

SUFİLERİN İLİŞKİLER AĞININ (İTTİSÂLÂT) TASAVVUFİ BİLGİYE KATKISI: CÜNEYD-İ BAĞDÂDÎ'DEN AHMED-İ YESEVÎ'YE GİDEN FARAZÎ YOL

Kenan MERMER | ORCID: <https://orcid.org/0000-0001-8085-5970> | kmermer@sakarya.edu.tr

Prof. Dr., Sakarya Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Türk İslam Bölümü, Sakarya-Türkiye/ Prof. Dr., Sakarya University, Faculty of Theology, Turkish Islamic Department, Sakarya-Türkiye ROR ID: <https://ror.org/04ttnw109>

Atıf Bilgisi/Citation: Mermer, Kenan. "Sufilerin İlişkiler Ağının (İttisâlât) Tasavvufi Bilgiye Katkısı: Cüneyd-i Bağdâdî'den Ahmed-i Yesevî'ye Giden Farazi Yol". *Divan Edebiyatı Araştırmaları Dergisi* 34 (Prof. Dr. Hüseyin Akkaya Armağanı) (Haziran 2025), 382-395. <https://doi.org/10.15247/1631405> / Mermer, Kenan. "The Contribution of Sufi Networks To Mystical Knowledge: The Hypothetical Path From Junayd Al-Baghdadî To Ahmad Al-Yasawî". *The Journal of Ottoman Literature Studies*, 34 (In Honor of Prof. Dr. Hüseyin Akkaya) (June 2025), 382-395. <https://doi.org/10.15247/1631405>

Geliş Tarihi/Date of Submission: 01.02.2025

Kabul Tarihi/Date of Acceptance: 03.03.2025

Yayın Tarihi/Date of Publication: 30.06.2025

Değerlendirme/Peer-Review: İki Dış Hakem-Çift Taraflı Körleme/Double anonymized-Two External

Araştırma Makalesi/Research Article

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

Benzerlik Taraması/Plagiarism Checks: Yapıldı – Turnitin

Etik Bildirim/Complaints: divanedebyatidergisi@gmail.com

Çıkar Çatışması/Conflicts of Interest: Çıkar çatışması beyan edilmemiştir/The author(s) has no conflict of interest to declare

Finansman/Grant Support: Bu araştırmayı desteklemek için dış fon kullanılmamıştır/The author(s) acknowledge that they received no external funding in support of this research

Telif Hakkı ve Lisans/Copyright & License: Yazarlar dergide yayınlanan çalışmalarının telif hakkına sahiptirler ve çalışmaları [CC BY-NC 4.0](https://creativecommons.org/licenses/by-nc/4.0/) lisansı altında yayımlanmaktadır / Authors publishing with the journal retain the copyright to their work licensed under the [CC BY-NC 4.0](https://creativecommons.org/licenses/by-nc/4.0/)

ISSN: 1308-6553

e-ISSN: 2792-0836

ÖZET

Bilgi, aynı görgü gibi tevarüs yoluyla ve çoğu zaman birikimsel olarak husûle gelen bir öze sahiptir. Zahirî (pozitif) tabir edilen dünyayı ve onun düzenini ilgilendiren bilgiler, kuşakların birbirlerine aktarımlarıyla ve devamlı güncellenen yeni dünya düzenine göre şekillenmek esasına göre ilerlemek durumundadır. Bu ilimlerin doğasında ilerleme, doğrulama-yanlışlama, mekanik ve teknik kabiliyetini daha üste taşıma hedefi içkindir. Oysa kavramları ve zaman-zemin dışındaki varlık alanına dair hakikatı tespit etmek isteyen soyut zeka, modernin çok gerisindeki kadim zamanlarda büyük hamlelerini yapabilmek istidatını göstermiştir. Dolayısıyla batınî düşünce merdiven yolunu (linear) takip etmez. Bazen evi, çatıdan yapmaya başlar. Soyut zekanın evrensel ve ezeli doğasındaki bir özellik de birbirlerine çok uzak coğrafyalarda yaşayan farklı insanların aynı hakikate ulaşmada gösterdikleri ortaklık olsa gerektir. Pança Tantra'da işaret edilen bir bilgelik türü, bu metinlerden hiçbir zaman haberi olmamış İskoç bir şairin dizelerinde kendisini gösterebilir. Fakat iş, bir işarete bulunmak, ironik yahut metafizik bir cümle öteye geçtiğinde ihtiyaç duyulacak şey, zahirî ilimlerdeki kısmen benzetebileceğimiz birikimsel olarak bir araya getirilen melez bir felsefe, farklı düşüncelerin birbiriyle iltisakı sonucu örülmüş bir ağıdır. Modern edebiyatta metinlerarasılık tabir edilen bir metnin diğer metinlerden tamamen bağımsız olamayacağı düşüncesine ek olarak bazı büyük düşüncelerin ancak yolların, hayatların kesişmesiyle yahut aynı kaynaktan farklı zamanlarda beslenmekle mümkün olabileceğini düşünüyoruz. Sufiler arasında bahsi geçen ortaklıklar bütününe *ittisâlât* adını veriyoruz. Bu bağlamda çalışmamızda Cüneyd-i Bağdâdî'den Ahmed-i Yesevî'ye giden bilgi, marifet, metafizik düşünce aktarımlarını kısmen de olsa tarihsel bağlamda takip etmeye çalıştık.

Anahtar Kavramlar: Türk İslam Edebiyatı, İttisâlât, Tasavvufi bilgi, Cüneyd-i Bağdadî, Arslan Baba, Yûsuf-ı Hemedânî, Ahmed-i Yesevî.

THE CONTRIBUTION OF SUFI NETWORKS TO MYSTICAL KNOWLEDGE: THE HYPOTHETICAL PATH FROM JUNAYD AL-BAGHDADÎ TO AHMAD AL-YASAWÎ

Knowledge, much like experience, possesses an essence that is often acquired through inheritance and accumulated over time. Information concerning the material (positive) world and its order progresses through intergenerational transmission and adaptation to an ever-evolving world order. The nature of these sciences inherently contains the aim of advancement, verification-falsification, and the enhancement of mechanical and technical capabilities. However, abstract intelligence, which seeks to identify truths about concepts and realms beyond time and space, has demonstrated the capacity to make significant leaps in ancient times far preceding modernity. Thus, esoteric thought does not follow a linear path. At times, it begins constructing the house from the roof. A characteristic of the universal and eternal nature of abstract intelligence is the shared ability of individuals from geographically distant regions to arrive at the same truths. For instance, a form of wisdom articulated in the *Panchatantra* might manifest itself in the verses of a Scottish poet who has never encountered these texts. Yet, when the endeavor moves beyond a mere gesture, an ironic remark, or a metaphysical statement, what becomes necessary is a hybrid philosophy, cumulatively constructed a network woven through the interplay of diverse ideas, somewhat akin to the accumulation found in material sciences. In modern literature, alongside the idea of intertextuality, which suggests that no text exists entirely independent of others, we assert that some profound ideas can only emerge through the intersection of paths, lives, or the nourishment of different minds from the same source across time. Among Sufis, the entirety of such shared connections is referred to as *ittisâlât* (spiritual connections). In this context, we sought to trace, within a historical context and to some extent, the transmission of knowledge, gnosis, and metaphysical thought from Junayd al-Baghdadî to Ahmed al-Yasawî.

Keywords: Turkish Islamic Literature, Sufi Knowledge, Interrelations, Junayd al-Baghdadî, Arslan Baba, Yusuf al-Hamadanî, Ahmad al-Yasawi.

Giriş

Tasavvufun kendi edebiyatını kurduğu ya da salt olarak edebiyatla buluştuğu yerde, bu ister Eski Arap şiirinin kısmen hazfı ve yeniden inşası, isterse Fars şiir geleneğinin dönüşümü şeklinde olsun, öncelikle fark edilmesi gereken bir mesele vardır: Tasavvufi kelime ve kavramlar dünyası, imgelemi, esasında onları ifade eden sanatkar şahsiyetlerin birbirleriyle olan manevi imtizacından doğar. Bu isimler arasında, talebe-hoca yahut muhalif-hemdem olma şeklinde ortaya çıkan tarihsel ilişkiler, kesişim kümeleri, bağlar/bitişiklikler, yani sufilerin kendi aralarında oluşturduğu bir ilişkiler ağı (*ittisâlât*) vardır. *İttisâlât* meselesi, modern dilde ağ/network tabir edilen bağlantılar bütünü şeklinde de anlaşılabilir. Bağlantı hâlinde olmak; köprü şahsiyet ve kavramlar yoluyla büyük ekollerin ve edebî hamlelerin mayasına işleyen temel bir duruştur. Tasavvufi yahut edebî mekteplerin doğuşunu, yürüyüşünü ve çeşitlenmesini anlamak için, düşünceleri/efkârı ortaya koyanların birbirleriyle olan ilişkilerine dikkat kesilmek icap ediyor. İlişkiler ağı, birbirine ulanırken çoğu zaman kadim zamanlardan atıflar alarak kendisini tahkim eder. Örneğin İslam tasavvufunda anahtar kavramlara dönüşmüş bazı ifadelerin neredeyse birebir karşılıklarını Plotinos (ö. 270) mistisizminin temel düsturu olarak kaydedilen birlik tecrübesinin (*unio mystica*) köklerinde yahut onun elli dört risaleden oluşan Enneadlarında tesadüf etmek mümkündür: “Bir olmayan, Var olan da değildir.”; “Kendini bilen, [neşet ettiği] kökenini de bilir.” vd (Aydoğan, 2024, 67, 68, 74). Anlaşılan o ki kaynak olarak kabul edeceğimiz herhangi bir şeyin, kaynakçasına dair bazı ön bilgilerimiz olmaksızın tasavvufi/edebî bir ekolü anlamak oldukça güçtür. Ayrıca bir kesişim kümesinin, bağlantılar bütünüünün oluşabilmesi için de bazı ön şartların oluşması gerektiği gözden kaçırılmamalıdır. Elbette suyun dalgalanması için önce nehre bir taş düşmesi gerekir. Cüneyd-i Bağdâdî (ö. 909) örneğinden hareketle düşündüğümüzde, halkanın merkezini teşkil eden otoriter şahsiyetin duruşu, müktesebatı ve hakiki bir Tanrı eri olması gibi vasıfları belirleyicidir. Ayrıca kendi zamanından başlamak kaydıyla kendisini doğru anlayabilecek ardıl şahsiyetlerle bir şekilde yolunun kesişmesi icap eder. Yani nehre düşen her taşın dalgası, düşünüldüğü kadar büyük olmayabilir. Coğrafyanın kadere sirayeti de göz önünde bulundurulmalıdır. Örneğin M. 750-1000 tarihleri arasında gezindiğimizde Bağdat şehri, bir fikrin inşa edilebilmesi için gerekli zemini sağlayacak iktisat, kültür ve nüfus özelliklerini haizdir. Kendisine verilen bazı isimler bunu gösterir niteliktedir: “Medînetü’s-Selâm, Dâru’s-Selâm, Kubbetü’l-İslâm, Dâru’l-Hilâfeti vd” (el-Hakanî, 1962, 1/20).

