



Tek Fâil Doktrini: Cüneyd'in Tevhid Görüşü

The Doctrine of One Actor: Junayd's View of Unity (Tawhîd)

Muhammad Abdul Haq ANSÂRÎ *

Çeviren: Muhammed BEDİRHAN **

İlk sûfîler arasındaki en göze çarpan figür, Cüneyd'dir. Zîrâ Cüneyd, tasavvufun ana akımının teşekkülüne o devirdeki diğer herhangi bir şahıstan daha fazla katkı sağlamıştır. XIII. yüzyılın meşhur Hintli âlim ve sûfîsi olan Şâh Velîyullah (ö. 1176/1762) tasavvufun gelişimi hakkındaki son derece aydınlatıcı olan değerlendirmesinde Cüneyd'in katkısını aşağıdaki alıntıda olduğu gibi tasvir eder:

* Muhammed Abdul Hak Ensârî (1931-2012), Hindistanlı İslâm âlimidir. 2003'ten 2007'ye kadar Hindistan'daki Cemaat-i İslâmî'nin başkanlığını yürütmüştür. Tasavvufî ve şer'î düşüncenin bir sentezi olan ve özellikle Ahmed Sirhindî ve Şâh Velîyullah Dihlevî'nin etkilerini taşıyan Şeriat ve Tasavvuf adlı kitabın yazarıdır. Hâricen, İbn Miskeveyh'in (ö. 421/1030) ahlâk felsefesi üzerine yazmış ve İbn Teymiyye'nin (ö. 728/1328) fetvalarını İngilizce'ye çevirmiştir. Kur'an'ın Dilini Öğrenmek (Learning the Language of Quran) isimli kitabıyla Kur'an öğrenmeye yeni başlayanlar için yazılmış en iyi İngilizce eserlerden biri olarak kabul edilmiştir.

** ORCID: 0000-0003-0834-8733. Doç. Dr., İstanbul Medeniyet Üniversitesi. E-mail: muhammedbedirhan@yahoo.com

Bütün tarikat müessisleri ve tasavvuf akâdesinin şârihleri veya en azından bunların çoğunluğu her ne kadar amelî tahakkuklarındaki yöntem konusunda birbirlerinden farklılık arz etseler de tarikatın ana esasları üzerinde ittifâk etmişlerdir. Bu ana esaslar seyidü't-tâife Cüneyd ismi ile ilişkilidir. Şöyle ki, bu esasların çoğu onun tarafından formüle edilmiştir. Kendi çağındaki sûfîler ona râcîdir. Hattâ hiçbir şeyhe ihtiyaç duymayan pîrlere (Üveysiler) dışındaki bütün tarikatlar ondan çıkar.¹

Şâh Velîyullah'ın bu tespitini kabul etmeyen bir sûfî bulmak oldukça zordur. Kuşeyrî² (ö.

1 Şâh Velîyullah Dehlevî, *Hemeât*, ed. *Nuru'l-Haqa 'Alwi, Shah Waliy Allah Academy*, (Haydarâbâd (Pakistan), 1941). (Metnin orijinalinde sayfa numarası verilmemiştir. (ç.n.))

2 Ebu'l-Kâsım el-Kuşeyrî, Cüneyd'i "Sûfîler tâifesinin efendisi ve önderi" olarak niteler. bkz. *er-Risâletu'l-Kuşeyriyye*, thk. Dr. Abdülhalîm Mahmûd ve Mahmûd b. eş-Şerîf, (Kahire: 1966), 116.

465/1072) ve Hucvîrî'den³ (490/1096) Attâr⁴ (ö. 622/1225) ve Câmî'ye⁵ (ö. 898/1494) kadar herkes Cüneyd'i Şâh Veliyyullah'ın söylediğine oldukça benzer bir dille tanıtır. Aşağıdaki yazımızda biz tarikatın Cüneyd tarafından formüle edilen ana esaslarını tartışacağız. Daha sonra da Cüneyd'in ortaya attığı spekülâtif fikirler üzerinde duracağız. Mistik tecrübeyi betimlemenin ötesine geçme ve kavram önerme konusunda Cüneyd'in ilk⁶ teşebbüsü, muhtemelen bu mistik tecrübeyi açıklama ve kanıtlamaktır. Geliştirilen bu kavramlar tasavvufî teosofinin bir mütemmim cüzü hâline gelmiştir.

Ebu'l-Kâsım el-Cüneyd b. Muhammed b. Cüneyd el-Kazzâz,⁷ Hicrî III. asrın ilk onlu yıllarında

3 Ali b. Osman Hucvîrî der ki: "Bütün tariklerin sûfileri onu ortak önderleri olarak kabul ederler. Sûfî olan ya da kendisini sûfî addeden hiç kimse onun görüşlerine karşı çıkmaz." bkz. *Keşfu'l-Mahcûb*, ed. V. A. Zukovski, (Leningrad: 1926), 161.

4 Feridüddin Attâr şöyle yazar: "Bütün sûfiler onun önderliğini kabul ederler ve onun sözlerini tarikatte hüccet kabul ederler." bkz. *Tezkiretü'l-Evliyâ*, (Tahran), II: 5.

5 Abdurrahmân Câmî şöyle söyler: "Cüneyd sûfilerin dikkate değer önderlerinden biridir. Herkes kendi silsilesini ondan alır." bkz. *Nefahâtü'l-Üns*, (Lucknow, Nawalkishire), 53.

6 Cüneyd'den önce yaşamış olan sûfiler hakkındaki az bilgiye dayanarak onlara hakikat hakkında net bir öğreti atfetmek zordur; öte yandan bu görev, birçok kelimenin birden fazla yoruma tâbî olduğu gerçeği göz önüne alındığında daha da zor bir hâl alır. Cüneyd öncesi dönemde hakkında daha fazla bilgi sahibi olduğumuz tek sûfî Bâyezid el-Bistâmî'dir (ö.260/874). Bu da Sehlegî tarafından hazırlanan, Bistâmî'nin sözlerinden oluşan derlemenin Dr. Abdurrahman Bedevî tarafından *en-Nûr min Kelimâti Ebî Tayfûr* (Kuveyt, 1976) adı altında yayınlanmasıyla mümkün olmuştur. Başka bir yerde (bkz. "Abu Yazid's Description of Mystical Experience", *Hamdard Islamicus* (Karaçi) basılmış) tartıştığım üzere bu *Koleksiyon*, Bâyezid'in mistik deneyimlerinin bir tasvirini ihtivâ etmektedir. Bu sözlerdeki deneyimler üzerinde çok az teemmül vardır. Bu nedenle onlar kelimenin tam anlamıyla bir doktrin sahibi değillerdir.

7 Cüneyd'in biyografisi için bkz. Ebû Abdurrahman es-Sülemî (ö. 412/1021), *Tabakâtu's-Sûfiyye*, 141 vd.; Ebû Nuaym İsfahânî (ö. 430/1038-9), *Hilyetü'l-Evliyâ*, (Beyrut), X: 375 vd.; Hatib el-Bağdâdî (ö. 463/1070-1), *Târihu Bağdâd*, (Kahire, 1349/1931), VII: 242 vd.; Yafî'î (ö. 654/1256), *Mir'atu'l-Cinân*,

Bağdat'ta doğdu. Ailesi aslen, emîrül-mü'minîn Ömer (ö. 23/644) devrinde fethedilen İran'ın Cebel bölgesindeki Nihâvend'dendir. Babası zü-câciyecidir. Devrin önde gelen sûfilerinden olan dayısı Seriyü's-Sakatî baharat tüccarıdır. Cüneyd'in kendisi ise ham ipek satıcısıdır. Babası, Cüneyd çok genç yaşlardayken vefat etmiştir. Bunun üzerine dayısı onu yetiştirmiş ve eğitimiyle ilgilenmiştir. Cüneyd, Kur'ân öğrenmiş ve İmâm Şâfi'î'nin Irak'ta kendisini göstermesinden önce burada sahneyi yöneten seçkin bir fıkıh âlimi Ebû Sevr'den (ö. 240/834) hadis ve fıkıh tahsili yapmıştır. Cüneyd fıkıhta öyle büyük bir kemâl elde etmiştir ki, henüz yirmi yaşlarında iken hocasının⁸ huzurunda suallere cevap vermiştir.⁹ Devrin meşhur hukukçularından olan İbn Serrâc (ö. 306/919) Cüneyd'in uzmanlığının büyük bir hayranıydı ve Cüneyd'le olan birlikteliğinden çok şey öğrendiğini itiraf ediyordu.¹⁰

Bağdâdî, Mu'tezile kelâmcısı Ebu'l-Kâsım el-Ka'bî tarafından Cüneyd'e yöneltilen övgüyü şöyle kaydeder:

Bağdat'ta gözlerimin benzerini daha önce hiç görmediği bir şeyh gördüm. Kâtipler kelimeler için, filozoflar, fikirler için, şairler imgeler için, kelâmcılar söylemler için ona geliyorlar. Onun konuşması ise her zaman onlarınkinden daha üst seviyede oluyor. Sözleri daha derin, daha zarif ve daha âlimâne...¹¹

Bu tespit şu anlama geliyor ki, Cüneyd oldukça kültürlü bir adamdır. Kendi çağının çeşitli disiplinleri konusunda bilgiye sahiptir ve devrin âlimlerinin, şair¹² ve yazarlarının çok üstündedir. Bir keresinde kendisi hakkında şöyle demiştir: "Allah

(Beyrut), II: 233; İbn Hallikân (ö. 681/1282), *Vefeyâtu'l-A'yân*, I: 208 vd.; Sübkî (ö. 772/1370), *Tabakâtu's-Şâfiyye*, (Kahire), II: 28-36; İbn Kesir (ö. 774/1373), *el-Bidâye ve'n-Nihâye*, (Beyrut), XI: 114; İbn İmâd (ö. 1089/1679), *Şezerâtu'z-Zeheb*, (Beyrut), II: ٢٢٨ vd.

8 Sübkî, *Tabakât*, II: 28.

9 el-Bağdâdî, *Târihu Bağdâd*, 7: 242.

10 İbn Hallikân, *Vefeyât*, 1: 208.

11 el-Bağdâdî, *Târihu Bağdâd*, 7: 243.

12 Sübkî, *Tabakât*, II: 28.

yeryüzünde herhangi bir ilim yaratmamış ve insanlığına o ilmin yolunu göstermemiştir ki, bana bu ilimden bir pay vermiş olmasın!”¹³ Ebû Nasr es-Serrâc tarafından nakledilen beyitleri,¹⁴ yine onun tarafından kaydedilen mektupları¹⁵ ve çok sayıda uzman tarafından korunan sözleri onun edebî yeteneklerine yeterli derecede şahittir. Fakat son zamanlarda Abdülkâdir tarafından neşredilen bazı risâleleri zor ve muğlak bir dile sahiptir.¹⁶ Sınıırım bu kullanım, fikirlerin avamdan saklanması amacıyla kasten tercih edilmiştir.

