

TASAVVUFUN GÂYE VE YÖNTEMİNİ BELİRLEYEN BİR KAVRAM OLARAK EZELİYET: CÜNEYD-İ BAĞDÂDÎ'DE İNSANIN EZELİLİĞİ DÜŞÜNCEİ

Eternity As A Concept Determining The Purpose and Method of Sufism: The Idea of Human Eternity in Junayd al-Baghdādī

Melek KARACAN

Arş. Gör. Dr., Aksaray Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi Temel İslam Bilimleri Bölümü
Tasavvuf Anabilim Dalı, Aksaray, Türkiye orcid.org/026db3d50

Assist. Prof. Dr., Aksaray University Faculty of Islamic Sciences Department of Basic Islamic
Sciences Department of Sufism, Aksaray, Turkey

✉ mlkgndz90@hotmail.com <https://orcid.org/0000-0001-5289-3806>

i Makale Bilgisi / Article Information:

Makale Türü / Article Type: Araştırma Makalesi / Research Article

Geliş Tarihi / Received: 22.03.2023

Kabul Tarihi / Accepted: 31.05.2023

Yayın Tarihi / Published: 15.06.2023

” Atıf / Cite as: Karacan, Melek. “Tasavvufun Gâye ve Yöntemini Belirleyen Bir Kavram Olarak Ezeliyet: Cüneyd-i Bağdâdî’de İnsanın Ezeliliği Düşüncesi”. *Mütefekkir* 10/19 (2023), 169-191. <https://doi.org/10.30523/mutefekkir.1312461>

© Telif / Copyright: Published by Aksaray Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi / Aksaray University Faculty of Islamic Sciences, 68100, Aksaray, Turkey. Tüm Hakları saklıdır / All rights reserved.

İntihal / Plagiarism: Bu çalışma hakem değerlendirmesinden geçmiş, bir intihal yazılımı ile taranmıştır. İntihal yapılmadığı tespit edilmiştir. This article has gone through a peer review process and scanned via a plagiarism software. No plagiarism has been detected.

TASAVVUFUN GÂYE VE YÖNTEMİNİ BELİRLEYEN BİR KAVRAM OLARAK EZELİYET: CÜNEYD-İ BAĞDÂDÎ'DE İNSANIN EZELİLİĞİ DÜŞÜNCESİ*

Öz

İslâm düşünce geleneğinde daima ikmâl edici ve kuşatıcı bir misyonla faaliyet gösteren tasavvuf, âlem ile Allah irtibatını, diğer disiplinlerden farklı bir gâye ve farklı bir yöntemle izah etmektedir. İslâmî gelenekte tedâvül eden hemen her tasavvur ve tasdik için de daha geniş ve derin anlamlar teklif eden sûflerin dayandıkları bazı üst ilkeler vardır. Bunlardan biri de insanın âlemin herhangi bir ferdi olarak değil, Allah'ın husûsî bir kurgusu olarak var olduğu inancına kaynaklık eden "ezeliyet" kavramı veya ruhun ezeliyeti düşüncesidir. Ezeliyet kavramını normatif geleneğin hassasiyetlerinden uzak ama yine de Ehl-i sünnet anlayışına muvâfık bir tarzda yorumlayan sûfler, kavrama tasavvufun hemen hemen bütün meselelerini taşıyabilecek bir kapasite tanımışlardır. Husûsen tasavvuf tarihinin inşa edici simalarından Cüneyd-i Bağdâdî (ö. 297/909), insan ve Allah arasındaki irtibatın boyutlarını "ruh" üzerinden ele alarak beşerî vücûdda ilâhî bir unsur olan ruha yönelmeyi düşünce sisteminin merkezi haline getirmiştir. Bu konudaki mülâhazalarıyla "Allah insanın nesi olur?" veya "İnsan nerelidir?" gibi çok temel iki soruya cevap arayan Cüneyd, bir şekilde "ruhun ezeliyeti" düşüncesine ulaşmıştır. Öyle ki bu konu hakkında öne sürdüğü fikirler, Cüneyd ile birlikte tasavvuf ilminin gâyesinin "ezeliyete vuslat", yönteminin ise "ezelî ahde vefâ" olarak güncellendiğini söylememizi mümkün kılmaktadır. Cüneyd'in tevhîd anlatılarının ana temasını oluşturan "mîsâk" olgusu ile tevhîdin usûlü olarak takdîm ettiği "fenâ" tecrübesi bu noktada Cüneyd'in ezeliyet düşüncesini kavramak bakımından büyük önem arz etmektedir. Bu makale, mîsâk ve fenâ gibi kavramsal referanslardan hareketle, taşıyıcı bir kavram olarak ezeliyetin, Cüneyd'in düşünce sistemindeki yerini ve etkinliğini ortaya koymayı, aynı zamanda kavramın tasavvuf ilminin gâyesi ve yönteminin belirlenmesine nasıl kaynaklık ettiğini açığa kavuşturmayı amaçlamaktadır.

Anahtar Kelimeler: Tasavvuf, Ezeliyet, Cüneyd-i Bağdâdî, Fenâ, Mîsâk.

Eternity As A Concept Determining The Purpose and Method of Sufism: The Idea of Human Eternity in Junayd al-Baghdâdî

Abstract

Sufism, which has always been active with a complementary and all-encompassing mission in the Islamic thought tradition, has explained the contact between the world and Allah in a distinct purpose and method than other disciplines. There are certain higher principles on which the Sufis lean on, who offer broader and deeper meanings for almost every conception and affirmation that is practiced in the Islamic tradition. One of them is the "concept of eternity" or the "eternity of the human spirit", which is the source of the belief that man does not exist as any member of the world, but as a special fiction of Allah. The Sufis, who interpret the concept of eternity in a manner that is far from the sensitivities of the normative tradition but nevertheless compatible with the understanding of Ahl al-Sunnah, have opened a capacity that can carry almost all the issues of Sufism to the term. Particularly Junayd al-Baghdâdî (d. 297/909), one of the founding thinkers of the history of Sufism, considered all the dimensions of the contact between man and Allah through the "soul" and made it the center of his thought system to turn to the soul, which is an element of divine origin in the human body, and to realize its subtleties. With these considerations, Junayd, seeking answers to two fundamental questions, "What is Allah to the man?" or "Where is man from?" has somehow been led to

* Bu çalışma, yazarın "Tasavvufta Ezeliyet Düşüncesi (H. III-VI. Asırlar)" başlıklı doktora tezinden üretilmiştir.

the idea of the eternity of the soul. His ideas on this subject enable us to state that the purpose of Sufism was renewed as “returning to eternity” and its method as “loyalty to the covenant”. The phenomenon of “mithâq”, which constitutes the main theme of Junayd’s tawheed narratives, and the experience of “fanâ” which he presents as the method of true tawheed, are also of great importance in terms of comprehending his idea of eternity. This article aims to reveal the place and effectiveness of eternity as a carrier concept in Junayd’s thought system and to clarify how the concept is the source of determining the purpose and method of Sufi science based on conceptual references such as mithâq and fanâ.

Keywords: Sufism, Eternity, Junayd al-Baghdâdî, Fanâ, Mithâq.

GİRİŞ

Sûfilerin tevhîd telakkîsi diğer din ilimlerindeki gibi Allah’ın zâtı ve sıfatları itibarıyla yegâne olduğunun isbâtından ziyade, her yönüyle tek ve eşsiz olan ezeli-ebedî bir varlık olarak Allah’ın; yaratılmış ve sonlu bir varlık olan insan ile ilişkisine odaklanmaktadır. Allah ve insan ilişkisinin bidâyet noktasını ise dünyevî yaşamdan çok daha geriye götürerek A’râf Sûresi’nde “*Kıyamet gününde, biz bundan habersizdik demeyesiniz diye Rabbin âdemoğullarından, onların bellerinden zürriyetlerini çıkardı, onları kendilerine şahit tuttu ve dedi ki: Ben sizin Rabbiniz değil miyim? (Onlar da), Evet (buna) şahit olduk, dediler.*”¹ ifadesinde işaret edilen “ezeli mîsâk” olgusuna dayandıran sûfiler² kanadında mîsâk düşüncesini metafiziksel bağlamı içerisinde ele alan ilk isim Cüneyd-i Bağdâdî’dir.³ Genel olarak dînî düşüncede tevhîd daha çok îtikadî bir içerikte iken, Cüneyd-i Bağdâdî mîsâk meselesini tevhîd, müşâdehe ve mârifet ekseninde ele almış⁴ ve gerçek tevhîdin elest bezminde tecrübe edilen haliyle olması gerektiğini savunmuştur.⁵ Cüneyd’e göre tevhîd, ruhların Allah’ın “*Ben sizin Rabbiniz değil miyim?*” şeklindeki sorusuna verdikleri “*Evet, Rabbimizsin.*” ikrarının⁶

¹ el-A’râf 7/172. (Çalışmada geçen âyetlerin Türkçe karşılıkları için Diyanet İşleri Başkanlığı tarafından hazırlanan *Kur’ân-ı Kerîm Açıklamalı Meâlî*’nden istifade edilmiştir.)

² Ezeli mîsâkın, tasavvufta bir bidâyet noktasına dönüşmesi ilk olarak Zünnûn-ı Mısırî’nin (ö. 245/859 [?]) semâ’a ilişkin bir sözünde karşımıza çıkar. İkinci olarak sûfi müfessir Tüsterî, (ö. 283/896) “nûr” ve “ilk varlık” gibi varlığa gelişin kademelerini anlattığı yerde elest sözünün insanlar için ne anlama geldiğinden bahseder. Sonrasında ise Cüneyd-i Bağdâdî’nin risâlelerinin mihverini teşkil eden ezeli mülâkat, tasavvuf literatürünün en belirleyici kavramlarından birine dönüşür. Cüneyd-i Bağdâdî’nin ismâm veya işâret yoluyla aktarmaya çalıştığı bu öğretinin, Hallâc-ı Mansûr’un (ö. 309/922) dilinden idamına da sebep olacak bir takım sarîh ifadeler ve sansasyonel açıklamalar ile halka arz edilmesi, tasavvuf ilminin iyiden iyiye zaman öncesindeki ve zamandan sonraki âlemin sırlarını çözmeye kanalize olduğunun bir göstergesi niteliğindedir. Bk. Gerhard Böwering, “Baqa’ wa Fanâ”, *Encyclopaedia Iranica*, 1988, 3/722-724. Detaylı bilgi için bk. Melek Karacan, *Tasavvufta Ezeliyet Düşüncesi* (h. III-IV. Asırlar), (Ankara: Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2022.)

³ Cüneyd-i Bağdâdî hakkında kuşatıcı ve güncel bir çalışma için bk. Sami Bayrakçı, *Cüneyd-i Bağdâdî Hayatı, Eserleri ve Tasavvufî Görüşleri* (Konya: Necmettin Erbakan Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2021.)

⁴ Ebü’l-Alâ Affî, *Tasavvuf: İslâm’da Mânevî Hayat*, 140-141.

⁵ Abdullah Kartal, *İlâhî İsimler Teorisi: Allah-İnsan İlişkisi* (İstanbul: Hayy Kitap, 2009), 108.

⁶ Âyetteki “değil miyim?” ifadesi gizli bir “evet” içeren formda varid olduğundan ezeli mîsâk iki kabulün olduğu bir ahidleşme olup hitâb rubûbiyyetin ilanı, cevap da ubûdiyyetin kabulü şeklinde

zorunlu gereğidir. İnsan ezelde bir zerre iken ilâhî hitâba icâbet edip ikrar verdiği için onu diğer varlıklardan üstün kılan ve ulûhiyet ile rubûbiyyet sırlarına kabiliyetli hale getiren birçok metafizik hak ve imkânla donatılmış olarak var edilmiştir. Diğer yandan bu ezeli ahid, Allah'ın rubûbiyyetinin karşısında insanın ancak "ubûdiyyet" vasfı üzere konum alabileceğini bildiren zaman ötesi bir beyan olduğundan insana bütün hayatını kendisi doğrultusunda tadil ve tanzim etmesi gereken mükellefiyetler de yüklemiştir.⁷ Dolayısıyla insanın ezeliyeti meselesi her şeyden önce ezeli mîsâk âyetinde işaret edilen ve insan ile Allah arasındaki en temel ilişki biçimi olarak öne çıkan "rubûbiyyet ve ubûdiyyet" arasındaki gerilimin anlamlandırılmasını gerektirmektedir.

