



# İlk Dönem Sûfîlerin Tevhid Tecrübesi Üzerine Bir Değerlendirme

*An Overview On Tawhid Experience of  
First Period Sufis*

Prof. Dr.

**Mehmet Necmeddin BARDAKÇI**



Süleyman Demirel Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi

[orcid.org/0000-0003-3903-6257](https://orcid.org/0000-0003-3903-6257)

[necmettinbardakci@sdu.edu.tr](mailto:necmettinbardakci@sdu.edu.tr)

\* Bu çalışma *İslâm Tasavvuf Düşüncesinin Teşekkülü* (İstanbul: Rağbet Yayınları, 2020) adlı kitabımızdan üretilmiştir.

*Atıf / Cite as*

Bardakçı, Mehmet Necmeddin. "İlk Dönem Sûfîlerin Tevhid Tecrübesi Üzerine Bir Değerlendirme". *Sufiyye*, 11 (Aralık/December 2021), 255-280.

**Öz**

İslâm kültüründe ruhî temayüllerin bir ifadesi olan tasavvuf, aynı zamanda hakikate ulaşma yollarından biridir. Birçok sûfi tasavvufun ameli yönü üzerinde durup nefsin terbiyesini, ahlâklî, edepli ve erdemli olmayı önemsemiştir. Bazı sûfiler ise tasavvufun hakikat ilmi olduğunu belirterek insanın ve âlemin hiçliğini dile getirdikleri tevhîd tecrübesi ile bu vaslatın gerçekleşeceğini ifade etmişlerdir. Tasavvufta tevhîd, müridin eğitim sürecinde kesretten vahdete, suretten manaya vuslatını ifade eden birlik tecrübesidir. Tevhîd, müridin ibadetler, zikir, tefekkür ve murakabe ile beşerî varlığının içinde gizlenen hakikati idrâk etmesini sağlayan büyük bir değişimi gerçekleştirmesidir. Beşerî varlık tevhîdin önündeki en büyük engel olduğundan tevhîdin gerçekleşmesi için hiçliğe razı olmak temel şarttır. Tasavvufun keşfe ve müşâhedeyle dayalı saf birlik tecrübesinde herhangi bir ilişki durumu ve ayrışma yoktur. Hiçbir kavramın kılıfına bürünmeyen bu tecrübe, arada vasıta olmaksızın sûfinin yüz yüze geldiği hakikattir. Ancak onun kendi iç dünyasında veya âlemde birliği hissedilen tecrübesi ontolojik anlamda değildir.

Duyuların tecrübesine dayalı bilgi, inanç ve kanaatler gibi, sûfi tecrübeye dayalı bilgi, inanç ve kanaatler de bir bilgi değeri taşımaktadır. Sûfi tecrübe, duyu tecrübelerine nazaran daha az yaygın, daha fazla sübjektif olsa da, paylaşılabılır olması yönüyle objektif yönü de olan bir tecrübe sayılabilir. Duyularla ve akılla idrâk edilemeyen bu tecrübe en az diğer tecrübeler kadar gerçektir. Ancak ontolojik ve epistemolojik açıdan bilgi değeri taşıyabilmesi için doğru olarak kabul edilen bilgilerle uyumlu olması gerekir. Bu çalışmada 9 ila 10. yüzyıllarda yaşayan sûfilerin, özellikle Cüneyd-i Bağdadî ve Hallâc-ı Mansûr'un tevhîd anlayışları bağlamında sûfi tecrübenin bir değerlendirilmesi yapılacaktır.

**Anahtar Kavramlar:** Sufi, fenâ, tevhîd, tecrübe, hakikat, bilgi.

**Abstract**

Sûfism that is an expression of spiritual tendencies in Islamic culture is also one of the ways to attain the ultimate truth (haqîqâ). Many sûfis have focused on the applied part of sûfism and placed a particular importance on training the self (or nafs training), being moral, decent and virtuous. Some sûfis have stated that tasawwuf is the science of the ultimate truth and union will be realized through the experience of tâwhid in which they comprehend the nothingness of human beings and the world. In Sûfism, tâwhid is the experience of unity which expresses the journey from abundance to unity, shape to spirit in the education process tâwhid is a great change that enables a disciple to realize the hidden truth within a human through worship, dhikr, contemplation and auditing. Since human existence is the greatest obstacle to unity, it is essential to be willing to accept nothingness for the realization of tâwhid. There is no relationship and dissociation in the experience of pure unity based on the discovery and observation of Sûfism. This experience, which is not covered by any concept, is the fact that a sûfi faces without any means. However, his experience of unity in his own inner world or realm is not ontological.

Knowledge, beliefs and convictions that are acquired through sûfi experience carry an informative value as well as sensory knowledge, beliefs and convictions. Although sûfi experience is less common and more subjective than sensory experiences, it can be considered as an objective experience in terms of being shareable. This experience, which cannot be comprehended with senses and reason, is as real as other experiences. However, in order to carry informative value in ontological and epistemological terms, it must be compatible with the information that is accepted as accurate. In this study, an evaluation of the sûfi experience will be made in the context of the understanding of tâwhid of the Sufis who lived in the 9th and 10th centuries, especially Junayd al-Baghadî and Mansur al-Hallaj.

**Keywords:** Sûfi, Fanaa (annihilation of the self), Tâwhid (oneness of God), Experience, Ultimate Truth (haqîqâ), Knowledge.

## Giriş

İslam dininin inanç temelini oluşturan kavramlar arasında tevhîdin önemli bir yeri vardır. İmanla inkâr arasındaki en bariz fark olan tevhîd, Allah'tan başka hiçbir ilah olmadığını dil ile söylemektir. Sözlükte birlemek anlamındaki V-H-D (و-ح-د) kelimesinin mastar kalıbı olan tevhîd, Allah'ın tek olduğu fikrini kabullenmek ve ortağı olmadığını itiraf etmektir.<sup>1</sup> Istilahta, Allah'ın zatını tasavvurda yer alabilecek bütün hayal, vehim vb. anlayışlardan uzaklaştırmaktır.<sup>2</sup> Sûfîlere göre ise tevhîd, Allah'ın var, bir, kadîm, hakîm, kâdir, alîm, kâhir, raûf, mürîd, kerîm, azamet sahibi, mütekellim, basîr, semî, hay, samed ve bâkî olduğunu bilmektir.<sup>3</sup>

Tasavvufta manevî olarak hissedilen en büyük mutluluğun, insanın, benliğinin sınırlarının farkına varıp Allah'ın azameti karşısında kendisinin hiçliğini hissederek yaşadığı tevhîd tecrübesi olduğu kabul edilir. İnsanın, manevî varlığın etkisine girdiği bu durum, zihnin normal halini aşır aklın kendisinin ötesine geçtiği vecd hali sırasında ortaya çıkar. Bu süreçte insana yeni bir bilgi boyutunu açarak varlığın sırrını kavramasına yardımcı olan sezgi de vecd'in bir yönünü teşkil eder. Bu tecrübe, müridin kalbini nefs-i emmârenin kısılcından kurtarıp insanî enenin ortaya çıktığı fenâ halinde yaşanır.

Tasavvuftaki fenâ ve bekâ<sup>4</sup> düşüncesinin kaynağının kelime-i tevhîd olduğu kabul edilir. Buna göre fenâ, kelime-i tevhîdin birinci kısmındaki "Lâ ilâhe/ Hiçbir Tanrı yoktur" ifadesinden, bekâ ise "illâ Allah" ifadesinden kaynaklanır. Çünkü birinci kısım, yaratıklara nispet edilen her türlü

<sup>1</sup> Halil b. Ahmed el-Ferâhidî, *Kitâbu'l-Ayn*, thk. Mehdi el-Mahzûmî-İbrahim es-Sâmerrâî, (Tahran 1432h-Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1988), 3/1930.

<sup>2</sup> Seyyid Şerif Cürçanî, *Kitâbu't-Ta'rîfât*, thk. Abdülmuim el-Hıfnâ (Kahire: Dâru'r-Reşâd, 1991), 68.

<sup>3</sup> Muhammed b. İsmail el-Kelâbâzî, *et-Ta'arruf li mezhebi ehli't-tasavvuf*, talik ve tahrir: Ahmed Şemsuddin, (Beyrut: Daru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2011), 61; Abdülkerim Kuşeyrî, *er-Risâletü'l-Kuşeyriyye fi 'ilmi't-tasavvuf*, (Beyrut-Dimaşk: Dâru'l-Hayr, 1995), 105-106; Ali b. Osman Cüllâbî Hücvirî, *Keşfü'l-Mahcûb (Hakikat Bilgisi)*, haz. Süleyman Uludağ (İstanbul: Dergâh Yayınları, 1982), 411-412.

<sup>4</sup> Genellikle bekâ ile birlikte kullanılan fenâ kavramının türediği f-n-y (فني) kökünde, kesilmek, yok olmak, yaşlanmak, ölüme yaklaşmak anlamları bulunmaktadır. Bunun zıttı olan bekâ kavramının türediği b-k-y (بقي) kökünde ise devam, beklemek, sebat, yaşatmak, yaşamak, artan şey anlamları vardır. Halil b. Ahmed el-Ferâhidî, *Kitâbu'l-Ayn*, thk. Mehdi el-Mahzûmî-İbrahim es-Sâmerrâî (Tahran: y.y., 1432h; Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1988), 3/1420; İsmail b. Hammâd el-Cevherî, *es-Sihâh*, thk. Ahmed Abdülğafûr Attâr (Kahire: y.y., 1982) 6/2283; İbn Fâris, *Mucemu Makâyisu'l-Luga*, thk. Abdüsselâm Muhammed Hârun (Beyrut: Dâru'l-Cil, 1999), 1/276; 4/453; İbn Manzûr, *Lisânu'l-Arab*, thk. Abdullah Ali el-Kebîr-Muhammed Ahmed Haseballah-Hâşim Muhammed eş-Şâzelî (Kahire: Dâru'l-Maârif, ts.), 1/330; 5/3477.

olumlu özelliğin gerçekte onlara ait olmadığını ortaya koymaktadır. Bu bakımdan hakikat fenâ değil kadîm bir bilginin doğrulanması ve kalıcılığı olan bekâdır. Tasavvuf eğitim sürecindeki sâlik ben merkezli beşerî sıfatlarından ayrıldığına fenâyı, Allah merkezli birleştirici hakikati tecrübe ettiğinde bekâyı gerçekleştirir.<sup>5</sup> Çünkü fenâ, insanın, beninin hiçliğe gömülüp yok olması, bekâ ise, mutlak hakikatte ebedî olarak var olmasıdır. Dolayısıyla fenâ halini tecrübe eden kişi ile mutlak hakikat arasında herhangi bir mesafe bulunmamaktadır.

Fenâ ve bekâ hakkındaki düşünceleriyle terimin anlaşılmasına katkı yapan erken dönem sûfîlerinin beşerî varlığın fenâsı ifadesiyle<sup>6</sup> kastettikleri, insanın maddi varlığının yok olması demek değildir. Çünkü fâni, bir melek ya da ruhâni olacak şekilde beşeri vasıflarını kaybetmez. Tefekkürle ulaşılan bir şuur düzeyi ve tasavvufî kemâlin bir yönü olan fenâ, kalbî bir haldir. Sâlik beşerî varlığından tümüyle uzaklaşarak kalbî olarak bu hali yaşarken, sırrın vücudu kalbi kaplayarak mâsivâyı görünmez kılar. Dolayısıyla fâni, kendisi bilfiil yok olan değil, hazlarını görmeyen kişidir. Bu durum, güneş doğunca yıldızların görünmemesine benzer. Güneşin doğmasıyla birlikte yıldızların görünmemesi, onların aslında yokluklarını değil, güneşin ışık gücüne nazaran onların ışıklarının zayıflığından kaynaklanmaktadır. Sırrın nuru da kalbi kaplayınca insanın kendisi dâhil her şey sanki yokmuş gibi olur.<sup>7</sup> İnsanın içinde bulunduğu bu hal, şuur düzeyi itibarıyla hiçbir şeyi görmemesidir. Ancak insan yine insandır. Bu durum, Hz. Yusuf'un gördüklerinde bir anda yaşadıkları hal ile kendi sıfatlarından fâni olan kadınların ellerini kestiklerinin bile farkına varmamalarına benzemektedir.