Cüneyd’in Bağdat’ta teologlar arasında süren teolojik tartışmaların farkında olması gerekmektedir. Mu‘tezile inancına reddiye yazan Hâris el-Muhâsibî¹⁷ (ö. 243/837) ile münâsebeti bu görüşü pekiştirmektedir. Cüneyd, ayrıca bazı felsefî fikirlerin de farkında olmalıdır. Zirâ Cüneyd’den, bir yüzyıldan fazla bir zaman önce, Bağdat’ta Grekçe kelimelerin Arapçaya tercümesi başlamıştı ve sözde *Aristo’nun Teolojisi* isimli eserin Arapçası o sıralar kullanımda idi.¹⁸ Dolayısıyla Cüneyd’in felsefî fikirlerden haberdar olmaması pek de olası değildir. Bununla beraber popüler yazıları ve tartışmalarını teolojik ve felsefî fikirlerden uzak tutma kasıtlı siyasetini takip etmiş gözükmektedir.

13 el-Bağdâdî, *Târîhu Bağdâd*, 7: 242.

14 Serrâc et-Tûsî, *el-Luma'*, ed. Abdülhalim Mahmud ve Abdülbâkî Server, (Kahire, 1380/1960), 318-319.

15 Serrâc et-Tûsî, *el-Luma'*, 310-314.

16 Ali Hassan Abdel-Kader, *The Life, Personality and Writings of al-Junayd*, (Londra: Luzac Co. Gibb Memorial Series, 1962). Bu eser ayrıca “Resâilu’l-Cüneyd” başlığı altında Cüneyd’in 18 mektubunun Arapça metnini de ihtiva eder.

17 Bağdatlı sûfilerin önde gelenlerinden biri olan Ebû Abdullah el-Hâris el-Muhâsibî (ö. 243/857) sûfî psikolojik etiği, özellikle de niyet hakkındaki yazıları nedeniyle tanınır. *er-Ri’âye li hukûkillâh* isimli eseri onun en iyi çalışmasıdır. Dr. Margaret Smith, *al-Muhasibi: An Early Mystic of Baghdad* isimli eserinde onun fikirlerini çalışmıştır. bkz. Margaret Smith, *al-Muhasibi: An Early Mystic of Baghdad* (Amsterdam: Philo Press, 1935).

18 *Aristo’nun Teolojisi* isimli eser aslında Plotinus’un IV-VI. Enneadları’nın bir kısaltmasıdır. Grek mirasının Arapçaya tercüme edilmesinin ilk dönemlerinde Arapçaya çevrilmiştir. Arap filozofu el-Kindî (ö.247/861) de halife el-Mu’tasım (218/833- 251/865) için bu eserin çevirisini gözden geçirmiştir.

Bu bakımdan Serriyy’nin uyarısına dikkatle kulak vermiş görünmektedir: “el-Muhâsibî’ye git ve onun ilmi ve yöntemini al! Ancak onun Mu‘tezile’ye yönelik reddiyeleri konusunda dikkatli ol!”¹⁹ Bu siyasetin sebebi ile onun muğlak söyleminin ardında yatan anlayış benzerdir.

Cüneyd’in tasavvuftaki şeyhleri dayısı Serriyy (ö. 257/870), Hâris el-Muhâsibî (ö 243/857) ve Ebû Ca’fer Muhammed el-Kassâb’dır (ö. 257/849). Serriyy,²⁰ onu tasavvufa intisâb ettirmiştir ve onu en fazla etkileyen kişidir. Özellikle Cüneyd’in şerîat karşısındaki tutumunun şekillenmesinde bu etki belirgindir. Nitekim Kuşeyrî şöyle der: “Serriyy sâfiyet, sünnete ittibâ ve tevhîd bilgisi konusunda devrinde emsâlsiz biriydi.”²¹ Onun görüşüne göre “Gerçek sûfî, mârifet nûru kulluk nûrunu bastırmayan, bâtinî söylemleri Kur’ân ve sünnetin ibâresiyle ters düşmeyen, kerâmeti Allah’ın haram kıldığı şeyler üzerindeki perdeyi yırtmayan kimsedir.”²²

Serriyy’nin Cüneyd için duâsı ise “Allah seni sûfî muhaddis değil muhaddis sûfî kılın!”dır.²³ Cüneyd, Serriyy’ye olan borcunu şöyle söylerken itiraf eder: “Ebû Ubeyd (ö. 224/838) ve Ebû Sevr (ö. 240/854) gibi muhaddis âlimler tarafından formüle edilen fıkıh anlayışımı tahsil ettim. Daha sonra Hâris el-Muhâsibî ve Serriyy b. Mugalles’in ashâbı arasına katıldım. Başarım için sebep işte budur. Bizim bu ilmimiz Kur’ân ve sünnet tarafından desteklenmek zorundadır. Dolayısıyla kim tasavvuf yoluna girmezden önce gönülden Kur’ân öğrenmez, hadis ve fıkıh tahsil etmezse insanla-

19 Abdel-Kader, *The Life, Personality and Writings of al-Junayd*, 3. (“Resâilu’l-Cüneyd” başlığı altında Cüneyd’in 18 Arapça mektubunu içerir.)

20 Ma’rûf-i Kerhî’nin (ö. 200/815) müridlerinden seçkin bir sûfî olan Serriyy es-Sakatî (ö. 257/870), zühhd ve takvâsıyla şöhret bulmuştur. Sülemî, onu tevhidi öğretene ve sembolik ifadeyi (işarât) kullanan ilk sûfî olarak kabul eder.

21 Kuşeyrî, *Risâle*, 64.

22 age. 65.

23 Abdel-Kader, *The Life, Personality and Writings of al-Junayd*, 3. (“Resâilu’l-Cüneyd” başlığı altında Cüneyd’in 18 Arapça mektubunu içerir.)

rı irşâd etme hakkı yoktur!"²⁴ Şurası kayda değer bir noktadır ki, Cüneyd âlim kıyâfeti giymeyi sûfi kıyâfeti giymeye tercih etmiştir.²⁵

Hâris el-Muhâsibî, Seriyî gibi bir zâhid değildi. Ayrıca el-Muhâsibî'nin, Cüneyd'in hayatında gördüğümüz denge ve ılımlılığa katkısı olduğu da görülmektedir. Fakat Cüneyd, Muhâsibî'nin nefsin gizli hilelerini keşfetme konusundaki aşırılığını ve onun kötü ahlâka dâir ince analizini takip etmemiştir. Cüneyd, Muhâsibî'nin ders halkasına olgun bir yaş olan otuzunda katılmış ve ondan Kur'ân ve sünnetin rûhuyla uyumlu bulduğu hususları kabul etmiştir.

Ebû Ca'fer Muhammed el-Kassâb ile olan münâsebeti hakkında ise Cüneyd şunları söyler: "İnsanlar beni çoğunlukla Seriyî ile ilişkilendirirler fakat benim gerçek üstâdım Muhammed el-Kassâb'dır (ö. 275/888)." ²⁶ Cüneyd'in Muhammed el-Kassâb ile olan münâsebeti hakkında bilinenlerin çok az olması nedeniyle bu açıklamaya neyin sebep olduğunu tespit etmek oldukça güçtür. Bir keresinde Cüneyd, el-Kassâb'a tasavvuf hakkında sorar. el-Kassâb cevap verir: "Tasavvuf, asiller meclisinde asil bir adamdan çıkan asil davranıştır."²⁷ Bu örnek, tasavvufta asil davranışın önemi bir dikkat çekmedir ve muhtemelen Cüneyd'in sosyal değerlere karşı tutumunun şekillenmesine katkı sağlamıştır. Fakat bu, yukarıda zikredilen şekilde, Cüneyd'in el-Kassâb'a duyduğu minnettarlığı yeterince açıklamamaktadır.

Hemen hemen bütün büyük tasavvuf eserleri Cüneyd'in söz ve öğretilerini içerir. Bunlar içerisinde en önemli olanı Serrâc'ın (ö. 378/788) *el-Lüma'* isimli eseridir. Fakat Sülemî, Kelâbâzî, Kuşeyrî ve Ebû Nu'aym da Cüneyd'in çok önemli sözlerini muhafaza etmişlerdir. Abdülkâdir tarafından basılan Cüneyd'in mektup külliyyâtı onun teorik fikirlerinin anlaşılması hususunda özellikle önem arz eder. Bazı çalışmalar Cüneyd'le ilişkilendiril-

miştir. Bunların bazıları günümüze kadar gelebilmiştir. Ancak Abdülkâdir'in de işaret ettiği üzere²⁸ bunlar gerçek değildir. Öte yandan bunlar, insanların kendi fikirlerini tasavvufun seçkin üstatlarıyla ilişkilendirerek meşrûlaştırmayı nasıl denediklerini de kanıtlamaktadırlar.

Tasavvuf Yolu

Cüneyd, tasavvufu, avâm-ı nâsın yoluna karşı havas için olan yol anlamında daha yüksek bir hayat yolu olarak görmekteydi. Bu nedenle Cüneyd şöyle der:

Tasavvuf, avâmın yolunu takibe yönelik her arzudan kalbi temizlemektir. Bu ise tabii ahlâktan mufârat, beşerî sıfatları söndürme, nefsanî güdülerden sakınma, rûhânî sıfatların münâzelesi, ulûm-i hakîkiyyeye bağlanma, ebediyet açısından evlâ olanı istimâl, bütün ümmete karşı samîmiyet ve içtenlik, Allah için hakikat üzere vefâ, şeriatte Hz. Peygamber'e ittibâ anlamına gelir.²⁹

İşte bu, tasavvuf fikrinin veciz bir ifâdesidir. Müteakip sayfalarda gelecek olan hususlar muhtemelen Cüneyd'in burada söylemiş olduğu şeylerin bir tafsili olarak değerlendirilebilir.