İnsana zaman öncesindeyken ve zamanın içindeyken farklı pozisyonlar tanıyan ezeli mîsâk âyeti zâhir ulemâsı cephesinde sembolik bir anlatıdan ibaret sayılırken, Cüneyd'in ve takipçilerinin⁸ düşüncesinde bu âyet insanın varlığa gelişi, varlık amacı ve varlığının hakkını nasıl ifâ edeceği gibi insan hayatının her alanını kuşatan sorunların hemen hepsi için referans noktası haline gelmiştir. Âyetin insanın beşeriyyeti ile hakîkati veya realitesi ile idealitesi arasındaki farka dikkat çektiği inancından hareketle Cüneyd insanın düal bir yapıda yaratıldığını ve bu düal yapının hakikat lehine teklîğe ircâ edilmesi gerektiğini savunmuştur.⁹ Ona göre insan, zaman içindeki beşerî varlığından ibaret olmayıp, zamanın ötesinde yani ezelde bizzat Allah'ın huzûruna çıkmış, O'nun davetine icâbet etme üstünlüğüne ermiş, ezeli ve ilâhî bir geçmişe isnad edilmiş tek varlık türüdür.

Ezeli mîsâk âyetinin tasavvufun insanı yeniden anlama ve anlamlandırma çabasında oldukça etkin bir rol oynadığı anlaşılmaktadır. Cüneyd'in gündeme taşıdığı bu yeni insan anlayışında mihenk noktası diğer ilmi geleneklerde olduğu üzere insanın teklîfe konu olabilecek hal ve davranışlarını ortaya koymak değil, ruhlar âlemindeki ilmî ve vücûdî saflığı¹⁰

anlaşılmalıdır. Bk. Şemsettin Işık, "İlk Mîsâk (Elest Sözleşmesi)", *Necmettin Erbakan Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 48 (2019), 105.

⁷ Cüneyd ezeli ahidin insana yüklediklerini bir yerde şöyle sıralar: "Tasavvuf kalbi mahlûkâta müracaattan ayırmak, tabîî huyları, beşerî vasıfları ve nefsanî eylemleri söndürmek; rûhânî sıfatlar üzerine konmak, hakîkatin bilgilerine sarılıp onlarla yücelmek, ebediyete kadar en uygun tarzda hareket etmek, Allah'ın ahidine ve mîsâkına hakîkî olarak vefâ göstermek, şerîatta da Hz. Peygamber'e tabi olmaktır." bk. Ferîdüddîn Attâr, *Evlîyâ Tezkireleri*, çev. Süleyman Uludağ, (İstanbul: Kabcacı Yayınları, 2020.), 411-412.

⁸ Tasavvuf tarihinde Cüneyd'in öncülüğünde gelişen düşünce sistemine dair bir çalışma olarak bk. Süleyman Gökbulut, "Tasavvuf Tarihinde Cüneydî Çizgi", *Dokuz Eylül İlahiyat Fakültesi Dergisi* 2/36 (2012), 169-200.

⁹ Ona nisbet edilen "Tasavvuf, Hakk'ın seni senden öldürüp, kendisiyle diriltmesidir." Bk. Bağdâdî, *Resâilü'l-Cüneyd*, (Kahire: Dârü'l-Kütübî'l-Misriyye, 1988), 32) sözü, insanın cismânî ve rûhani yönü arasındaki dilemmeden ancak ezeldeki tevhîd halini aktüel tutarak çıkılabileceğine dair oldukça sarîh bir ifadedir. Bk. Cengiz, "Tasavvuf Tarihinde Elest Mîsâkına Dair Yorumlar", *Uluslararası Sosyal Araştırmalar Dergisi*. 10/50 (2017), 908.

¹⁰ Sözü edilen vücûdî saflık, Cüneyd'in düşüncesinde ezeldeki varlık tarzına gönderme yapmaktadır. "Ezeliyet elbisesinin giyilmesi" olarak da nitelediği bu varlık tarzını Cüneyd ezeldeki oluş haline

tekrar yakalamaktır.¹¹ Öyle ki bu saflık vurgusu, Cüneyd'e göre tasavvufun gâyesinin ezele rücû etmekten ibaret olduğu anlamını ele vermektedir. Yine mîsâk âyeti fehvâsınca insan yalnızca huzûra davet edilmekle kalmamış, ubûdiyyete dair de bir ikrar vermiş, sözleşmenin aktif bir tarafı olmuştur. Bu zaman ötesindeki aktivitenin dünya hayatındaki yansıması ise "ahde vefâ" ve sadâkat gibi tabirlerle de işaret edilen sûfi yöntemine yani terakkî usûlüne karşılık gelmektedir.¹² Bütün bunlar doğrultusunda Cüneyd ile birlikte tasavvuf ilminin gâyesinin ezele vuslat, yönteminin ise ezeli ahde riâyet olarak belirginleştiğini ve dolayısıyla ezeliyet kabulünün tasavvufi düşüncenin teşekkülünde belirleyici bir rol oynadığını söylemek mümkündür. Ezeliyet düşüncesinin Cüneyd'in düşünce sisteminde nasıl bir gâye ve yöneme dönüştüğü husûsuna geçmeden önce ezel veya ezeliyet kavramlarına yüklediği anlamın izahı gerekmektedir.

1. CÜNEYD-İ BAĞDÂDÎ'DE RUHUN EZELİLİĞİ: ZAMANSIZ YARATILMANIN İMKÂNI

İlk dönem sûflerinin ulûhiyet tasavvurunda iki genel tavır dikkat çekmektedir. Bunlardan ilki îtikâdî konularda Ehl-i Sünnet'in formülasyonunu olduğu gibi kabul etmek, ikincisi ve daha önemlisi ise îtikâdın öznesi olarak insanın dönüşüm ve gelişimine yönelik vurgularının bir uzantısı olarak bu formülasyonu bizzat içselleştirmek ve bir bilinç haline getirmektir.¹³ Bu yönüyle sûfler Allah ve âlem ilişkisine taalluk eden meseleleri nazarî ve spekülâtif içeriğinden alıp insanın kemâlîne konu olup olmaması bakımından değerlendirmişlerdir. Bu meselelerin başında da insanın tanımında yer alan idrâk edici bir unsur olarak ruh gelmektedir. Ruhun varlığı, mâhiyeti, bedenden önceki ve sonraki durumu gibi konularda sûfler genel anlamda Sünnî düşünceyi oluşturan ilkelere bağlı kalmakla birlikte, ruhun bilgi ile ilişkisi veya mârifet konusunda kendilerine özgü görüşler ortaya koyabilmişlerdir.¹⁴

İlk sûflerinin ruh tanımlarına bakıldığında kelâm âlimlerinin öne sürdüklerinden çok da farklı olmayan bir tablo ile karşılaşmaktayız: "Bedene

dönüşün bir canlandırması olan fenâ tecrübesini anlatırken şöyle izah etmektedir: "O'nun varlığının hakikatine geçince kendi varlığını kaybederek şuhûdun hakikatine erer. Bu sûretle rûhî saflığa kavuşur. Rûhî saflığına kavuşunca kendinde mevcûd, Allah'ta mefkûd iken kendinde mefkûd ve Allah'ta mevcûd olur. Yani olmadığı yerde var olup, olduğu yerden yok olur. Yok olduktan sonra dünyaya gelmezden önceki varlığıyla var olur." Bk. Bağdâdî, *Resâilü'l-Cüneyd*, 33, 58. (Çalışmada bu eserden nakledilmiş olan tüm tercümelemler aksi belirtilmedikçe tarafımıza aittir.)

¹¹ İnsanın anlamındaki bu dönüşüm hakkında bir çalışma için bk. Hacı Bayram Başer, "Yükümlü Varlıktan Varlığın Gâyesi Olan İnsana: Tasavvufta İnsan Tanımlarının Dönüşümü Üzerine Bir Değerlendirme", *İnsan Nedir? İslam Düşüncesinde İnsan Tasavvurları*, ed. Ömer Türker - İbrahim Halil Üçer (İstanbul: İlem Yayınları, 2019), 502-503.

¹² Tasavvufi yaşama hedeflenen şey sadece bilgi edinmek değil, aynı zamanda edinilen bilginin insanı ahlâken dönüştürmesidir. Bu anlayış, pratiği teorik eğilimlere öncelikle anlamına gelir.

¹³ Kartal, *İlahî İsimler Teorisi: Allah-İnsan İlişkisi*, 112.

¹⁴ Hacı Bayram Başer, *Şeriat ve Hakikat: Tasavvufun Teşekkül Süreci* (İstanbul: Klasik Yayınları, 2017), 20.

hayat veren ilke” anlamında toplanan bu tanımlarda¹⁵ Allah’tan başka hiç kimsenin ruhun mâhiyeti hakkında gerçek bilgiye ulaşamayacağına ilişkin nasların belirleyiciliği hemen dikkat çekmektedir. Sözelimi Cüneyd-i Bağdâdî bu bilinemezlik durumuna şu sözleriyle işaret etmiştir:

“Allah ruha dair bilgileri kendisine ayırmıştır. Mahlûkâtından hiçbirine de bundan haber vermemiştir. ‘*De ki: Ruh Rabbimin emrindedir.*’ âyetinin de fehvasınca, ruh hakkında ‘o vardır’ demekten başka bir şey mümkün değildir.”¹⁶

Tasavvuf klasiklerinde daha birçok numunesi bulunan bu bilinemezci tavır hakkında konuşurken göz önünde bulundurmanız gereken husûs tasavvufun varlık ve bilgi tasavvurunu, sûflerin kendilerini geri çektikleri veya önceden söylenenleri tekrar ettikleri sözler üzerinden takip etmenin yanıltıcı olabileceğidir. Nitekim aynı gerçeği tamamen zıt ifadelerle dile getiren sûfler olduğu gibi tek bir sûfinin daha önceki düşüncesine büsbütün ters düşen sözler serdettiği de çoğu kez vakidir. Mesela Cüneyd-i Bağdâdî’nin rûhun mâhiyeti hakkındaki bu agnostik tavrını, havâssın tevhîdini anlattığı *Kitâbü’l-fenâ* veya *Kitâbü’l-mîsâk* gibi risâlelerinde görmek neredeyse imkânsız olup ruhun nitelikleri, yeri ve zamanı gibi konularda uzun uzadıya ve çok da betimleyici bir dille konuştuğu görülmektedir.

Ruhun mâhiyeti hakkındaki ketûm tavırları bir yana bırakıp ruhun menşei veya ontik kökeni problemine geçtiğimizde ise daha atılcı ve cüretkâr bir tavrın dikkat çektiğini söyleyebiliriz. Ruhun kökeni probleminde ilk yüzleşilmesi gereken “ruh yaratılmış mıdır?” sorusunda mesela Ehl-i sünnet’in Allah’ın kudret ve iradesiyle âlemi var ettiği görüşünü takip eden sûflerin¹⁷ yaratılış konusunda olmasa da yoktan yaratılış konusunda birtakım şüphelerinin olduğunu varsaymak mümkündür. Bu varsayımın sebebi ise sûflerin ruhun yaratılmış olsa da nerede yaratıldığı ve neden yaratıldığı gibi daha dakîk problemlerdeki özgür ve özgün düşüncelerindeki îmâlarıdır. Dağınık halde bulunan bu îmâlarından bir tasnife gidildiğinde ise üç temel görüşün bulunduğu görülmektedir. Bunlardan ilki ruhun *ezelî* ve *kadîm* olduğunu savunan ve bu yüzden de Sünnî tasavvufta hiçbir zaman yer edinemeyip ilhâd ile suçlanan fikirlerdir.¹⁸ İkinci görüş genellikle zâhidler ile tasavvufun Ehl-i sünnet dairesi içerisinde tutulması için muazzam çaba sarf eden tasavvuf klasiklerinin müelliflerine atfedebileceğimiz kelâmî ruh anlayışıdır.¹⁹ Ruhun yaratılmışlığı hakkındaki üçüncü görüş ise Cüneyd-i

¹⁵ Kelâbâzî, *et-Taarruf li mezhebi ehlî’t-tasavvuf* (Lübnan: Dârü’l-Kütübi’l-İlmiyye, 1993), 73-74.

¹⁶ Kelâbâzî, *et-Taarruf*, 74.

¹⁷ Kelâbâzî, *et-Taarruf*, 31-35.

¹⁸ Bilgi için bk. Serrâc, *el-Lüma’*, thk. Abdulhalîm Mahmûd (Dârü’l-Kütübi’l-Hadîse, 1960), 294; Kelâbâzî, *et-Taarruf*, 74; Sühreverdî, *Avârifü’l-maârif*, thk. Ahmed Abdurrahîm Sâyi’, (Kahire: Mektebetü’s-Sakâfeti’-d-Dîniyye, ts.), 490-500.