Bu çalışmada ilk dönem sûfîlerinin, özellikle Cüneyd-i Bağdadî ile Hallâc-ı Mansûr'un tevhîd anlayışları çerçevesinde sûfîlerin tevhîd tecrübesinin değerlendirilmesi üzerinde durulacaktır.<sup>8</sup>

<sup>5</sup> William Chittick, *Tasavvuf*, çev. Turan Koç (İstanbul: İz Yayıncılık, 2011), 95-96.

<sup>6</sup> Kelâbâzi, *et-Ta'arruf*, 145; Hücvirî, *Keşfü'l-Mahcûb*, 366-370; Suad el-Hakîm, *Tâcü'l-ârifîn el-Cüneyd el-Bağdadî* (Kahire: Dâru'ş-Şurûk, 2007), 247-250.

<sup>7</sup> Abdülkerim el-Kuşeyrî, *Kuşeyrî Risâlesi*, haz. Süleyman Uludağ (İstanbul: Dergâh Yayınları, 1991), 197.

<sup>8</sup> Bu konuda Mehmet Demirci tarafından hazırlanan "Tevhîd'den Vahdet-i Vücûda", *Kubbealtı Akademi Mecmuası* 1 (1982), 23-32 ve Hamide Ulupınar tarafından hazırlanan "İlk Dönem Sûfîlerinde Tevhîd Anlayışı", *Tasavvuf: İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi* 22 (2008), 235-255, adlı çalışmalarda erken dönem sûfîlerinin tevhîd anlayışı hakkında bilgi verilmiştir. Bizim çalışmamızda ise tevhîd tecrübesinin kısa bir değerlendirmesi yapılmıştır.

## 1. Tevhîd Tecrübesi

Tasavvufun eğitim sürecindeki sâlik'in kesretten vahdete, suretten manaya vuslatını ifade eden tevhîd, saf birlik tecrübesinin yaşanmasıdır. Şerefli ve ahsen-i takvîm olarak yaratılan insanın kendi sınırlarını ve Rabbi'nin büyüklüğü karşısında hiçliğini tanıma serüveni olan tevhîd, onun beşerî varlığının içinde gizlenen hakikati idrâkini sağlayan büyük bir değişimi gerçekleştirmesidir.

Tevhîd tecrübesini yaşamada namaz ve oruç gibi ibadetlerin, zikir ve murâkabenin devamlı olmasının etkisi büyüktür. Bundan dolayı Yüce Allah, namaz kılmayı emrettiği ayetlerde bu ibadetlerin devamlılığına ve zikrin çok yapılmasına vurgu yapmış, Hz. Peygamber (sav) de ibadetlerin az da olsa sürekli yapılmasına dikkat çekmiştir. Sâlik'in tasavvufî eğitim sürecinde farz ve sünnetlerin dışında günlük zikirlerle virdlerini yerine getirmesi, bu amacın gerçekleştirilmesine yönelik faaliyetlerdir. Bununla birlikte, yapılan zikirlerin sayısından ziyade samimi oluşunun ve niteliğinin daha önemli olduğu bilinciyle Allah'ı tefekkür ederek tevhîdin gerçekleştirilmesi önemsenir.

Tasavvufî tefekkürün omurgasını teşkil eden tevhîdin gerçekleşmesinde, küllî iradeye boyun eğmek olarak tanımlanan Allah'a teslimiyet anlayışının büyük önemi vardır. Tevhîdin önündeki en büyük engel olan benlik duygusu, Allah'a teslimiyet odaklı eğitilerek insanın Allah'a yakın olması sağlanabilir. Aslında Allah insana şah damarından daha yakındır.<sup>9</sup> Önemli olan insanın bu yakınlığın bilincine varmasıdır. Ancak bu konuda maddi anlamda yaklaşma ve uzaklaşma söz konusu değildir. Yakınlaşma manevî düzlemdedir. Kalbin kibir, riya ve haset gibi kötü duygular ile dünyevî arzu ve ilgilerden temizlenerek sevgi, tevazu, iyilik ve cömertlik gibi erdemlerle dolması, Allah'a yakınlığın göstergesidir. Bu bakımdan insanın Allah'a yakınlığını ontolojik olarak değil, tefekküre dayalı kalbî bir yakınlık şeklinde düşünmek gerekir.

Tevhîdle ilgili tanımlarda Allah'ın zâtını bilmenin imkânsızlığı vurgulanarak, isim ve sıfatları ile yaratıklar hakkında düşünerek Allah'ı bilmek gerektiği, dolayısıyla evrenden Allah'a ulaşılan bir yöntem kullanmanın uygunluğu dile getirilmektedir. Nitekim Zünnûn-ı Mısırî (ö.245/859), tevhîdin Allah'a yakınlığı hisseden kalbin Allah'ın düşünülen her şeyden

<sup>9</sup> Kâf 50/16.

başka olduğunu bilmesi ve O'nun tekliği konusunda mutmain olması olduğunu belirtir.<sup>10</sup> Burada tevhîd ile mârifetullah arasında bir ilişkinin olduğu dikkati çekmektedir. İnsanın kendini bilmesi ve Allah'ı tanıması, O'nun tek ve yüce bir varlık olduğunu bütün kalbiyle hissetmesi tevhîd olarak yorumlanmaktadır. Tevhîd hakkında bir nazariye oluşturan Cüneyd-i Bağdadî (ö.297/909) ise, Hak Teâlâ'nın zatını bilmenin insan idrâkinin dışında olduğunu, O'nun ancak yaratıkları vasıtasıyla bilinebileceğini vurgular.<sup>11</sup>

Tasavvufî tevhîd anlayışı, bazı yönleriyle halkın ve ulemanın tevhîd anlayışından ayrılmaktadır. Cüneyd-i Bağdadî'nin de belirttiği gibi, halkın tevhîdi akli delillere ve ikrara dayanır. Bu, Allah'ı, doğmamış ve doğrulmamış, zıddı ya da benzeri olmadığını kabul ederek, O'ndan başkasına ibadet edilmeyeceğini bilmek, teşbih, tasvir ve keyfiyetten uzak vâhid, samed ve tek ilah olduğunu ikrar etmektir. Kelâmcıların kıyas ve burhana dayanan tevhîd anlayışlarında kadîm olan Allah'ın sonradan olanlardan ayrı düşünülmesi temel prensiptir. Cüneyd'in, "tevhîd, kıdemi hadesten ayırmaktır"<sup>12</sup> şeklindeki tanımında buna işaret edilmiştir. Ruhî temaşa-ya dayanan, yaşanan ve tadılan (şuhûdî ve zevkî) tevhîd ise havâs olarak isimlendirilen âriflerin tevhîdidir.<sup>13</sup> Dolayısıyla herkesin bilgisine, tasavvuftaki mertebesine göre bir tevhîd anlayışı ve Allah tasavvuru vardır.

İlk devir sûfilerinin tevhîd anlayışlarında Allah'ın hakikî, insanın hayalî bir gölge varlık olduğu kanaati yaygındır. Teşekkül devri sûfilerinin öncülerinden Cüneyd-i Bağdadî havâsın tevhîd anlayışını açıklarken bu konuya değinir. Ona göre havâs ehli, Allah'tan başka gerçek varlık olmadığı, insanın da gölge varlık olarak tevhîd deryasında boğulduğunu ifade ederler.<sup>14</sup> Dolayısıyla havâsın tevhîdi, kulun kendini, üzerinde Allah'ın kudret eserlerinin cereyan ettiği bir gölge olarak görmesi şeklinde özetlenebilir. Tevhîd, insanın kendisinden istenildiği şekilde Hak ile beraber olması, Allah'a kurbiyetin hakikatine vasıl olup his ve hareketini ilâhî

<sup>10</sup> Ebû Nasr es-Serrâc, *el-Luma' fi 'Ilmî't-Tasavvuf*, thk. Abdülhalim Mahmûd-Tâhâ Abdülbâkî Sürûr (Kahire: y.y., 1960), 49; Kuşeyrî, *Risâle*, 100.

<sup>11</sup> Serrâc, *el-Luma'*, 49; Kuşeyrî, *Risâle*, 98.

<sup>12</sup> Hücvirî, *Keşfü'l-Mahcûb*, 414.

<sup>13</sup> Süleyman Ateş, *Cüneyd-i Bağdadî, Hayatı Eserleri ve Mektupları* (İstanbul: Yeni Ufuklar Neşriyat, ts.), 143-145.

<sup>14</sup> Kuşeyrî, *Risâle*, 475. Cüneyd-i Bağdadî'nin tevhîdi kulun Allah'ın huzurunda bir karaltı olarak tanımlaması Platon'un gölgeler nazariyesini hatırlatmaktadır.

iradeye teslim etmesidir. Tevhîd, Hakk'ın davetine cevap verirken halkın çağrısından uzaklaşmasıdır. Zamanın şekli dar kayıtlarından ebediyetin sınırsız alanına çıkan havâsın tevhîdi, kulun son halinin ilk haline dönmesi, böylece olmadan önceki gibi olmasıdır. Tevhîd, Allah, ezeliyetinde tektir, O'nunla birlikte bir ikincisi yoktur, O'nun filini vücuda getiren başka bir şey mevcut değildir, diyerek, tekliğini kabul etmektir. Meclislerin en şereflişinin tevhîd meydanında tefekkürle oturlan meclis olduğunu belirten Cüneyd,<sup>15</sup> bu ifadeleriyle tevhîde tefekkür sonucu ulaşılacağını vurgulamıştır.

Havâsın tevhîdini ikiye ayıran Cüneyd, birinci mertebede Allah'ın birliğini dile getiren sâlikin gözünün O'ndan başka bir şeyi görmeyeceğini vurgular. Zâhirden ve bâtında O'nun emirlerini yerine getirirken, O'ndan başkasından korkmayacağını ve hiçbir şeye rağbet etmeyeceğini belirtir. Hakk'ın tecellileri karşısında sadece Hak için Hakk'ın emirlerine uyacağını ifade eder. İkinci mertebede sâlikin Allah'ın huzurundaki varlığının bir gölge ve hayalden ibaret olduğuna dikkat çeken Cüneyd, onu sadece Allah'ın irade ve kudretinin sevk ve idare edeceğini belirtir. Bu hali yaşayan sâlik, ne Hakk'ın davetinden ve emrinden, ne de kendisinin bu davete icabet etmesinden haberdardır. Çünkü Allah'ın huzurunda O'nun hakiki birliğini bulan sâlik, kendinden geçmiş ve hissini yitirmiştir. Bu mertebedeki kul, şahadet âleminde gelmeden önce hangi halde idiye yine o hale dönmüştür.<sup>16</sup> Cüneyd'in ifadesinde yer alan "kulun son halinin ilk haline dönmesi"nden kasıt, varlıktan önce Hakk'ın kudret ve iradesiyle ruhlar âleminde, elest bezminde olan hale dönmesidir. Yüce Allah "*Hani Rabb'in, Âdemoğullarının bellerinden zürriyetlerini almış, onları kendilerine karşı şahit tutarak "Ben sizin Rabbiniz değil miyim?" demişti. Onlar da "Evet, Rabbinizsin" demişlerdi."*<sup>17</sup> Cüneyd, şimdi de dileyen, irade eden, kudretiyle yapanın Allah olduğunu, dolayısıyla durumun aynı olduğunu belirterek,<sup>18</sup> Allah'ın zaman ve mekândan münezzehe oluşuna vurgu yapmaktadır.

Bu ifadelerden anlaşıldığı kadarıyla Yüce Allah, insanların varlık düzeyine çıkmadığı bir zamanda kendi vücudunda onlara hitap etmiş, onlar

<sup>15</sup> Kuşeyrî, *Risâle*, 100, 105.