Bunun tahakkuku hususundaki ilk adım ise zühdü uygulamaktır. Cüneyd zühdü "elleri dünya nîmetlerinden, kalbi de bu nîmetleri arzulamaktan uzak tutmak"³⁰ olarak açıklar. Onun görüşüne göre "insanların en hayırlıları fakirlikleriyle mutlu olanlardır."³¹ Bununla beraber Cüneyd bu konuda çok da katı değildir. Dolayısıyla o, mülk edinme, para veya servete karşı zâhid olmanın mutlak olarak herkes ve her sûfi için zorunlu olduğunu düşünmez. Özellikle müntehî sûfiler için zühdü bir mecbûriyet olarak dikkate almamış ve daha ziyâde kalbî bir zühdü tavsiye etmiştir. Müntehî der-

24 Sübkî, *Tabakât*, II: 36.

25 Attar, *Tezkiretü'l-Evliyâ*, II: 10.

26 Bağdâdî, *Târîhu Bağdâd*, III: 61.

27 Kuşeyrî, *Risâle*, 552.

28 Abdel-Kader, *The Life, Personality and Writings of al-Junayd*, 62-63.

29 Kelâbâzî, *et-Taarruf li Mezhebi Ehli't-Tasavvuf*, (Kahire), 34.

30 Kuşeyrî, *Risâle*, 295.

31 Serrâc, *Lüma'*, 293.

vişlerinden olan Ruveym'in³² (ö. 303/915) sorusuna karşılık Cüneyd zühdü şöyle açıklar: “dünyayı hor görmek ve kalpten ona karşı olan her sevgiyi çıkarmak...”³³

Cüneyd, dünyayı da “kalbe taalluk eden ve seni Allah'tan ayıran şey”³⁴ olarak tavsîf eder. Diğer bir ifâdeyle zühd, elin öyle mülk, para ya da servet sahibi olmaktan özgür olması değil aslında kalbin bu şeyler tarafından tutsak edilmekten ve zihnin Allah'tan ayrılmaktan özgür olmasıdır. Gerçek zühd, zihnin bir vasfıdır; içsel bir tutumdur. Cüneyd'in kendi hayatı da bu tür zühdün bir örneğidir. Hayatı boyunca bir tüccar olarak kalmış olan Cüneyd, hatırı sayılır ölçüde bir servete sahipti. Ne yazık ki bu durum, bazı insanları onun riyâzetinin samimiyetini sorgulamaya³⁵ yönlendirmiştir. Buna rağmen Cüneyd, dünya metâna karşı herhangi bir sevgiyeye sahip değildir; kendisi için çok az harcama yaparken fakir sûfi dostlarına³⁶ daha fazla harcamada bulunur. Misâfirinin olduğu günler dışında bütün yılı oruçlu geçirir.³⁷ Der ki: “Biz tasavvufu konuşmayla elde etmedik. Aksine biz onu açlık, dünyaya karşı zâhid olma, genellikle ihtiyaç duyulan ve arzulanan şeylerden yoksun kalmayla elde ettik.”³⁸ Bir diğer vesîle ile de şöyle der: “Bizim tasavvufumuz dört şey üzerine kurulmuştur: Biz yaşamaksızın konuşmayız; açlıktan öleyazmadıkça yemeyiz; bîtab düşmedikçe uymayız; yalnızca Allah korkusu için susarız.”³⁹

Cüneyd, kendi tasavvuf anlayışının tahlilinde tabii arzulardan ferâgat etmeyi ilk basamak olarak ifâde eder. Bu durum herhangi bir abartı taşımaz; Cüneyd gerçekten bunu kasteder. Tasavvuf, tabii

arzuları kontrol etme ve onları sınırlar içine hapsedme demek değildir. Aksine tasavvuf, mümkün olduğunca bu duyguları azaltmaktır; arzuları teskin etme değil arzuları bastırma anlamına gelir. Cüneyd, dervişlerinden biri olan el-Huldî'ye “kırk yıldır elbisesini yatağa girmek maksadıyla çıkarmamış olduğunu”⁴⁰ söylemiştir. Bu ifâde açıkça Cüneyd'in bu süre boyunca uyumadığı anlamına gelmemektedir. Bu cümle sadece Cüneyd'in kendisini uykuya hazırlamadığı, aksine tamamen bîtab düştüğünde uyuyakaldığı anlamına gelmektedir.

Tasavvufun Cüneyd'in tesis etmekle müşerref olduğu ikinci prensibi ise toplumdan çekilmedir. Cüneyd, ilk prensibe göre bu prensip üzerinde daha ısrarcıdır. Şöyle der: “Kim dinini kurtarmak isterse ve akıl ve bedeninin huzurundan hoşnutluk duyarsa insanlardan uzak durmalıdır. Çünkü bu devir fitne devridir. Münzevî bir hayat yaşayan kişi bilgedir.”⁴¹ Bu mülâhaza öncelikle devlette ya da dışarıdaki servet ve iktidar sahiplerine karşı yöneltilmiştir. Onlara göre Cüneyd'in tavsiyesi mutlaklıktır. Ruveym, yönetimin kendisini kadı olarak atamasını kabul ettiğinde Cüneyd güçlü bir öfkeyi dışa vurdu: “Eğer dünya sevgisini kalbinde yirmi yıldır gizleyen bir adam görmek istiyorsanız şu adama bakın!”⁴² Benzer bir şekilde dostu Amr b. Osman el-Mekkî⁴³ (ö. 291/903-4) benzer bir görev başladığında Cüneyd onu kendisinden ayırdı.⁴⁴ Cüneyd yönetime ya da siyâsete dâhil olmayı sevmiyordu. Bu durum muhtemelen Cüneyd'in Hallâc'dan (ö. 309/921) hoşlanmaması ve onu kınamasının⁴⁵ sebeplerinden biri olmalıdır.

32 Cüneyd'in arkadaşı ve müridi olan Ebû Muhammed Ruveym b. Ahmed (ö. 303/915), Bağdat'ın ileri gelen sûfilerinden biriydi. Zâhirî fıkıh âlimlerinden olup, mahkemede kadılık yapmıştır. bkz. Kuşeyrî, *Risâle*, 127; Câmî, *Nefahât*, 86-98.

33 Kuşeyrî, *Risâle*, 295.

34 Ebû Nuaym, *Hilyetü'l-Evliyâ*, I: 27.

35 Abdel-Kader, age. 50.

36 age. 49.

37 Attâr, *Tezkiretü'l-Evliyâ*, II: 10.

38 Sülemî, *Tabakâtu's-Sûfiyye*, 144.

39 Sübkî, *Tabakâtu's-Şâfi'iyye*, II: 36.

40 Sübkî, age. II: 28.

41 Kuşeyrî, *Risâle*, 226.

42 Ebû Nuaym, *Hilye*, 10: 268.

43 Amr b. Osman el-Mekkî (ö. 291/903-4), Kuşeyrî tarafından “usûlde ve tarikatte sûfiyye tâifesinin önderi” olarak tanımlanır. Hallâc'ın ilk üstadı Amr b. Osman'dır. Ancak Hallâc yeni fikirlerini öğretmeye başlayınca Osman ona düşman olmuştur. bkz. Kuşeyrî, *Risâle*, 636; İbn Kesîr, *el-Bidâye*, XI: 135.

44 İbn İmâd, *Şezerât*, V: 225.

45 Cüneyd'in Hallâc'a karşı çıkışı ile ilgili farklı gerekçeler ileri sürülmektedir. Hucvîrî'nin dediğine göre Hallâc Osman'dan ayrıldıktan sonra Cüneyd'in as-

Cüneyd, dünya hakkında oldukça karamsar bir görüşe sahiptir: O dünyayı mutlak mânâda çürümüş ve bütünüyle yozlaşmış sayar. Dünyadan çekilme dışında herhangi bir güvenli durum göremez. “Bu dünyada bana ne olursa olsun kötü değildir. Çünkü bu dünya benim doğruya olan inancıma göre, ıstırap, sıkıntı, zorluk ve acı çekme yurdu. Dünyanın bütünüyle kötü olduğuna inanıyorum. Öyleyse dünyanın bütün bu menfûr şeyleri üzerime yağdırmasının gerekliliği beklenmedik bir durum değildir.”⁴⁶

Öte yandan Cüneyd, toplumdaki kaçmayı tavsiye etmedi ya da şeriatin emrettiği değişmez sosyal görevleri yok saymaya müsâmaha göstermedi. Bir sûfi, münzevî (rahip) olamaz; o her türlü insanla birlikte yaşamak zorundadır; o ne yoksuldan kaçabilir, ne de zengine göz dikebilir.⁴⁷ O, hilm sahibi ve tahammülkâr olmalıdır.⁴⁸ Kimseye zarar vermemesi gerekir ve herkese karşı âlicenâp olmalıdır.⁴⁹ Cüneyd der ki: “İyi ya da kötü herkesin kendisini ayaklarıyla çiğneyip geçtiği toprak gibi; herkesi sıcağın koruyan bulut gibi; hoşlansın ya da hoşlanmasın her beldeyi sulayan yağmur gibi olmadıkça bir kimse gerçek ârif olamaz.”⁵⁰ Yine Cüneyd demiştir ki: “Allah’ın vahdâniyetinin gerçek şahidi şu kimselerdir ki, dünyada sanki hiç

yaşamıyormuş gibi yaşarlar. Dünyadan hiç el etek çekmemiş gibi el etek çekerler. Bedenleriyle eşyâya yerleşirler ancak kalplerinin derinliklerinde onlardan uzaktırlar.”⁵¹

Cüneyd evliydi ancak evliliği ruhun tekâmülü önünde bir engel olarak kabul etmekteydi. Cüneyd şöyle diyordu: “Evli ve rivâyet ilimleriyle meşgul olan sûfi işe yaramazın biridir.”⁵² Sâdik bir hanım hizmetkâr⁵³ Cüneyd’e ve daha sonra da onun iki arkadaşı olan Nûrî⁵⁴ (ö. 295/907) ve Ebû Hamza’ya⁵⁵ (ö. 269/882) bakmıştır. Kendisine bir câriye sunulmuş, o bunu kabul etmeyip bir arkadaşına hediye etmiştir.⁵⁶ Cüneyd’in tarîkati insanın tabii dürtülerinin nefyedilmesi üzerine kurulmuştur. Bu durum onun “beşerî vasıfları silme”⁵⁷ çağrısının bir parçasıdır.

Tarîkatin üçüncü prensibi ise ibâdete ve Allah’ı zikretmeye yoğun konsantrasyondur. Cüneyd’in, çarşıdaki dükkanında her gün üç yüz rekat namaz kıldığı ve otuz bin tesbîh çektiği nakledilmiştir.⁵⁸ Evde ise her gece dört yüz rekat namaz kılardı.⁵⁹ Haram olan günler ya da misafir kabul ettiği zamanlar hâric bütün bir yıl oruçluymuştu. Dostlarla yemenin oruç tutmaktan daha aşağı olmadığını söyleyerek misafirlerle yemek yemeyi de tercih ederdi.⁶⁰

hâbi arasına girmek ister. Ancak Cüneyd onu “Ben delileri aşâbıma dâhil etmiyorum. Çünkü sohbet sahvi iktizâ eder.” diyerek geri çevirir (*Keşfu'l-Mahcûb*, 235). Hallâc’ın oğlu Ahmed ise babasının bazı konular hakkında fikir sormak için Cüneyd’e gittiğini nakleder. Ancak Cüneyd Hallâc’ı reddetmiş ve onu kendisinden bir şeyler öğrenmek değil kendisini imtihan etmeye kalkışmakla suçlamıştır. (*Bağdâdi, Târihu Bağdâd*, VII: 112). *Ahbârü'l-Hallâc*’ın (ed. Massignon ve Paul Kraus, Paris, 1936, 38) yazarının naklettiğine göre de Hallâc, Cüneyd’le tartışır. Tartışma Cüneyd’in “Sözlerinde hiçbir mânâ göremiyorum. Kanınla kim bilir hangi tahtayı ıslatacaksın!” sözleriyle son bulur. Cüneyd’in siyasete ve idareye müdahil olma konusundaki genel tavrı ve Hallâc’ın siyasi imaları olan hareketlerle bağlantısı ve sempatisi öne sürdüklerimizin dayanağıdır.

46 Sübkî, *Tabakât*, II: 30.
47 Kuşeyrî, *Risâle*, 476.
48 age. 343.
49 age. 474.
50 age. 606.

51 Serrâc, *el-Luma*’, 422.

52 Attâr, *Tezkiretü'l-Evliyâ*, II: 22.

53 Abdel-Kader, age. 50.

54 Ebu'l-Huseyn Ahmed b. Muhammed en-Nûrî (ö. 295/987) Bağdat’ta doğdu ve yetişti. Bununla beraber ataları Horasan’a dayanır. Kendisine vecdî deneyimler ve uzun süreli trans hâlleri atfedilir. Şiirleri vardır ve alegorik ifadeler kullanmış olup *şathiye*’ye düşkündür. Bununla beraber Cüneyd kendisine karşı dostane ifadelerle niteler ve ona saygı duyar. bkz. Hucvîrî, *Keşfu'l-Mahcûb*, trc. Nicholson, (Londra, 1926), 189.