Bir fikrin sürgit kollarına uzatabilmesi için elzem olan doğru zemin ve zamana dair işaret edilen tesirler, edebiyat sahasında da tasavvuf tarihinden bağımsız bir rota izlemez. Tezkirecilik deyince Herat, bâtinî fikir deyince Horasan, doğuştan şair deyince Prizren, divan edebiyatı deyince İstanbul’u anmamak pek mümkün değildir. Yani otoriter metinler, gözde şehirler ve baskın coğrafyalar vardır. Cüneyd-i Bağdâdî’nin hayat hikayesini ve fikrî düsturlarını kısmen de olsa kavramak, sufilerin *ittisâlât*/ilişkiler ağı hakkında fikir sahibi olmamıza imkan tanıyacaktır. Bu minvalde tabakât, terâcim, vefeyât, mu’cem eserleri tarandığında karşımıza birtakım ilişkisel durumlar, bir bakıma kimlikssel bağlantılar ortaya çıkar. Cüneyd ile sohbet, tasavvufi bir meseleyi konuşma/tartışma, şöhreti sebebiyle kendisini bulanlar, ayrıca ondan feyz alma arzusu ve intisap isteğiyle kendisine ulaşanlar ilk elde sayılması gerekenlerdir. Dahası ondan bir şiiri öğrenme yahut ona bir şiiri öğretme, kendisinden bir kavramın şerhini isteme gibi hususlar da buna eklenebilir. Bu *ittisâlât* çemberi içinde kendisiyle maddi yahut manevi cihetten yolu kesişenler, tanışıp görüşlerini alanlar bazen de kendisine görüş beyan edenler dediğimizde şu isimlerle karşılaşırız: Ebû Süleymân ed-Dârânî, Hâris el-Muhâsibî, Zünnûn el-Mısırî, Ahmed b. Ebi’l-Havârî, Serî es-Sakatî, Yahyâ b. Muâz, Ebû Hafs el-Haddâd, Muhammed b. Ebi’l-Verd, Ahmed b. Ebi’l-Verd, Ebû Saîd el-Harrâz, Ebu’l-Hüseyn en-Nûrî, Ebû Osmân el-Hîrî, Ebu’l-Abbâs b. Mesrûk, Semnûn b. Hamza, Amr b. Osmân el-Mekkî, Ruveyym b. Ahmed, Yûsuf b. el-Hüseyn, İbnü’l-Cellâ, Ali b. Sehl el-İsbehânî, Ebû Hamza el-Bağdâdî, Ebû Hamza el-Horasânî, Mümşâd ed-Dîneverî, İbn Atâ, Hallâc, Ebû Cafer b. Sinân, Bünân el-Hammâl, Ebû Bekr el-Vâsıtî, Ebû Muhammed el-Cerîrî, Hayr en-Nessâc, Ebu’l-Hasen Sâîğ ed-Dîneverî, Ebû Ali er-Rûzbârî, Ebû Bekr el-Kettânî, Ebû Bekr b. Ebî Sa’dân, Ebû Muhammed el-Mürtaiş, Ebu’l-Hasen el-Müzeyyin, Ebû Yakûb en-Nehrecûrî, Ebû Bekr eş-Şiblî, Ebu’l-Hayr et-Tînâtî, Ebu’l-Abbâs ed-Dîneverî, İbrahim b. el-Müvelled, Ebu’l-Hüseyn b. Hind el-Fârisî, Aliyyân en-Nesevî, Ebû Saîd İbnü’l-A’râbî, Ebû Amr ez-Zeccâcî, Cafer el-Huldî, Ebû Muhammed Abdullah b. Muhammed eş-Şarânî er-Râzî, Bûndâr es-Sayrafî, Dâvud ed-Dükkî, İsmâîl b. Nüceyd, Muhammed en-Nasrâbâdî, Muhammed b. Hafif (Uyar, 2023, 453-461). Görünen o ki Bağdat ve Cüneyd birbirine raptolmuş iki isim ve kavram gibi iş görebilmektedir: “Sonuç olarak Bağdat sufiliği, tasavvuf düşüncesinin bir ilim olarak teşekkülünde ayrı bir yere sahiptir. Sonraki dönemlerde de bu alanda eser ortaya koyan sufiler, hangi bölgeden olurlarsa olsunlar, Bağdat sufilerini referans göstermek durumunda kalmışlardır” (Yılmaz, 1997, 116-120).

Araştırmamız dairesinde halkanın ilk zincirinden yani Cüneyd-i Bağdâdî’den son halka kabul edebileceğimiz Ahmed-i Yesevî’ye vardığımızda yine bir fikrin yayılımına imkân tanıyan doğru zemin ve zaman meselesiyle karşılaşırız. Doğu ve Batı Türklerini birleştiren, mayalayan karakterlerin başında gelen Pîr-i Türkistân, Yesi’de irşada başladığında Yedisu havalisi tabir edilen geniş coğrafya hem siyasal şartlar hem de o bölgede görülen kuvvetli

İslâmlaşma açısından çok münbit bir zemindi. O, Sîr-deryâ bölgesinde yani Seyhun nehrinin ötesindeki geniş bozkırlarda iskân eden yarı göçebe Türklerin arasında büyük bir nüfuza sahip olmuştu: "Bütün Türk ülkelerine yayılan doksan dokuz müridi, on iki bin ehl-i suffesi ve pek çok halifeleri bulunmaktaydı" (Eraslan, 1995, 806). Etrafında toplananların sayısı yüz binlerle ifade edilen Ahmed-i Yesevî, yalnızca yaşadığı asrı değil kendisinden sonraki zamanları da etkilemiş mümtaz bir şahsiyettir. Çobanoğlu'nun ifadesiyle o, "kültü oluşturan memorat ve menkıbeler yoluyla güncelleyen böylece düinden yarına da taşıyan son derece canlı ve dinamik bir dinî ve kültürel aktör olarak (Çobanoğlu, 2017, 262-263)" bizi karşılamaktadır.

Türkistan, Maverâünnehir, Özbekistan ve Kazakistan havalisi, Kıpçak sahası, Anadolu, Azerbaycan vd. bölgeler üzerindeki nüfuzuyla temayüz eden Ahmed-i Yesevî, Hanefî mezhebine bağlı bir Müslüman olmakla birlikte, onda bâtni etkiler, Türklerin eski din anlayışlarından kalan bazı görgüler de işlek hâledir. Menkıbelerin izinden gittiğimizde, başka canlıların kimliğine bürünmek -turna donuna girmek gibi-, münafıkları hayvan şekline sokup onlardan kuyruk çıkarmak vd. tavırların kısmen eski Türk inanışlarından ve Budizm'den kalan izler olduğu düşünülmüştür. Bu bağlamda Köprülü, Yesevî'nin düşünce soy kütüğünü ve sufiyane şahsiyetini önce tamamen Nakşibendî kaynaklarının tasvir ettiği şekliyle kabul etmiş fakat daha sonra İslâm Ansiklopedisi'ndeki ilgili maddesinde fikrini tamamen ve nihai olarak değiştirdiğini ifade etmiştir. İkinci ve nihai fikrinde Ahmed-i Yesevî'nin kimliğini Nakşibendî kaynaklarıyla değil; Babaî, Hayderî ve Bektaşî kaynaklarıyla temellendirmenin daha doğru ve gerçekçi bir yaklaşım olduğunu ifade etmiştir (Köprülü, 1976, 108-118; Köprülü, 1979, 1/212).

Mezkûr tespitler, Ahmed-i Yesevî'nin iki hocası temele konarak zihinde kalıcı bir resme dönüştürülebilir. Bir uçta eski Türk dininin bazı etkilerini doğal olarak üzerinde taşıyan bir Baba (Arslan Bab), diğer uçta ise bir Hanefî fakihi olan Yûsuf-ı Hemedânî vardır. Uçlar birleştirildiğinde hayalî bir çember oluştuğunu var sayarsak bu çemberin merkez noktasında Ahmed-i Yesevî durmaktadır diyebiliriz. Bu sebeple Dîvân-ı Hikmet'te hem tasavvufi hakikatleri göçebe Türklere anlatan sade ve samimi bir dil hem de Şiblî'den Hallâc'a, İbrahim b. Edhem'den Bâyezîd-i Bistâmî'ye doğru uzanan kaynakçasından neşet eden daha yoğun ve bâtni bir anlatı aynı anda hareket hâlinindedir. Burada bir hususa daha işaret etmek durumundayız. Cüneyd-i Bağdâdî'nin etrafındaki Ebû Bekir eş-Şiblî, Hallâc-ı Mansûr yahut şathiyelerini şerh ettiği Bâyezîd-i Bistâmî gibi isimlerle, yukarıda görüleceği üzere Hikmetlerin kadrosundakiler arasında bazı eşleştirmeler yapmak da mümkündür. Bu isimler, geneli itibarıyla bakıldığında bâtni dili rahatlıkla kullanan sufiler (mistikler) olarak tanımlanabilir. Hikmetlerde ayrıca Şeyh-i San'ân ve Ferhâd gibi efsanevi âşıklara da rast geliriz. Aynı benzetimle yola devam edersek zincirin ilk halkasından son halkasına doğru tarihsel bir yolculuk, bize tasavvufi bilginin nasıl bir ağ içinde salınarak kendisini koruduğunu ya da güncellediğini gösterebilir. Bunun için mezkûr şahısların hayat hikâyesine, özellikle zincirin ilk halkasına daha fazla odaklanmak icap ediyor. Bu seyir içerisinde önümüze çıkacak bazı isimleri zikretmek tarihsel akışı anlamamızı kolaylaştıracaktır. İlk olarak Cüneyd-i Bağdâdî ve kendisinin şeyhi Serî es-Sekâtî, yine onun hem akıl hocası hem de sohbet arkadaşı olarak tanımlayabileceğimiz Hâris el-Muhâsibî tarihsel yolculuğun ilk durakları olarak kabul edilebilir. İkinci durakta bizi, Kuşeyrî, Ebû Ali el-Fârmedî ve zincirin son halkası Ahmed-i Yesevî'ye ulaştıracak Yûsuf-ı Hemedânî karşılar. Bağdât'tan Yesî'ye doğru çektiğimiz bu farazi çizgide, tasavvufi bilginin hangi isimler yoluyla taşındığını kısmen de olsa fark etmek mümkün olacaktır diye düşünüyoruz.

I. İttisâlât Çerçevesinde Cüneyd-i Bağdâdî'den Ahmed-i Yesevî'ye Tasavvufi Bilginin Aktarımı

و قَطْرَ عَلَى قَطْرٍ إِذَا اتَّفَقَتْ نَحْرُ

و نَحْرُ عَلَى نَحْرٍ إِذَا اجْتَمَعَتْ بَحْرُ

Damla damla birikir de olur nehir

Nehir nehirle birleşince olur deniz

Fikrî ve manevi bir otorite olarak (imâmü'l-eimme, şeyhü'l-asr, tâvûsu'l-ulemâ, lisânü'l-kavm, seyyidü't-tâife) Cüneyd-i Bağdâdî, evveli ahire bağlayan yönüyle dikkat çeker. Sülemî tabakatında çıkan manzaraya göre, adı sufiye çıkan birinin onu tanımaması pek mümkün gözükmemektedir. İlk tabakadaki isimlerin önemli bir kısmıyla şu ya da bu şekilde görüşmüş olması, onun fikirlerinin ve şahsiyetinin bağlayıcı yönünü belgeler. Risaleleri (*Resâ'ilü'l-Cüneyd*) dışında herhangi bir eserin kendisine nispet edilmediği Cüneyd-i Bağdâdî, ortaya koyduğu sufi karakter sebebiyle tasavvuf tarihinde bir çeşit prototip, numûne-i imtisâl olarak belirir. Onu karakterize eden şeriat-hakikat dengesi, bazen onun etraftaki sıkıntı ve muarazalardan bir saklanma biçimi olarak görülmüştür. Onun tenkide uğradığı tek cephe de burasıdır. Bir çeşit sufi mihnesi olarak görülen Gulâmu Halîl olayı özelinde yani bir çok sufinin katlolunduğu, sorgulamalarda çeşitli azaplara maruz kaldığı dönemde, Kuşeyrî'nin ifadesiyle o "fıkıh ile" (fe-emme'l-Cüneydü fe-

ennehū tūsirru bi'l-fıkhı) kendisini perdelemiş yahut bu yolla gizlenmişti (el-Kuşeyrî, 1981, 412; Kuşeyrî, 1422, 419). Halbuki o dahi küfür ve zındıklıkla itham edilmiş, yeri geldiğinde üstü aranıp tevkif edilmiştir (Serrâc, 1914, 500).