<sup>16</sup> Ateş, *Cüneyd-i Bağdadî Hayatı, Eserleri ve Mektupları*, 269-270.

<sup>17</sup> A'râf, 7/172.

<sup>18</sup> Serrâc, *el-Luma'*, 50.

da kendi varlıklarından habersiz olarak Hakk'ı bilip tanımışlardır. Bu hal, Hakk'ın Hak ile olduğu haldir. Bunu O'ndan başkası ne bilir, ne de bulur. Bu ilâhî hitap esnasında kul fenâ halinde olduğundan, Allah onun adına ve onun diliyle, “*Evet Rabbimizsin*” demiştir. Fakat o anda bu olayın şuurunda olmayan, bu âleme geldikten sonra sahte ilahların ve dünyanın aldaticı süsüne aldanarak verdiği sözü unutan insan, ruhunu yaratılıştan önceki ezeli saflığa kavuşturup o andaki vecd halinin benzerini yeniden yaşar. Cüneyd, tevhîdin son mertebesinde, “Kulun sonu evveline döner ve olmadan önce olduğu gibi olur”<sup>19</sup> derken, bunu ifade etmeye çalışmıştır. Zira tevhîd ilmi, tevhîdin vücuduna zıt olduğu için kul vecd halinde tevhîdi gerçekleştirince tevhîdle ilgili bilgi ortadan kalkmaktadır. Bu mertebe, kulun beşeri varlığından sıyrıldığı, sıfatlarını kaybettiği en yüksek tevhîd mertebesidir.

Tevhîdin yaşanan bir hal olması sebebiyle aklın bilgi sınırı dışında kaldığını belirten Cüneyd-i Bağdadî, sûfilerin tevhîdini, kadîm olanı hâdis olandan ayırmak, hudûsu kaldırıp kîdemi tek bırakmak şeklinde tanımlar. Buna göre onların tevhîdi, nefsin hoşuna giden ve arzuladığı şeylerle ilgiyi koparmak, bilinen ya da bilinmeyen her şeyi terk etmek ve bunların yerine Allah Teâlâ'yı kalbe yerleştirmektir.<sup>20</sup> Cüneyd, Allah'tan başka her şeyi ortadan kaldırmış, hâdis varlıkları kadîm varlığın birer görüntüsü kabul ederek gerçekte var olanın yalnızca Allah olduğunu belirterek görüntüleri yok saymıştır. Diğer taraftan kadîme ait sıfatlarla sonradan olanların sıfatlarının da farkına işaret edip, bunların birleşmesinin imkânsızlığını da vurgulayarak, sûfiler arasında çıkabilecek yanlış anlamaların önüne geçmiştir. Cüneyd'in bu yaklaşımı, sonraki sûfiler üzerinde büyük bir etki bırakmış ve onun bu sözü, tevhîdin en veciz ifadesi kabul edilmiştir.

Sûfilerin tevhîdi gerçekleştirdikleri benliğin inşa sürecinde nefsin terbiyesine büyük değer verilir. Nefs sürekli olarak övülmeyi, bir makama getirilmeyi, dolayısıyla hep ilgi odağı olmayı ister. Bu düşünceyi nefsten silmenin yolu, Allah'ın büyüklüğü karşısında kendi küçüklüğünün farkına vardırmaştır. Nitekim tevhîdi, beşeriyet eserlerinin yok olup sadece ulûhiyetin ortaya çıkması olarak tanımlayan Ruveym b. Ahmed (ö.303/915-916),<sup>21</sup> insanın benlik davasından vazgeçmesini, ben, ben

<sup>19</sup> Ateş, *Cüneyd-i Bağdadî Hayatı, Eserleri ve Mektupları*, 145-148, 270.

<sup>20</sup> Kuşeyrî, *Risâle*, 476-477.

<sup>21</sup> Serrâc, *el-Luma'*, 50.



demeyi bırakmasını tevhîd açısından zorunlu görür. Aynı şekilde Ebû Bekir Şiblî (ö.334/946) de tevhîdi, Hakk'ın ahadiyetinin cemali karşısında muvahhidin hicabı olarak tanımlayarak,<sup>22</sup> tevhîde ulaşmanın benlikten sıyrılmaya bağlı olduğunu, tevhîd ilminden zerre kadar bir şeye muttali olan kişinin karınca kadar olsa bile hiçbir maddi ağırlık taşıyamayacağını belirtir.

Tasavvufî tevhîd tecrübesi “Gördüğüm her şeyde Allah'ı gördüm”<sup>23</sup> diyen Hallâc-ı Mansûr'da (ö.309/922) yeni bir boyut kazanmıştır. Hallâc-ı Mansûr, Cüneyd gibi tevhîdi Allah Teâlâ'yı yaratılmışlardan ayırt etmek olarak tanımlamıştır. Ona göre kıdem ve ezeliyet Allah'a ait olduğu için yaratıkların tümü arazdır ve yokluğa mahkûmdur. Kendisinden zuhur eden varlıkların zâtlarının farklı oluşu sebebiyle O'na hulûl edemeyeceğini vurgulayan Hallâc, “Ene'l-Hak” sözü ile iki farklı nesnenin birleşmesini amaçlamadığını belirtmektedir. Çünkü tefekkür edilen her türlü şeyden uzak olan Hak Teâlâ'yı üst gölgelendirmez, alt taşımaz, son ve sınır O'nun karşısına çıkmaz. Hakk'ın varlığı zamandan ve mekândan münezzehe olduğu için O, âlemden evvel ve aynı zamanda âlemden sonra bâkîdir. Hak, vardır denildiği için var olmadığı gibi, yoktur denilmekle de yok olmaz. Varlığı mevcudiyetinin delili ve ispatı, mârifeti tevhîdidir. O, vehimlerin tasavvur ve tahayyül ettiği aksinedir. Çünkü O, evvel-dir, âhirdir, zâhirdir, bâtıdır. Hiçbir şey O'na benzemez.<sup>24</sup> Yüce Allah'ı bu şekilde tanıyan O'nu birlemiş ve tevhîdi gerçekleştirmiş demektir. Hallâc, sûfinin birlik tecrübesi yaşadığı sırada bilincini kaybetmediğini, ilâhî olanla beşerî olanın (Lâhut ve Nâsut) her ikisinin de özelliklerinin yerinde durduğunu, iki farklı şeyin birleşmesi anlamında bir hulûl ve it-tihadın söz konusu olmadığını vurgular.<sup>25</sup> Kulun benliğinden sıyrılarak ulaştığı tevhîd tecrübesinin sözle anlatılamayacağını belirten Hallâc'ın tevhîd anlayışında kulun, kendisinin varlığını yok sayan ve sadece Allah'ı var kabul eden bir yaklaşım vardır.<sup>26</sup> Çünkü Hallâc Allah'ın dışında gerçek varlık olmadığı kanaatindedir.

<sup>22</sup> Hücvirî, *Keşfü'l-Mahcûb*, 419.

<sup>23</sup> Hallâc-ı Mansûr, *Ahbâru'l-Hallâc*, 16.

<sup>24</sup> Kuşeyrî, *Risâle*, 99.

<sup>25</sup> Luis Massignon, *İslâm'ın Mistik Şehidi Hallâc-ı Mansûr'un Çilesi*, çev. İsmet Birkan (İstanbul: Ardiç Yayınları, 2006), 453.

<sup>26</sup> Hallâc-ı Mansûr, *Ahbâru'l-Hallâc*, nşr. Luis Massignon- Paul Kraus (Paris: y.y., 1957), 63, 73-74; Rıza Bakış, *Âşığın Tevhîdi Hallâc'a Göre Varlık ve Dinî tecrübe* (İstanbul: İnsan Yayınları,

Tevhîd tecrübesi yaşayan sûfînin Allah'a tam bir teslimiyet göstermesi ve doğru bir tevekkül sahibi olması gerekir. Bu süreçte kalbe doğan tev-hîd ile ilgili sırlardan bir kısmının kalbî tefekkürle, bir kısmının ise vecd ve cezbe esnasında elde edileceği belirtilir. Nitekim Ebû Saîd Harrâz (ö.277/890), vecd ile tev-hîd ilmine nail olanların ilk makamının kalplerde eşya ile ilgili düşüncelerin yok olup Allah duygusunun yerleşerek bâki olması olduğunu ifade eder.<sup>27</sup> Dolayısıyla tev-hîdin ilk belirtisi, sağlam bir tevekkülle kulun her şeyi gerçek sahibine bırakmasıdır.

Sûfîlerin bu yaklaşımlarında âlemde meydana gelen ve âhirette vuku bulacak olan olayların tümü Allah'ın ezeli iradesine bağlanmaktadır. Allah'ın mutlak iradesi karşısında insanın iradesinin oldukça sınırlı, âdetâ bir hiç mesabesinde olduğu hatırlatılarak, Allah'a teslimiyet vurgulanmaktadır. Kulun iradesi olmadan mükellefiyet söz konusu olmadığı için sûfîlerin sözlerindeki derinliğe dikkat edilmezse, onları fatalist ve cebriyeci olarak nitelendirme hatasına düşülebilir.

Teşekkül devri sûfîlerinin tev-hîd tecrübesi esnasında vuslat, ittisal ve ittihadan söz etmeleri,<sup>28</sup> ulema ile yeni bir tartışmaya kapı açmıştır. Çünkü bu terimler muğlak bir anlam yelpazesine sahiptir. Aynı dönemde Râfîzî fırkalar arasında da ittisal, ittihad ve hulûl terimleri, aralarındaki farklar dikkate alınmadan yaygın bir şekilde kullanıldığından, sûfîlerin onlarla iltisakından söz edilmiştir. Bunda, bazı sûfîlerin hallerini anlatırken kullandıkları ve sözleriyle neyi kastettikleri belli olmayan sembolik dilin yanı sıra, kural tanımazlıklarının ve 'ne söylersek ve ne yaparsak doğrudur' şeklindeki yaklaşımlarının da payı vardır. Dolayısıyla herhangi bir ayrıma gitmeden bu terimleri kullananların tümü aynı kategoride değerlendirilerek töhmet altında bırakılmıştır. Bu noktada sûfîlerin ittisal teriminden ne anladıkları önem kazanmaktadır.

Sûfîlerin fenâ hallerini ve tev-hîd tecrübelerini ifade etmek üzere kullandıkları ittihad, ittisal ve vuslat terimleri, bir şeyin başka bir şeye birleşmesini çağrıştırmaktadır. Cüneyd de dâhil birçok sûfî tarafından kullanılan ittisal terimi; bitişmek, vuslat ve kavuşma anlamına gelmektedir.<sup>29</sup>

2013), 107.

<sup>27</sup> Serrâc, *el-Luma'*, 53-55.

<sup>28</sup> Kelâbâzî, *et-Ta'arruf*, 127; Suad el-Hakîm, *Tâcü'l-Ârifîn*, 259; Ateş, *Cüneyd-i Bağdâdî Hayatı, Eserleri ve Mektupları*, 153-154, 257-258.

<sup>29</sup> Cevherî, *es-Sihah*, 5/1842. Şeylerin tıpkı dairenin iki tarafının birleşmesi gibi birleşmesidir. Ayrılığın zıddı olan ittisal aynlarda ve manalarda olur. Ragıp el-İsfahânî, *Müfredâtu Elfâzi'l-Kur'ân*,

Sûfîlerin fenâ, gaybet ve cem hallerini tecrübe ettikleri sırada yaşadıkları ittisal, kalbî, manevî, tefekkür boyutunda zevkî bir bilgi edinmedir. Ebû Hüseyin Nûrî'nin (ö.295/908) de vurguladığı gibi, kalbin mükâşefesi, yani kalbî bir hal olan ittisal, kulun sırrı ile Allah'tan başka her şeyden ayrılması, ruhunda Hakk'tan başka bir şey görmemesi ve O'ndan başkasından bir şey dinlememesidir.<sup>30</sup> İttisal, fenâ halindeki kulun sırrının hayret makamına yükselmesi ve bu mertebede yaratıcısından başkasını görmemesidir. Bu hal, vâhidi tevhîd eden muvahhidin erişeceği son mertebedir.<sup>31</sup> Vuslat ve ittisal, fenâ halindeki kulun sırrının hayret makamına yükselmesi ve bu mertebede yaratıcısından başkasını görmemesidir. İttihad ise Allah'ın mutlak varlığı yanında kulun hiçliğini müşâhede ederek vahdeti itiraf etmesidir. Dolayısıyla ittisal ve ittihad terimlerinde iki nesnenin birleşmesi değil, fenâ ya da cem esnasındaki sûfinin şuur ve tefekkür düzeyindeki zevk ve müşâhede anlatılmaktadır. Ayrıca Allah'a vuslat, O'nunla sürekli kalbî beraberlik ve Allah'tan başka hiçbir şeyle meşgul olmamak vurgulanmaktadır.