55 Ebû Hamza (ö. 269/892) Cüneyd’in bir diğer sermest dostudur. Cuma günü bazı tasavvufî konular hakkında konuşurken vecde gelmiş ve koltuğundan düşüp vefât etmiştir. bkz. Kuşeyrî, *Risâle*, 150.

56 Abdel-Kader, age. 50.

57 Kuşeyrî, age. 171.

58 Sübkî, *Tabakât*, II: 28.

59 ay.

60 Attâr, *Tezkire*, II: 10.

Oruç tutmayı tarîkatin yarısı olarak kabul ediyordu.⁶¹ Bu uygulamaları hayatının sonuna dek sürdürdü. Ölüm geldiğinde (297/910) Cüneyd, uzun uzun yere secde etmekle meşguldü. Onu bu durumdayken gören Cerîrî “Efendim çok büyük bir mertebeye eriştiniz ama yine de bu saatte kendinizi hâlâ çok hırpalıyorsunuz. Bir müddet dinlenseniz!” dedi. Cüneyd “Ona şu andakinden daha fazla ona ihtiyaç duymadım.” cevabını verdi ve son nefesini verene dek de bunu devam ettirdi.⁶² Cüneyd’e göre hiçbir sûfi şerîati izlemeye ihtiyaç duymaktan dışarı çıkamaz. Adamın biri ona bazı ârif-i billahların ibâdet ve sâlih amelleri terk ettikleri bir mertebeye ulaştıklarını söyledi. Cüneyd sert bir şekilde buna tepki gösterdi:

Bu adamlar teklifi düşürmekten bahsediyorlar. Bu kesinlikle büyük bir günahdır. Onlar hırsızlardan ve zinâkârlardan bile daha kötüdürler. Gerçek ârifler Allah’tan gelen emirleri kabul ederler ve yine O’na mutmain olarak dönerler. Eğer bin yıl yaşayacak olsaydım beni onları yapmaktan alıkoyacak bir engelle karşı karşıya kalmadıkça en küçük bir ameli yapmayı dahi terk etmezdim.⁶³

Yine bir gün Cüneyd, câmideki cemaatle kılınan farz namazların iftîta tekbrini yirmi yıldır hiç kaçırmadığını söylemiştir.⁶⁴

Sûfi kesinlikle ibâdetleri çoğaltır; ancak o, ibâdetleri daha iyi yapmaya daha fazla özen gösterir. Hz. Ali’nin soyundan gelen biri hac yolu üzerinde Cüneyd’i ziyaret eder. Cüneyd ona “Ey Seyyid, ceddinin iki kılıcı vardı. Biriyle küffâr ile cihâd ederdi, diğeriyle ise kendi nefsiyle savaşırdı. Sen onun oğlusun, bu iki şeyden hangisini yapıyorsun?” diye sordu. Bunu işiten Seyyid gözyaşlarına boğuldu ve “Efendim benim haccım buradadır. Lütfen bana Allah’a giden yolu gösterin!” dedi. Cüneyd “Senin kalbin Allah’ın muhterem evidir. Öyleyse gücün yettiği sürece Allah’ın evine her-

hangi bir şeyin girmesine müsaade etme, bu yeterlidir!” cevabını verdi.⁶⁵

Tarîkatin dördüncü prensibi ise ihlâstır. Sûfi her ne yaparsa yapsın bunu Allah için yapmalıdır. Bunun anlamı “sûfi ibâdetini, hayr u hasenâtını ve zikrini Allah rızâsı için yapmalı, başka birinin rızâsı ya da kendi saâdetini dikkate alarak yapmamalıdır” demektir. Cüneyd şöyle der: “İhlâs, bir kişinin yaptığı bütün şeylerde Allah’ın dışında hiçbir şeyi arzulamamasıdır.”⁶⁶ Başka bir yerde ise şöyle der: “İhlâs, mahlûkâtı kendinle Allah arasındaki ilişkidenden uzak tutma; kendini de (bu uzak tutulan) mahlûkât arasında görmektir.”⁶⁷ Burada şu noktaya işaret edilmelidir ki, biz, Cüneyd’den önce Râbia el-Adeviyye⁶⁸ (ö. 185/801) veya Bâyezîd el-Bestâmî⁶⁹ (ö. 261/875) görebildiğimiz gibi, Cüneyd’de de, onun her zaman Allah rızâsını kazanma ile uhrevî saâdet peşinde koşma arasın-

65 age. II: 21.

66 Kelâbâzî, *et-Taarruf*, 118.

67 Serrâc, *el-Luma*, 290.

68 Bu, Râbi’atü’l-Adeviyye’nin (ö. 185/801) fenâ hâlinde çıkmış gibi görünen sözlerinde çok yaygın bir temadır. Râbi’a’nın “Cenneti ateşe vereceğim ve cehennemim üstüne de su dökceğim. Tâ ki, Allah yolunun yolcuları üzerinden bu iki perde kalksın da gaye kesinleşsinsin. Böylece Allah’ın kulları herhangi bir umut ya da korku olmaksızın O’nu müşâhede edebilsinler.” sözü bunun örneklerinden biridir. bkz. Margaret Smith, *Readings From the Mystics of Islam*, (London Luzac & Co., 1972), 10-11. Dr. Smith ayrıca Râbi’a’yı *Rabi’a, The Mystic, and Her Fellow Saints in Islam*, isimli eserinde de çalışmıştır. bkz. Margaret Smith, *Rabi’a, The Mystic, and Her Fellow Saints in Islam*, (Amsterdam: Philo Press, 1928, yeniden basımı, 1974).

69 Ebû Yezîd b. Tayfûr b. İsâ el-Bistâmî tasavvufun kurucu isimlerinden biridir. İran’ın Bistam kasabasıdır. Vecd deneyimleri ve şatahâtı dolayısıyla şöhret bulmuştur. Bâyezîd’in cennet nimetlerine karşı tutumu şu sözlerinde net olarak görülmektedir: “Ben nice nimetlerle imtihan edildim. Önce dünya nimetlerine mazhar oldum, sonra onlardan yüz çevirdim, sonra âhiret nimetlerine mazhar oldum. Başlangıçta onlara yöneldim ama (Allah) onların bir aldatmaca (hud’a) oldukları konusunda beni uyardı, ben de onlardan yüz çevirdim. Benim onlardan hoşlanmadığım ortaya çıkınca -çünkü onlar yaradılışın bir parçasıydılar- Mevlâ beni ilâhî nimetlerle (el-atâu’l-ilâhiyye) nimetlendirdi.” bkz. Sehlegî, *Kitâbu’n-Nûr min Kelimâti Ebî Tayfûr*, 153.

61 Hucvirî, *Keşfü’l-Mahcûb*, 413.

62 Serrâc, *el-Luma*, 281.

63 Ebû Nuaym, *Hilye*, 10: 278; Kuşeyrî, age. 106.

64 Attâr, age. II: 9.

da bir çelişki bulunduğunu düşündüğüne dair bir açıklamasına rastlamamaktayız.

Fakat bu, ihlâsın yalnızca bir veçhesidir. Diğer veçhesi ise sûfinin, her ne yaparsa yapsın bütün bunların kendisinin çabası sonucu değil yalnızca Allah'ın lutfu sayesinde olduğunu fark etmesi gerektiğine ilişkindir. “İhlâs, yaptığın şeyde kendini görmeye engel olman ve ondan gâib olmandır.”⁷⁰ Cüneyd aynı noktayı değişik açılardan açıklar: “Zarâfet, her kötü huydan sakınmak, her güzel huyu kullanmak, Allah için amel etmen sonra da bunun senin işin olduğunu düşünmemendir.”⁷¹ Ya da “Fakr, kendine nazar etmeyi unutman ve eşyayı kendi irâdene bağlamayı kesmendir.”⁷²

İhlâslı ibâdet ve kendini nâfi (fenâyâ dayalı) teslimiyet muhabbetullahı giden yolu hazırlar ki, bu tasavvuf yolunun beşinci prensibidir. Mekke'de kudemâ-yı sûfiyyenin bir toplantısında Cüneyd'e aşkın tanımı soruldu. Sözlerine başladığında gözlerinden yaşlar süzüldü ve şunları söyledi:

Muhib, kendisinden geçmiş bir kuldur. Sürekli Rabbini anar. Ona karşı yükümlülükleri edâ etmekle meşguldür. Kalbiyle O'na nâzır- dır. Kalbi O'nun hüviyyetinin nûru tarafından yakılmıştır. Onun aşkının kadehinden saf bir yudum içmiştir. el-Cebbâr olan Rabbi ona gaybının perdesini aralamıştır. Eğer konuşacak olsa bu Allah'tandır. Eğer nutkedecek olsa bu, Allah iledir. Eğer hareket etse bu, Allah'ın emriyledir. Eğer sâkin olsa bu yine Allah iledir.

Bunun üzerine yanında bulunan diğer şeyhler gözyaşlarına boğuldular ve “Bundan daha fazla söze gerek yoktur! Allah sana hayırlar versin ey âriflerin tâcî!” dediler.⁷³

Muhabbet, kendini nâfi teslimiyet ve ihlâslı ibâdetten daha fazla bir şeydir. Cüneyd der ki: “Muhabbet, derinlemesine nüfûz eden bir bağlanma

duygusudur.”⁷⁴ Sûfinin muhabbetinin nesnesi öncelikle zât-ı ilâhîdir. Ancak kendisi ve dostlarını da hesaba katarak Cüneyd, Allah'ın sûfi üzerine yüklediği sorumlulukları bu muhabbetin yönün- gesinden çıkarmamaya dikkat eder. Cüneyd der ki: “Muhabbet, kalbin meylidir. Yani bu, kalbin Allah'a ve tekellüfsüz olarak Allah için olana meyletmesidir.”⁷⁵ Bir başka vesîle ile de şöyle der: “Muhabbetin hakîkati, Allah'ın kulu için sevdiği şeyi sevmen ve kulu için nefret ettiği şeyden de nefret etmendir.”⁷⁶

“Allah'ta, Allah için, Allah ile beraber yaşama” durumu ise Cüneyd'in bir başka yerde *insanın sıfatlarının Allah'ın sıfatlarıyla yer değiştirmesi* durumu için verdiği örnektir. Kendi bulunduğu noktayı bir kudsî hadisle pekiştirir: “Kul Bana Ben kendisini sevinceye değin nâfilelerle yaklaşır. Ben onu sevdiğimde ise onun gören gözü; işiten kulağı; tutan eli olurum.”⁷⁷

Bu kudsî hadis ilk elden şu anlama gelmektedir: Allah'ın kulu öyle bir mertebeye ulaşır ki, orda onun eşyaya bakışı, seçimi, yapıp etmesi ve Allah ile arasındaki ayrılık ortadan kalkar. Artık kul, eşyayı, Allah'ın onu görmesini sevdiği gibi görür; seçmesini sevdiği gibi seçer; yapmasını istediği gibi yapar. Diğer bir ifâdeyle kulun idrâki, irâdesi ve ameli Allah'ın idrâki, irâdesi ve ameli ile yer değiştirir. İkinci olarak bu hadis, bazen Allah'ın kuluna, normal zamanda kul tarafından kullanılmayan özel bir güçle idrâk, karar verme ve amel etme yetkisi verdiği ve böylece kul, gördüğünde, işittiğinde, irâde ettiğinde ya da amel ettiğinde, sanki bunu yapanın kul değil kulun içinden amel edenin Allah olduğu anlamına da gelir. Hadisin normalde tercümesi ise işte budur.

