbe rivayet edilen sûfilerden biridir. Fakat menkıbelerinin birçoğunda nereye yolculuk yaptığı ve neredeyse tamamında ise bu yolculukları ne zaman yaptığı bilinmemektedir.

Michael Epstein, Zünnûn el-Mısrî'nin yaşamı boyunca manevi eğitim amacıyla çok fazla seyahat ettiğini belirtir ve bu seyahatlerin Mekke, Basra, Mağrib, İran, Lübnan, Şam, Antakya ve Kudüs dâhil olmak üzere Suriye'de Şam bölgesinde geçtiğini söyler.⁶⁵ Zünnûn el-Mısrî'nin Sînâ çölü ve adı bilinmeyen bazı çöllerde dolaşan bir gezgin olduğunu söyleyen Michael Epstein, Zünnûn'un seyahatlerinin birçoğunun diğer sûfilerin seyahat menkıbeleri ile benzer motifleri içerdiğini belirtmektedir. Zünnûn birçok menkıbede mağarada, vadide, deniz kıyısı ya da nehir kenarında, dağda veya çölde Allah'a ibadet eden bazı erkek bazı kadın sûfilerle karşılaşır. İnzivâ halinde iken onları rahatsız ettiği için Zünnûn'a sitem etseler de karşılaştığı velîler, Zünnûn'un tasavvufa dair sorularını cevaplamaktadırlar. Aralarında geçen bu diyalogların içeriği ise tasavvuf eserlerinde Zünnûn'a atfedilen ifadelerdeki düşünceleri anımsatır.⁶⁶

Michael Epstein, Zünnûn'un seyahatlerinde karşılaştığı efsanevî karakterlere rağmen Zünnûn'un seyahatlerinin gerçek olduğu görüşünü kabul eder. Bunların birlikte Yazar, Zünnûn'un seyahatlerinde karşılaştığı kişilerin Hristiyan kesişler ya da sûfiler olabileceğini iddia eder.⁶⁷ Kaynaklardan hareketle Zünnûn ile görüşen isimlerin bir kısmını şu şekilde ele alabiliriz:

⁶² Kuşeyrî, *Risâletü'l-kuşeyriyye*, s. 89; a. mlf., *Kuşeyrî Risâlesi*, s. 123.

⁶³ Mustafa Bahadıroğlu, “İbnü'l-Cellâ”, *DİA*, 1999, c. XX, s. 538.

⁶⁴ İbnü'l-Arabî, *Bir Sûfinin Portresi: Zünnûn-i Mısrî*, s. 371.

⁶⁵ Michael Epstein, “Dü l-Nûn al-Mısrî and Early Islamic Mysticism”, s. 566-567.

⁶⁶ Michael Epstein, “Dü l-Nûn al-Mısrî and Early Islamic Mysticism”, s. 568.

⁶⁷ Michael Epstein, “Dü l-Nûn al-Mısrî and Early Islamic Mysticism”, s. 566-568.

Leys b. Sa'd (ö. 175/791)

Mısır'ın önde gelen âlimlerinden biri olan Leys b. Sa'd 94/713 yılında dünyaya gelmiştir. Dinî hükümleri en ince ayrıntısına kadar bildiği aktarılan Leys b. Sa'd'ın ilmî anlamda ileri seviyede olduğu ve malları konusunda çok cömert davrandığı bilinmektedir.⁶⁸

Her ikisi de Mısır'da dünyaya gelmiş olmasına rağmen kaynaklarda Zünnûn ile Leys b. Sa'd'ın Mısır'da herhangi bir karşılaşmasına rastlamamaktayız. Yer belirtilmeksizin Zünnûn'un seyahatleri esnasında Leys b. Sa'd ile tanıştığı ve kendisinden hadis naklettiği aktarılmaktadır.

Hz. Peygamber'in "Dünya müminin zindanı, kâfirin ise cennetidir" hadisi Zünnûn'un Leys b. Sa'd yoluyla aktardığı hadislerden biridir.⁶⁹

Fudayl b. İyâz (ö. 187/703)

Çağdaş araştırmacılardan Alexander Knysh'ın aktardığına göre Fudayl b. İyâz, Zünnûn'un Hicaz ve Suriye'de kendilerinden tahsil aldığı âlimlerdendir.⁷⁰ Başlangıçta Ebiverd ve Merv bölgelerinde bulunan Fudayl b. İyâz, bu bölgelerde eşkiyalık yaparken daha sonra tevbe ederek Mekke'ye gider ve oradaki sûfîlerle görüşür. Ardından Kûfe'ye dönen Fudayl, İmâm-ı Âzam Ebû Hanîfe'nin sohbetlerinde bulunur. Hadis ilmi tahsil eden Fudayl b. İyâz, hadis ehli içerisindeki güvenilir kişilerden sayılmaktadır.⁷¹

Zünnûn el-Mısırî'nin Fudayl b. İyâz'dan ilim tahsil ettiğine dair ayrıntılı bir malumata rastlamamaktayız ancak Ebû Nuaym, Fudayl b. İyâz'ı Zünnûn'un hadis naklettiği kişiler arasında saymaktadır.⁷² İbnü'l-Arabî ise "Eli açık kimsenin hatasını geçiniz, çünkü her ayak sürçmesinde Allah onun elinden tutar" hadisini, Zünnûn'un Fudayl b. İyâz aracılığıyla aktardığı hadislerden biri olarak aktarır.⁷³

Mâlik b. Enes (ö. 179/795)

Ebû Nuaym el-İsfahânî'nin aktardığına göre Mâlikî mezhebinin kurucusu olan Mâlik b. Enes, Zünnûn el-Mısırî'nin hadis naklettiği kişilerdendir.⁷⁴ Abdurrahman Câmî ise hadis nakletmesinin yanı sıra Zünnûn'un Mâlik b. Enes'in talebesi olduğu ve onun mezhebine intisab ettiğini bildirir. Ayrıca Zünnûn'un Mâlik b. Enes'ten *Muvatta* adlı eseri dinlediğini ve fıkıh ilmini öğrendiğini de ifade eder.⁷⁵ Mâlik b. Enes vefat ettiğinde Zünnûn el-Mısırî'nin yaklaşık olarak 20'li yaşlarda olduğunu dikkate aldığımızda Zünnûn el-Mısırî'nin Mâlik b. Enes ile gençlik döneminde karşılaşmış ve görüşmüş olması muhtemeldir diyebiliriz.

Zünnûn'un Mâlik b. Enes'ten hadis naklettiği söyleyen bir diğer müellif İbnü'l Arabî ise "Allah sevgisinin alâmeti Allah zikrini sevmek, Allah'a buğz etmenin alâmeti Allah

⁶⁸ Ebû Nuaym, *Hilyetü'l-evliyâ*, c.V, s. 583; İbnü'l-Arabî, *Bir Sûfinin Portresi: Zünnûn-i Mısırî*, s. 80.

⁶⁹ İbnü'l-Arabî, *Bir Sûfinin Portresi: Zünnûn-i Mısırî*, s. 81.

⁷⁰ Alexander Knysh, *Tasavvuf Tarihi*, s. 48.

⁷¹ Hücûrî, *Keşfü'l-mahcûb: Hakikat Bilgisi*, s. 164-165.

⁷² Ebû Nuaym, *Hilyetü'l-evliyâ*, c.VII, s. 577.

⁷³ İbnü'l-Arabî, *Bir Sûfinin Portresi: Zünnûn-i Mısırî*, s. 81.

⁷⁴ Ebû Nuaym, *Hilyetü'l-evliyâ*, c.VII, s. 577.

⁷⁵ Câmî, *Nefehâtü'l-üns: Evliyâ Menkıbeleri*, s. 118.

zikrine buğz etmektir” hadisini Zünnûn’un Mâlik b. Enes yoluyla rivayet ettiği hadislere örnek olarak vermektedir.⁷⁶ Tasavvuf kaynaklarında Zünnûn el-Mısrî’nin Mâlik b. Enes ile ilişkisine değinilmesine rağmen Mâlik b. Enes’in biyografisini ele alan eserlerde Zünnûn’a yer verilmemektedir.

Süfyan b. Uyeyne (ö. 198/814)

Zünnûn el-Mısrî’nin hadis naklettiği kişilerden bir diğeri ise tebeu’t-tâbiîn neslinden Süfyan b. Uyeyne’dir. Ebû Nuaym el-İsfahânî, hadis ehlinde güvenilir râvîlerden olarak bilinen Süfyan b. Uyeyne’den güvenilir bir imam, tenkitçi bir âlim, zâhid bir âbid gibi övgü dolu ifadelerle bahsetmektedir.⁷⁷ “Cenazeyi üç şey takip eder. İkisi geri döner, birisi yanında kalır. Ailesi, malı ve ameli. Ailesi ve malı geri döner, ameli ise onunla birlikte kalır” hadisi, Zünnûn’un Süfyan b. Uyeyne yoluyla rivayet ettiği hadislerden biridir.⁷⁸ Araştırdığımız kaynaklarda Zünnûn’un hadis nakletmesi dışında Süfyan b. Uyeyne ile ilişkilerine dair herhangi bir malumata rastlamamaktayız.

Ahmed b. Hanbel (ö. 241/855)

Zünnûn el-Mısrî ve Ahmed b. Hanbel’in görüşmesine ya da karşılaşmasına dair ayrıntılı bir bilgiye rastlamamaktayız ama Ferîdüddin Attâr’ın ve Hücvîrî’nin belirttiğine göre Ahmed b. Hanbel, Zünnûn el-Mısrî ve Ma’rûf-i Kerhî (ö. 200/ 815-816?), Bişr el-Hâfî (ö. 227/841), Serî es-Sakatî (ö. 251/865) gibi meşhur sûfilerin sohbetinde bulunmuştur.⁷⁹ Ahmet b. Hanbel’in biyografisini ele alan kaynaklarda ise Zünnûn el-Mısrî’den bahsedilmektedir.

Ebû Tûrâb en-Nahşebî (ö. 245/859)

Ebu’l-Alâ Afîfî, Horasan bölgesinin ilk sûfilerinden olan Ebû Tûrâb Asker b. Husayn en-Nahşebî’yi Zünnûn el-Mısrî’nin en meşhur talebelerinden biri olarak saymaktadır.⁸⁰ Ancak araştırdığımız tabakat eserlerinde ve diğer kaynaklarda Zünnûn el-Mısrî ve Ebû Tûrâb en-Nahşebî’nin görüştüğüne ya da hoca-öğrenci ilişkisine dair herhangi bir malumat tespit edemedik.

Ebû Saîd el-Harrâz (ö. 277/890)

Hücvîrî, Kuşeyrî ve Ferîdüddin Attâr gibi müelliflerin belirttiğine göre Bağdatlı olan Ebû Saîd el-Harrâz, Zünnûn el-Mısrî ile görüşen ve onun sohbetinde bulunan sûfilerdendir.⁸¹ Zünnûn el-Mısrî haricinde Serî es-Sakatî (ö. 251/865) gibi önemli sûfilerin sohbet meclislerine katılan Ebû Saîd Harrâz, döneminin önde gelen imamlarından ve

⁷⁶ İbnü’l-Arabî, *Bir Sûfinin Portresi: Zünnûn-i Mısrî*, s. 80.

⁷⁷ Ebû Nuaym, *Hilyetü’l-evliyâ*, c.V, s. 493.

⁷⁸ İbnü’l-Arabî, *Bir Sûfinin Portresi: Zünnûn-i Mısrî*, s. 80.

⁷⁹ Hücvîrî, *Keşfü’l-mah cûb: Hakikat Bilgisi*, s. 182.

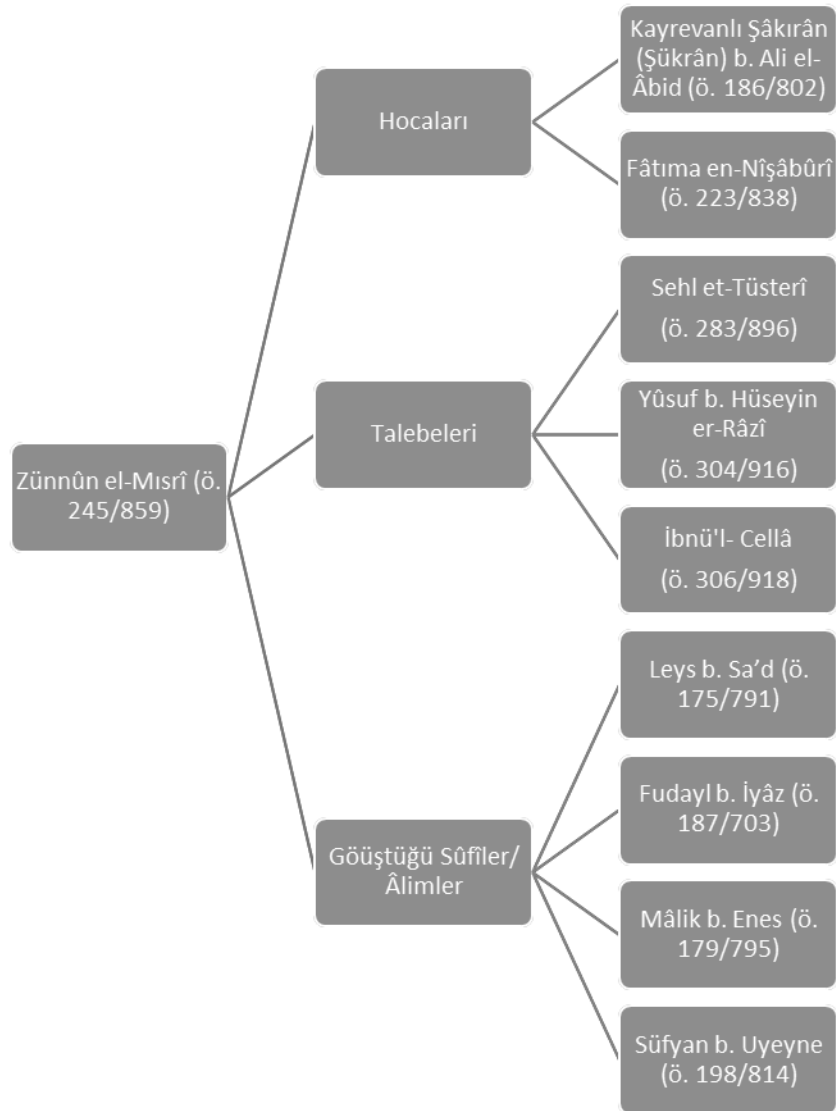
⁸⁰ Ebu’l-Alâ Afîfî, *Tasavvuf: İslam’da Manevi Hayat*, çev. Ekrem Demirli, Abdullah Kartal, 6. bs., İstanbul, İz Yay., 2015, s. 92.

⁸¹ Hücvîrî, *Keşfü’l-mahcûb: Hakikat Bilgisi*, s. 206; Kuşeyrî, *Risâletü’l-kuşeyriyye*, s. 91; a. mlf., *Kuşeyrî Risâlesi*, s. 125; Attâr, *Evliya Tezkireleri: Tezkiretü’l-evliyâ* s. 564.

şeyhlerinden biri olarak anılmaktadır. Sülemî'nin aktardığına göre Ebû Saîd Harrâz, fena ve beka kavramları hakkında ilk defa söz söyleyen kişi olarak tarif edilmektedir.⁸²

Yahyâ b. Muâz (ö. 258/872)

Genel itibariyle incelediğimiz kaynaklarda Zünnûn el-Mısrî ve Yahya b. Muaz'ın nerede ve ne zaman görüştüğüne ya da karşılaştığına dair herhangi bir bilgi bulunmaz. Ancak Ebû Nuaym el-İsfahânî'nin eserinde rastladığımız Yahya b. Muaz'ın Zünnûn'un sözü ve şiirini aktardığı rivayeti⁸³ dikkate aldığımızda ve her iki mutasavvıfın da vefat tarihlerini göz önünde bulundurduğumuzda karşılaşmış olmaları muhtemeldir diyebiliriz.



⁸² Sülemî, *Tabakâtu's-sûfiyye: İlk Zâhid ve Sûfiler*, s. 135.

⁸³ Ebû Nuaym, *Hilyetü'l-evliyâ*, c. VII, s. 566.

1.6 Ölümü

Zünnûn el-Mısırî'nin vefat tarihi, kaynaklarda farklı rivayetlerin bulunduğu tartışmalı konulardan biridir. Sülemî onun vefatını 245/859 olarak bildirmekle birlikte 248/862 yılının olabileceğine dair rivayeti de nakleder.⁸⁴ Aynı şekilde Herevî de 245/859 yılını doğru kabul eder ve diğer bir ihtimal olarak 248/862 şeklindeki görüşe de yer verir.⁸⁵ İbnü'l Cevzî ise 246/860 yılında, Zilkade ayının bir pazartesi gününde vefat ettiğini bildirmekle beraber onun Cize'de vefat ettiği ve cenazesinin Fustat'a taşındığı ayrıntısını da verir.⁸⁶ İbnü'l-Mülakkın da pazartesi gününü ve 245/869 tarihini tasdiklemekle birlikte 246/860 tarihini de aktarır.⁸⁷ Abdurrahman Câmî ile Abdülvehhâb eş-Şa'rânî de 245/859 tarihini esas alan müelliflerdendir.⁸⁸ Neticede çoğunluğun görüşüne göre, 245/859 yılının doğru tarih kabul edildiği tespit edilebilir.

Zünnûn el-Mısırî'nin vefatı esnasında kendisi ile konuşmak isteyenlere, “Ne olur beni meşgul etmeyiniz! Şu anda Allah Taâlâ'nın bana bahşeylediği lütufların çokluğunun hayreti içindeyim” dediği, Bir isteğin var mı diye sorulduğunda ise, “Bir lâhza da olsa onun hakkında (yeni bir) marifet sahibi olmak istiyorum” şeklinde cevap verdiği rivayet edilmiştir. Bir başka rivayette ise vefatı sırasında yanındakiler, bize nasihat et diye talepte bulununca, “Beni meşgul etmeyin, zira ben onun lütfunun güzellikleri karşısında hayret ve taaccup içindeyim” diyerek cevap vermiştir.⁸⁹

Mısır'da vefat eden Zünnûn el-Mısırî'nin cenazesi taşınırken, bir rivayete göre yarasaların bir diğer rivayete göre ise türü bilinmeyen yeşil kuşların cenaze üzerinde dolaştığı anlatılmaktadır.⁹⁰ Câmî ise bahsedilen kuşların daha önceden hiç görülmemiş bir tür kuş olduğunu ve aynı kuşların daha sonra İmam Şâfî'nin talebesi Müzenî'nin cenazesinde de görüldüğünü aktarmaktadır.⁹¹ Zünnûn el-Mısırî'nin vefat ettiği gece yetmiş kişinin rüyasında Hz. Peygamber'in onlara, “Hak dostu Zünnûn gelmek üzere, onu karşılamaya geldim” dediğini gördüklerini anlatan Hücûvîrî, bununla birlikte Zünnûn'un vefat ettiğinde alnında “Bu Allah sevgilisidir, Allah sevgisinde öldü, Hakk sevgisinin katlettiği zattır” yazılı olduğu aktarmaktadır.⁹² Câmî ise aynı yazının alnında değil de kabrinin üzerinde yazılı görüldüğünü, oradakilerin yazıyı silmesine rağmen aynı yazının kabirde tekrar yazılı bulunduğunu aktarmaktadır.⁹³

Diğer müelliflerden farklı olarak Ferîdüddin Attâr ise Zünnûn'un cenazesiyle ilgili daha ilginç bir keramet anlatmaktadır. Ferîdüddin Attâr'ın anlattığı hadiseye göre, Zünnûn'un cenazesi götürülürken namaz için ezan okuyan bir müezzinin şehâdet kelimelerini söylemesinin üzerine Zünnûn'un bir parmağının tabuttan çıktığı fark edilir. Ardından

⁸⁴ Sülemî, *Tabakâtü's-süfîyye: İlk Zâhid ve Süfîler*, s. 49.

⁸⁵ Herevî, *Tabâkatü's-Sufiyye*, sf. 12.

⁸⁶ İbnü'l-Cevzî, *Sıfatü's-sâfve*, s. 321.

⁸⁷ İbnü'l-Mülakkın, *Tabâkatü'l-evliyâ*, s. 173.

⁸⁸ Câmî, *Nefehâtü'l-üns: Evliyâ Menkıbeleri*, s. 119; Şa'rânî, *et-Tabakâtü'l-kübrâ*, s. 102.

⁸⁹ Kuşeyrî, *Risâletü'l-kuşeyriyye*, s. 221, 438, 445; a. mlf., *Kuşeyrî Risâlesi*, s.224, 392, 398.

⁹⁰ Ebû Nuaym, *Hilyetü'l-evliyâ*, c.VII, s. 502 -503.

⁹¹ Câmî, *Nefehâtü'l-üns: Evliyâ Menkıbeleri*, s. 119.

⁹² Hücûvîrî, *Keşfü'l-mahcûb: Hakikat Bilgisi*, s. 167.

⁹³ Câmî, *Nefehâtü'l-üns: Evliyâ Menkıbeleri*, s. 119.

orada bulunanlar parmağı eski haline getirmek isteseler de başarılı olamazlar ve cenazeyi o şekilde defnederler.⁹⁴ Bununla birlikte Zünnûn'un vefatı öncesinde, kabrinin yer seviyesinde yapılmasını istediği de aktarılmaktadır.⁹⁵ Müelliflere göre Zünnûn'un cenazesinde yaşanan bu kerametler, Mısır halkının ithamlarında haksız olduğunu idrak etmelerine ve ona karşı yaptıkları eziyetler için tevbe etmelerine vesile olmuştur.

1.7 Eserleri

Klasik tasavvuf kaynaklarını incelediğimiz de Zünnûn el-Mısırî'nin kendinden sonraki sûfilere etkileyen erken dönemin başlıca isimlerinden biri olduğunu görmekteyiz. Zünnûn'un günümüze ulaşan ve ona ait olduğu kesin olarak bilinen bir eseri bulunmamaktadır. Ancak kaynaklar ona pek çok eseri atfetmişlerdir. Bu eserler Zünnûn'un yakınları tarafından derlenip ona nispet edilmiş de olabilir. Bu çalışma onun eserlerinin otantikliği üzerine ayrıntılı bir araştırma içermemekle birlikte Zünnûn'un tasavvuf anlayışını ona nisbet edilen müstakil eserlerden ziyade talebeleri ve görüştüğü diğer erken dönem sûfilerinin aktardığı rivayetlerden ve klasik tasavvuf kaynaklarından hareketle açıklığa kavuşturılmaktadır. Zünnûn el-Mısırî'ye nisbet edilen eserler tasavvuf ilminden ziyade çoğunlukla hiyeroglif yazı, tıp, kimya/simya ve havass ilimleri gibi ilimlere dairdir. Bunlar;⁹⁶

1. *el-Kasîde fî's-san'ati'l-kerîme*. Kimya ilmi ile ilgilidir. (Süleymaniye Ktp., Cârullah Efendi, nr. 2130/2, vr. 35b-36a; Urcûze fî'l-kimyâ', British Museum Library, Add. 1590, vr. 2-7; Manzûme fî 'ilmi'l-kîmyâ', Arif Hikmet Ktp., nr. 110/80) Eseri İzzeddin el-Cildeî ed-Dürrü'l-meknûn fî şerhi Kasîdeti Zinnûn adıyla şerhetmiştir (Süleymaniye Ktp., Cârullah Efendi, nr. 2065/2, vr. 17a-34a).
2. *Risâle fî 'anâsırı's-selâse* (TSMK, III. Ahmed, nr. 2075, vr. 76b-79a).
3. *Risâle fî havâssı'l-iksîr* (Süleymaniye Ktp., Fâtih, nr. 5309/5, vr. 105a-109b).
4. *Risâle fî tedbîri'l-haceri'l-kerîm* (Süleymaniye Ktp., Hacı Mahmud Efendi, nr. 4224/8, vr. 49a-54b).
5. *Risâle fî'l-hacer* (Süleymaniye Ktp., Hacı Mahmud Efendi, nr. 4224/9, vr. 54b-57b).
6. *Risâle fî's-san'a*. (Süleymaniye Ktp., Hacı Mahmud Efendi, nr. 4224/13, vr. 64b-67a).
7. *Sıfatü'l-mü'min ve'l-mü'mine*. Şam'da yazma bir nüshası bulunmaktadır. (Zahiriyye Ktp., Mecdûa, nr. 87/11) Remzî Sa'deddin Dımaşkıyye tarafından yayımlanmıştır. (Lika'ü'l-'aşri'l-evâhir bi'l-Mescidi'l-harâm içinde, Beyrut 1423/2002)
8. *Mücerrebât* (Tıp, kimya ve gizemli ilimler)

⁹⁴ Attâr, *Evliya Tezkireleri: Tezkiretü'l-evliyâ*, s. 205.

⁹⁵ Ebû Nuaym, *Hilyetü'l-evliyâ*, c.VII, s. 503.

⁹⁶ Zünnûn el-Mısırî'ye nisbet eden eserlerin kaynağı için bkz: Fuat Sezgin, *Geschichte des Arabischen Schrifttums*, c.1, Leiden: E.J Brill, 1967; Muhammed b. İshâk en-Nedîm, *el-Fihrist*, ter. Mehmet Yolcu v.dğr., 1.bs., İstanbul, Çıra Yay., 2017, s. 895

9. *Kitâbü'l-Acâ'ib*

10. *Risâle fî zikri menâkibi's-sâlihîn*

11. *Dua*

12. *Risâle fî'l-hikmeti'l-uzmâ ve's-san'ati'l-mübâreke*

13. *Kitâb er-Rûkn el-Ekber*

14. *Kitâb es-Sika fî's-san'at*

1.8 Zünnûn el-Mısırî ve Okültist Yönü Hakkındaki Tartışmalar

Zünnûn el-Mısırî, hiyeroglif yazı, kimya, simya ve havas ilimleri ile ilgilendiği iddia edilen bir mutasavvıftır. Ancak Zünnûn'un bu okültist yönü diyebileceğimiz özellikleri daha çok çağdaş araştırmacılar tarafından ele alınmaktadır. Klasik eserleri incelediğimizde sadece Zünnûn'un Mısır'daki tapınaklarda bulunan kitabeleri okuyabildiğine ve çakıl taşlarını değerli taşlara çevirdiğine dair kısıtlı bilgilere rastlamaktayız.

Ebû Nuaym'ın aktardığı bir rivayete göre Zünnûn, “Mısır kapısında Süryanice bir şeylerin yazılı olduğunu gördüm. Biraz düşündüm ve orada ‘İnsanlar planlarını yaparken, kaza (takdir) buna güler’ yazıyordu” der.⁹⁷ Bir diğer rivayette ise Barba'da Denderah denilen pagan bir tapınakta şöyle yazılı bir kitabe gördüğünü belirten Zünnûn orada “Âzad edilmiş kölelerden, genç (tecrübesiz) yöneticilerden, paralı askerlerden ve Araplaştırılmış Kiptîlerden uzak durun” yazılı olduğunu söyler.⁹⁸ Roger Deladrière, Zünnûn'un bu ifadelerinden bahseder ve onun mâbedlerdeki rumuzları çözmeyi, Mısır'da bulunan ve Firavunlar döneminde Tanrı Min adına yapılmış olup bugün bulunmayan tapınakta öğrenmiş olabileceğini belirtir.⁹⁹ Bir diğer yazar Mahmûd el-Hindî de Zünnûn'un Kimya ilmini bildiğini ve Süryanice diliyle ingilendiğini aktarır.¹⁰⁰ Ebû Nuaym'ın aktardığı bir diğer rivayette ise Zünnûn şöyle der: “Tevrat'ta, tek güvencesi kendisi gibi bir insan olan kişi lanetlenmiştir.¹⁰¹ Zünnûn el-Mısırî'nin bu ifadesinden yola çıkarak Tevrat bilgisine de sahip olduğu ya da ilgilendiği düşünülebilir. Michael Ebstein de aynı şekilde Zünnûn'un Tevrat'taki bazı öğretileri bildiğinden ve Tevrat bilgisiyle ilgilendiğinden bahseder.¹⁰²

Ferîdüddin Attâr ise Zünnûn'un çakıl taşlarını değerli taşlara çevirdiğine dair bir menkıbe anlatmaktadır. Menkıbeye göre bir kişi Zünnûn'un yanına gelerek, borcu olduğunu ancak hiçbir şeyi olmadığını söyler. Bunun üzerine Zünnûn, yerden aldığı bir taşı ona verir ve adam zümrüt haline gelen taşı 400 dirheme satarak borcunu öder.¹⁰³ Ancak Ferîdüddin

⁹⁷ Ebû Nuaym, *Hilyetü'l-evliyâ*, c.VII, s. 448; İbnü'l-Arabî, *Bir Sûfinin Portresi*, s. 207.

⁹⁸ Ebû Nuaym, *Hilyetü'l-evliyâ*, c.VII, s. 510; İbnü'l-Arabî, *Bir Sûfinin Portresi*, s. 241-242.

⁹⁹ Roger Deladrière, *Bir Sûfinin Portresi: Zünnûn-i Mısırî, Giriş Bölümü*, s. 32.

¹⁰⁰ Mahmûd el-Hindî, *Zünnûn el-Mısırî: et-tefsirü'l-irfânî li'l-Kur'ânî'l-Kerim*, Kahire, Mektebetu Medbuli, 2007, s. 25.

¹⁰¹ Ebû Nuaym, *Hilyetü'l-evliyâ*, c.VII, s. 501;

¹⁰² Michael Ebstein, “Dû l-Nûn al-Mısırî and Early Islamic Mysticism”, s. 569.

¹⁰³ Attâr, *Evliya Tezkireleri: Tezkiretü'l-evliyâ*, s. 206.

Attâr, bu menkıbeyi anlattığında Zünnûn'un simya gibi bir ilminden bahsetmekten ziyade onu bir keramet olarak ele almaktadır.

Zünnûn el-Mısırî'nin okültist yönünden bahseden bir diğer yazar Okasha El-Daly'dir. El-Daly, Zünnûn'un yaşamının büyük bir bölümünü İhmîm'in ünlü tapınaklarında ya da civarında geçirdiğini dile getirmektedir. Zünnûn'un yaşadığı dönemde İhmîm'in simya çalışmaları için önemli bir merkez olduğunu ve orada Zosimos gibi meşhur simyacıların yetiştiğini belirten yazar, Ebû Ubeyd el-Bekrî'nin (ö. 487/1094) Zünnûn hakkındaki şu ifadelerini aktarmaktadır:

“İhmîmli Zünnûn el-Mısırî'nin berbe (tapınak) ilmiyle ilgili bilebileceği ne varsa öğrendiği söylenir; o kadar ki, elmaslar yapmış ve bir günde Irak'a taşımıştır. Diğer ilimlerde de ustaydı, çünkü gençliğinde İhmîm'de Sas isminde bir keşiş hizmet etmişti. Bu keşiş ona yazıyı, adağı, tutsüyü, Ruh'un adını öğretmiş ve bunları kendisine saklamasını emretmiştir. Zünnûn el-Mısırî bunları öğrendikten sonra “Hikmet Evi”ni asla silinmeyecek, silinse de yazılara zarar verecek bir kille sıvamıştır.”¹⁰⁴

Okasha El-Daly, Zünnûn'a atfedilen yazmalar incelendiğinde onun Mısır yazısına ve diğer yazılara olan ilgisinin tespit edilebildiğini ifade etmektedir. Zünnûn'un Mısır yazısını ve hikmetin sırlarını yaşadığı tapınaktaki yazılardan ve rölyeflerden öğrendiğini belirten yazar, Zünnûn'un simyayı nesilden nesile aktarmada önemli bir figür olduğunu savunmaktadır.¹⁰⁵

Zünnûn'un kimya ilmini bildiğini ve sihir yaptığını savunan bir diğer yazar Nicholson ise Zünnûn'un kimya hakkında konuşan ilk filozoflar arasında zikredildiğini ifade eder. Yazarın İbnü'l-Kıftî'den aktardığı malumatda, Zünnûn'un kimya ilmini öğrendiği ve Câbir b. Hayyâm'ın ekolünden olduğu, bâtın ilmiyle ilgilendiği ve felsefenin birçok dalında uzman olduğu gibi önemli bilgiler bulunmaktadır. Bununla birlikte Nicholson'un aktardığı rivayetler, diğer çalışmalarda rastladığımız, Zünnûn'un İhmimdeki hikmet evlerinden biri olan Berbe adlı tapınağa sıklıkla gittiği bilgisini teyid etmektedir. Nicholson'un, Zünnûn'dan yüz yıl sonra vefat ettiğini belirttiği Mes'ûdi'den aktardığı bilgiler de konumuz açısından oldukça önemlidir. Zünnûn'u, dinde özel bir yol takip eden bir filozof şeklinde niteleyen Mes'ûdi, onun harabe tapınakların tarihini aydınlatan kişi olduğunu ve o tapınaklara sık sık gittiğini, oradaki birçok suret ve kitabelerin önemli bir kısmını çözümlediğini belirtmektedir.¹⁰⁶

Nicholson, bazı isim ve formüllerin sihirselsel etkisinin tılsım ilminde önemli bir yeri olduğunu ifade eder ve bu açıdan İbrâhim b. Edhem ve Zünnûn'un ism-i a'zam ifadesiyle ilgili menkıbelerini, sûfilerin böyle bir yönü olduğuna delil olarak gösterir. İbrâhim b. Edhem seyahatlerinden birinde ism-i a'zam'ı bilen bir zat ile karşılaştığı, ardından ism-i a'zamı anınca Hızır'ı gördüğü rivayet edilir. Zünnûn'un ise ism-i a'zam'ı bilen biri

¹⁰⁴ Okasha El-Daly, *Kayıp Bin Yıl: İslam Dünyasında Hiyeroglifler ve Eski Mısır*, çev. İmran Küçükislamoğlu, İstanbul, İthaki Yay., 2013, s. 194.