Bazı sûfîlerin zındıklıkla suçlanmasına sebep olan bu kavramları kullananlar Allah ile ontolojik birlikten söz etmemektedirler. Zira Allah'ın vücudu/varlığı cisim olmaktan münezzehtir. İnsan ise beden ve ruhtan meydana gelmiştir. Buradaki ittisal, Serrâc'ın da belirttiği gibi,<sup>32</sup> fenâ ve cem halindeki sûfinin zevk yoluyla Rabbini müşâhede etmesi ve iradesini Allah'a teslim etmesidir. Yoksa beşeriyet sıfatlarından ulûhiyete yükselmek değildir. Nitekim Hallâc-ı Mansûr tevhîd tecrübesi yaşayan kişinin beşeri vasıflarında bir değişme olmadığını, "Ene'l-Hak" sözüyle Tanrılık iddiasında bulunmadığını, kendisinin bir kul olduğunu belirterek konuya açıklık getirmiştir.

Tevhîd tecrübesi sırasında sûfinin kalbine bazı şeyler doğar. Bu hali yaşayanlar bunları bir bilgi olarak kabul ederler. Bu sûfî tecrübesinin değerlendirilmesine geçmeden önce, konunun daha iyi anlaşılmasına katkı yapmak üzere kesbî ve vehbî bilgi vasıtalarına kısaca değinip bir mukayese yapmakta fayda vardır.

thk. Safvân Adnan Dâvûdî (Dımaşk: Dâru'l-Kalem- Beyrut: Dâru'ş-Şâmiyye, y.y., 1997), 873.

<sup>30</sup> Kelâbâzî, *et-Ta'arruf*, 127.

<sup>31</sup> Ateş, *Cüneyd-i Bağdâdî Hayatı, Eserleri ve Mektupları*, 156-157.

<sup>32</sup> Serrâc, *el-Luma'*, 55, 543.

## 2. Kesbî Ve Vehbî Bilgi İle İlgili Zihniyet Biçimleri

İslâm düşüncesinde bilgi; zâhir ve bâtın ya da ilim ve mârifet olarak ikiye ayrılır. İlim, akıl, duyu organları ve doğru haber ile elde edilen bilgidir. Mârifet ise vehbî olup tefekkür sonucu kalbe doğan bir bilgi çeşididir. İlim çalışıp gayret ederek elde edilirken, mârifetin, sûfinin vecd ve istiğrak, fenâ ve cem hallerinde yaşadığı tevhîd tecrübesi sırasında kendisine verildiği belirtilir.<sup>33</sup> Her iki bilgi çeşidini savunanlar, kendilerini doğru, ötekini yanlış olarak değerlendirmektedir. Bu durum, insanların olgulara yaklaşım tarzlarının yetiştikleri çevrede oluştuğunu ortaya koymaktadır. Dolayısıyla insanın içinde yaşadığı toplumun ya da grubun algıladığı şeyleri doğru kabul etmekle sınırlı olan zihniyet yapısı, verdiği kararları etkilemektedir. Bu yüzden algıların hüküm vermedeki etkilerinin bilinmesi gerekir.

Bilgiyi elde etme yolları olarak duyu organları, doğru haber ve aklı kabul eden rasyonalist yaklaşımların tesiriyle yetişen beyinler, bunların dışındaki idrâk düzeylerine yabancıdır. Bunlar, mantığa dayalı analitik bilimsel yaklaşımlarla yetiştirme tarzından ötürü tek doğru olarak rasyonaliteyi kabul ederler. Onlar açısından sezgi ve buna bağlı düşünme biçimi, algılanması imkânsız olmasa da zordur. Bu yüzden onların sezgi ve irfana dayalı metafizikle ilgili konuları kabul etmeleri sanıldığı kadar kolay değildir. Aynı şekilde sezgi ve ilhama dayalı bilgiyi en üstün olarak görenler açısından da aklî bilgiler küçümsenmekte ve kabul edilmemektedir.

Bu zihniyet biçimleri dinî ilimler alanında da görülmektedir. Dinî ilimlerden fıkıh ve kelam yöntemlerini benimseyenler, sırf doğru bilgi olarak kabul edilen akıl, duyu organları ve vahiyle elde edilen bilgilerin dışında kalan bilgileri, özellikle ilhama dayalı bilgiyi kabul etmemektedirler.<sup>34</sup> Onların bu yaklaşımında kendilerine ilham geldiğini söyleyerek dinin prensiplerine aykırı hareket eden bir kısım Bâtınî-Karmatî zümrelerin<sup>35</sup> davranışlarının da etkisi vardır. Aynı şekilde tasavvuf zümrelerinden hakikate ulaştıklarını söyleyerek bilgeliğin bâtınî yönüne ağırlık verip aklı

<sup>33</sup> Hücvirî, *Keşfü'l-Mahcûb*, 397-410; Bardakçı, *İslâm Tasavvuf Düşüncesinin Teşekkülü*, 467-491.

<sup>34</sup> Ebû Mansûr el-Mâtürîdî, *Kitâbu't-Tevhîd*, çev. Bekir Topaloğlu (İstanbul: İsam Yayınları, 2014), 45-46.

<sup>35</sup> Muhammed b. İbrahim el-Kelâbâzî, *et-Taarruf li mezhebi ehli't-tasavvuf*, (*Doğuş Devrinde Tasavvuf Ta'arruf*), haz. Süleyman Uludağ (İstanbul: Dergâh Yayınları, 1992), 259-262; Hücvirî, *Keşfü'l-Mahcûb*, 403.

ve duyu organlarını devre dışı bırakanların yaklaşımları da bunda etkilidir. Bu da iki zihniyet yapılanması arasında uçurum oluşturmaktadır. Dolayısıyla rasyonel ve irrasyonel tutum gösteren her iki zihniyet biçimini değerlendirmekte fayda vardır.

Hakikati deney ve akla başvurmadan ortaya koyma yolu olan ve sadece daha üstün bir akıl olarak kabul edebileceğimiz sezgi, bir şeyi idrâk etmek ve ferasetle bilmektir. Sezgi ile akıl arasındaki ilişki, bir yönüyle bilgeliğin temeli olan tefekkür ile zikir arasındaki ilişkiye benzer. Fikir ve tefekkür, yaratılmış şeyleri zihin melekeleriyle anlayabilmek için geniş bir şekilde tahlil ederek açıklamak için geliştirilen düşüncedir. Zikir ise insanın paslanan kalbini parlatıp huzura kavuşturan, cemâli ilahî için bir mazhar haline getiren eylemdir. Bu bakımdan hem Allah'ı ve âlemi tefekkür, hem de Allah'ı zikir aynı derecede önemlidir. Ne tefekkürsüz bir zikirten, ne de Allah'ı hatırlamadan yapılan tefekkürden hedeflenen gaye hâsıl olur. Akıl, realiteyi parçalara bölerek anlaşılır kılmaya çalışırken, sezgi, bir bütün olarak kavrar ve detaylara farklı bir açıdan bakma imkânı verir.<sup>36</sup> Şeyleri sadece akılla bilmek yeterli olmadığından sezgiyle/kalple de görmeye çalışmak insana kapsamlı bir bakış açısı kazandırır. Dolayısıyla sûfînin tecrübesini yine benzer tecrübeyi yaşayan biri anlayabilir.<sup>37</sup> Bu durum bilgi ve algının insan zihni üzerindeki gücüyle yakından ilişkilidir. Herkes yetiştiği çevrenin algısına göre düşünüp karar verdiği için, zihin dünyasının dışındaki algı biçimlerine yabancılaşmaktadır. Bunda aklın çift yönlü yapısının da rolü olmalıdır.

Aslında akıl, matematiksel ve sezgisel boyutlarıyla karmaşık bir yapıya sahiptir. Bir başka ifadeyle beynin ikili yapısından kaynaklanan bir salt akıl, bir de eşyanın saf görünüşünü elde ederek ona atfedilen gayeliliği

<sup>36</sup> Annemarie Schimmel, "Tasavvufta Akıl ve Mistik Tecrübe", çev. Muhammet Şeviker, İslâm'da Enetelektüel Gelenekler, ed. Farhad Daftary, (İstanbul: İnsan Yayınları, 2005), 149-164, 152-157.

<sup>37</sup> Bu durum, mûsikî, hat, ebru ve mimari gibi çeşitli alanlara ilgi duyan ve bunlarla ilgilenmeyen kişiler arasında da görülür. Mûsikîden anlamayan bir kimse, bir konserde icra edilen klasik mûsikînin en güzel eserlerini dinlediğinde zevk almazken bir mûsikîşinas ise onları muhteşem bir sanat eseri olarak dinler ve zevk alır. Hat ve resim sanatını bilmeyen, ebrudan anlamayan biri, güzel bir tabloya baktığında onu sıradan bir boyama olarak görür. Ancak ressamlar ve hattatlar için bu tablo, çok büyük anlamlar ifade eder. Mimarîden haberi olmayan biri, güzel bir mabede girdiğinde diğer binalardan farksız görür. Ancak onun değerini en iyi bilen estetik zevke sahip bir mimardır.



ortadan kaldıran kalbe ait sezgi vardır.<sup>38</sup> Gerçek bilgi, bilginin özünde ne olduğu, onunla ilişkili nesnenin bağlantısı ve bu bağlantının uygunluğu üzerinden onu nesnelleştirmektir. Bu, bilginin nelliğini araştırıp tenkide tabi tutarak geçerliliğini sağlamanın da yöntemidir. Bu çerçevede hakikate ulaşmanın yollarından biri olan özlerin bilgisini elde etmeyi sağlayan fenomenolojiden yararlanılabilir. Özün/hakikatin insana görünebileceğini ve kendine arz edebileceğini vurgulayan fenomenolojinin gayesi, öze/hakikate, mutlak bilgiye ulaşmaktır. Mevcut hiçbir bilgiyi bilgi olarak kabul etmeyen fenomenoloji, her şeyi saf görerek, aydınlatarak, anlam belirleyip anlam ayrımı yaparak, karşılaştırıp unsurlarına ayırarak gerçekleştirmekle birlikte, bunları belli bir kurala bağlayıp bir usûl oluşturmaz. Ontolojik ve epistemolojik yaklaşımlar doğal olduğu için herkes tarafından kabul edilirken, doğal olmayan fenomenolojik yaklaşımlar aynı şekilde kabul görmez.<sup>39</sup> Buna benzer bir durum matematiksel ve sezgisel akıllar için de geçerlidir. Matematiksel akılda prensipler gayet açık olmakla birlikte herkes tarafından kullanılamazken, sezgisel aklın prensipleri, bilinen uygulamaları ile herkesin gözü önünde olduğundan, bunları anlamak için iyi bir nazara sahip olmak yeterlidir.<sup>40</sup> Bu bakımdan bir şey hakkında doğru bir bilgi elde etmek için hem sahih bir akla hem de sahih bir nazara ihtiyaç vardır. Kendilerine hâkim olan algılar yüzünden matematiksel akıl sahiplerinin sezginin, sezgisel akıl sahiplerinin de matematiğin verilerini kabul etmeleri zordur.