Fakat Cüneyd ve diğer sûfiler bu hadisi daha değişik açıdan yorumlarlar. Onlara göre bir sûfi ne zaman bir şeyi murâd etse ya da yapsa, bu şey ister olağan ister olağanüstü bir şey olsun, kendi-

70 Serrâc, *el-Luma'*, 289.

71 age. 296.

72 Hucvîrî, *Keşfu'l-Mahcûb*, 154.

73 Kuşeyrî, *Risâle*, 623.

74 Kuşeyrî, age. 617; Kelâbâzî, *Taarruf*, 130.

75 Kelâbâzî, age. 130.

76 Sülemî, *Tabakâtü's-Sûfiyye*, 149.

77 Buhârî, “Rikâk”, 38.

sinde bu şeyi irâde edenin ya da yapanın kendisi değil fakat Allah olduğunu müşâhede eder. Bu idrâk (ru'yet) muhtemelen iki yolla anlaşılabilir. Bunların ilki, bir kimse ne zaman bir seçim yapsa ve sâlih bir amel işlese, bu şahsın bu iş veya istekteki payının, Allah'ın o işteki payına göre oldukça önemsiz olduğunu bilmesidir. Bu algı o kadar güçlenir ki, sonuçta sûfi kendi payını unuttur ve kendi fiilinde yalnızca Allah'ın elini görür. Cüneyd'in "Ağırbaşlı olmak senin Allah için amel etmen ve daha sonra amel edenin kendin olmadığını müşâhede etmendir."⁷⁸ sözü daha önce söylediklerimize ek olarak bu duruma da işâret etmektedir. Kudsî hadisin bu yorumu hadis ulemâsının bu hadisten anladığıyla çelişik değildir. Bu ru'yetin ikinci anlamı ise sûfinin hiçbir şekilde herhangi bir güce sahip olmaması ve görüntüde sûfinin murâdı ya da yapıp ettiği şeyin hakîkate Allah tarafından murâd edildiği ve yapıldığıdır. Sûfi, irâde ve kudretten yoksun boş bir cesetten daha fazlası değildir; kendi kendine hareket etmez; onu hareket ettiren Allah'tır. Bu anlayış tasavvufi terminolojide daha sonra tevhîd-i fi'li ya da fiilin birliği olarak bilinir. Başlangıçta o, yalnızca mistik bir deneyim durumudur; daha sonra eşyânın tabîati ile ilgili bir inanç hâline gelmiş, bir doktrin olmuştur. Cüneyd'in yazılarında çok açık anlatımlar vardır ki, bunlar Cüneyd'in gerçekte bu doktrini kabul ettiğini göstermektedir. Meselâ:

Tevhîd, yakîndir. ...Tevhîd, eşyanın harekâtı ve sekenâtının başka hiçbir şeyin ortaklığı olmaksızın yalnızca Allah'ın fiili olduğunu bilmendir. Bunu yaptığında Allah'ın tevhîdini hakîkate tasdik etmiş olursun.⁷⁹ İşte bu, Allah'ı kendi ef'âlinde tasdik etmendir; aslında hiçbir şeyin kendi fiilinde bir yapma gücü yoktur. Yakîn, tevhîdin adıdır; yakîn kâmil olduğunda tevhîd de saflaşır.⁸⁰

Kendisine sorulan bir soruya Cüneyd'in verdiği aşağıdaki cevap da bir diğer örnektir:

78 Serrâc, *el-Luma'*, 296.

79 Kuşeyrî, age. 36.

80 Ebû Nuaym, *Hilye*, X: 256.

Soru: "Bir kişinin yaptığı şey onun kendi fiili midir?"

Cevap: "Hayır, o Allah'ın sendeki fiilidir ve Allah'ın onu senin için yapmış olması nedeniyle şükretmen gerekir."⁸¹

Tasavvuf yolunun bir sonraki önemli prensibi ise murâkabedir. "Allah'a giden yol nedir?" Bu soruya cevap veren Cüneyd bu yoldaki adımları tasvir eder: "Günâhta ısrarı bertaraf eden tevbe; faydasız istekleri yok eden korku; seni doğruluk yolunda tutan umut ve Allah'ı murâkabedir ki bu, kalbe diğer düşüncelerin girişine izin vermez."⁸² Başka bir vesîle ile de murâkabenin önemine şöyle vurgu yapar: "En hayırlı ve en şerefli celse tevhîd sâhasındaki bir murâkabedir."⁸³ Murâkabe, hakîkati izhâr eder ve tevhîdin sırlarını ortaya çıkarır. Tasavvufi bilgiyi elde etmek isteyen kimse hakkında kendisine sorulduğunda Cüneyd evindeki merdivene işâret ederek şöyle cevap verdi: "Ben bu bilgiyi otuz yıl şu merdivenin altında Allah'ın huzurunda oturarak elde ettim."⁸⁴

Mistik Tecrübe

Murâkabe fenâyı üretir. Her ne kadar fenâ sûfinin mânevî gelişimi içerisinde cüz'î bir aşama olsa da muhtemelen fenâ terimi, sûfinin gelişiminin şimdiye değin tasvîr ettiğimiz çeşitli aşamalarını karakterize etme görevini üstlenir. Bu durum daha önce gördüğümüz üzere bu aşamaların hakîkate fenânın aşamaları olmasından ileri gelir. Bu geniş algıda fenânın kullanımıyla Cüneyd çeşitli aşamaları aşağıdaki şekilde özetler:

Fenânın üç mertebesi vardır: İlki sıfatlar, ah-lâk ve tabiatın ötesine geçmektir. Bunu mü-kellefiyetlerini yerine getirmekle, mücâhede yapmakla ve nefse muhâlefetle ve onu hoşlanmadığı şeyleri yapmaya zorlamakla onun arzularını nefyederek elde edersin.

81 Ebû Nuaym, age. X: 268.

82 Sübkî, age. 30.

83 Kuşeyrî, age. 47-48.

84 Bağdâdî, *Târîhu Bağdâd*, VIII: 245.

Fenânın ikinci mertebesi, Allah'ın emrine itaatte bulunuyor olmanın dolayısıyla bir haz ve mutluluk düşüncesi içinde olmaktan çekilmendir. Bu aşamayı Allah'ın emirlerine yalnızca O'nun için uyduğunda elde edersin.

Fenânın üçüncü derecesi ise Allah'ın seni müşâhedesinin bunaltıcı yoğunluğu sebebiyle senin vecd halinde olmanın bilincini sonlandırmandır. Bu mertebede hem yaşar hem ölürsün; kendinden öldüğün ve Allah ile yaşamaya başladığın için hakîkate yaşamaktasındır. Resmin varlığını devam ettirir ancak ismin ortadan kalkar.⁸⁵

Bu mertebelerden ilk ikisi üzerine yorum yapmaya gerek yoktur; okurun kendisi önceki sayfalarda bunlardan haberdar olmuştur. Bu nedenle biz kendimizi yalnızca terimin teknik anlamı içinde fenâyı oluşturan üçüncü mertebeye sınırlayacağız. Cüneyd'in açıklık getirdiği ilk şey, fenânın olağanüstü deneyiminin aslında Allah'ın bütünüyle kendi tasarrufunda gerçekleştirdiği bir şehâdet (tanıklık) meselesi olduğudur. Sûfi buna erişemez; fenâ kendisine bahşedilir. İkinci nokta ise fenâ deneyiminde sūfinin kendisinin müstakil bir varlık olduğu yanlış algısının ortadan kalkması ve kendisinin bütünüyle Hakk'ın varlığıyla var olduğu gerçeğinin farkına varmasıyla sūfi hakîkî hayata katılmasıdır. Üçüncü olarak ise fenâ deneyimi sūfinin müşahhas varlığını (resm) ortadan kaldırmaz; bilakis ilâhî bir kökenden geldiğinin farkına vardırarak onu daha da güçlendirir.

Cüneyd, fenâ tecrübesinin çeşitli karakteristik özelliklerine de işaret eder. İlk özellik, fenânın hissi bir deneyim olmasıdır. Cüneyd şöyle der: "Allah'ın birliğinin bilgisi, Allah'ın müşâhedesinden farklıdır; Allah'ı müşâhede ise Allah'ı bilmekten bütünüyle farklıdır."⁸⁶ İkincisi, fenânın zamanüstü bir durumda gerçekleşen bir tecrübe olmasıdır. "Tevhîd, zamânî rûsûm darlığından sermediyyet fenâsı genişliğine çıkıştır."⁸⁷ Üçüncüsü, fenânın

sūfinin, içinde kendi benliğine ait bilincini ve etrafındaki eşyayı kaybettiği Allah ile cem' deneyimi olmasıdır. "Vecddeki kurbiyet, Hakk ile cem' olmaktır."⁸⁸ ve "Tevhîd, içinde benlik bilincinin yittiği ve eşyâya ait bilginin ortadan kalktığı ve Hakk'ın ezelde nasılsa o hâlde tecelli ettiği bir durumdur."⁸⁹ Fenâ tecrübesinin en üst mertebesinde ise kendini unutma bilinci bile ortadan kalkar. Bu mertebede fenâ artık tam olur.⁹⁰ Bir kişi kendisinin yok olduğunu bile fark etmeyecek olduğunda bütünüyle Allah ile yaşar.⁹¹

Fenâ, hayat-ı hakîkiye bir iştiraktır. Fakat fenâ, sūfi tecrübenin zirvesi ya da en yüce hayat-ı hakîkî değildir. Bu durum Cüneyd'in Bâyezîd el-Bestâmî'nin tasavvufî tecrübesi hakkındaki yorumunda netleşir. Cüneyd bunu "Bâyezîd'in tecrübesi hakkında nakledilenler göstermektedir ki, Bâyezîd aynu'l-cem' makamına ulaşmıştır."⁹² ifadesiyle kayda geçer ve "Bâyezîd hâlinin yüceliği ve işâretinin yüksekliğine rağmen bidâyet hâlinde çıkamamıştır. Ondan kemâl ve nihâyete delâlet eden hiçbir söz işitmedim."⁹³ yorumunu yapar.

Bâyezîd'in nihâi tecrübesine dair bu hüküm (önceki bölümde de gösterdiğimiz üzere)⁹⁴ doğru değildir. Bu hüküm Bâyezîd'in tecrübesine dair Cüneyd'in ulaşabildiği eksik aktarımlara dayalıdır. Fakat bu yorum, Cüneyd'in aynu'l-cem' ya da fenâ deneyimini sūfinin mânevî yolculuğunda nihâi sona ulaşabilmek için geçmek zorunda olduğu bir aşama olarak kabul ettiğini çok açık bir şekilde göstermektedir.