¹⁰⁵ Okasha El-Daly, *Kayıp Bin Yıl: İslam Dünyasında Hiyeroglifler ve Eski Mısır*, s. 194-195.

¹⁰⁶ Reynold A. Nicholson, “Tasavvufun Kaynağı ve Gelişimi Üzerine Tarihi Bir Araştırma”, çev. Abdullah Kartal, *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 1998, c. VII, sayı. 7, s. 695.

olduğu ve Yûsuf b. Hüseyin'in kendisinden ism-i a'zam'ı öğrenmek istediği rivayet edilir.¹⁰⁷

Nicholson, Kuşeyrî ve Ferîdüddin Attâr'dan aktardığı rivayetleri delil göstererek Zünnûn'un tütsü yaptığını da ifade etmektedir. Rivayete göre Zünnûn, önünde altından bir tepsi ve etrafından bitki ve misk karışımı bir maddeyi ateşte kızdırmakta iken yanına bir adam gelir. Habersiz şekilde yanına giren bu kişiye Zünnûn, "Bast hallerindeyken padişahların yanına girebilir misin?" diyerek sitem eder.¹⁰⁸

Zünnûn el-Mısırî'nin ökülist yönünden bahseden bir diğer yazar ise Peter Kingsley'dir. Kingsley, Zünnûn'un ortaçağın simya ve Hermetizm kaynaklarıyla güçlü bir bağı olduğunu ifade eder. Bu durumun sufiliğin saf islami doğasını korumaya çalışan ve arap olmayan geleneklerle bir bağı olduğunu kabul etmeyen gruplar için rahatsız edici bir mesele olduğunu belirten Kingsley, bunun kanıtlanan bir durum olduğu söyler. Kingsley'in iddiasına göre, Zünnûn'un simya geleneğiyle bağının en eski tanığı Osman İbn Süveyd'dir. Osman İbn Süveyd ise *Kitâb-ı sarf et-tevehhüm 'an Zünnûn-u Mısırî* (Zünnûn el-Mısırî'ye karşı suçlamaların çürütülmesi) adlı eseri de dahil olmak üzere simya alanı ile ilgili birçok eser yazmış kişidir.¹⁰⁹

Zünnûn el-Mısırî'nin simya ile ilişkisine değinen bir başka yazar Seyyid Hüseyin Nasr ise eserinde simyayı açıklar ve İslam simyasının tarihi gelişimini ele alır. Simyanın İslam dünyasındaki en yaygın ilimlerden biri olduğunu ifade eden Seyyid Hüseyin Nasr, simyanın hem ilim hem de sanat olarak değerlendirildiğini söyler. Mısır'da bulunan Osman İbn Süveyd'in simyanın gelişimine başlıca katkısı olan kişilerden biri olduğunu ve Latince simya metinlerinin en ünlülerinden biri olan *Turba Philosophorum* adlı eserin Arapça orijinalini kaleme alan kişi olduğunu belirten yazar, İbn Süveyd'in çağdaşı olarak aynı şekilde Mısırlı olan Zünnûn el-Mısırî'nin de simya ilgili eserler yazdığını dile getirir. Ayrıca yazar simya hakkında sadece Zünnûn el-Mısırî'nin değil Cüneyd-i Bağdadi ve Hallac-ı Mansur'un da simya hakkında risaleler yazan sûfilerden olduğunu söyler.¹¹⁰

Sâid el-Endelüsî de Zünnûn'un ökülist özelliğinden bahseden müelliflerden biridir. Sâid el-Endelüsî, eserinin Müslümanlarda ilim bölümünde Zünnûn el-Mısırî'den bahsederek onun kimya sanatında usta olan Câbir b. Hayyân (ö. 200/815) ile aynı kuşaktan olup onun da kimya ilmini bilen meşhur isimlerden biri olduğunu aktarır. Bununla birlikte Zünnûn'u bâtın ilmiyle ve çok sayıda felsefî ilimle meşgul olan biri şeklinde nitelendirir.¹¹¹ Bir diğer yazar Fuat Sezgin de Zünnûn'un tıp ve simya ilimleriyle ilgilendiğinden bahsederek bu alanlarda eserleri bulunduğunu aktaran yazarlara örnektir.¹¹²

¹⁰⁷ Reynold A. Nicholson, "Tasavvufun Kaynağı ve Gelişimi Üzerine Tarihi Bir Araştırma", s. 697.

¹⁰⁸ Kuşeyrî, *Risâletü'l-kuşeyriyye*, s. 515; a. mlf., *Kuşeyrî Risâlesi*, s. 447; Attâr, *Evlîya Tezkireleri: Tezkiretü'l-evliyâ*, s. 208; Reynold A. Nicholson, "Tasavvufun Kaynağı ve Gelişimi Üzerine Tarihi Bir Araştırma", s. 697.

¹⁰⁹ Peter Kingsley, *Antik Felsefe Gizem ve Büyü*, çev. Kenan Kalyon, İstanbul: Kabalcı Yay., 2002, s. 374-376.

¹¹⁰ Seyyid Hüseyin Nasr, *İslam ve İlim*, ter. İlhan Kutluer, İstanbul: İnsan Yay., 1989, s. 199.

¹¹¹ Sâid el-Endelüsî, *Tabakâtü'l-Ümem Milletlerin Bilim Tarihi*, çev. Ramazan Şeşen, İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2014, s. 162.

¹¹² Fuat Sezgin, *Geschichte Des Arabischen Schrifttums*, c. 1, Leiden E. J. Brill 1967, s. 643-644.

Öte taraftan Louis Massignon ise Zünnûn'a atfedilen kimya ve Yahudi ruhaniliğiyle ilgili çalışmaların gerçekliğinin şüpheli olduğunu belirtir. Ayrıca Mısır tapınaklarındaki bazı hiyeroglifleri tercüme ettiğine dair malumatın da gerçek olmadığı kanaatindedir.¹¹³

Zünnûn'un okültst yönünü değerlendiren Michael Ebstein, çeşitli bilim adamlarının Zünnûn'un İslamiyet öncesinde Mısır'da yaygın olan esrarlı ilimlerden etkilendiğine dair iddialarda bulunduklarını söyler. Bu bağlamda Zünnûn'un tapınaklarla bağlantısını ele alan ilk müellif Ali b. Hüseyin Mes'ûdî (345/956)'dir. Ebstein'in aktardığına göre Mes'ûdî *Mürûcû'Zeheb* adlı eserinde, Zünnûn'u Berbe tapınaklarındaki yazılanları yorumlayabilen kişi olarak tarif eder. Ayrıca Zünnûn'un Berbe'de bir kitap keşfettiğine dair de bilgiler aktararak, bu kitapta bulunduğu söylenen bir şiirden alıntı yapar. Ancak bu alıntıdaki şiirin içeriği, tasavvuf, simya ve gizli ilimlerle ilgili değildir. Ebstein, tapınaklardaki çizimleri anlayarak orada bulunan kitaplardan gizli ilimler hakkında bilgi edinmenin Hermetik ve İslam simya literatüründe, yaygın bir tema olduğunu söyler ve Mes'ûdî'nin o dönemlerde Mısır'ın çevresinde tartışma konusu olan hadiseleri aktardığını düşünür.¹¹⁴

Ebstein aynı şekilde Zünnûn el-Mısrî ve simya arasındaki bağlantının, Ebû Abdillâh el-Hakîm es-Sâdık Muhammed b. Ümeyl et-Temîmî'nin (ö. 350/961 ?) *el-Mâ'û'l-varaki ve'l-arzu'n-necmiyye* adlı eserinde de görüldüğünü belirtir. İbn Ümeyl, eserinde Zünnûn el-Mısrî'den Câbir b. Hayyân gibi simya konusunda bilgisi olan başlıca isimlerden biri olarak bahseder. Ebstein'in bahsettiği, Zünnûn el-Mısrî'yi simyacı olarak tarif eden bir diğer yazar ise İbnü'n Nedîm'dir (ö. 385/995?). *el-Fihrist* eserinde İbnü'n Nedîm, Zünnûn el-Mısrî'yi Câbir b. Hayyân gibi isimlerle birlikte aynı kategoride ele alır ve Zünnûn'un simya hakkında eserler derlediğini aktarır.¹¹⁵

Michael Ebstein, çağdaş araştırmalarda aktarılan aksine tasavvuf kaynaklarında Zünnûn'a atfedilen şiirlerin içeriğinde simya ya da esrarlı ilimler yer almadığını belirtir. Ebstein'in iddiasına göre tasavvuf klasikleri müellifleri, Zünnûn'un şiirlerindeki ilahi aşk gibi tasavvufî konularla ilgilenmeyi tercih etmişlerdir. Dolayısıyla Ebstein, çağdaş araştırmacılarla tasavvuf kaynakları yazarlarının farklı Zünnûn portreleri çizdiği düşüncesini savunmaktadır.¹¹⁶

Diğer düşünce ve medeniyetlerin bazı yönlerinin alınmasının dinde bir yasağı olmadığı belirten Mustafa Kara, Hz. Peygamber'in Cahiliye döneminin bazı âdetlerini devam ettirdiğini, bazılarını geçici olarak yasakladığını ama putperestliğe götürecek herhangi şeye müsaade etmediğini belirtmektedir. Bu durumu örnek göstererek Kara, Zünnûn el-Mısrî ve diğer bazı sûfîlerin, zâhidlerin daha önce bulundukları dinden ya da kültürden etkilenmelerinin tabi bir durum olarak karşılanması gerektiği düşüncesindedir.

¹¹³ Louis Massignon, *Essays on the Origins of the Technical Language of Islamic Mysticism*, Translated From The French With An Introduction By Benjamin Clark; foreword by Herbert Mason, Notre Dame: University of Notre Dame, 1997, XXXI, 253, s. 143.

¹¹⁴ Michael Ebstein, "Dü l-Nûn al-Mısrî and Early Islamic Mysticism", s. 597-599.

¹¹⁵ Michael Ebstein, "Dü l-Nûn al-Mısrî and Early Islamic Mysticism", s. 569-600.

¹¹⁶ Michael Ebstein, "Dü l-Nûn al-Mısrî and Early Islamic Mysticism", s. 605-606.

Netice itibariyle Michael Epstein'in de ifade ettiği üzere Zünnûn'un Mısır'da doğduğu ve büyüdüğu göz önüne alındığında orada bulunan bilgi ve kültürden etkilenmesin mantıklı bir husus olduğu ifade edilebilir. Dolayısıyla yaşadığı bölge ve çevre itibariyle Zünnûn'un okültist bir yönü olabileceği kanaatindeyiz. Zünnûn'un böyle bir yeteneği olduğu düşünülebilir, ancak bu durumun doğrudan tasavvuf anlayışını etkileyen bir unsur olup olmadığına dair net bir şey söyleyemeyiz. Okültist yönü Zünnûn'un görüşlerinde etkisi görülmeyen, ama hayatının belli bir döneminde öne çıkan bir özelliği olarak ifade edilebilir.



İKİNCİ BÖLÜM

ZÜNNÜN'UN TASAVVUF ANLAYIŞINDAKİ MERKEZİ KONU OLARAK MÂRİFET

2.1 Mârifet

Zünnûn el-Mısırî'nin tasavvuf anlayışı incelendiğinde ön plana çıkan konu mârifettir. Zünnûn mârifeti çeşitli kavramlarla özdeşleştirerek, oldukça kapsamlı bir manada kullanmıştır. Bu bakımdan aşağıdaki başlıklarda Zünnûn'a göre marifet kavramını ve ilişki kurduğu diğer terminolojik yapıyı inceleyeceğiz.

2.1.1 Mârifet ve İlim Arasındaki İlişki

Mârifet ve ilim kelimesi sözcük anlamı bakımından aynı manada kullanılan kavramlardır. Fıkıh ve kelimat âlimleri gibi sûfiler dışındaki âlimler tarafından da kullanılan mârifet ve ilim kelimeleri, genel itibarıyla bilmek manasında kullanılmıştır. Ancak sûfiler mârifet ve ilim arasında ayırım yaparak mârifeti daha kapsamlı bir manada kullanmışlardır. Bu ayırımı takip edebileceğimiz kavramlar sûfiler tarafından kullanılan ârif ve âlim terimleridir. Onlara göre ârif, âlimden daha üstün ve kesin bir bilgiye sahip olandır.¹¹⁷

Zünnûn el-Mısırî mârifeti, Hakk'ın kula en latif nurların eşliğinde varoluşun sırlarını keşfettirmesi şeklinde tarif eder.¹¹⁸ Bir başka ifadesinde ise “Rabbimi Rabbim ile tanıdım, Rabbim olmasaydı Rabbimi tanıyamazdım” der.¹¹⁹ Zünnûn'un anlayışında mârifet, Allah'ın kula ihsanıdır. Kişinin Allah'ı tanıyabilmesi, ilahi sırları inkişaf etmesine bağlıdır. Aynı düşüncenin erken dönem sûfilerinin mârifet anlayışına da yansımaları olmuştur. Nitekim Kelâbâzî eserinde büyük sûfilerden biri diyerek tanımladığı bir sûfinin şu ifadelerine yer verir:

Allah'ın kendisini tanıttığı kimselerden başkası O'nu tanıyamaz. Allah'ın kendisini “Ben tekim” diye tarif ettiği kimselerden başkası onu birleyemez. Lütfedip iman verdiği kimseler hariç kimse O'na iman edemez. Kalbine tecelli ettiği kulundan başkası O'nu anlatamaz. O'nun cezbedtiği kimselerden başkası O'na hakkıyla kulluk edemezler. Kendisine seçtiklerinin dışında hiç kimse O'na dost olmaya layık değildir.¹²⁰

Bu manada sûfiler, kulun edilgenliği düşüncesine işaret eder. Sûfilere göre kul mârifete ulaşmak için çeşitli amellerde bulunur ve bunlar vesilesiyle mârifete yaklaşabilir, ancak mârifet çalışarak elde edilmesi kesin bir bilgi olarak görülmez. Kulun çabası mârifete ulaşmak için gerekli, fakat yeterli bir sebep değildir. Kulun gayretiyle beraber Allah'ın kula lütfu da gereklidir.¹²¹ Bu bağlamda Zünnûn'un ifadesi de sûfilerin anlayışını destekler.

Sûfiler bir bilgi türü olarak mârifete Allah'ın ihsanının dâhil olması sebebiyle mârifetin diğer bilgi türlerinden daha değerli olduğu görüşündedirler. Sözlük anlamları aynı olan ilim ve mârifet arasında mana bakımından sûfilerin ayırma bulunmasının temel sebebi, sûfilerin bilgiyi kişide yaptığı ahlâki değişim seviyesine göre değerlendirmeleridir.

¹¹⁷ Başer, *Şeriat ve Hakikat*, s. 171.

¹¹⁸ Hücvârî, *Keşfü'l-mahcûb: Hakikat Bilgisi*, s. 398.

¹¹⁹ Kuşeyrî, *Risâletü'l-kuşeyriyye*, s. 450; a. mlf., *Kuşeyrî Risâlesi*, s. 402.

¹²⁰ Başer, *Şeriat ve Hakikat*, s. 155.

¹²¹ Başer, *Şeriat ve Hakikat*, s. 178.

Dolayısıyla mârifetin ilimden ayrı tutulması, sûfiler tarafından mârifetle ilmin birbirinden bağımsız görülmesi ya da ilmin değer kaybetmesi şeklinde değerlendirilmemelidir.

Sûfiler, mârifeti ilme tabi görerek şariat ve hakikat bütünlüğüne vurguda bulunmuşlardır. Bu bağlamda Zünnûn, mârifet ehli olarak tanımlanan âriflerden şöyle bahseder: “Ârifin mârifet nuru takvânın nurunu söndürmez. Ârif zahiri ahkâma ters düşen bâtın ilmine inanmaz. Allah’ın nimet ve kerametlerine nâil olması ârifi haramların sınırını zorlamaya sevk etmez.”¹²² Zünnûn bu ifadesiyle hem şeriattan ayrılarak mârifet sahibi olduğu iddiasında bulunanların mârifeti suistimal etmelerini engellemiş hem de mârifeti diğer din ilimlerine karşı alternatif bir bilgi olarak görmediğini açıkça belirtmiştir.¹²³ “Zâhire muhalif olan bâtın bâtıdır” diyen Ebû Saîd el-Harrâz da (ö. 277/890) aynı hususa işaret eder.¹²⁴ Yine Cüneyd-i Bağdâdî de (ö. 297/909) aynı bağlamda şöyle der: “Peygamber izini takip edenlerden başkası için Allah’a giden yollar insanların yüzüne kapatılmıştır.” Bir diğer ifadesinde ise “Bizim ilmimiz, bizim yolumuz Kur’an ve sünnetle mukayyettir” diyerek Kur’an ve sünnete ters düşen bir mârifetin sahih olmayacağını dile getirmiştir.¹²⁵

Sûfilerin bilgi anlayışı ile âlimlerin bilgi anlayışı arasında ayrım yapan Zünnûn, bu konudaki görüşünü şöyle izah eder:

Mârifetin şekilleri vardır. Biri tevhide dair olan mârifettir ve bütün müminler bu durumdadır. İkincisi ise hüccet ve beyâna dair olan mârifettir. Hakîmlerin, belâgatçıların ve ulemanın mârifeti budur. Üçüncüsü, vahdâniyyet sıfatına dair olan mârifettir ve Allah’ın velilerine ait olan mârifet budur. Kalpleriyle Hakk’ı müşahede edenlere, Allah Teâlâ âlemde hiç kimseye izhar etmediğini izhar eder.¹²⁶

İfadelerinden anlaşıldığı üzere Zünnûn el-Mısırî, avamın, ulemanın ve velilerin bilgisi olmak üzere mârifeti üç ayrı başlıkla tasniflendirir. Bununla birlikte akıl ve duyu yoluyla elde edilen bilgiye karşılık olarak çeşitli riyâzet ve mücâhedelerle bilgiye ulaşan velilerin mârifetinin hiyerarşik bakımdan en üst kısımda olduğunu belirtir. Eserler incelendiğinde bilgi türleri hakkındaki bu anlayışın erken dönem mutasavvıfların genel tavrı olduğu görülmektedir.¹²⁷

2.1.2 Tasavvuf ve Yöntem: Mârifete Ulaştıran Yollar

2.1.2.1 Tefekkür

Zünnûn’un anlayışında, mârifete ulaşmayı sağlayan temel yollardan biri tefekkür halidir. Nitekim Zünnûn el-Mısırî, mârifete ulaştıran şeyleri şu şekilde sıralar: “Allah’ın tüm bu işleri nasıl tedbir ettiğini düşünmek, Allah’ın tüm bu mukadderatı nasıl takdir ettiğini düşünmek, Allah’ın tüm bu mahlûkatı nasıl yarattığını düşünmek.”¹²⁸ Zünnûn’un ifadesindeki düşünmekten kasıt, kişinin aradığını bulabilmesi için Hakk’ın tüm yarattıklarının ve bunların yönetiminin, düzeninin anlamını kalbin idrak etmeye çalışması

¹²² İbnü’l-Arabî, *Bir Sûfinin Portresi: Zünnûn-i Mısırî*, s. 205.

¹²³ Başer, *Şariat ve Hakikat*, s. 172,173.

¹²⁴ Kuşeyrî, *Risâletü’l-kuşeyriyye*, s. 91; a. mlf., *Kuşeyrî Risâlesi* s. 125.

¹²⁵ Kuşeyrî, *Risâletü’l-kuşeyriyye*, s. 80; a. mlf., *Kuşeyrî Risâlesi* s. 117.

¹²⁶ Attâr, *Evliya Tezkireleri: Tezkiretü’l-evliyâ*, s. 215.

¹²⁷ Kartal, “Kuşeyrî’de Bir Bilgi Sistemi Olarak Tasavvuf”, *Bursa’da Düünden Bugüne Tasavvuf Kültürü*, 2004, c.III, s. 91.

¹²⁸ Ebû Nuaym, *Hilyetü’l-evliyâ*, c.VII, s. 448.

ve bu anlamda kulun muhakemede bulunmasıdır. Bu manadaki düşünmek, sûfilere göre hayrı ve şerri birbirinden ayırmayı sağlar. Muhakemede bulunabilen kişi, acizliğinin farkında olarak Allah'ın yüceliğinin bilincinde olacaktır. Bu bakımdan Zünnûn, bahsi geçen ifadesiyle sâlikin Allah'ın tedbirinin, takdirinin ve mahlûkatının anlamını idrak etmeye çalışmasının sâlikin Hakk'ı bilmesi ve tanımasına vesile olduğuna işaret eder.

Zünnûn el-Mısırî'ye Allah'ı nasıl bulduğu sorulduğunda, azametini hatırladığını, O'ndan hayâ ettiğini ve yasaklardan kaçındığını belirterek cevaplamıştır.¹²⁹ Zünnûn'un anlayışında, Allah'ın mârifetine nail olan kul, Allah'ı daha iyi bildiği için amellerinde daha titiz olacaktır. Zünnûn el-Mısırî aslında bahsi geçen cevabıyla, bilgi-eylem hususuna dikkat çeker. Davranışa yansıdığı ölçüde bilgiyi değerlendiren erken dönem sûfilerinin de genel görüşünde aynı husus vurgulanmaktadır. Allah hakkında mârifet sahibi olanlardan dinî yükümlülüklerin düşeceğini iddia eden birine karşılık olarak, Cüneyd-i Bağdâdî şöyle der: “Bu hatalı bir düşüncedir. Allah hakkında mârifet sahibi olan ârifler, amelleri Allah'tan alırlar ve bu amellere göre hareket etmek suretiyle tekrar ona dönerler.”¹³⁰ Görüldüğü üzere Zünnûn ve diğer mutasavvıflara göre mârifet, amelleri hususunda kişiyi daha dikkatli davranmaya sevkeder.

2.1.2.2 Riyâzet ve Tecrid

Zünnûn el-Mısırî, mârifete erişmek için gerekli olan şeyleri şöyle sıralar: “Sırrını her türlü iradedden tahliye etmek, alışılmış ve âdet haline gelmiş olan şeyleri terk etmek, hiçbir beklenti olmadan ve hiçbir şeyle alâka kurmadan gönlün Allah ile sükûnete ermesi, Allah'tan başka her şeyle gönülden ilişkiyi kesmek.”¹³¹ Zünnûn bu sözleriyle mârifete ulaşmak isteyen kişinin nefsinin eğiterek terbiye etmesi gerektiğini vurgular. Nefsinin terbiye ederek arzularından arınan sâlik, mârifeti talep etmek için uygun bir hale gelmiş olacaktır. Aynı anlayışın örnekleri erken dönem sûfilerinde de görülmektedir. Bu bağlamda Kuşeyrî, sûfilerin mârifet görüşünü şöyle açıklar: “Kişi Allah'ı önce isim ve sıfatlarıyla tanır sonra Hak ile olan muamelesini sıdk ve ihlâs üzerine kurarak kötü huylarından temizlenir. Daha sonra Hakk'ın huzurunda bekler. Allah da ihsan edip bu kuluna teveccüh eder ve kendisinden başka kimseyle sükûnet bulmama halini lütfeder.”¹³² Kuşeyrî'nin seyrü sülûk sürecine işaret ettiği bu ifadelerindeki mârifet, tasavvufî eğitimi içeren bir mârifet görüşüdür. Bununla birlikte Kuşeyrî, mârifetin idrak edilmesi anlamından ziyade mârifetin yapılan fiiller neticesinde elde edilmesi hususunu vurgular. Bu manada mârifet, kulluk eylemini kapsayan bir hal alır ve dolayısıyla seyrü sülûk süresince yapılan tüm ameller mârifetin vesilesi olarak ele alınır.¹³³

Sehl et-Tüsterî, (ö.283/896) Zünnûn el-Mısırî'ye “Mârifetim ne zaman güzelleşir” diye sorduğunda, “Dünyada kendini yalnız hissedip başına gelen belalara (imtihanlara)

¹²⁹ Kelâbâzî, *et-Ta'arruf: Doğuş Devrinde Tasavvuf*, çev. Süleyman Uludağ, İstanbul, Dergah Yay., 2014, s. 101.

¹³⁰ Başer, *Şeriat ve Hakikat*, s. 174,175.

¹³¹ İbnü'l-Arabî, *Bir Sûfînin Portresi: Zünnûn-i Mısırî*, s. 198; Harkûşî, *Tehzibü'l-esrâr*, s. 46.

¹³² Kuşeyrî, *Risâletü'l-kuşeyriyye*, s. 445; a. mlf., *Kuşeyrî Risâlesi* s. 398.

¹³³ Başer, *Şeriat ve Hakikat*, s. 175.

sevindiğin zaman” cevabını almıştır.¹³⁴ Sûfilerin dilinde güzel olmak, bir şeyi güzel yapmak gibi ifadeler aslında kemale ve yetkinliğe işaret eder. Dolayısıyla Sehl et-Tüsterî bu sorusuyla, marifetin olgunlaşarak ne zaman tam olacağını sormaktadır. Zünnûn’un cevabındaki kişinin dünyada kendini yalnız hissetmesi ifadesi ise kalbinde sadece Allah’ın olması ve gördüğü her şeyde O’nun izini bulması anlamında değerlendirilebilir. Zünnûn el-Mısri’nin marifet anlayışında riyâzet ile marifet arasında sıkı bir ilişki kurulduğu dikkat çekmektedir. Riyâzetleri neticesinde rıza makamına ulaşabilen sâlik, Hakk’tan gelen her şeyi bilhassa sıkıntılı durumları teslimiyetiyle karşılayabilecektir. Bununla birlikte bu seviyedeki bir sâlik, karşılaştığı imtihanları Hakk’ın işareti olarak değerlendirebilir. Bir başka rivayette ise Zünnûn, ne zaman onun zikrine sığınıp şükrüne yönelebirim sorusuna, “Gönderdiği belalara (imtihanlara) ve takdirine sevindiğin zaman” cevabını vermektedir.¹³⁵ Dolayısıyla ifadelerini dikkate aldığımızda Zünnûn’un anlayışında rıza kavramının önemi dikkat çekmekle birlikte mârifet ile zikrin ve verdiği nimetlerin bilincinde olarak O’na yönelmenin arasında bir bağ kurduğu görülür.

2.1.3 Mârifet ve Bilgisizlik İlişkisi

Sûfilerin mârifet anlayışında öne çıkan konulardan bir diğeri, mârifetin paradoksal bir şekilde “bilgisizlik” anlamına gelmesidir. Mârifete ulaşmanın yollarını tarif eden sûfiler, Hakk’a yaklaştıkça O’nun bilgisinin ne kadar çok olduğunu fark etmeleri sebebiyle Hakk’ın tam anlamıyla bilinmeyeceği kanaatine varmışlardır. Dolayısıyla sûfilerin anlayışına göre, mârifet Hakk’ın bilinmeyeceğini bilmektir. Aynı görüşe sahip olan Zünnûn’a göre, esasen Allah’ı tam olarak bilmek ve tanımak mümkün değildir. Bu sebeple Allah’ın zatı hakkında tefekküre dalmak cehalettir, sıfatları ve fiilleri hakkında tefekkür ise marifettir.¹³⁶ Erken dönemin meşhur sûfilerinden Bâyezîd-i Bîstâmî de aynı şekilde, Allah’ın zatı hakkında mârifet sahibi olmayı cehalet olarak görür. Yine mârifeti, “İnsanın Hakk konusunda cahil olduğunu bilmesi” diyerek tarif eden Sehl et-Tüsterî de aynı görüşü ifade eden sûfilerdendir.

Öte yandan sûfiler, Hakk’ı tam anlamıyla tanımaktan aciz olduklarını bilmelerine rağmen O’nu tanıyabilecekleri ölçüde tanımaya çalışmaktan vazgeçmemişlerdir. Zira Allah’ın zatı bilinemez olsa dahi sıfat ve fiillerinin, varlık âlemindeki izleri ve aralarındaki hikmetin bilinebilir olduğu kanaatindedirler.¹³⁷ Sûfilerin bu görüşlerindeki kasıt, bilginin imkânını reddeden sofist yaklaşım ile karıştırılmamalıdır. Çünkü sûfiler Hakk’ın bildirdiği ölçüde O’nu bilebileceklerini kabul ederler. Onlara göre insanın Hakk’ı bilmesi mümkündür ancak mahiyet açısından insanın bilgisi Hakk’ın bilgisi karşısında değersiz kalır. Bununla birlikte sûfilere göre, Allah hakkındaki mârifetin nihayete ermesi mümkün değildir.¹³⁸

¹³⁴ Ebû Nuaym, *Hilyetü’l-evliyâ*, c.VII, s. 569; İbnü’l-Arabî, *Bir Sûfinin Portresi: Zünnûn-i Mısri*, s. 202.

¹³⁵ Ebû Nuaym, *Hilyetü’l-evliyâ*, c.VII, s. 570.

¹³⁶ Câmî, *Nefehâtü’l-üns: Evliyâ Menkıbeleri*, s. 120.

¹³⁷ Salih Çift, “Sûfilere Göre Bir Bilgi Kaynağı Olarak Mârifet”, *XVII Kelam Anabilim Dalları Koordinasyon Toplantısı Gnostik Akımlar ve Okültizm Sempozyumu*, Malatya, Mayıs 2012, sayı:1, s. 220.

¹³⁸ Başer, *Şeriat ve Hakikat*, s. 174.

2.1.4 Mârifet ve Hayret

Zünnûn el-Mısrî'nin mârifet anlayışında öne çıkan hususlardan bir diğeri hayrettir. Mârifetin hakikatini hayret olarak tanımlayan Zünnûn, Allah hakkında mârifeti en çok olan kişinin, en çok hayret haline sahip olan kişi olduğunu söyler. Sebebini ise bir kimse güneşe ne kadar yakın olursa o nisbette güneşe hayran olur şeklinde bir benzetme ile açıklar.¹³⁹ Benzer şekilde “Allah’ı tanıyan bir kimsenin hayreti dâimî olur” diyen Muhammed b. Vasî (ö.123/741) ve “Mârifet, hayretin devamlı oluşudur” diyen Ebû Bekir eş-Şiblî'nin (ö.334/949) ifadeleri mârifet ile hayret arasındaki ilişkiye dair Zünnûn'un düşüncesi ile örtüşen örneklerdir.¹⁴⁰ Hayret, tasavvuf literatüründe “Kalbe gelen bir tecelli (vârit) sebebiyle sâlikin düşünemez ve muhâkeme edemez hale gelmesi”¹⁴¹ ve “derin düşünce ile Allah huzurunda hakikat ehlinin ve âriflerin kalplerine gelen hal” şeklinde tanımlanır. Sûfilere göre kul, Allah’a yakınlaştıkça bu yakınlaşmayla birlikte uzaklığını da fark eder. Dolayısıyla hayrete düştükçe Allah’a kavuşma arzusu artar ve bu hayreti ile arzusu sürekli devam eder. Netice itibariyle mârifetin tezahürü olarak tarif edilen hayret, Hakk’a ve hikmetlerine karşı duyulan isteği ifade etmektedir.

Zünnûn el-Mısrî mârifete dair bir başka ifadesinde, “Mârifet konusunda sakın iddia sahibi olma, zühdü meslek edinme, ibadetin zâhiriyle yetinme” der.¹⁴² Çünkü Zünnûn’a göre kişi hakikaten ârif dahi olsa iddiada bulunarak hata eder, nitekim ârif kendi varlığını görmemeli ve kendini övmemelidir.¹⁴³ Sâlik, mârifet vesilesi zühdü herhangi bir beklenti niyetiyle yaptığı takdirde gayesine ulaşamayacaktır. Zühd, ibadet etmekten ibaret değildir. Bu nedenle Zünnûn el-Mısrî, mârifet sahibi olma yolundakilerin yaptığı ibadetlere ve zühdü içeren amellerine güvenmemesi gerektiğini vurgular. Zünnûn’a göre kişi, Allah’a sadece amelleriyle vâsıl olmaz O’ndan başkasına bakmaksızın hallerinde yalnız O’na bağlı olduğu zaman mârifette kemale erer.¹⁴⁴

2.1.5 Mârifet ve İlâhi Lütuf

Ebû Nuaym el-İsfahânî'nin aktardığı bir rivayette Zünnûn el-Mısrî şöyle der: “Eğer her şeyden kemaliyle haberdar olan Allah kalbe muttali olursa, el-Habîr’den başkasını bulamazsa orayı parıl parıl bir kandil kılar.”¹⁴⁵ Burada kandil, mârifet nuru olarak nitelendirilebilir. Zünnûn bu ifadesiyle mârifete ulaşma yolunun, kalbinden mâsivâyı çıkararak tek gayesi Hakk olan ve bu manada riyâzetlerde bulunan sâlike Allah’ın mârifeti ihsan etmesi şeklinde olduğuna işaret eder. Yine bu çerçevede İslam düşünürlerinden Gazzâlî'nin mârifet hakkındaki açıklamaları, Zünnûn'un ifadelerini anımsatmaktadır. Nitekim Gazzâlî mârifet hakkında şöyle der: “Mükâşefe ilmi, sıddık ve mukarreblerin ilmidir. Bu ilim kötü huylardan arınılıp temizlendiği vakitte, kalbe tecelli eden bir nur’dan ibarettir.” Gazzâlî’ye göre bu nur neticesinde kişi, Allah’ın zat, sıfat ve fiilleri, dünya ve ahirette mahlûkatı hakkındaki hikmetleri gibi hususları müşâhede

¹³⁹ Attâr, *Evliya Tezkireleri: Tezkiretü'l-evliyâ*, s. 215.