Fenomenolojik yaklaşımlarla keşf ve ilham arasında bir benzerlikten söz edilebilir. Zira mârifetullahın elde edilmesi zikir ve evrâdın tekrarlanarak kalbin hazır hale getirilmesine bağlıdır. Özü/hakikati sezgiyle kavramaya dayanan fenomenolojik yaklaşımlar da, alışkanlığa ve yatkınlığa ihtiyaç duyar. Her ikisinin gerçekleşmesi için uzun, zor ve yorucu bir hazırlık devresi gerekir. Hakikati sezgiyle kavramak kendiliğinden ve birdenbire

<sup>38</sup> Robert E. Ornstein, *Yeni Bir Psikoloji*, çev. Erol Göka-Feray Işık (İstanbul: İnsan Yayınları, 2001), 62-69. Ornstein'in düşünce yöntemi, yeryüzündeki hemen her kültür çevresi için geçerli olmak üzere akıl-sezgi, zâhir-bâtın, hakikat-mecaz, Doğu-Batı gibi temel kültürel problemlerin çözümünde faydalı olabilir. Bu durumda hakikatin iki yönü de anlaşılabilir. Zira hakikat ile mecazdan ya da analitik düşünce ile mistik düşünceden birinin diğeri için feda edilemeyeceği açıktır.

<sup>39</sup> Edmund Husserl, *Fenomenoloji Üzerine Beş Ders*, çev. Harun Tepe (İstanbul: Bilgesu Yayınları, 2010), 47-50.

<sup>40</sup> Blaise Pascal, *Düşünceler*, çev. Metin Karabaşoğlu (İstanbul: Kaknüs Yayınları, 1998), 143-145.

gerçekleşmez. Bununla birlikte Heidegger'in de belirttiği gibi,<sup>41</sup> hakikatin anlaşılmasına katkı sağlamasına rağmen fenomenoloji her şey demek değildir. Bu terimin çevresinde insanı düşüncenin merkezine, hakikate götüren ve ifşa etmek, ışık ve dil gibi fikirler silsilesinden oluşan derin bir anlam bütünlüğü vardır. Bu da gizli hakikatin apaçık ortaya çıkmasıdır.

Fenomenoloji ile ilgili bu ifadeler, hakikat bilgisini hedefleyen ilham ve keşfe dayalı bilgiyi hatırlatmaktadır. Nitekim kalbe ilhamın gelmesi için nefsin kötülüklerden temizlenmesi, kalbin gaflet ve cehalet uykusundan uyandırılıp mâsivâdan arındırılması gerekir. Bu noktada sezgi devreye girer. Eşyanın hakikatini bilmede bir yol olan sezgi, insanın gözünü kör eden taassuptan ve hakikati idrâk etmesini engelleyen hevâdan onu uzaklaştırıp Mutlak'ın bilgisine ulaştırır. Dolayısıyla gözle görünenlerin yanı sıra kalp gözüyle müşâhede edilen, bir başka deyişle sezgiyle elde edilen bu bilgilerin de elbette bir değeri olmalıdır.<sup>42</sup> Ancak sezgi yoluyla bilineni, sûfî tecrübeyle bilinenden ayırmak gerekir. Çünkü sezgi, benliğin âlemdeki varlıklar içerisinde yayılması iken sûfî tecrübe, varlıklar âlemini kaplayan benliğin birliği içinde onları keşfetmek, mârifetullahı ruhî yoldan elde etmektir.<sup>43</sup> Bununla birlikte inanç için duyumlardan ve algılardan arıtılmış olan sezgide tasavvufî bir teslimiyetin varlığı göz ardı edilmemelidir.

Bilginin kesbî-vehbî ya da zâhir-bâtın boyutlarının, İslâmî ilimlerden kelam, fıkıh ve tasavvuf alanlarına karşılık geldiği söylenebilir. Kelam ve fıkıh dinin zâhir yönü olup rasyonel ve analitiktir. Tasavvuf ise, dinin bâtın yönü olup akli çıkarımlardan daha çok sezgi ve ilhama dayalıdır. Hem kelam ve fıkıh, hem de tasavvuf, tefekkür olmazsa eksik kalır.<sup>44</sup> Bu yüzden kelam ilminden habersiz bir fakih veya sûfî inanç açısından zındıklığa düşebilir. Tasavvufun ilimler arasında kendisine meşruluk sağlamaya çalıştığı bir dönemde fıkıh bilgisi olmayan bir kelamcının veya sûfinin ibadetleri gereği gibi yapamayacağı, mârifetullahtan habersiz bir kelamcının veya

<sup>41</sup> William Barret, "Heidegger: Toplu Bakış", *Heidegger*, çev. Ahmet Aydoğan (İstanbul: Say Yayınları, 2008), 50-51.

<sup>42</sup> Bayram Ali Çetinkaya, "İhvân-ı Safâ Düşüncesinde Temel Tasavvufî Kavramlar ve Meseleler", *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 9/2 (2005), 218-222.

<sup>43</sup> Nurettin Topçu, *İsyan Ahlâkı*, haz. Ezel Erverdi-İsmail Kara (İstanbul: Dergâh Yayınları, 1998), 108-111, 119.

<sup>44</sup> Muhammed İkbâl, *İslam'da Dini Tefekkürün Yeniden Doğuşu*, çev. Sofi Huri (İstanbul: y.y., 1964), 22-23.

fakihin ise, dinin derûnî boyutuna nüfûz edemeyeceği âşikârdır.<sup>45</sup> Bunun farkında olan Ebu Tâlib el-Mekkî *Kûtu'l-Kulûb*'da, Kelâbâzî *et-Taarruf*'ta ve Gazzâlî *İhyâ'*da bu ilimler arasındaki uyuma dikkat çekerek İslâm ah-lâkını özümsemiş samimi Müslüman tasviri yapmışlardır.<sup>46</sup>

Aslında hakikat ve mecaz, zâhir ve bâtın, şeriat ve hakikat birbirini tamamlayan ve birbirine karşı olmayan bir bütünün farklı yönleridir. Halka mükellefiyet getiren şeriat, kulluğun gereği olan ibadetleri yerine getirmek ve yasaklanana yapmamaktır. Hakk'ın tasarruf ve idaresini gösteren hakikat ise, rubûbiyeti temâşâ etmek, O'nu tefekkür boyutuyla, yani kalp gözüyle müşâhede etmektir. Şeriatla bütünlük arz etmeyen bir hakikat geçerli olmadığı gibi, hakikat tarafından teyid edilmeyen şeriat da makbul değildir. Bu yüzden zâhir ve bâtın bilgilerinden birisine diğerinden daha fazla değer vermekle birlikte ne analitik düşüncüyü/zâhiri kabul edip sûfî düşüncüyü/bâtını tümüyle reddetmek, ne de sûfî düşüncüyü/bâtını kabul edip analitik düşüncüyü/zâhiri tümüyle reddetmek mümkündür. Rasyonellik ile birlikte sezgi, bir diğer deyişle zâhir ve bâtın akıl ve bilinci tamamlayan unsurlardır. İki tarafın farklılıklarından hareket ederek “ya o ya da bu” şeklinde bir yaklaşım yerine, “hem o hem bu” şeklindeki bütüncül bir yaklaşımın tercih edilmesi daha uygundur.<sup>47</sup> Zira tecrübe, yeryüzünün sultanı olan akla dayanmış bir merdiven, aşkı kanat yapan akıl ise, gökyüzünün sultanı olan kalbe ve ilhama yükseltici bir kuvvettir.<sup>48</sup> Dolayısıyla ilham ve sezgiye dayalı bilgi, hem bilimsel düşüncenin normal bir şekilde ilerlemesini sağlayan değerleri, hem de rasyonel bilimsel bilgiyi tamamlar. Kesbî bilgiden farklı olarak bilenle eşyayı birleştiren şuurun bir verisi olan bu vehbî bilgi sayesinde insan, mutlak bilgiye ulaşır.

Kur'ân bir taraftan insanın beden mükemmeliyetini, diğer taraftan gönül zenginliğini vurgulayarak, hakikatle mecaz arasındaki bağı sürekli canlı tutmuştur. Hz. Peygamber (sav) iman, İslâm ve ihsanın bir bütün olarak Müslümanın hayatını şekillendirmesini önemsemiştir. Bu da ilim

<sup>45</sup> Serrâc, *el-Luma'*, 9-24; Kuşeyrî, *Risâle*, 42.

<sup>46</sup> Ebû Tâlib el-Mekkî, *Kûtu'l-Kulûb* (Kahire: Dâru't-Türâs, 2001), 1/363-392; Kelâbâzî, *et-Ta'arruf*, 130-133; Gazzâlî, *İhyâu Ulûmiddîn* (Beyrut: Dâru ibn Hazm, 2005), 1/21-24.

<sup>47</sup> Ornstein, *Yeni Bir Psikoloji*, 23-24; Cafer Sadık Yaran, “Çağdaş Epistemolojik Dikotomiler ve “Sofyalojik” Bir Epistemoloji Önerisi”, *İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 9, (2004), 21.

<sup>48</sup> Nurettin Topçu, *İrâdenin Davası-Devlet ve Demokrasi*, haz. Ezel Erverdi-İsmail Kara (İstanbul: Dergâh Yayınları 1998), 81-84.



ve mârifetin terkiibini gerektirmiştir. Dolayısıyla yukarıdaki bakış açılarından birinin diğerinden daha az hatalı olduğunu söylemek mümkün değildir. Rasyonel düşüncüyü bırakıp sadece sûfiliğe bel bağlamak ya da bunun tam aksi irfânî bilgiden tümüyle habersiz yaşamak, insanın kendi geleneginden uzaklaşmasına yol açar. Diğer taraftan sûfî tecrübeyi dinin yerine koymak da, dinin asliyetini kaybetmesi sonucunu doğurur. Böyle bir bakış açısı, akıl ve sezgiyi, ilim ve irfanı bir bütün olarak değerlendirmeyip sadece bir tarafı ile yetinme olacağından daima eksiktir.<sup>49</sup> Bununla birlikte sezginin tabi olduğu akli ve analitik düşüncüyü önemsemeyen yaklaşımlara da rastlanır. Sürekli bâtinî bilgi peşinde koşan insanın zihninde farklı bir algı oluşması buna örnek verilebilir. Bir nevi hakikati bırakıp idealize edilenin peşinde koşmak ve içinde yaşanılan zaman diliminin dışına çıkmak olacağından, bu tür zihniyet biçimlerine ihtiyatla yaklaşmalıdır.

### 3. Sûfî Tecrübenin Değeri

İslâmiyet başta olmak üzere bütün dinlerde, felsefî ve mistik geleneklerde önemli bir yere sahip olan bilgeliğin amacı, kalbi mâsivâdan temizleyerek, Allah ile beraber olma şuurunu hissetmektir. Yani tevhîd tecrübesini yaşamaktır. Bilge, kendinin yaratılmışlığını ve sınırlarını bilip hakikatin özüne, mutlak varlık olan Allah'a ulaşandır. Hakikat ise, özünde yaratılmış olanın yaratıcı ile mutabakatıdır.<sup>50</sup> Benliğindeki özü tanyan kişi, hakikatle irtibat kurar. Allah, şeylerin ve zamanın özü olduğuna göre, O'nun açısından dün ve yarın diye bir şey yoktur, sadece şimdi vardır. Dolayısıyla hakikate ulaşmanın formülü, beşerî bene hiçliği tattırıp ânı yaşayarak, ilahî Ben haline gelmektir.<sup>51</sup> Sûfî bunu zikir ve tefekkür ile vecde gelip kendinden geçtiği sırada gerçekleştirir.