Tasavvufî tecrübenin son aşaması Bâyezîd'in fark ba'de'l-cem'⁹⁵ olarak tasvîr ettiği ya da Kuşeyrî'nin

85 Abdülkâdir, *Resâilu Cüneyd*, 55.

86 Kuşeyrî, age. 226.

87 Serrâc, age. 49.

88 age. 284.

89 Kuşeyrî, *Risâle*, 583.

90 Serrâc, age. 49.

91 age. 285.

92 Serrâc, age. 450.

93 Serrâc, age. 479.

94 Bkz. kendi makalem "Abu Yazid's Description of Mystical Experience", *Hamdard İslamicus*, Yaz 1983.

95 Sehlegî, *en-Nûr min Kelimâti Ebî Tayfûr*, 101, 106.

fark-ı sâni⁹⁶ dediği şeydir. Cüneyd bu birlik durumuna aşağıdaki dizelerde şöyle işâret eder:

*Sen benliğimin derinliklerine nüfûz ettin
Dilim senle ittisâl kurdu
Bazı duyularda bir, bazılarında farklı olduk senle
Senin ihtişamının bilinci bana kendimi unuttur-
duysa eğer
Vecd seni kalbime yaklaştırmıştır*⁹⁷

Aşağıdaki alıntıda Cüneyd nisbeten daha zor bir dille “cem‘ ve fark” makamlarını tasvîr eder:

İmdi, sûfî mevcûd mefkûd ve mefkûd mevcûddur: Olmadığı yerde olmuş, olduğu yerde ise olmamıştır. Sonra ise olduğu yerde olmamanın ardından olmuştur. Bu nedenle o, o olmayan odur. Dolayısıyla o, mefkûd mevcûd olduktan sonraki mevcûd mevcûddur. Zirâ o, galebe sarhoşluğundan (sekr) ayıklık (sahv) beyânına çıkmıştır. Eserlerinin bekâsı vâsıtasıyla kendi sıfatlarını idrâk etmesi ve fiiline uyulması ve eşyâyî menzillerine inzâl etmesi ve mevzilerine vazetmesi için fenâdan kendisine nâsîp olan son noktaya ulaşmasından sonra kendisine müşâhede (duyularıyla algılama durumu) geri verilir.⁹⁸

Cüneyd, ‘aynu’l-cem‘ mertebesi ile cem‘ ve fark mertebesi arasındaki farkı tasvîr eder. Buna göre ‘aynu’l-cem‘ mertebesi vecd ve sekr mertebesi iken cem‘ ve fark mertebesi sahv ve ayıklık mertebesidir. Cüneyd der ki: “Vecd, kendisiyle mutlu olanların hoşuna gider. Fakat müşâhede ortaya çıktığında vecd kaybolur.”⁹⁹ Kuşeyrî de üstâdı Ebû Ali ed-Dakkâk’ın (ö. 410/1010) sözleriyle aynı noktaya dikkat çeker: “Kişi vecdden yükseldiği vakit Hakk’a erer. Kişi ancak kendi insanîyetini tamamen sildiğinde Hakk’ı tahakkuk ettirir. Çünkü hakîkat egemen olduğunda insâniyet varlığını sürdürmez.”¹⁰⁰ Cüneyd de şu sözlerinde ben-

zer durumu ortaya koyar: “Vücûd vecdin sonlanmasıdır.”¹⁰¹ İkinci olarak ‘aynu’l-cem‘ tecrübesi “ızdırâb, kopuş, hiddet, öfke ve şath”¹⁰² tarafından tamamlanır. Öte yandan ‘cem‘ ve fark’ tecrübesi ise bütünüyle kişinin duyu ve aklının sahiplenilmesidir (temkîn).¹⁰³

Cüneyd “Kişi, hâller ve makamları geride bırakmadıkça gerçek mârifete ve tevhîd-ı sırfa eremez.”¹⁰⁴ sözüyle ‘aynu’l-cem‘ tecrübesine eşlik eden hâllere de gönderme yapar. Üçüncü olarak ‘aynu’l-cem‘ durumuna yerleşen mistiklere büyük iddialarda bulunma (da‘âvî) verilmişken cem‘ ve fark durumu alçak gönüllülük durumudur. Şathın ‘aynu’l-cem‘le ilişkili olması dolayısıyla bu durum zâten açıklamada imâ edilmiştir; şath, tanım gereği iddia içerir.¹⁰⁵ Diğer taraftan cem‘ ve fark hâli ise içinde huşû duygusu olan kimseye yakınlık getirir.¹⁰⁶

Tevhid

Tasavvuf edebiyatında da kullanıldığı üzere tevhid dört farklı şey anlamına gelir. Öncelikle tevhid, bir kimsenin Tanrı’nın birliği hakkındaki inancına işâret eder ve esasında Tanrı’nın doğası, Tanrı’nın insan ve âlemle ilişkisi gibi hususlardaki çeşitli nazariyelerden müteşekkildir. Bu nazariyeler, mü’minin avamdan ya da kelâmcı havastan olmasına göre değişkenlik arz edebilir. İkinci olarak tevhid, inançları ışığında kişinin zâhir ve bâtn hayatını disipline etmesi durumudur. Burada da yine

101 Attâr, *Tezkiretü’l-Evliyâ*, II: 25.

102 Serrâc, age. 488.

103 age. 488.

104 age. 436.

105 Ebû Nasr Serrâc şath kavramını “Şath, lisânın vecd hâlinde tercüme ettiği bir sözdür ki, iddiaya bitişik olarak kaynağından feyezân eder. Şöyle ki bu şathın sahibi başkasının durumunu ifade etmektedir ve kendisi korunmuştur.” Bkz. *el-Luma’*, 428. İbn Arabî ise şathı şu şekilde tanımlar: “Şath, kendisinde nefsin hazlarından bir pay ve iddia kokusu bulunan sözden ibarettir.” der ve ardından ekler: “Muhakkikler ve şeriat ehli olan kimselerde bu tür şeylerin bulunması nadirdir.” Bkz. İbn Arabî, *el-Fütühâtu’l-Mekkiyye*, (Beyrut: Dâru’s-Sâdır), b: 73, II: 133).

106 Serrâc, age. 97.

96 Kuşeyrî, age. 226.

97 age. 226-27.

98 Abdel-Kader, *Resâil*, 51-52.

99 Kelâbâzî, age. 134.

100 Kuşeyrî, age. 203.

kişiler arasında hayat alanlarıyla ilgili farklılıklar bulunabilir ki, bunlar disiplin koşuluna bağlıdır ve muhtemelen vurgu bunlar üzerinde yoğunlaşmıştır. Üçüncü olarak tevhid, mistik cem' ve ittihad tecrübelerine işaret eder. Bu tür tevhid ne bir inanç ne de bir disiplindir; o diğer sıradan duygusal tecrübelerden bir bakımdan farklılık arz eden duygusal bir tecrübedir. Daha önce de gördüğümüz üzere bu deneyimin çeşitli seviyeleri vardır. Bu tecrübenin ilk seviyesinde mistik kendisinin Allah ile ittihad ya da birliğin şuuruna erer; bunun akabinde yer alan üst seviyede ise mistik artık kendisinin ve Allah ile ittihadının farkında olmaz; yalnızca saf birliğin şuurundadır. Bu cihetten tevhid, yukarıda tasvir olunan fenâ tecrübesi için diğer bir isimdir. Tevhid tecrübesinin son seviyesinde ise mistik kendisinin Allah'tan farklı olduğu şuurunu tekrar kazanır ki, bu aslında cem'deki fark ya da ittihaddaki ayrılıktır. Bizim çağımızın akademik tartışmalarında genellikle birlik tecrübesi diye adlandırılan durum çoğunlukla bu tecrübenin ikinci seviyesindeki tevhid tecrübesine yani Cüneyd'in tevhid-i sırf dediği tecrübeye işaret eder. Dördüncü olarak tevhid, tevhid tecrübesinden neş'et eden bir hakikat anlayışına da işaret eder. Bu sūfinin mistik tecrübenin ışığına bağlı bir şekilde tesis ettiği üzere aşkın bir idrâk (müşâhede) ve inancın bileşimi, hakikatin felsefi bir yapılandırılması, sonsuz olanla ilişkidir. Bu yönüyle tevhid Cüneyd öncesi sūfilerde yoktur. Bu anlayış Cüneyd'le başlar. O, tasavvuf yolunu tesis ettiği gibi tasavvuf doktrinini de başlatmıştır. Mârifet kavramı erken dönem tasavvuf literatüründe birçok anlama gelir; hakikatin akıl üstü bir bilgisi olma bakımından teknik anlamıyla mârifet ise nihâi cihette tevhidin diğer bir adıdır.

Kaynaklarımız Cüneyd'in tevhid olarak takdim ettiği çok sayıda açıklamayı kaydeder. Bunların bir kısmı inanca,¹⁰⁷ bir kısmı pratik disipline,¹⁰⁸ bir

kısmı ise mistik deneyime¹⁰⁹ işaret eder. Bu açıklamaların burada incelemeye değer bir tarafı yoktur. Biz daha ziyade Abdülkâdir tarafından neşredilen bir mektuptan, içinde Cüneyd'in tevhidin dört yolu arasını tefrik ettiği bir pasajı tartışmayı tercih edeceğiz. Şöyle naklediliyor:

Bil ki, halk arasında tevhid dört vecih üzere-
redir. Bu vecihlerden biri avâmın tevhididir.
Diğeri ilm-i zâhirle ehl-i hakâyık olanların
tevhididir. Son iki vecih ise ehl-i mârifet olan
havassın tevhididir. Avâmın tevhidine gelince
o, erbâb, endâd, ezdâd, eşkâl ve eşbâhın
olumsuzlanmasıyla (Allah'ın) vahdâniyeti(-
ni) ikrârdır. Fakat Allah'tan başkasına râğbet
(yönelme) ve rehbet (çekinme) muhâlefetini
barındırır. Yine de ikrârla birlikte ef'âlde
onun için tahkîkin hakîkati vardır.

İlm-i zâhir hakikatlerinin ehlinin tevhidine
gelince bu, zâhirde emrin ikâmesi ve yasaktan
da intihâyla birlikte erbâb, endâd, eşkâl ve
eşbâh ru'yetinin olumsuzlanmasıdır. Bu
durumda onların gözlerinden râğbet ve rehbet,
emel ve tamah istihrâc olmuştur. Dolayısıyla
ef'âlde tahkîkin hakikatinin ikâmesi ikrâr ile
tasdikîkin hakikatinin kıyâmından dolayıdır.

Havassın tevhidinin ilk vechine gelince, o
Allah'tan başkasına râğbet ve rehbet muhâle-
fetinin izâlesiyle zâhir ve bâtında emrin ikâ-
mesi ve bununla beraber (yukarıda sayılan)
bu şeylerin olumsuzlanmasıyla vahdâniyetin
ikrârıdır. Bu durumda dâvet ve icâbet şahidinin
kıyâmı Hak şahidinin onunla birlikte
kıyâmıyla muvâfakat gözlerinden istihrâc ol-
muştur.