¹⁴⁰ Hücvîrî, *Keşfü'l-mahcûb: Hakikat Bilgisi*, s. 339-340.

¹⁴¹ Uludağ, *Tasavvuf Terimleri Sözlüğü*, s. 162.

¹⁴² Sülemî, *Tabakâtu's-sûfiyye: İlk Zâhid ve Sûfiler*, s. 12.

¹⁴³ Attâr, *Evliya Tezkireleri: Tezkiretü'l-evliyâ*, s. 215.

¹⁴⁴ Ebû Nuaym, *Hilyetü'l-evliyâ*, c.VII, s. 524.

¹⁴⁵ İbnü'l-Arabî, *Bir Süfînin Portresi: Zünnûn-i Mısrî*, s. 202.

etmeye başlar.¹⁴⁶ Netice itibariyle Zünnûn ve Gazzâlî, mârifetin Allah tarafından kalbe gelen bir nur olduğunu kabul etmekle birlikte bu nurun manevi tecrübelerle mâsivâdan arınmış bir kalpte bulanabileceği düşüncesini vurgulamaktadır.

2.1.6 Mârifet ve Edeb

Mutasavvıflar, mânevî tecrübeleri neticesinde âriflerin nezdinde mâsivânın bir değeri kalmadığı görüşündedirler. Zira mârifet sahibi olan ârif, her şeyde Hakk'ı görmeye başlar. Zünnûn'un ârifin sıfatı hakkındaki şu ifadeleri bu manada değerlendirilebilir. “Ârif görür ancak onun görmesi ilimsiz, gözsüz, habersiz, müşâhedesiz, sıfatsız ve perdesizdir. Âriflerin dolaşmaları Hakk'ın dolaştırmasıyla, sözleri ise O'nun sözü olup onların diliyle ifade edilmektedir. Âriflerin bakışı Hakk'ın bakışı olup, onların gözleriyle icra edilmektedir.” “Ben bir kulumu sevdiğimde onun işiten kulağı, gören gözü, konuşan dili ve tutan eli olurum” şeklindeki kudsî hadis, bu bağlamda âriflerin bahsi geçen özelliklerine işaret eder.¹⁴⁷ Dolayısıyla Zünnûn el-Mısırî, âriflerin Allah'ın ahlâkıyla ahlâklandığı düşüncesindedir. Bu manada ârif ile dost olmayı Allah'la dost olmaya benzetir ve şöyle der: “Allah'ın eşsiz sıfatları kendisinde tecelli ettiği için ârif, senin sıkıntılarına katlanır, yükünü taşır ve sana karşı hoşgörülüdür.”¹⁴⁸ Nitekim ârif, gördüğü ve yaşadığı her şeyde İlâhî sırrı hisseden kişidir.¹⁴⁹ Bu bakış açısıyla insanların hallerini değerlendirdiği için ârif, insanların kendisine eziyet vermesini sıkıntı olarak görmez ve olumsuz tavırlara karşılık hoşgörüyü yaklaşıp onları hayra yönlendirmeye devam eder.

Zünnûn el-Mısırî'ye göre ârifin edebi, bütün edeplerden üstündür. Çünkü onun kalbini edeplendiren mârifettir.¹⁵⁰ Bu ifadesinden yola çıkarak, Zünnûn'un düşüncesinde mârifetin türleri bulunduğunu söyleyebiliriz. Bu bağlamda Serrâc'ın edep tasnifi ele alınabilir. Serrâc'a göre insanlar edep konusunda, dünya ehli, dindarlar ve havas olmak üzere üç ayrı dereceye ayrılabilir. Dünya ehlinin edebi, fesahat, belâgat, bilgi ve şiir ezberleme gibi hususları içerir ve temelde kültürlü olma fikri vardır. Dindarların yani sûfilerin edebi ise riyâzet, dinî sınırları gözeterek şüpheli şeylerden kaçınmak ve iyilikte yarışmak gibi mevzulardadır. Havasın edebi ise yine sûfilerin içinde bulunduğu kalp temizliği, sırlara riayetkâr olmak, hal ve vakti koruma, havâtır ve avârıza fazla önem vermemek ya da huzur zamanlarında iç ve dış dengeyi gözetmek gibi daha az sayıda sâlikin ele aldığı hususlardır.¹⁵¹ Serrâc'ın anladığı şekilde düşünürsek eğer Zünnûn edeb konusunda sûfileri diğerleriyle yani âlim ve şair gibi kimselerle ayırtıyor diyebiliriz. Âriflerin üstünlüğünü ise muhtemelen Zünnûn ahirete sağladığı katkı açısından değerlendirmekte ve bu manada tasavvuf ahlâkını üstün görmektedir.

¹⁴⁶ Bedriye Reis, “Gazzâlî'ye Göre Bilgi Kaynağı Olarak Mârifet”, *Abant İzzet Baysal Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 2017, sayı: 9, s. 9-10.

¹⁴⁷ Attâr, *Evliya Tezkireleri: Tezkiretü'l-evliyâ*, s. 215-216; İsa Çelik, “Tasavvuf Tarihinde Ârif Kavramı”, *Tasavvuf İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi*, s. 12, c. V, 2004, s. 12.

¹⁴⁸ İbnü'l-Arabî, *Bir Sûfinin Portresi: Zünnûn-i Mısırî*, s. 199; Ebû Nuaym, *Hilyetü'l-evliyâ*, c.VII, s. 474.

¹⁴⁹ Süleyman Uludağ, “Ârif”, *DİA*, 1991, c. III, s. 361.

¹⁵⁰ Attâr, *Evliya Tezkireleri: Tezkiretü'l-evliyâ*, s. 215.

¹⁵¹ Serrâc, *el-Lüma'*, s. ; a. mlf., *İslam Tasavvufu*, s. 164; Hacı Bayram Başer, “Ebû Nasr Serrâc et-Tûsî'nin Tasavvuf Anlayışı” Yüksek Lisan Tezi, İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2009, s. 75-76.

Zünnûn el-Mısrî'nin “Kalbi edeplendiren mârifettir” ifadesine dikkat çekecek olursak bu sözyle bilginin ahlâka dönüşmesi hususuna vurgu yaptığını söyleyebiliriz. Mârifeti bilgi, kalbin edeplenmesini ise ahlak olarak değerlendirdiğimizde mârifet, bilginin ahlâka dönüşmesi anlamında kullanılabilir. Bu manada sûfiler, bilginin kişide ahlâki açıdan yaptığı değişime göre değer kazandığı düşüncesindedir. Sûfilere göre ancak davranışa ve eyleme etki eden şeye inanmaktan bahsedebiliriz.¹⁵² Bu açıdan Zünnûn el-Mısrî'nin bilgi-eylem birlikteliğine dikkat çekerek amelle desteklenmeyen ve ahlâki yaşantıya yansımayan bilgiyi eleştirdiği söylenebilir.

Ârifler hakkındaki bir başka ifadesinde Zünnûn el-Mısrî şöyle der: “Zâhidler âriflerin fakirleri olmasına rağmen ahirette sultanlardır.”¹⁵³ Bu çerçevede Ahmed b. Hanbel'in (ö.241/855) zühd tasnifi ele alınabilir. Ona göre avam, havas ve âriflerin olmak üzere zühd üç şekildedir. Avamın zühdü, haramları terk etmektir. Havasın zühdü, helalin lüzumlu olmayan kısmını terk etmektir. Âriflerin zühdü ise Allah ile meşgul olmaya engel olan her şeyi terk etmektir. Ahmed b. Hanbel gibi düşündüğümüzde Zünnûn el-Mısrî, mâsivâ ile meşgul olmamaları ve zâhidlerin zühd hayatından farklı bir zühd anlayışına sahip olmaları açısından âriflerin daha üstün bir mertebede bulunduğu işaret etmektedir diyebiliriz.

Sehl et-Tüsterî (ö. 283/896), Zünnûn'a Rabbimi ne zaman tanıyım diye sorduğunda, “Arkadaşın olduğu ve ondan başka da yârin bulunmadığı zaman” cevabını verir. Rabbimi ne zaman severim diye sorduğunda, “Onu kızdıran kişi senin yanında sabır otundan daha acı olduğu zaman” cevabını verir. Rabbimi ne zaman özlerim diye sorduğunda ise “Ahirette karar kıldığın, dünyada da yerin yurdun kalmadığı zaman” cevabını verir.¹⁵⁴ İfadelerin bu tertiple mi yoksa farklı bir tertiple mi sıralandığı belirsizdir ama her halükarda Zünnûn el-Mısrî'nin işaret ettiği belirli hususlar vardır. İlk olarak Zünnûn, mârifetin sâlikin Allah'tan başka yâri olmaması durumunda gerçekleşeceğini söylemesi literatürdeki murakabe, muhasebe ve sekînet gibi bazı kavramları anımsatmaktadır. Nitekim kişinin Allah'tan başka yârinin olmaması, Allah'ın sürekli sâlikin hatrında olması demektir. Hakkı hatrında tutan sâlik böylece daima Allah'ın kendisini gözettiğinin bilincinde olarak hareket edecektir.

Bir başka ifadesinde Zünnûn el-Mısrî şöyle der: “Sussan da istediğin bilinir. Konuşsan da konuşmanla istemediğin şey başına gelmeyecek değildir. Muradını bilmesinin de seni ondan bir şey istemenden alıkoyması veya seni cezalandırmasından kurtarması gerekir.”¹⁵⁵ Zünnûn bu sözyle murakabe kavramına işaret etmektedir. Nitekim Allah'ın gizli ya da açık her şeyi bilmesi, sâlikin sürekli murakabe halinde olması ve kendi kendini kontrol etmeye çalışmasını gerektirir. Diğer yandan ise Zünnûn el-Mısrî, Allah'ın insanın muradını bilmesi düşüncesinin, ibadetlerin beklenti ya da çıkar niyetiyle yapılmaması ahlâkını ortaya çıkarması gerektiğini söylemektedir. Dolayısıyla Allah'tan bir şey

¹⁵² Başer, *Şeriat ve Hakikat*, s. 171-174.

¹⁵³ Kuşeyrî, *Risâletü'l-kuşeyriyye*, s. 451; a. mlf., *Kuşeyrî Risâlesi* s. 402.

¹⁵⁴ Ebû Nuaym, *Hilyetü'l-evliyâ*, c.VII, s. 501.

¹⁵⁵ Ebû Nuaym, *Hilyetü'l-evliyâ*, c.VII, s. 463; İbnü'l-Arabî, *Bir Sûfinin Portresi: Zünnûn-i Mısrî*, s. 198-199.

istememek ifadesi, aslında Zünnûn'un düşüncesinde sıklıkla karşılaştığımız amelleri beklenti niyetiyle yapmamak fikrine işaret etmektedir diyebiliriz. Bu çerçevede, Zünnûn'a göre Allah her şeyi bilip idare ettiği için dua gereksiz midir sorusu düşünülebilir. Ancak Zünnûn el-Mısırî'nin diğer ifadelerini incelediğimizde bu sorunun cevabının kesinlikle hayır olduğu görülecektir. Çünkü Zünnûn'un diğer ifadeleri dikkate alındığında cebr olabilecek bu tür yaklaşımlara karşı olduğunu aktarmasının yanında aynı zamanda sıklıkla dualarına rastlanması ve duaya önem verdiğine dair örneklerin kitaplarda yer alması dikkat çekmektedir.

2.1.7 Hallerin Değişkenliği Karşısında Mârifet ve Ârif

Sûfilere göre mârifetin derecesi âriflerin durumuna göre farklılık gösterebilir. Bu bağlamda Zünnûn el-Mısırî diğer peygamberlere kıyasla Hz. Peygamber'in daha fazla mârifet sahibi olduğu düşüncesindedir. Nitekim bu görüşünü şöyle ifade eder: "Peygamberlerin ruhları mârifet meydanında yarıştılar. Peygamberimiz Hz. Muhammed'in ruhu öbür peygamberlerin ruhunu geçerek vuslat gülistanına ulaştı."¹⁵⁶ Zünnûn'un "Ârif her an Hakk'a daha yakındır"¹⁵⁷ şeklindeki ifadesini dikkate aldığımızda en çok Hz. Peygamber'in mârifet sahibi olduğunu söyleyerek Allah'a en yakın kişinin Hz. Peygamber olduğuna işaret etmiştir.

Zünnûn el-Mısırî'ye ârif hakkında sorulduğunda, "Burada idi, şimdi gitti" cevabını vermektedir. Zünnûn bu ifadesiyle, tasavvufi terbiyenin kişide kazandırdığı zaman ve mekânla bağlılıktan kurtulma kabiliyetine dikkat çekmektedir. Zünnûn'a göre ârif, önceden mekân ve zaman düşüncesi olan, ama yaptığı riyâzet ve tasavvufi terbiye sonucunda bu kategori zihninde yiten kişidir. Erken dönem sûfilerinden Bâyezîd-i Bistâmî'nin şu menkıbeleri bu çerçevede ele alınabilir. Bâyezîd-i Bistâmî hacca gitmek üzere yola çıktığında bir zenci ile karşılaşır. Zenci ona geri dönmesini aksi takdirde kılıcıyla başını gövdesinden ayıracağını söyler ve "Allah'ı Bistâm'da bırakıp Beytülharam'a mı gidiyorsun" der. Bir diğer hac yolculuğunda ise biri yanına gelerek nereye gittiğini ve kaç dirhemi olduğunu sorduğunda Bâyezîd-i Bistâmî hacca gittiğini ve yirmi dirhemi olduğunu söyler. Bunun üzerine yanındaki kişinin ona "Dirhemini bana ver ve yedi kere çevremi tavaf et. Senin hacım işte budur" demesinin üzerine öyle yapıp geri döner.¹⁵⁸ Zünnûn'un sözü ile Bâyezîd-i Bistâmî'nin menkıbesinde geçen ifadeler paraleldir. Aslında sûfilerin tavırlarında gördüğümüz ana düşünce, tasavvuf terbiyesine giren kişinin riyâzetleri süreklilik kesbettiğinde ve alışkanlık haline geldiğinde zaman ve mekân kaygısından kurtulduğuna işaret eder. Nitekim tasavvufta bunu ifade etmek için Zünnûn'da tam olarak görmesek bile *ibnü'l- vakt* terimiyle, İbnü'l-Arabî'den sonra göreceğimiz vahdet-i vücûd anlayışında ancak anlaşılır olan kavramlaştırmalarla mekân ve zaman tasarrufunun üstüne çıkan âriflerden bahsedildiğini görüyoruz. Bütün bunları değerlendirdiğimizde Zünnûn el-Mısırî'nin "Burada idi, şimdi gitti" gibi tematik bir

¹⁵⁶ İbnü'l-Arabî, *Bir Sûfinin Portresi: Zünnûn-i Mısırî*, s. 204; Kuşeyrî, *Risâletü'l-kuşeyriyye*, s. 449; a. mlf., *Kuşeyrî Risâlesi* s. 400.

¹⁵⁷ Sülemî, *Tabakâtü's-sûfiyye: İlk Zâhid ve Sûfiler*, s. 12; İbnü'l-Arabî, *Bir Sûfinin Portresi: Zünnûn-i Mısırî*, s. 203.

¹⁵⁸ Attâr, *Evliya Tezkireleri: Tezkiretü'l-evliyâ*, s. 230.

ifadeyle ana düşünceyi ifade etmesi, onun erken dönem sûfîleri arasındaki konumunu güçlendiren bir örnek olarak gösterilebilir.

Zünnûn'un sözü bir başka açıdan aslında bütün âriflerde olan, ama sûfîlerin bunu bir hale bağlı kalıp diğer halden habersiz olmamak şeklinde ifade ettikleri genel bir prensibe de işaret etmektedir. Bu bağlamda Cüneyd-i Bağdadi'ye göre Zünnûn'un ifadesi, ârifin tek bir hal içinde kalarak diğer hallerden habersiz olmadığı manasındadır. Ârifin belirli bir makamda veya halde bulunması onun diğer makamlarda ya da hallerde bulunmasına engel değildir. Bilakis ârif her makamda edindiği tecrübeleri o makamın ehli ile bir arada bulunarak onlara makamın alametlerini açıklar ve bu konuda onlara fayda sağlar.¹⁵⁹

Cüneyd-i Bağdâdî bu yorumuyla ârifin belirli bir makamda kalması gerekmediğini ve bir makamın gereklerini yerine getirirken öteki makamda da bulunabileceğini kastetmektedir. Sâlikin bulunduğu makamın gereklerini tam olarak yerine getirdikten sonra mı bir diğer makama devam edeceği yoksa bulunduğu makamda belli bir doygunluğa ulaştıktan sonra öteki makama geçerek eksiklerini orada mı tamamlayacağı hususu, tasavvuf düşüncesindeki haller ve makamlar arasında bir boşluk fikrini ortaya çıkaran tartışmalı bir mevzudur. Genel itibarıyla sûfîler haller ve makamların bir sonraki aşamaya geçişinde bir boşluk olmadığı görüşünü savunurken, Nifferî (ö. 354/965'ten sonra) ise *el-Mevâkıf'ında* tam tersini iddia eder. Nifferî'ye göre her makam arasında, iki makam arası durup kalma anlamında kullanılan mevkıf adlı bir aşama vardır. Nifferî bu mevkıf kavramıyla, sâlikin bir önceki makamın yükümlülüklerini yerine getirmesini ve sonraki makamın yükümlülükleri için ise hazırlık yapmayı kasteder. Dolayısıyla Nifferî bu düşüncesiyle aslında sûfîler tarafından ekseriyetle kabul edilmeyen makamlar arası bir boşluk fikrini kabul etmektedir.¹⁶⁰ Bu çerçevede Cüneyd, bir halden daha üst bir hale çıkarılan sâlikin kendisinde önceki halinden bir şeyler kalacağını belirtir. Bu nedenle, kulun bir önceki makamdaki eksikliklerini içinde bulunduğu makamda tamamladığını savunur.¹⁶¹ Neticede Cüneyd-i Bağdâdî'nin Zünnûn'un sözünü yorumlaması bu açıdan değerlendirilebilir. Bu yorum, tasavvufî terbiyede süreklilik sorunu tartışmasında Zünnûn'un hangi tarafta olduğunu gösterir niteliktedir.

Zünnûn el-Mısırî şöyle der: “Ârif, sadece bir hale yapışıp kalmaz. Çünkü her an onun üzerine gayb âleminde ayrı bir hal nazil olur. Bu nedenle o hal sahibi değil haller sahibidir.”¹⁶² Tek bir hal üzere kalmayan ârifin, her halde daima Hakk ile birlikte olması gerektiğini belirten Zünnûn bu bağlamdaki bir diğer ifadesinde şöyle der: “Ârif her gün daha fazla huşû içindedir. Çünkü her an daha yakın olmaktadır.” Her gün Allah'ı daha fazla tanıyarak O'na daha yakın olan ârifin yaklaşmasıyla birlikte hayreti de artar. Hayretinin artmasının neticesinde ise daha fazla korku ve huşû hisseder. Allah'ın heybeti ve azametini müşâhede ederek haberdar olan ârif, kendini O'ndan ve O'na vuslattan uzak hissetmez.¹⁶³ İfadelerinden anlaşıldığı üzere Zünnûn el-Mısırî'nin anlayışında ârif Allah'ı

¹⁵⁹ İbnü'l-Arabî, *Bir Sûfinin Portresi: Zünnûn-i Mısırî*, s. 204; Kuşeyrî, *Risâletü'l-kuşeyriyye*, s. 452-453; a. mlf., *Kuşeyrî Risâlesi* s. 403.

¹⁶⁰ Başer, *Şeriat ve Hakikat*, s. 233.

¹⁶¹ Başer, *Şeriat ve Hakikat*, s. 232.

¹⁶² Attâr, *Evliya Tezkireleri: Tezkiretü'l-evliyâ*, s. 215.

¹⁶³ İbnü'l-Arabî, *Bir Sûfinin Portresi: Zünnûn-i Mısırî*, s. 203; Hücûrî, *Hakikat Bilgisi*, s. 167.

tanıdıkça O'na yakınlaştıkça diğer hali kendisinde barındırarak bir başka hale geçmektedir.

Bir başka rivayette Zünnûn'a, âriflerin kalbinde sürûr ve sevinç mi yoksa hüznün ve gam mı daha baskın bir haldir diye sorulduğunda cevabı bir misalle açıklar. Bir sebep olmaksızın bir diğer sebebin meydana gelmeyeceğini belirten Zünnûn el-Mısırî ârifin bu dünyadaki konumunu keramet tacı ile şereflendirilmiş bir kişiye benzetir. Bu kişinin durumunu ise başından bağlı bir kılıç asılı ve kapısında da iki aslan beklemekte diyerek tarif eder ve böyle bir kişi tam anlamıyla nasıl sürûr ve sevinç içerisinde bulunsun der. İbnü'l-Arabî'nin tabiriyle şeyhlerden biri Zünnûn'un bu ifadelerini şöyle tanımlar: "Başının üzerindeki asılı olan kılıç şer'î ahkâmdır. Kapıda bekleyen iki aslan ise ilahi emir ve yasaklardır."¹⁶⁴ İbnü'l-Arabî'nin bu yorumu aktarması, yorumu beğendiği gösterir. Ârifin tek bir hal üzere kalmasını doğru bulmayan Zünnûn el-Mısırî ise anlattığı bu misalle ârifin hem sürûr hem hüznün halini bir arada yaşadığını ifade etmektedir. Nitekim ârif derecesine ulaşan ve mârifete nâil olan sâlik bu haline sevinmekle birlikte her an bu halini kaybetme ve Allah'ın lütfundan mahrum kalma korkusuyla hüznün hisseder.

Zünnûn, "Ârifin vasfetmesi değil korkması lazımdır. Kendini mârifetle vASFeden ârif değildir, zira ârif olan korkar" der.¹⁶⁵ Gerçek ârif, hiçbir zaman yaşayacağı sondan ve halinin âkıbetinden emin olamaz. Bu yüzden ârif, hep tedirgin olur ve korku içinde bulunur. Bu anlamda havf duygusu, dini yaşayışın hiçbir zaman kaybolmayacak olan temel niteliklerinden biridir. Muhtemelen Zünnûn'un yaşadığı dönemde karşılaştığı bir takım insanlar, mârifet iddiasında bulunup biz bu işi artık bitirdik demekteydiler. Bu tür düşünce yapısındaki insanlara hitaben Zünnûn el-Mısırî, ârif olanın iddiada bulunmaması gerektiğine işaret etmektedir.

2.1.8 Mârifet ve Muhabbet İlişkisi

Zünnûn el-Mısırî'nin anlayışında, ârifin kalbindeki en baskın hal muhabbettir. Ona göre, Allah sevgisi ve Allah için sevmek ârif olan kişiyi hiçbir zaman bırakmayan hallerdir.¹⁶⁶ Sûfilere göre muhabbet ve mârifet arasında sıkı bir bağ vardır. Ârif, Allah'ı tanıyıp bildiği ölçüde O'na muhabbet duymaktadır. Sevgisi ziyadeleştikçe de ârifin kalbindeki Allah dışındaki tüm sevgiler sadece O'na yönelmeye başlar. Neticede muhabbet ve mârifet birbiriyle orantılı şekilde artarak devam eder. Bu manada Zünnûn el-Mısırî de ârifin muhabbet halinin devamlılık gösterdiğini belirtmektedir.

Diğer yandan mutasavvıflara göre muhabbet, iradenin terk edilmesiyle birlikte benliğin Hakk'ın varlığında silinmesi manasındadır. Bu bağlamda Cüneyd-i Bağdâdî "Muhabbet, aşğın kendi sıfatlarını terk edip sevgilisinin sıfatlarına bürünmesidir" der. Dolayısıyla mutasavvıfların anlayışında muhabbet, fenâ haline işaret etmektedir.¹⁶⁷ Bu açıdan

¹⁶⁴ İbnü'l-Arabî, *Bir Sûfinin Portresi: Zünnûn-i Mısırî*, s. 200-201; Ebû Nuaym, *Hilyetü'l-evliyâ*, c.VII, s. 496.

¹⁶⁵ Attâr, *Evliya Tezkireleri: Tezkiretü'l-evliyâ*, s. 214.

¹⁶⁶ Ebû Nuaym, *Hilyetü'l-evliyâ*, c.VII, s. 526.

¹⁶⁷ Başer, *Şeriat ve Hakikat*, s. 286.

Zünnûn, ârifin sıfatı olarak muhabbetle muhtemelen ârifin bulunduğu her halde ilâhî ahlâkı yansıtacağını vurgulamış olabilir.

Sûfîlerin sıklıkla mârifetle ilişkilendirdiği bir kavram olarak muhabbet hakkında Zünnûn el-Mısırî, Allah'ı kızdıran kişinin sâlike sabır otundan daha acı gelmesi ifadesini kullanmaktadır. Bu manada Zünnûn'a göre Allah'ın emir ve yasaklarına karşı gelenlerden uzaklaşmak, Allah'ı sevmenin tezahürlerindendir. Son olarak ise Zünnûn şevk kavramını ahirette karar kılmak ve dünyada yerin yurdun olmamasıyla açıklar. Bu bağlamda hakkı özleyen sâlikin, tüm dikkatini ahiret hayatına yönlendirerek dünya hayatına ve dünyalık hiçbir şeye tamah etmeyeceğine işaret edilmektedir. Dolayısıyla Zünnûn el-Mısırî'ye göre Hakk'a şevk duymanın tezahürü ise zühd yani dünyadan uzaklaşmaktır.

Zünnûn el-Mısırî'ye ârifin amellerinden sorulduğunda “Her hâlükârda ârifin işi Hakk'a nazar etmektir” cevabını verir.¹⁶⁸ Meşhur sûfîlerden Bâyezîd-i Bistâmî de aynı manada “Uyurken veya uyanırken Allah'tan başkasını görmez, Allah'tan başkasına muvafakat etmez, Allah Teâlâ'dan başkasını mülâhaza etmez” demektedir. Yine Ebû Bekir eş-Şiblî'nin ifadeleri de aynı bağlamdadır. Ona göre, “Ârif O'ndan başkasını mülâhaza etmez. O'nun sözünden başkasını telaffuz etmez. Allah Teâlâ'dan başka muhafızı bulunduğu düşünmez”¹⁶⁹ Bu bağlamda Zünnûn'un bir diğer ifadesi ise şöyledir: “Varlıklardan nasibi yalnız O olan kişi, O'nun dışında elinden kaçırdığı hiçbir şeye aldırış etmez.”¹⁷⁰ Netice itibarıyla Zünnûn el-Mısırî ve diğer sûfîlerin işaret ettiği husus ortaktır. Onlara göre mârifet sahibi olan kişi için Hakk dışında hiçbir şeyin önemi kalmadığı gibi O'nun dışındaki hiçbir şeyle meşguliyetleri kalmaz. Bu manada ârif, her şey de sadece O'nu görmeye başlayan ve tek arzusu Hakk olandır.

Zünnûn el-Mısırî, Allah'ı bilmeyen ve O'nu tanımak için çaba sarfetmeyen kişileri değersiz görerek eleştirmektedir. Nitekim kendisine en sefil ve en değersiz kimselerin kim olduğu sorulduğunda, “Hem kendisini Allah'a götürecek yolu bilmeyen hem de o yolu öğrenme zahmetine katlanmayan kişilerdir” cevabını vermektedir.¹⁷¹ Bu bağlamda Hücûvî'nin ifadeleri Zünnûn'un bu yorumunu anımsatır. Hücûvî, herkesin kıymetinin sahip olduğu mârifet ile belirlendiğini dolayısıyla mârifet sahibi olmayanın kıymeti olmayacağını ifade etmektedir.¹⁷² Yine Ebû'l Hüseyin en-Nûrî'nin, (ö. 295/908) Allah'ın kullarına ilk farz kıldığı şeyin mârifet olduğunu ifade etmesi bu açıdan ele alınabilir. Sûfîler bu düşüncüyü “Ben insanları ve cinleri bana kulluk etsinler diye yarattım” (Zâriyât 51/56) ayetine dayandırır. Ayetin tefsirini yapan İbn Abbas (ö. 68/687-688), kulluk etsinler ifadesini beni tanısinlar manasında değerlendirir.¹⁷³ Sonuç olarak bu manada Zünnûn el-Mısırî'nin, kişilerin Hakk'ı bilmeleri ölçüsünde yaratılışlarının amacını yerine getirmiş oldukları ve bu vesileyle insanın kıymetlendiği düşüncesinde olduğunu ifade edebiliriz.

¹⁶⁸ Attâr, *Evliya Tezkireleri: Tezkiretü'l-evliyâ*, s. 222.

¹⁶⁹ Kuşeyrî, *Risâletü'l-kuşeyriyye*, s. 451; a. mlf., *Kuşeyrî Risâlesi*, s. 402.

¹⁷⁰ İbnü'l-Arabî, *Bir Sûfinin Portresi: Zünnûn-i Mısırî*, s. 203.

¹⁷¹ Ebû Nuaym, *Hilyetü'l-evliyâ*, c.VII, s. 522-523; İbnü'l-Arabî, *Bir Sûfinin Portresi: Zünnûn-i Mısırî*, s. 195.

¹⁷² Hücûvî, *Keşfü'l-mahcûb: Hakikat Bilgisi*, s. 331.

¹⁷³ Serrâc, *el-Lüma'*, s. 38; a. mlf., *İslam Tasavvufu*, s. 37.

Tasavvufun temel unsurlarından biri de zikirdir. Bu manada Yahyâ b. Muâz'ın (ö. 258/872) zikirden bahsetmeyi ve zikre bağlı kalmayı âriflerin yolu olarak tanımlaması ârif ile zikir ilişkisini gösterir niteliktedir.¹⁷⁴ Her şeyin bir cezası bulunduğunu söyleyen Süfyân es-Sevrî, (ö. 161/778) ariflerin cezasının ise zikirden kesilmek olduğunu belirtir.¹⁷⁵ Onu takiben aynı şekilde Zünnûn el-Mısrî de “Her şeyin bir cezası vardır, ârifin cezası Allah Teâlâ'nın zikrinden kesilmesidir” der.¹⁷⁶ “Beni zikrediniz ki ben de sizi zikredeyim” (Bakara 2/ 152) âyetini dikkate aldığımızda Zünnûn el-Mısrî'nin ifadesi daha anlaşılır olabilir. Zünnûn muhtemelen zikirden kesilmek ifadesiyle, Allah'ın ârifi anmamasını, dolayısıyla ârifin Allah'ın vasıflarından bir vasıf olan zikirden mahrum kalmasını kastetmiş olabilir. Diğer yandan ârif Hakk'ı tanıdıkça muhabbetinin artmasıyla O'na âşık olandır. Zikirden kesilmeyi kalbin mâsivâ ile meşgul olması manasında değerlendirdiğimizde bu durum aşkın kalbine eziyet vereceği için bir ceza niteliğinde değerlendirilebilir.

Yahyâ b. Muâz ârifin özelliği hakkında, “Ârif halk ile beraberdir fakat onlardan ayrıdır” der. Bir diğer ifadesinde ise ârifi, “Var olan ve farklı özelliklerle zâhir olandır” şeklinde tarif eder.¹⁷⁷ Aynı şekilde Zünnûn el-Mısrî'ye Ârif kimdir diye sorulduğunda “İnsanlardır ama onlardan ayrıdır” cevabını vermektedir.¹⁷⁸ Bu bağlamda Yahya b. Muaz ile Zünnûn'un işaret ettiği mana paraleldir diyebiliriz. Ârif zâhirde halk ile birlikte görünse dahi bâtında onlardan ayrıdır. Bu manada Zünnûn, ârifin bedenlen insanlarla beraber olsa da kalbi açıdan ayrı bulunduğunu belirtmektedir diyebiliriz.

Zünnûn el-Mısrî'ye, âriflerin Allah'ı ne ile bildiği sorulduğunda şu şekilde cevap verir: “Şayet illa bir şeyle olacaksa bu, tamahtan uzak durup bu yönde olan her şeyi gözden çıkarma, Rablerinin emrettiği şeyleri yerine getirip onlarda sebat edip ellerinden gelen gayreti göstermeyle olmuştur. Bu şekilde Allah sayesinde Allah'a ulaşmış olurlar.”¹⁷⁹ İfadelerinden anlaşıldığı üzere Zünnûn, Allah'ı tanıma yolunun şer'i ölçülere uymak ve nefisle mücâhedeyi artırmak olduğunu vurgulamaktadır. Diğer yandan Zünnûn'un bu ifadelerini aktaran İbnü'l-Arabî ise Zünnûn'un bu sözlerle güzel bir incelik gösterdiği kanaatinde. Ona göre Zünnûn, bu ifadesiyle Hz. Ebu Bekir'in “Marifetine marifetinden aciz kalmaktan başka yol olmayan Allah'ın şânı ne kadar yücedir” sözüne gönderme yapmaktadır.¹⁸⁰ Bu bağlamda İbnü'l-Arabî'nin değerlendirmeleri, onun da Zünnûn ile aynı kanaatte olduğunu göstermektedir.