Tevhîd tecrübesi, metafizik alanın konusudur. Metafizik bilgi olarak da isimlendirilen bu tecrübe, insanın göstereceği çaba ve gayretin neticesinde kendini aşarak hiçliğini idrâk ettiği anda gerçekleşir. Sûfî, namaz, oruç, zikir ve tefekkür gibi ibadetlerle perhiz, riyâzet ve uzlet gibi yöntemlerle bilincin yeniden inşasını gerçekleştirmek için bir süreliğine sıradan düşüncelerden sıyrılıp günlük işlerden uzaklaşır ve alışkanlıkların

<sup>49</sup> Ornstein, *Yeni Bir Psikoloji*, 25-26, 73.

<sup>50</sup> Martin Heidegger, "Hakikatin Özü Üzerine", çev. Nejat Aday, *Tezkire* 36-37 (2004), 129-130.

<sup>51</sup> Joel S. Goldsmith, *Birliğin İdraki*, çev. Seval Yılmaz (İstanbul: İnsan Yayınları, 1998), 115 vd.

esaretinden kurtulmaya çalışır. Dünyaya bağlanmanın önüne geçmek, arzuları sınırlandırmak ve kalpten çıkarmak için dünyevî zevkleri terk eder. Zühd ve takvâya dayalı bir hayat tarzını tercih ederek, ilahî bene ulaşım mârifeti elde eder.

Tasavvufun keşfe ve müşâhedeye dayalı saf birlik tecrübesi, içerisinde herhangi bir ilişki durumu ve ayrışmanın olmadığı, hiçbir kavramın kılıfına bürünmemiş, Allah kul ayırımını öne çıkarmayan, gerçekliğin âleme kendisini sunduğu biçimiyle kendisidir. Arada hiçbir vasıta olmaksızın ârifin yüz yüze geldiği hakikattir. Duyuların tecrübesi dış dünyaya ait varlıkların bir takım niteliklerini doğrudan algılamakla sınırlı iken, sûfî tecrübe hakikati sezgiyle aracısız müşâhede eder. Her iki tecrübeye de verilmiş olan, yorumdan bağımsız ve vasıtasız algılanan bir şey vardır. Algısal bir hata olmadığı sürece aklın kendisine dayandığı, doğruluğu kendinden olan, hem duyuların verileri, hem de sûfî tecrübenin hakikatinin doğruluğu ya da yanlışlığı sorgulanamaz.<sup>52</sup> Bu yüzden âlem üzerinde hâkimiyet kuran analitik düşünce sahibi ile ruh üzerinde hâkimiyet kuran sûfî eğilimli şahıs birbirleriyle uzlaşamazlar. Kendi kabullerini tek ve vazgeçilmez doğru olarak kabul ettikleri, âdeta kendi kültürel geleneklerinin esiri konumunda oldukları için, birbirleriyle karşılaştıklarında her biri hidayete muhtaç olarak gördüğü diğerine doğru yolu göstermeye çalışır.

Bu ayırımın yarattığı taassuptan uzaklaşarak bâtını, zâhiri tamamlayan bir unsur olarak görmek problemin çözümünü kolaylaştırabilir. Zira İslâm kültür geleneğinde suretten çok sûrete, dış görünüşten çok kalbe değer verilmekle birlikte, zâhir olmadan sadece bâtınla yetinmek büyük bir eksiklik olarak görülür. Bu yüzden zâhir ve bâtının terkip edilerek, bir bütünlük sağlanması hedeflenmiştir. Nitekim Serî es-Sakatî (ö.251/865) yeğeni Cüneyd-i Bağdadî'ye "Allah seni muhaddis sûfî yapsın, sûfî muhaddis değil"<sup>53</sup> sözüyle, bu terkibe dikkat çekmiştir. Cüneyd-i Bağdadî ise Kur'ân, hadis ve fıkıh gibi temel dinî ilimleri öğrenmeden tasavvufta bir mesafe alınamayacağını belirterek bu bütüncül yaklaşımın önemini vurgulamıştır.<sup>54</sup> Gazzâlî de *İhyâ'*da ilk konu olarak zâhir ilmine yer vermiş, daha sonra da kalp bilgileri olarak nitelendirdiği tasavvuf ilmiyle bunu

<sup>52</sup> Abdüllatif Tüzer, *Dini Tecrübe ve Mistisizm* (İstanbul: Dergâh Yayınları, 2006), 20-21.

<sup>53</sup> Ebû Abdurrahman es-Sülemî, *Tabakâtu's-Sûfiyye*, thk. Nureddin Şerîbe (Mısır: Mektebetü'l-Hancı, 1986), 55; Mekkî, *Kütü'l-Kulûb*, 1/158.

<sup>54</sup> Ebû Nuaym el-İsfahânî, *Hilyetü'l-evliyâ* (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1988), 10/255.

tamamlamıştır. Onların bu ifadeleri ve uygulamaları, sûfî gelenekte ilim ve marifetin terkinin gerekli olduğunu ortaya koymaktadır.

Hakikatin ortaya çıktığı dinî tecrübe ile sûfî tecrübe, genellikle aynı kabul edilir ve birlik tecrübesi olarak tanımlanır. Ancak sûfî tecrübe dinî tecrübenin daha özel bir alt kategorisidir. Bu olgu, sûfîliği en yoğun ve özel biçimiyle dinî hayatın özel bir biçimi olarak anlamayı zorunlu kılmaktadır. Çünkü sûfîliğin ve dinin özü, ruhun Allah ile farklılık içinde aynıleşmesidir. Bir mümin ile bir sûfînin yaptığı ibadetler, zikirler, dua ve yakarılar ile tuttuğu oruçlar, aynı hedefi gerçekleştirmeyi gaye edinmekle birlikte farklı boyuttadır. Sûfî tecrübe, bencil tutkularla ayrı düştüğü ilâhî öze özlem arasında sıkışan sûfînin riyâzet, uzlet, vecd, zikir ve tefekkür yoluyla hakikate ulaşmaya engel olan bütün bedenî ve iradî güçleri aşarak birliğe ulaşmasıdır. Bu, aynı zamanda bir tür dinî tecrübe olduğu için insanın kutsalla karşılaştığı anda yaşadığı dinî tecrübenin kendine mahsus özelliklerine de sahiptir.<sup>55</sup> Bununla birlikte hakikate muhatap olan sûfînin her türlü dinî duygu, düşünce ve davranışı, bilinçlilik hali olan dinî tecrübenin daha üst formlarını oluşturur. Bu bakımdan dinî tecrübe daha genel, sûfî tecrübe daha özeldir. Tanrı'sız birlik tecrübelerinin varlığı göz önüne alındığında, her dinî tecrübenin mistik, her mistik tecrübenin de dinî olmak gibi bir zorunluluğunun olmadığı anlaşılır.

Sûfî, bilfiil bu tecrübeyi yaşarken, yani kalbi ile müşâhede ederken, keşf esnasında kendisine sunulan lütufla karşılaşır. Göze, kulağa veya kalbe hitap eden çeşitli tarzlarda gerçekleşen bu lütuf,<sup>56</sup> doğrudan sûfînin kendine sunulur. Bu müşâhede sırasında yaratıcı ile özdeşleşmeyi yaratan ve yaratılan ikiliğini koruyan sûfî alabildiğine pasif, Allah ise aktiftir.<sup>57</sup> Sûfînin farkında olduğu fakat iradesi dışında gerçekleşen bu sunuluş, tasavvuf deyiimiyle kerâmet ve işâret, sûfî tecrübenin çekirdeğini oluşturur. Bir sûfî tecrübeye yaşanan ve yaşayanın bulunması gerekli olmakla birlikte sûfî aynı tecrübeyi bir kere daha yaşamak istese, bu, onun iradesi doğrultusunda gerçekleşmez. Çünkü sûfîye sunulan lütuf onun

<sup>55</sup> Lynn Wilcox, *Sufizm ve Psikoloji*, çev. Orhan Düz (İstanbul: İnsan Yayınları, 2003), 55.

<sup>56</sup> Bu durum bir kudsi hadiste şöyle ifadesini bulur: “Kulum kendisine farz kıldığım şeyden daha sevimli bir şeyle bana yaklaşmamıştır. Kulum nafilelerle bana yaklaşmaya devam eder. Ben onu sevince işiten kulağı, gören gözü, tutan eli, yürüyen ayağı olurum.” Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmail Buhârî, *Sahih*, (İstanbul: Çağrı Yayınları, 1992), “Rikâk”, 38.

<sup>57</sup> Rene Gueneon, *Manevî İlimlere Giriş*, çev. Lütfi Fevzi Topçuoğlu (İstanbul: İnsan Yayınları, 1997), 97.

isteğine değil, Allah'ın mutlak iradesine bağlıdır. Sûfî, akıl yürütüp düşünme melekelerini gerçekleştirmesini istediği bir konuya yoğunlaştırarak da bu lütfâ ulaşamaz.<sup>58</sup> Çünkü ilâhî lütfun sunulduğu esnasında pasif durumda olan sûfînin bilinci, ancak sunulan olguyu idrâk etme esnasında aktif olmaktadır.

İnsan, kendi pasifliği içinde bile bir hareketlilik halini barındırdığı için, hareketlerinde bir hür irade vardır ve tesadüf söz konusu değildir. İnsanın hareketi, kendi hür iradesiyle kendini ve eşyayı değiştirmek demektir. Bu, insanın bir çeşit kendi dışına çıkmasıdır. Kendi dışına çıkmak ise, âlemin sonsuz varlığı içinde kaybolup yeniden kendini bulmaktır.<sup>59</sup> Sûfî tecrübeyi yaşayanların çoğunluğunun belirttiğine göre, tecrübe sırasında benlikten uzaklaşmakta, dolayısıyla akıl ve duyular devre dışı kalmaktadır. Cüneyd-i Bağdadî'nin de vurguladığı gibi, fenâya ulaşmada benlik en büyük engeldir ve sadece benlikten sıyrılanlar fenâ halini tecrübe edebilirler.<sup>60</sup> Zira kendini gerçekleştirme yoluyla anlama tecrübesinin önündeki en büyük engel olan benlik, hakikat içerisinde tamamen kaybolduğunda mutlak varlığı kavrayabilir.<sup>61</sup>

Bununla birlikte şurası bir gerçektir ki sûfî tecrübe sırasında asılların değişmesi söz konusu değildir. “Ene'l-Hak” sözüyle meşhur olan Hallâc-ı Mansûr bile fenâ haline erişip vecde gelen bir sûfînin bu halde iken beşeriyetinden sıyrılmadığını, Allah'ın Allah, kulun da kul olarak varlığını sürdürdüğünü vurgulamıştır.<sup>62</sup> Dolayısıyla kurtuluşa erecek, vuslatı gerçekleştirecek olan, hiçbir zaman bizâtihi varlık değildir. Bu vuslatı ben tahakkuk ettirecektir. Ben ise, kendisinin bizâtihi varlıktan ayrı olduğu zannını veren yanılığdan kurtulduğu zaman vuslatı gerçekleştirebilir. Aslında tekrar kurulması gereken, ilke ile olan bağ değildir. Çünkü O, “*Ben size şah damarından daha yakınam*” ayetinde de görüldüğü gibi, daima ben ile ilişki içindedir. Bu durumda yapılması gereken şey, varlık ile ben arasındaki bu bağın gerçek bir bilinç düzeyine çıkarılmasıdır.<sup>63</sup> Benliğini

<sup>58</sup> Ramazan Ertürk, *Sûfî Tecrübenin Epistemolojisi* (Ankara: Fecr Yayınevi, 2004), 107-108.

<sup>59</sup> Topçu, *İsyan Ahlakı*, 64.

<sup>60</sup> Cüneyd-i Bağdadî, “Kitâbu'l-Fenâ”, *Tâcü'l-Ârifîn el-Cüneyd el-Bağdadî*, ed. Suad el Hakîm, 247.

<sup>61</sup> Toshihiko Izutsu, *İslâm Mistik Düşüncesi Üzerine Makaleler*, çev. Ramazan Ertürk (İstanbul: Anka Yayınları, 2001), 24. Massignon, Hallâc-ı Mansûr'un sûfînin birlik tecrübesi yaşadığı sırada bilincini kaybetmeyeceği kanaatinde olduğunu belirtir. Massignon, *Hâllâc-ı Mansûr'un Çilesi*, 453.