Bir dengeleme üstadı olarak Cüneyd-i Bağdâdî, tasavvuf ilminin ayet ve hadîsle mukayyed olduğunu, hatta Kur'ân'ı düzgün okuyamayan ve hadîs yazmayanların mezkûr ilim hakkında konuşma yetkilerinin olmadığını ifade eder. Hocası ve aynı zamanda dayısı olan meşhur sufi Serî es-Sakatî'nin (ö. 865) kendisi için "Allah seni muhaddis sufi kılsın, sufi muhaddis değil!" şeklinde ettiği dua, onun geleneği kavramada ilk etkilenişlerini göstermesi bakımından kıymetlidir (el-Mekkî, 2003, 2/113). Ona göre bir yol olarak tasavvuf (mezheb-i tasavvuf), Hz. Peygamber'in sözleriyle tahkim edilmiştir (Kuşeyrî, 1981, 48, 140). Şeyh Ebû Cafer-i Haddâd, Cüneyd'i şöyle tanımlar: "Eğer akıl (basiret) bir insan olsaydı, Cüneyd'in suretinde olurdu" (Câmî, 1394, 79). Hayat hikayesine biraz daha odaklanırsak Cüneyd'in merkezi tutan karakterini anlamamız, az da olsa kolaylaşacaktır. Aslen Nihavendli olan Cüneyd bütün hikayesini Bağdat'ta yaşar ve orada vefat eder. Yani öncelikle coğrafyanın muhite dönüşebileceği bir yerde hayatını sürmüştür. Cüneyd'in tüccar bir ailenin çocuğu olarak dünyaya gelmesi, onun hayata bakışını, meselelerin yalnızca manevi cihetini değil, iktisadi ve sosyal boyutlarını görmesini de sağladığı muhakkaktır. Bir ipek tüccarı olan Cüneyd, İmam Şâfi'î'nin talebelerinden Ebû Sevr olarak bilinen Ebû Abdillâh İbrahim el-Kelbî el-Bağdâdî'den (ö. 854) fıkıh okumuş, hatta genç yaşlarında fetva verecek seviyeye gelmiştir (el-Herevî, 1362, 196; es-Sülemî, 1406, 155). Anlaşılan o ki gerektiğinde kendisini fıkıh perdesiyle ya da fıkıhın bizzat kendisiyle gizleyecek bir donanıma sahiptir. Belki de o, fikirlerin vasatında yaşamayı sosyal bir kimlik hâline getirmiş bir şahsiyettir. Diğer taraftan *Gulâmu Halîl* olayında yani sufi mihnesinde imanıla ilgili zan altında kalmaktan kurtulamamıştır. Ayrıca fıkıhla gizlenen bir Cüneyd varsa risalelerinde, mektuplarında deyim yerindeyse vahdet-i vücûdun temel kodlarını ortaya koyan, ezeliyyet dairesinde ve tam bir sembolizm içerisinde 'ahd-i mîşâkı gündeme getiren ve yeri geldiğinde aşk şiirleri yazan bir Cüneyd daha vardır. Ayrıca o günlerde fıkıh ve hadîs okumak, ortalama bir alimin heybesindeki zorunlu azıklar gibi düşünülebilir. Bağdâdî de bu ilimlerden nasibini almış bir şahsiyet olarak değerlendirilmelidir. Hocaları vardır fakat esaslı mesele şeyhinin kim olduğuyla ilgilidir. Molla Câmî onu Serî es-Sekatî, Hâris el-Muhâsibî ve Muhammed el-Kassâb'ın şakirdi olarak tanımlar ve sufi âlemindeki yerini İbnü'l-Atâ'dan bir rivayetle işaret eder: "Bu ilimde imamımız ve kendisine iktida ettiğimiz kaynağımız Cüneyd'dir" (Câmî, 1394, 79).

Onun ilk ve en önemli şeyhi, az önce ifade ettiğimiz üzere Serî es-Sakatî'dir. Şeyh Serî es-Sakatî (ö. 865) eserleriyle şöhret bulmuş bir şahsiyet değildir. Kendisinin birçok sufide görebileceğimiz "Allah'ın adamı, tanrı eri" olmak noktasında bir duruş sergilediği görülür. Bu duruş/tavır görece vera' hâli, yani helalliği çok az şüpheli konularda bile şeriat sınırlarını korumak olarak anlaşılabilir. Talebesi ve yeğeni Cüneyd'in rivayetlerinden oluşan ve Sülemî kanalıyla ulaşabildiğimiz hikmetâmî sözleri de dikkate değerdir. Çünkü bu ifadelerinde tasavvufi görgünün haritasını çıkarır: "Edeb, aklın tercümanıdır.", "İnsanı dört haslet yükseltir. Bunlar; ilim, edep, emanet/güvenilirlik ve iffet.", "Kim Allah'tan korkarsa, her şey de ondan çekinir, korkar" (Sülemî, 1406, 51-53). Cüneyd-i Bağdâdî'nin şeyhi Serî es-Sakatî, üstadı yahut danıştı ise Hâris b. Esed el-Muhâsibî'dir demek abartılı bir yorum olmayacaktır. Hâris b. Esed el-Muhâsibî (ö. 857) ilim noktasında tasavvuf tarihinin erken döneminde bir zirveyi temsil etmesi bakımından önem arz eder. Kaynaklar Cüneyd'in birçok ilim alanında mümeyyez oluşunun ve özellikle bir mütekellim olarak ilmî yetkinliğinin altını çizer. Fıkıh, kelâm, tefsir, hadîs, tasavvuf vd. gibi bazı ilimlerde kendi çağının önderi kabul edilmiştir. Daha hemen başta şunu ifade etmeliyiz ki Cüneyd'in şeyhi Serî es-Sakatî, Hâris b. Esed el-Muhâsibî'nin yeğeniyle olan iltisakını tehlikeli bulmuş ve bu yüzden onu uyarmak zorunda hissetmiştir. Bu uyarı kendi içinde Cüneyd'in dengeleyici vasfını kazanmasını ve bir noktada otoriter bir şahsiyete dönüşmesini mümkün kılan bazı detayları saklar. Serî, Cüneyd'e kendisiyle olan sohbetlerinden sonra kimin yanında vakit geçirdiğini sorar. Bu kişinin Muhâsibî olduğunu öğrenince, ondaki edep ve ilimden istifade etmesinde bir sakınca olmadığını fakat onun şatafatlı sözlerinden sakınması gerektiğini kendisine hatırlatır (Mekkî, 2003, 2/113).

Muhâsibî'nin mütekellim oluşu yani bir manada filozofik düşünceye yatkınlığının ilk elde Serî es-Sekatî'nin dikkatini çekmiş olması muhtemeldir. Bunun yanı sıra devrin hengamesi, İmam Ahmed b. Hanbel'in etrafında halelenen Mu'tezile karşıtlığı da bu uyarının temelini atmış olabilir. Nitekim Serî es-Sekatî, ikazında haklı çıkar. Çünkü Hâris el-Muhâsibî bazı kelami görüşlerinden ötürü Ahmed b. Hanbel ve taraftarlarının baskısına maruz kalmış, uzunca süre toplumdan gizlenmiş, bir ev mahkumu gibi yaşamak zorunda kalmıştır. Öyle ki cenazesine ancak dört fakirin/sufinin katılabildiği ifade edilmiştir (İbn Hallikân, 1972, 1/58). Hâris b. Esed el-Muhâsibî, hayatı ve görüşleriyle tasavvufun kurucu şahsiyetlerden biri olmuş, daha da önemlisi *ittisâlât* dairesinde, kendi zamanını aşarak bilgisel ve görgüsel bir ağın oluşmasında da büyük rol oynamıştır. Onun etkilediği şahsiyetler arasında Cüneyd'den başlamak kaydıyla Sehl b. Abdullah et-Tüsterî (ö. 896), Ebû Hamza el-Bağdâdî (ö. 901), Ebu'l-Hüseyin en-Nûrî (ö. 908), Hakîm et-Tirmizî (ö. 932), Ebû Nasr es-Serrâc (ö. 988), Ebû Tâlib el-Mekkî (ö. 996), Muhammed b. Hüseyin es-Sülemî (ö. 1021), Abdülkerîm el-Kuşeyrî (ö. 1072) ve Muhammed el-Gazzâlî (ö. 1111) sayılabilir (Gürer, 2020, 2/257-258). Cüneyd ile Muhâsibî arasındaki sohbetlerin içeriği, *üns*, *vahşet*, *fakr* şeklinde hülâsa edilmiştir (Uyar, 2023, 82). Tematik olarak ve sırasıyla seçkinler için

bir *yakınlık*, *gariplik* (yalnızlık) ve *arınma* (yetinme) olarak tanımlayabileceğimiz üns, vahşet ve fakrın, aralarındaki sohbetin merkezini teşkil etmesi manidardır. Düşüncede derinleşmenin, genel itibarla bir yalnızlığı hamil olduğu gözden kaçırılmamalıdır. İkili arasındaki sohbetler, tabiri caizse kafayı alıp dolaşmaya, hayata dair soru-cevap temrinlerinin yapıldığı, gizliliklerin paylaşıldığı arkadaş gezintilerine benzemektedir. Hâris b. Esed'in sohbet çağrısı, bazen Cüneyd'i uzletinden ve emniyetli yalnızlığından koparıyor olması sebebiyle rahatsız etse de günün sonunda hep büyüğün sözü geçmektedir (İsfahânî, 1996, 10/255-256). Muhâsibî'nin sohbetlerinin şekli ve içeriği kadar zâhid ile ârif arasına çektiği çizgi ve eserlerindeki sistematik tasavvuf terminolojisi de dikkate değerdir: "Muhâsibî'nin eserleri, tasavvufi terminoloji açısından muazzam bir zenginliğe sahiptir. Onda sûfîlerin dilinden düşmeyen pek çok kavramın teorik düzeyde kullanımını görmek mümkündür. Muhâsibî tasavvuf dilinin sözlüğü gibidir" (Uyar, 2023, 70). Ayrıca o, devre rengini veren Bâyezîd-i Bistâmî (ö. 848), Zünnûn-ı Mısırî (ö. 859), Ebû Saîd el-Harrâz (ö. 890) vd. gibi tasavvuf kadrosunun en önde gelen isimleriyle yüzyılı itibarıyla çağdaştır. Keza Cüneyd-i Bağdâdî'nin etrafında halelenen Hallâc-ı Mansûr (ö. 922), Ahmed İbn Atâ (ö. 922), Ebû Bekir eş-Şiblî (ö. 946) ve yakın talabesi Ebû Muhammed el-Cerîrî (ö. 933) gibi isimler dikkat çekicidir. Şunu da ifade etmeliyiz ki Ebû Muhammed el-Cerîrî hariç, diğer bütün şahsiyetlerin en azından bir divançe dolduracak kadar şiir söylemiş olmaları ayrıca dikkate değerdir. Baştan bu tarafa ifade ettiğimiz *ittisâlât* yani sufilerin bilgi ve tanışıklık ağında, hakikatı dile getirmenin yollarından biri de şiirdir.