2.1.9 Mârifet ve Zühd İlişkisi

Zünnûn el-Mısrî'nin anlayışında öne çıkan mevzulardan biri de zühd eleştirisidir. Onun zühd eleştirisi fikrini takip edebileceğimiz yerlerden birisi zâhid ve ârifi kıyasladığı ifadeleridir. Bu bağlamda Zünnûn, “Ârif olan kişi dışarıdan (zâhiri görünüşü) kirli,

¹⁷⁴ Serrâc, *el-Lüma'*, s. 282; a. mlf., *İslam Tasavvufu*, s. 382.

¹⁷⁵ Kuşeyrî, *Risâletü'l-kuşeyriyye*, s. 341; a. mlf., *Kuşeyrî Risâlesi*, s. 304.

¹⁷⁶ Kuşeyrî, *Risâletü'l-kuşeyriyye*, s. 451; a. mlf., *Kuşeyrî Risâlesi*, s. 402.

¹⁷⁷ Serrâc, *el-Lüma'*, s. 36; a. mlf., *İslam Tasavvufu*, s. 34.

¹⁷⁸ Attâr, *Evliya Tezkireleri: Tezkiretü'l-evliyâ*, s. 214.

¹⁷⁹ Ebû Nuaym, *Hilyetü'l-evliyâ*, c.VII, s. 481.

¹⁸⁰ İbnü'l-Arabî, *Bir Süfinin Portresi: Zünnûn-i Mısrî* s. 200.

içerden (bâtını) ise temizdir. Zâhid ise dışarıdan temiz, içeriden kirlidir”¹⁸¹ der. Ârif dışarıdan nasıl görüldüğünü önemsemezken zâhid bunu önemser. Zünnûn el-Mısırî de bu manada zâhidi eleştirmektedir. Çünkü Zünnûn’a göre kişi eğer dışarıdan nasıl görüldüğünü önemseirse kendini olduğundan farklı gösterir. Oysaki sâdık olan kişi insanların gözünde nasıl bir konumda olduğuna değer vermez.¹⁸² Diğer yandan erken dönem sûfilerinden Süfyân es-Sevrî de “Kuru ekmek yemek ve aba giymek züht değildir” derken bir diğer sûfî Ebû Süleymân ed-Dârânî (ö.215/859) ise “Yün aba giymek züht alametlerinden bir alamettir” der.¹⁸³ Dolayısıyla bu şekildeki biçimsel ve giyim kuşama dair bilgiler yanıltıcı olabilir. Aslında Zünnûn el-Mısırî’nin buradaki eleştirisi zâhidlerin giyim kuşamıyla ilgili değil doğrudan zâhidlere yöneliktir. Hicri 200’lü yıllarda Zünnûn’un çevresinde gördüğü zâhidler muhtemelen giydiği kıyafetlerle toplumda ayrılmaktaydı. Bu çerçevede Zünnûn el-Mısırî’nin ârif ile zâhid arasında kurduğu ilişki bize şunu gösterir ki Zünnûn, zühd anlayışının gereklerini yerine getirirken toplumdan ayrılmaya ve toplumdan ayırtıracak silüetler kazanmaya karşıdır.

Bir başka rivayete göre Zünnûn el-Mısırî, bir mecliste “İnsanlar mârifet ehlinin nefislerini ne kadar değersiz gördüklerini bilselerdi kendi başlarına ve yüzlerine toprak saçarlardı” demiştir. Orada bulunan bir mürit Zünnûn’un bu ifadesini Tâhir el-Makdisî¹⁸⁴’ye aktarır. Tâhir el-Makdisî Zünnûn’un bu ifadesini tasdikleyerek şöyle der: “Şayet Allah mârifet nurunu zâhidlere, âbidlere ve mânevî makamları insanlara gizli olan kişilere gösterecek olsaydı yanar, yok olur ve hiç olmamış gibi dağılıp giderlerdi.” Aynı söz Ahmed b. Ebû’l-Havârî’ye (ö. 246/860) aktarılınca o ise şöyle bir değerlendirmede bulunur: “Ebu’l-Feyz o sözü kendi nefisini düşünerek söylemiştir. Tâhir ise kendi sözünü Rabbini düşünerek söylemiştir. Her ikisi de isabet etmiştir. Doğrusunu da Allah bilir.”¹⁸⁵

Zünnûn’un “İnsanlar âriflerin nefislerini ne kadar değersiz gördüğünü bilselerdi başlarına toprak saçarlardı” sözünü, insanların âriflerin hallerine vakıf olduğunda bu varlıkta kendilerinin bir yeri olmadığını anlayacakları için bundan rahatsızlık duyacaklarına işaret ettiği söylenebilir. İnsanlar kendi durumlarından memnun iken eğer âriflerin gerçek kimliğine vakıf olursa bu manada ârifler, onların durumlarını bozan kişiler olacağı için ârifleri istemeyeceklerdir. Burada Zünnûn’un ifadesiyle birlikte diğer sûfilerin Zünnûn el-Mısırî’nin ifadesine dair yaptığı yorumlar da dikkatimizi çekmektedir. Yorumlardan anlaşıldığı üzere Zünnûn’un sözü önemsenmiş ve izaha ihtiyaç hissedilmiştir.

¹⁸¹ Ebû Nuaym, *Hilyetü’l-evliyâ*, c.VII, s. 493; İbnü’l-Arabî, *Bir Sûfinin Portresi*, s. 196.

¹⁸² Ebû Nuaym, *Hilyetü’l-evliyâ*, c.VII, s. 493.

¹⁸³ Kuşeyrî, *Risâletü’l-kuşeyriyye*, s. 199-200; a. mlf., *Kuşeyrî Risâlesi*, s. 208-209.

¹⁸⁴ İbnü’l-Arabî eserinde bu kişinin künyesi tam olarak yer almamakla birlikte muhtemelen bahsi geçen kişi, Ebû Nasr el-Mutahhar b. Tâhir (el-Mutahhar) el-Makdisî (ö. 355/966)’dir.

¹⁸⁵ Ebû Nuaym, *Hilyetü’l-evliyâ*, c.VII, s. 497-498; İbnü’l-Arabî, *Bir sûfinin Portresi*, s. 196-197. Eserinde bahsi geçen rivayetlere yer veren İbnü’l-Arabî, Ahmed b. Ebû’l-Havârî’nin yorumunu destekler ve benzer bir hadiseyi kendisinin de yaşadığını anlatır. Ahmed b. Ebû’l-Havârî, şeyhi Ebu’l Abbas el-Uraybî’nin huzuruna gittiğinde şeyhi ona, “Ey oğulcuğum! Rabbini gözet!” demiştir. Ardından bir diğer şeyhi Ebu İmran Musa b. İmran el-Martulî’nin yanına gittiğinde o ise İbnü’l-Arabî’ye “Ey oğulcuğum! Nefsini gözet!” der. Bunun üzerine ona şöyle sorar: “Ey efendimiz sen nefsimi yol gösteriyorsun. Hâlbuki şeyhimiz Ahmed, Rabbini gözet diyor. Ben nasıl amel edeceğim?” Şeyh Havârî’nin izahına göre, şeyhlerden her biri İbnü’l-Arabî’yi kendi bulundukları halin gereğine göre yönlendirmiştir. Şeyh Uraybi ise kendisinin de diğer şeyhin de söylediği yolun sahih olduğunu ve Ebu’l-İmran’ın sözünün yolun başlangıcıyla ilgiliyken kendi sözünün yolun sonuna ve asıl amacına işaret ettiğini ifade etmiştir.

Bir diğ er ifadesinde ise Zünnûn el-Mısrî şöyle der:

“M arifet konusunda düşündüm ve gördüm ki dinin en yüksek noktası, kişinin kendi nefsinı tanımasıdır. Tekrar düşündüm ve bu sefer m arifetullahın kişinin Allah’ın kadrini ve kıymetini bilmesi olduğunu fark ettim. Bir kere daha düşündüm bir de baktım ki hiçbir kimsenin üzerinde Allah’tan gayrısının bir kalıntısı olduğu sürece Allah’a vasıl olamadığını keşfettim.”¹⁸⁶

Zünnûn bu ifadesiyle marifetin    ayrı yöntemi ve    ayrı derecesi olduğuna işaret etmektedir. İlk olarak, kim nefsinı bilirse Rabbini bilir düşüncesine, ardından tefekküre ve sonrasında ise mâsivâ ile hiçbir al kanın kalmaması gerektiği hakikatine ulaşmıştır. Zünnûn’un her defasında farklı bir yönteme ulaşması, onun yaşadığı vakit ve hallerin farklılığıyla değerlendirilebilir. Bulunduğu makama göre Hakk’a yakınlık derecesi değişen Zünnûn el-Mısrî’nin bununla birlikte edindiği tecrübelerin de değiştiğini dikkate aldığımızda ifadesinin daha iyi anlaşılabileceği kanaatindeyiz.

2.1.10 M arifet ve Müşâhede

Zünnûn’un m arifet düşüncesinde müşâhede kavramının önemli bir yeri vardır. Bir defasında kendisine, kişinin Allah bana şunu şunu gösterdi diyecek hale ne zaman geleceği sorulduğunda, “Bunlara g   yetiremeyecek hale geldiği zaman” cevabını vermiştir.¹⁸⁷ Zünnûn burada, müşâhede haline gelen kişinin bu aşamada yaşadığı tecrübeleri aktaramayacak durumda olacağını öngörmektedir. Dolayısıyla Zünnûn’un düşüncesinde m ş hedenin, dille ifade edilmeyen daha tümel ve kapsamlı ama bölünemeyen bir bilgi manasında kullanıldığını düşünebiliriz. Bu açıdan Zünnûn’a göre kişi eğer hakikaten müşâhede makamına gelmiş olsa bunu ifade edemez. Zünnûn el-Mısrî aslında burada, Allah bana şunu şunu gösterdi gibi ifadeler kullanan kişilere itibar edilmemesi gerektiğine dikkat çekmektedir.

Zünnûn müşâhede ile ilgili bir başka rivayette ise şöyle der: “Tüm varlıklar evliy ullah ile gülüşerek s yleştiler. Onlar, meliklerinin onlara verdiği kudret ağızlarıyla irfan sahibi olmuşlardır. Eşyada O’nun sanatının eserlerini gördükleri ve varlıkta mahl katının eşsiz hilkatını müşâhede ettiklerinden onlar için her şeyde bir öğüt ve zikir vardır.”¹⁸⁸ Zünnûn el-Mısrî’nin düşüncesinde Hakk’ı bilmek, kişinin en birinci vazifelerinden biridir. Bu yönde kişinin yapabileceği ilk işlerden birisi ise k inata bakarak Hakk’ı bulmaktır. Zünnûn bu sözünde aslında Ehl-i sünnet kelimandan da hatırladığımız *istidlal bi’ř-şahid alel gayb* yönteminin bir benzerini ifade etmektedir. Hakk’ın yarattığı eserleri gören kişiye bu gördükleri Hakk’ı hatırlatmalıdır. Dolayısıyla Zünnûn el-Mısrî için  lemi müşâhede etmek, m arifete ulaştıran önemli bir yoldur.

Yine Zünnûn ile bir genç arasında geçen şu kıssa da onun müşâhede anlayışını gösterir niteliktedir. Zünnûn Mısır’da gezerken çocuklar tarafından taşlanan bir genç görür ve çocuklara neden taş attıklarını sorduğunda ise çocuklar, gencin “Ben Allah’ı görüyorum” dediğini s yer. Ardından Zünnûn gence gerçekten bu sözü söylüyor musun yoksa çocuklar uyduruyor mu diye sorduğunda ise genç, “Hayır uydurmuyorlar, bu sözü

¹⁸⁶ Harkûşî, *Tehzibü’l-esrâr*, s. 54; İbnü’l-Arabî, *Bir S f nin Portresi: Zünnûn-i Mısrî*, s. 194-195.

¹⁸⁷ Ebû Nuaym, *Hilyetü’l-evliyâ*, c.VII, s. 480.

¹⁸⁸ İbnü’l-Arabî, *Bir S f nin Portresi: Zünnûn-i Mısrî*, s. 198.

söylüyorum. Ben bir lahza Hakk'ı görmesem ve aramıza perde çekilse ona itaat (ibadet) etmem" cevabını verir.¹⁸⁹ Zünnûn burada, sürekli müşâhede halinin imkânına işaret etmektedir. Bu sözünden anladığımıza göre Zünnûn'un anlayışında müşâhede, bütünleştirici bir tecrübe olarak süreklilik arz eder. Ona göre kişinin müşâhede edip ayrılıp sonra tekrar müşâhede etmesi gibi bir durumdan ziyade kişi müşâhedede kemale erdiğinde bu durum onda süreklilik gösterir ve neticede sûfilerin daha sonra bekâ makamı diye bahsettikleri makama dönüşür.

Zünnûn el-Mısırî şöyle der: "Hakikat ehli olanlar Allah'ın aranılacak bir yitik, ulaşılması gereken bir hedef olmadığı konusunda hemfikirdirler. Mevcut olana ulaşan kişi mevcut olan bu şeyle aldanır. Bize göre ise asıl mevcut mârifettir ve ilim amellerle elde edilir."¹⁹⁰ Zünnûn el-Mısırî burada hakikatin Allah'ı tanımak ve bilmekten ibaret olduğunu ve bunun dışındaki bilgilerin ise yanıltıcı olacağını dile getirmektedir. Bununla birlikte ilim amellerle elde edilir diyerek, Allah'ı tanımanın ise riyâzetler neticesinde gerçekleşeceğine dikkat çeker.

2.1.11 Mârifet ve Hikmet

Erken dönem sûfileri tarafından mârifetle birlikte ele alınan kavramlardan biri de hikmettir. Tasavvuf literatüründe hikmet, genel itibarıyla mükâşefe yoluyla İlahi sırların ve gerçeklerin bilinmesi, varlıkların ve var oluşun hakikatinin idrak edilmesi manasında kullanılmaktadır. Tasavvufi bir bilgi olarak mârifet gibi hikmet de sûfilere göre ancak ameller sonucunda elde edilebilen bir bilgi türüdür. Hikmet sahibi olan kişi ise hakîm şeklinde isimlendirilmiştir.¹⁹¹ Zünnûn el-Mısırî'ye göre hikmetin dayanağı yine hikmetin kendi varlığıdır.¹⁹² Bununla birlikte kişinin, nefisi insanların en aşağısına kadar indirebilmesi ve insanlara onlara faydası sağlayacak şekilde akıllarının alacağı kadar nasihatte bulunması hikmetin tezahürleridir.¹⁹³ İbnü'l-Arabî Zünnûn'un bu ifadesini aktardığında tasavvufi eğitimdeki önemli bir unsura işaret ederek yorumda bulunur. Ona göre Zünnûn'un sözünden anlaşılan şudur: Mürşid kendini diğer insanların seviyesine indirerek hareket ederse daha tesirli olabilir.¹⁹⁴

Zünnûn el-Mısırî, "Zühd hikmeti, hikmet de işin âkıbetini düşünme faziletini doğurur" der.¹⁹⁵ İfadesinden anlaşıldığı üzere Zünnûn'un düşüncesinde, dünyevi arzulardan uzaklaşmak hikmetin şartlarından biridir. Bir diğer ifadesinde ise Zünnûn, "Yemekle dolan midede hikmet durmaz" diyerek hikmet ile açlık arasında bir ilişki kurmaktadır.¹⁹⁶ Aynı şekilde Kuşeyrî, sâliklerin hikmetin yolunu açlıkta bulduklarını ve birçok sûfinin açlıkla ilgili kıssası olduğunu dile getirir. Sehl et Tüsterî de açlık ve hikmet arasında ilişki kuran sûfilerden biridir. Ona göre, Allah dünyayı yaratınca günahı ve cehaleti tokluğun

¹⁸⁹ Hücvârî, *Keşfü'l-mahcûb: Hakikat Bilgisi*, s. 395.

¹⁹⁰ Ebû Nuaym, *Hilyetü'l-evliyâ*, c. VII, s. 524.

¹⁹¹ Mustafa Kara, "Hikmet", *DİA*, İstanbul, 1998, c. XVII, s. 518-519.

¹⁹² Ebû Nuaym, *Hilyetü'l-evliyâ*, c. İVİI, s. 534.

¹⁹³ Ebû Nuaym, *Hilyetü'l-evliyâ*, c. VII, s. 500.

¹⁹⁴ İbnü'l-Arabî, *Bir Sûfinin Portresi: Zünnûn-i Mısırî*, s. 188.

¹⁹⁵ Kuşeyrî, *Risâletü'l-kuşeyriyye*, s. 282; a. mlf., *Kuşeyrî Risâlesi*, s. 264; İbnü'l-Arabî, *Bir Sûfinin Portresi: Zünnûn-i Mısırî*, s. 188.

¹⁹⁶ Kuşeyrî, *Risâletü'l-kuşeyriyye*, s. 50; a. mlf., *Kuşeyrî Risâlesi*, s. 98.

içine, ilmi ve hikmeti açlığın içine iskân etmiştir.¹⁹⁷ Zünnûn'un ve diğer mutasavvıfların ifadelerinden anlaşıldığı üzere hikmet de mârifet gibi sülûk sürecini, riyâzetleri ve nefsin terbiye edilmesini içerir. Aynı şekilde mârifette olduğu gibi ameller neticesinde kula Allah'ın ihsanı şeklinde gerçekleşen hikmet, bu manada bilgi eylem bütünlüğünü ifade eden kavramlardan biridir.

2.2 Mârifetin Konusu Olarak İman ve Tevhid Meselesi

İman ve iman-amel irtibatı mevzusu, diğer dini ilimlerde olduğu gibi tasavvufun teşekkülünde etkili olan ve tasavvuf klasiklerinde ele alınan temel mevzulardan biridir. Kelâbâzî ve Hücûvî gibi daha sonra gelen yazarlar tasavvufun kurucu isimleri olan büyük sûfîleri iman ve iman-amel tartışmaları bağlamında çeşitli sınıflara ayırırlar. Kelâbâzî'nin naklettiğine göre sûfîlerin çoğunluğu bu hususta ehl-i sünnet ulemâsı ile hemfikirdir. Onlara göre iman, “Dil ile ikrar, kalp ile tasdik'tir” ve amel imanın cüzü olarak kabul edilir.¹⁹⁸ Hücûvî ise sûfîlerin çoğunluğunun iman bahsinde iki gruba ayrıldığını söyler. Bir grup sûfî imanı, kavî (ikrar), tasdik ve amel şeklinde açıklar. Bir diğer grup ise iman, ikrar ve tasdiktir der. Bu çerçevede Hücûvî, Fudayl b. İyâz, (ö.187/803) Bîşr el-Hâfî, (ö.227/841) gibi isimleri ilk grupta sayarken, İbrâhim b. Edhem, (ö.161/778) Bâyezîd-i Bistâmî, (ö.234/848) Ebû Süleyman Dârânî, (ö.215/830) Cüneyd-i Bağdâdî (ö.297/909) gibi erken dönemin meşhur bazı isimleriyle birlikte Zünnûn el-Mısırî'yi ise “İman, ikrar ve tasdiktir” görüşünü benimseyen sûfîlerden sayar. Bununla birlikte Hücûvî bu konudaki ihtilâfın aslında manaya değil lafza ait olduğunu dile getirir.¹⁹⁹

Zünnûn el-Mısırî şu üç şeyi imanının tezahürü sayar: Biri, zor durumlarda bile abdesti güzelce almak, diğeri farzları eda ederken gereği gibi yerine getirilmesi için kalbin ürpermesi, bir diğeri de işlenen her günahın ardından günahı ısrara düşmemek için tevbe etmektir.²⁰⁰ Yine kendisine ne zaman iman etmiş olurum diye soran birine karşılık Zünnûn el-Mısırî, “Her işin farzlara uygun olduğu, nefsin de itaatin (ibadet) emrine verdiği zaman” cevabını verir.²⁰¹ Zünnûn el-Mısırî'nin iman bahsiyle ilgili tavrında iki husus dikkatimizi çekmektedir. İlk olarak Zünnûn, sadece tasdik etmekten ibaret olmayan, tasdikle birlikte amele etki eden ve amelle bir bütünlük oluşturan bir iman anlayışına sahiptir. Nitekim her iki ifadesinde de görüldüğü üzere imanının insandaki ahlâki değişime etkisine, bir başka ifadeyle pratik sonuçlara dikkat çekmektedir. Dolayısıyla Zünnûn'un düşüncesinde amel, imanı güçlendiren, kuvvetlendiren bir unsurdur. Bir diğer husus ise imanı, şer'i ölçülere uymakla birlikte havf ve tevbe gibi hallerle ilişkilendirmesidir. Bu bağlamda Zünnûn el-Mısırî, imanı tasavvuf ve mârifetle yakın manada değerlendirmektedir.

İman ile irtibatlı en temel kavramlardan biri olarak tevhid, genel itibarıyla “Allah birdir diye hükmetmek” manasında kullanılırken sûfîler tarafından fenâ, yakîn, mârifet gibi kavramlarla birlikte değerlendirilmiştir. Bu manada tasavvuf literatüründe tevhid,

¹⁹⁷ Kuşeyrî, *Risâletü'l-kuşeyriyye*, s. 232; a. mlf., *Kuşeyrî Risâlesi*, s. 230.

¹⁹⁸ Başer, *Şeriat ve Hakikat*, s. 269-270.

¹⁹⁹ Hücûvî, *Keşfü'l-mahcûb: Hakikat Bilgisi*, s. 350.

²⁰⁰ Ebû Nuaym, *Hilyetü'l-evliyâ*, c.VII, s. 571; İbnü'l-Arabî, *Bir Sûfinin Portresi: Zünnûn-i Mısırî*, s. 162.

²⁰¹ Ebû Nuaym, *Hilyetü'l-evliyâ*, c.VII, s. 568; İbnü'l-Arabî, *Bir Sûfinin Portresi: Zünnûn-i Mısırî*, s. 162.

Allah'ın birliğine hükmetmek manasından daha geniş bir anlam kazanarak çeşitli mertebelerle kemale eren bir bilinç ve idrak konusu anlamında kullanılmaktadır. Zünnûn el-Mısırî'ye tevhidin ne olduğu sorulduğunda, "Allah Taâlâ'nın kuvveti eşyadadır, fakat eşya ile mezc olmuş değildir. O eşyayı vasıtasız yaratmıştır. Her şeyin var oluş sebebi O'nun yaratma ve yapma kudretidir. Ne semaların yüceliklerinde, ne de yerlerin derinliklerinde Allah'tan başka idareci yoktur, vehim ve zihin O'nu nasıl tasavvur ve tahayyül ederse etsin Allah o tasavvurun zıddıdır" ²⁰² cevabını verir. Serrâc, Zünnûn'un bu tarifinin zâhirî tevhide, bir diğer ifadeyle avamın tevhidine dair olduğunu söyler. ²⁰³ Zünnûn burada, aslında Ehl-i sünnetin iman esaslarını dile getirmektedir. Hakk eşyaya hulul etmez ve ittihâd mümkün değildir. Eş'arîlerin görüşlerinde olduğu gibi Zünnûn el-Mısırî Allah'ın yaratmasında bir zorunluluk olmadığı ve O'nun vasıtasız şekilde her şeye kadir olduğu fikrine dikkat çekmektedir.

Bununla birlikte Zünnûn el-Mısırî'nin "Zihin O'nu nasıl tasavvur ve tahayyül ederse etsin Allah o tasavvurun zıddıdır" ifadesi, Ehl-i sünnetin tevhid bahsinde gördüğümüz ortak tavidir diyebiliriz. Nitekim sûfiler Allah'ın birliğinin tam manasıyla bilinemeyeceğini ve nasıl tasavvur edilirse edilsin o tasavvurun ötesinde bir hakikat olduğu fikrini çeşitli şekillerde dile getirmişlerdir. Bu çerçevede Ebû Bekir eş-Şiblî'nin (ö.334/949) "Tevhide bir şekil ve sûret veren tevhidin kokusunu bile koklamamıştır" ifadesi sûfilerin bu konudaki tavrına örnektir. ²⁰⁴

Zünnûn'un düşüncesinde tevhid meselesi, iman bahsinde olduğu gibi amelle irtibatlıdır. Bir diğer ifadeyle ona göre tevhid, kişinin ameline yansımaktadır. Mesela bir sözünde Zünnûn el-Mısırî, "Tevhid yolunda nefsinin gözetken kişiyi tevhidi, ateşten kurtaramaz" der. ²⁰⁵ Burada tevhidin kelime manasından hareket eden Zünnûn, birlemenin sadece Allah'a has kılınması gereken bir eylem olduğunu dolayısıyla bu birlemenin ikinci bir özneye yer bırakmayacak şekilde olgunlaşması gerektiğini söylemektedir. Allah'ı birleyen kişinin kendisini özne olarak görmemesi gerekir. Bu ise ancak uzun bir nefis tezkiyesi ile mümkündür. Tevhide yüklenen bu manaya, diğer sûfilerin anlayışında da rastlamaktayız. Nitekim Cüneyd-i Bağdâdî sûfilere yönelik tevhidî "Kadîm olanı hâdis olandan ayırt etmek, vatandan çıkmak (maddi ve manevi mesken, makam, mevki ve hallerden ayrılmak) şeklinde açıklarken nefisten de bahsederek "nefsin sevdiği ve düşkün olduğu şeylerden alakayı kesmek, malumu ve meçhulu terk etmek, bunların hepsinin yerine Hakk'ı ikame etmek" ifadelerini kullanır. ²⁰⁶ Netice itibarıyla sûfilere göre tevhid, ancak nefis terbiyesinde idrak edebileceğimiz ve bir süreçle kemale erdirebileceğimiz kabuldür.

Bir başka rivayette Zünnûn el-Mısırî, yanına gelerek kendisinden ona öğüt vermesini talep eden bir adama karşılık olarak şu cevabı verir:

²⁰² Kuşeyrî, *Risâletü'l-kuşeyriyye*, s. 33; a. mlf., *Kuşeyrî Risâlesi*, s. 85; İbnü'l-Arabî, *Bir Sûfinin Portresi: Zünnûn-i Mısırî*, s. 208.

²⁰³ Serrâc, *el-Lüma'*, s. 29; a. mlf., *İslam Tasavvufu*, s. 27.

²⁰⁴ Kuşeyrî, *Risâletü'l-kuşeyriyye*, s. 435; a. mlf., *Kuşeyrî Risâlesi*, s. 390.

²⁰⁵ İbnü'l-Arabî, *Bir Sûfinin Portresi: Zünnûn-i Mısırî*, s. 207.

²⁰⁶ Kuşeyrî, *Risâletü'l-kuşeyriyye*, s. 433; a. mlf., *Kuşeyrî Risâlesi*, s. 389.

“Sana ne öğüt vereyim ki? Eğer gayb ilminde senin tevhidde samimi (gerçek mümin) olduğun teyid edilmişse yaratılmadan önceden şimdiye kadar sana vaad edilen yerine gelmiştir. Bu peygamberlerin, resullerin, sıddıkların duasıdır. Bu benim sana vereceğim öğütten daha hayırlıdır. Eğer senin durumun dediğim gibi değilse seslenmenin (duanın) sana bir faydası olmaz.”²⁰⁷

Zünnûn el-Mısrî'nin bu ifadesinde dikkat çeken unsur, bir tür cebr iması barındırması olabilir. Zünnûn acaba burada bütün her şeyin insanın kaderinde bilindiği ve insanın onun dışına çıkamayacağını mı söylemek istiyor yoksa başka bir şey mi dile getiriyor? Bunu ancak diğer sûfilerin sözleriyle birlikte değerlendirdiğimizde anlayabiliriz. Bu manada Cüneyd-i Bağdâdî (ö. 297/909) şöyle der: “Tevhid, kulun son halinin ilk haline dönmesi ve böylece olmazdan önceki gibi olmasıdır.” Cüneyd-i Bağdâdî burada, Hakk'ın varlıklardan aldığı mîsâka işaret eder. Bu bakımdan tevhide ulaşmak için sâlikin riyâzetleriyle beşeri vasıflarından uzaklaşarak bu mîsâkı hatırlayıp, kabul ettiği tevhid anlayışına tekrar sahip olması gerekir.²⁰⁸

Bu yorum türü İbnü'l-Arabî tarafından da desteklenmiştir. Nitekim ona göre Zünnûn'un buradaki sözüyle, tevhide dair yapılan bir çağrı neticesinde daha önceden yapılmış olan bir sözleşmeye işaret etmektedir.²⁰⁹ Dolayısıyla Zünnûn el-Mısrî'nin düşüncesindeki tevhid, bir tür cebr anlayışından ziyade sülûk süreciyle nefis terbiyesi neticesinde mükâşefe yoluyla idrakı içermekte ve Hakk'ın tekliğini kabul etmenin ötesinde daha derin bir manada olduğunu görmekteyiz.

2.3 Yakîn: Mârifetin Kemali

Sûfilerin yakîn hakkındaki görüşlerini incelediğimiz zaman, sûfilerin ekseriyetinin yakîn dendiğinde bir bilgi durumundan bahsettiğini görmekteyiz. İbn Hafîf'in (ö.371/982) “Yakîn, gaybın hükümleri ile ilgili sırların bir hakikat halinde gerçekleşmesidir” sözü ve Kuşeyrî'nin sûfilerden biri diyerek aktardığı “Yakîn kalbe tevdi edilen bir ilimdir”²¹⁰ şeklindeki ifadesi bu manada ele alınabilir. Dolayısıyla sûfiler yakîn kavramıyla, bir tür bilgiyi ve insanın bilinç halini kastetmektedirler diyebiliriz.

Diğer yandan ise başından beri vurguladığımız üzere tasavvufta bilgi ve amel asla birbirinden ayrılmaz bir bütündür. Bilginin amelle desteklenmesi ve amelden bir bilgi ortaya çıkması ve kişide ahlâk haline gelmesi tasavvufun prensiplerindendir. Bu çerçevede Zünnûn'un yakîni iki yönüyle ele aldığını görmekteyiz. Zünnûn el-Mısrî ilk olarak yakîni bir bilgi durumu olarak ele alır ve şöyle der: “Gözün gördüğü her şey ilim, kalbin bildiği şeylerin tümü yakındır.”²¹¹ Zünnûn burada, duyuşal verilerle elde edilen bilgiyi ilim, kalple elde edilen bilgiyi ise yakîn olarak tarif ederek bir tür bilgi ayrımı yapmaktadır. Sûfilerin görüşlerinde rastladığımız ilim ve mârifet ayrımı, Zünnûn'da ise ilim ve yakîn şeklinde tebarüz etmektedir.

²⁰⁷ Ebû Nuaym, *Hilyetü'l-evliyâ*, c.VII, s. 482; İbnü'l-Arabî, *Bir Sûfinin Portresi: Zünnûn-i Mısrî*, s. 209.

²⁰⁸ Başer, *Şeriat ve Hakikat*, s. s. 278.

²⁰⁹ İbnü'l-Arabî, *Bir Sûfinin Portresi: Zünnûn-i Mısrî*, s. 209. İşaret edilen mîsak, A'râf 7/172. ayetine dayandırılır.

²¹⁰ Kuşeyrî, *Risâletü'l-kuşeyriyye*, s. 281; a. mlf., *Kuşeyrî Risâlesi*, s. 263.

²¹¹ Kelâbâzî, *et-Ta'arruf: Doğu Devrinde Tasavvuf*, s. 156; Attâr, *Evliya Tezkireleri: Tezkiretü'l-evliyâ*, s. 218.

Bir diğerk ifadesinde ise Zünnûn el-Mısrî, “Azıcık yakîn dünyadan daha çoktur. Çünkü azıcık yakîn kalbi ahiret sevgisine meylettirir ve azıcık yakînle kalp ahiretin tüm melekûtunu temaşa eder”²¹² der. Zünnûn’un bu sözü, aynı durumdaki diğerk sûflilerin sözlerini dikkate aldığımızda nisbeten daha belirsiz olabilir. Ancak Zünnûn’un burada ne kastettiğini Sehl’in sözünden anlayabiliriz. Sehl’e göre yakîn, imanın fazlalaşmış ve hakikat haline gelmiş şeklidir.²¹³ Dolayısıyla Zünnûn burada sülûk süreciyle imanın ve tevhidin tahkik edilmesi anlamında bir söz kullanmaktadır. İmanın tahkik edilmesi ve tevhidin kesinleşmesi demek onun amelle desteklenmesi demektir. Nitekim Zünnûn’un yakîn hakkındaki diğerk değerlendirmeleri amelin yönüyle ilgilidir.

Zünnûn’a göre yakîn, insanı kanaatkâr olmaya, kanaatkâr olmak ise zühde davet eder.²¹⁴ Yine aynı bağlamdaki bir diğerk ifadesinde ise “Yakîn, (uzak gelecekle ilgili) arzu ve isteklerin azaltılmasına götürür” der.²¹⁵ Kişinin dünyaya dair isteklerinin azalması, onun zühd sahibi olduğunun göstergesidir. Sûflilerden Ebû Osman el-Hîrî’nin (ö.298/910) yakîn görüşü, Zünnûn’un anlayışını desteklemektedir. Ona göre yakîn, yarını pek az düşündürmektir.²¹⁶ Yarını az düşündürmek, kişinin geleceğe dair rızık kaygısının bulunmamasıdır. Dolayısıyla bu manada Zünnûn’a göre yakîn, ameli gerektiren ve eylemle alâkalı olan bir kavramdır.