¹⁹ Serrâc, Kelâbâzî, Kuşeyrî ve Hücvîrî gibi müellifler hicrî 3. asrın ortalarından itibaren giderek teorik bir eksene doğru kayan tasavvufî söylemde özellikle insanın kadîm-ezelî bir mâhiyete sahip olduğu yönündeki eğilimlerin büyük payı olduğu kanaatinden hareketle ruh bahislerinde çok titiz ve kontrolcü tavır sergilemişlerdir. Örnek olarak bk. Serrâc, *el-Lüma’*, 294-295; Kelâbâzî, *et-*

Bağdâdî gibi temsil gücü yüksek sûfler tarafından benimsenen, ruhun mahlûk olduğunu kabul etmekle birlikte herhangi bir zamansal başlangıçtan ve sondan bahsetmeyen “kesintisiz ruh” görüşüdür. Ruhun bedenden önce herhangi bir bilinmeyen zamanda veya zaman ile ifade edilmesi mümkün olmayan bir düzlemde ve mutlaka kendiliğinden değil Allah tarafından var edildiği şeklinde anlaşılan bazı sözleri, bize bu sûflerin ruhun hem ezeli yani zamansız hem de yaratılmış yani mahlûk olabileceği yönünde bir tasavvura sahip olduklarını söyleme imkânı vermektedir.

Ruhun bedenden önce ve mâhiyeti bilinmeyen bir zamanda ortaya çıktığı yönündeki bu ikinci kabulün arka planında iki temel gerekçenin yer aldığı söylenebilir. Birincisi, nasların ruhun mâhiyeti hakkındaki muğlaklığına²⁰ rağmen keyfiyeti hakkında yüceltici açıklamalar sunmasıdır. Sözgelimi “*Ona şekil verdiğim ve ona ruhumdan üflediğim zaman, hemen onun için secdeye kapanın!*”²¹ âyetinde Allah’ın “ruh”u kendine nisbet etmesi, onun üstünlüğü ve önemi için yeter sebeptir.²² Devamında meleklere secde için verilen emir de insana ilâhî ruhun üflenmesinin akabinde cereyan etmiştir ki bu da insanın gerçek kıymetine, ruh üfürüldükten sonra ulaştığına dair önemli bir delildir.²³ Sûfler de mezkûr delillerin ruhun yüceliğine ve önceliğine delalet ettiği yönündeki çıkarıma ek olarak ruh hakkındaki “bilinmezlik” olgusunu “kuşatılamazlık” mânâsına hamletmişlerdir. Yani ruhun gerek mâhiyeti gerekse ne zaman var edildiği gibi husûsların insandan gizlenmiş olmasının sebebi, kayıt altına alınamayacak kadar ilâhî bir letafet ve rikkat arz etmesinden ileri gelmektedir. Bu sebeple ruh tedâvülde olan zaman ve zemîn anlayışıyla temsil edilemeyeceğinden, her ikisinden de tenzih edilmeye daha layık görülmüş olmalıdır.

İkinci gerekçe ise sûflerin ahlâk alanındaki boşluğu doldurmak üzere vazettiği dünya-âhiret ikileminde âhiret lehine tavır sergilemenin daha yararlı ve geçerli olduğu ilkesi ile ilgilidir. İnsanın bu ikilemde nasıl pozisyon alacağı problemini dünya hazzını talep eden nefis/beden ve ebedî saadeti talep eden ruh unsurları muvâcehesinde ele alan sûfler, dünya-âhiret

Tarruf, 74; Kuşeyrî, *er-Risâletü'l-Kuşeyriyye* (Kâhire: Matâbi-u Müesseset-i Dâri's-Şa'b, 1989), 24-36; Hücvîrî, *Keşfü'l-mahcûb*, thk. Ahmed Abdurrahîm es-Sâyih (Kahire: Dârü's-Sakâfeti'd-Dîniyye, 2007), 291-292.

²⁰ “Ruh, Rabbimin emrindedir. Size ancak az bir bilgi verilmiştir.” Bk. el-İsrâ 17/85.

²¹ es-Secde 32/9.

²² Cüneyd rûhun yüceliği hakkında şöyle der: “Allah bütün her şeyi ‘Biz bir şeyi murad ettiğimizde sözümüz ‘ol!’ demekten ibarettir, o da hemen oluverir.’ (en-Nahl 16/40) âyetinde buyrulan iftikâr vasfıyla halkedip onlara şöyle emretmiştir: ‘Olun (Kûnî)’. Böylece onlar hakir ve zelil olmuşlardır. Ruh ise ‘Sonra bir başka yaratışla onu inşa ettik.’ Müminûn, 23/14) ve ‘Ona ruhumdan üflediğim vakit siz de hemen onun için secdeye kapanın.’ (el-Hicr 15/29) âyetlerinden anlaşılacağı üzere yücelik vasfı ile izhar etmiştir.” Bk. Kelâbâzî, *Bahru'l-fevâid*, thk. Vecîh Kemâlüddin Zeki (Kahire: Dârü's-Selâme, 2008), 1, 746.

²³ Maşallah Turan, “İnsan Ruhunu Ezeli Olan Tanrısal Bir Öz müdür?”, *Necmettin Erbakan Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 41 (2016), 109.

karşıtlığını, beden-ruh karşıtlığına dönüştürmüşlerdir.²⁴ Buna göre dünyayı ve dünyevî olan her unsuru olduğu gibi bedeni de itibardan düşüren sûfiler ruhu ise dünyadan büsbütün nefyetmek sûretiyle yüceltmişlerdir. Bundan dolayı ruhun hem beden öncesi hem de dünya üstü ve dolayısıyla zaman ötesi bir varlık tarzıyla var olduğu kabulü, esasında tasavvufî ahlâkın veya zühd tavrının metafizik bir neticesi olarak yorumlanabilir. İnsanı maddî âlemin herhangi bir ferdi olarak gören ve insana dair yüklemelerinde bu cismânî karakteri ön plana çıkararak kelâm ve fıkha karşı sûfiler böylece, insanı bedenlen mümkün olmasa da ruhen dünyadan öncesine veya ötesine konumlandırarak Allah'ın husûsî mahlûku haline getirebilmişlerdir.

Bu aktarılanlar doğrultusunda sûfiler açısından ruhun başlangıcından bahsetmenin ruhun "hangi zamanda" ortaya çıktığını belirlemekten ziyade zamansızlığına veya zaman üstü bir hakikat oluşuna karşılık geldiği söylenebilir. Serrâc'ın meçhul bir sûfiye atfettiği "*Ezel, kıdem ve ebed, ahadiyyet hakikatinden daha yüksek değildir. Çünkü bunlar Allah'ın yaratmasını halka gösterdiği bir takım ibare ve işaretlerdir.*"²⁵ sözü bu noktada dikkat çekicidir. Dönemin ulûhiyet tartışmalarının merkezî kavramı olan kıdem anlayışı ve bu tartışmaların âleme dönük kısmını şekillendiren "taaddüd-i kudemâ" kaygısı, sûfilerin yalnızca Sünnî düşünceye mutabık olduklarına dair iddialarında ortaya çıkmaktadır.²⁶ Tasavvufî haller ve makamlara ilişkin sûfî görüşlerinde ise Allah ile kul arasında kıdem olgusundan kaynaklanan tenzih ve muhalefet ilişkisinin büyük oranda göz ardı edildiği görülmektedir. Nitekim mezkûr sûfî sözünde de işaret edildiği gibi ezel, kıdem, ebed gibi Allah'ın, kulların varlık tarzından büsbütün farklı bir varlıkla var olduğuna dair zamansal yüklemeler, sûfî tevhîd anlayışında kesinlikle merkezde değildir. Sûfiler tam aksine ötelenmiş ve ötekileştirilmiş bir Allah inancındansa, kulun her türlü ve her düzlemde irtibat imkânına sahip olduğu bir Allah inancını tercih etmişlerdir. Bu irtibatın tesisinde ise kuldan Allah'a yönelen bir iltifatın önüne Allah'tan kula yönelen bir iltifatı geçirerek ilişkinin başlangıç noktasını dünyadan alıp Allah'ın zaman üstü düzlemine doğru geri götürmüşlerdir. Bu durumda ahadiyyet hakikati olarak sözü edilen ve bütün zamansal göndermeleri değerden düşüren tevhîd, sûfî düşüncesinde ayrılığa değil buluşmaya karşılık gelmektedir ve ruh hakkındaki konuşmalarda zaman kaydının belirsizleşmesinin sebebi de bu

²⁴ Harrâz'ın "Müminlerin ruhları bedenlerinden hoşlanmazlar, bedenleri ruhlarının zindanıdır. Oysa kâfirlerin ruhları bedenleriyle uyum içerisindedir ve bedenleri ruhlarının gezip dolaştığı bahçelere dönmüştür." ve "Ne zamanki rûhlar, nefisler ve bedenlerle donatıldı, işte o zaman veliler ahidleri üzere sebat göstermeye devam ederken, düşmanların icâbetleri bozulup sapkınlık ve azgınlık üzere bir hayat sürmeye başladılar." şeklindeki açıklamaları insanın bedensel varlığı ile rûhânî varlığının ayrımını ortaya koyan birer örnektir. Bk. Harrâz, *Kitâbü'l-ferâğ: Risâleler*, 75-76.

²⁵ Serrâc, *el-Lüma'*, 441-442.

²⁶ Ekrem Demirli, "Zâhiri İlimlerin Otoritesi Karşısında Tasavvufun Meşruiyet Arayışı," *İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 15 (2007), 219-244.

olmalıdır. Cüneyd-i Bağdâdî'nin "Eğer sorarsan ki nerede? Cevap şudur: Allah hakkında nerede sorusu O'nun ezeliyeti ölçüsündedir, bizim bildiğimiz şekilde değildir."²⁷ sözünde Allah hakkında bir izafet olarak kullandığı ezeliyet kavramını, zaman ve mekân bakımından tarif etmenin imkânsızlığına gönderme yapması da bu düşüncenin bir yansımasıdır. Dolayısıyla ezeliyet kavramı sûfî düşüncesinde insan aklının fiziksel zamana göre şekillendirdiği bir kavram olmak yerine sınırsızlığın veya ölçülemezliğin en yalın ifadesi şeklinde anlaşılmalıya daha müsaittir. Bu bağlamda ele aldığımızda Allah ile en yakın irtibatı tecrübe eden ve ezel âlemine davet edilen insânî unsur olan ruhun,²⁸ dünyadaki insanın dünya üstü dolayısıyla zaman dışı bir kökeni kabul edildiği varsayılabılır.

Hem *Kitâbü'l-fenâ*'da hem de *Kitâbü'l-mîsâk*'ta ruhların ezeliyet ile ilişkisine birçok vesileyle değinen tasavvuf ilminin kurucu düşünürü Cüneyd-i Bağdâdî, ruh ve ezeliyet ilişkisini en sarfî şekilde dile getirmekle kalmamış, dünyaya intikal eden insanın da tekrar ruh haline gelip aynı tecrübeyi elde edebileceğini savunmuştur.²⁹ Tasavvuf düşüncesinde ezeliyet kavramı hakkında bugünkü tasavvurumuzun büyük bir kısmını Cüneyd-i Bağdâdî'nin bu açıklamalarına borçlu olsak da ruhların ezelde ne halde buldukları veya ruhların ezeli olup olmadığı sorularına net bir cevap bulamayız. Bu yüzden Cüneyd-i Bağdâdî'nin ezeliyet ile neyi kastettiği ve ruhlara hangi cihetle ezeliyet nisbet ettiğini tespit etmenin doğru bir yaklaşım olacağı kanaatindeyiz:

"Bu varlık Allah'ın mahlûkâtının kendilerinden olan bir varlık türü değildir. Öyle bir varlıktır ki Allah'tan başkası bilmez. Onları vücuda getiren, kuşatan, gören O'dur. Başlangıçta onlar yokken onların gelecekteki dünya hayatlarını görür. Onlar ezelde ezeldirler, rabbânî bir varlıkla ve ancak Allah'ın bileceği ilâhî bir idrâk ile vardılar. Bu varlık kulu kahr, galebe ve istilâ altına almak için daha evlâ ve daha lâyıktır ki böylece kulda ne beşerî bir sıfat ne de beşerî bir varlık kalıncaya dek her şey silinir. İşte bu ruhlara ezeliyet elbisesinin giydirilmesidir."³⁰

Cüneyd'in burada vurguladığı ilk husûs ruhun ezel âleminde bulunuşunun insan aklıyla tespit edilemeyen bir sırta tekabül ettiğidir. Ruhların varlığını anlamlandırmanın her şeyden önce ilâhî bir idrâke bağlı olduğunu ortaya koyan bu ifadelerde asıl dikkat çeken ise ruhların varlığından hem "ezeli" hem de "mahlûk" yüklemeleriyle bahsedilmesidir ki

²⁷ Bağdâdî, *Resâilü'l-Cüneyd*, 48.