Muhasibî *er-Ri'âye li-hukûkîllâh* isimli eserinde, zâhid ile ârif arasına net bir çizgi çeker. Bu çizgi, onun hayata bakışını da gösteren bazı detayları haizdir. Ona göre zühhd yolu, dünya lezzetlerinden ve nefisten yüz çevirmeye mebnî olduğundan mayasında terk, iğrenme, nefret ve kızgınlık barındırır. Zühhd yoluyla dünya sevgisini kalpten atmanın kişiyi kibre ve 'ucba götürebileceği gözden kaçırılmamalıdır. Oysa marifet makamında dünyaya karşı salt bir reaksiyon değil, ilimle, hikmetle ve derin bir kavrayışla (fehm) aklın sıhhati ve kalbin saflığı elde edilir. Çoğu zaman ilim bile, amelleri saflaştıran cehaleti ve şehveti öldüren bir yapıya sahiptir. Bir kefedede kendini geri çekmek diğer kefedede kendi özünü kavramak söz konusudur. Bu son tavır, kendinden yola çıkarak Mutlak varlığı kavramanın en güvenli yollarından biridir. Marifet kefesini tutan ârif kişi, Allah'ı kemal sıfatlarıyla tanıyabilir ve bu bilinci kalbinde sabitleyerek davranışlarını/tutumlarını bir karakter hâline getirebilir. Unutulmamalıdır ki ancak marifet-i nefsi kavrayan marifetullâha erebilir (Erginli, 2001, 133-143, 165-167). Zâhid ile ârif arasına çekilen çizgi aynı zamanda zâhid ile sufi arasındaki ayrıma da ışık tutacak niteliktedir. Bu noktada temel bir gerçeklik bizi karşılar. Kişi sadece bir şeyler yaptığında, daha çok ve daha sıkı yaptığında mertebeler alır fakat derinleşme ve gerçek manada yükselme; niçin, kim için yaptığını ve O denilen mutlak varlık hakkında düşünce geliştirebildiğinde mümkün olabilmektedir. Aynı minvalde Serrâc, zâhidleri üç başlık altında değerlendirir: 1) *Mübtedîler*: Bunların ellerinde mülke dair bir şey olmadığı gibi, kalpleri de mülk sevgisinden hâlîdir, boştur. 2) *Mütehakkıklar* (*Ehl-i Tahkîk*): Bunlar, nefislerinin dünyaya dair haz duyacağı şeylerin tamamından uzak kalanlardır. Öyle ki bizzat zâhidliğin onlara sağlamış olduğu konforu, yani etrafın onlara gösterdiği teveccühü, övgüyü ve ikramı ellerinin tersiyle itebilirler. 3) *Îkân ehli* (*Ehl-i İstiğnâ*): Dünyayı bütünüyle karşısına alanlar bu sınıftaki zâhidlerdir. Ehl-i istiğnâ, dünyanın tamamı kendisinin olsa ve bu mülkteki tasarrufu sebebiyle herhangi bir ikaz ve cezaya uğramayacağını bilse bile zühdünü seçer. Daha önce işaret ettiğimiz gibi, bu tavır dünyaya karşı taktiksel bir duruş olmaktan çıkmış, adeta o kişide bir karakter hâline gelmiştir. Ebû Bekir eş-Şiblî mezkûr sınıfın tavrını şöyle tarif eder: Zühhd yalnızca gaflettir. Zira dünya dediğin hiçbir şeydir, bir hiçten ibarettir. Hiç denen şeye (Lâ şey'ün) zühdle nazîre etmeye lüzum yoktur (Serrâc, 1914, 72-73).

Bu genel tasvirin ardından konuya katkı sağlayacak başka bir soruyu daha gündeme getirmek gerekir. Şair ile sufi arasındaki çizgiyi nasıl çekebiliriz ve çizginin gerçekliğini ne belirler? Ahmed-i Yesevî hikmetleriyle, Mevlânâ mesnevisiyle, Yunus ilâhîleriyle şöhet bulmuş olsa da yalnızca bir şair olarak tanımlanabilirler mi? Muhâsibî ve Cüneyd yalnızca birer şeyh, muhaddis, mütekellim yahut hoca mıdır? Cüneyd'in şiirleri onun hayatında hangi boşluğu doldurmuştur? Şiir onlar için ne anlama gelmiştir, edebiyatla tasavvufu birbirinden kesip koparmak ne kadar mümkündür, şiir yalnızca bir istişhad aracı mıdır yoksa onlar için varoluşsal bir değer taşır mı? Bu ve benzer tarzda sorular, araştırmacıyı tasnif yapmak ve hüküm vermek noktasında zora sokacak sıklıkta sorulardır. Bazen zor soruların kolay cevapları olur. Şiirin sufiyi, zâhidi dönüştürücü gücü yahut ontolojik olarak şiirin nerede durduğu gibi sorunlu alanlara dair tabakat kitaplarından birçok cevap devşirilebilir. Bu cevaplardan/örneklerden biri de, ilk dönem zâhidlerinden Dâvûd-ı Tâ'î'nin (ö. 781?) hayat hikayesinde gizlidir. Anlatıya göre Dâvûd-ı Tâ'î'nin bir zâhide dönüşmesi, ölüsünün başında yas tutan bir kadının ağzından dökülen şu mısralara kulak vermesiyle mümkün olmuştur: "Şimdi o güzelim yanaklarının hangisi çürümede ve o gözlerinden hangisi akmada?" (Kuşeyrî, 1981, 123). Görülen manzarada bu tarz tasnif edici soruların kesin ve tartışılmaz cevapları olmadığı fark edilecektir. Buraya yeni bir pencere açmak gerekirse ilk sistemli sufi tabakatı olan Tabâkâtü's-Sûfiyye'de şiirin neredeyse ayet tefsiri ve hadis rivayeti bağlamındaki iktibaslarla aynı seviyede bir paylaşım aracı olması tekrar tekrar üzerinde düşünülmesi gereken bir meseledir. Tabakât'ta hicri 161-378 (M. 778-989) yılları ölçeğinde beş tabaka hâlinde incelenen sufilere ait şiir istişhad oranlarının, ayet yahut hadislerle mukayese edildiğinde şöyle bir sayısal değere sahip oldukları fark edilir: 1. Tabaka:

Ayet tefsiri: %45 – Şiir istişhadı: %20; 2. Tabaka: Ayet tefsiri: %38 – Şiir istişhadı: %52; 3. Tabaka: Hadîs rivayetleri: %30 – Şiir istişhadı: %40; 4. Tabaka: Hadîs rivayetleri: %40 – Şiir istişhadı: %45; 5. Tabaka: Ayet tefsiri: %58 – Şiir istişhadı: %46 (Eraslan, 2022, 44). Devirlerin kendine has mesaj ya da tebliğ dilleri olduğu göz önünde bulundurulursa uzun asırlar boyunca hakikat dilinin şiir olduğu az çok belirecektir. Örneğin modern dünyada son iki yüzyıldır taşıyıcı dilin ekonomik, teknik ve siyasi referanslarla mana bulması da kişilerin kendi zamanlarının doğal lisanları olarak anlaşılabilir.

Şiir ilk bakışta duyguların ifşası gibi zihinde belirse de gizleyici/örtücü tarafı, daima daha güçlü bir biçimde kendisini göstermiştir. Cüneyd'den yapılan aktarımlarda daima aklı başında ve dengeyi gözetten bir zekânın ışıltıları fark edilir. İş şiire döküldüğünde ya da sadece bir kısım insanın dikkatini çekebilecek mektup ve risalelere geldiğinde kırk kere düşünüp bir kere söyleyen Cüneyd gider; kitabın ortasından konuşan yeni birisi gelir. Aynada beliren bu yeni kişi, sevdiği için her şeyi yapmaya hazırdır. Doğru ve eğri yoktur; yalnızca sevgilinin emri ve arzusu vardır. Âşık kişi, sevgilinin bütün günahlarını, suçlarını yüklenmeye hazırdır. Bütün derdi, ona giden yolu takip etmekten ibarettir. Ayıplanmak, kınanmak şöyle dursun, varlığını ifna etmek bile onu korkutmaz, hatta âşığın en tehlikeli durumlarda gözü bile seğırtmez:

تَحْمَلُ عَظِيمَ الْجُرْمِ مِمَّنْ تُحِبُّهُ

و إِنْ كُنْتُ مَظْلُومًا فَقُلْ أَنَا ظَالِمٌ

Sevdiğin sebebiyle başına gelen büyük belalara katlan

Mazlum da olsan şöyle de: Zalim olan [kendisine zulmeden] benim!

(...)

هَلْ مِنْ سَبِيلٍ إِلَى حَبِيبٍ

أَوْقَفَنِي مَوْقِفُ الْعَبِيدِ

وَاللّٰهُ وَاللّٰهُ لَوْ بَدَأْنِي

بِكَلِّ ضَرْبٍ مِنَ الصُّدُودِ

مَا كَانَ لِي مِنْ هَوَاهُ بُدٌّ

وَلَوْ تَقَطَّعَتْ بِالْوُجُودِ

Sevgiliye bir yol mu var sanki, hele nerede o yol

[Derken] kulluk/kölelik durağında durdurdu/dikti beni

Vallâhi billâhi her türlü

Engelle, cefayla bana set de çekse

Hatta varlığım ortadan kalkacak bile olsa

Senin sevginden başka ne var ki benim için, ondan kaçmak ne mümkün

(İsfahânî, 1996, 10/269).

Cüneyd-i Bağdâdî'nin çok cepheli yapısının takip edilebileceği yerlerden biri de şathiye bahsidir. Sahv ve temkîn hâlinin kalelerinden biri olan Cüneyd'in şathiye şerhleri, onun merkezî karakter olma özelliğini tahkim etmiş, sahvin karşısında konumlanan sekr düşüncesine de bir nefeslenme alanı açmıştır: "Cüneyd'in Şerh-i Şathiyyât-ı Ebî Yezîd-i

Bistâmî'si türün ilk örneğidir" (Ateş, 1993, 8/121). Cüneyd, Bâyezîd-i Bistâmî gibi sekrin önderi olabilecek bir sufînin ileri haddeki sözlerini ayıplamadığı gibi, tefsir eder hatta yeri geldiğinde Bâyezîd'i över. Cüneyd'e göre Bistâmî'den sadır olan sözler, derinliği, tesiri ve anlamları açısından bazen yalnızca söyleyenin idrak edebileceği şeylerdir. Cüneyd'in burada seçtiği kelimeler dikkat çekicidir. "Çad inferade bihî ve vahdehû" ifadeleriyle Bâyezîd'i tasavvuf vadisinde, daha önce kimsenin oturmadığı ve oturamayacağı bir tahta layık görür. Zira o bir deryadır, deryadan taşan dalgalar kınanmaz ve hesaba gelmez. Kaldı ki dalgalar, denizin bizzat doğasından kaynaklanmaktadır. Onu idrak edebilecek tıynetle pek az insan vardır. Hatta o bile müstağrak olduğu dalgalı ummandan hangi incileri çıkardığından habersizdir. Tam bu noktada Cüneyd, denge çubuğunu sıkılar. Bahsi geçen hâller ilm-i tevhîdin ancak baş tarafına münasiptirler, yoksa nihayete varınca (gâyet: tarlanın sınır taşı) müstağrak olanın garip lafızları duyulmaz olur (Serrâc, 1914, 459-460). Anlaşılan o ki merkezî bir karakter olarak Cüneyd, iki cepheli bir düşünce yapısına sahiptir. Fakih, muhaddis, halkabaşı olarak Sünnî tasavvufun ana damarını tutan Cüneyd ile risâlelerinde, mektuplarında konuşan Cüneyd arasında bazı farklar vardır. Çizdiğimiz portrede, bir yüzü Bağdat'a diğer yüzü Horasan'a bakan, zâhir ile bâtın arasında bir yol arayan hareketli bir zekâ, ender bir feraset fark edilir. Merkez karakterlerin bâtın ile zâhir arasındaki salınımları, *ittisâlât* diye tabir ettiğimiz sufîler arası ilişkiler ağının oluşmasına imkan tanır. Böylesi karakterlerde, coğrafyayı adeta muhite dönüştüren bir vaziyet göze çarpar. Belki de zülcenâhayn (iki kanatlı) olmak böyle bir şeydir. İki kanatlı olmaktan kastımız, yalnızca vaziyete göre şekil almak meselesi değildir. Dervişin zikir esnasında kendini kaybetmesi, arbedeye girmesi anlaşılabilir durumlarken şeyh için aynı durum söz konusu değildir. Şeyh, içsel olarak hangi seviyede hissiyata kapılırsa kapılsın zikri idare etmeli, yaygara koparanla gerçekten kendisini yitireni ayırt etmeyi de bilmelidir. Bir vaazın söylem biçimiyle/üslubuyla, dost sohbetininki aynı rasatla ölçülmez. Vaaz, düşünsel alanı yatay yönde tararken hullân-ı vefâdârân/sadık dostlar ile yapılan sohbetler dikey yönde ilerler. Birinde müktesebat ve genişlik diğerinde ise derinlik ve şeffaflık esası gözetilir. Şair söyler ve unuttur, derviş haykırır ve susar fakat merkez karakter daima hesap kitap tutar, idare ve maslahat peşinde olur. Elbette onun da unutmak, haykırmak ve susmak istediği zamanlar vardır. İşte bu duygularla hesaplaşmak, bir yönüyle nefisle savaşmak olarak da görülebilir.