Zünnûn el-Mısrî yakînini amellerini şöyle sıralamaktadır: Biri insanlarla geçinirken fazla muhalefet edilmemesi, diğerk yaptıkları iyiliğe karşılık onların övülmemesi, bir diğerk de bir şeyleri esirgeyen ya da kusur işleyen kişileri yermekten uzak durmaktır.²¹⁷ Zünnûn el-Mısrî burada yakîn halindeki kişinin rızıkının da başına gelen imtihanların da Allah tarafından olduğunu idrak edeceğini dile getirmektedir. Zünnûn bu sözünü herhangi bir gruba atfederek söylememiştir ancak Serrâc’ın yakîn tasniflerini dikkate aldığımızda Zünnûn’un bu ifadesinin avamın yakînini içerdiği söylenebilir. Nitekim Serrâc’a göre avamın ve müridlerin yakîni, Allah’ın elinde bulunana güvenerek halkın elindekinden ümit kesmektir.²¹⁸ Yine Hz. Peygamber’in yakînden bahsettiği hadisini ele aldığımızda Zünnûn el-Mısrî’nin ifadesi daha anlaşılır olabilir. Hz. Peygamber şöyle buyurmaktadır: “Allah Teâlâ’yı gadaplandırarak hiç kimseyi razı etme, Azîz ve Celîl olan Allah’ın verdiği nimetten dolayı kimseyi meth ü senâ etme, Hakk Teâlâ’nın vermediği bir şeyden ötürü kimseyi yeme, şunu bil ki Allah’ın verdiği bir rızık hiçbir muhterisin hırsı sana ulaştıramaz. Bu rızık sana ulaşmasını istemeyenin iradesi, rızık sana gelmesine engel olamaz. Şüphe etme ki Allah Teâlâ hak ve adalet ölçüleri ile rahatı ve neşeyi rıza ve yakînin içine, dert ve hüznü şüphecililiğin ve öfkenin içine yerleştirmiştir.”²¹⁹ Bu çerçevede yakînin tezahürü, kişinin her şeyin takdirinin Allah’tan olduğunun bilincinde olması ve bu bilincin kişinin diğerk insanlarla olan ilişkisine etki etmesidir.

²¹² Attâr, *Evliya Tezkireleri: Tezkiretü’l-evliyâ*, s. 218.

²¹³ Kuşeyrî, *Risâletü’l-kuşeyriyye*, s. 281; a. mlf., *Kuşeyrî Risâlesi*, s. 263.

²¹⁴ Kuşeyrî, *Risâletü’l-kuşeyriyye*, s. 282; a. mlf., *Kuşeyrî Risâlesi*, s. 264.

²¹⁵ İbnü’l-Arabî, *Bir Sûfinin Portresi: Zünnûn-i Mısrî*, s. 143.

²¹⁶ Kuşeyrî, *Risâletü’l-kuşeyriyye*, s. 281; a. mlf., *Kuşeyrî Risâlesi*, s. 263.

²¹⁷ Ebû Nuaym, *Hilyetü’l-evliyâ*, c.VII, s. 499.

²¹⁸ Serrâc, *el-Lüma’*, s. 65; a. mlf., *İslam Tasavvufu*, s. 69.

²¹⁹ Kuşeyrî, *Risâletü’l-kuşeyriyye*, s. 280; a. mlf., *Kuşeyrî Risâlesi*, s. 262.

Bir başka ifadesinde ise Zünnûn, “yakînin yakîni”ni şu şekilde açıklar: “Biri her şeyde Allah’a bakma ve O’nu görme, diğeri her işte O’na müracaat etme, bir diğeri ise her hâlükârda O’ndan yardım dilemedir.”²²⁰ Yakînin yakîni ifadesi, Zünnûn’un yakîn anlayışında belirli tasnifler olduğunu gösterir niteliktedir. Serrâc’ın tasnifine göre ise Zünnûn’un bu sözü, havâssu’l-havâss’ın yakîni olarak değerlendirilebilir. Serrâc bu derecedeki yakîni, yakînin kalplere doğması ve buna tabi olması şeklinde açıklamaktadır. Yine “Yakîne eren kişinin gözünde Allah’tan başka bir şey kalmaz” diyen Ebû Ya’kub en-Nehrecûrî (ö.330/941) de bu manaya işaret eden sûfilerden biridir.²²¹ Bu çerçevede yakînin en üst derecesi, yakînin kalbin eylemi haline gelmiş olmasıdır diyebiliriz.

2.4 Mârifet ve İdrak: Zünnûn’un Akıl Hakkındaki Görüşleri

Zünnûn el-Mısırî’nin düşüncesinde akıl mevzusu çok önemli bir yer tutmaktadır. Hem akılla ilgili hem de akıllı kimselerle ilgili tarif ve ifadelerini incelediğimizde bu konunun onun için önemini görmekteyiz. Fakat Zünnûn’un akıl konusundaki sözlerini değerlendirmeden önce bunu hangi çerçeveye göre yapacağımızı belirleyen açıklamalarda bulunmamız gerekir. Çünkü Zünnûn’da tespit ettiğimiz akıl görüşü, aslında hem Zünnûn’dan önceki bir sûfî olarak Hâris el-Muhâsibî’nin (ö. 243/857) hem de Zünnûn’dan sonraki bir sûfî olarak Hakîm et-Tirmizî’nin (ö. 320/932) akıl görüşünden farklı değildir. Bu anlamda akıl meselesini ele alan ve bu konuda metin yazan Hâris el-Muhâsibî’nin görüşlerini ortaya koyarak böyle bir çerçevede Zünnûn’u anlamak daha doğru olabilir.

Akıl bahsinde erken dönemden itibaren zâhidlerin çeşitli görüşleri olsa bile bunlar hakkındaki bütüncül teoriyi ve görüşü Muhâsibî’de bulmaktayız. Muhâsibî, *el-Akl* adlı eserinde, akıllı bir idrak aracı manasında kullanmakta ve idrak araçları olarak akıl ile kalp arasında bir karşıtlık ya da ayrım olmadığını savunmaktadır. Muhâsibî’ye göre kalp ile kastedilen şey, iman ve ahlâkla sınırlanarak terbiye altına alınmış akıldır. Akıl konusuna ahlâki bakış açısıyla yaklaşan Muhâsibî, ilk olarak aklın Kur’an’daki manasına dikkat çekmektedir. Kur’an’da akıl, bir beklentiye doğuran ve eylemle ilgili olan bir manadadır ve vurgulanan husus, kişide var olan aklın kullanılmamasıdır. Dolayısıyla temel konu, aklın işlevselliğini neden yerine getirmediği ve nasıl yerine getirmesi gerektiği sorularının cevabıdır. Bu anlamda vahiy yani Kur’an, müslümanların aklın maksada götüren bir araç olduğunu fark etmelerini sağlamıştır.

Muhâsibî’nin benimsediği görüş, aklın ancak ahlâklı olduğu zaman işlevsellik kazanabileceğidir. Akıl, kişinin teklif yani yaptıklarından sorumlu olmasını sağlayan şey, Allah’ın kullarına lutfettiği seciye bir diğer ifadeyle yaradılıştan gelen bir özelliktir. Kişi davranışlarıyla bu seciyei kullandığını ya da kullanmadığını göstermektedir. Dolayısıyla kişinin akıllı ya da akıl seviyesi, davranışlar yoluyla bilinmektedir. Aklın maksadı, kişinin menfaati ve zararı ayırt ederek ona göre hareket etmeyi sağlamaktır. Bu açıdan akıllı kişi, asıl kalıcı olanın ahiret hayatı olduğunu düşünerek bu manada menfaatini gözetendir.

²²⁰ Kuşeyrî, *Risâletü’l-kuşeyriyye*, s. 282. a. mlf., *Kuşeyrî Risâlesi*, s. 264; Ebû Nuaym, *Hilyetü’l-evliyâ*, c.VII, s. 454.

²²¹ Serrâc, *el-Lüma*, s. 65-66; a. mlf., *İslam Tasavvufu*, s. 69-70.

Muhâsibî'ye göre bunu mümkün kılan ise güzel ahlâktır. Akıl ancak ahlâkla terbiye edilerek, dizginleştirilerek yetkinleşirse kişiyi maksada ulaştırabilir. Aklın, hareket eden etkin bir anlama sahip ve gelişebilen bir şey olduğunu savunan Muhâsibî, eserinde aklın üç manasına işaret etmektedir. Bunlardan biri olarak seciye, fitrat akıl anlamındayken diğeri fehm ise dünyaya hizmet etmek için gerekli olan tecrübe ile elde edilmiş ortak akıl anlamındadır. Bir diğeri basîret ise önemli olanın ahiret hayatı olduğunu bilerek ona hizmet eden, gelişmiş akıldır. Bu manadaki akıl, dini hasletlerden beslendiğinde ilerlerken kibir, inat, sabırsızlık gibi kötü huylardan, rezîletlerden beslendiğinde ve yanlış olan, sorgulanmayan gelenekler takip edildiğinde ise sınırlanır.

Aklın kişiye inanç, ibadet ve ahlâk alanında sorumluluklar yükleyen, insanı mükellef kılan temel şey olması, akıldan yapması ve yapmaması beklenen şeylerin olması sonucunu doğurmaktadır. Dolayısıyla akıl, insanın sorumluluklarını yerine getirmesine yardımcı olduğu ölçüde akıldır. Aksi takdirde işlevini yerine getirmeyen noksan akıl olarak değerlendirilir. Bu çerçevede doğru düşünmenin konusu Allah ve insanın Allah'la ilişkisi, yöntemi ise yükümlülüklerin yerine getirilmesidir. Bu bağlamda Muhâsibî'ye göre Allah'ı düşünmek ya da akletmek, O'nun emirlerine uymak ve yasaklarından kaçınmak, netice itibariyle mükellef olduklarını yerine getirmesi demektir.²²² Genel itibariyle benzer akıl anlayışını Zünnûn'dan sonraki bir örnek olarak Hakîm et-Tirmizî'de de görmekteyiz. Ona göre de kalp, ahlâkla terbiye edilmiş akıl demektir. Dolayısıyla hem Zünnûn öncesinde hem Zünnûn sonrasındaki dönemde sûfîlerin düşüncesinde akıl, ahlâkla ilişkili biçimde ele alınmıştır. Bu nedenle Zünnûn'un sözlerini de bu çerçevede değerlendireceğiz.

Zünnûn, "Allah yoluna giren kişinin bilgelere soracağı ilk şey akıl olsun. Zira çoğu şey ancak akılla idrak edilebilir. Allah için bir şey yapacak olan kişi, önce neden öyle bir şey yapacağını düşünsün, sonra yapsın" demektedir.²²³ Zünnûn el-Mısırî'nin bu ifadesi akli idrak aracı olarak gördüğünü ortaya koymaktadır ancak Allah yolunda atılması gereken ilk adım olarak kastettiği akılla ne kastettiğini diğer ifadelerini de ele aldığımızda daha doğru değerlendirebiliriz. Zünnûn'a göre akıllı kişi, "Günahını bilen, başkasının günahı konusunda hoşgörülü olan, kendi elinde olanlarda cömertçe davranıp, başkasının elindekilerde gözü olmayan ve kimseye eziyet etmeyip başkalarından gelen eziyetlere tahammül eden kişidir."²²⁴ Bu tarifinde Zünnûn el-Mısırî, birtakım ahlâki meziyetleri sayarak, bu ahlâki meziyetleri kişinin akıllı olduğunun göstergelerine dönüştürmektedir.

Bir başka ifadesinde Zünnûn el-Mısırî, "Kalplerin meyveleri akılla toplanır" der.²²⁵ Zünnûn'un kalplerin meyveleriyle kastettiği şey, mârifet ve müşâhede nurları bir diğer ifadeyle sâlikin mânevî yola girdikten sonra edindiği tecrübeler ve fetihlerdir diyebiliriz. Zünnûn'a göre bu mârifet ve müşâhede nurları akılla anlaşılabilir şeylerdir. Aslında Zünnûn el-Mısırî'nin bu ifadesi tasavvufta, bilhassa Zünnûn'un görüşünde akıl karşıtlığı

²²² Hacı Bayram Başer, "Doğru Düşünmenin Aracı Olarak Nefis Terbiyesi: Tasavvufta Akıl-Kalp Karşıtlığının Anlamı Üzerine, *Sabah Ülkesi*, 2018, sayı: 55.

²²³ Ebû Nuaym, *Hilyetü'l-evliyâ*, c.VII, s. 476.

²²⁴ Ebû Nuaym, *Hilyetü'l-evliyâ*, c.VII, s. 454; İbnü'l-Arabî, *Bir Sûfinin Portresi: Zünnûn-i Mısırî*, s. 211.

²²⁵ Ebû Nuaym, *Hilyetü'l-evliyâ*, c.VII, s. 492; İbnü'l-Arabî, *Bir Sûfinin Portresi: Zünnûn-i Mısırî*, s. 210.

olmadığını göstermektedir. Çünkü Zünnûn burada bütün tasavvuf tecrübelerinin akılla tahlil edilebileceğini ve bunun tasavvuf yolunun vazgeçilmez bir unsuru olduğunu söylemektedir.

Zünnûn el-Mısırî'ye aklın kemale ermesi sorulduğunda, “Şayet Allah’ın emrettiklerini yerine getiriyor, yasakladığı şeylerden uzak duruyorsan aklın kemale ermiş demektir” cevabını vermektedir.²²⁶ Dolayısıyla Zünnûn, aklın yetkinleşmesi ve işlevini tam anlamıyla yerine getirebilmesini, Allah’ın emir ve yasaklarına uyma şartına bağlamaktadır. Netice itibarıyla ifadelerini dikkate aldığımızda Zünnûn’un Allah yoluna giren kişinin öğrenmesi gereken ilk adım diyerek tanımladığı ve bir başka ifadesinde, “Allah, kullarından hiçbir kuluna akıldan daha güzel bir elbise giydirmemiştir”²²⁷ şeklinde bahsettiği akıl, Allah’a karşı vazifelerini bilerek bunları yerine getiren akıldır.



²²⁶ Ebû Nuaym, *Hilyetü'l-evliyâ*, c.VII, s. 524; İbnü'l-Arabî, *Bir Sûfinin Portresi: Zünnûn-i Mısırî*, s. 211.

²²⁷ İbnü'l-Arabî, *Bir Sûfinin Portresi: Zünnûn-i Mısırî*, s. 210.

ÜÇÜNCÜ BÖLÜM

ZÜNNÛN el-MISRÎ VE TASAVVUFUN TEMEL MESELELERİ

3.1 Tasavvuf ve Sûfî Kavramları

En genel anlamıyla tasavvuf, Kur'an-ı Kerim'i Hz. Peygamber gibi yaşamaya çalışmanın ve kul ile Allah arasında ihsanın gerçekleşmesini sağlayan ilmin adıdır. Tasavvuf yolundaki eğitimini tamamlayan ve Hakk'a vasıl olan kişi ise sûfî ismini alır. Eserlerde tasavvufa ve sûfîye dair çok çeşitli tanımların bulunduğu görülmektedir. Bu tanımların çeşitliliği ise sûfîlerin bulundukları farklı manevi haller ve makamları, bununla birlikte muhataplarının farklı seviye ve durumlarından kaynaklanır. Yaşadıkları farklı tecrübeler sebebiyle çeşitli tariflerde bulunmalarıyla birlikte sûfîlerin genel itibarıyla tasavvuftan kastettikleri mana, ahlâkî güzelleştirme çabasıyla sürdürülen bir yaşam biçimidir.

Sûfîler İslâmî ilimlerin bilgi alanları hakkında, farklı görüşler ileri sürmeleri sebebiyle fukahâ ve mütekellimlerin eleştirilerine maruz kalmışlardır. Bahsi geçen eleştirilerin temelinde ise tasavvuf isminin daha önceki nesillerde kullanılmamış olması öne sürülmüştür. Sûfîler, tasavvufun önceden kullanılmamış olması görüşüne itiraz etmezler ancak, bunun tasavvufa dair geçerli bir eleştiri sebebi olamayacağını savunurlar. Nitekim tasavvufî yaşamın özelliği olan zâhidlik, sahâbe ve tabiin devrinde müslümanların genel hâli olduğu için ayrıca farklı bir isimlendirilmeye ihtiyaç hissedilmemiştir. Tasavvuf isminin kullanılmasına dair bahsi geçen tepki gibi çeşitli sorunlarla karşılaşılması sebebiyle sûfîler, bu konuda açıklama yapma ihtiyacı hissetmişlerdir. Zünnûn el Mısırî'ye tasavvufun türetilmiş bir kelime mi yoksa bir lakap mı olduğu sorulduğunda ise "Kök olarak 'safeviyye' kelimesinden türediği söylendi ve bununla 'es-safâ' kelimesini, riyâ gerektiren şeylerden kinâye olarak, amellerin örtülmesi için 'tasavvuf' kelimesiyle örttüler" cevabını verir.²²⁸ Zünnûn'un bu ifadesi, yaşadığı dönemde tasavvuf isimlendirmesine dair tartışmaların bulunduğunu dolayısıyla açıklama yapma ihtiyaç hissedildiğini gösterir niteliktedir.

Allah Teâlâ Kur'an-ı Kerim'de bir zümreden bahsederek şöyle buyurmuştur: "*Allah onları sever, onlar da Allah'ı sever.*" (Mâide 5/54) Benzer bağlamda Zünnûn el-Mısırî de tasavvuf ehlini, "Onlar her şeye karşı Allah Teâlâ'yı tercih etmiş, Allah da her şeye karşı onları seçip sevmiştir" diyerek tanımlar. Sühreverdî, sûfîlerin Allah'ın ilmini kendi ilimlerine ve Allah'ın iradesini kendi iradelerine tercih etmelerini, Zünnûn'un bu görüşüne dayandırmaktadır.²²⁹ Bir başka ifadesinde ise Zünnûn, sûfîlerden şöyle bahseder: "Sûfî o kimsedir ki konuştuğu zaman sözü hakikatlerden açıklama yapar, sükût ettiği zaman da alâkaları kesmek suretiyle organları onun adına konuşur." Sûfîlerin ifadeleri onların halindeki hakikatleri açıklar çünkü sûfîler tecrübe ettikleri bilgiden bahsederler. Bu nedenle sûfîlerin sözleri tamamıyla sağlam bir esasa dayanır. Susmaları ise onların mâsivâdan alâkayı kestiğinin göstergesidir. Her konuşmasında bir hakikat olan

²²⁸ Süyûtî, *Meknûn*, s. 101-102; İbnü'l-Arabî, *Bir Sûfinin Portresi*, s. 218.

²²⁹ Sühreverdî, *Avârifü'l-maârif*, s. 88; İbnü'l-Arabî, *Bir Sûfinin Portresi: Zünnûn-i Mısırî*, s. 217.

sûfinin, sükût ettiğiindeki tavrı ise onun Allah’a olan ihtiyacını göstermesi açısından fakr niteliğinde değerlendirilir.²³⁰

Zünnûn bir diğer ifadesinde ise “Sûfî, taleple yorulmayan ve elinden zorla almakla darılmayan kişidir” der.²³¹ Yine aynı manada Ebû Bekir eş-Şiblî, “Tasavvuf, kaygısızca Allah ile bulunmaktır” der.²³² Dünya hayatına dair herhangi bir arzusu kalmayan sûfî, yaşadığı herhangi bir olumsuzluktan rahatsızlık duymayacak bilakis yaşadıklarında hakikatten bir iz olduğunu düşüneceği için bunu hoş bir şekilde teslimiyetiyle karşılayabilecektir. Bu çerçevede değerlendirdiğimizde mutasavvıflara göre rıza ve teslimiyet, sûfîlerin sıfatlarında öne çıkan özelliklerdendir diyebiliriz.

3.2 Zünnûn el-Mısırî’ye Göre Haller ve Makamlar

Haller ve makamlar tasavvufun temel meselelerini teşkil eder ve bir sûfinin haller ve makamlar görüşü dikkate aldığımızda onun tasavvuf anlayışı hakkında az çok bilgi sahibi olabiliriz. Bu manada Zünnûn el-Mısırî’de araştırmamız gereken en önemli husus, haller ve makamları sistematik bir şekilde tasnif edip etmediği sorunudur. Buna yönelik elimizde çok veri bulunmaz ama *Hilyetü’l-evliyâ* eserinde geçen şu ifadesinde bunun işaretleri görülebilir. Bu ifadesinde Zünnûn şöyle der:

“Mümin kişi, Allah’a iman edip bu imanı da kalbinde yerleşirse Allah’tan korkar. Allah’tan korktuğu zaman bu korku içinde Allah’a karşı huşûyu doğurur. Böylesi bir huşû kalbinde yer ettiği zaman itaate devam eder. İtaate devam etmesiyle bu sefer içinde recâ duygusu oluşur. Bu recâ duygusu da kalbinde yerleştiği zaman bundan sevgi doğar. Sevginin anlamları kalbinde yer ettiği zaman da bu kez Allah’a karşı içinde bir özlem oluşur. Bu özlem de kalbinde tam anlamıyla yer ettiği zaman artık Allah’la ünsiyet kurmanın özlemi içinde olur. Allah’la ünsiyet kurduğu zaman O’na karşı içinde güven oluşur. Bu güven de oluştuğu zaman artık gecesinde, gündüzünde, gizlisinde ve saklısında hep rahatlık ve mutluluk içinde olur.”²³³

Bu bağlamdaki bir diğer rivayete göre, Zünnûn’a (manevi yolda) anlayışın (zihin açıklığının) kaç kapısı olduğu sorulduğunda ise şöyle cevap vermektedir:

“Anlayışın dört kapısı vardır. Birincisi korku, ikincisi umut, üçüncüsü muhabbet, sonuncusu da özlem kapısıdır. Bunların da dört anahtarı vardır. Farz, korku kapısının anahtarıdır. Nâfile, umut kapısının anahtarıdır. İbadet sevgisi ile arzusu, muhabbet kapısının anahtarıdır. Allah’ı devamlı kalp ve dille zikretmek de özlem kapısının anahtarıdır ki, bu da kişiyi velâyet derecesine yükseltir. Eğer bu dereceden daha yukarı çıkmak istersen, korku kapısının anahtarına yönel. Korku kapısını açtığında, açık olan anlayış kapısına varırsın. Eğer bu kapıdan girecek olursan orada göreceğin şeylere dayanabileceğini zannetmiyorum. Ancak o zaman Allah’ın katına varma şerefini elde eder, hükümdarlar hükümrânının katında yüksek bir merteben olabilir. Nasıl kapıda olmak anahtarı elde etmeni sağlamıyorsa ve ancak anahtarla kapıyı açabiliyorsan aynı şekilde korku duyarak farzı elde edemezsin ama farzları yerine getirerek korkuyu elde edebilirsin. Yine umut içinde nâfileyi elde edemezsin ama nâfile namazı kılarak umut sahibi olabilirsin. Bil ki farzları tamamıyla ifâ edenin korkusu da kâmil olur. Nâfileleri tam olarak yerine getiren umduğuna kavuşur. İbadet etmeyi tam anlamıyla seven kişi, Allah’a ulaşır. Kalbini ve dilini zikirle meşgul eden kişinin kalbine

²³⁰ Hücûvîrî, *Keşfü’l-mahcûb: Hakikat Bilgisi*, s. 99.

²³¹ Serrâc, *el-Lüma’*, s. 27; a. mlf., *İslam Tasavvufu*, s. 24.

²³² Kuşeyrî, *Risâletü’l-kuşeyriyye*, s. 408; a. mlf., *Kuşeyrî Risâlesi*, s. 369.

²³³ Ebû Nuaym, *Hilyetü’l-evliyâ*, c.VII, s. 494; İbnü’l-Arabî, *Bir Sûfinin Portresi: Zünnûn-i Mısırî*, s. 218-219.

Allah, kendine özlemi yerleştirir. Melekût denilen şeyin sırrı da işte budur. Bunu iyice bil ve sakın unutma. Allah'ın da bunu kulları içinde dilediğine vereceğini aklından çıkarma.”²³⁴

Zünnûn'un bir ifadesine göre tasavvuf eğitim süreci havf ile başlayan heybet, itaat, recâ, muhabbet, şevk, ünsiyet ile devam eden ve neticede itminan ile neticelenen bir süreci kapsar. Bir diğer ifadesine göre ise sıralama havf, reca, muhabbet ve şevk şeklindedir. Bunların ana makamlar mı yoksa çeşitli haller mi olduğu belirsizdir ama öne çıkan tasnifler dikkate alındığında Zünnûn'un haller ve makamlar görüşünün Serrâc'ın tasnifiyle ele almak uygun görülmektedir.

Zünnûn el-Mısırî'nin haller ve makamlarla ilgili düşüncelerinden biri de, makamdan düşme ya da makama çıkma ile ilgili görüşüdür. Bununla ilgili olarak kendisinden doğruluk ve mârifet yolunu anlatmasının istenildiğinde şöyle der: “Halini olduğu gibi doğru, Kitap ve Sünnete uygun bir şekilde Allah'a arz et. Sana verilmeyen şeyi elde etmeye kalkma yoksa ayağın kayar. Ayağın kaydırıldığı zaman düşmezsün ama sıçramak istersen düşersin. Yakîn olarak gördüğün şeyi, şüpheli bir şey olmasını dileyerek sakın terk etme.”²³⁵ Zünnûn burada makamdan düşme ya da yükselmenin kişinin bilebileceği bir şey olmadığını vurgulamaktadır. Çünkü kişinin kendi makamını bilip bilemeyeceği tasavvuftaki bir sorudur. Bu açıdan Zünnûn, kişinin yükseldiği halde düşme ihtimalinden bahsederek makamın bilenemeyebileceğini söylemektedir. Zünnûn'a göre önemli olan husus ise Kitap ve Sünnete uygun davranarak yakîn olarak görülen şeyin şüpheli bir şeyle değiştirilmemesidir. Dolayısıyla aslında Zünnûn, kişinin hangi makamda olup olmadığını bilmeyeceği için amelini terk etmemesi gerektiğine işaret etmektedir.

3.2.1 Havf ve Recâ

Kişinin Allah'ın azabıyla karşılaşmaktan korkması şeklinde tanımlanan havf ve kişinin Allah'ın lütfunu elde edebilmeyi ümit etmesi anlamındaki recâ, mutasavvıfların genellikle birlikte ele aldığı, birbirini tamamlayan iki haldir. Bu bağlamda sûfinin *beyne'l havf ve'r-recâ* (korku ve ümit arasında) şeklinde yaşadığı söylenir.²³⁶ Aynı şekilde havf ve recâdan bahseden Zünnûn el-Mısırî, korkuyu amellerin gözetleyicisi, ümidi ise sıkıntıların gidericisi şeklinde tanımlamaktadır.²³⁷ Allah'ın azametinin bilincinde olması bu nedenle Allah'tan korkması sebebiyle kul, amellerinde hata etmekten sakınır. Hata ettiğinde ya da daraldığı anlarda ise yine Allah'ın yüceliğini hatırlayarak ve onun inâyetini umarak gönlünü rahatlatabilir.

Zünnûn'a göre recânın üç göstergesi vardır: “Biri, zevkini kalpten hissederek ibadet etmek, diğeri mükâfatını bekleyerek Allah yolunda infakta bulunmak, bir diğeri de hâlis bir niyetle devamlı olarak faziletli amellerde bulunmaktır.”²³⁸ Zünnûn el-Mısırî'ye göre Allah'ın lütfunu ümit eden kul, bu halinin gereği olarak hayırlı amellerde bulunma ve ibadetlerine özen gösterme gibi hususlarla çaba sarf etmelidir. Zünnûn aynı şekilde havf

²³⁴ Ebû Nuaym, *Hilyetü'l-evliyâ*, c.VII, s. 536-537; İbnü'l-Arabî, *Bir Sûfinin Portresi: Zünnûn-i Mısırî*, s. 219-220.

²³⁵ Ebû Nuaym, *Hilyetü'l-evliyâ*, c.VII, s. 480.

²³⁶ Süleyman Uludağ, *Tasavvuf Terimleri Sözlüğü*, s. 292.

²³⁷ Ebû Nuaym, *Hilyetü'l-evliyâ*, c.VII, s. 575.

²³⁸ Ebû Nuaym, *Hilyetü'l-evliyâ*, c.VII, s. 572.

için de üç alâmet sayar. Bunlar “Ölümü göz önünde bulundurarak şüpheli şeylerden kaçınmak, Allah’ın her dem gözettiğinin bilgisi içinde dile sahip olmak ve Halîm olan Allah’ın öfkesine mâruz kalmamak için devamlı üzüntü içinde olmaktır.”²³⁹ Bununla birlikte Zünnûn, kişinin istikamet üzere olmasının korku haliyle mümkün olabileceği düşüncesindedir. Ona göre, “Korku hali zâil olmadığı sürece insanlar doğru yolda yürümektedir, korku hali zâil olduğunda ise yoldan saparlar.” Korku yolunu tutmak ne zaman nasip olur diye sorulduğunda ise Zünnûn el-Mısrî, bunu çaresiz kalan bir hasta örneği ile açıklar ve “Kişi kendini, hastalığının uzamasından endişe ettiği için her şeyden perhiz yapan bir hasta durumunda gördüğü zaman korku yolunu tutar” cevabını verir.²⁴⁰

Görüldüğü üzere Zünnûn havf ile vera’yı ilişkilendirir. Allah’tan hakiki manada korkan sâlik, vera sahibi olandır. Amelleriyle birlikte dilini de muhafaza etmesi ve hüzn halinde bulunması sâlikin havf halinde olmasının neticeleridir.

Zünnûn el-Mısrî’nin, havf ile irtibatlandığı önemli hallerden bir diğeri ise muhabbetir. Nitekim sevgi ve korku birbiriyle bütünlük halindedir. Sâlikin, muhabbeti tadabilmesini öncelikle korku halinde bulunması şartına bağlayan Zünnûn, bu görüşünü şöyle ifade eder: “Hakkı seven, sevgi bardağından ancak kalbine korkuyu attıktan sonra yudumlayabilir.”²⁴¹ Sözlerinden anlaşılacağı üzere vera, hüzn ve muhabbet gibi hallerle ilişkilendirdiği havf, Zünnûn’un anlayışında önemli bir yer tutmaktadır. Birçok sûfinin ifade ettiği gibi Zünnûn da korkuyu, diğer hallerle irtibatlandırır ve sâlikin tasavvufi yaşantı sürecinde bulunması zorunlu hallerden biri olarak ele alır.

3.2.2 Heybet

Korkmak ve hürmetkâr davranmak anlamlarındaki heybet, tasavvuf literatüründe sâlikin korkması ve kalbinin daralması manasındaki havf ve kabz halinin üstünde bir hal şeklinde tarif edilir. Sâlikin kalbindeki Allah korkusu arttıkça ilk olarak kabz, sonra heybet halini alır.²⁴² Zünnûn el-Mısrî, “Evliyâyı heybet içinde yaşama haline bıraktıkları vakit, kendilerine cehennemde ateşten bir dille hitap edilmektedir zannedersin” der.²⁴³ Zünnûn bu benzetmesiyle heybet halindeki sâlikin korku hissini ne kadar üst derecede olduğuna işaret etmiştir diyebiliriz. Bu bağlamda Hücûvîrî, Allah’ın kulun kalbine celâl tecellisiyle tecelli etmesinin ardından heybet halini aldığını ve bundan dolayı meşakkat ve yorgunluk üzere bulunduğunu ifade eder. Diğer yandan Zünnûn’un ifadesi, Hücûvîrî’nin sûfilerden bir taife isimlendirmesiyle tarif ettiği kişilerin heybeti, azaba ve cezaya yakın bir hal diyerek açıklamalarını anımsatmaktadır.²⁴⁴

Bir başka rivayette Zünnûn el-Mısrî şöyle der:

“Allah ile ünsiyet etmiş bir kişi o andan itibaren Rabbinin melekûtunda gördüğü, işittiği ve varlığını hissettiği her şeye kolaylıkla yakınlık hisseder. Kaldı ki, O’na karşı bir heybet içinde olan kişi, Rabbinin melekûtunda gördüğü, işittiği ve varlığını hissettiği her şey

²³⁹ Ebû Nuaym, *Hilyetü’l-evliyâ*, c. VII, s. 499.

²⁴⁰ Kuşeyrî, *Risâletü’l-kuşeyriyye*, s. 212; a. mlf., *Kuşeyrî Risâlesi*, s. 218.

²⁴¹ Sühreverdî, *Avârifü’l-maârif*, s. 624.

²⁴² Semih Ceyhan, “Üns”, *DİA*, 2012, c. XLII, s. 348-349.

²⁴³ Attâr, *Evliya Tezkireleri: Tezkiretü’l-evliyâ*, s. 218.

²⁴⁴ Hücûvîrî, *Keşfü’l-mahcûb: Hakikat Bilgisi*, s. 434,435.

karşı da bir heybet duyar. Dolayısıyla şu da bir gerçektir ki gördüğü, işittiği ve fark ettiği en küçük bir toz parçacıklarıyla bile ünsiyet eden kişi (aynı zamanda) heybet de duyar.”²⁴⁵

İfadelerinde gördüğümüz üzere Zünnûn el-Mısırî’nin, üns ve heybet halini bir bütünlük içerisinde ele almaktadır. Bu bağlamda İbnü’l-Arabî’nin değerlendirmelerini dikkate aldığımızda muhtemelen Zünnûn’un ifadeleri daha anlaşılır olabilir. İbnü’l-Arabî’ye göre heybet hali celâl tecellisi değildir. Cemâldeki halin neticesinde yaşanan bir haldir.²⁴⁶ Dolayısıyla bu manada Zünnûn’un, cemâl hali sonrasındaki ünsün, celâl tecellisine yani heybete dönüştüğünü bununla birlikte cemâl ve celâl tecellilerinin birbiriyle bütünlük içerisinde olduğunu kabul eden bir yaklaşıma sahip olduğunu söyleyebiliriz.