²⁸ Cüneyd insanın varlığına sonradan eklenen nefis ve bedeni insanın zati unsurları olarak görmez. Ona göre insan denildiğinde anlaşılması gereken ruhtur. A'râf 172'de vârid olan ilâhî hitaba cevap veren de dünyaya gelmeden önce yaratılan ruhtur. Bk. Serrâc, *el-Lüma'*, 49. Rûh, bedenden önce var edildiği için yani varlığı bedene muhtaç olmadığı için de araz değil, cevherdir. Bk. Hücvîrî, *Keşfü'l-mahcûb*, 293.

²⁹ Ali Hassan Abdel-Kader, *The Life, Personality and Writings of al-Junayd* (London: Islamic Book Trust, 1967), 79.

³⁰ Bağdâdî, *Resâilü'l-Cüneyd*, 33.

ruhun durumunu idrâk etmenin zorluğu da buradan gelir. Kelâmda Allah'ın varlığı ile mahlûkâtın varlığını tefrik etmek üzere ikame edilen ve "mahlûk" veya "hâdis" kavramlarının zıddı olarak kullanılan ezeliyet kavramını Cüneyd ruhun varlık tarzını açıklamak üzere beraberce kullanmıştır. Allah'la birlikte ikinci bir ezeli varlık düşüncesinin neden olacağı problemlerin de farkında olan Cüneyd bu noktada dilin imkânlarını kullanmak konusundaki maharetini devreye sokarak "ezelü'l-âzâl" terkiibini vazetmiştir. Cüneyd-i Bağdâdî Allah'ın ezeliyetini ifade eden ezelü'l-âzâl sıfatını, varlığının bir başlangıcının bulunmaması anlamında kullanırken ruhun ezeliyetini, ezelde de olsa bir başlangıca sahip olma anlamında kullandığı "ezel" lafzıyla karşılamaktadır. Böylece Cüneyd hem insan ve Allah arasında ezeli bir yakınlık ve irtibatın olduğunu temellendirmiş olmakta hem de ruhun mahlûk olduğunu söylemek sûretiyle iki ezeli varlık fikrinden kaçınmış olmaktadır.³¹ Dolayısıyla ruhun ezeli ve mahlûk olması, Cüneyd'in terminolojisindeki ezeli ve ezeli'l-âzâl ayırımına dayanmaktadır. Diğer bir ifadeyle Cüneyd'in ruha atfettiği ontik köken, başlangıcı olan bir ezeldir. Allah'ın ezeliyetinin ise başlangıcı olmadığından "taaddüd-i kudemâ"ya hamledilebilecek bir durum yoktur. Böylelikle birçok sûfi öğretisine kaynaklık eden, tasavvufun gayesinin ve yönteminin belirlenmesinde önemli bir referans teşkil eden ezeli kavramı, husûsen Cüneyd'in kavramsal teşebbüsleriyle daha anlaşılır bir zemine yerleşmiştir. Bundan sonraki başlıklarda ruhun zamansız yaratılmış bir hakikat kabul edilmesinin yansıma alanlarını yani tasavvufa nasıl gâye ve yöntem kazandırdığını ele almaya çalışacağız.

2. TASAVVUFUN GÂYESİ: EZELE VUSLAT

İslâm düşüncesinde Allah-âlem veya Kadîm-hâdis ilişkisi bir mebbe yani başlangıç sorunu olarak değerlendirilmiştir. Diğer bir ifadeyle zamanda veya zamanla yaratılmış olan âlemin varlığı ile bir başlangıç atfetmenin imkânsız olduğu Allah'ın varlığını tefrik etme hassasiyetiyle metafizik faaliyetlerine başlayan kelâm geleneği, küllî bir varlık araştırmasına tahavvül etmiştir.³² Sûfilerin varlık tasavvuru ise bütünüyle farklı bir kaygıdan, "*Var olmanın gâyesi ve neticesi nedir?*" sorunsalından kaynaklanmaktadır. Dinde derinleşmenin veya daha net bir tabirle seyrüsülûkün neticesinde insanın nereye varacağını, insanın Allah ile kurabileceği nihâi irtibatın ne olacağını araştıran sûfiler, metafizik konuları ahlâkî ve amelî gâyeleri bakımından yorumlamaya çalışmışlardır. İsbât-ı vücûd bahislerinin mihverî olan âlemin varlığı, insanın varlığı ve Tanrı'nın varlığı gibi varlığın taksîmi ve kasîmlerin

³¹ Bir sözünde tevhdî "Kıdemî hadesten (ezeli olanı fânî ve yaratılmış olandan) ayırmak ve ferd haline getirmek." olarak tanımlayan Cüneyd, hâdis varlığıyla insanın Kadîm'e ulaşmasının imkânsızlığını ortaya koyar. Bk. Kuşeyrî, *er-Risâle*, 24. Bu manada insanın ezeliyeti, Cüneyd'e göre kıdem manasına değil, başlangıcı olan bir zaman üstü düzlem olarak anlaşılmalıdır.

³² Hayrettin Nebi Güdekli, *Kelâmın Tümel Bir Disiplin Olarak İnşası* (İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2015), 64.

ihtilaf noktaları da tasavvuf cenâhında ikinci plana düşerek tevhîd meselesi bütünüyle Allah'a nisbetle âlemin nasıl var olduğu, niye var olduğu ve kulun varlığının nasıl anlaşılabileceği sorunsalına irca edilmiştir. Buna göre insan en nihayetinde nereye ulaşabilir ve vuslatın anlamı ne olur soruları, tasavvufun konusunu ve gâyesini şekillendiren ana mesele haline gelmiştir.³³

Bağdat mektebinin önde gelen sûfilerinden Ebû Saîd el-Harrâz (ö. 277/890) bir risâlesinde insanın kendi konumunu ve durumunu idrâk edebilmesi için kendinden başlayarak ilkeye doğru seyredeceği üç şuur aşamasından bahseder ve der ki: “*Mârifet önce ferdâniyeti, ikinci olarak ebediyeti, üçüncüsünde de ezeliyeti bilmektir.*”³⁴ Harrâz'ın varlık ve zamanın, insanla irtibatını ortaya koyan bu üçlemesi, aynı zamanda tasavvufun yöntem, ilke ve gâyesine de karşılık gelmektedir. Aynı düşünceyi Cüneyd-i Bağdâdî ise: “*Ulu Allah kullarından iki şeyi bilmelerini ister; biri ubûdiyyetle ilgili bilgiler, diğeri de rubûbiyetle ilgili bilgilerdir. Bunun dışında kalan her şey nefsin hazzından ibarettir.*”³⁵ sözleriyle sürdürmektedir. Dolayısıyla insan öncelikle âlemin özel bir ferdi olarak kendilik bilgisine, ardından ebedî âhîret hayatının dünyada insana yüklediklerinin ve bu mükellefiyetin ne zamandan beri ve ne sebepten ötürü yüklendiğinin delili olarak rubûbiyet veya ezeliyet bilgisine sahip olmak durumundadır. Allah ile kul arasında mutlak bir ayırım ve aşılmaz bir mesafe öngören kelâmî yaklaşımın hilâfına sûfler, yakınlığı hiçbir zaman mesafe ile alakalı olarak tanımlamayıp, insanın Allah ile olan irtibatının tek katmanlı veya tek yönlü bir izahının olamayacağı konusunda oldukça ısrarcı olmuşlardır. Nitekim insan sûfî düşüncesinde beşeriyet ile mâlûl olmasına rağmen ulûhiyet sahâsına yükselebilecek muazzam bir potansiyel taşımaktadır ki bu yüzden de Allah ile kulu arasındaki ayırımın, kulun gayreti ve Rabb'in inayeti karşısında belirsizleşeceğini savunmuşlardır.

İnsanın Allah ile veya daha dakik bir tahlilde ezeliyet âlemiyle irtibatını ortaya koyan en sarîh ve betimleyici açıklamalar ise hiç şüphesiz Cüneyd-i Bağdâdî'ye aittir. Tevhîde dair bütün anlatılarını, Allah ile kulun ilişkisinin boyutlarına tahsis eden Cüneyd bu ilişkinin bidayetine ve nihayetine dikkat çekmek üzere sıklıkla “ezel” ve “mîsâk” kavramlarını devreye sokmuştur. Sözelimi tevhîdi en yalın haliyle dört mertebede mütalaa eden Cüneyd bunlardan en üstününün *havassü'l-havâssın* tevhîdi olduğunu söyledikten sonra şunları aktarmaktadır:

“Allah ile o mertebeye eren kulu arasında hiçbir şey yoktur, o kulunun üzerinde kudret hükümleriyle tasarrufta bulunan Allah'tır. Böylece kulun sonu evveline, 'olmazdan önceki haline' geri döner.”³⁶

³³ Ekrem Demirli, *İslam Metafiziğinde Tanrı ve İnsan* (İstanbul: Kabcacı Yayınları, 2009), 252.

³⁴ Harrâz, *Kitâbü'l-Ferâğ: Risâleler*, çev. Naile Baltacı (İstanbul: Litera Yayınları, 2018), 83.

³⁵ Attâr, *Evlîyâ Tezkireleri*, 403.

³⁶ Bağdâdî, *Resâilü'l-Cüneyd*, 61-62.

Olmazdan önceki halin tam olarak neye delalet ettiği net olmamakla birlikte, insanın ezeldeki varlık ve yokluk arasındaki ilk varlığına gönderme yaptığı anlaşılmaktadır. Bir tür insânî kıdem anlayışı olarak da yorumlanabilecek bu ifadeler, Cüneyd'in tevhîd anlayışının, insana ne kadar ileri gitme şansı tanıdığına da bir örnektir. Âyette belirtilen Allah ile insanın buluşma ânının, insan için mükemmel bir orijin oluşunu her fırsatta değerlendiren Cüneyd, insanın kendisini oraya bir şekilde atfetmek zorunda olduğuna kânîdir. Dahası ona göre insan bunu rabbine ahdetmiştir. Ancak dünyevî benliğini inşa ederken yüklendiği tüm varoluşsal ve bilişsel durumlar, ona ait olduğu makamın bilgisini ve hatırasını, dolayısıyla da ahdini unutturmuştur. Oysaki mîsâk âyetinde *"Bizim bundan haberimiz yoktu.' dememeniz içindi."*³⁷ ifadesi yer almakta ve insan verdiği ahde, başlangıç ve kökenine şahit tutulmaktadır. Sahibi ve mevsûfu olduğu unsurlar arttıkça insan ezeli potansiyelinden de uzaklaşmıştır. Bu şahitlik, insana şehâdet aleminin şekillendirme ve özden koparma gücüne karşı, hafızanın imkânları ile direnmeyi zorunlu kılmaktadır. Böylelikle bütün insânî eylemler gâyeli hale gelirken, oluş ve bozuluş dizgisinin sonsuz bir anlam boşluğunda kaybolması da önlenmiş olmaktadır.³⁸ Bir sözünde *"Tevhîd zamana ait şekli kayıtların dar sınırlarından, ebediyetin sınırsız fezasına çıkmaktır"*³⁹ diyen Cüneyd'e göre tevhîdin hakîkati beşeriyet eserlerinin silinip yerine ulûhiyet eserlerinin ikâme olmasıdır. İnsanın âlemde bulunuşuna dair en belirgin eser olan "fâni/zamansal" oluşu, aslında hakîkî tevhîd makamını arzu etmesi için içine hapsedildiği bir girdabı imlemektedir. O yüzden yaratılış sürecini geriye doğru götürerek -nitekim Cüneyd bir sözünde *"Hâdis Kadîm'e mukârin olduğu vakit, onun için eser bakî kalmaz."*⁴⁰ demektedir- dünyada olmakla kazanılan bütün iyeliklerden sıyrılıp, mîsâkı hatırlamak ve gereğini ikame etmek insanın vazifesidir.