Mezkûr minvalde Cüneyd üzerinden mukayeseli bir misal vermek, bahsettiğimiz şeyleri anlamayı kolaylaştırabilir: Bir gün Cüneyd-i Bağdâdî dinledikleri şeyler sebebiyle kendilerinden geçmiş, vecd hâlinde bir topluluğa rast gelir. Aralarına karışır ve bir köşeye sessizce, adeta taş kesilmişçesine (ve hüve muṭriḳun) oturur. Kendisine "Ey Ebu'l-Kâsım! Sende hiçbir hareket, kıpırdanma emaresi göremiyoruz." dediklerinde en-Neml suresinin 8. ayetinden kısmi bir iktibasla mukabelede bulunur: *وَتَرَى الْجِبَالَ تَحْسِبُهَا جَامِدَةً وَهِيَ ثَمَرٌ مِّمَّا السَّحَابُ*: *Dağları görür, onların durduğunu sanırsın; oysa onlar bulutlar gibi hareket ederler*. Buradaki tavrıyla karşıya nizam verdiği gibi, kendisinin durduğu makamı da açık eder. Ayrıca ortayola, dengeli duruşa da hiçbir hâle getirmez (İsfahânî, 1996, 10/271). Onun bâtını yönünü ise, daha açık bir biçimde ancak risalelerinde görebiliriz. Oradaki bazı ifadeler, okuyucuya vahdet-i vücûda dair bir şeylerin söylendiğini düşündürtebilecek tıynettedir: "O, asıl düşüncelerini, yayılmasını istemediği özel yazılarında ve mektuplarında söylemiştir. Bu, onun sözleri bu kadar çok nakledilmişken yazılarının ondan sonraki nesiller tarafından pek az bilinmesinin sebebini açıklar" (Ateş, 1987, 122).

Mukayese için kullanacağımız diğer misal de, Cüneyd'in kalburüstü risalelerinden biri olan "Kitâbu'l-Fenâ"sında geçer. Cüneyd, tarzı itibarıyla monolog ya da bir muhatabın bazı sorularıyla hesaplaşma yolunu (Dedim-Dedi) benimsemiştir. *Fenâ Risalesinde* aynı tarzda ilerlerken rivayet yoluyla gelen ilginç bir monolog ya da bir iç hesaplaşma bizi karşılar: Sonra onun şöyle bir şey dediğini işittim: Bana kendisini hibe etti, karşılıksız verdi. Ardından beni, benden gizledi. Vah ki bana! Artık ben bu durumda aleyhime olan, bana zarar veren şeylerin en muzuru oldum. Neredeyse bütün varlığımı yitirmiştim, [ondan kurtulmuştum] ki bana verdiğiyle, yani O'ndan aldığım şeyle beni tuzığa düşürdü. Aslında var oluşum, yok oluşumla mümkün hâle geldi; yok olmam (fenâ) varlığıma sebep oldu. Bu işten çıkarım, faydam O'nun müşahedesinden başka bir şey değildi ki bu da gayretimin kemale erdiği noktadır. Ne var ki şimdi, sırrımı yitirdiğim için kuvvetimden, hayata tutunma biçimimden de berî oldum. Öyle bir yerdeyim ki ne var olmanın zevkini tadabiliyorum ne de O'na şahit olmanın kararlılığından boşa çıkabiliyorum. Bu hâlette hiçbir nimetten tat alamadığım gibi hiçbir azap da bana zarar veremiyor. Hissiyatım uçup gitti. Vaziyetimi ifade edecek kelimeler lugatta bulunmaz. Ne taşıyabileceğim bir sıfat ne de beni kendisine çeken bir şey kalmadı. Bu hâl başa gelince sanki onca aşamadan geçmemişim gibi hâlâ en baştaydım, ahirim evvelime dönmüş oldu (Bağdâdî, 2005, 140).

En başta olmak ya da en başa dönmek, tanrısal varlıktan mutlak güçten kopmanın henüz gerçekleşmediği, ezeliyet dairesinde kavrayabileceğimiz bir ân olsa gerektir. Bahsolunan ibare, kendi zamanında bile bir kafa karışıklığı yaratmış olsa gerek ki Serrâc bu konuya müstakil bir yer ayırmıştır. Cüneyd'e göre "tevhîd", zamanın yani yaşantının kaydı ve baskısından kurtulup sonsuzluk göğünün vüsatine erebilmektir. Bu durumda "kulun ilk hâlinin son hâline dönmesi", nasıl anlaşılabilir? Sorunun nihai cevabı oldukça felsefi bir tabanda okuyucuyu karşılar: "En yekûne'l- 'abdü ke-mâ lem-yekûn ve yebka'llâhu te'âlâ ke-mâ lem yezel: Kulun hiç olmadığı zamana dönmesi, Allah'ın ise zaten olduğu

gibi kalmasıdır" (Serrâc, 1914, 50). Yorumsal yaklaşırsak ruh üflenmemiş, bütün varlık nüvesi henüz Zât'ta içkin olarak bulunmaktadır. Suâd İbnü'l-Hakîm, Cüneyd'in bu anlatıdaki kastının ancak insana karşılık gelebilecek bir varlık ile anlaşılabilirliğini düşünür. Öyle ki söz konusu varlık, sadece Rabbi için mevcuttur, başkası için var değildir (el-Hakîm, 2005, 700). Anakaradan kopmuş adacıklardan değil, anakaranın kendisinden yani gerçek anlamda tevhîdden bahsedeceğimiz yer tam da burasıdır.

Edebiyat vadisinde bu tarz meseleler, daha önce bahsettiğimiz üzere haddeden geçirilmiş, hükmü tartışmadan azade bir kalıpla ve hissi bir formda karşımıza çıkar. Nehir yatağına sığmadığında, hissiyat başrolü oynadığında şatahat tabir edilen yapı kendini gittikçe daha fazla göstermeye başlar. Edîb Harâbî'nin dörtlüğü bu meyanda anlaşılabilir. Henüz ol emri [Kâf u nûn: ك ن /Kün] dahi verilmeden varlığın ezeliyet ucunda yer tuttuğunu ifade eden Harâbî, aynı zamanda kendisiyle nûr-ı Muhammedî arasında bir bağ kurmakta hatta onunla aynileşmektedir. Hak ile aralarındaki mesafenin -Necm suresinin 9. ayeti kapsamında- iki yay arası (قاب قوسين) hatta ondan bile yakın mesafede (او ادنى) olduğunu ve bu zaman-zemin dâhilinde kimsenin ma'sûk-ı hakîkî olan Hakk'a vuslat bulamadığını ifade eder. Böylece nûr-ı Muhammedî ile aynileşme ya da üst makam adına konuşmak gibi bir durum söz konusu olur. Buradaki dil mantığı, "o" yerine "ben/biz" deme, gaip (üçüncü şahıs) yerine mütekellim (birinci şahıs) sigası kullanma üzerine kuruludur: "Zevkten meydana gelen manayı söz nereden anlatacak? Gönül ehli olanlar, manayı anlatırken bir benzeriyle söylerler" (Şebüsterî, 2015, 62). Sembolik dil, yapısı itibarıyla kapalı ve garip olduğundan bu halete denk düşen farklı isimlerle bilinir: "İşaret dili, agrebü'l-garâib, mânâ dili veya kuşdili" (Kurnaz - Tatçı, 2001, 29). Vecd ve istiğrâk hâlinde sadır olan sözler, zikredilen sebeplerden ötürü alışılmış olanın dışına çıkar. Dilin yapısını kasıtlı olarak bozar ve nihayet burada kendisine yeni bir yol bulur. Örneğin kudsî hadîslerde de fark edilen vahdet lisanı, Allah'tan deyim yerindeyse birebir alıntılama şeklinde ortaya çıkar: "O'nun rahmeti gazabını aştı." demek yerine; "Rahmetim gazabımı aştı." demek kabilindendir (Mermer, 2022, 187). Nûr-ı Muhammedî etrafında dönen edebiyat da bu dilin imkanlarını kullanır:

"Kâf u nûn hitâbı izhâr olmadan

Biz bu kâ'inâtın ibtidâsıyız

Kimseler vâsıl-ı Didâr olmadan

Ol Kâbe kavseyn'î ev ednâ'sıyız

(...)

Biz tertip eyledik [Kâbe] kavseyni

Kurb-ı ev ednâda kurduk âyini

Fehm eylemezsin sen o mâbeyni

Mi'râcın "leyletü'l-esrâsı"yız biz"

(Edîb Harâbî, 2012, 1/381, 383).