3.2.3 İtaat- İbadet

Kulluk etmek, itaat etmek ve tapmak gibi manalara gelen ibadet, en genel anlamıyla sâlikin gösterdiği çaba demektir.²⁴⁷ Sûfilere göre ibadet, cennete girme arzusu, cehennem korkusu ya da Allah’a yakınlaşmak için Allah sevgisinden dolayı yapılır. En değerli olanı ise sadece Allah rızası için yapılan ibadettir. İbadetten bahseden sûfiler genellikle ihsan, sabır, tevekkül gibi kalbi arındıran hallerle birlikte yapılması hususuna vurgu yaparlar. Zünnûn el-Mısırî ise bir hasta örneği vererek ibadetten şu şekilde bahseder: “Bedenin hastalığı açıklarda, kalplerin hastalığı ise günahlardadır. Hasta bir vücut nasıl yemeğin lezzetini alamazsa aynı şekilde günahlara dalmış bir kalp de ibadetlerin tadını hissedemez.”²⁴⁸ Dolayısıyla Zünnûn’un anlayışında kişinin ibadetlerini yerine getirdiğinde gönlünde ibadetinin etkisini hissedememesinin temel sebebi, Allah’a itaat ederken diğer yandan Allah’ın haram saydıklarından kaçınmamış olmasıdır.

Zünnûn’un düşüncesinde, kişiyi kulluğa yani ibadete sevkeden en önemli etken, kişinin Allah’ın kudretini ve nimetlerini düşünerek onların bilincinde olmasıdır. Zünnûn el-Mısırî’nin ifadesiyle, “İbadetin anahtarı tefekkürdür.”²⁴⁹ Sûfilere göre ibadetin değeri zühdle birlikte ortaya çıkmaktadır. Kişiyi Allah’a yakınlaştıran tüm halleri ibadet sayan sûfiler, ibadetlerde haramlardan kaçınmaya ve kalbin arınmış halde olması gerektiğine vurgu yaparlar. “İsabetli ibadetin anahtarı, hevâ, heves ve nefse muhalefettir” diyen Zünnûn da aynı hususa işaret etmektedir.²⁵⁰

İbadet bahsindeki önemli hususlardan biri de ibadette riyanın bulunmamasıdır. Başta Melâmiler olmak üzere tasavvuf ehli, ibadetin gösteriştan uzak bir şekilde gizli tutulmasına önem vermiştir. Bu nedenle ibadet ve uzlet ilişkilendirilmiştir. Kaynaklarda hususi olarak, halvethâne ve çilehâne gibi yerlerde inzivâya çekilerek ibadet eden sûfilerden bahsedilmektedir. Zünnûn el-Mısırî de ibadet ile uzleti irtibatlandırarak ibadetlerin alâmetlerini şöyle açıklar: “Teheccüt ve halvet sebebiyle uykusuz kalmak için geceyi sevmek, insanları görmemek için sabahın olmasını istememek, gaflet ve fitne

²⁴⁵ Ebû Nuaym, *Hilyetü’l-evliyâ*, c.VII, s. 570; İbnü’l-Arabî, *Bir Sûfinin Portresi: Zünnûn-i Mısırî*, s. 175.

²⁴⁶ Semih Ceyhan, “Üns”, *DİA*, İstanbul, 2012, c. XLII, s. 348-349.

²⁴⁷ Uludağ, *Tasavvuf Terimleri Sözlüğü*, s. 179.

²⁴⁸ İbnü’l-Mülakkın, *Tabakatü’l-Evliyâ*, s. 174; İbnü’l-Arabî, *Bir Sûfinin Portresi: Zünnûn-i Mısırî*, s. 132.

²⁴⁹ Ebû Nuaym, *Hilyetü’l-evliyâ*, c.VII, s. 575.

²⁵⁰ Kuşeyrî, *Risâletü’l-kuşeyriyye*, s. 245; a.mlf., *Kuşeyrî Risâlesi*, s. 239; İbnü’l-Arabî, *Bir Sûfinin Portresi: Zünnûn-i Mısırî*, s. 133.

endişesiyle sâlih amellerde yarış yapmak.²⁵¹ Neticede Zünnûn'un anlayışında ibadet, Allah'ın emirlerini yerine getirmekle birlikte Allah'ın yasaklarından da uzak durmak manasındadır. Bununla birlikte yalnızlığın kişiye sevimli gelmesi, ibadetlerinin bir gereğidir.

3.2.4 Muhabbet

Sevgiyi, “Menfaatte artmayan, zararda azalmayan” şeklinde tanımlayan Zünnûn,²⁵² Allah sevgisinin belirtisini ise “Allah sevgilisinin ahlâkına, fiillerine, emirlerine ve sünnetlerine tâbi olmaktır” diyerek açıklar.²⁵³ Nitekim ayette de şöyle buyrulmaktadır: “*De ki: Eğer Allah'ı seviyorsanız, bana uyun ki (Hz. Peygamber'e) Allah da sizi sevsin ve günahlarınızı bağışlasın*” (Âl-i İmrân 3/31). Zünnûn'un sevgi bahsinde Hz. Peygamber'e işaret ettiği bir diğer ifadesi ise şöyledir:

“Allah'ın sevdiğini sevmen, sevmediğini sevmemendir. Hayırların hepsini yapman ve seni Allah'a itaatten alıkoyacak her şeyi reddetmendir. Allah için, kınayanın kınamasından çekinmemen, müminlere iyi davranman, kâfirlere karşı ise şiddetli olman, dinde Hz.Peygamber'e tâbi olmandır.”²⁵⁴

Zünnûn el-Mısırî, “Sevgi var ama sevgide samimiyet yok, ne çıkar bundan?” der.²⁵⁵ Sevgide samimiyet şartını vurgulayan Zünnûn'un anlattığı şu kıssa ise samimiyetten kastını açıklar niteliktedir: “Bir hasta ziyaretine gitmiştim. Hasta ile konuşurken onun birden inlediğini gördüm ve şöyle dedim: Sevdiğinin tokadına sabredemeyen, hatta sevgilisinin tokadından tat almayan sevgisinde samimi değildir.”²⁵⁶

Zünnûn el-Mısırî'ye saf sevginin nasıl olduğu sorulduğunda, “Sevginin kalpten ve organlardan düşerek orada muhabbetten eser kalmaması ve her şeyin Allah için olduğu bir anlayışın ortaya çıkmasıdır. Böyle biri Allah için seven Hakk âşığıdır” cevabını verir.²⁵⁷ Serrâc, Zünnûn'un bu ifadelerini sıddık ve âriflerin sevgisi kategorisinde ele alarak açıklar. Bu, herhangi bir illeti bulunmayan ve her şeyin Allah için olduğu bir sevgi türüdür. Sâlik artık sevgiden ziyade Sevgili'yi görmeye başladığı mertebeye ulaşmıştır. Zünnûn el-Mısırî'nin aynı bağlamdaki bir başka ifadesi ise şöyledir: “Allah sevgisinin alâmeti, insanı yüce Allah'tan alıkoyan her şeyin terk edilmesidir. Böylece bir O kalır, bir de Allah'la meşgul olmak ve bu da kâfi!”²⁵⁸

Zünnûn el-Mısırî, rıza ile muhabbeti birbiriyle bağlantılı şekilde ele alır. Ona göre, sâlik başına gelen sıkıntıları Allah'ın lütfu olarak görmelidir. Neticede sâlik, Hakk'ın tecellisi olarak kabul ettiği zorluklar vesilesiyle ilâhî aşkın zevkini hissedecektir. Nitekim Zünnûn, “Musibetlerin ard arda geldiği zamanlarda sevginin heyecanını duymayı” rızanın alâmetlerinden sayar.²⁵⁹ Muhabbetin alâmetlerini ise şöyle sıralar: “Biri hoşlanılmayan

²⁵¹ Ebû Nuaym, *Hilyetü'l-evliyâ*, c. VII, s. 500.

²⁵² Ebû Nuaym, *Hilyetü'l-evliyâ*, c. VII, s. 535.

²⁵³ Sülemî, *Tabakâtü's-sûfiyye: İlk Zâhid ve Sûfiler*, s. 8; İbnü'l-Arabî, *Bir Sûfinin Portresi: Zünnûn-i Mısırî*, s. 179.

²⁵⁴ Ebû Nuaym, *Hilyetü'l-evliyâ*, c. VII, s. 573.

²⁵⁵ Attâr, *Evliya Tezkireleri: Tezkiretü'l-evliyâ*, s. 216.

²⁵⁶ Serrâc, *el-Lüma'*, s. 48; a. mlf., *İslam Tasavvufu*, s. 48,49.

²⁵⁷ Serrâc, *el-Lüma'*, s. 55; a. mlf., *İslam Tasavvufu*, s. 58.

²⁵⁸ Attâr, *Evliya Tezkireleri: Tezkiretü'l-evliyâ*, s. 216.

²⁵⁹ İbnü'l-Arabî, *Bir Sûfinin Portresi: Zünnûn-i Mısırî*, s. 173.

şeylere karşı rızadır. Diğer bilinmeyen şey konusunda hüsnü zanda bulunmaktadır. Diğer de sakıncalı şeyler arasından en iyisini seçmektir.”²⁶⁰ Neticede Zünnûn’un anlayışında, muhabbetin rızayı içerdiği görülmektedir. Diğer yandan dini hükümlere bağlı kalmak ve ahlâki erdemlerin kazanılması da yine muhabbetin tezahürleridir. Ayrıca muhabbet, sâlikin ilahi ahlâkla ahlâklanmasını sağlaması ve birçok hali içerisinde barındırması açısından sülûk sürecinde merkezi bir öneme sahiptir.

3.2.5 Şevk

Özlemek ve iştîyak duymak manasındaki şevk, tasavvuf literatüründe kalbin sevgilisine kavuşma arzusu ve sevgilisi anıldığında heyecanlanması anlamlarında kullanılır. Şevkin derecesinin muhabbet miktarınca olduğunu söyleyen Kuşeyrî, şevki, sevgiliyi temâşa için kalbin coşması ve heyecanlanması şeklinde tanımlar.²⁶¹ Zünnûn el-Mısırî’ye, “Ne zaman Rabbime özlem ve iştîyak duyarım?” diye sorulduğunda ise “Ahiretin senin için tam ve sürekli bir yurt olduğu, dünyanın da senin için yerleşme ve huzur bulma kokusunun gelmediği bir yer olduğu zaman” cevabını vermektedir.²⁶²

Dünya sevgisinden uzaklaşmayı şevkle ilişkilendiren Zünnûn, şevkin alâmetlerini şöyle sıralamaktadır: “Biri, tam rahat ve huzur içindeyken ölümü sevmek, diğer refah ve bolluk içindeyken hayattan zevk almamak, bir diğer ise yeterince rızık içindeyken hüznü olmaya devam etmektir.”²⁶³ Aynı şekilde Ebû Osman da “Şevkin alameti, rahatlıkla ölümü arzu edebilmektir.” der. Benzer şekilde Ebû Ali Dekkak da şevkin alametini, “Afiyet tahtında otururken ölümü temenni etmektir.” şeklinde açıklar.²⁶⁴ Görüldüğü üzere Zünnûn ve diğer sûfiler, şevk halindeki sâlikin, sevgiliye kavuşmayı yani ölümü arzulayacağını belirtmektedirler. Bununla birlikte sûfiler, ölümün sıkıntılar sebebiyle değil bilakis rahatlık döneminde sadece sevgiliye kavuşma niyetiyle istenildiğini vurgular. Nitekim Yusuf a.s kuyuya ve zindana atıldığında, zor zamanlar geçirdiğinde ölümü talep etmemiş, ailesine kavuştuğunda ve bol mülk içerisindeyken “*Rabbim beni Müslüman olarak öldür*” (Yusuf 12/101) demiştir. Sûfilerin ifadelerinden anlaşıldığı üzere şevk, kişiyi ibadetlerine yönlendiren ve ahlâki gelişimi sağlayan hal olarak ele alınmıştır.

3.2.6 Üns

Sözcük anlamı, cana yakın olmak ve ülfet etmek olan üns, sûfiler tarafından, Allah’ın sevgisiyle dolan kalbin sevinç duyması ve sâlikin sadece Allah’a dayanıp O’nda sükûn bulması manalarında kullanılmıştır. Zünnûn el-Mısırî’ye ünsün ne olduğu sorulduğunda, “Sevenin, sevdiğine rahatlıkla açılıp sıkılmadan hareket etmesi” cevabını vererek samimiyeti vurgulamıştır.²⁶⁵ Bir başka ifadesinde ise, “Üns sevgilinin yanında sevenin şen şakrak (rahat ve samimi) olmasıdır” der.²⁶⁶ Nitekim “*Rabbim, ölüleri nasıl dirilttiğini*

²⁶⁰ Ebû Nuaym, *Hilyetü’l-evliyâ*, c.VII, s. 454.

²⁶¹ Kuşeyrî, *Risâletü’l-kuşeyriyye*, s. 467; a. mlf., *Kuşeyrî Risâlesi*, s. 414.

²⁶² Ebû Nuaym, *Hilyetü’l-evliyâ*, c.VII, s. 501.

²⁶³ Ebû Nuaym, *Hilyetü’l-evliyâ*, c.VII, s. 455.

²⁶⁴ Kuşeyrî, *Risâletü’l-kuşeyriyye*, s. 469; a. mlf., *Kuşeyrî Risâlesi*, s. 415.

²⁶⁵ Sühreverdî, *Avârifü’maârif*, s. 641.

²⁶⁶ Kelâbâzî, *et-Ta’arruf*, s. 160.

bana göster!” (Bakara 2/260) diyen Hz. İbrahim ile “*Rabbim, kendini bana göster, sana bakayım!”* (A’râf 7/143) diyen Hz. Mûsâ’nın talepleri, sevenin sevgilisinin yanındaki samimi ve rahat haline örnektir.

Serrâc, ünsü üç derece ile ele alır. İlki, günahlardan uzaklaşan, Allah’a itaat eden ve gafletten kurtulanların ünsü, ikincisi ise kulun Allah dışında kalbini meşgul eden her şeyden uzak durduğu üns. Zünnûn’un, “Allah Teâlâ seni halk ile ünsiyet ettiriyorsa, kendisiyle ünsiyetten uzaklaştırıyordur.” şeklindeki ifadesi bu bağlamdadır. Benzer diğer ifadeleri ise şöyledir: “Halkla ünsiyet ettiğin sürece Hak’la ünsiyete tamah etme!”, “Hakla ünsiyet etmenin alameti, halkla ünsiyet etmemektir.” Serrâc’ın tasnifindeki üçüncü derece ise sâlikin ünsü dahi göremez hale geldiği ve Allah’ın kendi dışındaki her şeyden sâliki uzaklaştırdığı en üstün derecedeki üns çeşididir. Serrâc bu türden bahsederken, Zünnûn’la ilgili şu rivayeti aktarır: “Allah seni, kendisine olan kurb hâliyle ünsiyete erdirmiş” şeklinde mektup yazan bir adama karşılık olarak Zünnûn, “Allah seni kurb hâlinden uzaklaştırsın. Kurb hâliyle sen O’na üns kazanacak olursan bu sana âid bir değerdir. Fakat Allah seni kurbundan uzak olarak ünse erdirirse bu O’nun ikrâmı olur.” cevabını verir. Serrâc’a göre, bu sözde geçen kurb hâlinden uzaklaşmanın manası, kurb heybetinin ortaya çıkması demektir.²⁶⁷

Sûfiler, üns halinde bulunan kişilerde uzlet arzusunun baskın olduğunu belirtirler. Nitekim İbrahim b. Edhem’e “Nereden geliyorsun?” diye sorulduğunda, “Allah ile ünsiyetten geliyorum.” cevabını vermiştir.²⁶⁸ Zünnûn el-Mısırî de üns ile uzleti irtibatlandırır ve Allah ile ünsiyet kurmanın amellerini şöyle sıralar: “Biri uzletten zevk almak, diğeri kalabalıktan hoşlanmamak, bir diğeri ise yalnızlığı sevmektir.”²⁶⁹ Bir başka ifadesinde ise Allah’la ünsiyet kurmayı, “O’na karşı kalbi temiz tutmak, her şeyi bırakıp sadece O’na yönelmek ve O’nunla baş başa kalmaktır” şeklinde açıklar.²⁷⁰ Sözlerinden de anlaşıldığı üzere ünsiyet halindeki kişinin uzletten hoşlanacağını bildiren Zünnûn’un görüşü, diğer sûfilerin görüşleriyle paralellik göstermektedir.

Kuşeyrî, üns halindeki sâlikin sahv sahibi olduğunu ve sahv sahiplerinin de durumlarına göre hallerinin farklılık gösterebileceğini bildirmektedir.²⁷¹ Zünnûn’un, “Ünsün en aşağı derecesi, kulun ateşin içine atılması fakat bu hâlin bile onu ünsiyet ettiği zattan gâib kılmamasıdır” sözü, bu çerçevede ele alınabilir.²⁷² Serî es-Sakatî de, “Kul o hadde ulaşır ki, kılıç ile yüzüne vurulsa acısını hissetmez.” diyerek benzer hale işaret eder.²⁷³

Zünnûn el-Mısırî’nin ünsiyet anlayışında vurguladığı bir diğer konu ise şeriate uyulmadan ünsiyet mümkün olmayacağı için sâlikin bu hususa dikkat etmesi gerektiğidir. Zünnûn el-Mısırî’ye göre Allah ile ünsiyet, ilim ve Kur’an ile kurulabilir.²⁷⁴ Üns ile irtibatlandırılan bir diğer kavram ise korkudur. Nitekim Zünnûn’a, kulun ne zaman Rabbiyle ünsiyet

²⁶⁷ Serrâc, *el-Lüma’*, s. 60-61; a. mlf., *İslam Tasavvufu*, s. 64- 65.

²⁶⁸ Yılmaz, *Anahatlarıyla Tasavvuf ve Tarikatlar*, s. 211.

²⁶⁹ Ebû Nuaym, *Hilyetü’l-evliyâ*, c.VII, s. 455.

²⁷⁰ Ebû Nuaym, *Hilyetü’l-evliyâ*, c.VII, s. 574.

²⁷¹ Kuşeyrî, *Risâletü’l-kuşeyriyye*, s. 127; a. mlf., *Kuşeyrî Risâlesi*, s. 154.

²⁷² Kelâbâzî, *et-Ta’arruf: Doğuş Devrinde Tasavvuf*, s. 160.

²⁷³ Kuşeyrî, *Risâletü’l-kuşeyriyye*, s. 127; a. mlf., *Kuşeyrî Risâlesi*, s. 154.

²⁷⁴ Ebû Nuaym, *Hilyetü’l-evliyâ*, c.VII, s. 533.

kuracağı sorulduğunda “Kul Rabbinden korktuğu zaman ünsiyet kurar. Bilmez misiniz ki kişi günah işledikçe sevgilisinin kapısından uzaklaştırılır” cevabını verir.²⁷⁵ Görüldüğü üzere Zünnûn, üns bahsinde kişinin şer’i ölçülere uymadığı sürece Allah ile ünsiyet kurmasının muhtemel olmayacağına dikkat çeker.

Zünnûn el-Mısırî’nin ifadeleri incelendiğinde Allah ile ünsiyet ve insanlarla ünsiyeti karşılaştırarak, aradaki farka vurgu yaptığı dikkat çekmektedir. Allah ile ünsiyeti parıldayan bir nur, insanlarla ünsiyeti ise bitmeyen bir keder şeklinde tarif eden Zünnûn,²⁷⁶ bir başka ifadesinde ise insanlarla ünsiyet kuran kişinin firavunlarla aynı mertebede sayıldığını ifade etmiştir.²⁷⁷ Bahsi geçen insanlarla ünsiyet ifadesinden kasıt, kişiyi Hak’tan uzaklaştıran ve insanların sevgisinin Hak sevgisinin önüne geçtiği, Allah’ın rızasından ziyade insanların rızasının önemsendiği bir haldir.

3.3 Tasavvufî Kaynaklarında Geçen Bazı Temel Kavramlar Hakkındaki Yaklaşımları

Zünnûn el-Mısırî’nin kendi ifadelerinde sıraladığı haller ve makamlar dışında diğer tasavvuf klasiklerinde haller ve makamlar olarak kabul edilen kavramlar hakkında da sözleri bulunmaktadır. Şimdi Zünnûn’un bu kavramlar hakkındaki görüşlerini ele alacağız.

3.3.1 Tevbe

Tevbe sözlükte, pişmanlık ve dönme anlamlarına gelirken ıstılahta, kişinin kötü ve günah işlerden pişmanlık duyması, bunlardan vazgeçerek Hakk’a yönelmesi manasındadır.²⁷⁸ İlk dönem sûfilerinin genel kabulüne göre tevbe, tasavvufî eğitim sürecinin ilk seviyesidir ve *babû’l-ebvâb* olarak isimlendirilir. Hücvîrî bunu, “Hakk yolundaki sâliklerin ilk makamı tevbedir” şeklinde ifade eder ve tevbenin hakikatini “Allah’ın men ettiği şeylerden dönmek” olarak açıklar.²⁷⁹

Zünnûn el-Mısırî’nin tevbeye dair görüşleri incelendiğinde onun da ilk dönem sûfileri gibi dönme ve vazgeçme manalarına vurgu yaptığını ve tevbenin sâlikte ahlâkî bir değişim meydana getirmesi gerektiği görüşünde olduğunu söyleyebiliriz. Ona göre, “Günahı kökünden söküp atmayan istiğfar, yalancılardan tevbesidir.”²⁸⁰ Bir başka ifadesinde ise gûnahtan vazgeçmeksizin yapılan istiğfarı, dedikoducu kadınların tevbesine benzetmektedir.²⁸¹ Zünnûn, bedendeki her organın ayrı bir tevbesi olduğunu söyler. Onun ifadesiyle:

“Kalbin tövbesi, haram olan arzulara niyetlenmekten vazgeçmektir. Gözün tövbesi, nâmahremlere bakmamaktır. Elin tövbesi, yasak olan şeylerden uzaklaşmaktır. Ayağın tövbesi, yasak olan yerlere gitmemektir. Kulağın tövbesi, boş ve asılsız sözleri dinlemekten

²⁷⁵ Ebû Nuaym, *Hilyetü’l-evliyâ*, c.VII, s. 553.

²⁷⁶ Ebû Nuaym, *Hilyetü’l-evliyâ*, c.VII, s. 532.

²⁷⁷ Ebû Nuaym, *Hilyetü’l-evliyâ*, c.VII, s. 574.

²⁷⁸ Uludağ, *Tasavvuf Terimleri Sözlüğü*, s. 355

²⁷⁹ Hücvîrî, *Keşfü’l-mahcûb: Hakikat Bilgisi*, s. 356,357

²⁸⁰ Kuşeyrî, *Risâletü’l-kuşeyriyye*, s. 171; a. mlf., *Kuşeyrî Risâlesi*, s. 191.

²⁸¹ Attâr, *Evliya Tezkireleri: Tezkiretü’l-evliyâ*, s. 212.

korunmaktır. Midenin tövbesi, haram yemekten uzak durmaktır. Cinsiyet organının tövbesi, fuhuştan uzak durmaktır.”²⁸²

Klasik tasavvufî eserlerde birçok kavramda olduğu gibi tevbe de derecelendirilerek ele alınmıştır. Kaynaklarda tevbenin, ceza korkusu, sevap talebi ve emre riayet niyetiyle olmak üzere tevbe, inabe ve evbe şeklinde üç dereceyle açıklandığına rastlamaktayız. Tevbe müminlerin, inabe evliyânın, evbe ise peygamberlerin makamıdır. Aynı şekilde Zünnûn el-Mısırî de tevbeyi üç şekilde kısımlandırarak açıklar. Ona göre, “Halkın tevbesi günahattan, evliyânın tevbesi gafletten, nebîlerin tevbesi başkalarının nâil oldukları şeye ulaşmaktan âciz olduklarını görmekten olur”.²⁸³ Bir başka ifadesinde tevbeyi, inâbe ve isticâbe tevbesi olarak iki şekilde ele alan Zünnûn, kişinin Allah’ın cezasından ve azabından korktuğu için yapmış olduğu tevbeyi inâbe tevbesi, lütfundan ve kereminden hayâ ettiği için yaptığı tevbeyi ise isticâbe tevbesi olarak isimlendirir.²⁸⁴ Netice itibariyle tevbeye dair tasnifler yapan Zünnûn el-Mısırî, tevbe sahiplerinin niyetleri ve seviyeleri açısından tevbelerinde farklılıklar bulunduğu dikkat çekmiştir.

Erken dönem sûfilerine göre yolun basındaki sâlik ile ileri seviyedeki sâlikin tevbe sebepleri birbirinden ayırır. Sâlik, ilerlediği her makamda bir önceki makamda bulunduğu hal için tevbe etmektedir. Daima Allah’a yakınlaşma halinde olan Hz. Peygamber’in “Ben günde yetmiş defa tevbe ederim” sözü bu bağlamda değerlendirilebilir. Sâlikin derecesine vurgu yapan Zünnûn ise bu durumu şöyle ifade etmektedir:

“Âriflerin riyâsı mürîdlerin ihlâsı gibidir. Çünkü ârifin başlangıç hâlinde kendisini Hakk ile yakınlığa erdiren tâatları onda yerleşip tahkîk derecesine erer, hidâyet nûru kendisini kaplayıp kalbiyle azamet-i ilâhiye nurlarını temâşa ederek Yüce Sanatkârın sanat ve kadîm ihsânını düşünmeye başlar. Daha önceki ibadet ve tâatlarının azlığına, amellerinin kusuruna yanıp tevbe eder.”²⁸⁵

Zünnûn el-Mısırî tevbenin hakikatini “Arzın bütün genişliği ile karar (ve takatin) kalmayacak derecede başına dar gelmesi ve sonra nefsinin de seni sıkmasıdır” şeklinde açıklamaktadır.²⁸⁶ Nitekim Allah, Kur’ân-ı Kerim’de “Canları sıkılmıştı, Allah’ın azabından yine Allah’ın affına sığınmaktan başka çare olmadığını anladılar. Sonra tevbe etsinler diye Allah onlara tevbe ihsan etti” buyurmuştur (Tevbe 9/118). O bakımdan Zünnûn’un anlayışında tevbe Allah’a sığınmaktır ve tevbenin hakikatinde günahlardan sakınmak dolayısıyla ahlâkî değişim vardır. Tevbenin içeriğinin kişilerin niyet ve bulundukları durumlara göre farklılık gösterdiğini belirtmekle birlikte Zünnûn el-Mısırî, günahlarla birlikte yapılan tevbenin eksik olduğu hususuna dikkat çekmektedir.

²⁸² Attâr, *Evliya Tezkireleri: Tezkiretü’l-evliyâ* s. 216

²⁸³ Kelâbâzî, *et-Ta’arruf: Doğuş Devrinde Tasavvuf*, s. 144.

²⁸⁴ Hücûrî, *Keşfü’l-mahcûb: Hakikat Bilgisi*, s. 362.

²⁸⁵ Serrâc, *el-Lüma’*, s. 42; a. mlf., *İslam Tasavvufu*, s. 44.

²⁸⁶ Kuşeyrî, *Risâletü’l-kuşeyriyye*, s. 171; a. mlf., *Kuşeyrî Risâlesi*, s. 191.

3.3.2 Vera‘

Sözlükte sakınmak uzak durmak gibi anlamlara gelen vera, tasavvuf literatüründe takvânın ileri derecesini ifade etmek için kullanılır. Terim olarak ise vera, Allah’tan korkarak şüpheli şeylerden sakınmak, mübah ve mekruhlara dahi titizlikle yaklaşmak manasındadır. Tevbe ederek haramlardan ve mekruhlardan uzaklaşan ve ardından vera sahibi olan sâlik bunun gereği olarak haram ve mekruh dışındaki şüpheli durumlardan dahi sakınır.

Zünnûn el-Mısrî vera bahsinde, kişinin mârifet sahibi olduğunda vera halinden bir şey kaybetmemesi gerektiği hususuna dikkat çekmektedir. Ona göre âriflerin temel özelliklerinden biri, “Ârifin mârifet nurunun vera nurunu söndürmemesidir. Ârif zâhiri bir hükümle çelişen bâtın ilmine inanmamalı ve Allah’tan kendisine gelen ikramların çokluğu onu haram perdelerini yırtmaya sevketmemelidir.”²⁸⁷ Zünnûn el-Mısrî bu ifadeleriyle hakikat ve şariat bütünlüğü hususuna işaret etmektedir. Ona göre sâlik ilerlese bile bulunduğu her seviyede şariate uymak ve vera sahibi olmak zorundadır.

İhvanından birine nasihat ederken veradan daha sağlam bir bağ olmadığını söyleyen Zünnûn, bir başka ifadesinde ise vera ile muhasebeyi ilişkilendirir ve vera sahipleri için “Ne mutlu o kimseye ki kalbinin şîârı vera olur, gönlü tamahtan pâk bulunur ve yaptığı her işten dolayı nefsinı hesaba çeker” diyerek bahseder.²⁸⁸ Şüpheli şeylerden dahi uzak duran sâlik bunun neticesinde hataya düşmemek için kendini sık sık sorgulama gereği hissedecektir. Bu manada vera, kişiyi hataya düşme ihtimalinden uzaklaştırması ve sâliki ahlâki açıdan koruması sebebiyle tasavvufi yaşamın temel unsurlarından biridir.

3.3.3 Zühhd

Zühhd, rağbet etmemek ve ilgisiz davranmak gibi anlamlara gelir. Literatürde ise genel olarak kulun Hakk dışındaki her şeye ilgisiz kalması ve uzaklaşması manasında kullanılır.²⁸⁹ Zünnûn el-Mısrî’ye “Zühdü talep etmem ne zaman doğru olur?” diye sorulduğunda, “Ne zaman ki kendi nefsinde zâhid olup da, seni Allah’tan meşgul eden her şeyden kaçarsan! Çünkü seni Allah’tan meşgul eden her şey dünyadır” cevabını verir.²⁹⁰ İfadelerinden anlaşıldığı üzere Zünnûn’a göre, zühdün temeli mâsivâdan alâkayı kesmektir.

Sûfilerin zühhd hakkındaki değerlendirmeleri incelendiğinde, zühdün diğer makamları da içeren geniş bir anlama sahip olduğu görülmektedir. Tasavvufî eğitim sürecindeki sâlikin dikkat etmesi gereken hususların hepsi, zühdün gereği olarak ifade edilebilir. Görüşleri ele alındığında, Zünnûn el-Mısrî’nin de bu hususta diğer sûfilerle aynı fikirde olduğu söylenebilir. Nitekim Zünnûn el-Mısrî, zühdün alâmetlerini “Kısa emelli olmak, fakirliği sevmek ve sabır içinde başkalarından yardım beklememek” diyerek açıklar.²⁹¹ Zünnûn, zühdü diğer tasavvuf kavramları ile irtibatlandırarak şöyle der: “Yakîn insanı kanaatkâr

²⁸⁷ Serrâc, *el-Lüma‘*, s. 37; a. mlf., *İslam Tasavvufu*, s. 36.

²⁸⁸ Attâr, *Evliya Tezkireleri: Tezkiretü’l-evliyâ*, s. 212.

²⁸⁹ Uludağ, *Tasavvuf Terimleri Sözlüğü*, s. 397.

²⁹⁰ İbnü’l-Arabî, *Bir Sûfinin Portresi: Zünnûn-i Mısrî*, s. 136.

²⁹¹ Ebû Nuaym, *Hilyetü’l-evliyâ*, c.VII, s. 500.

olmaya, kanaatkâr olmak ise zühde davet eder. Zühd hikmeti, hikmet işin âkıbetini düşünme faziletini doğurur.”²⁹² Sonuç olarak Zünnûn el-Mısrî’nin anlayışında zühd, merkezi öneme sahip olan temel kavramlardan biridir. Nitekim Zünnûn’a göre zühd riyâzet unsurlarını içeren geniş bir anlama sahip olmakla birlikte tasavvufun gayesi olan mâsivâdan alâkayı kesmenin de yöntemidir.

3.3.4 Sabır

Genel olarak dayanma ve dayanıklılık manasında kullanılan sabır kelimesi, tasavvufi bir terim olarak, kişinin başına gelen sıkıntılar için şikayetlenmemesi ve tahammül göstermesi gibi anlamlara gelir. Sabırlı olan kulun, dertleri ve sıkıntıları konusunda yalnızca Allah’tan yardım beklemesi hususu vurgulanır.²⁹³ Kur’ân’da bu manada, “*Sabret, senin sabrın sadece Allah ile dir*” buyrulmaktadır. (Nahl 16/127) Aynı manada Zünnûn el-Mısrî ise sabrı, “Yalnızca Allah’tan yardım istemek” şeklinde tanımlar.²⁹⁴ Görüldüğü üzere Zünnûn sabrın, ayette belirtilen özelliğine işaret eder. Dolayısıyla sabır halinin gereği olarak kişinin her durumda Allah’a dayanması ve Allah için sabretmesi beklenir.