Mîsâk âyetine getirdiği şerhler dikkate alındığında Cüneyd-i Bağdâdî'nin insana iki tür varlık atfettiği görülür. İlki, bu müşâhede âlemindeki cismânî varlık; ikincisi ise bu âleme gelmeden önce ruhlar âlemindeki ilâhî varlık. Cüneyd'in mîsâk anlayışında kul, bu dünyaya gelmezden önce ilâhî âlemde mâhiyetini sadece Allah'ın bildiği bir varlık tarzıyla -ki Cüneyd-i Bağdâdî bu varlık tarzını; *"Onlar ezelde, ezel için olan varlıklardır."* şeklinde tavsif eder- kendiliklerinden bî-haber olan insan zerrelerini huzûruna davet etmiş, onları muhatap alarak rubûbiyyetini ihbâr etmiş, onlar da bu hitâba derhal ikrar vermişlerdir.⁴¹ Burada sözü edilen ve insanı ezel âlemine bağlayan ilâhî varlık tarzının Cüneyd'in düşünce

³⁷ el-A'râf 7/172.

³⁸ Özkan Öztürk, "Bilinç Ötesi Bir Hatırlama Figürü", *Sabah Ülkesi Dergisi* 60 (2019), 57.

³⁹ Serrâc, *el-Lüma'*, 49.

⁴⁰ Ahmet Avni Konuk, *Mesnevî-i Şerif Şerhi*, haz. Safi Arpağuş - Mustafa Tahralı (İstanbul: Kitabevi Yayınları, 2007), 8/83.

⁴¹ Bağdâdî, *Resâilü'l-Cüneyd*, 33-34, 42-43.

sisteminde çok önemli bir işlevi vardır. Bu buluşma, Allah'tan insan soyuna yönelmiş bir îcâb/dikte olduğu gibi, insandan da Allah'a yönelen bir kabul/ahd ile neticelenmiştir. Cüneyd-i Bağdâdî'nin tasavvuf düşüncesine en önemli katkısı da bu noktada devreye girmektedir: Zâhir ulemasının Kur'an'daki sembolik anlatılardan biri addedilen⁴² elest bezminde, kendilik bilincinden yoksunken yani şuursuzca verilen *belâ* ahdinin dünya hayatında tahakkuk ettirilmesi gerektiği ve hatta bunun her insan üzerine vacib olduğudur. İnsan ezeldeki hitâba kayıtsız ve şartsız bir şekilde verdiği ikrarın veya ahdin muktezasını ancak dünyevî yaşamının her "ân"ında⁴³ ifa ettiğinde tevhdî idrâk edecek, diğer bir ifadeyle de olmazdan evvelki haline, aslına dönebilecektir.

Allah ile insanın zaman ötesi birlikteliğini tasavvufî hayatın gayesi olarak ortaya koyan bu düşüncenin kavramsal düzeydeki bir yansıması olan "vatan"⁴⁴ mefhumu bu noktada büyük önem arz etmektedir. Çalışmanın başında hareket noktası olarak belirlediğimiz "Allah insanın nesi olur" veya

⁴² İçlerinde İmam Mâtürîdî'nin de bulunduğu elest sözleşmesinin hakikî olmadığını savunan çoğu kelâmciya göre âyetteki ifade temsîlî ve mecazîdir. Allah Teâlâ insanoğlunu, babasının belinden çıkarıp annesinin rahmine yerleştirmiş, orada çeşitli aşamalardan geçirdikten sonra ruh üflemiş ve müşahhas insan haline getirmiştir. Âyetteki "Rabliğin kabulü" de bir yaratılış sırrı ve ilâhî bir vesika olarak insanın içine yerleştirilen "fitrat" ile açıklanmıştır. Buna göre insan Allah'ın rubûbiyyetini kabul etmeye eğilimli olarak dünyaya gelmiş, bu eğilime rağmen insanın irâde hürriyeti de ortadan kalkmamıştır. Dolayısıyla âyetteki söz, emrî ve kelâmî bir mîsâk değil, potansiyel hükmî bir söz olarak anlaşılmalıdır. Bk. Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'ân*, haz. Ali Haydar Ulusoy - Bekir Topaloğlu (İstanbul: Mizan Yayınları, 2008), 11/185-186.

⁴³ Zamanın en küçük birimi olan "ân", sūfî terminolojisindeki "vakt"e karşılık gelmekte ve mâzî ile istikbâl arasındaki tek gerçekliğe işaret etmektedir. Sūfîler zamanın bölünmez ve matematiksel ânlardan değil, genişleyip açılabilen, aşılabilen ve dürülebilen ânlardan müteşekkil olduğunu ihsas eden açıklamalarda bulunmuşlardır. Böylece Kadîm bir varlık olarak Allah'ın, zamansal varlık olan insanla, fenomenal zaman içinde buluşmasının muhal oluşu sebebiyle, zaman mefhumunu esnek ve manevî bir boyuta aktarmaya çalışmışlardır. Kerâmet bahislerinde sıkça zikredilen "tây-yı zaman", "neşr-i zaman" ve "bast-ı zaman" kavramlarıyla ele alınan ân içinde çok uzun bir zaman yaşamak veya aynı ânda birden fazla yerde bulunmak gibi olağanüstü durumlar, sūfî için fiziki zamanın metafiziksel bir boyuta evrilebileceğinin ve zamanda hârikulâde tasarrufların mümkün olduğunun bir tezahürüdür. Daha önemli bir husûs insanın bizzat ve bilfil tecrübe etmediği ezeli gayb ile ebedî âhiretin uzaklığını, âna taşıyarak aktüalize etmeleridir. Ân ile zamansızlık demek olan ezelin birbirine bitişik olduğunu ve bu ikisi arasındaki tüm zamanların yok hükmünde olduğunu beyan eden bu açıklamalardan Bâyezîd'in (ö. 234/848 [?]) "*Elestü bi-Rabbiküm hitâbını hatırlıyor musun?*" sorusuna verdiği "*Bu hitâb üzerinden hiçbir gün geçmedi*" cevabını örnek verebiliriz. Aynı soruya Zünnûn-ı Mısıri "*Sanki şimdi olmuş gibi kulağında yankılanıyor.*" cevabını verirken, çağdaşı Tüsterî de ezelde verilen ahdin vefâsının, ânın muktezasını yerine getirmek üzere o ahdi her ân hatırlamakla tahakkuk edebileceğini söylemektedir. Bk. İbn Arabî, *Fütühât-ı Mekkiyye*, çev. Ekrem Demirli (İstanbul: Litera Yayınları, 2014), 5/250; Böwering, "Ideas of Time: Persian Sufism", *Journal of Persian Studies* 30 (1992), 82.

⁴⁴ Vatan kavramını Serrâc, arzu anlamına gelen "vatar" kavramı ile ilişkilendirir ve vatanda mukîm olmanın vatarı kavuşmakla neticeleneceğini ve buna göre de vatanın rahata erilen ve ihtiyaçların karşılandığı yer anlamına geldiğini belirtir. Bk. Serrâc, *el-Lüma'*, 446. Rahata kavuşmak ise sūfîlerin dünyevî hazlar karşısındaki takındıkları tavır göz önünde bulundurulduğunda ilk anlamından oldukça uzaklaştırılmış görünmektedir. Bu konu hakkında belki de en çok konuşan sūfî olan Harrâz "*Dünya müminin zindanı, kafirin cennetidir.*" hadisinin iştişâhında müminlerin rûhlarının semâvî kerem makamında yaratıldıkları için dünyadaki her ân Allah'a kavuşma arzusuyla yandıklarını belirtir. Bk. Harrâz, *Kitâbü'l-ferâğ: Risâleler*, 76.

“insan nerelidir” şeklindeki iki soruya da bütünleyici bir cevap mâhiyetinde olan bu kavram, Cüneyd’in sıklıkla başvurduğu bir metafor olarak karşımıza çıkmaktadır. Bir keresinde kendine yöneltilen “*Vatanın neresi?*” sorusuna verdiği; “*Arşın altındadır. Yani himmetimin sonu, nazarımın nihayeti, canımın rahatı ve işimin sonu Allah Teâlâ’nın Musâ’ya (a.s.) yönelttiği şu hitâbidir: ‘Ey Mûsâ! Sen garipsin ve senin vatanın Ben’im.’*”⁴⁵ cevabı, bu noktada dikkate şayandır. Sûfinin vatan ve gurbet telakkisinin en bariz misallerinden olan bu sözüyle Cüneyd, insanın Allah’tan başka nereye sığınsa gurbette kalacağını ifade etmektedir. Aynı âdiyeti Cüneyd *Kitâbü’l-mîsâk*’ın başlarında, “*Onların Kendisinden başka barınakları yoktur; kendi huzurundan başka da durakları yoktur.*”⁴⁶ sözleriyle de dile getirmiştir.

Öte yandan varlığın sıfır noktasında yani vatanda gerçekleşen bu anlık vuslat sevincinin, kulu bağlayan ömürlük hasrete dönüşümü Cüneyd’de bir ızdırıp düşüncesi de geliştirmiştir. Beşeriyet azâbı ile ezeliyet nimeti arasındaki gerilimde salınan insanın serzenişlerini uzun uzun tasvîr ettiği bir yerde bütün dünya hayatını gurbet ve hasrete şöyle yormaktadır:

“Ruh cismânî vücûdunda bulunduğu müddetçe bu üzüntü devam eder ve o vuslat haline tekrar erişmek için derin bir iştiyâk ve ihtiyaç duyar. O’nunla dolduktan sonra, yine O’nun tarafından ateşe atılmaktan nasıl ızdıraba düşmesin ki?”⁴⁷

Dikkat çeken bir husûs da gurbet veya sürgün hayatından ibaret olan dünyevi yaşamdaki elem ve sıkıntıları Cüneyd-i Bağdâdî’nin elest hitabına verilen “belâ”⁴⁸ ikrarına bağlamasıdır. Nitekim ruhlar Allah’ın rubûbiyeti ve kendilerinin ubûdiyetine dair belâ ikrarı verdiklerinde aslında kıyamete kadar üzerlerine yağdırılacak olan belâlara yani elem ve ızdıraplara tahammül göstereceklerini de taahhüt etmiş olmaktadırlar. İkrâr veren bütün kullar arasından ise tevhitin en üstün mertebesine tekabül eden “belâ ehli” olarak tesmiye ettiği özel bir zümreden söz ederek onların ezele duydukları hasretin, dünya hayatını nasıl çekilmez bir ızdıraba çevirdiğini Cüneyd şöyle aktarmaktadır:

“Belâ ehli, Allah’ın hükümleri kendilerinde cereyân edince sırları garipleşir, ezelde olduğu gibi ruhlarını yitirirler. Artık vatanlarında barınamayıp, kendilerini belâyâ düşürenin aşkıyla yanar ve ikinci kez o hali kaybedip beşeriyete dönmenin ızdırabıyla daima inlerler. Bu ayrılık onları derinden yaralamakta ve beşerî vücûdları onlara dar gelmektedir. Allah’ı ararken öyle hazin, öyle iştiyaklı ve öyle ızdırıp içindedirler ki bu iştiyak onları susuzluktan kavurmaktadır. Ruhun Allah’a olan bu susuzluğu, ona her türlü acıdan daha büyük bir ızdırıp verir.”⁴⁹

⁴⁵ Abdurrahmân Câmî, *Nefehâtü’l-üns*, ed. İbrahim Yalçınkaya (İstanbul: Salih Kitaplar, 2019), 123.

⁴⁶ Bağdâdî, *Resâilü’l-Cüneyd*, 42.

⁴⁷ Bağdâdî, *Resâilü’l-Cüneyd*, 34-35.

⁴⁸ Kavramın tasavvufî düşüncedeki yansımaları hakkında bir çalışma için bk. Muammer Cengiz, “Tasavvufta Belâ ve İmtihan Telakkisi”, *Sufiyye*, 10/2021, 9-48.

⁴⁹ Bağdâdî, *Resâilü’l-Cüneyd*, 36-37.