İttisâlât mantığına bağlı kalındığında, hatlar arasında süratle dolaşmak, mektepler arasında aynı Cüneyd'de olduğu gibi birçok yeni ilişki biçimi keşfedebilmek mümkündür. Örneğin Ebu'l-Hasan Ali el-Harakânî'den (ö. 1033), Abdülkerîm el-Kuşeyrî'den (ö. 1072) başlamak kaydıyla Mevlânâ'ya ve hatta Yûnus Emre'ye kadar bir çizgi çekilebilir. Aradaki iki üç asırlık boşluğu dolduran isimleri birbirine uladığımızda hem tarihsel akışın resmini hem de ortak düşünce ve ifade sisteminin kodlarını görebilmek mümkün hâle gelir. Tesadüfe yer bırakmayan bu akışta, merkezî karakter/fikir, adeta etrafında bir halelenme oluşturarak tasavvuf tarihinin kurgulanmasına ve tasavvufun edebiyata dönüşmesine imkan tanımaktadır. Sünnî tasavvufun omurgalarından ve Nişabur ekolünün (Serrâc-Sülemî-Kuşeyrî) önemli müelliflerinden biri olan *er-Risâle* sahibi Abdülkerîm el-Kuşeyrî, mutasavvıf kimliğinin yanı sıra gramer, tefsir ve hadîs alanlarındaki eserleriyle de dikkat çeken bir isimdir. Ayrıca Kuşeyrî'nin tasavvufun edebiyata döküldüğü sahada da bir ilke imza attığı ifade edilmiştir. Onun *et-Taḥbîr fi't-tezkîr* isimli eseri, ilk *Esmâ-i Hüsnâ* şerhi olarak kabul edilir (Uludağ, 2002, 26/475). Yine onun tasavvuf ile nahvi birleştirdiği eseri *Naḥvü'l-kulûb*, tarzı itibarıyla dikkat çekicidir. Zira bu örnekler özelde Kuşeyrî'nin, büyük resimde ise merkez karakterlerin kendi düşünce sistemlerini, inançlarıyla harmanlama yeteneklerine ışık tutmaktadır. Naḥvü'l-kulûb'da Kuşeyrî, ref', nasb, cerr ve cezim hâllerine dair irab vecihlerinin anlatıldığı bölümde, "kalb" kavramını ilgili yönler açısından şöyle yorumlar: Kalbin ref' hâline ulaşması, yani yükselişi ancak Hakk'a doğru iltica etmesiyle yani şühûd-ı Hak yoluyla mümkündür. Elin ref' hâline ulaşması haramlardan kendisini çekmesiyle, isteklerini halktan değil Hak'tan istemesiyle mümkündür. Kalbe muhabbetin yerleşmesi de ancak bahsedilen şekillerde vuku bulabilir. Bu muhabbete sahip kişinin yapip ettikleri, Allah ile ve Allah

için olur. Nihayetinde o kişinin kalbinden mâ-sivâ tutkusu silinir gider. (...) Cezm hâlinin (Harfin sâkin/harekesiz olması durumu) anlatıldığı yerde bir çeşit mottoyla cümlesini berkitir. Kişi ancak Allah için ve Allah ile birlikte (Şümme yeskunu billâhi lillâhi me'allâhi) sükun bulabilir (Kuşeyrî, t.y., 9-10).

Taşköprülü'nin ifadesiyle birçok ilim dalını bünyesinde toplayan Kuşeyrî, akide cevherlerini, mefhum ve mantık incilerini nazma çekmiş/tespih gibi dizmiş iyi bir dilci (nahvî-i lügavî), katip ve şair idi. Cesareti, silahşörlüğü, biniciliği, cevval karakteriyle de göz dolduran Kuşeyrî, hüsn-i hatta (hatt-ı hûbî) yüksek seviye bir üstad olarak da tanımlanmıştır (Taşköprüzâde AhmedEfendi, 1313, 1/797). Çok yönlülük, dil ve şiir konusunda gösterilen hassasiyet, farklı görüşleri merkeze toplama yeteneği, *ittisâlât* bahsinde geçen şahsiyetlerin esaslı özelliklerinden bazıları olarak düşünülebilir. Merkez karakterler sözleri, eserleri, yaşantı biçimleriyle bir çeşit güzel örnek olmak yolunda (üsve-i hasene) çaba sarf etmişlerdir. Bu çaba bazen şeriat dairesinde kalmaktan öte bir savunuya dönüşürken bazen de bâtni dilin sınırlarını zorlamak şeklinde tezahür edebilmektedir. Yine de aşıkâr olan şey, bilginin elden ele hayalî bir ağı takip ederek kendi çeperini yeni isimlerle büyütmesidir. Bu bağlamda hem Kuşeyrî'nin en seçkin talebelerinden olan hem de Bâyezîd-i Bistâmî ekolünün önemli isimlerinden Harakânî'nin halifesi Ebû Ali el-Fârmedî (ö. 1084), mezkûr ağın yayılma biçimini gösteren önemli bir örnektir. Kuşeyrî ve Harakânî'yi bir arada görmemizi sağlayan Ebû Saîd-i Ebu'l-Hayr (ö. 1049) da bu noktada dikkat çeker. Bir tarafta semâ', raks ve aşk-ı İlâhîyi öne çıkaran Ebû Saîd'in, diğer taraftan onu nakzeden yahut birçok fikrini benimsemeyen Harakânî ve Kuşeyrî'nin oluşturduğu denklemde, bahsi geçen bütün şahıslarla bir hikayesi olan Fârmedî, sufi ilişkiler ağının doğal olarak önemli bir parçasıdır (Dihhudâ, 1999, 1/807). "Kuşeyrî, şeriata son derece bağlı olduğu için başlangıçta çağdaşı meşhur sûfî Ebu Said Ebu'l-Hayr'dan nefret etmiş, fakat sonra onunla görüşmüş, tanışmış ve dost olmuştur" (Kuşeyrî, 1981, 51). Aynı minvalde Harakânî, semâ', raks, hırka tespih gibi derviş çeyizi tabir edilen hususlarda Ebû Saîd'den tamamen farklı bir yol izlemesine rağmen -Harakânî bunları lüzumsuz bulmuştur.- gün gelmiş şunu diyebilmiştir: "Veliahdım olarak seni seçtim" (Hücvîrî, 2018, 225).

Asrının şeyhu's-şüyûhu, zamanının dili (lisânü'l-vakt), Horasan'ın sesi ve şeyhi (zebân-i Horâsân) olarak taltif edilen Ebû Ali el-Fârmedî'nin (Semânî, 1397, ss. 124-125) tasavvufi kimliğini oluşturan üç isim dikkat çeker. O, İmam Ebu'l-Kâsım Kuşeyrî'nin şâkirdi, ulu şeyh Ebu'l-Kâsım-ı Gürgânî'nin (Cürcânî) müntesibi ve diğer ulu şeyh Ebu'l-Hasan el-Harakânî'nin mürididir (Câmî, 1394, 373). Kuşeyrî'yle olan bağı, sadece hocalık/şeyhlik ile sınırlı olmayıp onun kızıyla evlenmesi hasebiyle sıhrî bir damara da sahiptir. Abdülgâfir el-Fârsî "hüsn-i edâ, istiâre-i melîh, işârât-ı dakîk ve elfâz-ı rikkat" gibi ibarelerle özellikle onun nutuk ve hitabet gücüne vurgu yapar. Fârmedî, senelerce süren tarikat yolu icapları, fikir çileleri ve zühhd hayatının neticesinde şühûd-ı Hak kaynaklı nurların parıltılarına nail olabilmıştır (Neyşâbü'rî, 1427, 413). Câmî'nin aktardığına göre Fârmedî, Nişabur'da genç bir talebe iken Ebû Saîd-i Ebu'l-Hayr'ın ününü duyup vaaz verdiği meclise gider. Ebu'l-Hayr'ın güzelliğini, ondaki parıltıyı görür görmez ona tutulur. Şeyhin etrafındaki halkaya da gönlü ısınır. Bir gün çarşıda ahıbbasıyla birlikte dolanan şeyhi gören Fârmedî, onları takip eder ve meclislerinin bir köşesine oturur. Mecliste büyük bir vecd ile semâ' yapılmaktadır. Öyle bir hâlet olur ki şeyh üstündeki gömleği yırtıp ikiye ayırır. Ardından Ebû Saîd kendisini bir köşede seyreden Fârmedî'yi "Ey Ebâ Ali Tûsî!" diyerek yanına çağırır. Ses gelmeyince bunu iki defa daha tekrarlar. Nihayet şeyhin halkasındakiler Fârmedî'yi keşf ederler. Ebu Saîd yırtılmış gömleği kendisine vererek adeta ona hizmet edebileceği bir alan açar. Fârmedî, sade bir gömlek tamiri ve bu hizmetin arkasını getirmesi sayesinde görüşüne açıklık geldiğini ifade eder (Câmî, 1394, 373-374). Halbuki Fârmedî'nin şeyhi Kuşeyrî, aynı Ebû Saîd'i; *er-Risâle* isimli eserindeki sufiler listesine, semâ' ve raks görüşleri yüzünden katmayacaktır. Fakat gün gelir Kuşeyrî ve Ebû Saîd dost olur. İttisâlât bahsine eklenmesi gereken bir detay da burada zikrolunabilir. Merkezî karakter ve fikirlerin uzlaşmaz tarafları olsa da son tahlilde birbirlerini tamamen nakz etmeden yollarına devam ederler.

Fikrin yeni kaynaklarla beslenmesi, karşı görüşle çatışsa bile melezlenebilmesi (sentez), adeta bir kader bulutu gibi bazı şahısların tepesinde gezer. Onlar kolları birbirine bağlayan ve yeni dağılım biçimlerine imkan tanıyan bir zemini oluşturmuşlardır. Kaderî bağlamda bakıldığında, hikayesi Tûs'ta başlayıp yine aynı yerde sona eren Fârmedî, Nakşbendiyye'nin Bekrî silsilesini şeyhi Harakânî yoluyla, Alevî silsilesini ise Ebu'l-Kâsım el-Cürcânî (ö. 1076) vasıtasıyla kendisinde birleştiren önemli bir köprüdür. Bu iki yolun kendisinde birleşmesi başka bir detayı da içinde barındırır. Zira onun halifesinin (Yûsuf-ı Hemedânî) halifelerinden biri olan Ahmed-i Yesevî'nin bünyesinde de bir bakıma Hayderî-Vefâî gelenekle deyim yerindeyse Nakşî gelenek harmanlanır ve Yesevî ekolünün mayası karılır (Yazıcı, 1994, 10/90). Bu aynı zamanda sünnî tasavvufun geneli kapsama yeteneğini de belgeleyen bir detaydır. Dolayısıyla Ahmed-i Yesevî'yi anlayabilmek için hem Arslan Baba'ya hem de Yûsuf-ı Hemedânî'ye (ö. 1140) kısmen de olsa odaklanmak gerekiyor. Fârmedî'den gelen akışı takip ettiğimizde karşımıza çıkan ilk durak Yûsuf-ı Hemedânî'dir. Hemedanlı Yûsuf henüz delikanlılık çağlarında Şâfi'î fikhını, Nizamiye medresesinin gözde şahsiyetlerinden biri olan Ebû İshak Yûsuf eş-Şîrâzî'den (ö. 1083) talim eder. Şîrâzî aynı zamanda kendisinin ilk şeyhidir. Ebû İshak eş-Şîrâzî, Yûsuf-ı Hemedânî'nin daha ziyade fıkhıdaki üstadı olarak öne çıkar. Kendisini zühde ve tasavvuf yoluna adanmış ifade

edilen Fârmedî ise Yûsuf'un hayatında tam anlamıyla bir şeyh olarak belirir. Burada bahsi geçen şahsiyetlerin ve genel itibarla sufilerin birden fazla şeyhe intisap edip eğitim alabildiklerini ve dahi himmet gördüklerini hatırlamak icap eder.

Hemedanlı'nın Şâfi'î fıkıhı dışında aldığı ilimler arasında en çok zikredilenleri, ilm-i nazar/münâzara, ilm-i hadîs, ilm-i mezhep ve hilâfdır. Tabii onun esaslı işi ilm-i muâmele, yani nefsin terbiye edilmesine dayanan sufilik yolu olmuştur. Bu sebepten olsa gerek, incelediğimiz kaynakların büyük bir kısmında onun hayatı şu formülasyonla hülâsa edilmiştir: Fukaralık yolunu seçti, Allah dışındaki iş ve gayretten kesildi, kendisini zühde ve ibadete verdi. Hâl ve tavriyla dikkat çeken ve münâzara ilmindeki muvaffakiyeti çokça zikredilen Hemedânî'nin Bağdat Nizâmîyesi'ndeki vaaz/ders meclisi, insanların yüksek ilgisine mazhar olarak tam bir kabul görmüş hatta konuşmalarını dinlemek için gelenlerin izdihama neden oldukları ifade edilmiştir. Onun gezdiği coğrafyalarda -Bağdat, İsfahan, Semerkand, Merv, Herat- gördüğü saygının nedeni, ilmî müktesebâtından ziyade bildiğini icra eden samimi bir insan olmasında aranmalıdır. Kaynaklarda anıldığı bazı sıfatlar halk nezdindeki yerini belgeler: Şeyhu Merv, es-sûfî, zâhid-i Rabbânî, sâhibü'l-ahvâl ve'l-kerâmât, el-âlimü'z-zâhidü'l-celîlü'r-Rabbânî, ehadü'l-evliyâi'l-ekâbir, el-âlimü'l-âmil vd (ez-Zehebî, 1985, 20/66-69; İbn Hallikân, 1972, 3/78-81; İbnü'l-Cevzî, 1992, 18/16; İbnü'l-İmâd, 1991, 181-182; İbn Kesîr, 1998, 16/330; Münâvî, t.y., 1/717; Safedî, 1420, 29/47-48).