Erken dönem sûfilerinin görüşleri incelendiğinde sabır makamının fakirlikle birlikte ele alındığı dikkat çekmektedir. Cüneyd-i Bağdadi’ye sabrın ne olduğu sorulduğunda, “Zorluk ve sıkıntı zamanı geçinceye kadar, rızık sıkıntısına Allah için tahammül göstermek” şeklinde cevap vermesi bu konuda örnek verilebilir.²⁹⁵ Aynı şekilde Zünnûn da açıklamalarında bu hususa işaret eder. Ona göre sabrın üç alâmeti bulunmaktadır. Bunlar “Birincisi kişinin zor anında yakınlarına yük olmamak için onlardan uzak durması, ikincisi başına gelen sıkıntılara katlanarak Allah’a sığınması, üçüncüsü ise darlığa düştüğünde varlık içindeymiş gibi davranarak şikâyet etmemesidir.”²⁹⁶

Sabır kavramını tek bir konuyla sınırlandırarak ele almak mümkün değildir. Sûfilere göre sabrın çeşidi kişilerin seviyelerine göre belirlenir ve sâlik, hayatının her döneminde, pek çok farklı durumda sabır göstermelidir. Bahsi geçen durumlardan birisi de Allah’ın emirleridir. Zünnûn el-Mısrî’nin, “Sabır, (Allah’ın emirlerine) muhalif olan davranışlardan uzaklaşmak ve musibetin elemelerini yudum yudum içerken sükûneti muhafaza etmek” şeklinde açıklaması bu bağlamda değerlendirilebilir.²⁹⁷ Dolayısıyla sabır sadece maddi konularla ilişkilendirilmez. Aynı şekilde kişinin, fakirlik ve darlık anlarında sabır göstermesi gerektiği gibi Allah’ın emirlerine uyma ve yasaklardan kaçınma konusunda da sabırlı olarak devamlılık göstermesi gerekir.

Klasik tasavvuf kaynaklarında, haller ve makamların birbiriyle bağlantılı olarak ele alındığına rastlamaktayız. Her bir makam ya da hal diğerinin gerçekleşmesi ve devamı için şart olabilmektedir. Mesela tevbe, vera’yı gerektirir, sabır için tevekkül, tevekkül içinse rıza gerekli görülür. Zünnûn el-Mısrî’nin görüşleri incelendiğinde onun da bu

²⁹² Kuşeyrî, *Risâletü’l-kuşeyriyye*, s. 282; a. mlf., *Kuşeyrî Risâlesi*, s. 264.

²⁹³ Uludağ, *Tasavvuf Terimleri Sözlüğü*, s. 302

²⁹⁴ Kuşeyrî, *Risâletü’l-kuşeyriyye*, s. 288; a. mlf., *Kuşeyrî Risâlesi*, s. 267.

²⁹⁵ Serrâc, *el-Lüma’*, s. 47; a. mlf., *İslam Tasavvufu*, s. 49.

²⁹⁶ Ebû Nuaym, *Hilyetü’l-evliyâ*, s. 499.

²⁹⁷ Kuşeyrî, *Risâletü’l-kuşeyriyye*, s. 287; a. mlf., *Kuşeyrî Risâlesi*, s. 260.

hususta sûfilerle ortak anlayışa sahip olduğunu söyleyebiliriz. Ona göre ihlâs ancak ihlâsta bulunması gereken sıdk ve sıdk üzerine sabır ile tamam olur.²⁹⁸ Benzer manadaki bir diğer ifadesinde ise dürüstlük ve sabır olmadan ihlâsın gerçekleşmesinin mümkün olmayacağını dile getirmektedir.²⁹⁹ Netice itibarıyla sabır ve ihlâs arasında bağlantı kuran Zünnûn el-Mısırî'ye göre sabır ihlâsın şartlarından biri olarak değerlendirilir.

Bir başka rivayete göre Zünnûn, ziyaretine gitmiş olduğu bir hastanın inlediğini fark etmesi üzerine hastaya şöyle der: “Sevdiğinin tokadına dayanamayan, hatta sevgilisinin tokadından tat almayan sevgisinde samimi değildir.”³⁰⁰ Sûfilere göre, Allah'tan gelen her şey sevgiliden gelendir. Sâlikin başına gelen musibetler ve zorluklar, onun Hakk'a yakınlaşmasını ve derecesinin yükselmesini sağlayan vesileler olarak görülür. Sonuç olarak Zünnûn, hem maddi hem manevi sıkıntılarda, bununla birlikte şeriate uyulması hususunda dolayısıyla hayatın her anında sabır halinin gerekli olduğunu vurgulayarak sabrın önemine dikkat çeker. Ayrıca Zünnûn, kişinin Allah ile ilişkisinde, amellerinde samimi olmasının da ancak sabırla mümkün olacağını belirtir.

3.3.5 Şükür

Sûfilerin ele aldığı makamlardan birisi de şükürdür. Genel anlamıyla şükür, kişinin yapılan iyiliklerin, verilen nimetlerin kıymetini bilmesi ve bunu övgüyle dile getirmesi manasında kullanılır. Şükürden bahseden sûfiler, kişinin şükrüyle beraber kendisine verilen ihsanların artacağına vurgu yapar. Nitekim Allah Teâlâ “Eğer şükrederseniz nimetimi ziyadeleştiririm” şeklinde buyurmaktadır (İbrahim 14/7).³⁰¹ Aksi takdirde şükürünü bilmeyenler için Zünnûn el-Mısırî, “Kim nimetlerin kadrini bilmezse, hiç tahmin etmediği şekilde elinden alınır” demektedir.³⁰²

Şükür bahsiyle alâkalı bir başka ifadesinde ise Zünnûn, kıskançlık ve yardımlaşma kavramlarına dikkat çekerek üç şeyi şükürün alâmeti olarak sayar. Bunlar: “Biri, nimetler konusunda kişinin diğer kardeşleriyle aynı düzeyde olmayı istemesi, diğeri ihsan gelmeden önce insanların ihtiyaçlarını karşılamak, sonuncusu ise minnettarlık göstergesi olarak şükretmektir.”³⁰³ Dolayısıyla Zünnûn'a göre dille yapılan şükür Hakk'ı övmek iken, amelî şükür ise nimetleri diğerleri ile paylaşmaktır denilebilir.

3.3.6 Tevekkül

Güvenme, vekil tayin etme gibi anlamlara gelen tevekkül, her durumda yalnızca Allah'a sığınmaktır. Kalbin hallerinden sayılan tevekkül, kalbin Hakk'a itimadı şeklinde tanımlanır. Hakk'a itimat eden, güvenebilen sâlik, kendi nefsinin tedbirinden vazgeçmektedir.³⁰⁴ Sûfilerin tevekkül anlayışındaki temel husus, kulun Allah'a dayanması ve O'nun iradesine teslim olmasıdır. İlâhi iradeye teslim olan sâlik, kendinde herhangi bir güç görmeyecektir. Zünnûn el-Mısırî de tevekkül anlayışında bu hususa işaret

²⁹⁸ Kuşeyrî, *Risâletü'l-kuşeyriyye*, s. 319; a. mlf., *Kuşeyrî Risâlesi*, s. 290.

²⁹⁹ Attâr, *Evliya Tezkireleri: Tezkiretü'l-evliyâ*, s. 218.

³⁰⁰ Serrâc, *el-Lüma'*, s. 48; a. mlf., *İslam Tasavvufu*, 49.

³⁰¹ Hücvîrî, *Keşfü'l-mahcûb: Hakikat Bilgisi*, s. 258-262.

³⁰² İbnü'l-Arabî, *Bir Sûfinin Portresi: Zünnûn-i Mısırî*, s. 145.

³⁰³ Ebû Nuaym, *Hilyetü'l-evliyâ*, s. 455.

³⁰⁴ Uludağ, *Tasavvuf Terimleri Sözlüğü*, s. 357.

ederek tevekkülü, “Nefsin kendi tedbirine bir kenara bırakıp kendinde bir kuvvet ve varlık görmemek” diyerek açıklar.³⁰⁵ Erken dönem sûfilerinin çeşitli tevekkül tanımları bulunmaktadır. Serrâc, gibi bazı müellifler bu çeşitliliğin sûfilerin konumlarından, bulundukları hallerin farklılığından kaynaklandığını ifade eder ve tevekkülü derecelendirerek ele alır. Bu açıdan Zünnûn’un bahsi geçen tarifi müminlerin tevekkülünü anlatmaktadır.³⁰⁶

Tevekkülü, nefsin kendi tedbirini bir kenara bırakıp kendinde bir kuvvet ve varlık görmemek şeklinde tanımlayan Zünnûn ve onunla benzer manada tanımları bulunan diğer erken dönem sûfilerinin kastettikleri, amel ve çalışmanın bırakılması değildir. Asıl vurgulanan konu, nefse güvenmemek ve sebeplere bağlı kalmamaktır. Bu açıdan Zünnûn’a tevekkülün ne demek olduğunu sorulduğunda, “Mal, nefis, ihtiras gibi Rabbleri söküp atmak ve sebeplere itimat fikrinin kökünü kazıdır” cevabını verir. İfadesini daha detaylı açıklaması istenildiğinde ise “Nefsi, Rabb (efendi) olma durumundan çıkarıp kulluk yapma vaziyetine sokmaktır” der.³⁰⁷ Nefsin efendi yapılmasının anlamı, nefsin öncelenmesi ve tüm arzuların yapılmasıdır. Dolayısıyla Zünnûn’un anlayışında tevekkül, kişinin nefsini terbiye ederek amacının Allah rızası olmasıdır.

Tevekkülü kulun Allah’ın kendisi için yeterli olduğunu bilmesi anlamında ele alan bazı sûfilere göre tevekkül, ilim ve mârifettir. Bu bağlamda Zünnûn el-Mısırî de kişinin tevekkül seviyesinin, kulun Allah’ın kendi hâl ve durumunu bildiği ve gördüğünü bilme derecesine göre değişeceğini söyler. Zünnûn el-Mısırî bir diğer ifadesinde ise tevekkül ile yakîni ilişkilendirmektedir. Ona göre, yakîn tamamlandığında tevekkül adını alır.³⁰⁸ İfadesinden anlaşıldığı üzere tevekkül, Zünnûn’un anlayışında yakînden sonraki seviyedir. Allah’ın varlığını kesin bir şekilde müşahadeyle idrak eden kulun, bunun neticesinde tevekkülü başlamaktadır.

Tevekkül bahsinde sûfilerin değindiği önemli noktalardan birisi de rızık kaygısıdır. Genel olarak tevekkül halindeki sâlikin, dünyalık şeylere önem vermeyerek maddi kazanç endişesi yaşamaması gerektiği vurgulanır. Bu manada sûfiler, maddi şeylere bağımlılıkları bulunan kişinin tevekkülünün sahih olmadığı görüşündedirler. Aynı bağlamda Zünnûn, üç şeyi tevekkülün ameli sayar: “Bunlardan biri, dünyalıkları az tutmak, diğeri bir şeyler elde etmek için birilerine yaranmaktan uzak durmak, bir diğeri ise herkese karşı dürüst olmaktır.”³⁰⁹ Benzer şekilde bir diğer ifadesinde ise Zünnûn, tevekkülün göstergesini, “Her türlü tamahtan ümit kesmek” olarak belirtir.³¹⁰ Bir başka ifadesinde ise tevekkülü, doyumsuzluklardan kurtulmak şeklinde tanımlar.³¹¹ Dolayısıyla Zünnûn tevekkül ile maddi kazanç derdi ya da endişesinin birlikte bulunamayacağına işaret etmektedir.

³⁰⁵ İbnü’l-Arabî, *Bir Sûfinin Portresi: Zünnûn-i Mısırî*, s. 139.

³⁰⁶ Serrâc, *el-Lüma’*, s. 49; a. mlf., *İslam Tasavvufu*, s. 51.

³⁰⁷ Kuşeyrî, *Risâletü’l-kuşeyriyye*, s. 263; a. mlf., *Kuşeyrî Risâlesi*, s. 251.

³⁰⁸ Ebû Nuaym, *Hilyetü’l-evliyâ*, s. 568.

³⁰⁹ Ebû Nuaym, *Hilyetü’l-evliyâ*, s. 499.

³¹⁰ Ebû Nuaym, *Hilyetü’l-evliyâ*, s. 575.

³¹¹ Sülemî, *Tabakâtü’s-sûfiyye: İlk Zâhid ve Sûfiler*, s. 11.

Zünnûn el-Mısırî'nin tevekkül bahsiyle alâkalı bir menkıbesinde şöyle anlatılır: Sehl b. Abdullah üzerine eski, yıpranmış bir kıyafet giyer ve Zünnûn el-Mısırî'nin yanına yolculuk etmeye karar verir. Mısır'a ulaşan Sehl, Zünnûn'un kendisine üzerindeki kıyafeti sormasının üzerine tevekküllü bir halde yolculuk etmeye karar verdiğini söyler. Bunun üzerine Zünnûn başından geçen bir kıssayı anlatır. Kıssaya göre, Zünnûn çok fazla yolculuk yapmış olmasına rağmen sadece bir defasında tevekkülünün makbul olduğu düşüncesindedir. Tekne ile yolculuk yaptığı bir esnada tekne kırılır ve Zünnûn tekneden kopan bir tahta parçasına tutunmaya başlar. Sonrasında kendi kendine, boğulmak ancak Allah'ın hükmüyledir bu tahta parçasının bana ne faydası olabilir diye düşünür ve tahta parçasını bırakarak suda yüzmeye başlar. Ardından sahile çıktığında yerde “Kim Allah'a tevekkül ederse Allah ona yeter” yazılı bir kâğıt bulur.”³¹² Zünnûn el-Mısırî bahsi geçen menkıbe ile kişi gerçekten Allah'a güvendiğinde bu inancının kendisini koruyacağına işaret eder. Bununla birlikte Zünnûn'a göre tevekkül eski kıyafet kullanmak gibi yaşam tarzından ziyade kalbin hâlidir.

3.3.7 Rıza

Sûfilerin ekseriyetinin görüşüne göre rıza, tasavvufi makamların sonuncusudur. Bununla birlikte kaynaklarda, rızanın hal ya da makam olduğu konusunda Iraklı ve Horasanlı mutasavvıflar arasında ihtilaf bulunduğu da bahsedilmektedir. Şikayetlenmemek ve memnun olmak gibi anlamlara gelen rıza, tasavvufi bir terim olarak sâlikin Hakk'tan gelen her türlü şeyden hoşnut olması manasında kullanılır. İlk dönem sûfilerinden İbn Atâ'ya göre rıza, kişinin Hakk'ın tercihinin kendi tercihindan daha iyi olduğunu idrak ederek bu niyetle şikayetlenmekten vazgeçmesidir.³¹³

Erken dönem mutasavvıflarının rıza makamıyla ilgili tanımları incelendiğinde, rıza ile tevekkül arasında sıkı bir bağ kurulduğu dikkat çekmektedir. Bu açıdan Zünnûn el-Mısırî rızayı, “Kaderin acı tecellileri karşısında kalbin sevinç duyması” şeklinde ifade eder.³¹⁴ Dolayısıyla tevekkül, bir nevi rıza makamına ulaştıran kaynak değerindedir. Zira sâlikin Hakk'tan gelen her şeyden hoşnutluk duyması ve iyimser bakış açısını sağlayan tevekkül halidir.

Meşhur sûfilerden Cüneyd-i Bağdâdî rıza hakkında, “İlahi iradeye tabi olduğu için kulun kendi irade ve tercihinin terk etmesi” diyerek kulun iradesinin fenâsına işaret eder. Benzer şekilde iradenin fenâsı, Zünnûn'un rıza makamı düşüncesinde de öne çıkan önemli hususlardan biridir. Ona göre rızanın üç göstergesi bulunur. Bunlar: “Biri, takdirden önce seçmeyi terk etmek, diğeri kazadan sonra takdir edilenden acı duymamak, bir diğeri ise musibetlerin ard arda geldiği zamanlarda sevginin heyecanını duymaktır.”³¹⁵ İfadelerinden anlaşıldığı üzere Zünnûn'un iradenin terkiyle anlatmak istediği şey, tamamen eylemsiz kalmak değildir. İradenin terkiyle birlikte diğer yandan tasavvuf ahlâkına imkân sağlayan iradenin korunması gereklidir.

³¹² Suyûtî, *Meknûn*, s. 68.

³¹³ Uludağ, *Tasavvuf Terimleri Sözlüğü*, s. 295.

³¹⁴ Serrâc, *el-Lüma'*, s. 50; a. mlf., *İslam Tasavvufu*, s. 52.

³¹⁵ Ebû Nuaym, *Hilyetü'l-evliyâ*, s. 455.

3.4 Nefs Terbiyesi ve Mücâhede

Mücâhede, nefsin terbiye etmek isteyen sâlikin nefsinin isteklerine karşı gelmeye çalışarak bu konuda mücadele etmesidir.³¹⁶ Kulun Allah’a itaatine en büyük engellerden biri olarak değerlendirilen nefsin terbiye edilmesi ve bu manada çaba gösterilmesi, tasavvufî yaşamın temel ilkelerindendir. “Bizim için mücâhede edenleri yolumuza iletiriz” (Ankebût 29/96) ayeti dikkate alındığında mücâhede olmaksızın bir tasavvuf anlayışının mümkün olmayacağı ifade edilebilir.

Zünnûn el-Mısırî, “Allah’ın kula bahşedebileceği en büyük saygınlık nefsinin zelil olması karşısında kendisini de zelil hissedebilmesidir. Kula verebileceği en büyük zillet ise nefsinin zelil bir duruma düştüğü durumlarda kendisini zelil hissedememesidir” der.³¹⁷ İfadelerinden anlaşıldığı üzere Zünnûn, nefesine ait şeyleri güzel gören kişi, nefsin kusurlarının ve tehlikesinin farkında olmayacağı için o kişinin halini zillet olarak tanımlamaktadır. Bu manada Zünnûn’un, insanın nefsinin haline göre bir hal aldığını ve dolayısıyla nefsin terbiyesine göre sâlikin Allah katındaki kıymetinin belirlendiğine işaret ettiği dikkatimizi çekmektedir. Bununla birlikte mücâhede edebilme kabiliyetinin kişiye Allah tarafından verilen bir ihsan olduğunu da vurgulamaktadır diyebiliriz.

Bir diğer ifadesinde ise Zünnûn, “Temizlenip de kapıyı terk etmeyene ne mutlu! Yarış için hazırlık yapana ne mutlu! Hayatı boyunca Allah’a itaat edene ne mutlu!” der.³¹⁸ Kapıyı terk etmek ifadesini dikkate aldığımızda Zünnûn’un, sâlikin sülûku boyunca mücâhedenin sürekliliğinin devam etmesi gerektiği düşüncesini vurguladığı söylenebilir. Diğer yandan yarış için hazırlık yapılması ifadesinde muhtemelen Zünnûn’un yarışla ifade etmek istediği şey ahiret hayatındaki akıbet ve kişinin Allah’ın nezdinde yeri olabilir. Bu şekilde düşünüldüğünde yapılması beklenen hazırlık, nefsin çeşitli riyazet ve mücâhede usulleriyle terbiye edilmesi şeklinde değerlendirilebilir.

Bir diğer açıdan hayatı boyunca itaat edene ifadesini dikkate aldığımızda Zünnûn’a göre şer’i ölçülere uymak da mücâhedenin usullerinden biridir diyebiliriz. Bu manada Zünnûn’un anlayışında nefsin terbiye edilmemesi gibi Allah’ın emir ve yasaklarına uyulmaması da kişinin hayırlı amellerine engel olarak görülmektedir. Bir başka açıdan ise Zünnûn’un bu ifadesi, dini yükümlülükleri küçümseyen gruplara karşı tepkisini gösterir nitelikte ele alınabilir. Netice itibarıyla nefsin kötü düşünce ve fiillerin kaynağı olduğunu bilmenin önemine dikkat çeken Zünnûn el-Mısırî, çeşitli riyâzetler gibi itaati de mücâhede kapsamında ele almaktadır. Bununla birlikte süreklilik şartını vurgulaması Zünnûn’un mücâhede tasavvufî terbiyenin gerçekleşmesi için gerekli temel şartlardan biri olarak değerlendirdiğini gösterir niteliktedir.

3.5 Velâyet ve Velînin Özellikleri, Şeyhlik

Sözcük anlamı dost olan velî, hem fail hem de meful anlamında kullanılır. Fail anlamıyla velî, ibadeti ve itaati devamlı olan kişidir. Meful anlamıyla velî ise kendisi için Allah’ın

³¹⁶ Uludağ, *Tasavvuf Terimleri Sözlüğü*, s. 259.

³¹⁷ Ebû Nuaym, *Hilyetü’l-evliyâ*, s. 526; İbnü’l-Arabî, *Bir Sûfinin Portresi*, s. 134.

³¹⁸ Ebû Nuaym, *Hilyetü’l-evliyâ*, s. 540; İbnü’l-Arabî, *Bir Sûfinin Portresi*, s. 134.

nimetleri sürekli olan kul demektir.³¹⁹ Allah'ın velisini nefsiyle baş başa bırakmayarak koruyacağını ifade eden Kuşeyrî, bu bağlamda “*O salih kullarını koruyup gözetir*” (A'râf, 7/196) âyetini aktarır.³²⁰ Dolayısıyla velî kavramı, hem korunan hem de koruyan manasını içerir. Zünnûn el-Mısırî'nin rivayeti bu bağlamda ele alınabilir. Zünnûn el-Mısırî Allah'ın şöyle buyurduğunu aktarmaktadır: “Bana itaat eden kişinin dostu olurum. Bundan dolayı kişi bana güvenip gözet sin. İzzetime yemin olsun ki şayet benden dünyayı yok etmemi istese onun için dünyayı yok ederim.”³²¹

Velîlik kavramı, Kulun Allah'a yönelmesiyle birlikte Allah'ın da kula yönelmesi anlamını kapsar. Zünnûn el-Mısırî'ye Allah'ın kuluna yöneldiğinin göstergeleri neler olduğu sorulduğunda, “Onu sabırlı, hep şükreden ve Allah'ı zikreden biri olarak gördüğün zaman bil ki Allah ona yönelmiş, teveccüh göstermiştir” cevabını verir. Ardından Allah'ın kulundan yüz çevirmesinin göstergeleri sorulduğunda ise “Kulu dikkatsiz ve ilgisiz, unutmuş ve aldırı şsız, Allah'ı zikirden yüz çevirmiş bir halde görürsen Allah ondan yüz çeviriyor demektir” cevabını verir ve sonrasında şöyle der: “Yazıklar olsun sana! Allah'ın kendisine yönelmiş olduğunu bildiği halde O'nu zikretmekten uzak durması, Allah'tan yüz çevirmesi olarak kula yeter.” İbnü'l-Arabî Zünnûn el-Mısırî'nin bu ifadesini yorumlamaktadır. Ona göre Zünnûn, ilgisiz kelimesiyle sabrı, aldırı şsız kelimesiyle ise şükrü kasteder. İmanın bir yarısı sabır diğer yarısı ise şükür olduğu için İbnü'l-Arabî'ye göre Zünnûn'un bu ifadesi imanın tümünü kapsamış olur.³²² İbnü'l-Arabî'nin Zünnûn'un sözünü yorumlaması, onun hem bu hususta Zünnûn'a katıldığını hem de ifadenin yeterince açık olmadığını düşündüğünü göstermektedir diyebiliriz.

Bir başka rivayette Zünnûn el-Mısırî şöyle der: “Kendi nefesine hükmetmeye güç yetiremeyen bir kişinin, başka hiçbir kimseye hükmetmesi asla caiz değildir.”³²³ Zünnûn'un bu ifadesi şeyhlik, velîlik gibi makamların ismini kullanarak şer'i ölçülere uymayan gruplara karşı bir uyarı niteliğinde değerlendirilebilir. Bâyezid-i Bistâmî'nin anlattığı şu hadise sûfilerin bu konudaki hassasiyetini gösteren örneklerden biri olarak ele alınabilir. Bir şehirde velî bulunduğu dair haber alan Bâyezid, ziyaret niyetiyle bahsedilen kişinin yanına gider. Ancak velî diye söylenen kişinin evden çıkınca mescitte yere tükürdüğünü görmesinin üzerine selam vermeden hemen geri döner. Bu olay üzerine kendi kendine şöyle düşündüğü ifade eder: “Velînin şeriatı nefsinde tatbik etmesi veya Allah'ın bunu onda tatbik etmesi lazımdır. Şayet bu adam velî olsaydı şeriate saygı esasına riayet ettiği için veya bu esası Allah onun üzerine muhafaza ettiği için mescidin zeminine tükürmezdi.”³²⁴

Bâyezid gibi mutasavvıfların ve Zünnûn'un ifadelerinde rastladığımız tavır ortakdır diyebiliriz. Mutasavvıflar bahsedilen konuda gösterdikleri hassasiyetle aslında şeyh, velî, mürşid gibi kişilerin otoritesinden dolayı olabilecek muhtemel sorunları önleme yoluna

³¹⁹ Süleyman Uludağ, “Velî”, *DİA*, 2013, c. XLIII, s. 25-28.

³²⁰ Kuşeyrî, *Risâletü'l-kuşeyriyye*, s. 380; a. mlf., *Kuşeyrî Risâlesi*, s. 348.

³²¹ Ebû Nuaym, *Hilyetü'l-evliyâ*, s. 574; İbnü'l-Arabî, *Bir Süfînin Portresi*, s. 160.

³²² İbnü'l-Arabî, *Bir Süfînin Portresi: Zünnûn-i Mısırî*, s. 159.

³²³ İbnü'l-Arabî, *Bir Süfînin Portresi: Zünnûn-i Mısırî*, s. 212.

³²⁴ Kuşeyrî, *Risâletü'l-kuşeyriyye*, s. 381; a. mlf., *Kuşeyrî Risâlesi*, s. 348.

gitmişlerdir. Bu nedenle Kur'an ve sünnet çerçevesine bağlı kalmak ve şer'i ölçülere uyarak yaşamak mutasavvıfların bahsedilen zatlarda aradığı temel ilke olarak kabul edilebilir. Zünnûn'un, kendi nefsine hükmetmeyen ifadesini de bu manada değerlendirdiğimizde yaşadığı dönemde gördüğü bir sorundan rahatsızlık duyduğunu ya da bu konudaki muhtemel sorunları dikkate aldığını ve bu nedenle şer'i ölçülere uyamayan kişilerin yol gösterici bir konumda olamayacağına işaret ettiğini görmekteyiz.

3.6 Tasavvuf Âdâbı

3.6.1 Kardeşlik

Zünnûn el-Mısırî, Allah yolunda kardeş olmanın alametlerini üç kısımda ele almaktadır. Ona göre, safâ (açık yüreklilik ve ihlâs), yardımlaşma ve vefa kişilerin Allah yolunda kardeşlik yaptığının göstergeleridir. İhlâs dinde, yardımlaşma (maddi ve ahlâki gücü) eşit paylaşma hususunda, vefa ise bela ve musibet anlarında olmalıdır.³²⁵ Zünnûn'un ifadesi hem Allah'ın emir ve yasakları konusunda ihlâslı olarak aynı yolda bulunduğu diğer kişilere örnek olmayı hem de dünya hayatında yaşadığı maddi ve manevi sıkıntılarında onlara destek olmayı içerir. Dolayısıyla Zünnûn'a göre kardeşliğin hem dünya hayatını hem ahiret hayatını ilgilendiren iki yönlü bir manası olduğunu söyleyebiliriz. Diğer yandan bu ifadeyle Zünnûn, dünya hayatındaki hallerin neticesinin ahirete etkisine de işaret ettiği kanaatine de varılabilir.

Tasavvuf literatüründe kardeşlik genel itibariyle İslam dinine inananların, tasavvufi yaşantı içerisindeki tüm kişilerin bağını ifade etmek için kullanılmakla birlikte sonraki dönemlerde aynı mürşide bağlı bulunan müridlerin bağını ifade eden bir terim olarak da kullanılmaya başlanmıştır.³²⁶ Bu bağlamda Zünnûn'un ifadesini dikkate aldığımızda, onun aynı mürşide bağlılığı içeren bir kardeşlikten ziyade tasavvuf yaşantısı içerisinde bulunan tüm kişilerinin bağını ifade etmiş olmasının daha yüksek bir ihtimal olduğu kanaatindeyiz.

3.6.2 Zikir

Tasavvufî eğitimdeki temel unsurlarından biri zikirdir. Genel itibariyle zikir, dilin ve kalbin zikri olmak üzere ikiye ayrılır ve sûfiler tarafından kalple zikir daha makbul görülür. Sâlikin kemale ermesi hem lisanıyla hem de kalbiyle zikrederek mümkün hale gelir.³²⁷ Kelâbâzî'nin ifadesiyle hakiki zikir, zikrederken Allah dışındaki her şeyin unutulmasıdır. Nitekim kalbi zikirde Allah'ın vasıflarını anımsayan sâlik, zikrinden fani olarak sadece Allah'ı hatırlayacaktır. Dolayısıyla Kelâbâzî'ye göre gerçek zikir, Allah'ın dışındakilerin unutulduğu zikirdir. “Unuttuğunda Rabbini zikret” (Kehf, 18/24) âyeti de bu manada değerlendirilir.³²⁸ Zünnûn el-Mısırî de Kelâbâzî ile aynı zikir anlayışındadır. Zünnûn'a göre, “Hakiki manasıyla Allah Teâlâ'yı zikreden bir zâkir, Onun zikri yanında her şeyi unutur. Allah Teâlâ onu her şeyde muhafaza eder. Kul için Allah her şeye bedel

³²⁵ İbnü'l-Arabî, *Bir Sûfinin Portresi: Zünnûn-i Mısırî*, s. 160; Ebû Nuaym, *Hilyetü'l-evliyâ*, s. 481.

³²⁶ Süleyman Uludağ, “İhvan”, *DİA*, 2000, c. XXI, s. 580.

³²⁷ Kuşeyrî, *Risâletü'l-kuşeyriyye*, s. 337; a. mlf., *Kuşeyrî Risâlesi*, s. 301.

³²⁸ Kelâbâzî, *et-Ta'arruf: Doğuş Devrinde Tasavvuf*, s. 157

olur.”³²⁹ Erken dönem sûfîlerinden Şiblî de aynı görüşe sahip olan sûfîlerden biridir. Nitekim kendisine zikrin hakikatının ne olduğu sorulduğunda “Zikri unutmaktır” cevabını vermektedir.³³⁰

Meşhur sûfîlerden Cüneyd-i Bağdâdî zikir hakkında şöyle demektedir: “Seni zikrettim. Fakat bir an bile seni unuttuğumdan değil. Zikrin en kolayı dil ile olanıdır, hâlbuki ben seni kalp ile zikrediyorum.”³³¹ Zikri, “Zâkirin zikrinde kaybolması” şeklinde tarif eden Zünnûn el-Mısrî de aynı hususa işaret ederek şöyle der. “Seni çok zikredişim unuttuğumdan değildir. Fakat (kalbim senin aşk ve iştîyakınla dolu olduğu için) dilimden zikrin dökülüvermekte.”³³² Bu bağlamda sûfîlerin zikirden maksadı, Allah’ı daima hatırd tutarak, Allah’ın huzurunda olduğunun bilincinde olmak ve gafleti ortadan kaldırmaktır. Gafletten kurtulan sûfî, sustuğunda dahi kalbiyle zikir halinde bulunur.

Allah Teâlâ kulunun ayakta, otururken, yatarken yani her durumda daima Allah’ı ve yarattıklarını düşünerek O’nu anmalarını ister (Âl-i İmrân, 3/191) ve bir âyette şöyle buyurur: “*Siz beni anın ki ben de sizi anayım.*” (Bakara, 2/152). Zünnûn el-Mısrî de âyete paralel manada şöyle der: “Allah’ın zikrini zikreden her zâkiri, elbette ki Allah da zikreder.”³³³ Bir başka ifadesinde ise Zünnûn, tasavvufî hayatta değer verilmeyen dünya hayatı için “Dünya, ancak Allah’ı zikirle güzelleşir” der. Hz. Peygamber’in “Dünya ve onda mevcut olan şeyler lanetlenmiştir. Ancak Allah’ın zikri bundan müstesnadır” hadisi de bu bağlamda ele alınabilir. Sehl et-Tüsterî’nin yorumuna göre Hz. Peygamber’in bu hadisteki zikirden kastı, haramlardan kaçınmak ve zühd sahibi olmaktır. Zühd kişinin haramlara karşılık Allah’ı hatırlamasıdır.³³⁴ Hadis ve Sehl’in yorumu dikkate alındığında Zünnûn’un dünyayı güzelleştiren şey dediği zikirden maksadının sadece Allah’ı anmak şeklinde yorumlanan bir zikir anlayışı olmadığı âşikârdır. Ona göre sâlikin mârifette ve tevekkülde yakine ulaşması ancak daima kalbiyle Allah’ı zikrederek mümkün olur.³³⁵ İfadelerinden de anlaşıldığı üzere zikir, Zünnûn el-Mısrî’nin düşüncesinde zühd unsurlarındandır. Bununla birlikte zikri, tasavvuf öğretisindeki temel meselelerden biri olarak değerlendiren Zünnûn el-Mısrî’nin görüşleri Kur’an ve sünnetteki zikir anlayışıyla uyumluluk göstermektedir.

3.6.3 Edep

Güzel ahlâk, terbiye ve nezaket gibi anlamlara gelen edep terimi, sûfîlerin ilk dönemden itibaren önem verdiği temel mevzulardan biridir. Mutasavvıflar genel itibarıyla edebi, zâhirî ve bâtinî olmak üzere iki ayrı başlıkta değerlendirir. Zâhirî, bir diğer deyişle şekli edep, kişinin amellerinde gösterişten kaçınmasıdır. Bâtinî edep ise kalbi olumsuz hasletlerden temizlemek ve koruma altında tutmaktır.