Buraya kadar anlatılanlar ışığında tasavvufî öğretisini tevhîd ilkesine yaslayan Cüneyd'in, tevhîd ilkesini de ezeli mîsâk olgusuna dayandırdığını söylemek kâbilidir. Dünyada bulunmanın tevhîdin iktiza ettiği saflığa engel teşkil ettiği savıyla Cüneyd tasavvufî hayatın insanı ilk haline götürmeyi, varlığın ve bilginin en mükemmel halini tekrar tecrübe etmeyi amaçladığı görüşündedir. Ona göre insanın daha varlığının ilk katında böyle bir hitâba ve davete mazhar kılınması, ona dünyevî yaşam imkânları arasında nerede durması ve nereyi amaçlaması gerektiğine dair ilâhî bir avans olarak anlaşılmalıdır. Bundan sonraki kısımda da Cüneyd'in tasavvufun gâyesi olarak vazetmiş olduğu ezele vuslat için yöntemin ne olacağı yani ezele "neyle" veya "nasıl" vasıl olunabileceği konusu ele alınacaktır.

3. TASAVVUFUN YÖNTEMİ: EZELÎ AHDE VEFÂ, FENÂ VE BEKÂ

Tasavvufî düşüncede mîsâk âyetinin fehvâsı olan ahde vefânın⁵⁰ konusu, maddî ve nefsanî ağırlarla inşa edilen kimliklerin üzerinde bir kimlik biçimi olarak "rubûbiyyet-ubûdiyyet" ilişkisini muhafaza etmektir. Yani insanın Allah'a ahdettiği şey, tarihi bir varlık olarak iktisab edeceği her tür aidiyet ve kimlikten evvel, tarih öncesinde belirlenen "kul/abd" kimliği üzere bir hayat sürmesidir.⁵¹ Sûfiler için ezeli ahde vefâ göstermek, genel anlamda samimi ubûdiyyet⁵² ameliyeleri anlamına gelse de hemen her kavram için farklı mertebeler tertip eden bir disiplin için ubûdiyyetin tam olarak neye karşılık geldiği büyük bir sorun olarak karşımıza çıkmaktadır. Bu soru aynı zamanda tasavvufun hakikat bilgisine ulaşma yönteminin ne olduğunu ortaya çıkarmak bakımından da oldukça önemlidir.

Tasavvuf insanı var olduğu halden daha üstün bir hale dönüştürme esası üzerine kurulu bir disiplin olduğundan mesailini oluşturan bütün haller ve makamlar bir terakkî ve tekâmül şeması olarak kurgulanmıştır. Bu kurguda, her ne kadar statik bir hiyerarşi olmasa da bir makamdan terfi edebilmek, kulun gayret ve istikrarı tarafından öncelenmeyi gerektirmektedir. Bununla birlikte hakikate ermenin bir eğitim sürecine dayandığı ve bu sürecin yalnızca nefsi terbiye ve tedavi etmekle icra edilebileceğinin mutlak ve nihâî yöntem olduğunu söylemek yanıltıcı olabilir. Bunun yerine tasavvufî yöntemlerin her sūfinin tecrübesinde yeniden anlam kazandığını veya boyut

⁵⁰ Bazı sūfiler tasavvufu bütünüyle ahde vefâ olarak tanımlamışlardır. Bk. Harrâz, *Kitâbü'l-hakâik: Risâleler*, 96; Kuşeyrî, *er-Risâle*, 367; Serrâc, *el-Lüma'*, 288.

⁵¹ Şaban Ali Düzgün, *Sosyal Teoloji: İnsanın Yeryüzü Serüveni* (Ankara: Otto Yayınları, 2018), 37-40.

⁵² Ezeli ahde riâyet veya ubûdiyyetin nasıl ifa edileceğine dair muhtelif sūfî tavırlarını toparlayıcı olması bakımından Serrâc'ın şu açıklaması önemlidir: "Hitâb-ı ilâhîyi işitenlerden ilk grup, onu kabul ve tasdik etmesine rağmen heva ve heveslerinin engelleyiciliği sebebiyle gereğini yerine getirmekten aciz kalanlardır. İkinci grup, ilk gruptakilerden farklı olarak kabullerinin gerekleriyle amel edenlerdir. Üçüncü grup ise hitâbın yalnız zâhirî değil, bâtinî anlamını da idrâk edip, her harfin arkasındaki hazineye muttali olabilenlerdir. Bu gruptakiler hakkında Ebû Bekir Vâsıtî: 'İlimde rûsuh kazananlar gayblerin gaybı ve sırrın sırrında rûhlarıyla rûsuh kesbedenlerdir. Allah onlara öğreteceğini öğretmiş ve başkalarından murad etmediği bir biçimde onlardan âyetlerin gereğini yerine getirmelerini istemiştir.'" bk. Serrâc, *el-Lüma'*, 111-113.

değiştirdiğini göz önünde bulundurarak, bütün tasavvufî ahvâlin sûfiden sûfiye değişebileceği gibi bir sûfinin her ânında da farklılık gösterebileceği şeklinde bir çıkarımda bulunmak daha doğrudur. Buna göre insanın hangi veçhile terakkî edebileceği veya ezeldaki saflığına hangi yolla vasıl olabileceği konusunda her bir sûfî tecrübesi, yöntemin bizzat kendisi haline gelebilmektedir. Yine de tasavvuf ilmini, bazı muayyen üst tasavvurlar ve tasdiklere bağlamak gerekirse bu bağlamda en azından insânî kemâlî nefis ve onun terbiyesine göre tanımlayan *mücâhede* ile tekâmülû ruha ve onun ezeli saflığına göre tanımlayan *müşâhede*⁵³ olmak üzere iki ahde vefâ yolundan bahsedebiliriz ki Cüneyd'in bu ikinci yola daha yakın bir duruş sergilediği anlaşılmaktadır.⁵⁴

Cüneyd'in ubûdiyyet ahdinin tahakkuku için öngördüğü usûl,⁵⁵ insanın dünyada inşa ettiği bütün kimlik ve sahipliklerden ve bunlara ilişkin hislerden özgürleşmektir, çünkü insan sahibi ve mevsufu olduğu dünyevî unsurlar arttıkça hem ezeldaki saflığını hem de bu saflığına dair bilincini kaybetmiştir. O yüzden ezeldaki saflığın, zaman içindeyken tahakkuk edebilmesi için yaratılış sürecini geriye doğru götürmek, diğer bir ifadeyle “fenâ”⁵⁶ tecrübesinden geçmek gerekmektedir. Hakikat yönünde bir değişim ve dönüşüm temin eden fenâ hali, Cüneyd-i Bağdâdî'nin düşüncesinde tasavvuf yolunun en temel ve birincil yöntemi durumuna yükselmiştir. Nitekim insan kendisini oluşturan iki zıt unsur olarak ruh ve bedeninin ayırımına, ancak fenâ halinde varabilmektedir. Cüneyd'in, “*Ruhlara ezeliyet*

⁵³ Düşünce sistemlerini nefsin kötülüğü ve tedib edilmesi gerektiği üzerine inşa eden Hâris el-Muhâsibî, Sehl b. Abdullah et-Tüsterî, Hakîm et-Tirmizî gibi sûfler mücâhede vurgularıyla temayüz ederler. Bunlardan özellikle Tüsterî'nin mücâhede müşâhedenin tek illeti ve sebebi olarak kabul ettiğini aktaran Hücûvîrî, kula ait olan mücâhede ile Allah'a ait olan müşâhede usûllerini benimseyenleri delilleriyle birlikte karşılaştırır ve son tahlilde, her iki usûlün birbirini tamamladığına hükmeder. Bk. Hücûvîrî, *Keşfü'l-mahcûb*, 225 vd. Nefis ile ilgili bahislerin ayrıntıları için ayrıca bk. Muhâsibî, *Nefsin Terbiyesi: Âdâbü'n-nüfus*, çev. Mehmet Zahit Tiryaki (İstanbul: Hayy Kitap, 2014) 12-13; Hakîm Tirmizî, *Riyâzetü'n-nefs*, çev. Mehmet Zahit Tiryaki (İstanbul: İlk Harf Yayınevi, 2014), 21-22.

⁵⁴ Hücûvîrî kurucularının meşrebine binaen tasnif etmiş olduğu sûfî yollarını anlatırken; “Bâtınî murâkabe, Cüneydiye yolu ve usûlüdür.” der. Bk. Hücûvîrî, *Keşfü'l-mahcûb*, 225.

⁵⁵ Hücûvîrî'nin mücâhede ve müşâhede eksenli tespitinden hareketle Cüneyd'in usûlü Cebrîlik ile Mu'tezile arasında bir pozisyon olarak yorumlanabilir. Nefsin ıslâhı için mücâhede ve gayret gereklidir ve fakat müşâhedenin gerçek sebebi insanın ameli değil Allah'ın inâyetidir. Bk. Aynur Singin, *Erken Dönem Sûfilerinde İnsanın Hakikati ve Ahlak: Hâris el-Muhâsibî Cüneyd-i Bağdâdî Hallâc-ı Mansûr* (Ankara: Ankara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2021), 80.

⁵⁶ Fenâ ve bekâ kavramlarının tasavvuf literatürüne kazandıran Ebû Saîd el-Harrâz olmasına karşın, onları sistem içine yerleştirip teori haline getiren ve bir de *Kitâbü'l-fenâ* isminde müstakil bir eser kaleme alan Cüneyd-i Bağdâdî'dir. Bk. Başer, *Şeriat ve Hakikat: Tasavvufun Teşekkül Süreci*, 277. Cüneyd'e göre fenâ tecrübesi üç merhalde gerçekleşir: ilki cehd ve amel ile birlikte nefse muhalefet ederek kötü huy ve sıfatları terk etmek; ikincisi, ibadetlerin hazzından kesilmek; sonuncusu ise insanın müşâhedesinde fâni olmasıdır. Bk. Bağdâdî, *Resâil*, 60. İlk dönem sûfilerinin fenâ anlayışı hakkında bilgi için bk. Tuğçe Özer Kır, *Erken Dönem Eserlerinde Fenâ ve Beka Kavramlarının Tasavvufun Seyrindeki Yeri* (İstanbul: İstanbul Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2019.); Zehra Betül Aksoy, *Cüneyd-i Bağdâdî'de İnsanın Kemâlî* (İstanbul: İstanbul Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2021.)

*elbiselerinin giydirilmesi*⁵⁷ tabiriyle de ifade ettiği bu tecrübe, dünyevî hatta uhrevî bütün cazibe nesnelere ve onlara dair arzulara kesilerek, Allah karşısında hiç olabilmektir. Bu durumu Cüneyd kendi fenâ tecrübesi üzerinden şöyle anlatmaktadır:

“Ne varlıktan ne de görmekten⁵⁸ bir zevk alıyorum. Ne nimetlere seviniyor ne de azaplardan elem duyuyorum. Tüm zevklerim benden uçtu, halimi anlatacak kelime bulamıyorum. Ne bir sıfatım kaldı ne de beni cezbedecek bir şey. Bu iş bana görününce en başlangıçtaki gibi yani olmamış gibi oldum.”⁵⁹

Cüneyd ezeldaki gibi anlık bir vuslat olan hiçlik yani fenâ tecrübesinin, insanın dünyevî kimliğinde çok büyük bir dönüşüme neden olacağı kanaatinde. Fenâdan sonra dünya hayatına tekrar döndürülmek, insana Allah'ta ve Allah ile yeni ve saf bir yaşam bahşetmektedir.⁶⁰ “Bekâ” kavramıyla ifadesini bulan bu yeni makam, kişinin benliğinin yokluk tecrübesinden geçtikten sonra şehâdet âlemine dair bilinci tekrar kazandığı makamdır. Fenâ aşamasında işlevini tamamen yitiren zihin, bu makamda bilgi öznesi olma vasfını tekrar kazanmaktadır. Hem de bu sefer nesnelere hem zâhirî hem de bâtinî anlamlarını, kesret ile vahdeti birbirini engellemeyecek şekilde müşâhede edebilecektir.⁶¹ Cüneyd-i Bağdâdî bu yeni idrâk ve müşâhede⁶² makamını şöyle tarif etmektedir:

“Kul bütün eşyayı ulu ve yüce Allah'ın mülkü olduğunu, her şeyin Allah'ın bir tecellisi olduğunu müşâhede eder. Bütün varlıkların Allah'la kâim olduğunu, Allah Teâlâ'nın ‘Takdis ederim o yüce varlığı ki her şeyin melekûtu O'nun elindedir ve siz de O'na döndürüleceksiniz.’ âyetinde buyurduğu gibi her şeyin merciinin O olduğunu görür ve bütün bunlar onu hakikî kul yapıp kulluğun saflığına erıştırir.”⁶³

Böylece dünyada ezele vuslatın imkân kapısı olarak fenâ tecrübesini şart koşan Cüneyd, fenânın en üst mertebesi sayılan bekâ makamı ile gündelik yaşamın içinde Allah'ın müşâhedesinden geri kalmamak, bütün ömre yayılan istikrarlı ve mutedil bir kulluk tavrını ifade etmektedir. Ona göre ağır riyâzet, mücâhede veya dünyevî hazları kesen bilumum ızdırap tasavvufî hayatın yegâne yolu değildir. İnsanı tevhîdin idrâkine sevk eden asıl unsur, nefesine uyguladığı terbiye değil, yok olması veya değişmesi

⁵⁷ Bağdâdî, *Resâilü'l-Cüneyd*, 43.