Havassın tevhidinin ikinci vechi ise arada
üçüncü biri bulunmaksızın Allah önünde
kâim bir ceset olmaktır. Allah'ın tasarrufâtı

107 Meselâ: “*Tevhid*, Allah'ın kendi ezeliyyetinde tek olduğu ve O'nunla beraber hiçbir şeyin bulunmadığı, O'nun işini hiç kimsenin yapmadığını bilmen ve ikrar etmendir.” Bkz. Kuşeyri, *Risâle*, 31.

108 Meselâ: “*Tevhid* beş şeyden ibarettir: hudûsu ref’,

kıdemi ifrâd, ihvanı terk, vatanlardan ayrılış ve bilinen ya da bilinmeyen şeyleri unutuş.” Bkz. Kuşeyri, *Risâle*, 586.

109 Meselâ: “*Tevhid* zamansal belirlenimlerin darlığından çıkış ve sermedî fenânın genişliğine giriştir.” Bkz. Serrâc, *el-Luma*, 49.

tevhîdin denizlerinin engin sularında kudretinin ahkâmının mecrâsında Hakk'ın, kuldandan istediği şeyde kul için kâim olması dolayısıyla kulun duyu ve hareketinin gitmesi ve Hakk'ın kurbîyetinin hakikatinde Onun vahdâniyetinin hakikatleriyle nefisinden fânî olması ve Hakk'ın kendisine dâvetinden dolayı bu ceset üzere cereyân eder.

Bu husustaki bilgi ise kulun âhirinin evveline rücûdur; kul olmazdan önce nasılsa öyle olur, çünkü olmazdan önce kul o hâlde idi. Bunun kanıtı Allah'ın "*Rabbin, Adem* oğullarından, onların bellerinden zürriyetlerini almış, onları kendileri aleyhine şâhid tutmuş ve "Ben sizin Rabbiniz değil miyim?" demişti. Onlar da "Evet öylesin, şâhidiz!" dediler." (A'râf, 172) sözüdür.

O hâlde bu durumda var olan kimdir? O daha önce var değilken nasıl var olabilmektedir? Nâfiz kudret ve tam meşîetle cevap veren mukaddes, pâk ve tertemiz ruhlar dışında cevap veren oldu mu? Şimdi de önceden olduğu gibidir. Çünkü şu anda var olduğu durumdan önce öyleydi. İşte bu, vâhidin muvahhidinin tevhîdinin hakikatinin son noktasıdır: O, var olmayı sonlandırır.¹¹⁰

Cüneyd burada sıradan Müslüman'ın tevhîdini, ulemânın tevhîdini ve sûfîlerin tevhîdini tasvîr eder. Sıradan Müslüman gözle görülebilen tanrıların varlığını inkâr eder, fakat görünmez tanrılara hizmet etmekten kendisini kurtarmaz, çünkü o Allah'ın dışında başka güçlerden korkmaya ve onların lütuflarını ummaya devam etmektedir. Ulemâ, Allah'ın dışındaki diğer güçlerden korku ve ümit durumunun gerçek tek tanrı inancıyla zıt düştüğünü fark ettikleri için görünmez tanrıları da inkâr ederler. Fakat bununla beraber ulemâ tevhîdin zirvesine ermekten uzaktırlar. Çünkü onlar Allah'ın emirlerini sırf Allah için edâ etmezler. Bilakis korumak istedikleri bazı menfaatler ya da korunmak istedikleri bazı zararlar dolayısıyla yaparlar. Diğer bir deyişle onların Allah'a itaatleri basit olarak muhabbetullah için

değildir. Tevhîdin en yüce mertebesi Allah'ın ezelde seçmiş olduğu insanlara has kılınmıştır. Yalnızca onlar tevhîdin en yüce mertebesinin yolunu açan müşâhede-i cemâlullah tecrübesi ile nîmetlenebilirler. Bu derece menfaat gütmenin son izlerini siler ve sâlikin, Allah'ın murâdını yalnızca O'nun için izlemesine imkân tanır. Cüneyd, Allah'a kayıtsız ve benliksiz itaatin, Allah'ı müşâhede deneyimi olmaksızın gerçekleşmesinin imkânsız olduğunu iddia etmekte oldukça nettir, çünkü bu yalnızca tasavvuf yolunu izlemek vâsıtasıyla elde edilebilir olduğu için tevhîdin en üst mertebesine yalnızca sûfîler erişebilir. İşte bu, Cüneyd'in tasavvuf yolunu kanıtlamasıdır. Belki de şu not edilebilir ki, bu inanç sûfîlerin kısm-ı ekserîsi tarafından paylaşılmaktadır.

Hakk'ın müşâhede edilmesi deneyimindeki ilk mertebede sûfî kendi benliğinin şuurundadır, Allah'ın emirlerinin şuurundadır ve kendisinin emirlere karşı rızâ karşılığının da şuurundadır. Fakat bir sonraki mertebede sûfî Allah'a karşı öyle güçlü bir yakınlık duygusuna sahip olur ki, kendi benliğinin ya da Allah tarafından memur edilmiş olduğu ve bu memuriyete cevap verdiği bilincine son verir. Bütün bu şuur şekilleri ortadan kalkar ve Allah ve O'nun fiilleri tarafından yeri doldurulur. Artık sûfî Allah'ın kendisinden ne yapmasını arzu ediyor ise onu yapar, ancak bunu kendi öz fiili olarak görmez; bunun yerine kendisinden yapıp edenin Allah olduğunu görmeyi tercih eder. Kendisini kendi irâdesi veyâ hareketi bulunmayan boş bir kalıp durumuna getirir. Sûfî âdetâ tevhîd denizinin güçlü dalgalarının belirlediği üzere öteye beriye hareket eden bu denizdeki bir saman çöpü gibidir.

Cüneyd'in tevhîdin son menziline tasvîr etmek amacıyla seçtiği kelimeleri dikkatli bir şekilde not etmemiz gerekir. Bu durum itihâd/birlik'ten ziyâde kurb/yakınlık tecrübesidir; sûfî Allah ile en sıkı yakınlıkta durur, O'nunla bir olmaz. Sûfî ilâhî çağrı (dâvet) ve kendisinin cevâbının (isticâbe) kesinlikle şuurunda değildir, fakat bu, itihâd ya da vahdetin değil sûfinin güçlü yakınlık tecrübesinin etkisidir. Sûfî, kendisinin amel ettiğini değil

110 Abdel-Kader, *Resâil*, 55-56.

kendisinin içinden Allah'ın amel ettiğini algılar. Ortada yalnızca Allah'ın irâdesi ve O'nun fiilleri vardır. İşte bu durum en yüce hakîkattir ki, sûfi kendi tecrübesinin son menzilinde bunu tahakkuk ettirir.

Son tecrübe tek varlık (vahdetü'l-vücûd) tecrübesi değil bir tek fâil (vahdetü'l-fâ'il) tecrübesidir. Bu tecrübe varlığın çokluğunu değil fâillerin çokluğunu nefyeder ve varlığın tekliğini değil yapılan işin tekliğini ortaya çıkarır. Yukarıda alıntıladığımız pasajın son kısmı Cüneyd'in kendi tecrübesi ışığında insanın varlığının doğasını tespiti ve kendi görüşü için Kur'ân'dan destek arayışının bir çabasıdır. Cüneyd işe öncelikle Kur'ân'da insan ruhları ile Allah arasındaki kadim ahitleşme yani ruhlardan Allah'ın rubûbiyetine şahidlik etmelerinin istendiği ve onların da cân u gönülden bunu yerine getirdiklerini anlatan âyete referans vererek başlar. Cüneyd âyetten insan ruhlarının gerçek anlamda varlığa gelmezden önce bir tür varlığa sahip oldukları sonucunu çıkarır. Çünkü eğer ruhlar hiçbir anlamda var değil iseler, hiçbir şekilde muhâtap kılınamazlar ve şahid olmazlardı. Fakat bununla beraber ruhların Allah'ın varlığından ayrı bir varlıklarının bulunmadığı da eşit şekilde doğrudur, çünkü aksi durumda bu ruhların ezeliliği anlamına gelir ve ruhların yaratılmış oldukları hususundaki İslâmî inanışa karşı çıkış olur. Dolayısıyla ruhların var olmakla var olmamak arasında bir varlık durumuna sahip olmaları gerekir. Ruhlar bağımsız varlık sahibi olmak anlamında mevcut değildirler ve şu kadarı var ki, Allah ile mevcuttur. Allah ile bir oldukları gibi yine O'ndan ayrı şeylerdirler.

Bu, sûfinin kendi deneyiminin son mertebesinde tahakkuk ettiği var oluş tarzı ile benzerdir. Zîrâ Cüneyd'in de "var olmazdan önceki durumda nasıl ise öyle olma" dediği üzere sûfinin ideali gerçek anlamda varlığa gelmezden önceki varlık durumuna tekrar dönüştür. Böyle bir mertebenin övgüye değer ve sûfi için bir ideal teşkil etmeyi gerektirmesinin nedeni ise Rabbin, insan ruhları üzerindeki hükümlerinin kemâli ve ruhların

derhâl ve mutlak bir şekilde Allah'ın emrine itaat-kâr olmalarıdır. Cüneyd bu noktayı "Ezelî Mîsâk" hakkındaki risâlesinde tartışır. Şöyle yazar:

Onlar ki, Allah onları kendi katındaki ezeli kevninde yanında var kıldı. Ahadiyet binekleri katındaydı. Onları dâvet ettiğinde yine Allah'ın onlara bir fazlı ve keremi olarak onlar süratle O'na icâbet ettiler. Allah onları var kıldığında bununla onlardan kendisine icâbet etmiş, onlara kendisinden gelen dâveti tefhîm etmiş, kendi zâtını, onlar kendi katında ikâme kıldığı bir meşîetten başka bir şey değilken onlara tanıtmıştır.