Şeyh Yûsuf-ı Hemedânî'nin Merv'deki tekkesi çok büyük rağbet görmüş, Devletşâh'ın aktarımıyla "Kâbe-i Horâsân" olmuştur. Onun ifadesiyle Yûsuf-ı Hemedânî -kuddise sirruhû-, din ulularındandır ve şeyhlerin şeyhidir. Devletşâh ayrıca Hemedânî'nin hocası Fârmedî'nin hüccetülislam Muhammed Gazzâlî'nin de şeyhi -çoğunca zayıf bir ihtimal olarak görülmekle birlikte- olduğunu kaydeder. Mezkûr ifade ve iddialar, Senâî'nin biyografisinde zikredildiğinden aktarımlar bir yönüyle Senâî'nin derinliğini ve tasavvufi köklerini de işaret etmektedir (Devletşâh-ı Semerkandî, 1382, 95). Molla Câmi ve Devletşâh'ı takip ettiğimizde Yûsuf-ı Hemedânî'nin müridanı içinde, adeta hepsi ayrı bir sahayı idare eden üç büyük isimle karşılaşırız: 1) Pîr-i Türkistân ve ilk Türk tarikatı kabul edilen Yeseviyye'nin kurucusu Ahmed-i Yesevî (ö. 1166), 2) Fars dilinde tasavvufi mesnevinin kurucusu kabul edilen ve Mevlânâ'nın en büyük ilham kaynaklarından biri olan Hakîm Senâî-yi Gaznevî (ö. 1131), 3) Özelde Buhara büyük resimde ise Orta Asya sufiliğinin yayılımını sağlayan Nakşbendiyye tarikatının çekirdeğini temsil eden Hâcegân ekolü kurucusu Abdülhâlik-ı Gucdüvânî (ö. 1220), hayali bir çember etrafında bağdaş kurmuşlardır. Alta zikrettiğimiz kaynaklar, her üç ismin de Hâce Yûsuf-ı Hemedânî'nin müridi ve şâkirdi olduğunu açık bir dille beyan ederler. Ayrıca Ahmed-i Yesevî ve Gucdüvânî arasında ayrı bir kesişim kümesi daha vardır. Onlar, Yûsuf-ı Hemedânî'nin halifeleri olarak zikredilmiştir. Senâî ise yalnızca bir mürid olarak resimdeki yerini alır (Câmi, 1394, 382; Devletşâh-ı Semerkandî, 1382, 95; Hemedânî (Mukaddime), 1362, 13). Ahmed-i Yesevî ile Senâî'nin arasında başka cepheden bir kesişim kümesi daha vardır. İkisinin de eserlerinde şeyhleri Yûsuf-ı Hemedânî'nin adı geçmez (Efgânistânî, 1388, 32; Hoca Ahmed Yesevî, 2019). Arslan Baba'nın ismi Divân-ı Hikmet'te (Hikmetler Mecmuası) iki defa geçer. Burada atıfta bulunulmayan isimler ya da atıfta bulunulanların tekrar sayısı, tek başına yargıda bulunmak için yeterli değilse de, Ahmed-i Yesevî'nin düşünce dünyasına, esinlendiği hatıralara ışık tutması bakımından bir mana ihtiva etse gerektir. Kısaca hikâyelerine göz attığımızda şöyle bir menkabevi manzara bizi karşılar. Yedi yaşındayken Horasan melâmetiliğinin mümessillerinden biri kabul edilen Arslan Baba ile buluşma gerçekleşir, onun *mazhar-ı terbiyeti* olur. Arslan Baba ile kavuşma kısa sürer. Ölüm meleği (Kâbüzu'l-ervâh) gelip Arslan Baba'nın canını alır, Baba'yı ipek donla/elbisyle kefenlerler. Arslan Baba'nın ruhu İliyyîn'e kadar ulaşır. Artık bayrak müridi Ahmed'dedir. Gün gelecek bu yeni bayrak sahibi için şöyle bir özdeyiş bile söylenebilecektir: Medine'de Hz. Muhammed, Türkistan'da Hoca Ahmed! (Hoca Ahmed Yesevî, 2019, 58-61). Son tahlilde, hocalar ve talebeleri olarak yapabileceğimiz taksimde -biraz da kuş uçuşu bakıldığında- İmam Kuşeyrî ve Ali el-Harakânî'den Fârmedî'ye oradan Yûsuf-ı Hemedânî'ye, devamında Senâî-yi Gaznevî, Abdülhâlik-ı Gucdüvânî ve Ahmed-i Yesevî'ye varan bir yol önümüzde belirir.

İlişkiler ağı yani *ittisâlât*, birçok kurucu sufi, şair, zâhid ve şeyh arasında karşıt ya da paralel zeminde yeniden ve tekrar kurulabilir bağlantıları haizdir. Bu ilişki biçiminde *aldım-verdim* şeklinde bir sistem işlemez, zira sufilerin genelde birden çok şeyhi/üstadı olur. Kendi zamanlarının kutup şahsiyetleriyle yolu kesişenler bile hayatlarının geri kalan kısmında, başka şeyh ve üstadlarla da yol yürüyebilirler. Esaslı iş, alınan dersin, inabenin hakkını vermek ve müktesebâtını güncelleyebilmektir. Bilgi, yeni karşılaşmalar ve tecrübeler yoluyla önceki birikimlerini/şemalarını gözden geçirmek zorunda kalır. Yeni bilgiler/görgüler, hafızanın birikimiyle uzlaşarak melezlenir. Melezlenen bilgi, mayalanan hamur misali zaman içerisinde genleşir, kıvamlanır, yeni koku, renk ve tatlar ortaya çıkarır. İş bu noktaya geldiğinde, ortaya çıkan mahsûl hem daha lezzetli hem daha doyurucu hâle gelir. Örnekleme konu olan şahsiyetler farklı renk ve sıklettiki fikirleri taşıyabilmeleri bakımından, daha önce Cüneyd-i Bağdâdî de işaret ettiğimiz üzere iki cephelidirler. İki cepheli olamayanlar için zaten bir sentez imkanı yoktur. Ayrıca buraya kadar detaylandırılan örneklemede, yalnızca kesişen isimlerin değil; tasavvufun muhtevasını oluşturan *hâl-makâm* (yakaza, tevbe, inâbe, zikir, semâ', hüzn, havf, zühd, vera', sabr, rızâ, şükr, ihlâs, ihsân, firâset, mahabbet, şevk, kabz ve bast, vücud, vd.); *marifet* (muhâdara, mükâşefe, müşâhede); *fetih-feyiz*, *rûya* (ru'yetullâh ve ru'yet-i Peygamber), *insân-ı kâmil*, *hakikat-i*

Muhammediyye, hatm-i velâyet, kerâmet, fenâ-bekâ, sekr-sahv, cem'-fark, şathiye, aşk-ı İlâhî gibi başat kavramların da macerası vardır (Kara, 2011, 98-140).

Ez-cümle sufilerin dünyasında, birbirini gören cepheler ve bir tarihi beraber kurmak için ihtiyaç duyulan temel kavramlar mevcuttur. Bu bağlamda Yûsuf-ı Hemedânî'nin farklı yol tutsalar da Hak yolunda gördüğü sınıfları tanımlama biçimine göz atılabilir. *Sufî*, "Dünyanın kirini, pasını Hakk'ın zikriyle arıttığım için kalbim hem pak oldu hem de ziynetlendi." der. *Dervîş*, "Kibir ve içi boş gurur dünyasını terk edip fakirlik makamına geçince dünyanın çehresi tam bir sürur ile doldu." der. *Müvâhhid*, "Şirkten azat olunca ancak teklik ve yalnızlık (ferd ü tenhâ) bize yakın oldu."; "Ölümün zindanından kurtulunca da ebedi hayat oluştu." der. *Revende* (sâlik), harap olan evden çıkınca âbâd olan eve girebileceğini; *ârif*, şeytanın yuvasından ve hizmetinden kurtulduğunda dinlenme durağının Rıdvân cenneti olacağını ifade eder. Son olarak *mükâşşif*, "Nefs tahtından in, gönül tahtına bin!" der (Hemedânî, 1362, 31-32). Nihayetinde onlar, birbirlerinden haberdâr olan kimselerdir. Onların kavgaları tarihsel, fikirleri zamansızdır. Artlarından çıkan ihtilaflı meseleler ve yorumlar, hiçbir vakit *ittisâlât* dediğimiz ilişkiler ağına hâlel getirmemiştir. Bu ağda rivayetler, birikimler, yaşantılar, efkâr ve eş'âr bir arada yürür.

Sonuç

"Sufilerin İlişkiler Ağının (*İttisâlât*) Tasavvufi Bilgiye Katkısı: Cüneyd-i Bağdâdî'den Ahmed-i Yesevî'ye Giden Farazî Yol" başlıklı çalışmamız neticesinde ulaşabildiğimiz bazı kanaatleri şu çerçevede hülâsa edebiliriz. Tasavvufi bilginin taşıyıcı sütunlarından biri daima şiir olmuştur. İlk sistemli sufi tabakatı olarak tanımlayabileceğimiz *Tabakâtü's-Sûfiyye*'deki ayet, hadis ve şiir istişhâd oranlarına bakıldığında şiirin ağırlık merkezini temsil ettiği fark edilecektir. Soyut zekanın hakikate dair tespitleri, ezeliyet-ebediyet ve yüksek Zât'ın varlığı hakkındaki kanaatleri coğrafyalar ve zamanlar üstü birtakım özellikleri haizdir. Zâhirî ilimlerde görülen terakkî, peyderpey tanımlama ve çoğu zaman yanlışlama, tashih etme şeklinde görülen lineer hareketlilik, batnî ilimler noktasında her zaman etkin bir usûl değildir. Varlığın mahiyetine dair bazı temel bilgilere, metafizik görgüye ulaşma bakımından milattan önce ya da erken miladi dönemde yapılan bazı hamleler hatta külliyyatlar hâlâ bir çalışma ve tartışma alanı olarak iş görmektedir. Soyuta, öteye, mistik bilgiye ulaşmada zaman ve zemin bir sınır değilse de bilginin/fikrin bir ekole, ele gelir bir külliyyata dönüşebilmesi için aynı pozitif bilimlerde olduğu gibi birikimsel malzemeye ihtiyaç duyduğu gözden kaçırılmamalıdır. Bilgisel veya görgüsel kültür malzemesinin birikebilmesi için bazı seçkin fikir ve şahsiyetlerin bir araya gelmesi, yeri geldiğinde aynı kaynak noktasında buluşmaları yani tarihin bir noktasında yollarının kesişmesi icap eder. Bu kesişim kümeleri tasavvufi bilginin ve yaşam malzemesinin kendisini genişletme ve güncelleme imkânı bulduğu kadimden moderne uzanan bir ağa benzetilebilir. Biz tasavvufi bilginin kurgulandığı, biriktirildiği ve taşındığı bu ilişkiler ağına *ittisâlât* adını veriyoruz. Çalışmamızda *ittisâlât* dairesinde Cüneyd-i Bağdâdî'den başlamak kaydıyla Bağdat'tan Türkistan'a uzanan tarihsel macerayı, şahıs şahıs ve bazen de fikir fikir takip etmeye çalıştık. Böylece Türk illerinin en şöhretli ismine ve ilk Türk tarikatı kabul edilen Yeseviyye'nin bânisi Pîr-i Türkistân Ahmed-i Yesevî'ye kadar varan farazi bir çizginin mantığını göstermeye gayret ettik. Mezkûr tarihsel koridorda Cüneyd-i Bağdâdî'nin şeyhi Serî es-Sekatî, kendisinin bir bakıma danışı ve arkadaşı olduğu Hâris el-Muhasibî, *ittisâlât* bahsinin ilk evreleri olarak konumlandırılmıştır. Ardından Abdülkerîm el-Kuşeyrî, bazı görüşlere bakılırsa Muhammed el-Gazzâlî'nin de şeyhleri arasında gösterilen Hâce Ebû Ali el-Fârmedî, tasavvufi bilginin taşınma ve ilişkiler ağının anlaşılma sürecinde ikinci safhayı temsil etmektedir. Üçüncü aşamada Hâcegân ekolünün fikir babası Abdulhâlik-i Gucdüvânî, tasavvufi mesnevi geleneğinin temel taşı *Hadîkatü'l-Hakîka*'yı kaleme alan Sa'dî-yi Şîrâzî ve Hikmetler mecmuasının (*Dîvân-ı Hikmet*) sahibi Ahmed-i Yesevî'nin hocası Yûsuf-ı Hemedânî okuyucuyu karşılar. Son olarak Ahmed-i Yesevî'nin hocaları ve kısmen de olsa hikmetlerdeki sufi portleriyle Cüneyd-i Bağdâdî'nin hayat hikâyesinde şahısların eşleştirilmesi yapılarak *ittisâlât* fikri açığa çıkarılmaya çalışılmıştır.