⁵⁸ Cüneyd'in fenâ tecrübesini tanımladığı bu pasajda görme eylemi “şuhûd” lafzıyla varid olmuştur. Müşâhede usûlüne atfettiğimiz Cüneyd'in bu tecrübe esnasında şuhûdun zevkine varamadığını ifade etmesi, terakkî anlayışında fenâ halinin nihâi olmadığını ele vermektedir. İleride de bahsi geçeceği üzere Cüneyd'in usûl anlayışında fenâ, bekâ ile kemale erecektir.

⁵⁹ Bağdâdî, *Resâilü'l-Cüneyd*, 33-34.

⁶⁰ Abdel-Kader, *The Life, Personality and Writings of Al-Junayd* (London: Islamic Book Trust, 1967), 40-43.

⁶¹ Toshihiko İzutsu, *İslâm Mistik Düşüncesi Üzerine Makaleler*, çev. Ramazan Ertürk (İstanbul: Ağaç Kitabevi, 2010), 30-33.

⁶² Cüneyd müşâhedeyle şöyle tanımlar: “Müşâhede arada kendin olmaman şartıyla rubûbiyyetin sürdürülüp kulluğun yok edilmesidir.” Bk. Attar, *Evlîyâ Tezkireleri*, 409.

⁶³ Attâr, *Evlîyâ Tezkireleri*, 413.

mümkün olmayan ilâhî cevherine yani ruhuna yönelmesidir.⁶⁴ Tevhîd, bu insânî cevherin öne çıkarılmasından ibaret olup zerrelîğe dönmekle, hiç değilse o hale yaklaşmakla eşdeğerdir. Nitekim zerre haline dönmek, ilâhî irade, fiil ve kudret karşısında yalnızca “belâ” ikrarı verebilecek kadar saflaşmak anlamına gelmektedir.

Cüneyd-i Bağdâdî'nin tasavvufî terbiye metodu, nefis mücâhedesinden ziyade bekâ makamıyla da ifade edebileceğimiz daimî bir ruhî müşâhedeyle önelemektedir. Zîrâ ilâhî inayet karşısında insanın fiillerinin hiçbir önemi yoktur.⁶⁵ Yine nefsi kırmak gibi bir düşünce insanı bütün dünya hayatı boyunca meşgul edeceğinden hakîkate gecikmekle sonuçlanacaktır. Nitekim nefsin kötülüğü yok edilebilir bir özellik değildir, rehavetle geçen tek bir ân dahi onu âdetlerine tekrar döndürecektir. Oysa teveccüh gösterilmesi gereken insânî unsur, ruhtur. Ruh, insana ezelde tevdî edilen ve bedene-nefse rağmen hiçbir bozulmaya maruz kalmayan tek hakîkattir.⁶⁶ Ayrıca insanın beden ve kalben kulluk kılmasından çok önce, yani ezelde kulluk kılacağına dair tam bir teslimiyetle ikrar veren ve bu ikrarı üzere sabit kalan da ruhtur. Bu yüzden nefis mücâhedesıyla başlayan sülûk sürecinde ruhta mündemiç olan ezeliyet bilgisini hatırlamak için Allah'ın ilkasıyla vücûda gelen mârifeti umut etmekten başka bir yol bulunmamaktadır.⁶⁷

Cüneyd'in bidâyeti mücâhede, nihâyeti müşâhede olan bir usûlü tercih etmesi, tasavvufî ameliyelerin içtimai ve şekli boyuttan alınıp, daha ferdî ve derûni bir boyuta aktarılma çabası olarak da anlaşılabilir. Mesela doğru yaşam rehberi olarak vazettiği *gündüzleri sâim, geceleri kâim olmak, yaptıklarını samimiyetle yapıp, her davranışının şuurunda olmak, her halükârda kendini Allah'a teslim etmekten*⁶⁸ müteşekkil beş ilkesi nefsin riyâzeti gibi şekli davranışlarla başlayıp bâtinî bir dürüstlük tavrıyla nihayete ermektedir. Buna göre söz gelimi tevekkül esasından, bazı zâhidlerin katı ve müsamahasız veya dünya maîşetini hiçe sayan mantık dışı tevekkülünü geride bırakan ve onun yerine bir ailenin sorumluluğunu üstlenmekle çelişmeyen mutedil bir hayat düstûrünü anlamak gerekmektedir.⁶⁹ Riyâzete ilişkin “Dört bin tarîkat pîri şu konuda görüş

⁶⁴ Nefsin kötülüğü ve terbiyenin gerekliliği konusunda diğer sûflerle hemfikir olan Cüneyd, nefsin hakimiyetinden kurtularak tevhîdi idrâk edenin rûh olduğunu düşünmektedir. Bk. Başer, *Şerîat ve Hakikat: Tasavvufun Teşekkül Süreci*, 130.

⁶⁵ Ahmet T. Karamustafa, “Cüneyd-i Bağdâdîye Göre Velâyet,” çev. Melek Karacan, *Mütefekkir 7/13* (2020), 287.

⁶⁶ Cüneyd'in insanı oluşturan nefis, ruh ve beden unsurları hakkındaki düşünceleri hakkında bilgi için bk. Zehra Betül Aksoy, *Cüneyd-i Bağdâdî'de İnsanın Kemâli*, 10-19.

⁶⁷ “Ariflerin ruhları artık, gaybın ve sevginin kendilerini kuşatıp istila ettiği o ilk âlemi hatırlamaktan başka bir şey yapmazlar.” (Bk. Bağdâdî, *Resâilü'l-Cüneyd*, 35.) şeklindeki sözünde de açığa çıktığı üzere Cüneyd'e göre tevhîd, insana dünyaya gelmesiyle unuttuğu ve fakat ruhunda kodlanmış olan mîsâkı, fenâ ile hatırlamaktır. Bk. Başer, *Şerîat ve Hakikat: Tasavvufun Teşekkül Süreci*, 278.

⁶⁸ Serrâc, *el-Lüma'*, 277.

⁶⁹ Benedikt Reinert, *Die Lehre vom Tawakkul in der klassischen Sûfik* (Berlin: De Gruyter, 1968), 226.

*birliğine varmıştır ki riyâzet her ne zaman kalbini yoklasan onu dört elle Hakk'a sarılmış bir halde görmenden ibarettir.*⁷⁰ şeklindeki sözü de Cüneyd-i Bağdâdî'nin şekli veya bedenî amellerden ibaret bir riyâzet ve mücâhede gayretine girmektense, bekâ makamında kalbin huzûrunu ve sonuçta ruhun müşâhedesini sağlamanın daha değerli olduğunu imlemektedir. Zâhidlerin çabalarını büsbütün boşa çıkarmasa da itibardan düşüren bu ayırım, Cüneyd-i Bağdâdî'nin daha çok kesim tarafından kabul edilebilir ve yaşanabilir bir tasavvuf tecrübesine duyulan ihtiyacı karşılama arzusu olarak da görülebilir. Nitekim ona göre bâtinî bir terakkî gâyesine matuf olan tasavvuf yolu, nefsi alaşağı etme kaygısıyla girilen ve bütün bir ömre yayılan bedensel ızdırap ve zahmetler sebebiyle gölgede kalmakta, araç ve amaç dengesi kaybolmaktadır. Cüneyd'in "*Bütün sırların kapısı çaba harcamaktan ibarettir; ancak çaba harçayarak Allah'ı arayan ile lütf yoluyla arayan asla bir olmaz.*"⁷¹ şeklindeki sözü de bu düşüncesini örneklemektedir.

Cüneyd'in ezeliyet sırrını taşıyan bir unsur olarak ruha yönelen bu yöntemi, mârifete ilişkin görüşlerinde de ortaya çıkmaktadır. Şöyle ki ona göre mârifet iki türlüdür: *İlki* Allah'ı delille tanıma anlamına gelen "ta'rif"tir. Ta'rif, Allah'ın insanlara kendi rabliğini deliller göstermek sûretiyle bildirmesi ve insanların da bu gösterilen deliller doğrultusunda rablerine ulaşması anlamına gelmektedir ki avâmın mârifetine karşılık gelmektedir. *İkinci* tür mârifet ise "taarruf"tur ve Allah'ı delil olmaksızın tanıma anlamına gelen havâssın mârifetidir.⁷² Dikkat çeken husûs, ta'rif kavramının mücâhede ile taarruf kavramının ise müşâhede ile ilişkisidir. Cüneyd-i Bağdâdî'nin mânevî terakkî anlayışında insânî çabalar ilâhî lütuflara kıyasla ancak başlangıç mertebesinde kalabilmektedir.⁷³ Bu yüzden insan ubûdiyyet ve rubûbiyyet sırrını anlamak için fenâya ermek gayesiyle nefsi mücâhededen başlasa bile uzun vadede ruha teveccüh göstermelidir. Zîrâ ruh Allah'ın varlığı ve bilgisine tam mânâsıyla vakıf olan tek unsurdur, nitekim ezelde hitâba ikrar vermiş ve buna da şahidlik etmiştir.⁷⁴ Bu şehâdet ruhtan hiçbir zaman zâil olmayan bir bilginin sebebidir ki bu bilgi ruhun insandaki durumu gibi içkin ve meknuz halde bulunduğundan, üzerinin açılıp keşfedilmesi gerekmektedir. Dolayısıyla insanın hakikat bilgisine erişmesi, yeni bir bilgi elde etmesi değil zaten var olanın önünü açması, keşfetmesi veya hatırlaması sûretiyle gerçekleşmektedir.

⁷⁰ Attâr, *Evliyâ Tezkireleri*, 406.

⁷¹ Attâr, *Evliyâ Tezkireleri*, 389.

⁷² Kelâbâzî, *et-Taarruf*, 69.

⁷³ Abdel-Kader, *The Life, Personality and Writings of Al-Junayd*, 58.

⁷⁴ Cüneyd semâ hakkındaki bir sözünde ruhun ezeli bilgisinden şöyle bahseder: "Allah Teala ilk misâkta insan ruhuna 'Elestü bi Rabbiküm' diye hitâb ettiği zaman rûhlar: 'Belâ' demişlerdi. O zaman bu sözün semâsından (işitme) hasıl olan zevk ve lezzetler rûhlara sirayet etti, bu sesin tatlılığı rûhların içine doldu. Şimdi bu dünyada musiki dinleyen kimseler onu hatırlarlar da onun için harekete geçerler." Bk. Kuşeyrî, *er-Risâle*, 547. Kelâbâzî, ruhtaki ezelden kalma bilgi hakkında benzer bir görüşü Ruveym'den nakleder. Bk. Kelâbâzî, *et-Taarruf*, 179.

Ta'rif ve taarruf olguları aynı zamanda insanın ezeli ahde nasıl iştirak ettiği ve etmeye devam edeceği konusunda farklı bir perspektif daha ortaya koymaktadır. Elest bezminde ilâhî hîtâbın icâb ve ilzâm ettiği zorunlu ikrar diğer bir ifadeyle ta'rifte, insanın Rabbine icâbeti "bil-kuvve"⁷⁵ dir. Yani ruhların bu ikrar noktasında irâde ve eylem bakımından gerçek bir dahli bulunmamaktadır. Nitekim hitâbı eden ile ikrarı veren hakîkate Allah Teâlâ'dır. Ruh insan sûretinde dünya hayatına intikal ettiği vakitte ise zorunlu ve bil-kuvve olarak verdiği bu ahdin şuurunu yitirmektedir. Bu yüzden bundan sonraki süreçte insanın Allah'a olan icâbeti, ta'rif değil taarruf sûretiyle tahakkuk edecektir. Taarruf insanın kendinde meydana gelen ve iradesini ortaya koyan bir sürece mebni olarak verdiği "belâ ikrarı"dır ki bil-fiil ikrardır. Dolayısıyla ta'rif taarrufa ve kuvve fiile dönmedikçe hakîkî anlamda bir tevhîdden söz etmek mümkün olmayacaktır ki bunun da yolu Cüneyd'e göre fenâ ve bekâ tecrübeleriyle kazanılan ve ömürlük bir huzûra karşılık gelen müşâhede makamıdır.