Onları kendi irâdesiyle nakletmiş sonra da onları meşîetiyle halk olarak çıkardığı tohumlar kılmıştır. Onları Âdem'in (a.s.) sulbüne tevdi etmiştir. Bundan sonra azîz ve celîl olan Allah şöyle demiştir: "*Hani bir vakit Rabbin âdemoğullarından onların sırtlarından zürriyetlerini almış ve onları kendileri aleyhinde 'Ben sizin Rabbiniz değil miyim?' diyerek şahit tutmuştu.*" (Âraf, 172)¹¹¹ İşte böylece onlar kendilerine ait bir vücûdları olmaksızın Hakk'ın vâcidleri oldukları için, zikri yüce olsun Allah Teâlâ, yalnızca kendi varlığıyla mevcuttarken kendisinin onlarla muhatap olduğunu haber vermektedir. Zîrâ bu durumda Hak Hak'la birlikte, kendisinin dışında kimsenin bilmediği bir anlamda mevcûddur ve kendisi dışında kimse O'nu bulamaz. Dolayısıyla Allah vâcid, muhît ve onlar aleyhine şahittir. Onları yokluk durumlarında iken yaratmıştır.¹¹²

111 Âyetin tamamı şöyledir: *Hani Rabbin Âdemoğullarından, onların sırtlarından zürriyetlerini çıkarıp kendilerini nefslerine şahid tutmuş, "Ben sizin Rabbiniz değil miyim?" (demişti). Onlar da: "Evet, (Rabbimizsin), şahid olduk." demişlerdi. (İşte bu şahidlendirme kıyamet günü "Bizim bundan haberimiz yoktu" dememeniz içindi.*

112 Profesör R. C. Zachner bu cümleyi şu şekilde çevirmiştir: God addressed [the human souls] when they did not [yet] exist except in so far as he "existed" them [wujudi-hi la-hum]; for he was [eternally] "existing" [his] creation in a manner that was different from his "existing" individual souls (anfus), in a manner that

Onlar ki, ezelde ezel içindirler. Fenâ hâllerinde fânî ve bekâlarında bâkî mevcûdlardır. Onları Rabbânî sıfatları, ezeliyet eserleri ve dâimîlik/deymûmiyet âlemleri ihâta etmiştir. (...) Onların fenâlarını bekâlarında ve bekâlarını da fenâlarında tekmîl etmiştir. Hiç kimsenin ortak olamadığı yüce sıfatları ile dileği bakımından Allah'ın murâdı onlar üzerine cârî olduğunda emirler onları kuşatmıştır. İşte bu vücûd en tam vücûddur. O, en öncelikli, en yüce ve kahır, galebe ve sıhhat-i istilâ ile en hak sahibi olandır. Öyle ki, bu vücûd o kulların eserlerini siler, resimlerini ortadan kaldırır, vücûdlarını giderir. Çünkü gerçekte ne bir beşerî sıfat, ne mâlûmî bir vücûd, ne de mefhûmî bir eser söz konusudur. Bütün bunlar ancak ruhların üzerindeki elbiselerdir. Ezelden bu ruhlara ait şeyler değildirler.¹¹³

Bu pasajdan net bir şekilde anlaşılacaktır ki, insan ruhları Allah'ın şuûnu olarak Allah'la mevcûd olmuşlardır, dolayısıyla Allah'ın onları idrâk etmesi dışında mevcûd değildirler. Ruhlar Allah'ın bildiği ve kuşattığı şey'leri olarak mevcûddurlar. Bağımsız bir vücûdları olmaması bakımından onlar ölüdürler; Allah'ın idrâk ettiği şeyler olmaları bakımından ise diridirler. Dahası, ruhlar Allah'ın rubûbiyetine ezelde şâhidlikte bulunmak üzere var kılınmışlardır. Fakat Allah'ın rubûbiyetine şâhidlikte bulunmaya yetecek bir duygu içerisinde var kılınmış olmaları nedeniyle bu bakımdan şey'ler olmaktan fazla bir anlam arz ederler. Bu nedenle ruhlar iki yöne sahiptirler: Bir yönden onlar Allah'ta mevcûd olan şey'nlerdir ki, Allah onları bilir ve kuşatır ve diğer yönden onlar Allah'ı idrâk eden ve O'nun dâvetine icâbet etme kapasitesine sahip olan hakikatlerdir. Bu ikinci yöne Cüneyd vücûd-i rabbânî demektedir ki bu yön, Allah'taki bir şey'nden başka bir şey olmaması dolayısıyla

he alone knows... bkz. *Hindu and Muslim Mysticism*, (New York: Schocken, 1960), 146. Ben vücûd ve vâcid terimlerinin "var oluş (existing)" anlamında kullanıldığını düşünmüyorum. Zîrâ bunun için fiilin geçişli formu olan icâd (fiili evcede) kullanılır.

113 Abdel-Kader, *Resâilu'l-Cüneyd*, 32-33.

Cüneyd ayrıca bu yönü idrâk-i ilâhî olarak da karakterize eder.

Yine şu da çok açıktır ki, bu hâlin niçin en iyi hâl olduğunun kriteri bu hâlin şey'nî bir şey olması değildir. Bilakis bu hâlin üstünlüğü burada Allah'ın irâdesinin en mükemmel durumda olmasından kaynaklanır.

Bu pasajın tebyîn ettiği üçüncü şey ise ruhların şuûnî hâllerinde gerçekte herhangi bir irâdeden yoksun olmalarıdır. Dolayısıyla onlar Allah'ın dâvetine icâbet ettiklerinde icâbet eden onlar değildir. Gerçekte onlardan kendi dâvetine icâbet eden Allah'tır. İnsanın dünyevî mevcûdiyetinin karakteristik özelliklerinden biri olan irâde bu varlık durumunda kendisine verilmiştir, gerçekte ise insana ait bir özellik değildir. Bu duruma rağmen Cüneyd bu irâdeyi Allah'ın lâneti değil bir lutfu olarak anması ise dikkat edilmesi gereken bir noktadır. Bu yüzden insanın bu dünyadaki mevcûdiyeti Hıristiyanlıkta kabul edildiği gibi şer bir durum değil, bir lutuftur. Sûfinin vazifesi bu müstefâd irâdeyi Allah'a itaati yetkin kılmaya tahsis etmek ya da Cüneyd'in sözlerinde olduğu gibi bu irâdeyi Allah'ın irâdesi ile değiştirmektir. Bu görev tasavvufun hedefi olan Allah'a şâhidlik durumudur. Bu durum insan irâdesinin bağımsızlığını yıkar. Sanki insan hiç irâde sahibi olmamış gibi irâdeyi bütünüyle itaatkâr bir duruma getirir. İnsanı tekrar ezelde bu dünyada mevcûd olmazdan önce olduğu gibi kendi öz irâdesine sahip olmadığı bir hâle sokar.

Cüneyd'in fikirleri dönemin inançlarından oldukça farklıdır. Söz gelimi avâm-ı nâs, insan ruhunun yaratıldığına ve ezeli olmadığına inanır. Bu inanç aynı zamanda kelâm âlimleri ile Ehl-i Hadis'in de itikâdını oluşturur. Fakat Cüneyd'e göre ruh bir tür ezellilik ve yaratılmamışlık özelliği taşır. Yine avâm-ı nâs bir irâdeye sahip olduğu ve kendi fiillerinin fâili olduğu inancındadır. Her ne kadar avâm Allah'ın kâhir kudretini ve tevfikini kabul etseler de Allah'ın kendi fiillerinin icrâcısı olduğuna inanmazlar. Ehl-i Hadis ve Sünnî kelâmcılar Allah'ı fiillerin fâili değil hâlik olarak kabul ederler. Hem bu âlimler, hem de avâm-ı nâsın na-

zarında Allah'ın fâil-i hakîkî olduğu inancı ve Cüneyd'in yaptığı üzere bunun mutlak hakikat olarak kabul edilmesi, devrin deterministleri kabul edilen Cehmiyye ve Kerrâmiyye ile aynı tarafta olmak anlamına gelecekti. Bu arada Eş'arî'nin kesb teorisinin bu dönemde henüz doğmamış olduğunu da kaydetmek muhtemelen faydalı olacaktır. Bu durumda Cüneyd'in problem hakkındaki görüşü bir diğer popüler kırılma noktasını teşkil eder. Avâm-ı nâsın kulağına tuhaf gelen ve ulemâyı da yadırgatan üçüncü şey ise Cüneyd'in mistik tecrübenin yeni bir bilgi (mârifet) sağladığı iddiasıydı ki, bu bilgi akıl tarafından tahsili imkânsızdı ve mistik tecrübenin rehberliği olmadığı durumda vahiy üzerindeki derin teemmüllerde keşfolunması mümkün değildi.

Şu oldukça açıktır ki, tek fâil doktrininin hakîkî temeli, Cüneyd'in zikrettiği mîsâk âyetinden ziyâde Cüneyd'in fenâ tecrübesidir. Cüneyd'in evindeki bir merdivene işâret ederek “Ben bu ilmi otuz yıl boyunca şu merdivenin altında Allah'ın huzurunda oturmakla elde ettim.”¹¹⁴ sözü mistik tecrübenin mârifet sağlayıcılık kapasitesine referanstır.

Cüneyd kendisinin bu itikâdının hem Müslümanların avâmının hem de ulemânın inancından farklı olduğunun bütünüyle idrâkindedir. Doğal olarak bunların halk tarafından bilindiği takdirde ortaya çıkacak istenmeyen sonuçlarından çekinmiştir. İşte bu, onun bu görüşlerini neden çetrefil ve müphem bir ile ifâde ettiği ve halk içinde bunları konuşmaktan sakındığının sebebidir. Cüneyd, Şibli'yi pervâsızca sarf ettiği sözler dolayısıyla bir kez daha uyarır: “Biz bu ilmi remizli bir dille ve yer altındaki mahzenlerde gizlice ifâde ediyoruz. Sen ise gelip bunu halkın içinde anlatıyorsun.”¹¹⁵

Bizim burada ele aldığımızın dışında Cüneyd'e ait açıklanması güç fikirler vardır. Bütün bu fikirler birlikte ele alındıklarında, bunlar herhangi bir teozofi teşkil etmezler, fakat yalnızca teosofik bir bakış açısının bir parçasıdır. Bazı önemli hususlar dolayısıyla Cüneyd bu fikirleri ne cevaplamış ne

de geliştirmiştir. O, kendi mistik tecrübesi içerisinde mükemmel bir irâde nefyi anlayışı oluşturmuştur ve onun fikrî mütâlaaları yalnızca bu mistik tecrübeyi delillendirmeye yöneliktir. Cüneyd insanın inanç, bilgi, şekâvet ve saadet gibi diğer özelliklerinde “Özne kimdir? Genelde inandığımız üzere insan mı, yoksa Tanrı mı?” gibi soruları geliştirmemiştir. Ya da “Vücûd bir mi, değil mi? İnsanın vücûdu/varlığı ile ilâhî vücûd/varlık arasındaki ilişki nedir?” gibi sorular sormaz. Bu nedenle ona göre, varlık monizmi¹¹⁶ yani tevhîd-i vücûdî, hattâ sıfatların birliği yani tevhîd-i sıfât akıl dışı bir durum olurdu. O, fiilin birliği/tevhîd-i fiilî doktrini geliştirmiştir ki bu doktrin, bir bakıma varoluş monizmine doğru ilk basamak olarak görülebilecek bir içkinleştirme faaliyeti kabul edileceği gibi daha sonra Eş'ariyye'nin yaptığı üzere bir tür aşkınlaştırma/tenzîh çalışması olarak da kabul edilebilir.¹¹⁷

114 Bağdâdî, *Târihu Bağdâd*, X: 245.

115 Kelâbâzî, age. 172.

116 Massignon, Cüneyd'in görüşünü “tutarlı fakat boş monizm” olarak niteler. Ancak bu doğru değildir. R. C. Zachner ve Abdel-Kader de bu yanlışa dikkat çeker (*Hindu and Muslim Mysticism*, 137, metin ve dipnot).

117 On yedinci asırda yaşamış Hintli sûfî müceddid Şeyh Ahmed Sirhindî (971/1564-1034/1624) tevhîd-i fi'lîyi zındıklığın ana nedeni olarak kabul eder, *Mektûbât-ı İmâm-ı Rabbânî*, ed. Nur Muhammed (Lahor), mektup no: 30, I: 99.