<sup>62</sup> Massignon, *Hâllâc-ı Mansûr'un Çilesi*, 453.

<sup>63</sup> Guenon, *Manevî İlimlere Giriş*, 38.

koruyarak varoluş gayesini özgürce gerçekleştirip tevhîd tecrübesini yaşayan insan, kemali elde eder. Özgür insan, herhangi bir nesneye veya kişiye bağlı olmadan değişen, benliğini teslimiyet ve sabırla geliştiren kişidir. Benliğini Mutlak Benlik’le özdeşleştirme yolunda gayret eden mücahittir. Benliğini Mutlak Benlik’te yok eden kişide iddia değil teslimiyet vardır. Dolayısıyla Hallâc’ın teslimiyete dayalı “Ene’l-Hak” deyişi ile Firavun ve benzerlerinin kibir kaynaklı ve iddia ile söyledikleri “*Ben sizin en yüce rabbinizim*”<sup>64</sup> sözü arasında büyük uçurum vardır.

Sûfînin yaşadığı tevhîd tecrübesinde keşf ve ilhamla verilmiş olan mârifet, zihin eleğinden geçerek inanç ve terimler aracılığıyla biçime sokularak tecrübe olabilmektedir. Bizzat yaşanan bu tecrübenin muhtevası, duyguyu içermesinden dolayı başkalarına anlatılamaz. Ancak taakkülî bir unsur içermesi sebebiyle mantıkî bir yöntemle kelimelere dökülebilir.<sup>65</sup> Sûfînin tecrübe sırasında birlikten söz etmesi, tefekkürde ortaya çıkma eğilimi, bu idrâk duygusunun tabiatı ile ilişkilidir. Diğer yandan sır bilgisi denilen ve kendine mahsus bir sistematığı ve bir bilme şekli olan bu tecrübenin anlatılamaz oluşundan kasıt, tam olarak kelimelerle ifade edilemeyeceğidir.<sup>66</sup> Yoksa sûfî tecrübe yorumdan bağımsız değildir. Zira bu tecrübeyi yaşayan kişi, yaşadığı hali anlatırken, içinde yaşadığı toplumun kültürel yapısına uygun terim ve inanç unsurlarını kullanmaktadır.<sup>67</sup> Bir ârifin yaşadığı sûfî tecrübeyi tam olarak olmasa da, söze dökmesi sırasında mantık kurallarına göre hareket etmesi, bilgi birikimini kullanması tabiidir. Bir şeyi ifade ederken onların bu kurallara göre anlatılması, anlatanın hakikatten habersiz olması anlamına gelmez. Birçok sûfînin tecrübelerini anlatırken fıkıh, kelim ve felsefenin inceliklerinden söz etmesi, Allah’ın bu bilgileri ona ilham etmesi şeklinde anlaşılmalıdır. Çünkü bu bilgiler, tümüyle onların ilimdeki müktesabatıyla ilişkilidir.

Sûfîlerin kendi iç dünyalarında veya âlemde birliği hissedilen tecrübeleri ontolojik anlamda değildir. Daha önce de belirttiğimiz gibi sûfî tecrübeyi yaşayan kişi, bu esnada pasif durumdadır. Allah ile birlik hali yaşayan ruh, her türlü endişe ve beklentiden uzak, tıpkı nehirlerin döküldüğü

<sup>64</sup> Nâziât 79/24.

<sup>65</sup> İkbâl, *İslam’da Dini Tefekkürün Yeniden Doğuşu*, 37-38.

<sup>66</sup> Rudolf Otto, *Mysticism East And West* (New York: The Macmillan Company, 1972), 49-53.

<sup>67</sup> Bir Müslüman sûfînin tecrübesinde Allah yer alırken bir Hıristiyan mistiğinin tecrübesinde İsa Mesih yer almaktadır. Diğer din ve kültürlerde de her bir mistiğin kendi kutsalları bulunmaktadır. Ertürk, *Sûfî Tecrübenin Epistemolojisi*, 83; Tüzer, *Dini Tecrübe ve Mistisizm*, 23.

denizlerin sakinliği gibi bir sükûneti yaşar.<sup>68</sup> Birlik esnasında beşeriyet yerinde dururken, beşeriyet ahlâkı hakikat nurlarının etkisiyle vârid olan şeylerle değişmektedir. Bu da gösterir ki, beşeriyet sıfatları ile beşeriyet aynı şeyler değildir. Fânî olmaktan kasıt, beşerin tâat ve amelleri görmemesi, Hak ile kâim olma düşüncesinin bâki kalmasıdır.<sup>69</sup> Nitekim bu halden çıktıktan sonra yaşadıklarını söze aktaran âriflerde akıl yeniden devreye girer. Derûnî bir halin yaşanması olan sûfî tecrübe kendine has terimlerle ifadesini bulur. Çünkü insanın içinde yaşadığı çevrenin dinî, ahlâkî, ilmî ve kültürel yapısından etkilenecek, herhangi bir psikolojik obje ile ilgili duygu, düşünce ve davranışlarını belirleyen ve belli bir süreçte oluşan hayat tarzı vardır. Her davranış, rengini onu yapanın bağlı bulunduğu grubun değerler dünyasından alır.

Sûfî tecrübesi açısından “Allah’ı gördüm, benimle konuştu” şeklindeki bir ifade, bilinçli olmayı gerektirdiği ve tecrübe sahibinin ruhî durumunu yansıttığı için doğru olsa da, algı ve biliş açısından bir değer taşımaz. “Ene’l-Hak”, “Allah’ta yok oldum”, “Allah ile Bir olduk” şeklindeki ifadeler ise, zaman ve mekân kavramlarının dışında, zıtları bir araya getiren bir tecrübe olduğu için paradoksaldır. Bu bakımdan bu tarz bir tecrübe, algı ve bilişten hareketle bir tecrübe kabul edilmez. Bu durum, kişinin sadece duygusal hallerini haber veren bir tecrübeyi ifade eder. Tecrübeleri ilham, keşf ve ilkâ gibi ifadelerle anlatan sûfîlerin yaşadığı bu “birlik hali”, rasyonel bilincin sınırları dışında olsa da, onlara göre din dışı olan hiçbir şeyin bu alanı eleştirmeye hakkı ve yetkisi yoktur.<sup>70</sup> Ulemânın da bu konuda kendilerini hak sahibi görmediğine yönelik ifadeler vardır. Nitekim Kadı Ebû Amr ve Kadı Ebû Cafer b. el-Behlûl ile bir grup fakih, Abbasî vezirlerinden Hâmid tarafından Hallâc’ın cezalandırılmasına yönelik bir fetva vermeleri istendiğinde, onlar, sadece iddialara dayanarak,

<sup>68</sup> İbnü’l-Arabî’nin de belirttiği gibi mümkün varlık olan insanın vâcibu’l-vücûd olan Allah’ın varlığı karşısındaki konumu bir hiçtir. İbnü’l-Arabî, *Fûsûsu’l-Hikem*, ta’lik: Ebu’l-Alâ Afifi (Beyrut: Dâru’l-Kitâbi’l-Arabî, ts.), 104.

<sup>69</sup> Serrâc, *el-Luma’*, 431.

<sup>70</sup> Sûfînin tecrübesinin akli aşan ve yanılmaz bir bilgi kaynağı olması yönüyle doğruluğunun kendinden ve yorumsuz saf bir tecrübenin olamayacağı gerçeğinden hareketle sûfî tecrübeye aklın hiçbir rolü olmadığını iddia etmenin zor olduğu ifade edilmektedir. Bu tecrübeyi dinî kılan şeyin tecrübeyi yaşayan kişinin zihninde önceden var olan dinî inanç ve terimler olduğu, dinî inanç ve terimlerin rasyonel oluşu sebebiyle sûfî tecrübeyi vasıtasız bir tecrübe ve bilgi verici ya da doğruluğu kendinden olan bir tecrübe olarak kabul etmenin mümkün olmadığı belirtilir. Tüzer, *Dini Tecrübe ve Mistisizm*, 30-34.

açık bir delil olmadan onun idamına fetva veremeyeceklerini belirtmişlerdir. Özellikle Şâfî kadısı İbn Süreyc'in, cezbe halinde söylenen ilham ve şathiye türünden sözlerin şeriatla değerlendirilemeyeceğini ve fikhın sahası dışında olduğunu vurgulayıp ceza verilemeyeceğine hükmetmesi,<sup>71</sup> oldukça manidardır.

Gelinen bu süreçte sûfî tecrübe alanının en az diğer tecrübeler kadar gerçek olduğu ortaya çıkmaktadır. Duyuların tecrübesine dayalı bilgi, inanç ve kanaatler gibi, sûfî tecrübeye dayalı bilgi, inanç ve kanaatler de bir bilgi değeri taşımaktadır. Bu bakımdan sûfî tecrübe, duyu tecrübelerine nazaran daha az yaygın, daha fazla sübjektif olsa da, paylaşılabilir olması yönüyle objektif yönü de olan bir tecrübe sayılabilir. Duyularla ve akılla idrâk edilemediği gerekçesiyle reddedilmesi, insafî bir yaklaşım gibi görünmemektedir.

Diğer taraftan dinî ya da sûfî tecrübe yaşayanların içerisinde hastalıklı ruh haline sahip ve halüsinasyon gören kişilerin olması, bütün tecrübeleri yaşayanları aynı kategoriye sokmayı gerektirmez. Zira bu tecrübeleri yaşayanların çoğunda bu tür patolojik durumlar söz konusu bile değildir.<sup>72</sup> Bu yüzden onların tecrübelerini zihinsel rahatsızlığın bir sonucu gibi görmek neredeyse imkânsızdır.

Bir tecrübenin ontolojik ve epistemolojik açıdan gerçek bilgi olabilmesi için, doğru olarak kabul edilen bilgilerle uyumlu olması şarttır. Dolayısıyla sûfî tecrübenin doğruluğu, Kur'an ve Sünnet'le uyumlu olması, onlarla çelişmemesi ve sûfînin dinî prensiplere, ahlâk kurallarına uygun yaşaması ile anlaşılabilir. Bunların yanı sıra, sûfî tecrübenin doğruluğunu ispat etmede en büyük delil, bu tecrübeyi yaşayan sûfîlerin bizzat kendileridir. Sûfîler hakkında yazılmış olan tabakât kitaplarında aktarılan sûfî tecrübeleri de bu konuda geniş bir perspektif sunmaktadır.

Sûfînin yaşadığı tecrübe, dinî inanca derinlik, ibadete içsellik kazandırarak dinin şekilciliğini yumuşatmakla birlikte, sûfî tecrübenin bazı olumsuz yönlerini de dikkatlerden kaçırmamak gerekir. Tevhîd tecrübesini yaşayan bir sûfîde bu durum saplantı haline gelerek onun sosyal hayattan geri çekilip dünya ile ilgili her şeyi değersizleştirmesine sebep olabilir. Böyle bir bakış açısıyla hareket eden sûfî, kendini dini bizzat kaynağından alan ve peygamberin mirasçısı olarak kabul ettiği için diğer

<sup>71</sup> Massignon, *Hallâc-ı Mansûr'un Çilesi*, 62-63.

<sup>72</sup> Cafer Sadık Yaran, *Dini tecrübe ve Meûnet* (İstanbul: Rağbet Yayınları, 2009), 37-38.



Müslümanları âlim ve cahil ayrımı yapmaksızın, dini taklit düzeyinde ve yüzeysel olarak yaşayan, dinin özünden habersiz olarak değerlendirir. Keşf ve ilham yoluyla Allah'tan vasıtasız bilgi aldığını söyleyip dinî alanda aklın ve tefekkürün fonksiyonunu en azından görmezden gelen bir yaklaşım içerisine girer. Böyle birinin keşf ve ilhamla vasıl olduğu bilginin kesin bilgi olduğunu söylemesi, kendisi açısından bir değer ifade etse de, başkalarını da bağlayıcılığı ile içine aldığını iddia etmesi, keşfî bilginin istismar edilmesine sebep olur ve dinin kurallarını pörsütür. Diğer taraftan bazı sûfîlerin nasları sûfî tecrübelerine göre yorumlayıp Bâtınîliğe kapı açmaları, din içerisinde her bir sûfînin olmasa bile, her bir sûfî mektebin farklı bir din algısının doğmasına sebep olabilir.