³²⁹ Kuşeyrî, *Risâletü’l-kuşeyriyye*, s. 337; a. mlf., *Kuşeyrî Risâlesi*, s. 302.

³³⁰ Serrâc, *el-Lüma’*, s. 200; a. mlf., *İslam Tasavvufu*, s. 254.

³³¹ Kelâbâzî, *et-Ta’arruf: Doğu Devrinde Tasavvuf*, s. 157.

³³² Kuşeyrî, *Risâletü’l-kuşeyriyye*, s. 340; a. mlf., *Kuşeyrî Risâlesi*, s. 304.

³³³ İbnü’l-Arabî, *Bir Sûfînin Portresi: Zünnûn-i Mısrî*, s. 158.

³³⁴ Serrâc, *el-Lüma’*, s. 112; a. mlf., *İslam Tasavvufu*, s. 134-135.

³³⁵ Suyûtî, *Meknûn*, s. 106.

Serrâc ise dünya ehlinin, dindarların ve âriflerin edebi şeklinde edebi üç kısımda ele almaktadır. Dünya ehlinin edebinden kasıt, güzel konuşma ve bilgi edinmek gibi özelliklere sahip olmaktır. Dindarların edebinden kasıt, nefsin terbiye edilmesi ve şeriate uyulması gibi mevzulardır. Havâssın yani âriflerin edebi ise kalp temizliği ve mânevî hallerde dikkat etme gibi hususlardadır.³³⁶ Sûfiler en değerli olanın âriflerin edebi olduğu görüşündedirler ve bununla birlikte âriflerde edebinin zaruri bir hal olduğunu da belirtmektedirler. Bu hususta Abdullah b. Mübârek (ö. 181/797) “Ârif için edep, mübtedî için tevbe gibidir” der. Diğerleri ile ârifin edebini kıyaslayan Zünnûn ise ârifin kalbini ma’rûfu yani Rabbinin terbiye etmesi sebebiyle ârifin edebinin onların dışındakilerin edebinden daha üstün olduğu görüşündedir.³³⁷

Edep olmadan tasavvufî hayatın mümkün olmayacağı görüşünde olan mutasavvıflar edep ile tasavvufu özdeşleştirirler. Celâilî Basrî’ye (ö. ?) göre tevhit imanı, iman şeriatı, şariat ise edebi gerekli kılar. Dolayısıyla edebi olmayanın şeriatı, şeriatı olmayanın imanı, imanı olmayanın da tevhidi yoktur.³³⁸ Edep aynı şekilde Zünnûn’un öğretisinde de tasavvufî hayatın temel esaslarından. Zünnûn el-Mısırî, bir müridin ne kadar mesafe alırsa alsın edep dairesinden çıkarsa yani edeple ameli bırakırsa, başladığı yer olan eski haline döneceği görüşündedir.³³⁹ Yahyâ b. Muâz’ın (ö. 258/872) ifadesi de Zünnûn’un görüşünü destekler niteliktedir. Ona göre “Ârif, ma’rûfu olan Allah ile edepli olma halini terk ettiği zaman mahvolanlarla birlikte mahvolur gider”.³⁴⁰ Aynı şekilde bir sâlikin edepten ayrıldığında karşılaşacağı olumsuz neticeye işaret eden bir diğer sûfî ise Ebü’l-Hüseyn en-Nûrî’dir. Onun ifadesiyle, “Bir kimse eğer bulunduğu vakitte yani mânevî halinde edepli davranmazsa vakti makt ve mahv haline dönüşür.”³⁴¹ Netice itibarıyla diğer erken dönem sûfileri gibi Zünnûn’un anlayışında da edep, tasavvufî hayat boyunca kişide bulunması gereken ve diğer hallerini koruyan bir haldir.

3.6.4 Fütüvvet

Yiğitlik ve mertlik gibi manalarda kullanılan fütüvvetin temelinde bir başkası için çalışmak ve fedakârlık yapmak vardır. Sûfiler fütüvvet kavramıyla, dostların kusurlarını hoş görmek, insaf etmek ama insaf beklememek, kimseyi incitmemek, elinde olanı kendi dışındakiler için harcıyabilmek ve dilenciye geri çevirmemek, sünnete tabi olmak gibi ahlâkî nitelikleri kastetmişlerdir.³⁴² Zünnûn el-Mısırî ise yemek ikramında bulunmayı, selamı yaymayı ve iyiliği herkesle paylaşarak yaygınlaştırmayı mertliğin göstergeleri saymaktadır.³⁴³ Görüldüğü üzere Zünnûn da bahsettiği hususlarla ahlâkî davranışlara işaret etmektedir.

Zünnûn gibi sûfilerin birçoğu fütüvvet ile doyurma, yemek yedirme niteliğini ilişkilendirmiş ve diğer iyilik hallerinde olduğu gibi bu hususta da kişiler arası ayrım

³³⁶ Serrâc, *el-Lüma*, s. 137; a. mlf., *İslam Tasavvufu*, s. 164.

³³⁷ Kuşeyrî, *Risâletü’l-kuşeyriyye*, s. 414; a. mlf., *Kuşeyrî Risâlesi*, s. 374.

³³⁸ Kuşeyrî, *Risâletü’l-kuşeyriyye*, s. 412; a. mlf., *Kuşeyrî Risâlesi*, s. 372.

³³⁹ Sühreverdî, *Avârifü’l-maârif*, s. 362.

³⁴⁰ Kuşeyrî, *Risâletü’l-kuşeyriyye*, s. 413; a. mlf., *Kuşeyrî Risâlesi*, s. 373.

³⁴¹ Kuşeyrî, *Risâletü’l-kuşeyriyye*, s. 415; a. mlf., *Kuşeyrî Risâlesi*, s. 375.

³⁴² Kuşeyrî, *Risâletü’l-kuşeyriyye*, s. 342; a. mlf., *Kuşeyrî Risâlesi*, s. 305- 307.

³⁴³ Ebû Nuaym, *Hilyetü’l-evliyâ*, c.VII, s. 573.

yapılmaması gerektiği vurgulanmıştır. Sûfilerden biri fütüvveti, kişinin sofrasında yemek yiyen velî ile kâfir arasında fark görmemek diyerek tanımlar. Sûfilerin bu anlayışı ise Hz. İbrâhim ile Mecûsî arasındaki bir kıssaya dayandırılır. Kıssaya göre Hz. İbrâhim ilk başta Mecûsî olduğu için evinde misafir etmediği ve ikramda bulunmadığı kişiyi Allah tarafından gelen vahiy sonrasında tekrar arar bulur ve kendisinden özür dileyerek misafir eder. Yaşanan bu hadisenin bir vahiy sebebiyle olduğunu öğrenen Mecûsî ise Müslüman olur.³⁴⁴ Dolayısıyla bu kıssayı kendilerine örnek alan sûfiler mümin, kâfir, fakir, zengin gibi ayrımlarda bulunmadan ikramlarda bulunmayı fütüvvetin gereği sayarlar.

Bir başka rivayete göre ise Zünnûn, zerafet ve fütüvvetin ne olduğunu öğrenmek isteyenler için Bağdatta su satan sâkileri örnek gösterir ve ardından şu kıssayı anlatarak ne demek istediğini açıklar. Kıssaya göre, zındık olmakla suçlanan Zünnûn, Bağdatta halifenin yanına getirildiğinde başında ince ve zarif su testileri bulunan bir sâki görür. Yanındakilere bu sultanın sâkisi midir diye sorduğunda, “Hayır, bu halk sâkisidir.” cevabını alır. Bunun üzerine Zünnûn, testi alıp su içer ve yanında bulunan kişiye suyundan içtiği sâkiye bir dinar vermesini söyler. Ancak sâki ücreti almayarak Zünnûn’a: “Sen esirsin senden ücret almak fütüvvete sığmaz” der.³⁴⁵ Bahsi geçen menkıbe ile Zünnûn el-Mısırî, herhangi bir karşılık beklemeden yardımlaşmanın fütüvvetin gereği olduğuna işaret eder.

3.6.5 Melâmet

Hücvîrî’nin ifadesiyle Zünnûn el-Mısırî, bela yolunu tutan ve melâmet meşrebinden olmayı tercih eden sûfilerden biridir. Zünnûn’un biyografisini incelediğimizde, dönemindeki insanlar tarafından hakaret ve eziyetlere uğradığını, kınandığını ve kıymetinin ölümünden sonra daha iyi anlaşılır olduğunu ancak onun bunları önemsemediğini görmekteyiz.³⁴⁶ Yaşadığı hadiseler karşısındaki tavrı ve tasavvuf öğretisindeki birçok ifadesi onun melâmet yolunu tuttuğu düşüncesini destekler niteliktedir.

Nefsi her durumda itham etmek ve hiçbir şekilde nefisten memnun olmama melâmetiliğin temel özelliklerinden biridir. Sûfiler de nefsin kötülüğün kaynağı olarak görülmesi ve nefse muhalefet edilmesi konusunda melâmetilerle hemfikirdir. Nefsin kusurlarının hatırdan tutularak itham edilmesi hususuna işaret eden sûfilerden biri olarak Zünnûn el-Mısırî bu bağlamda şöyle der: “İbadetin anahtarı tefekkürdür. Doğru yol üzerinde olmanın alâmeti de nefis ve hevâya muhalefettir. Bu da nefis ve hevânın isteklerinin terk edilmesi demektir.”³⁴⁷

Melâmetiliğin bir diğer özelliği ise kendilerine eziyet edenlere karşı yumuşak davranarak sabırlı olmak ve karşılığını görmese bile iyilikte bulunmaktır. Bu özellikle ilgili olarak “Kötülüğü en güzel şekilde sav” (Mü’minûn, 23/96) âyeti delil gösterilir. Sühreverdî’ye göre kendini Allah’a ve insanlara adamayı, kendisine kötü davrananlara aynı şekilde

³⁴⁴ Kuşeyrî, *Risâletü l-kuşeyriyye*, s. 343; a. mlf., *Kuşeyrî Risâlesi*, s. 307.

³⁴⁵ Kuşeyrî, *Risâletü l-kuşeyriyye*, s. 345; a. mlf., *Kuşeyrî Risâlesi*, s. 308-309.

³⁴⁶ Hücvîrî, *Keşfü l-mahcûb: Hakikat Bilgisi*, s. 167.

³⁴⁷ Ali Bolat, *Melâmetîlik*, s. 182.

karşılık vermekten ziyade onlara karşı güzel muamelelerde bulunmayı gerektiren bu anlayış aynı zamanda sûfî ahlakının da özelliklerindendir.³⁴⁸ Zünnûn el-Mısrî'nin güzel ahlâkın ve merhametin gereği olarak, kişinin insanlarla tartışmaması ve onların ayıp ve kusurlarını görmemesi, insanların kendisi için kötü zanda bulunma ihtimaline rağmen onlara faydalı olmaya çalışması gerektiğini belirtmiş olduğu ifadeleri de bu açıdan değerlendirilebilir.³⁴⁹

Netice itibarıyla ifadelerini incelediğimizde Zünnûn el-Mısrî'nin tasavvuf öğretisinde öne çıkan prensiplerin birçoğunun melâmetiliğin ilkelerini yansıttığı kanaatindeyiz. Melâmeti düşüncenin temel dayanağı olan nefsin küçümsenmesi, kınanması ve bu nedenle nefisle mücadelenin zorunluluğu fikri, Zünnûn el-Mısrî'nin tasavvuf anlayışında temel yaklaşımlarından biridir. Dolayısıyla Zünnûn'un melâmetiliğe yakın bir tasavvuf düşüncesine sahip olduğu söylenebilir.

3.6.6 Sema ve Vecd

Sözlükte dinlemek, işitmek gibi anlamlara gelen semâ, tasavvuf literatüründe dinî mûsikî ve dinî metinleri dinleyerek kalbe aktarmanın etkisiyle coşma ve dönme manasında kullanılır.³⁵⁰ Zünnûn el-Mısrî'nin düşüncesinde ise güzel ses Allah'ın her erkek ve kadına tevdi ettiği bir takım hitap ve işaretlerdir.³⁵¹ Semânın Hakk'tan gelen bir çağrı olduğu görüşünü savunan sûfîler, semâ hakkında dinleyen, söyleyen, söylenilen ve maksad açısından ele alarak çeşitli tasniflerde bulunmuşlardır.

Zünnûn, semâ bahsinde kişinin maksadına yoğunlaşarak semânın, kişinin niyetine ve kalpte meydana getirdiği hale göre değerlendirileceği fikrindedir. Onun ifadesiyle semâ, “Hakk'tan gelen bir vâridir ve bu vârid kalpleri yerinden sökerek Allah'a sevkeder, gönüllere O'nu talep etme hırsı verir.” Niyete vurgu yapan Zünnûn'a göre “Bir kimse semâ'yı Hakk ile dinler ve kulak verirse, Hakk'a erer. O'na giden yolu bulur. Ancak nefis ile dinler ve kulak verirse, zındıklaşır.” Zünnûn'un bu ifadesini yorumlayan Hücvîrî'ye göre, semâdaki amacı Hakk olan kişi sesten ziyade manayı dinler ve neticesinde kalbine gelen Hakk'ın ilhamıyla Hakk'a erer. Oysaki nefsiyle semâ dinleyen ise tevile yoğunlaşır. Sonuç olarak ilk semânın neticesi Hakk'a ulaştıran keşf iken ikinci semânın neticesi Hakk'tan uzaklaştıran bir perdedir.³⁵²

Semâ, vecdi ortaya çıkaran sebeplerden birisidir. Bulmak anlamındaki vecd, sâlikin herhangi bir zorlaması veya talebi olmadan kalbe gelen ve ruhu huşûya ulaştırarak onu kendinden geçiren bir haldir. Kuşeyrî, vecdi yani kalbe gelen bu heyecan halini üç kısımda ele alır. İlki, sâlikin iradesiyle vecd haline gelmeye çalışması anlamındaki vecdin ilk basamağı sayılan tevâcüd'dür. İkincisi vecd, sâlikin herhangi bir zorlaması olmadan kalbine gelen haldir. Sonuncusu ise vecd halinden daha üst mertebeye ulaşanların hali

³⁴⁸ Ali Bolat, *Melâmetîlik*, s. 181.

³⁴⁹ Ebû Nuaym, *Hilyetü'l-evliyâ*, c.VII, s. 500.

³⁵⁰ Uludağ, *Tasavvuf Terimleri Sözlüğü*, s. 312.

³⁵¹ Kuşeyrî, *Risâletü'l-kuşeyriyye*, s. 485; a. mlf., *Kuşeyrî Risâlesi*, s. 424.

³⁵² Hücvîrî, *Keşfü'l-mahcûb: Hakikat Bilgisi*, s. 459.

manasındaki vücûd'tur. Tevâcüd başlangıç, vücûd sonuç, vecd ise bu ikisi arasındakidir.³⁵³

Tasavvuf klasiklerinde vecd bahsiyle alakalı olarak Zünnûn'un Bağdatta yaşadığı şu kıssaya yer verilir. Bağdat'a gelen Zünnûn'un yanına içlerinde kavvâl yani ilahi okuyucusu da bulunan bir grup sûfî gelir. Sûfilerin Zünnûn'dan izin almalarının üzerine kavvâl şu beyitleri okur:

Senin aşkının küçük bir parçası bile bana azâb etti.
Aşkın beni istilâ edecek olursa durum nasıl olur?
Kalbimi cem' ile toplayan sensin,
Aramızda müşterek olan sevgi ve duyguları.
Ağlamaktan kararına mersiye söylemez misin?
Aşktan hâlî olan güldüğü zaman.

Bu sözleri dinlemesinin üzerine kalbi hoş olan Zünnûn, ayağa kalkar ve vecde gelir. Ardından yüz üstü yere düşen sûfinin alnından kan akar ancak yere damlamaz. O esnada orada bulunanlardan biri ayağa kalkarak vecd arayışına yani tevâcüd haline girer. Zünnûn ona, "Bir işe kalktığında O seni görüyor ve niyetini biliyor." der. Bunun üzerine adam yerine geçer ve oturur. Sûfilerden Ebû Ali ed-Dekkak (ö. 405/1015) kıssa hakkında, adamın bu makamda olmadığını fark ederek onu uyardığı için Zünnûn'un, bu adamın halini bilen keşf sahibi biri olduğu ve bu ikaza uyduğuna için adamın da sıdk sahibi biri olduğu değerlendirmesinde bulunur.³⁵⁴

Neticede Zünnûn el-Mısırî'nin sema bahsindeki ifadeleri incelendiğinde onun da semâyı mubah gören sûfilerle hemfikir olduğu görülmektedir. Sûfinin vurguladığı esas, semanın sonucunun iyi ya da kötü olmasını belirleyen, dinleyenin amacıdır. Nitekim sûfilere göre, semâ müminin imanını, kâfirin inkârını artırır. Bahsi geçen kıssadan yola çıkarak ise sûfinin tevâcüd halini hoş görmediğini ifade edebiliriz.

³⁵³ Kuşeyrî, *Risâletü'l-kuşeyriyye*, s. 128; a. mlf., *Kuşeyrî Risâlesi*, s. 155-156.

³⁵⁴ Kuşeyrî, *Kuşeyrî Risâlesi*, s. 427, Sühreverdî, *Avârifü'l-maârif*, s. 211, 236.

SONUÇ

Zünnûn el-Mısrî'nin tasavvuf anlayışını ve tasavvufî düşünce geleneğindeki yerini belirlemeyi amaçladığımız bu çalışmada, Zünnûn'un ehl-i sünnet çizgisi çerçevesinde bir tasavvuf anlayışına sahip olduğunu tespit etmekteyiz. Bununla birlikte şeriat-hakikat bütünlüğü ve iman-amel irtibatı Zünnûn'un düşüncesinde ön plana çıkan başlıklardır. Zünnûn'un şeriate mutabık olan amellerde bulunmadan muhabbetin, marifetin ve diğer tasavvufî hal ve makamların makbul olmayacağını belirttiği ifadeleri, onun tasavvufun ahlak disiplini olmasındaki katkısını gösterir niteliktedir. Diğer yandan tasavvufun tedvin edilmesini sağlayan ilk tasavvuf klasikleri müelliflerin tasavvufî meseleleri açıklarken Cüneyd-i Bağdâdî, Sehl et-Tüsterî gibi belirli sûfilerle birlikte Zünnûn'u referans almaları ayrıca İbnü'l Arabî ve Süyûtî gibi islam düşüncesinin önemli müelliflerinin Zünnûn hakkında eser yazmaları, ifadelerini derlemeleri, Zünnûn'un tasavvufî düşünce geleneğindeki etkisini göstermektedir.

Erken dönemin kurucu isimlerinden biri olarak Zünnûn el-Mısrî'yi, diğer erken dönem sûfilerinden ayırtıran husus ise Zünnûn'un tasavvuf anlayışının merkezinde marifet düşüncesinin bulunmasıdır. Diğer erken dönem sûfilerinde hâkim olan zühd ve amel düşüncesine ek olarak Zünnûn'da marifet fikri temel kavramlardan biri olarak tebarüz etmektedir. Diğer bir ifadeyle Zünnûn'un düşüncesinde amelle birlikte meselelerin tefekkür ve düşünce boyutuna yönelen bir yaklaşım müşahade etmekteyiz. Bu bakımdan ünlü oryantalist Reynold A. Nicholson'ın Zünnûn el-Mısrî'den "teosofik tasavvufun kurucusu" şeklinde nitelemesinde doğruluk payından söz edebiliriz. Ancak Zünnûn el-Mısrî ile aynı dönemdeki birçok sûfinin marifete dair ortak görüşlere sahip olması açısından Zünnûn el-Mısrî'nin zühdden tasavvufa geçişi kasteden teosofik tasavvufun kurucu olduğuna dair net bir yargıya ulaşılamayacağı kanaatine vardık. Başka bir ifadeyle, Zünnûn'da gördüğümüz marifet odaklı tasavvuf anlayışı, yaşadığı dönem itibarıyla sadece Zünnûn'a has bir hususiyet değildir ancak Zünnûn'un diğer sûfiler arasındamarifetle ilgili daha teknik ve kapsayıcı bir dil ve üslup oluşturabildiğini müşahade ediyoruz.

Son olarak Zünnûn el-Mısrî'nin biyografisini incelediğimizde ortaya çıkan önemli nokta ise klasik eserler müelliflerinin aksine çağdaş araştırmacıların Zünnûn el-Mısrî'nin ökülitist yönünü vurgulamasıdır. Bu bakımdan Zünnûn'un hayatını incelediğimizde, bulunduğu bölge ve kültür itibarıyla simya vb. ilimleri öğrenmiş olabileceğini, ancak bu tür ilimlerin onun tasavvuf anlayışını etkilediğine dair herhangi bir işaret bulunmadığını vurgulamak gerekir. Zünnûn'un tam olarak hayatının hangi döneminde bu tür ilimlere ilgi duyduğu ve bu ilgisini ne kadar süre devam ettirdiğini net bir şekilde tespit edememekteyiz.

KAYNAKÇA

- Afîfî, Ebu'l-Alâ, *Tasavvuf: İslam'da Manevi Hayat*, çev. Ekrem Demirli, Abdullah Kartal, İstanbul, İz Yayınları, 6. bs., 2015.
- Attâr, Ferîdüddin, *Evliya Tezkireleri: Tezkiretü'l-evliyâ*, çev. Süleyman Uludağ, İstanbul, Kabalcı Yayıncılık, 2012.
- Bahadıroğlu, Mustafa, “İbnü'l-Cellâ”, *DİA*, 1999, c. XX, s. 538.
- Başer, Hacı Bayram, *Şeriat ve Hakikat: Tasavvufun Teşekkül Süreci*, İstanbul, Klasik Yayınları, 2017.
- Başer, Hacı Bayram, “Ebû Nasr Serrâc et-Tûsî'nin Tasavvuf Anlayışı” (Yüksek Lisans Tezi, İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2009).
- Başer, Tuğba, “Sehl b. Abdullah et-Tüsterî'nin Tasavvuf Anlayışı”, (Yüksek Lisans Tezi, Yalova Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yalova, 2017).
- Bolat, Ali, *Bir Tasavvuf Okulu Olarak Melâmetîlik*, İstanbul, İnsan Yayınları, 2011.
- Böwering, Gerhard, *The Mystical Vision of Existence in Classical Islam: The Qur'anic Hermeneutics of the Sufi Sahl At-Tustari (D. 283/896)*, Berlin: Walter De Gruyter, 1979.
- Böwering, Gerhard, “Early Sufism Between Persecution and Heresy” *Islamic Mysticism Contested* içinde, ed. Frederick De Jong-Bernd Radtke, Leiden: Brill, 1999, s. 45-67.
- Böwering, Gerhard, “Zulme Uğrayan ve İlhâdla Suçlanan İlk Sufiler”, çev. Abdurrezzak Tek, *UÜİFD*, XII/2 (2003), s. 361-384.
- Câmî, Abdurrahman, *Nefehâtü'l-üns: Evliyâ Menkıbeleri*, çev. Abdulkadir Akçiçek, İstanbul, Huzur Yayınları, 2016.
- Ceyhan, Semih, “Üns”, *DİA*, 2012, c. XLII, s. 348-349.
- Çelik, İsa, “Tasavvuf Tarihinde Ârif Kavramı”, *Tasavvuf İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi*, Ankara, s. 12, c. V, 2004, s. 25-52.
- Çift, Salih, “Sûfilere Göre Bir Bilgi Kaynağı Olarak Mârifet”, XVII Kelam Anabilim Dalları Koordinasyon Toplantısı *Gnostik Akımlar ve Okültizm Sempozyumu*, Malatya, Mayıs 2012, sayı:1, s. 217-232.
- Çubukçu, Hatice, *İlk Dönem Hanım Sûfiler*, İstanbul, İnsan Yayınları, 2006.
- Deladrière, Roger, *Bir Sûfinin Portresi: Zunnûn-ı Mısırî*, (Giriş Bölümü), çev. Ali Vafî Kurt, İstanbul, Gelenek Yayıncılık, 2015.
- Ebstein, Michael “Dû l-Nûn al-Mısırî and Early Islamic Mysticism”, *Arabica*, sy. 61, (2014), s. 559-612.
- El-Daly, Okasha, *Kayıp Bin Yıl: İslam Dünyasında Hiyeroglifler ve Eski Mısır*, çev. İmran Küçükislamoğlu, İstanbul, İthaki Yayınları, 2013.
- el-Endelûsi, Said, *Tabakâtü'l-ümem Milletlerin Bilim Tarihi*, çev. Ramazan Şeşen, İstanbul, Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2014.
- Furat, Ahmet Suphi, “Zunnûn”, *İslam Ansiklopedisi*, Ankara: Kültür ve Turizm Bakanlığı, 1986, c.13.
- el-Gazzâlî, Ebû Hâmid, *İhyâu 'ulûmi'd-dîn*, Beyrut, Darû İbn Hazm, 2005.

- el-Harkûşî, Ebû Sa'd, *Tehzibü'l-esrâr*, thk. Bessam Muhammed Bârud, Abu Dabi, el-Mecmau'sekâfi, 1999.
- el-Herevî, Abdullah el-Ensârî, *Tabâkatu's- sûfiyye*, nşr. Abdülhay Habîbi Kandeârî, Hüseyin Âhî, Tahran, İntişârât-ı Furûî.
- el-Hucvîrî, Ali b. Osman el-Cüllâbî, *Keşfü'l-mahcûb*, thk. İs'âd Abdülhâdî Kandîl, Kahire: 1974.
- el-Hücvîrî, Ali b. Osman el-Cüllâbî, *Keşfü'l-mahcûb: Hakikat Bilgisi*, çev. Süleyman Uludağ, İstanbul, Dergâh Yay., 2014.
- İbnü'l-Arabî, *el-Kevkebü'd-dürri fî menâkibi Zi'n-Nûni'l-Mısri: Bir Sûfinin Portresi; Zünnûn-i Mısri*, nşr. Roger Deladrière, çev. Ali Vafi Kurt, İstanbul, Gelenek Yayıncılık, 2015.
- İbnü'l-Cevzî, *Sıfatü's-safve*, thk. Mahmûd Fâhûrî, Dâru'l-ma'rife, Beyrut, 1985, I-IV.
- İbnü'l-Mülakkın, *Tabâkatü'l-evliyâ*, thk. Mustafa Abdülkadir Atâ, Dâru'l-kütübi'l-ilmiyye, Beyrut, 1998.
- el-İsfahânî, Ebû Nuaym, *Hilyetü'l-evliyâ ve tabakâtü'l-asfiyâ*, Beyrut: Dâru'l-fikr, 1996.
- el-İsfahânî, Ebû Nuaym, *Hilyetü'l-evliyâ ve tabakâtü'l-asfiyâ: Allah Dostlarının Dünyası*, çev. Hüseyin Yıldız ve Hasan Yıldız, İstanbul, Ocak Yay., 2015, I-XII, c.VII.
- Kara, Mustafa, "Hikmet", *DİA*, 1998, c. XVII, s. 518-519.
- Kara, Mustafa, *Tasavvuf ve Tarikatlar Tarihi*, İstanbul, Dergah Yayınları, 10. bs., 2012.
- Kartal, Abdullah, "Kuşeyrî'de Bir Bilgi Sistemi Olarak Tasavvuf", *Bursa'da Düinden Bugüne Tasavvuf Kültürü-3*, Bursa Kültür Snnat ve Turizm Vakfı Yayınları Bursa Kitaplığı:17, Bursa, Ekim 2004, c.III, s. 89-100.
- el-Kelâbâzî, Ebû Bekir, *et-Ta'arruf li-mezhebi ehli't-tasavvuf*, thk. Ahmed Şemseddin, Beyrut: Dâru'l-kütübi'l-ilmiyye, 1993.
- el-Kelâbâzî, Ebû Bekr, *et-Ta'arruf: Doğuş Devrinde Tasavvuf*, çev. Süleyman Uludağ, İstanbul, Dergâh Yayınları, 2014.
- Kingsley, Peter, *Antik Felsefe Gizem ve Büyü*, çev. Kenan Kalyon, İstanbul, Kabalcı Yayınları, 2002.
- Knysh, Alexander, *Tasavvuf Tarihi*, çev. İhsan Durdu, İzmir, Ufuk Yayınları, 2011.
- el-Kuşeyri, Abdülkerim, *er-Risâletü'l-kuşeyriyye*, thk. Yûsûf Ali Bedîvî, Yemame, 2014.
- el-Kuşeyrî, Abdülkerim, *er-Risâletü'l-kuşeyriyye: Tasavvuf İlmine Dair Kuşeyri Risâlesi*, çev. Süleyman Uludağ, İstanbul, Dergâh Yayınları, 2014.
- Massignon, Louis, *Essays On The Origins Of The Technical Language Of Islamic Mysticism*, Translated From The French With An Introduction By Benjamin Clark; foreword by Herbert Mason, Notre Dame: University of Notre Dame, 1997, XXXI, 253.
- Mekkî, Ebû Tâlib, *Kûtü'l-kulûb fî mu'âmeleti'l-mahbûb*, thk. Bâsil Uyûn es-Sûd, Beyrut: Dâru'l-kütübi'l-ilmiyye, 1997.
- Mekkî, Ebû Tâlib, *Kalplerin Azığı*, çev. Muharrem Tan, I-IV, İstanbul, İz yayıncılık, 1999.
- Nasr, Seyyid Hüseyin, *İslam ve İlim*, çev. İlhan Kutluer, İstanbul, İnsan Yayınları, 1989.

- Nicholson, Reynold A. “Tasavvufun Kaynağı ve Gelişimi Üzerine Tarihi Bir Araştırma”, çev. Abdullah Kartal, *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 1998, c. VII, sayı:7, s. 689-708.
- Reis, Bedriye, “Gazzâlî’ye Göre Bilgi Kaynağı Olarak Mârifet”, *Abant İzzet Baysal Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 2017, sayı: 9, c. V, s. 1-40.
- Rustom, Mohammed, “The Sufi Teachings of Dhu’l-Nun”, *Sacred Web: A Journal of Tradition and Modernity*, sy. 24, Vancouver (2010), University of British Columbia Press, s. 69-79.
- es-Serrâc, *el-Lüma’ fi târihi’t-tasavvufi’l-İslâmî*, thk. Kâmil Mustafa el-Hindâvî, Dârü’l-kütübi’l-ilmiyye, Beyrut, 2007.
- es-Serrâc, Ebû Nasr, *el-Lüma’: İslam Tasavvufu*, çev. Hasan Kamil Yılmaz, Erkam Yayınları, İstanbul, 2016.
- Sezgin, Fuat, *Geschichte des Arabischen Schrifttums*, c.1 Leiden E.J Brill, 1967.
- Sühreverdî, Ebû Hafs, *Avârifü’l-maârif*, thk. Ahmed Abdürrahim es-Sâyih, Tevfik Ali Vehbe, Kahire, Mektebetü’s-Sekâfeti’d-Dînîyye, 2006.
- Sühreverdî, *Ebû Hafs, Avârifü’l-maârif: Gerçek Tasavvuf*, ter. Dilaver Selvi, Semerkand Yayınları, İstanbul, 10. bs., 2014.
- es-Sülemî, *Tabakâtu’s-sûfiyye*, thk. Mustafa Abdülkâdir Atâ, Beyrut, Dârü’l-kütübi’l-ilmiyye, 2003.
- es-Sülemî, *Tabakâtu’s-sûfiyye: İlk Zâhid ve Sûfiler*, çev. Abdurrezzak Tek, Bursa, Bursa Akademi, 2018.
- es-Sülemî, *Zikrû’n-nisveti’l-müte’abbidâti’s-sûfiyyât*, thk. Mahmd Muhammed et-Tanâhî, Kahire: Mektebetü’l-Hanci, 1993.
- es-Sülemî, *Kendilerini İbadete Adayan Sûfî Kadınlar*, nşr. Mahmud Muhammed et-Tanâhî, çev. Ali Akay, İstanbul, İlk Harf Yayınları, 2012.
- es-Süyûtî, *el-Meknûn fi menâkıb-i Zünnûn el-Mısırî*, tah. Abdurrahman Hasan Mahmûd, Kahire: Mektebü’l-Âdâb, 1992/1412.
- Tosun, Necdet, “Zünnûn el-Mısırî, *DİA*, 2013, c. XLIV, s. 575-576.
- Uludağ, Süleyman *Tasavvuf Terimleri Sözlüğü*, İstanbul, Kabalcı Yayıncılık, 2012.
- Uludağ, Süleyman, “Ârif”, *DİA*, 1991, c. III, s. 361.
- Uludağ, Süleyman, “İhvan”, *DİA*, 2000, c. XXI, s. 580.
- Uludağ, Süleyman, “Velî”, *DİA*, 2013, c. XLIII, s. 25-28.
- Yılmaz, Hasan Kamil, *Anahatlarıyla Tasavvuf ve Tarikatlar*, İstanbul, Ensar Yayınları, 2011.

ÖZGEÇMİŞ

Büşra CANBAZ, 1990'da Bursa'da doğdu. Bursa Yıldırım İmam Hatip Lisesi'nden, 2014 yılında Çanakkale Üniversitesi İlahiyat Fakültesi'nden mezun oldu. Eylül 2014'te Giresun Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi Temel İslam Bilimleri Tasavvuf Ana Bilim Dalı'na ÖYP kapsamında Araştırma Görevlisi olarak atandı. Eylül 2016'da Yalova Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi'nde yüksek lisans eğitimine başladı. Halen Giresun Üniversitesi Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi'nde araştırma görevlisi olarak çalışmaktadır.