Kaynakça

- Ateş, Süleyman. "Cüneyd-i Bağdâdî". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 8/119-121. İstanbul: TDV Yayınları, 1993.
- Ateş, Süleyman. *Cüneyd-i Bağdâdî: Hayatı, Eserleri ve Mektupları*. İstanbul: Yeni Ufuklar Neşriyat, 1987.
- Aydoğan, Hüseyin. "Plotinos'un Mistisizmi". *Büyük Mistikler ve Mistisizm Kuramcıları -1-*. ed. Fatma Yüce. Ankara: Elis Yayınları, 2024.
- Bağdâdî, Ebü'l-Kâsım Cüneyd-i. *Resâilu'l-Cüneyd*. nşr. Cemâl Receb Seyyidbî. Dımaşk: Dâru İkra, 2005.
- Câmî, Nûrüddîn Molla Abdurrahmân. *Nefehâtü'l-üns min hazarâti'l-kuds*. haz. Mahmûd Âbidî. Tahrân: İntişârât-i Sühan, 7. Basım, 1394/2015.
- Devletşâh-ı Semerkandî. *Tezkiretü's-şu'arâ (Tezkire-i Devletşâh)*. haz. Edward Granville Brown. Tahran: İntişârât-i Esâtîr, 1382/2004.
- Dihhudâ, Mirza Ali Ekber Han. *Lugatnâme*. 14 Cilt. Tahran: Danişgah-ı Tahran Müessesesi-i Lugâtname-i Dihhudâ, 1999.
- Edîb Harâbî. *Edîb Harâbî Dîvânı [İnceleme-Metin]*. ed. Coşkun Kökel-Mustafa Dağıdır. 2 Cilt. Ankara: Alevilik Araştırmaları Dergisi Yayınları, 2012.
- Efgânîstânî, Muhammed İbrâhîm Şerîatî. *Şerh-i câmi'-i Hadikatü'l-Hakika ve Şer'atü't-Tarika Senâyî*. haz. Ali Ekber Efrâsyâb Pör. Tahrân: İntişârât-ı İrfân, 1388/2010.
- Eraslan, Kemal. (Hoca Ahmet Yesevi Özel Sayısı). "Ahmed-i Yesevî". *Erdem : Atatürk Kültür Merkezi Dergisi* 7/21 (1995), 799-820.
- Eraslan, Soner. *Tabakât Literatürünün Ortaya Çıkışı: -Sülemî'nin Tabakâtu's-Sûfiyye'si-*. Ankara: Sonçağ Akademi, 2022.
- Erginli, Zafer. *İlk sûfîlerde nefis kavramı -Hâris Muhâsibî örneği-*. Bursa Uludağ Üniversitesi, Doktora Tezi, 2001.
- Gürer, Dilaver. "Hâris el-Muhâsibî". *Tarihte Müslümanlar eş zamanlı bir tarih yazımı*. Ankara: Otto, 2020.
- Hakanî, Ali el-. *Şu'arâ'-i Bağdâd min te'sîsiha hatte'l-yeom*. 2 Cilt. Bağdat: Matbaatü Es'ad, 1962.
- Hakîm, Suâd el-. *İbnü'l Arabî sözlüğü*. çev. Ekrem Demirli. İstanbul: Kabalcı Yayınları, 2005.
- Hemedânî, Hâce Yûsuf. *Rütbetü'l-hayât*. nşr. Muhammed Emîn Riyâhî. Tahran: İntişârât-i Tûs, 1362.
- Herevî, Abdullâh el-Ensârî el-. *Tabakâtu's-sûfiyye*. nşr. Muhammed Sürûr Mevlâî. Tahrân: İntişârât-i Tûs, 1362/1984.
- Hoca Ahmed Yesevî. *Dîvân-ı Hikmet Hikmetler Mecmuası Mısır Nüshası - 1650*. nşr. Mehmet Mahur Tulum. İstanbul: Ketebe, 2019.
- Hücvîrî, Ebü'l-Hasen Alî. *Hakikat Bilgisi = Keşfü'l-mahcûb*. haz. Süleyman Uludağ. İstanbul: Dergâh Yayınları, 6. Basım, 2018.
- İbn Hallikân. *Vefeyâtü'l-a'yân ve enbâ'ü ebna'î'z-zamân*. nşr. İhsân Abbâs. 8 Cilt. Beyrut: Dâru Sâdır, 1972.
- İbnü'l-Cevzi, Ebü'l-Ferec Cemâlüddîn Abdurrahmân b Alî b Muhammed Bağdâdî. *el-Muntazam fî tarihi'l-mülûk ve'l-ümem*. 19 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1992.
- İbnü'l-İmâd, Ebü'l-Felah Abdülhay b Ahmed b Muhammed. *Şezerâtü'z-zeheb fî aḥbâri men zeheb*. thk. Mahmûd el-Arnaût. Beyrut: Dâru İbn Kesîr, 1986.
- İsfahânî, Ebû Nuaym Ahmed b. Abdullah b. İshak. *Hilyetü'l-evliyâ' ve tabakâtü'l-asfiyâ'*. 10 Cilt. Kahire: Mektebü'l-Hancî, 1996.
- Kara, Mustafa. *Tasavvuf ve Tarikatlar Tarihi*. İstanbul: Dergâh Yayınları, 9. Basım, 2011.
- Kesîr, Ebü'l-Fidâ İmâdüddîn İsmâîl b. Ömer İbn. *el-Bidâye ve'n-nihâye*. 21 Cilt. Cize: Hicr li't-Tıbaa ve'n-Neşr, 1998.
- Köprülü, M. Fuad. "Ahmed Yesevî". *İslâm Ansiklopedisi*. 1/210-215. İstanbul: MEB Yayınları, 1979.
- Köprülü, M. Fuad. *Türk Edebiyatı'nda İlk Mutasavvıflar*. Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları, 1976.
- Kurnaz, Cemal - Tatçı, Mustafa. *Türk Edebiyatında Şathîyye*. Ankara: Akçağ Yayınları., 2001.
- Kuşeyrî, Abdulkerîm b. Hevâzîn el. *er-Risâletü'l-Kuşeyriyye*. nşr. Halîl el-Mansûr. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1422/2001.
- Kuşeyrî, Abdulkerîm b. Hevâzîn el. *Kuşeyrî risâlesi*. İstanbul: Dergâh Yayınları, 1981.

- Kuşeyrî, Abdülkerîm b. Hevâzîn el. *Nahvü'l-kulûbi'l-kebîr*. haz. Mursî Muhammed Ali. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, ts.
- Mekkî, Ebû Tâlib el-. *Kalplerin Azığı*. çev. Yakup Çiçek - Dilaver Selvi. 4 Cilt. İstanbul: Semerkand Yayınları, 2003.
- Mermer, Kenan. "Yûnus Emre'de Vahdet Lisanı yahut Ben Dili: Ben ile O/Ene ile Hüve Arasında". *"Ey dost..." Yunus Emre kitabı*. ed. Mehmet Akkuş - Vahit Göktaş. Ankara: İlâhiyât Yayınları, 2022.
- Münâvî, Abdurraûf. *el-Kevâkibu'd-dürriyye fî terâcimi's-sâdeti's-sûfiyye*. nşr. Abdülhamîd Hamdân. 4 Cilt. Kahire: el-Mektebetü'l-Ezher, ts.
- Neysâbûrî, Ebû Abdullah İbnü'l-Beyyî' Muhammed Hakim. *Târîhu Neysâbûr: tabakatu şüyûhi'l-Hâkim*. Beyrut: Dâru'l-Beşairi'l-İslâmiyye, 1427/2006.
- Çobanoğlu, Özkul. "Hoca Ahmet Yesevî Kültünün Memorat Anlatılarıyla İnançları ve Hayat Felsefesini Güncelleme Gücü". *Uluslararası Hoca Ahmed Yesevi Sempozyumu [Ahmed Yesevi Üniversitesi]*, 259-267.
- Safedî, Halîl b. Aybek. *el-Vâfi bi'l-vefeyât*. nşr. Ahmed el-Arnaûd. 29 Cilt. Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, 1420/1999.
- Serrâc, Ebû Nasr Abdullâh et-Tûsî. *el-Lüma' fi't-Tasavvuf*. nşr. Reynold Alleyne Nicholson. Leiden: Beril, 1914.
- Sülemî, Abdurrahmân es-. *Tabakâtu's-sûfiyye*. nşr. Nûreddîn Şerîbe. Kahire: Matba'atü'l-Medenî, 3. Basım, 1406/1985.
- Şebüsterî, Mahmûd-ı. *Gülşen-i Râz -metin ve şerhi-*. haz. Abdülbaki Gölpınarlı. Ankara: İş Bankası Kültür yayınları, 2015.
- Taşköprüzâde, Ebü'l-Hayr İsâmüddîn Ahmed. *Mevzûâtü'l-ulûm*. çev. Kemâleddîn Mehmed Efendi. 2 Cilt. Dersâdet: İkdâm Matbaası, 1313/1895.
- Uludağ, Süleyman. "Kuşeyrî, Abdülkerîm b. Hevâzin". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 26/473-475. Ankara: TDV Yayınları, 2002.
- Uyar, Mehmet. *Sülemî'nin Tabakâtında Sûfî Çevreler*. Ankara: Fecr Yayınları, 2023.
- Yazıcı, Tahsin. "Ebû Ali el-Fârmedî". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 10/90. İstanbul: TDV Yayınları, 1994.
- Yılmaz, Hasan Kâmil. *Anahatlarıyla Tasavvuf Ve Tarikatlar*. İstanbul: Ensar Neşriyat, 1997.
- Zehebî, Şemseddîn Muhammed b. Ahmed b. Osmân ez-. *Siyeru a'lâmi'n-nübelâ*. 23 Cilt. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1985.