## Sonuç

İslâm kültüründe ruhî temayüllerin bir ifadesi olan tasavvuf, aynı zamanda hakikate ulaşma yollarından biridir. Bilgeliğin amacı, kendinin sınırlarını kavrayıp Allah ile beraber olma şuurunu hissetmek, hakikatin özüne, mutlak varlık olan Allah'a ulaşmaktır. Allah'tan başka hiçbir ilah olmadığını ilan etmek olan tevhîd, tasavvufta müridin eğitim sürecinde kesretten vahdete, suretten manaya vuslatını ifade eden birlik tecrübesi olarak tanımlanır. Tevhîd, müridin ibadetler, zikir, tefekkür ve murâkabe ile beşerî varlığının içinde gizlenen hakikati idrâk etmesini sağlayan değişimi gerçekleştirir.

Bu çalışmanın sınırları içerisindeki erken dönem sûfîlerinin tevhîd anlayışında beşerî varlık, hakikate ulaşma yolundaki en büyük engel olarak görülür. Birlik tecrübesinin gerçekleşmesi için nefsin riyâzette terbiye edilerek, kalbin zikirle parlatılarak Allah'ın yüceliğini anlaması gerekir. Allah'ın azameti karşısında kendi sınırlılığını ve hiçliğini anlayan sûfî, mârifeti elde eder. Bu bilgi, sübjektif olduğu için rasyonel bilginin verilerini değer ölçüsü alanlar açısından bir değer ifade etmez. Ancak kendi mantığı içerisinde bir anlama sahip olan mârifet, sûfîler açısından en değerli hazine olarak nitelendirilir. Sûfîlerin kendi iç dünyalarında veya âlemde birliği hisseden fakat ontolojik anlamda olmayan tevhîd tecrübeleri, hiçbir kavramın kılıfına bürünmeyen, arada hiçbir vasıta olmaksızın onların yüz yüze geldikleri bir hakikattir.



Sûfî tecrübe, duyu tecrübelerine nazaran daha az yaygın, daha fazla sübjektif olsa da, paylaşılabilir olması yönüyle objektif yönü de olan bir tecrübe sayılabilir. Sûfî tecrübenin doğruluğunu ispat etmede en büyük delil, bu tecrübeyi yaşayan sûfilerin bizzat kendileridir. Ancak ontolojik ve epistemolojik açıdan bir tecrübenin gerçek bilgi olabilmesi için doğru olarak kabul edilen bilgilerle uyumlu olması şarttır. Sûfî tecrübenin doğruluğu, Kur'ân ve Sünnet ile çelişmemesi ve sûfinin dinî prensiplere, ahlâk kurallarına uygun yaşaması ile anlaşılabilir. Her ne kadar sûfî tecrübeyi yaşayanlar, onu mutlak gerçek ve yanılmaz kabul etseler de, tecrübeyi yaşayan birinin olması ve yaşanan keşf halinin farklılık göstermesi sebebiyle, tecrübeye her zaman bir hata payı vardır. Bu durum, fıkıh alanında yapılan içtihatlarla benzetilebilir.

---

**Çıkar Çatışması / Conflict of Interest:** Yazarlar çıkar çatışması olmadığını beyan etmiştir. / The authors declared that there is no conflict of interest.

**Finansal Destek / Grant Support:** Yazarlar bu çalışma için finansal destek almadıklarını beyan etmiştir. / The authors declared that this study has received no financial support.

---

## Kaynakça

- Ateş, Süleyman. *Cüneyd-i Bağdadî, Hayatı Eserleri ve Mektupları*. İstanbul: Yeni Ufuklar Neşriyat, ts. Bakış, Rıza. *Âşîğın Tevhîdi Hallâc'a Göre Varlık ve Dinî tecrübe*. İstanbul: İnsan Yayınları, 2013. Bardakçı, Mehmet Necmeddin. *İslâm Tasavvuf Düşüncesinin Teşekkülü*. İstanbul: Rağbet Yayınları, 2020. Barret, William. "Heidegger: Toplu Bakış". *Heidegger*. Çev. Ahmet Aydoğan. İstanbul: Say Yayınları, 2008. Buhârî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmail. *Sahih*. İstanbul: Çağrı Yayınları, 1992. Cevherî, İsmail b. Hammâd. *es-Sihâh*. Thk. Ahmed Abdülğafûr Attâr. Kahire: y.y.,1982. Chittick, William. *Tasavvuf*. Çev. Turan Koç. İstanbul: İz Yayıncılık, 2011. Cürcânî, Seyyid Şerif. *Kitâbu't-Ta'rîfât*. Thk. Abdülmuim el-Hıfânâ. Kahire: Dâru'r-Reşâd, 1991. Çetinkaya, Bayram Ali. "İhvân-ı Safâ Düşüncesinde Temel Tasavvufî Kavramlar ve Meseleler". *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 9/2 (2005), 205-261. Demirci, Mehmet. "Tevhîd'den Vahdet-i Vücûda". *Kubbealtı Akademi Mecmuası* 1 (1982), 23-32. Ertürk, Ramazan. *Sûfî Tecrübenin Epistemolojisi*. Ankara: Fecr Yayınevi, 2004. Ferâhidî, Halil b. Ahmed. *Kitâbu'l-Ayn*. Thk. Mehdi el-Mahzûmî-İbrahim es-Sâmerrâî. Tahran: y.y., 1432h; Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1988. Gazzâlî, Ebû Hâmîd Muhammed. *İhyâu Ulûmiddîn*. Beyrut: Dâru ibn Hazm, 2005. Goldsmith, Joel S. *Birliğin İdraki*. çev. Seval Yılmaz. İstanbul: İnsan Yayınları, 1998. Gueneon, Rene. *Manevî İlimlere Giriş*. Çev. Lütfi Fevzi Topçuoğlu. İstanbul: İnsan Yayınları, 1997. Hakîm, Suad. *Tâcü'l-Ârifîn el-Cüneyd el-Bağdadî*. Kahire: Dâru'ş-Şurûk, 3. Baskı, 2007.

- Hallâc-ı Mansûr. *Ahbârü'l-Hallâc*. Nşr. Luis Massignon- Paul Kraus. Paris: y.y., 3. Baskı, 1957.
- Heidegger, Martin. "Hakikatin Özü Üzerine". Çev. Nejat Aday. *Tezkire* 36-37 (2004), 125-148.
- Husserl, Edmund. *Fenomenoloji Üzerine Beş Ders*. Çev. Harun Tepe. İstanbul: Bilgesu Yayınları, 2010.
- Hücvirî, Ali b. Osman Cüllâbî. *Keşfü'l-Mahcûb (Hakikat Bilgisi)*. Haz. Süleyman Uludağ. İstanbul: Dergâh Yayınları, 1982.
- İsfahânî, Ebû Nuaym. *Hilyetü'l-Evliyâ*. Beyrut: Dâru'l-Kütüb'il- İlmiyye, 1988.
- Izutsu, Toshihiko. *İslâm Mistik Düşüncesi Üzerine Makaleler*. Çev. Ramazan Ertürk. İstanbul: Anka Yayınları, 2001.
- İbn Fâris. *Mu'cemu Makâyısl-Luga*. Thk. Abdüsselâm Muhammed Hârun. Beyrut: Dâru'l-Cil, 1999.
- İbn Manzûr. *Lisânu'l-Arab*. Thk. Abdullah Ali el-Kebîr-Muhammed Ahmed Haseballah-Hâşim Muhammed eş-Şâzeli. Kahire: Dâru'l-Maârif, ts.
- İbnü'l-Arabî. *Füsûsu'l-Hikem*. ta'lik: Ebu'l-Alâ Afifi. Beyrut: Dâru'l-Kitâbî'l-Arabî, ts.
- İkbal, Muhammed. *İslâm'da Dini Tefekkürün Yeniden Doğuşu*. Çev. Sofi Huri. İstanbul: y.y., 1964.
- Kelâbâzî, Muhammed b. İsmail. *et-Ta'arruf li Mezhebi Ehli't-Tasavvuf*. talik ve tahrir: Ahmed Şemsuddin. Beyrut: Daru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2011.
- Kuşeyrî, Abdülkerim. *Kuşeyrî Risâlesi*. Haz. Süleyman Uludağ. İstanbul: Dergâh Yayınları, 3. Baskı, 1991.
- Massignon, Luis. *İslâm'ın Mistik Şehidi Hallâc-ı Mansûr'un Çilesi*. Çev. İsmet Birkan. İstanbul: Ardıç Yayınları, 2006.
- Mâtürîdî, Ebû Mansûr. *Kitâbu't-Tevhîd*. Çev. Bekir Topaloğlu. İstanbul: İsam Yayınları, 6. Baskı, 2014.
- Mekki, Ebû Tâlib. *Kütü'l-Kulûb*. Kahire: Dâru't-Türâs, 2001.
- Kelâbâzî, Muhammed b. İbrahim. *et-Taarruf li mezhebi ehli't-tasavvuf (Doğuş Devrinde Tasavvuf Ta'arruf)*, haz. Süleyman Uludağ, İstanbul: Dergâh Yayınları, 2. Baskı 1992.
- Ornstein, Robert E. *Yeni Bir Psikoloji*. Çev. Erol Göka-Feray Işık. İstanbul: İnsan Yayınları, 2001.
- Otto, Rudolf. *Mysticism East And West*. New York: The Macmillan Company, 1972.
- Pascal, Blaise. *Düşünceler*. Çev. Metin Karabaşoğlu. İstanbul: Kaknüs Yayınları, 2. Baskı, 1998.
- Ragıp el-İsfahânî. *Müfredâtu Elfâzı'l-Kur'ân*. Thk. Safvân Adnan Dâvûdî. Dımaşk: Dâru'l-Kalem-Beyrut: Dâru's-Şâmiyye, 2. Baskı, 1997.
- Schimmel, Annemarie. "Tasavvufta Akıl ve Mistik Tecrübe". çev. Muhammed Şeviker, İslâm'da Enetelektüel Gelenekler, ed. Farhad Daftary, İstanbul: İnsan Yayınları, 2005, 149-164.
- Serrâc, Ebû Nasr. *el-Luma'*. Thk. Abdülhalim Mahmûd-Tâhâ Abdülbâki Sürûr. Kahire: y.y., 1960.
- Sülemî, Ebû Abdurrahman. *Tabakâtu's-Süfiyye*. Thk. Nureddin Şeribe. Mısır: Mektebetü'l-Hancı, 1986.
- Topçu, Nurettin. *İradenin Davası-Devlet ve Demokrasi*. Haz. Ezel Erverdi-İsmail Kara. İstanbul: Dergâh Yayınları, 1998.
- Topçu, Nurettin. *İsyân Ahlâkı*. Haz. Ezel Erverdi-İsmail Kara. İstanbul: Dergâh Yayınları, 1998.
- Tüzer, Abdüllatif. *Dini Tecrübe ve Mistisizm*. İstanbul: Dergâh Yayınları, 2006.
- Ulupınar, Hamide. "İlk Dönem Süfîlerinde Tevhîd Anlayışı". *Tasavvuf: İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi* 22 (2008), 235-255.
- Wilcox, Lynn. *Sufizm ve Psikoloji*. Çev. Orhan Düz. İstanbul: İnsan Yayınları, 2. Baskı, 2003.
- Yaran, Cafer Sadık. "Çağdaş Epistemolojik Dikotomiler ve "Sofyolojik" Bir Epistemoloji Önerisi". *İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 9 (2004), 21-43.
- Yaran, Cafer Sadık. *Dini tecrübe ve Meûnet*. İstanbul: Rağbet Yayınları, 2009.