SONUÇ

Cüneyd'in sistematize ettiği tasavvuf düşüncesi, dünyaya geldiği ândan itibaren, dünyevî ve maddî bir olgu olarak hayat sürmeye başlayan insana, zamanın ve bilincin ötesinde bir ufuk çizerek aidiyetini ve kökenini ezele kadar geri götürmektedir. Ona göre ezel kavramı, kelâm geleneğinde olduğu gibi Hak ile halk arasındaki ayrılık ve mesafe fikrinin gerekçesini oluşturan zamansal bir içerim barındırmamaktadır. Tam aksine zamanla ifade edilmesi mümkün olmayan bir kesintisizliğe ve sürekliliğe karşılık gelmektedir. Bununla birlikte Allah'ın ezeliyetinin başlangıçsızlığına ve öncesizliğine karşın, ruhun ezeliyetinin başlangıcı ve öncesi vardır. Allah ile ruhun ezeliyeti arasındaki temel ayrım noktası da tam olarak burasıdır. Ruhun ezeliyet sahibi olması, zamansal başlangıçtan nefyedilmesi anlamına gelirken, varlığının bir sebebi ve ilkesinin bulunması hasebiyle yani Allah'ın varlık vermesiyle var olması bakımından ontolojik bir başlangıca sahiptir. Böylelikle Cüneyd ezel kavramını iki kademe ele alıp Allah ile kul arasında kulun Allah'a yakınlığı müşterek bir alan açmış ve tasavvufun gâyesi olarak tevhîdi vuslat makamı haline getirmiştir.

Ezel âleminden hissedar olmak insan ile Allah'ın ontolojik ve epistemolojik yakınlığına delalet eder. Cüneyd'in üzerinde durduğu husûs, nefsinin bayağılıklarından kurtulacağı bir gayret aşamasından geçen insanın, kendine ve büsbütün varlık dünyasına ilişkin farkındalığının en üst noktaya ulaşacağıdır. Bu farkındalığın asıl sebebi ise insandaki ezeli cevher olan ruhun, ilk var olduğu ândaki haline dönmesi veya en azından benzemesidir. Nitekim ruh, insana yerleştirilen ama dünyaya ait olmayan ilâhî bir nûrdur

⁷⁵ Ekrem Demirli, *Şair Sûfiler: Mevlânâ, Yûnus ve Niyâzî-i Mısrî Üzerine İncelemeler* (İstanbul: Sûfi Kitap, 2015), 90-91.

ve daima ait olduğu makamı, vatanını talep etmektedir. Cüneyd insanın dünya imtihanını ruhun bu talebine bağlayarak onu makamına veya vatanına irca etmeyi birincil hedef haline getirmiştir.

Ruhun vatanına döndürülmesi hedefi romantik veya lirik bir söylem olmanın çok ötesinde, insanın tümel olarak varlığa ilişkin anlam arayışını doyurma gayreti olarak anlaşılmalıdır. Nitekim ruh, varlığın ilk boyutu olduğu kadar nihai boyutunu da teşkil ettiğinden, bütün yaşamsal sırları kendinde biriktirmektedir. Ruhun bütün insânî kuvveleri sultasına alabilmesi için ise insanın günlük yaşamsal faaliyetleri için gerekli olan diğer bir unsuru olan nefse “fenâ” yoluyla hiçliğin tattırılması gerekmektedir. Böylece nefis insan üzerinde kontrol gücünü kaybedecek ve buna mukabil manevî ve ulvî unsuru olan ruh güçlenecektir. Ruhun güçlenmesi ise insanın hakîkate olan açlığı ve muhtaçlığını ortaya çıkarıp, ömrü boyunca kendisini kuşatacak olan varoluşsal ve bilişsel bir farkındalığa zemin hazırlayacaktır.

Bütün bunlar doğrultusunda Cüneyd’in düşüncesinde insanın, dünyada yaşayan ancak dünyalı olmayan, bununla birlikte ezelde verdiği ahdi dünyada yerine getirmesi beklenen, Allah’ın husûsî bir varlığı olduğu anlaşılmaktadır. Nitekim ruh, insanda bulunan ancak insana ait olmayan ve nefsin boyunduruğundan kurtarıldığında keşfolunan ilâhî bir sırdır. Bu durumda Cüneyd’in insanın tasavvufî hayata girmekle yükselebileceği son mertebenin neresi olduğuna yani tasavvufun gâyesine yönelik cevabı “ezel bezmindeki saflığa erişmek” iken bunun yönteminin veya usûlünün ne olduğuna yönelik cevabı da “nefisten başlayarak veya ilâhî bir mevhibe ile ancak mutlak sûrette ruha teveccüh etmek yani fenâ ve beraberinde gelen bekâ makamında mukim olmaktır.”

KAYNAKÇA

- Abdel - Kader, Ali Hasan. *The Life, Personality and Writings of Al-Junayd*. London: Islamic Book Trust, 1967.
- Aksoy, Zehra Betül. *Cüneyd-i Bağdâdî’de İnsanın Kemâli*. İstanbul: İstanbul Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2021.
- Attâr, Ferîdüddîn. *Evliyâ Tezkireleri*. çev. Süleyman Uludağ. İstanbul: Kabcacı Yayınları, 2016.
- Bağdâdî, Cüneyd. *Resâilü’l-Cüneyd*. thk. Ali Hasan Abdulkâdir. Kahire: Dârü’l-Kütübi’l-Mısriyye, 1988.
- Başer, Hacı Bayram. *Şeriat ve Hakikat: Tasavvufun Teşekkül Süreci*. İstanbul: Klasik Yayınları, 2017.
- Başer, Hacı Bayram. “Yükümlü Varlıktan Varlığın Gâyesi Olan İnsana: Tasavvufta İnsan Tanımlarının Dönüşümü Üzerine Bir Değerlendirme.” *İnsan Nedir? İslam Düşüncesinde İnsan Tasavvurları*. ed. Ömer Türker - İbrahim Halil Üçer. İstanbul: İlem Yayınları, 2019.
- Bayrakçı, Sami. *Cüneyd-i Bağdâdî Hayatı, Eserleri ve Tasavvufî Görüşleri*. Konya: Necmettin Erbakan Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2021.
- Böwering, Gerhard. “Ideas of Time in Persian Sufism.” *Journal of Persian Studies* 30 (1992), 77-89.


- Câmî, Abdurrahmân. *Nefehâtü'l-üns.* ed. İbrahim Yalçinkaya. İstanbul: Salih Kitaplar, 2019.
- Cengiz, Muammer. "Tasavvuf Tarihinde Elest Mîsâkına Dair Yorumlar." *Uluslararası Sosyal Araştırmalar Dergisi.* 10/50 (2017), 904-924.
- Cengiz, Muammer. "Tasavvufta Belâ ve İmtihan Telakkisi". *Sufiyye.* Haziran (2021), 9-48.
- Demirli, Ekrem. "Zâhiri İlimlerin Otoritesi Karşısında Tasavvufun Meşruiyet Arayışı". *İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi.* 15 (2007), 219-244.
- Demirli, Ekrem. *İslam Metafiziğinde Tanrı ve İnsan.* İstanbul: Kabalcı Yayınları, 2009.
- Demirli, Ekrem. *Şair Sûfler: Mevlânâ, Yûnus ve Niyâzî-i Mısrî Üzerine İncelemeler.* İstanbul: Sufi Kitap, 2015.
- Düzgün, Şaban Ali. *Sosyal Teoloji: İnsanın Yeryüzü Serüveni.* Ankara: Otto Yayınları, 2018.
- Güdekli, Hayrettin Nebi. *Kelâmın Tümel Bir Disiplin Olarak İnşası.* İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2015.
- Harrâz, Ebû Saîd. *Risâleler.* çev. Naile Baltacı. İstanbul: Litera Yayınları, 2018.
- Hücvîrî. *Keşfü'l-mahcûb.* thk. Ahmed Abdurrahîm es-Sâyih. Kahire: Dârü's-Sakâfeti'd-Dîniyye, 2007. [*Hakikat Bilgisi.* çev. Süleyman Uludağ. İstanbul: Dergah Yayınları, 2010.]
- Işık, Şemsettin. "İlk Mîsâk (Elest Sözleşmesi)". *Necmettin Erbakan Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi,* 48 (2019), 83-117.
- İbn Arabî. *Fütûhât-ı Mekkiyye.* çev. Ekrem Demirli. 18 Cilt. İstanbul: Litera Yayınları, 2014.
- İzutsu, Toshihiko. *İslâm Mistik Düşüncesi Üzerine Makaleler.* çev. Ramazan Ertürk. İstanbul: Ağaç Kitabevi, 2010.
- Karamustafa, Ahmet T. "Cüneyd-i Bağdâdiye Göre Velâyet". çev. Melek Karacan. *Mütefekkir 7/13* (2020), 283-290.
- Kartal, Abdullah. *İlâhî İsimler Teorisi: Allah-İnsan İlişkisi.* İstanbul: Hayy Kitap, 2009.
- Kelâbâzî. *et-Taarruf li mezhebi ehli't-tasavvuf.* Lübnan: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1993. [*Doğuş Devrinde Tasavvuf.* çev. Süleyman Uludağ. İstanbul: Dergah Yayınları, 2013.]
- Kelâbâzî. *Bahru'l-fevâid.* thk. Vecih Kemâlüddîn Zeki. Kahire: Dârü's-Selâme, 2008.
- Konuk, Ahmet Avni. *Mesnevî-i Şerîf Şerhi.* haz. Safi Arpaguş - Mustafa Tahralı. 13 Cilt. İstanbul: Kitabevi Yayınları, 2007.
- Kuşeyrî. *er-Risâletü'l-Kuşeyriyye.* Kâhire: Matâbi-u Müesseset-i Dâri's-Şa'b, 1989. [*Kuşeyrî Risâlesi.* çev. Süleyman Uludağ. İstanbul: Dergah Yayınları, 2009.]
- Mâtürîdî. *Te'vilâtü'l-Kur'ân.* haz. Ali Haydar Ulusoy - Bekir Topaloğlu. 18 Cilt. İstanbul: Mizan Yayınları, 2008.
- Muhâsibî. *Nefsin Terbiyesi: Âdâbü'n-nüfus.* çev. Mehmet Zahit Tiryaki. İstanbul: Hayy Kitap, 2014.
- Reinert, Benedikt. *Die Lehre vom Tawakkul in der klassischen Sûfik.* Berlin: De Gruyter, 1968.
- Schimmel, Annemarie. *İslâmın Mistik Boyutları.* İstanbul: Kabalcı Yayınları, 2004.
- Serrâc, Ebû Nasr. *el-Lüma'.* thk. Abdulhalîm Sürûr, Abdalbâkî; Mahmûd. Kahire: Dârü'l-Kütübi'l-Hadîse, 1960. [*İslam Tasavvufu.* çev. H. Kamil Yılmaz. İstanbul: Erkam Yayınları, 2016.]
- Singin, Aynur. *Erken Dönem Sûfilerinde İnsanın Hakîkati ve Ahlâk: Hâris el-Muhâsibî Cüneyd-i Bağdâdî Hallâc-ı Mansûr.* Ankara: Ankara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2021.
- Sühreverdî. *Avârifü'l-mâarif.* thk. Ahmed Abdurrahîm Sâyî'. Kahire: Mektebetü's-

Sakâfeti'd-Dîniyye, ts.


Tirmizî, Hakîm. *Riyâzetü'n-nefs*. çev. Mehmet Zahit Tiryaki. İstanbul: İlk Harf Yayınevi, 2014.

Turan, Maşallah. "İnsan Ruhu Ezeli Olan Tanrısal Bir Öz Müdür?" *Necmettin Erbakan Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 41 (2016), 102-130.

Uludağ, Süleyman. "Ahid". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1988, 1/533-534.

 **Etik Beyan / Ethical Statement:** Bu çalışmanın hazırlanma sürecinde bilimsel ve etik ilkelere uyulduğu ve yararlanılan tüm çalışmaların kaynakçada belirtildiği beyan olunur. / It is declared that scientific and ethical principles have been followed while carrying out and writing this study and that all the sources used have been properly cited.

 **Yazar(lar) / Author(s):** Melek Karacan.

 **Finansman / Funding:** Yazar(lar), bu araştırmayı desteklemek için herhangi bir dış fon almadıklarını kabul eder(ler). / The authors acknowledge that they received no external funding in support of this research.